دریافت

شمارہ : ۱۰
(ISSN # 1814-2885)

مدیرِ اعلیٰ
بریگیڈیئر (ر) ڈاکٹر عزیز احمد خان
ریکٹر

مجلسِ ادارت
ڈاکٹر روبینہ شہناز
ڈاکٹر شفیق انجم

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز، اسلام آباد
E-mail:numl_urdu@yahoo.com
Web:http://www.numl.edu.pk/urdu_index.html

مجلسِ مشاورت

ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی

شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، بھارت

ڈاکٹر محمد فخرالحق نوری

صدر شعبہ اردو، یونیورسٹی اورینٹل کالج، لاہور

ڈاکٹر بیگ احساس

صدر شعبہ اردو، حیدرآباد یونیورسٹی، حیدرآباد، بھارت

ڈاکٹر صغیر افراہیم

شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، بھارت

سویامانے یاسر

شعبہ ایریا سٹڈیز (ساؤتھ ایشیا)، اوساکا یونیورسٹی، جاپان

ڈاکٹر محمد کیومرثی

صدر شعبۂ اُردو، تہران یونیورسٹی، تہران، ایران

ڈاکٹر محمد آفتاب احمد

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

ڈاکٹر گوہر نوشاہی

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

~~~~~~

جملہ حقوق محفوظ

مجلّہ: دریافت (ISSN # 1814-2885) شمارہ: (۱۰) جنوری دو ہزار گیارہ

ناشر: نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد۔ پریس: نمل پرنٹنگ پریس، اسلام آباد

رابطہ: شعبہ اردو، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، ایچ/نائن، اسلام آباد

فون: 051-9257646-50/224,312 ای میل: numl_urdu@yahoo.com

ویب سائٹ: *http://www.numl.edu.pk/urdu_index.html*

قیمت فی شمارہ: ۳۰۰ روپے۔ بیرون ملک: 5 ڈالر (علاوہ ڈاک خرچ)
~~~~~~

فہرست

اداریہ	ڈاکٹر عزیز احمد خان	۷

○

پریم چند لاہوری: منشی پریم چند کے ایک ہم عصر	ڈاکٹر رشید امجد	۹
ترجمان الغیب: تنقیدی جائزہ	ڈاکٹر علی بیات	۲۴
مولانا ظفر علی خان کا ایک نادر مکتوب	ڈاکٹر زاہد منیر عامر	۳۳
تدوین میں مآخذ کے اختصارات: ضرورت واہمیت	ڈاکٹر شبیر احمد قادری	۳۷
فسانۂ آدم: ایک نادر قلمی دستاویز	ڈاکٹر سیّد عامر سہیل	۴۵
'قصص ہند': ایک غلط فہمی کا ازالہ	نسیمہ رحمان	۷۲
دیوانِ غمگین کا ایک قلمی نسخہ	ڈاکٹر زمرد خان	۷۹
پنجاب آرکائیوز کا ارتقائی سفر	ڈاکٹر ارشد اویسی / میمونہ سبحانی	۸۸
پنجاب کی ملّی انجمنیں: عہدِ سرسید میں	ڈاکٹر محمد آصف	۹۵
مشاہیر ادب کی نادر تحریریں	ڈاکٹر اسد فیض	۱۰۷
میرزا ادیب کا ایک مکتوب	ڈاکٹر شفیق انجم	۱۱۲

○

محمد حسن عسکری کی تنقید: اہم مباحث	ڈاکٹر تبسم کاشمیری	۱۱۶
ولیم جونز: ایشیا بطور تحریری زبان	ڈاکٹر ناصر عباس نیر	۱۲۴
چین میں خرد افروزی اور روشن خیالی کی روایت	ڈاکٹر قاضی عابد / رفعت اقبال	۱۳۸
ساختیات کے بنیادی مباحث	ڈاکٹر فریحہ نگہت	۱۵۳

○

کنیا والی	محمد پرویش شاہین	۱۶۲
جدید سندھ کی ذہنی تشکیل میں مرزا قلیچ بیگ کا حصہ	ڈاکٹر شاہد اقبال کامران	۱۷۷
اردو کے فروغ میں اوساکا یونیورسٹی جاپان کا کردار	ڈاکٹر محمد کامران	۱۸۷
گوجری زبان: آغاز و ارتقاء	ڈاکٹر روبینہ شہناز / محمد جاوید خان	۱۹۳
'پنجاب میں اردو': ایک بازدید	ڈاکٹر محمد اشرف کمال	۲۰۰
اردو اور ہندکو: لسانی اور ادبی اشتراکات	ڈاکٹر ارشد محمود ناشاد	۲۰۷
فروغِ اردو کے لیے مولانا صلاح الدین احمد کی مساعی	ڈاکٹر طارق ہاشمی	۲۳۰
تقسیم سے قبل سندھ میں اردو زبان و ادب کا آغاز	شکیل احمد خان	۲۳۹
اُردو املا: سفارشات کا تقابلی مطالعہ	ظفر احمد	۲۴۵

سرسیداحمد خان کی سیاسی کارگزاریاں: ایک محاکمہ	ڈاکٹر روبینہ ترین/خاور نوازش	۲۵۰
اردو سندھی ادباء کی مشترکہ تحریکیں	ڈاکٹر محمد یوسف خشک	۲۶۸
بچوں کا ادب: تاریخ اور عصری تقاضے	ڈاکٹر قرۃ العین طاہرہ	۲۷۷
روسی فکشن کا دورِعروج: تحقیقی وتنقیدی جائزہ	ڈاکٹر پروین کلو	۲۹۲
اردو سفرنامے کی روایت میں جھنگ کا حصہ	ڈاکٹر ممتاز کلیانی/عاصمہ رفعت	۳۰۳
'آگے سمندر ہے': ایک نقطہ نظر	ڈاکٹر نوید شہزاد	۳۱۷
'آگ کا دریا' اور 'سدھارتھ': ایک تقابل	نازیہ ملک	۳۲۴

نصرتی کی قصیدہ نگاری	ڈاکٹر بیگ احساس	۳۳۷
نثری نظم میں نعت پارے	ڈاکٹر افضال احمد انور	۳۴۵
صنائع لفظی ومعنوی کے توسیعی مباحث	ڈاکٹر شفیق احمد/عاصم شجاع ثقلین	۳۵۳
روشن خیال فرید	ڈاکٹر شاہد حسن رضوی	۳۶۲
نظیر اکبر آبادی کی شاعری میں عورت کا تصور	ڈاکٹر روبینہ شہناز	۳۷۰
آزاد نظم: تعارف، تاریخ اور صورتحال	ڈاکٹر روش ندیم	۳۷۴

شعری پیکرتراشی: بنیادی مباحث	ڈاکٹر نذر عابد	۳۸۴
تمثیلی مشاعروں کی علمی وادبی اہمیت	قدسیہ بانو عبدالکریم	۳۹۷
اردو غزل میں عربی ردیفیں	محمد سرفراز	۴۰۸

○

اقبال، جمال الدین افغانی اور اتحادِ عالم اسلامی	ڈاکٹر نجیب جمال/خالد اقبال یاسر	۴۱۹
قومیت اور اقبال	ڈاکٹر صوفیہ یوسف	۴۲۵
علامہ اقبال کا تصورِ تقدیر	سیّدہ نرجس افتخار	۴۳۱
علامہ اقبال کا تصورِ جہانِ نو: 'ضربِ کلیم' کی روشنی میں	منیر احمد یزدانی	۴۳۸
آزاد کشمیر میں اقبال شناسی: توضیحی کتابیات	ڈاکٹر ظفر حسین ظفر	۴۴۷
ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کا اقبالیاتی سرمایہ	ڈاکٹر خالد ندیم	۴۵۹
خوشحال خان خٹک اور علامہ اقبال کے افکار: تقابلی مطالعہ	حبیب نواز	۴۷۳
بلوچستان میں اقبال شناسی کی روایت	فیصل احمد گوندل	۴۸۴

اداریہ

یہ حقیقت بہت واضح ہے کہ زبانیں اپنی ثقافتوں سے وابستہ ہوتی ہیں۔ ثقافت کی ترقی، زبان کی ترقی کا باعث بنتی ہے اور اس کی تنزلی زبان کی گمشدگی کی دلیل بن جاتی ہے۔ ثقافتوں کے ضم ہونے اور ایک ثقافت کے دوسری ثقافت پر غالب آجانے کا معاملہ تاریخِ انسانی میں کوئی نیا نہیں اور اسی طرح زبانیں بھی ایک دوسرے میں مدغم ہوتی اور نئی صورتوں میں ڈھلتی رہی ہیں۔ لیکن ثقافتوں اور زبانوں کے انضمام اور انجذاب کا جو مسئلہ آج دنیا میں درپیش ہے، یہ پہلے کبھی نہیں دیکھا گیا۔ آج صورتحال یہ ہے کہ بہت تیزی کے ساتھ دنیا کے مختلف علاقوں کی ثقافتیں اور زبانیں اپنی شناخت کھوتی چلی جا رہی ہیں اور اقوام متحدہ کے ایک جائزے کے مطابق آنے والے سو سال میں دنیا کی تقریباً تین ہزار زبانیں ختم ہو جائیں گی۔ ان کے علاوہ بہت سی زبانیں ایسی بھی ہیں جو بظاہر ختم تو نہ ہوں گی لیکن ان کی حیثیت و شناخت برائے نام رہ جائے گی۔

ایسا کیوں ہے؟ کیا یہ زبانوں اور ثقافتوں کی تخلیقیت میں کمی کا شاخسانہ ہے یا اس کا باعث کوئی اور غالب و مقتدر قوت ہے جس نے ان ثقافتوں اور زبانوں کو مقید کر کے رکھ دیا ہے۔ ماہرینِ بشریات اس سلسلے میں ثانی الذکر پہلو کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک 'عالمگیریت' (Globalization) نئے دور کی ایسی غالب و مقتدر قوت ہے جس نے مقامیت کو بری طرح نقصان پہنچایا ہے۔ یہاں معاملہ محض ضم ہونے، انجذاب پانے یا اثر قبول کرنے کی حد تک نہیں بلکہ عالمگیریت کی یہ تیز رو مقامی ثقافتوں سے اپنے آپ کو بھول کر ساتھ چلنے کا مطالبہ کرتی ہے۔ ''دی فیوچرسٹ'' کی ایک تحریر کے مطابق: عالمگیریت حال اور مستقبل میں اٹھنے والی ایک ایسی لہر ہے جو اپنے ساتھ بہت سی زبانیں اور ثقافتیں بہا لے جائے گی اور یوں وہ زبانیں اپنا وجود کھو بیٹھیں گی اور ان کی جگہ وہ عالمگیر ثقافتیں اور زبانیں لے لیں گی جو ملکی سرحدوں کی محتاج نہیں۔

یہ ایک بہت خوفناک صورتحال ہے۔ عالمی اقتصادیات اور ابلاغ عامہ کا پھیلاؤ پوری دنیا میں مقامی ثقافتوں اور زبانوں کی شناختیں مجروح کرتا چلا جا رہا ہے۔ ٹیلی کمیونیکیشن کی حیران کن ایجادات نے بجا طور پر دنیا کو ٹھوس انسانی رابطوں کی بجائے برقی لہروں کا غلام بنا دیا ہے۔ اور مطالبہ یہی ہے کہ مانو اور ہمارے ہو جاؤ یا مٹ جاؤ۔

ایسے میں کیا کِیا جانا چاہیے؟ اپنی ثقافت، زبان اور مقامی شناختوں کو ریزہ ریزہ ہونے سے بچانے کے لیے کیا تدابیر اختیار کی جانی چاہییں؟ سائبر کلچر، سائبر لینگویج اور عالمگیر اقتصادی و تجارتی معیارات کے تند طوفان میں

اپنے آشیانے کو کس طور محفوظ کیا جانا چاہیے؟ یہ وہ سوال ہیں جن پر ہمیں غور کرنا ہے۔ اپنی قومی و مقامی زبانوں، ثقافتوں اور ان سے وابستہ شناختوں، افکار اور علوم و فنون کے تحفظ کے لیے غور و حوض اور مناسب عملی اقدامات کی جتنی ضرورت آج ہے، اتنی شاید پہلے کبھی نہ تھی۔۔۔ہم نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز کے پلیٹ فارم سے اس سلسلے میں مسلسل سرگرمی پر مائل و آمادہ ہیں۔ قومی زبان کی حفاظت، اس کی ترویج و ترقی اور اس کے اظہاراتی و علمی سرمایے میں اضافہ ہماری اولین ترجیح رہا ہے۔ 'دریافت' اور 'تخلیقی ادب' کا اجرا اور مسلسل اشاعت اس ضمن میں ہمارے عزم کی نمایاں دلیل ہے۔

O

'دریافت' کا دسواں شمارہ پیش خدمت ہے۔ ہم ان تمام اہل قلم کے شکر گزار ہیں جن کی تحریروں سے یہ گلدستہ وجود پذیر ہوا۔

ڈاکٹر عزیز احمد خان
ریکٹر

ڈاکٹر رشید امجد۹
پروفیسر وصدر شعبہ اردو
انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی،اسلام آباد

پریم چند لاہوری: منشی پریم چند کے ایک ہم عصر

Dr Rasheed Amjad
Professor,Head Departement Of Urdu
International Islamic University,Islamabad,Pakistan

Prem Chand Lahori:
A Contemporay Of Munshi Prem chand

Munshi Prem Chand (Danpat Roy) is a famous name amongst urdu fiction writers. During the same era , a writer named Prem Chand Lahori was also writing urdu fiction. Though the names were same, Prem Chand Lahori remained unknown. In this article some initial information is gathered in order to trigger the detailed study of Prem Chand Lahori.

منشی پریم چند(دھنپت رائے/نواب رائے)(۱۸۸۰ء۔۱۹۳۶ء)اردو کے پہلے بڑے اور اہم افسانہ نگار ہیں۔ انہوں نے افسانے، ناول اور ڈرامے میں اپنے فن کا لوہا منوایا۔اردو اور ہندی دونوں زبانوں میں اظہار کیا۔اردو فکشن میں ان کا نام اتنا اہم ہے کہ اس کے بغیر اردو فکشن کی تاریخ مکمل نہیں ہوسکتی۔اردو سے دلچسپی رکھنے والا ہر شخص ان کے نام سے واقف ہے۔ان کے فکر وفن پر کئی مقالے اور کتابیں لکھی جا چکی ہیں اور لکھی جارہی ہیں،لیکن یہ بات اب شاید کسی کے علم میں نہیں کہ ان کے ایک ہم نام بھی ان کے ہم عصر تھے۔ان کا تعلق لاہور سے تھا اور وہ کبھی پریم چند،کبھی فطرت نگار پریم چند اور کبھی پریم چند لاہوری کے نام سے ناول،افسانے اور ڈرامے لکھتے تھے۔انہوں نے دیوان غالب کی شرح بھی لکھی ہے۔ پریم چند لاہوری ایک رسالے''تشنہ'' کے چیف ایڈیٹر بھی تھے۔ان کی ایک کتاب''شیاما''میں ان کی درج ذیل کتابوں کا اشتہار ہے۔ (۱)

۱۔ مسافر	۲۔ کشمکش
۳۔ ففتھ کالم	۴۔ بھگوت گیتا
۵۔ دلہن	۶۔ کپال کنڈلا
۷۔ منورما	۸۔ ٹھوکر
۹۔ طوفان	۱۰۔ چھٹکارہ
۱۱۔ طلسم ہستی	۱۲۔ سپیرن

۱۳۔ عشق خاموش ۱۴۔ چرترہین

۱۵۔ شیاما

انہوں نے ترجمے بھی کئے ہیں۔ میرا کتب خانہ حضرو میں ان کی درج ذیل کتابیں موجود ہیں:

۱۔	کسم	شرت چندر چیٹر جی کے ناول کا اردو ترجمہ
۲۔	قسمت	بابو نگیدر ناتھ کے ناول کا اردو ترجمہ
۳۔	طلسم ہستی	شرت چندر چیٹر جی کے ناول ''دراج بہو'' کا اردو ترجمہ
۴۔	شیاما	رابندر ناتھ ٹیگور کے ناول کا ترجمہ
۵۔	ٹھوکر	شرت چندر چیٹر جی کے ناول ''شبھ دا'' کا اردو ترجمہ
۶۔	کشمکش	رابندر ناتھ ٹیگور کے ناول ''یوگا یوگ'' کا اردو ترجمہ

۱۔ کسم: یہ بنگالی سے اردو میں ترجمہ کیا گیا ہے۔ اس کے سرورق پر درج ہے:

''کسم''

ترجمان فطرت پریم چند صاحب

چیف ایڈیٹر تشنہ۔ سوشل ریفارمر موہنی

اسے ایسٹرن آرٹس اکیڈیمی لمیٹڈ، لاہور نے شائع کیا۔ اس کی قیمت ۲ روپے اور صفحات ۱۸۰ ہیں۔ سن اشاعت درج نہیں۔ اس کا دیباچہ علامہ پرواسی ایم۔ اے نے لکھا ہے۔ سرورق پر یہ درج نہیں کہ یہ ترجمہ ہے البتہ دیباچہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے بنگالی سے ترجمہ کیا گیا ہے۔

۲۔ قسمت: یہ بابو نگیدر ناتھ کے ناول کا ترجمہ ہے۔ سرورق پر درج ہے:

قدرت کی تعجب کاریوں کی حیرتناک داستان

از پریم چند

یہ ہندوستانی کتاب گھر بابو محلّہ سنت نگر لاہور سے شائع ہوا ہے۔ صفحات ۱۵۲ ہیں اور قیمت ۲ روپے بارہ آنے ہے۔

۳۔ طلسم ہستی: یہ شرت چندر چیٹر جی کے ناول ''دراج بہو'' کا اردو لباس ہے۔ اس کے سرورق پر صرف پریم چند درج ہے۔ اسے ہندوستانی کتاب گھر بابو محلّہ سنت نگر لاہور نے شائع کیا ہے۔ صفحات ۱۹۲۔ سن اشاعت درج نہیں۔

۴۔ شیاما: رابندر ناتھ ٹیگور کے ناول کا اردو ترجمہ ہے۔ اس کے سرورق پر فطرت نگار پریم چند درج ہے اور اسے بھی ہندوستانی کتاب گھر لاہور نے شائع کیا ہے۔ صفحات ۱۰۴ اور قیمت ایک روپیہ ہے۔ سن اشاعت درج نہیں۔ اس ناول کی انفرادیت یہ ہے کہ ابواب کی بجائے پہلا فقرہ، دوسرا فقرہ، تیسرا فقرہ، چوتھا فقرہ، پانچواں فقرہ، چھٹا فقرہ اور آخری کلمات کی صورت میں ابواب بندی کی گئی ہے۔

۵۔ ٹھوکر: یہ شرت چندر چیٹر جی کے ناول ''شبھ دا'' کا اردو ترجمہ ہے۔ سرورق پہ درج ہے:

ٹھوکر

بنگال کے جادو نگار ادیب شرت چندر چیٹر جی کے دلگداز شاہکار ''شبھ دا'' کا اردو لباس

از فطرت نگار پریم چند

صفحات ۲۰۸۔ اسے بھی ہندوستانی کتاب گھر لاہور نے شائع کیا ہے۔ سن اشاعت درج نہیں۔

۶۔ کشمکش: یہ رابندر ناتھ ٹیگور کے ناول ''یوگا یوگ'' کا اردو ترجمہ ہے۔ اندر کے صفحے پر مترجم کا نام شری پریم چند لاہوری لکھا ہے۔ صفحات ۲۵۶۔ سن اشاعت درج نہیں۔

میرا کتب خانہ حضرو کی فہرست میں ایک ڈرامہ ''روحانی شادی'' کو بھی پریم چند لاہوری کی فہرست میں شامل کیا گیا ہے۔ لیکن یہ پریم چند لاہوری کا نہیں بلکہ منشی پریم چند کا ڈرامہ ہے جو ۱۹۳۳ء میں دہلی سے شائع ہوا تھا۔ (۲)

''ٹھوکر'' کے آخری صفحہ پر ایک اشتہار ہے جس سے پریم چند لاہوری کی چند کتابوں کا علم ہوتا ہے۔ اشتہار یوں ہے:

پنجاب کے مایہ ناز ادیب پریم چند صاحب کی مطبوعات

اس فہرست میں درج ذیل کتابوں کے نام شامل ہیں۔:

منور ما: یہ پریم چند لاہوری (فطرت نگار) کے افسانوں کا مجموعہ ہے۔

مسافر: یہ بھی افسانوں کا مجموعہ ہے۔

ففتھ کالم: یہ بھی افسانوں کا مجموعہ ہے۔

ان کے علاوہ اس فہرست میں درج ذیل کتابوں کے نام بھی درج ہیں:

کپال کنڈلا۔ دلہن۔ آہنگ غالب۔ طوفان۔ پربھات یہ ساری کتابیں ہندوستانی کتاب گھر لاہور سے شائع ہوئی ہیں۔ پریم چند لاہوری کی ایک اہم کتاب ''آہنگ غالب'' ہے جو دیوان غالب کی شرح ہے۔ محمد انصاراللہ نے ''غالب ببلیو گرافی'' میں شرحوں کے ذیل میں اس کا اندراج یوں کیا ہے:

۱۱۵ ''آہنگ غالب'' فطرت نگار منشی پریم چند دوآبہ ہاؤس لاہور سن ندارد۔ یعنی دیوان غالب اردو کی بہترین و مکمل شرح ہے۔ سوانح حیات وتنقید کلام، صفحہ ۳۰۴ (۳)

محمد انصاراللہ نے منشی کا لفظ اپنی طرف سے شامل کر دیا ہے۔ کتاب پر صرف فطرت نگار پریم چند درج ہے۔ ڈاکٹر سہیل عباس نے اپنے مضمون ''شروح غالب: وضاحتی کتابیات'' میں فطرت نگار پریم چند لکھا ہے (۴)۔ ڈاکٹر معین الرحمن نے بھی ''تحقیق نامہ'' میں فطرت نگار پریم چند ہی لکھا ہے۔ (۵)

پریم چند لاہوری ایک ہمہ جہت ادیب تھے۔ ایک عمدہ مترجم کے ساتھ ساتھ انہوں نے طبع زاد افسانے بھی لکھے اور دیوان غالب کی عمدہ شرح بھی تحریر کی۔ ان کا تعلق چونکہ لاہور سے تھا اس لئے شائد وہ پنجاب ہی تک محدود رہے اور منشی پریم چند کے بہت بڑے نام کے نیچے اسی طرح دب گئے جیسے برگد کے نیچے چھوٹے چھوٹے پودے۔ پریم چند لاہوری چھوٹے ادیب نہیں لیکن ان کے بارے میں کہیں بھی کوئی مواد موجود نہیں۔ پریم چند لاہوری کی زیادہ تر کتابیں ۱۹۴۲ء سے ۱۹۴۳ء کے دوران شائع ہوئیں جبکہ منشی پریم چند ۱۹۳۶ء میں فوت ہو گئے تھے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پریم چند لاہوری زیادہ عرصے تک زندہ رہے لیکن انھوں نے منشی پریم چند کی زندگی کے آخری دور میں ہی لکھنے کا آغاز کر دیا تھا۔

میرا کتب خانہ حضرو کے علاوہ شائد ہی ان کی کتابیں کسی اور کتب خانے میں موجود ہوں، تلاش کے باوجود ان کے سوانحی کوائف کسی جگہ سے نہیں مل سکے حتٰی کہ پنجاب سے متعلق تحقیقی مقالوں میں بھی ان کا نام موجود نہیں۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ ڈاکٹر گوہر نوشاہی (۶) اور دوسرے ایسے محققین نے بھی جو پنجاب سے متعلق خصوصی دلچسپی رکھتے ہیں ان کے نام سے لاعلمی کا اظہار کیا ہے۔ اس مضمون کی اشاعت کے بعد شائد کوئی محقق اس طرف توجہ دے اور ممکن ہے ان کی طبع زاد کتابیں مل جائیں تو ان کے فکر وفن پر تفصیلی بات ہو سکے ایک بات تو بہر حال واضح ہے کہ وہ ایک ترقی پسند ادیب تھے ان کے موضوعات سماجی نوعیت کے ہیں اور ان کا تعلق ہندو سماج سے ہے، منشی پریم چند سے ان کا تقابل تو نہیں ہو سکتا اور نہ کرنا چاہیے لیکن یہ ضرور ہے

کہ اپنے دائرے میں پریم چند لاہوری اردو افسانے کے مزاج اور فنی ضرورتوں کو سمجھتے تھے وہ کسی صورت بھی منشی پریم چند جیسا مقام نہیں رکھتے لیکن بہر حال ان کی ایک اہمیت خصوصاً اس حوالے سے ہے کہ وہ لاہور میں تھے۔ جبکہ اردو افسانے کا بڑا منظر نامہ یو پی میں تھا۔ لاہور میں ہونے کی وجہ سے وہ نظر انداز بھی ہوئے۔

حوالہ جات

۱۔ فطرت نگار پریم چند، شیاما، ہندوستانی کتاب گھر لاہور، س۔ن

۲۔ مانک ٹالا، توقیتِ پریم چند مکتبہ جدید نئی دہلی ۲۰۰۲ ص ۲۲۲

۳۔ محمد انصار اللہ، غالب ببلیو گرافی، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی ۱۹۹۸ء ص ۱۴۳

۴۔ سہیل عباس، ڈاکٹر، زبان و ادب شمارہ ۱، جی سی یونی ورسٹی، فیصل آباد، ۲۰۰۸ء

۵۔ معین الرحمٰن، ڈاکٹر، تحقیق نامہ

۶۔ راقم سے گفتگو

ڈاکٹر علی بیات
پروفیسر شعبہ اردو، تہران یونیورسٹی ، ایران

ترجمان الغیب: تنقیدی جائزہ

Dr Ali Bayat

Professor Department of Urdu,

University of Tehran, Tehran, Iran

"Tarjman ul Ghaib":Analytical Study

'Tarjman ul Ghaib' is a translation of 'Dewaan e Hafiz'.The Translator molvi Ehtsham ul din Haqi was born in Delhi in 1880.He translated Dewaan e Hafiz when a resistance against hafiz's poetry took place in united India.This translation has much importance. In this article the qualities of translation have been discussed in detail.

مترجم کا تعارف:

مولوی احتشام الدین حقی ۱۸۸۰ء کو دہلی میں پیدا ہوئے۔ان کا شجرہ نسب گیارہویں پشت سے شیخ عبدالحق محدث دہلوی سے ملتا ہے۔حضرت شیخ کے مورث اعلیٰ آغا محمد ترک بخارا کے رہنے والے تھے اور۔آغا محمد ترک تیرہویں صدی عیسوی میں مغلوں کی بربریّت سے بددل ہوکر ترکوں کی ایک کثیر جماعت کے ساتھ ہندوستان آئے۔

حقی صاحب کی ابتدائی تعلیم عربی اور فارسی کے خانگی درس سے شروع ہوئی۔آپ نصف قرآن کے حافظ بھی تھے۔اس کے بعد آپ نے اپنی پوری تعلیم علیگڑھ میں حاصل کی۔وہ اردو زبان کے بڑے قدردان تھے اور شاعری سے بہت دلچسپی رکھتے تھے۔اپنے وقت میں علیگڑھ میں بڑے دھوم کے شاعر تھے۔وہ منظوم خط بھی لکھتے تھے۔انہوں نے قطعات تاریخی بڑی تعداد میں کہے ہیں۔نادان تخلص کرتے تھے۔۱۹۱۴ء میں لٹن لائبریری کے اسسٹنٹ لائبریرین تھے۔اس کے علاوہ نواب محسن الملک اور وقارالملک کے پرائیویٹ سیکٹری بھی رہے۔۱۹۳۰ء میں مولوی عبدالحق مرحوم نے ان کو لغات کبیر کی تدوین کے کام پر لگادیا۔مولوی احتشام الدین حقی کی تصانیف درج ذیل ہیں:

۱-دیوان حافظ کا منظوم ترجمہ ۲-مطالعہ حافظ ۳-افسانہ پدمنی

۴-Reform in the Balance۔یہ کتاب خالصتاً مسلم لیگی نقطہ نظر کی وضاحت کرتی ہے۔مولوی صاحب کا انتقال یکم جون ۱۹۴۵ء کو ہوا۔(۱)

ترجمے کا تعارف:

یہ ترجمہ اس دور کا ہے جب حالی اور دبستان سرسید اور اس کے بعد ترقی پسند تحریک کے زیر اثر کلاسیکی شاعری اور

خاص طور پر غزل اور غزل گوئی کے متعلق ادیب طبقے میں بہت سے اختلافات پائے جاتے تھے۔ دوسری طرف خود علامہ اقبال نے، حافظ کی شاعری مسلک گوسفندی کا مظہر قرار دی تھی۔ اس دور میں حافظ کی شاعری کے ماننے والے ادیب لوگوں کی بھی کمی نہیں تھی۔ ان لوگوں میں اسلم جیراجپوری، سجاد ظہیر اور مولوی محمّد احتشام الدین حقی جیسے ادیب بھی شامل ہیں، جو تمام مخالف آوازوں کے سامنے کھڑے ہوگئے اور حافظ کی غزلیات کی حمایت میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔

کتاب کے آغاز میں حقی صاحب نے ایک حصّہ ''بیانِ مترجم'' کے نام سے بہت عالمانہ اور نقادانہ دیباچہ کے طور پر لکھا ہے۔ اس پہلو سے کلام حافظ کے تراجم میں اس کو ایک انفرادی اہمیت حاصل ہے۔ کیونکہ انھوں نے پہلے ترجمے کی اہمیّت اور اس کی مختلف قسموں کی نشاندہی کی ہے۔ بعدازاں حافظ کے کلام کا اردو کے نامور اور صف اول کے شعرا کی غزلیات سے موازنہ کرکے اسے ان پر فوقیّت بخشنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے بعد اس دور میں حالی اور علاّمہ اقبال کی حافظ کے متعلّق آراء سے کھلے انداز میں اختلاف کیا ہے۔ ایک مقام پر میر و غالب کے کلام کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ''اردو میں فی زمانناا ستاد غالب اور ان کے پیروکار مبالغے کے ساتھ پوجے جارہے ہیں، حالانکہ ان کی شاعری صاف طور پر یک رُخی ہے، یعنی صرف آہ کا پہلو رکھتی ہے۔ یہی حال اس سے زیادہ قبلہ وکعبہ شعرا میر صاحب کا ہے۔ ان کے اشعار نہیں آنسوؤں کی لڑیاں ہیں۔''(۲)

آگے جا کر مذکورہ بالا اساتذہ سخن کی شاعری اور حافظ کے کلام کا موازنہ کرتے ہوئے حقّی صاحب کہتے ہیں:

> ''خواجہ حافظ کی غزلیں واہ کا نمونہ بھی پیش کرتی ہیں۔ ہمّت بندھاتی ہیں، مایوسی سے منع کرتی ہیں اور خوشدلی کا بھی جو مساوی حق شاعری پر ہے، اس کو کماحقہٗ ادا کرتی ہیں...''(۳)

ان کی اس رائے کا اگر حافظ کے بارے میں علاّمہ اقبال کے موقف کے ساتھ موازنہ کیا جائے، ان دونوں میں تضاد اپنے عروج پر نظر آئے گا۔

حقی صاحب نے اپنے ترجمے کی خوب توصیف کی ہے۔ ہم اسی سے اس ترجمے کے تعارف میں استفادہ کریں گے۔ ایک مقام پر وہ لکھتے ہیں:

> ''اس ترجمے کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اصل کے بحر وقافیے کی ہر غزل میں پابندی کی گئی ہے۔ یعنی ترجمہ اُسی بحر وقافیے میں ہے جو اصل فارسی غزلوں کا ہے۔ ردیف بھی مماثل رکھی گئی ہے۔''(۴)

ان کے خیال میں جو موسیقیت اور آہنگ و وزن حافظ کی فارسی غزلوں میں موجود ہے اور گانے بجانے میں جو اثر فارسی اشعار کا ہے، وہی تاثیر ان کے ترجمے میں بھی موجود ہے اور مجالس سماع میں اسی اردو ترجمے کی مدد سے وجد و حال قائم رہ سکے گا۔ ان کا خیال ہے کہ:

> ''...مترجم کو اب یقین ہے کہ یہ ترجمہ اس نے نہیں کیا بلکہ وہ اس کے کرنے پر مامور تھا۔''(۵)

مترجم حافظ کے کلام کے ترجمے کی ضرورت کے بارے میں کہتے ہیں:

> ''شاید اس ترجمے کی ضرورت اس لئے پیش آئی ہو کہ ہندوستان میں فارسی داں پہلے ہندو بھی بکثرت تھے، اب مسلمان بھی ڈھونڈھے نہیں پاتے۔ حضرت کا کلام لفظاً نہیں تو معناً ہی اس سرزمین میں قایم اور یہاں کی نسلیں اس سے بدستور متفّع اور متمتّع رہیں...''(۶)

ترجمے میں جس طریقے پر مترجم نے عمل کیا ہے، انھیں اس کا بخوبی احساس ہے اور فن ترجمے میں، جہاں کلام حافظ کے دوسرے مترجموں میں کسی نے اس کی طرف اشارہ تک نہیں کیا ہے، حقّی صاحب، اس فن سے بخوبی آگاہ نظر آتے ہیں۔ جس رویّے پر انھوں نے اپنے اس ترجمے میں عمل کیا ہے، اسی کے متعلّق لکھتے ہیں:

''ترجمہ کہیں لفظی ہے، کہیں محاورے کا اور کہیں باندک ترک وتصرّف جو ترجموں میں جایز سمجھا گیا ہے۔ یعنی غیر زبان کے ادب کو اپنانے کے لیے ناگزیر ہے۔ بغیر اس کے ترجمہ کسی زبان کا دوسری زبان میں مانوس نہیں بن سکتا۔''(۷)

بہ ہر حال اس دیباچے کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کلام حافظ کے کس حد تک شیدا ہیں اور اپنے اس عقیدے کو برقرار رکھنے کے لیے، اس دور کے حافظ مخالف بڑے بڑے نقادوں، ادیبوں اور عالموں کے سامنے کھڑے ہوکر کلام حافظ کا منظوم ترجمہ پیش کرتے ہیں۔ آخر میں اس دیباچے کے بارے میں یہ کہنا مناسب ہوگا کہ اپنے انداز میں یہ دیباچہ انفرادی حیثیت کا حامل ہے اور اس کے مطالعے سے اس کے مصنف کے ہاں اعلیٰ پایے کی تنقیدی صلاحیت کا پتا بخوبی چلتا ہے۔

دیباچے کے بعد مترجم نے ہر غزل کے مطلعے کے پہلے مصرع کو عنوان کے طور پر لکھ کر، ہر غزل کے اصل فارسی بحر و قافیے کو برقرار رکھتے ہوئے؛ اردو منظوم ترجمہ پیش کیا ہے۔ جس طرح خود مترجم کہتے ہیں اس ترجمے میں دیوان حافظ کی صرف غزلوں کا ترجمہ پیش ہوا ہے اور دیگر باقی کلام سے اعتنا نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ یہ یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ ان چھے سو غزلوں میں سے جنھیں حقّی صاحب یا دوسرے مترجموں نے ترجمہ کیا ہے، ان میں سے کم از کم سو غزلیں الحاقی اور حافظ سے منسوب ہیں۔ بہ ہر حال اس ترجمے میں بھی چھ سو غزلوں کا منظوم اردو ترجمہ ہوا ہے اور آئندہ اوراق میں ان کے محاسن اور معایب کے بارے میں بحث کی جائے گی۔

ترجمے کے محاسن:

حافظ کے کلام کا منظوم ترجمہ کرنا از خود مشکل اور مشقت طلب کام ہے۔ بہر حال اگر کوئی شاعر اپنے آپ کو اس بات کا پابند کرے کہ، خود حافظ کے فارسی کلام کے بحر و وزن کو اردو نظم میں برقرار رکھے، تو یہ اس مترجم کی مہارت کی دلیل ہے۔ اس طرح کی پابندی اپنے اوپر وہ شاعر عائد کرتا ہے جو اردو شاعری میں بھی کہنہ مشق اور استاد ہو۔ اس پر مزید یہ کہ خود حافظ کے کلام کی گہرائیوں تک پہنچنا اور اس کو فارسی سے اردو میں منتقل کرنا بھی، خاصی مہارت کا تقاضا کرتا ہے۔ اس ترجمے کے مجموعی مطالعے سے، حقّی صاحب ان اوصاف سے کسی حدّ تک متصف نظر آتے ہیں۔ حقی صاحب سے ایک اقتباس کا بھی ذکر ہوا جس سے ان کی، فن ترجمہ کی کلّی تقسیمات اور انواع سے آگاہی کا بخوبی پتا چلتا ہے۔

اس اقتباس سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ حقی صاحب کے ہاں ترجمے کی تین قسمیں ہیں اور ان تینوں تقسیمات کے طریقے پر حافظ کی غزلیات کا انھوں نے ترجمہ کیا ہے: ۱: لفظی ترجمہ، ۲: محاورہ آمیز ترجمہ، ۳: آزاد ترجمہ، جس کو انھوں نے باندک ترک وتصرّف کے ترجمے کا نام دیا ہے۔ فن ترجمے کے بارے میں ایسا زاویۂ نگاہ دیوان حافظ کے کسی دوسرے مترجم اور شارح کے پاس نظر نہیں آتا۔ اس لحاظ سے ان کا عمل انفرادی حیثیت کا حامل ہے۔ اس ترجمے کے مطالعہ اور جائزے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ غزلیات کا بیشتر حصّہ، اوپر کے مذکورہ تقسیمات میں تیسری نوع کے ترجمے کے طرز پر ہے اور اس میں حقی صاحب نے 'باندک ترک وتصرّف' سے کہیں بڑھ کے دخل وتصرّف کیا ہے۔

جن اوصاف اور طریقہ ہائے ترجمے کی اوپر بات ہوئی، ان میں مترجم کی مہارت اور کامیابی کے بارے میں، خود اس ترجمے کی مدد سے بحث کی جائے گی۔ ذیل میں حافظ کا ایک شعر ملاحظہ ہو:

شکر ایزد کہ میانِ من و او صلح افتاد
حوریان رقص کنان ساغر مستانہ زدند

اردو منظوم ترجمہ:

شکر صد شکر مرے اُس کے بہم صلح ہوئی

رقص حوروں نے کئے عیش میں مستانہ انند (۸)

یہ ترجمہ ایک مفہومی ترجمہ ہے، جس کو حقی صاحب نے اپنے بقول ترک وتصرّف سے سرانجام دیا ہے۔ 'ایز' اور 'ساغر' کا ترجمے میں ذکر نہیں ہوا ہے، لیکن ان دونوں الفاظ کے مفہوم کو 'شکر صد شکر' اور 'عیش' کے الفاظ میں مضمر سمجھ کے ان سے ان کا مفہوم لیا گیا ہے۔ اس غزل میں 'مستانہ' قافیہ اور 'زدند' ردیف ہے۔ اس کے پیش نظر مترجم نے بھی اپنی مترجَم غزل میں 'مستانہ' کو قافیے کے طور پر اور ''د'' کو ردیف کے طور پر استعمال کیا ہے۔ حافظ کی اس غزل کی بحر، بحر رمل مثمن مخبون مقصور ہے اور اس کا وزن فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلات ہے۔ اسی وزن و بحر کی حقی صاحب نے بھی اس غزل میں پابندی کی ہے۔ حافظ کے ذیل کے شعر اور اس کے ترجمے کو دیکھیے :

یاد باد آنکه سرِ کوی توام منزل بود
دیده را روشنی از خاک درت حاصل بود

اردو منظوم ترجمہ:

ہائے وہ دن کہ ترے کوچہ ہی میں منزل تھی
خاکِ در سے تری آنکھوں کو ضیا حاصل تھی (۹)

یہ ترجمہ لفظی ترجمے کے قریب ہے۔ ہر مصرعے کا ترجمہ الگ الگ ہے اور تقریباً ہر لفظ کا اپنا متبادل لفظ مترجَم شعر میں موجود ہے۔ فارسی شعر کے مفہوم کا بھی ابلاغ اس سے بخوبی کیا گیا ہے۔ فنی لحاظ سے اس غزل کی بحر، رمل مثمن مخبون اصلم مسبغ ہے اور اس کا وزن فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فع لان ہے۔ ترجمے میں اسی بحر و وزن کو برقرار رکھنے کی کوشش بھی نظر آتی ہے۔ قافیہ 'منزل' اور 'حاصل' ہے اور فارسی ردیف 'بود' کا اردو میں ترجمہ 'تھی' کیا گیا ہے۔ ایک غزل کا مطلع درج ذیل ہے:

خیالِ روی تو گر بگذرد به گلشن چشم
دل از پیِ نظر آید به سوی روزنِ چشم

مترجم نے اس غزل کے ترجمے میں، فارسی غزل کا قافیہ اور ردیف، اپنی مترجَم غزل میں برقرار رکھا ہوا ہے۔ اس غزل میں 'ن' قافیہ اور 'چشم' ردیف ہے۔ ان کا اردو منظوم ترجمے میں بھی استعمال کیا گیا ہے۔ مطلع کا منظوم ترجمہ ملاحظہ ہو:

خیالِ رُخ ترا گزرے اگر بگلشن چشم
جھک آئے دل پئے دیدار تا بہ روزن چشم (۱۰)

اس شعر کے ترجمے میں حقی صاحب فارسی الفاظ وتراکیب کی مدد سے اور ان کو اردو ترجمے میں بھی برقرار رکھتے ہوئے، یہ خوبصورت، سلیس اور فصیح منظوم ترجمہ پیش کرتے ہیں۔ دوسرے مصرعے میں تو آدھے سے زیادہ، فارسی شعر کے الفاظ بعینہٖ اردو شعر میں بھی در آئے ہیں۔ اس غزل کی بحر، مجتث مثمن مخبون مقصور اور اس کا وزن مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلات ہے۔ مترجم نے اسی بحر و وزن کو اپنی غزل میں برقرار رکھا ہے۔

حافظ کے ذیل کے شعر کے منظوم ترجمے میں، اصل متن کی ردیف وقافیے کا ذکر بہت دلچسپ ہے:

یوسف گمگشته باز آید به کنعان غم مخور
کلبۂ احزان شود روزی گلستان غم مخور

اردو منظوم ترجمہ:

''یوسفِ گمگشتہ پھر آئے گا کنعاں غم نہ کر
غمکدہ تیرا بنے گا پھر گلستاں غم نہ کر'' (۱۱)

حافظ کی اس غزل میں 'کنعان' اور 'گلستان' قافیہ اور 'غم مخور' ردیف ہے۔ حقی صاحب نے اپنی مترجَم غزل میں فارسی متن کے قافیے کو برقرار رکھا ہے اور اس کی ردیف کا ترجمہ: 'غم نہ کر' کیا ہے۔ اس شعر کا ترجمہ بہ ادنیٰ تصرف تقریباً لفظی ہے۔ صرف دوسرے مصرعے میں 'تیرا' اصل فارسی شعر میں نہیں اور ترجمہ نگار نے اپنی طرف سے اس کو ترجمے میں استعمال کیا ہے۔

حقی صاحب نے اپنے اس ترجمے میں حافظ کی غزلوں کی تشبیہات، استعارات اور اصطلاحات کو اپنے منظوم ترجمے میں بھی برقرار رکھنے کی کوشش کی ہے۔ ان کی یہ کوشش بہت مناسب اور قابل قدر ہے، چونکہ اس طرح اردو زبان کے قاری کو ممکنہ حد تک اس منظوم ترجمے کے مطالعے سے حافظ کی غزلوں میں موجود شعری محاسن کا احساس ہوتا ہے۔ اسی طرح بعض غزلوں کا ترجمہ ایسا بے ساختہ اور تصنّع سے دور ہے، جن کو پڑھنے سے خود حافظ کی فارسی غزلوں کا لطف محسوس تا ہے۔ ذیل میں چند اشعار کو صرف مشتے نمونہ خروار کے طور پر دیکھیے:

صبا سے صبح بلبل نے بُکا کی — کہ عشقِ گل نے حالت دیکھ کیا کی
قدم اس نازنیں کے چوم لیجے — کہ نیکی جس نے بے رو و ریا کی (۱۲)

اور ان دونوں کے اصل فارسی اشعار ملاحظہ ہوں:

سحر بلبل حکایت با صبا کرد — کہ عشق گل بمادیدی چہا کرد
غلام ہمّت آن نازنیم — کہ کار خیر بی روی و ریا کرد (۱۳)

یا ذیل میں کچھ اور مترجَم اشعار اور ان کی اصل فارسی صورت دیکھیے:

حقی:

موت میری، تری شمشیر سے تقدیر نہ تھی
دلِ بے رحم کی تیرے کوئی تقصیر نہ تھی (۱۴)

حافظ:

قتل این خستہ بہ شمشیر تو تقدیر نبود
ورنہ ہیچ از دل بی رحم تو تقصیر نبود (۱۵)

اس کے باوجود کہ مترجم کے شعر کے مفہوم میں تصرّف کا آسانی سے پتا چل جاتا ہے، لیکن ترجمے میں ایسا لطف اور کشش ہے کہ اصل فارسی شعر کا حسن اس میں بھی برابر نظر آتا ہے۔

حقی صاحب اپنے ترجمے میں، ملمّع اشعار کا بہت کم ترجمہ کرتے ہیں اور اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ان کو اپنی اصل عربی صورت میں رہنے دیتے ہیں:

شَمَمتُ روح ودادٍ وَشمتُ برق وصال — چلے تو دوں خوشبو پہ تیری بادِ شمال
اَحادیاً بجمال الحَبیب قِف وَ انزِل — کہاں ہے صبر جمیل، اب ہے اشتیاقِ وصال (۱۶)

اوپر کے مذکورہ اشعار میں، عربی مصرعوں کو اپنی اصل شکل میں دے دیا گیا ہے جبکہ فارسی اشعار کا ترجمہ پیش ہوا ہے۔ ترجمہ بھی رواں اور فصیح ہے۔

حافظ:

سحر با باد می گفتم حدیث آرزومندی — خطاب آمد کہ واثق شو بہ الطاف خداوندی
قلم را آن زبان نبود کہ سرّ عشق گوید باز — ورایِ حدّ تقریر است شرحِ آرزومندی

بہ شعر حافظ شیراز می گویند و می رقصند　　سیہ چشمان کشمیری و ترکانِ سمرقندی

حقی:

صبا سے صبح، میں تھا اور بیانِ آرزومندی　　نِدا آئی کہ واثق رہ بالطاف خداوندی
قلم کا منہ ہے کیا کھولے زباں رازِ محبّت پر　　ہے باہر حدِّ گویائی سے شرحِ آرزومندی
کلام حافظِ شیراز گاتے رقص کرتے ہیں　　سیہ چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی (۱۷)

ایسے اشعار سے جن کی تعداد اس منظوم ترجمے میں کم نہیں ہے، ہمیں احتشام الدّین حقی صاحب کی فنّ شاعری میں مہارت اور استادی کے ثبوت فراہم ہوتے ہیں۔ ذیل میں ایک معرف غزل کے مطلع کا ترجمہ دیکھیے:

مرحبا! اے پیک مشتاقاں سنا پیغام دوست
دل تو کیا ہم جان بھی دے دیں فدائے نام دوست (۱۸)

ترجمہ کی آہنگ اور وزن و بحر بہت حد تک فارسی شعر سے ہم آہنگ ہے۔ فارسی الفاظ اور تراکیب کو اردو عبارات سے بڑی مہارت کے ساتھ مانوس کیا گیا ہے۔

اس منظوم ترجمے کے محاسن سے ایک یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعے، ایک اردو زبان قاری کو فارسی زبان و ادب کے ایک بڑے کارنامے سے منظوم صورت میں واقفیّت کا موقع فراہم ہوتا ہے اور تراکیب و اصطلاحات کی سحر آفرینی کو جس طرح فاضل مترجم اردو میں منتقل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اس سے قاری قریباً اصل سے بڑی قریبی واقفیت حاصل کرتا ہے۔ اس کے علاوہ حافظ کی غزلیات کے تہہ دار اور معنی خیز اشعار کے اونچے مقام و مرتبے تک اس کو رسائی حاصل ہوتی ہے۔

ترجمے کے معایب:

ایک نثری ترجمے میں، عام نثری عبارت کی صورت میں شعر کا مفہوم سمجھانا ہوتا ہے اور ان کو قافیہ اور ردیف اور شاعری کے دیگر لوازمات کی پابندی نہیں کرنا ہوتی، لیکن اس کے باوجود خاص طور پر بین السطور تراجم میں کئی مقامات پر مفہوم کو سمجھانے میں دقّت کا احساس ہوتا ہے۔ صرف اس تمہید سے یہ کہنا مراد ہے کہ ایک منظوم ترجمے میں چونکہ بحر و وزن، ردیف وقافیہ اور شعری ضروریات کی بھی پابندی کرنا ضروری ہوتی ہے، لہٰذا مسلّمہ طور پر ایسے مترجم کو ایک مشکل عمل کا سامنا کرنا ہوتا ہے۔ اس صورت میں صرف وہ مترجم اس نازک میدان میں قدم رکھ سکتا ہے جب اس کو شعر و شاعری میں مہارت حاصل ہو۔ اوپر حقی صاحب کے اس منظوم ترجمے کے محاسن کی ممکنہ حد تک نشاندہی ہوئی ہے۔ ذیل میں ان کی مذکورہ مجبوریوں کو مدِنظر رکھتے ہوئے، فارسی ادب کے اس مشہور کارنامے کو اردو کا جامہ پہناتے ہوئے، جو غلطیاں اور غلط فہمیاں ان سے سرزد ہوئی ہیں ان کا مطالعہ اور جائزہ لیا جائے گا۔ پہلی صورت کی غلطیوں کے بارے میں، یعنی جہاں ان سے بطور مترجم، غلطیاں سرزد ہوئی ہیں ذیل کے معروضات پیش کیے جاتے ہیں۔ ذیل میں حافظ کے اصل فارسی اشعار اور حقی صاحب کے مترجَم اشعار کی مدد سے اس دخل و تصرّف کی نشاندہی کی جائے گی۔ حافظ کا مندرجہ ذیل دیکھیے:

گر آمدم بکوی تو چندان غریب نیست　　چون من درین دیار ہزاران غریب ہست

حقی:

میں ہی تری گلی میں نظر آیا ایک غریب　　اس شہر میں تو مجھ سے ہزاروں غریب ہے [کذا] (۱۹)

حافظ کے اس شعر میں 'غریب' کا لفظ دوبار آیا ہے۔ پہلے مصرعے میں اس سے مراد 'عجیب، حیرت آور' ہے اور دوسرے مصرعے میں 'فقیر، تہی دست' مراد ہے۔ اس بات کو مدِنظر رکھتے ہوئے، حقی صاحب نے دونوں مصرعوں میں اس لفظ سے فقیر و تہی دست' معنی کیے ہیں۔ چونکہ پہلے مصرعے میں 'ایک غریب' سے یہی مفہوم لیا جا سکتا ہے اور عدد ہمیشہ اسم یا وہ صفت

جو اسم کی جگہ آئی ہو، سے پہلے آتا ہے۔اس شعر کے ترجمے میں اس لفظ کے مفہوم کو غلط سمجھنے کی وجہ سے ایک کلی غلطی بھی کی گئی ہے۔ پہلے مصرعے کا مفہوم یہ ہے کہ: اگر میں تیری گلی میں آیا تو یہ بات عجیب نہیں،لیکن حقی صاحب نے اسے ''میں ہی تری گلی میں نظر آیا ایک غریب'' ترجمہ کیا ہے اور اس ترجمے کا اصل متن سے دور کا بھی رشتہ نظر نہیں آتا۔منظوم ترجمے کے پہلے مصرعے میں 'ایک' کے لفظ سے شعر کا وزن ساقط ہوتا ہے اور اس کی صحیح صورت 'اک' سے بنتی ہے۔بہ ہر حال کتابت کی غلطی ہو یا مترجم کی ،اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔اصل بات یہ ہے کہ اردو منظوم ترجمے کی موجودہ شکل میں شعر کا وزن صحیح نہیں ہے۔ذیل میں حافظ کا شعر ملاحظہ ہو:

صبحدم مرغِ چمن باگل نوخاستہ گفت　　　　ناز کم کن کہ دراین باغ بسی چون تو شگفت

حقی:

نوکِ بلبل نے کی ایک دن جو گل تازہ شگفت
تجھ سے گلشن میں بہت پھولے ہیں اترا تو نہ مفت (۲۰)

دوسرے مصرعے کا ترجمہ بالکل صحیح ہے،لیکن پہلے مصرعے کے ترجمے میں ،حقی صاحب نے 'اندک' کی بجائے زیادہ 'ترک وتصرّف' کیا ہے۔اس ضمن میں پہلی بات یہ ہے کہ حافظ پہلے مصرعے میں یہ کہہ رہے ہیں کہ: مرغ چمن (بلبل) نے صبح کے وقت ایک نوشگفتہ پھول سے یہ کہا۔اب اس کو حقی صاحب کے مصرعے سے تقابل کر کے دیکھیں۔ان دونوں میں بہت فرق ہے۔'نوک' کا لفظ 'چونچ' کے مفہوم میں،کہاں سے آیا ہے؟ یہ خیال اس لفظ کے نیچے لگا یا ہوا کسرہ کی علامت سے پیدا ہوتا ہے۔اس شعر میں فعلِ 'گفت' کا ترجمہ بھی نظر نہیں آ رہا۔یعنی جملے میں فعل بالکل غائب ہے۔دوسری بات یہ ہے کہ اگر 'نوک' کا مفہوم 'چھیڑ چھاڑ' کے معنی میں لیا جائے،تو اس صورت میں اس کے نیچے کسرہ کی علامت کی کوئی وجہ نہیں ہے۔اس صورت میں میرے خیال میں دوسرے مصرعے کی صحیح حالت یوں ہونا چاہیے: نوک ،بلبل نے کی اک دن بہ گل تازہ شگفت۔مطلب یہ ہے کہ 'جو' کے ساتھ 'نوک' کا لفظ 'چھیڑ چھاڑ' کے معنی میں بھی صحیح نہیں ہے۔یعنی: بلبل نے ایک دن گل تازہ شگفت سے طعنے سے یوں کہا۔اس صورت میں مترجم کا لگایا ہوا 'نوک' کا لفظ صحیح ہے۔ورنہ اس کی کوئی اور وجہ نظر نہیں آتی ہے۔

حافظ کہتے ہیں:

معاشران گرہ از زلف یار باز کنید　　　　شبی خوشست باین قصّہ اش دراز کنید

حقی:

جو عیش راں ہوں گرہ بند زلف باز کریں　　　　شب وصال ہے کم ،اس کو یوں دراز کریں (۲۱)

حافظ کے اس شعر میں شب کی سیاہی اور زلف یار کے سیاہ رنگ میں تناسب واضح ہے۔حافظ یہ کہہ رہے ہیں کہ اے ہم محفلو! اے میرے ہمنشینو! محبوب کی زلف کی گرہیں کھولیں تاکہ اس کی سیاہی سے ذرارات کی تاریکی زیادہ ہو جائے اور شب وصال اس طرح لمبی ہو جائے۔لیکن حقی صاحب کے ترجمے سے اس شعر کا یہ مفہوم سامنے نہیں آتا اور ان کے خیال میں 'معاشراں' جو حقی صاحب کے زعم و ہی 'عیش راں' ہیں، مخاطب ہیں اور شاعر،ان سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ محبوب کی زلف کی گرہ کا بند کھولیں۔دوسرے مصرعے کا ترجمہ تقریباً صحیح ہے،لیکن اس میں بھی شاعر کی تصریح کے مطابق کہ یہ ایک سرور آفرین اور خوش کن رات ہے،اس طرح،اس کو لمبی کریں کے مفہوم کو حقی صاحب 'کم' کے لفظ کے ذریعے بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔یعنی شب وصال کم ہے،اسی طرح اس کو دراز کریں۔حافظ کی ایک غزل کے تین اشعار ملاحظہ ہوں:

درخرابات مغان،گرگذر اُفتد بازم　　　　حاصل خرقہ وسجادہ روان در بازم
حلقۂ توبہ گر امروز چو زُھّاد زنم　　　　خازنِ میکدہ فردا نکند در بازم

ور چو پروانہ دہد دست فراغ البالی | جز بدان عارض شمعی نبود پروازم

حقی:

پھر خراباتِ مغاں میں جو گزر ہو جائے | حاصلِ خرقہ و سجادہ صفر ہو جائے
دھڑ دھڑا دیں جو درِ توبہ سا ہم بھی زاہد | چُپ ہی کل پیرِ مغاں موند کے در ہو جائے
کیوں نہ پروانہ کی سی دل کو ہو فارغ بالی | دل بھی اس شمع پہ پروانہ اگر ہو جائے (۲۲)

ان تینوں شعروں کے ترجمے میں حقی صاحب کا ترک وتصرّف صاف ظاہر ہے۔اس پر مزید ان کے ہاں بعض مقامات پر غلط فہمی کا بھی احساس ہوتا ہے اور آخر میں ایسے الفاظ سے وہ ترجمے میں فائدہ اٹھاتے ہیں، جن کو عام طور پر شعری اصطلاح میں عیوب کلام میں شمار کیا جاتا ہے۔ پہلے شعر کے دوسرے مصرعے میں، ایک محاورہ 'صفر ہو جانا' موجود ہے۔ یہ محاورہ ایک عوامانہ لفظ ہے اور ایک بڑے شاعر کے کلام میں ایسا محاورہ دیکھنے میں نہیں آتا ہے۔ایسے الفاظ ایسی عارفانہ غزل میں فصاحت کے خلاف ہیں۔

دوسرے شعر میں ایک شرط موجود ہے کہ:

''اگر زاہدوں کی طرح آج توبہ کی کنڈی کھٹکھٹاؤں، شرابخانے کا خزانچی، کل کو میرے لیے دروازہ نہ کھولے گا۔''(۲۳)

اگر ہم 'خازن' کو پیرِ مغاں ہی فرض کر لیں، پھر بھی فارسی شعر میں 'چپ ہونے' کا کوئی ذکر نہیں اور جب کوئی لفظ اور اس کا مفہوم شعر میں موجود نہیں ہے تو مترجم کس بنا پر اپنی طرف سے اس کو شعر کے ترجمے میں اضافہ کر سکتے ہیں؟ اس کے علاوہ حقی صاحب اس شعر میں ہندی الفاظ کے سہارے اس مفہوم کو پورا کرنے کی کوشش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔اس شعر کو ان الفاظ کے ساتھ پڑھنے سے ایک طرح کی سنگینی اور ثقالت کا احساس ہوتا ہے جس کو حافظ کی ایسی روان و فصیح غزل برداشت نہیں کر سکتی ہے۔

تیسرے شعر میں بھی یہی دخل وتصرّف مجاز حدّ سے گزرا ہوا نظر آ رہا ہے۔ 'کیوں' کا سوالیہ لفظ کسی بھی طرح 'اگر' شرطیہ کا مفہوم نہیں رکھتا۔ دوسرے مصرعے میں حافظ نے 'عارض شمعی' کی خوبصورت تشبیہی ترکیب بنائی ہے۔ یعنی ایسا عارض جو روشنی میں شمع کی طرح ہے۔ مترجم اس خوبصورت اور پُر مفہوم ترکیب کو اردو شعر میں ڈھالنے سے قاصر رہے ہیں اور اس سے حافظ کے اس شعر میں موجود معنوی حسن کو قاری تک پہنچانے میں ناکام رہے ہیں۔

مذکورہ بالا مثالوں کے ذریعے حقی صاحب کے اس ترجمے میں غلطیاں اور غلط فہمیاں ذیل کی صورتوں میں سامنے آتی ہیں: ا: بعض الفاظ کا صحیح معنی ومفہوم ان کے ترجمے سے ظاہر نہیں ہوتا۔ ۲: لفظی و با محاورہ ترجمہ ان کے ہاں بہت کم ہے اور اکثر ترجمہ ترک وتصرّف سے کیا گیا ہے۔ اس بارے میں وہ 'باندک' (کچھ حد تک) کے پابند نہیں رہتے اور اکثر اوقات حدّ مجاز سے آگے بڑھ کے اپنی طرف سے الفاظ یا تعابیر کا ترجمے میں اضافہ کرتے ہیں۔ ۳: فارسی الفاظ کے ترجمے کے لیے بعض اوقات ہندی زبان کے ایسے ثقیل اور دشوار الفاظ کا سہارا لیتے ہیں، جن سے شعر کی فصاحت اور روانی پر ضرب لگتی ہے۔ ۴: بعض محاورے اور الفاظ، جو روزمرہ کے استعمال میں ہوتے ہیں، غزل میں اور خاص طور پر حافظ کی غزلوں کے ترجمے کے لیے کبھی مناسب نہیں ہو سکتے ہیں، لیکن حقی صاحب بلا جھجک ان سے استفادہ کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

حوالہ جات/حواشی

۱- ''شان الحق حقی بحیثیت شاعر'' رسالہ ایم۔اے اردو (۱۹۹۳ء-۱۹۹۱ء) ص:۹-۱

۲- ترجمان الغیب، ص: ج ۳- ایضاً، ص: ج

۴- ایضاً، ص: الف ۵- ایضاً، ص: ب

۶- ایضاً، ص: ب ۷- ایضاً، ص: د

۸- 'انند' سے مراد 'آنند' ہے جو شعری ضرورت کے تحت مذکورہ صورت میں لکھا گیا ہے۔ترجمان الغیب، ص:۱۰۴

۹- ترجمان الغیب، ص:۱۶۱ ۱۰- ایضاً، ص:۲۲۸

۱۱- ایضاً، ص:۱۷۱ ۱۲- ایضاً، ص:۱۲۵

۱۳- دیوان حافظ، مطبوعہ نسخہ غنی-قزوینی ص:۱۱۰ میں اس شعر کا دوسرا مصرع یوں ہے: کہ عشق روئ گل با ما چہ ہا کرد۔

۱۴- ترجمان الغیب، ص:۱۳۵ ۱۵- دیوان حافظ، نسخہ مطبوعہ غنی-قزوینی ص:۱۴۲

۱۶- ترجمان الغیب، ص:۲۱۲ ۱۷- ایضاً، ص:۳۱۸

۱۸- ایضاً، ص:۶۰ ۱۹- ایضاً، ص:۴۲

۲۰- ایضاً، ص:۵۴ ۲۱- ایضاً، ص:۱۴۹

۲۲- ایضاً، ص:۲۳۰ ۲۳- دیوان حافظ مترجم از قاضی سجاد حسین، ص:۳۰۳

منابع و مآخذ

۱۔ حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، کلیات حافظ، بکوشش محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، تہران، ۱۳۲۰ھ ش/۱۹۴۱ء

۲۔ حقی، محمد احتشام الدین دہلوی، ترجمان الغیب، باہتمام محمد شمس الدین خاں اکبر آبادی مالک شمس المطابع مشین پریس نظام شاہی روڈ، حیدر آباد دکن، طبع اول، ۱۳۵۷ھ ق

۳۔ قاضی سجاد حسین، دیوان حافظ (مترجم)، ناشر: مشتاق بک کارنر لاہور، ۱۳۸۲ھ ق

۴۔ محمد اجمل ندیم، شان الحق حقی بحیثیت شاعر، مقالہ برائے ایم۔اے اردو، نگران مقالہ: پروفیسر ڈاکٹر تحسین فراقی، اورینٹل کالج، لاہور، ۱۹۹۳ء۔۱۹۹۱ء

ڈاکٹر زاہد منیر عامر
پروفیسر شعبہ زبان و ترجمہ ،جامعہ الازہر،قاہرہ،مصر

مولانا ظفر علی خان کا ایک نادر مکتوب

Dr Zahid Munir Amir
Professor Department of Language & Translation,
Al-Azhar University, Cairo, Egypt

A Rare Letter Of Maolana Zafar Ali Khan

Maolana Zafar Ali Khan is a prominent poet, journalist and a great leader of Independence Movement. He Contributed much in the making of Pakistan. In his Famous news papers he showed his full strength and qualities to spread awareness among people about Pakistan. Here I have presented one of his letters and its details.

مولانا ظفر علی خان (۱۸۷۳ء۔۱۹۵۶ء) ہماری قومی ادبی اور صحافتی تاریخ کا ایک ناقابل فراموش حوالہ ہیں۔ان کی قومی و ادبی خدمات حوالے سے متعدد کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ یہ ایک دلچسپ اتفاق ہے کہ ان کے خطوط جمع کرنے کی طرف توجہ نہیں دی گئی تھی اور یہ خیال کر لیا گیا تھا کہ وہ خطوط نہیں لکھتے تھے اس خیال کے پس پردہ دراصل خود مولانا ظفر علی خان ہی کے ایک عزیز شاگرد کی تحریر تھی جس میں انھوں نے بڑی صراحت سے گویا یہ قول فیصل دے دیا تھا کہ مولانا خط نہیں لکھتے تھے اور یہ کہ ان کی طبیعت خطوط نویسی کی طرف نہیں آتی تھی ، ملاحظہ ہو:

> ’’خط و کتابت کا معاملہ یہ تھا کہ نہ خود کسی کو خط لکھتے اور نہ کہیں سے کوئی خط انھیں آتا ، یہ ایک دل چسپ قسم کا سانحہ ہے کہ کسی شخص کے پاس بھی ان کا کوئی خط نہیں ہے جن دنوں جوش ملیح آبادی نے دہلی سے کلیم نکالنے کا قصد کیا تو پہلے شمارے کے لیے نظم طلب کی ، اپنے خط میں جوش نے حیدر آباد سے نکالے جانے کا واقعہ بھی لکھا مجھے یاد ہے کہ وہ خط ایک لمبی سلپ پر تھا اور مولانا نے ہم بہت سے نوجوانوں کو پڑھ کر سنایا تھا انھوں نے کوئی جواب لکھا ہو اس میں شک ہے کیونکہ مولانا کی طبیعت خط و کتابت کی طرف نہیں آتی تھی‘‘۔(۱)

راقم الحروف نے جب مولانا کے خطوط کی تلاش کے کام کا آغاز کیا تو یہ تحریر اس کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ بنی ،مولانا کے جاننے والے اسی تحریر کے حوالے سے راقم کی حوصلہ شکنی کرتے رہے لیکن راقم کا یہ مفروضہ کہ ظفر علی خان ایسے صاحب قلم نے کبھی کوئی خط نہ لکھا ہو یہ ممکن نہیں اسے مسلسل آگے بڑھنے میں مدد دیتا رہا یہاں تک کہ مسلسل تلاش و تحقیق کے نتیجے میں مولانا کے اتنے خطوط دستیاب ہو گئے جو ساڑھے تین سو صفحات کی کتاب میں سمائے (۲) تحقیق کا سفر رکنا نہیں چاہیے چنانچہ اس کتاب کی اشاعت کے بعد بھی مولانا کے خطوط کی تلاش کا کام جاری رکھا گیا جس کے نتیجے میں اب توقع ہے کہ اس

کتاب کی دوسری جلد بھی جلد قارئین کی خدمت میں پیش ہوگی۔ اوپر جو عبارت نقل کی گئی ہے وہ مولانا کے شاگرد شورش کاشمیری مرحوم کی ایک کتاب کا حصہ ہے آمدہ سطور میں خود شورش کاشمیری ہی کے نام مولانا ظفر علی خان کا ایک نادر خط پیش کیا جا رہا ہے۔

آغا عبدالکریم شورش کاشمیری (امرتسر ۱۴/اگست ۱۹۱۷ء...... لاہور ۲۵/اکتوبر ۱۹۷۵ء) اپنے عہد کے معروف صحافی، خطیب، شاعر اور مصنف تھے انھوں نے تحریک آزادی میں طویل عرصے تک قید و بند کی صعوبتیں برداشت کی تھیں جن کے باعث مولانا ظفر علی خان انھیں عزیز رکھتے تھے جس کا اظہار مولانا کے کلام سے بھی ہوتا ہے اور آئندہ سطور میں پیش کیے جانے والے مولانا کے مکتوب سے بھی۔ وہ آزادی سے قبل روزنامہ آزاد کے مدیر رہے، اور آزادی کے بعد انھوں نے چٹان کے نام سے اپنا ہفت روزہ جاری کیا۔ انھوں نے مولانا ظفر علی خان پر دو کتابیں تصنیف کیں ظفر علی خان (۱۹۵۷ء) اور قید فرنگ (مولانا ظفر علی خان علیہ الرحمہ کے ایام اسیری (۱۹۶۷ء) ان کی دیگر تصانیف میں بوئے گل نالہ دل دود چراغ محفل، پس دیوار زنداں نورتن، شب جائے کہ من بودم، موت سے واپسی، سید عطاء اللہ شاہ بخاری، میاں افتخار الدین، حمید نظامی، اقبالی مجرم وغیرہ شامل ہیں۔

مولانا ظفر علی خان کے شورش کاشمیری سے تعلق کا اظہار ان کے اس شعر میں بھی ہوا ہے۔ جو ۶/فروری ۱۹۳۷ء کو کہا گیا:

شورش سے مرا رشتہ ہے اور وہ ازلی ہے
میں وقت کا رستم ہوں وہ ہے ثانی سہراب (۳)

مکتوب:

عزیزی سلمہ اللہ تعالیٰ

تمہارا خط ملا۔ آج سہ پہر کھانے پر یعقوب (۴) گوراباوا نے بتایا کہ خط دو روز پہلے آیا تھا۔ لیکن دینا بھول گئے تھے ان کے بیگ ہی میں پڑا رہا۔ یوں تو ان کا حافظہ خاصا تیز واقع ہوا ہے۔ لیکن کبھی کبھار ایسی چوک ان سے ضرور ہو جاتی ہے۔ نسیان کے مریض نہیں۔ عادی ضرور ہیں۔ تم نے جو کچھ لکھا وہ یقیناً درست ہوگا اور بظاہر اس میں غلو کی کوئی وجہ بھی نہیں ہے۔ ہمارے ہاں معاملات کی رفتار کچھ ایسی ہی ہے۔ اول تو مسلمانوں میں سیاسی شعور ہی کمیاب بلکہ نایاب ہے اور کہیں سے کوئی سوتا پھوٹتا بھی ہے تو وہ بھی کچھ دنوں بعد خشک ہو جاتا ہے۔

یہاں کے لوگ شہید گنج کے قضیہ (۵) سے بڑی حد تک ناواقف تھے۔ مسلمانوں میں قدرتی طور پر ایک احساس تھا۔ لیکن اصل حقیقت سے ناواقف تھے۔ میں نے یو۔ پی سے بنگال اور اب برما تک مسلمانوں کے ذہن میں یہ بات ضرور ڈال دی ہے کہ شہید گنج کا مسئلہ کیا ہے اور مسلمانانِ پنجاب نے اس کے لئے کیا کچھ کیا ہے۔

اکثر مقامات پر اتحاد ملت (۶) کی شاخیں قائم ہو چکی ہیں۔ کانپور اور الہ آباد میں تو نیلی پوشوں کے مضبوط جیش بن چکے ہیں اکثر نوجوان بڑے کام کے ہیں۔ کانفرنس کے موقع پر لاہور میں سبھی جمع ہوں گے۔ میں نے انھیں یہاں سے خطوط لکھے ہیں۔ اور اب وہ لاہور آنے کے لئے بے تاب ہیں۔

رنگون کے مسلمان صاحب ثروت ہیں، سیر چشم اور فیاض قومی قوموں میں دل کھول کر چندہ دیتے ہیں۔ یعقوب گوراباوا کی مساعی مشکور سے مرکزیہ مجلس کے لئے ایک خاصی رقم فراہم ہوگئی ہے۔ میں نے ملک صاحب کو بھی لکھا ہے انہوں نے بعض دفتری امور میں تشویش ظاہر کی ہے۔ اس میں اضطراب کی کوئی وجہ نہیں۔ تم نوجوان ان سے اختلاف کو اتنا نہ بڑھاؤ کہ تصادم کی صورت پیدا ہو جائے۔ جب تک ارکانِ جماعت ایک دوسرے سے شیر و شکر رہیں گے وقار بڑھے گا۔ جونہی اختلاف نے راہ پائی اس عمارت کی ایک ایک اینٹ نکل جائے گی۔ حتیٰ کہ تمام قصر دھڑام سے نیچے آ رہے گا۔ خلافت کمیٹی کا جماعتی نظام غیر معمولی تھا۔ لیکن جب اختلافات جنگل کی آگ کی طرح پھیلے تو بہ قول غالب

آگ اس گھر میں لگی ایسی کہ جو تھا جل گیا

میں تم لوگوں سے بھی کہوں گا کہ آپس میں مل جل کر رہو بڑوں کو ظرف عالی کا ثبوت دینا چاہئے۔ چھوٹوں کو گستاخ نہیں ہونا چاہیے۔

اب رہا تمہارے خط کا آخری حصہ۔ بالخصوص خط کشیدہ الفاظ۔ تو یہ کسی مسئلے کا کوئی پیچیدہ پہلو نہیں۔ عام مسلمانوں کی ناؤ یونہی چلتی ہے۔ ان کا سہ لیسانِ ازلی نے مسلمانوں کی قومی عزت کو ہمیشہ اپنے آقایانِ ولی نعمت کی خوشنودیِ مزاج کے لئے فروخت کیا ہے اور یہ جتنے آنریبل اور سر (الّا ماشاء اللہ) تمہیں گردوپیش پھیلے ہوئے نظر آتے ہیں۔ سب قہرِ الٰہی ہیں۔

ایک زمانہ میں پنجاب ویرانہ آباد تھا اور صوبہ بھر میں دو ہی فصلیں ہوتی تھیں۔ بڑے بڑے خاندان ٹوڈی جنتے تھے اور چھوٹے چھوٹے گھرانے رنگروٹ جو جنگ کے زمانے میں دساور کو جاتا ہے۔ اب بفضلِ تعالیٰ صورتِ حالات بدل چکی ہے اور اس میں ایک بڑا حصہ زمیندار کا ہے جس نے ہمیشہ ان فراعنہء عہد کے کاسہ ہائے سر کی تواضع کی ہے۔ تمہیں ان لوگوں سے گھبرانا نہیں چاہیے۔

مشکلیں اتنی پڑیں مجھ پہ کہ آساں ہوگئیں

اور یہ خانوادہ تو محض حادثوں کی پیداوار ہے۔ دولت ڈھلتی پھرتی چھاؤں ہے اور سلطنت آنی جانی۔

مجھے امید ہے کہ تم نوجوان مری واپسی تک جذبات کو بے قابو نہ ہونے دو گے۔ میں ملک صاحب کو علیحدہ خط لکھ رہا ہون تم نے یہ تو لکھا ہی نہیں کہ تمہارے خلاف جو مقدمہ چل رہا تھا وہ اب کس منزل میں ہے۔

والسلام

۱۲/اگست ۱۹۳۶ء

دعا گو

ظفر علیخان

حواشی

۱۔ شورش کاشمیری قیدِ فرنگ یعنی مولانا ظفر علی خان کے ایام اسیری لاہور: مکتبہ چٹان ۱۹۸۰ء ص ۱۹

۲۔ مکاتیب ظفر علی خان لاہور سنی پبلی کیشنز ۱۹۸۶ء

۳۔ ظفر علی خان چمنستان لاہور: پبلشرز یونائیٹڈ ۱۹۴۴ء ص ۱۰۴

۴۔ یعقوب گوراباوا سے مولانا کا تعارف غالباً سفر برما میں ہوا، یعقوب گوراباوا کون تھے ان کا تعارف مولانا ظفر علی خان ہی کے الفاظ میں کروانا چاہیے:

''یعقوب گوراباوا کا نام برما میں بچہ بچہ کی زبان پر ہے، قومی کاموں میں ہمیشہ بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے رہتے ہیں، مبدء فیاض سے انھیں ذوق سخن بھی ارزانی ہوا ہے، شعر کہتے ہیں اور بلا تکلف کہتے ہیں۔ سفرِ برما میں برابر میرے ساتھ رہے۔ ایک دن مجھ سے نہ بر سبیل شکایت بلکہ بطور مزاح پوچھنے لگے کہ حضرت آپ کی بیاض میرے تذکرہ سے کیوں معرا ہے۔ بیاض نویسی کی خدمت دورانِ سفر میں آپ ہی انجام دیتے تھے میں نے کہا کسی گوشہ میں یہ دو شعر ٹانک لیجئے:

نہیں ڈفرن سے ہیں کم مرتبہ گورا باوا
پھر کہیں کیوں نہ اُنھیں مار کوئیس آف آوا

موم لوہے کو بنا دیتے تھے داؤد اگر
تو ہیں یعقوب بھی اس اپنی صدی کے کاوا

مانڈلے

۲۱/نومبر۱۹۳۳ء‘‘

۵۔ مسجد شہید گنج: لاہور ریلوے سٹیشن سے لنڈا بازار کی طرف آئیں تو میاں سلطان کی سرائے کے قریب ایک گوردوارے پر کرپان چمکتی ہوئی دکھائی دیتی ہے، اسے اب گوردوارہ شہید گنج کہا جاتا ہے یہاں کسی زمانے میں مسجد ہوا کرتی تھی اور یہ علاقہ گھوڑا نخاس (گھوڑوں کی خرید وفروخت کا علاقہ) کہلاتا تھا، سکھوں نے اٹھارویں صدی کے وسط میں لاہور کے دیوان لکھپت رائے کے بھائی جسپت رائے کو قتل کر دیا تھا جس پر لکھپت رائے نے سکھوں کو پکڑ پکڑ کر اس مقام پر موت کی سزا دی، سکھوں نے اپنے عہد اقتدار میں اس مقام کا نام شہید گنج رکھا اور قدیم مسجد پر قبضہ کر لیا اس کے بعد مسلمانوں نے کئی بار اس مسجد کو واگزار کروانے کے لیے کوشش کی لیکن یہ مسجد بازیاب نہ ہوسکی۔ ۱۹۳۵ء میں شہید گنج کی بازیابی کے لیے ہندوستان میں ایک بڑی تحریک شروع ہوئی، مولانا ظفر علی خان اس تحریک کی قیادت کر رہے تھے، ۲۲/جولائی ۱۹۳۵ء کو شہید گنج کی بازیابی کے لیے مسلمانان لاہور نے ایک جلوس نکالا۔ بہت سے مسلمان انگریزی حکومت کی گولیوں کا نشانہ بھی بنے لیکن مسجد بازیاب نہ ہوسکی، مولانا کے کلامِ نظم ونثر میں بہ کثرت شہید گنج کا ذکر آیا ہے ایک نظم مسجد ’’شہید گنج کی پکار‘‘ ذیل میں درج کی جاتی ہے:

شہید گنج کی مسجد پکارتی ہے تمھیں
دبے ہوؤ وہ خود اُٹھ کر اُبھارتی ہے تمھیں
جو بال سے بھی باریک دشنہ سے بھی ہو تیز
وہ اُس صراط کے پُل سے گزارتی ہے تمھیں
وہ اُس جہاز سے جو گھر گیا ہو طوفاں میں
کنارہ پر بسلامت اُتارتی ہے تمھیں
وہ آپ اُجڑتی ہو لیکن تمھیں بساتی ہے
وہ خود بگڑتی ہو لیکن سنوارتی ہے تمھیں
لگا کے غازہ حُسنِ حیاتِ لم یزلی
نکھر چکی ہو وہ خود اب نکھارتی ہے تمھیں
جو چاہتے ہو کہ آباد ہو تو اُس کو بچاؤ
شہد گنج کی مسجد پُکارتی ہے تمھیں

کلکتہ۔ ۱۶۔ اگست ۱۹۳۶ء چمنستان محولہ بالا ص ۱۲

۶۔ مولانا ظفر علی خان کی سیاسی جماعت کا نام جو انھوں نے مجلس احرار اسلام سے علیحدگی کے بعد قائم کی۔

ڈاکٹر شبیر احمد قادری
استاد شعبہ اردو، جی سی یونیورسٹی ، فیصل آباد

تدوین میں مآخذ کے اختصارات: ضرورت واہمیت

Dr Shabbir Ahmed Qadri
Department of Urdu, G C University, Faisalabad

The Abbreviations Of Sources in Editing: Necessity and Importance

Emendation and editing of the manuscripts is a pre-eminent branch of the research process. An emender has to face a number of problems in this regard. The discovery and appraisal of a manuscript is an arduous task. For this, one has to be an expert in the area of script concerned, language, rules of the grammar, meter and prosody. An emender has also to resort to the brevity in case he faces different versions of the same manuscript and writing, so that a reader may not feel the burden of unnecessary elongation and repetition. In this article the writer explores the principles and techniques of brevity in the process of editing and emendation of a manuscript.

تدوینی امور میں ایک مدون کو مختلف مخطوطوں اور تصانیف سے استفادہ کرنا ہوتا ہے۔ مدوّن کے لیے ان مخطوطوں اور تصانیف وغیرہ کے مکمل ناموں کا بار بار اندراج تکرارِ محض کے مترادف ہے۔ اس سے تحریر بے وجہ پھیلتی چلی جاتی ہے۔ طوالت کھٹکتی ہے۔ ایسے میں مدونین ایک تکنیک کا سہارا لیتے ہیں۔ وہ یہ کہ مخطوطوں اور تصانیف کو مختصر نام دے دیتے ہیں اور اپنے اس طریقِ کار کی وضاحت ابتدائی صفحات میں کر دی جاتی ہے۔ اس سے تدوین یا مدونہ مقالات کے مطالعہ سے دلچسپی رکھنے والے کو آسانی ہوتی ہے اور مقالہ نگار کو یہ سہولت میسر آجاتی ہے کہ مقالہ بے جا طوالت اختیار نہیں کرتا۔

اُردو میں تدوین کے متعدد نادر نمونے ملتے ہیں۔ مدوّنین حد درجہ محنت اور عرق ریزی کے نتیجہ میں معیاری کام کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ ان مقالات اور مدوّنہ کتب کو پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ مدوّنین نے کس عمدگی سے مخطوطوں اور کتابوں کے ناموں کے اختصار کو حواشی و تعلیقات یا حوالہ جات کا حصہ بنایا ہے۔ اس سے تحقیق و تدوین، کو جو اعتبار ملا ہے وہ نہایت قابلِ قدر ہے۔

تصانیف و مخطوطات پر بحث کرتے ہوئے ان کے ناموں کو برمحل اور بامعنی بنانا کار دارد ہے۔ یہی وجہ ہے مدوّنہ اور

مقالات میں اس ذیل میں تنوع پایا جاتا ہے۔ تاہم یہ حقیقت ہے کہ اس حوالے سے ابھی تک کوئی مستند فارمولا تیار نہیں کیا گیا اور نہ اِن اصولوں کی نشاندہی کی گئی ہے۔ بات آگے بڑھانے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ چند مثالیں پیش کر دی جائیں۔

ڈاکٹر اقتدا حسن نے تذکرہ مخزن نکات [۱] مرتب کرتے وقت جس مطبوعہ و غیر مطبوعہ پر انحصار کیا۔ وہ دو ہیں:

☆ مخزن نکات، نسخہء خطی، مخزونہ انڈیا آفس لائبریری، لندن، کیٹلاگ نمبر B-55

☆ مخزن نکات، نسخہء مطبوعہ، مرتبہ: مولوی عبدالحق، اورنگ آباد، ۱۹۲۹ء

ڈاکٹر اقتدا حسن نے اول الذکر کو ''مخ'' اور ثانی الذکر نسخہ کو ''مط'' کے اختصارات سے ظاہر کیا ہے اور پورے تذکرہ میں اس کا اہتمام کیا ہے۔ بعض مقامات پر اختلاف نُسخ کا یکے بعد دیگرے ذکر کیا ہے۔ مثال کے طور پر نواب امیر خاں انجام کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ۔۔۔ ''در زمانِ سلطنت محمد شاہ پادشاہ بہ منصب ہفت ہزاری'' [۲] اس جگہ حوالہ نمبر ۶ لکھنے کے بعد حاشیہ میں یہ تحریر ملتی ہے:

مخ میں ''وخدمات'' تا ''معاصرانش بود'' میں ربط نہیں ہے اس لیے یہ عبارت ''مط'' سے ماخوذ ہے۔ ''مخ'' کی عبارت یہ ہے:

''موجب حسد و غبطہ و خدمات متعددہ سرافرازی داشت، پیش آمدش در معاصرانش بود'' [۳]

مولوی عبدالحق نے ریاض الفصحا [۴] کے مقدمہ میں غلام ہمدانی مصحفی کے تذکروں اور ان کے سالِ اشاعت کا ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ ہندی گوشاعروں کے دو تذکرے ہیں۔ ان میں بعض شعراء کے حالات مشترک ہیں۔ اس لیے کہیں کہیں بعض شعراء کے حالات کے متعلق رائے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ [۵] مولوی صاحب نے اول الذکر کو مصحفی کے عالم شباب اور دُوسرے کو زمانہء شیب کی یادگار بتایا ہے۔ مولوی صاحب کے مطابق تذکرہ اول ہندی گویاں ۱۲۰۱ھ سے قبل شروع ہوا اور ۱۲۰۹ھ میں ختم ہوا۔ تذکرۂ دوم ہندی گویاں ۱۲۲۱ھ کو شروع ہوا اور اس کی تاریخ اختتام ۱۱۹۹ھ ہے۔ تذکرہ فارسی گویاں یعنی عقد ثریا ۱۱۹۹ھ میں تصنیف ہوا۔ مولوی صاحب نے تذکرہ ہندی گویاں کے خدا بخش لائبریری کے نسخہ کو بنیاد بنایا۔ دوسرا نسخہ جسے بنیاد بنایا گیا وہ کتب خانہ ریاست رام پور سے متعلق ہے۔ مولوی صاحب نے مقدمہ کے آخر میں بتایا ہے کہ:

''ن۔خ سے مُراد نسخہ کتب خانہء خدا بخش خاں ہے اور ن۔ر سے نسخہ رامپور۔ جہاں صرف ''ن'' لکھا ہے اس سے بھی نسخہ رامپور مراد ہے۔ [۶] گویا مولوی عبدالحق نے ثانی الذکر نسخہ کے دو مخففات کا تعین کیا ہے جو اصولاً درست نہیں ہے۔

مولوی عبدالحق نے غلام ہمدانی مصحفی کے تذکرہ ریاض الفصحا کے مقدمہ کا اختتام جن الفاظ میں کیا ہے اس سے ہمارے اس موضوع کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

''ہندی گویوں کا پہلا تذکرہ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے نسخے پر مبنی ہے۔ البتہ اس کا مقابلہ خدا بخش خاں کے کتب خانے کے نسخے سے کیا گیا۔ بعض مشتبہ مقامات کا مقابلہ کتب خانہ مدرسہء ندوۃ العلما سے بھی کیا گیا۔ باقی دو تذکرے خدا بخش خاں کے کتب خانے کے نُسخوں کی نقل ہیں۔ بعد ازاں ان تینوں تذکروں کے مبیضوں کا مقابلہ کتب خانہء ریاست رامپور کے نسخوں سے ہوا۔ افسوس ہے کہ کتب خانہ خُدا بخش اور رامپور کے نسخے بہت غلط اور بدخط نکلے۔۔۔۔ حاشیہ میں ان نسخوں کا حوالہ درج کر دیا گیا ہے۔ [۷]

انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی نے انشاء اللہ خاں انشا کی تصنیف ''کہانی رانی کتیکی اور کنور اودے بھان کی'' کے نام سے پہلی بار ۱۹۳۳ء میں شائع کی۔ جسے مولوی عبدالحق نے ترتیب دے کر مقدمہ لکھا۔ اس کتاب کو بعد ازاں مولانا امتیاز علی

خاں عرشی نے رضا لائبریری رام پور کے دو مخطوطوں کو مدنظر رکھ کر ترتیب دیا۔ اس کے بعد سید قدرت نقوی نے ترتیب دیا اور حواشی اور مقدمہ لکھا۔ اپنے مرتبہ نسخہ سے پہلے سید قدرت نقوی نے پیش نظر نسخوں کے اختصارات کو ''تشریح اختصارات'' کے عنوان کے تحت ایک صفحہ پر یوں درج کیا ہے:

ا : نسخہ اول (رضا لائبریری، رامپور)

ب : نسخہ دوم (رضا لائبریری، رامپور) مکتوبہ ۱۲۴۲ھ

من : طباعت اول ۱۹۳۳ء کے حاشیے میں مندرج اختلافات

م : متن مطبوعہ ۱۹۳۳ء (طباعت اول)

ما : متن مطبوعہ ۱۹۵۵ء (طباعت دوم) (۸)

نسخوں کے یہ اختصارات وضاحت کے بجائے الجھاؤ پیدا کرنے کا سبب بن رہے ہیں۔ نسخہ اول سے ''ا'' کا اختصار مناسب ہے۔ مگر نسخہ دوم کے ''ب''، طباعت اول ۱۹۳۳ء کے ''من''، متن مطبوعہ ۱۹۵۵ء کے اختصار ''ما'' کو کیا کہیں گے۔ تاہم چوتھے نمبر کے نسخے متن مطبوعہ ۱۹۳۳ء کا اختصار ''م'' بہرحال درست ہے۔ محسوس ہوتا ہے کہ سید قدرت نقوی نے قاری کی سہولت کو مدِ نظر رکھنے کے بجائے اپنے طور پر کچھ فیصلے کر لیے ہیں۔ اِن نسخوں کے متبادل مختصر نام بڑی آسانی کے ساتھ متعین کیے جاسکتے تھے۔

رشید حسن خاں نے جعفر زٹلی کی کُلیات ''زٹل نامہ'' کے نام سے مرتب کی۔ (۹) یہ کتاب بھی تدوین کے ذیل میں رشید حسن خاں کے مخصوص رنگ و آہنگ کی ترجمان ہے۔ یہ کتاب ترتیب دیتے ہوئے رشید حسن خاں نے ۱۴ نسخوں کو سامنے رکھا۔ ان میں ۱۰ خطی نسخوں کے عکس بھی شامل ہیں۔ رشید حسن خان نے پہلے ان نسخوں کی ایک مختصر فہرست درج کی ہے بعد ازاں ہر نسخے کا تعارف، اس کی حالت اور مخزونے کی تفصیلات بیان کی ہیں۔ نسخوں کی فہرست کا اندراج دلچسپی سے خالی نہ ہوگا:

۱۔ خطی نسخہ مخزونہ ایشیا ٹک سوسائٹی کلکتہ، سالِ کتابت: ۱۲۰۶ھ (۹۲۔۱۷۹۱ء)

۲۔ خطی نسخہ مخزونہ ذخیرۂ اشپرنگر، برلن، سال کتابت: ۱۲۱۰ھ (۹۶۔۱۷۹۵ء)

۳۔ خطی نسخہ مخزونہ مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ، سنہ کتابت: ۱۲۱۱ھ (۱۷۹۷ء)

۴۔ نسخہ مخزونہ انڈیا آفس لائبریری، لندن، سنہ کتابت: ذیقعد ۱۲۱۸ھ (۱۸۰۴ء)

۵۔ نسخہ مخزونہ انڈیا آفس لائبریری، لندن، سال کتابت: ۱۲۸۳ھ

۶۔ نسخہ مخزونہ رضا لائبریری رام پور، کتابت بہ عہد نواب احمد خاں متوفّی ۱۲۵۶ھ (۱۸۴۰ء)

۷۔ ایضاً ۲، ترقیمہ ندارد

۸۔ نسخہ مخزونہ کتاب خانہ ادارۂ ادبیات اُردو، حیدر آباد، سال کتابت: ۱۲۷۵ھ (۱۸۵۸ء)

۹۔ نسخہ جناب فیروز بخت (کناڈا) ناقص الآخر

۱۰۔ نسخہ خدا بخش لائبریری، پٹنہ، سال کتابت: ۱۲۸۰ھ (۱۰)

چار مطبوعہ نسخے ہیں:

۱۔ مطبوعہ مطبعِ علوی علی بخش خاں (لکھنو) ۱۲۷۱ھ (۱۸۵۵ء)

۲۔ مطبوعہ مطبعِ حیدری بمبئی، سالِ طبع ۱۲۸۴ھ (۶۸۔۱۸۶۷ء)

۳۔ مطبوعہ مطبعِ محمدی (دہلی) سالِ طبع ۱۲۸۹ھ (۱۸۷۲ء)

۴۔ مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد (علی گڑھ)، سالِ طبع: ۱۹۷۹ء (۱۱)

اس فہرست کے فوراً بعد رشید حسن خاں نے ہر نسخہ کا مدلل انداز سے تعارف کرایا ہے اور ہر نسخہ کا ایک ایک مختصر نام بھی رکھا ہے۔ ان نسخوں کے نام یہ ہیں:

(۱)	نسخہ کلکتہ	(۲)	نسخہ برلن	(۳)	نسخہ آزاد	(۴)	لندن
(۵)	لندن نمبر۲	(۶)	رضا نمبر۱	(۷)	رضا نمبر۲	(۸)	ادبیات
(۹)	بیدار	(۱۰)	پٹنہ	(۱۱)	علوی	(۱۲)	بمبئی
(۱۳)	محمدی	(۱۴)	نعیم				

ان نسخوں کا تعارف صفحہ نمبر ۳۳ سے لے کر صفحہ نمبر ۴۳ تک پھیلا ہوا ہے۔ تاہم رشید حسن خاں نے پہلے تین نسخوں (نسخہ کلکتہ، نسخہ برلن اور نسخہ آزاد) پر زیادہ انحصار کیا ہے۔ اس کا سبب ان نسخوں کا نسبتاً قدیم ہونا ہے۔

خواجہ احمد فاروقی نے اعظم الدولہ میر محمد خاں سرور کے تذکرہ عمدۂ منتخبہ کے ایک نسخہ لندن پیرس کا ذکر کرتے ہوئے اسے کتابت کے اعتبار سے نسخۂ پیرس سے قدیم تر بتایا ہے۔ اس پر مشفق خواجہ نے لکھا ہے۔ نسخہ لندن کی تاریخ کتابت نامعلوم ہے، ایسی صورت میں ان دونوں نسخوں میں سے کسی ایک کو قدیم تر قرار دینا درست نہیں ہوسکتا۔ (۱۲) اس کے فوراً بعد مشفق خواجہ نے حاشیہ میں بتایا ہے کہ ہماری زبان، علی گڑھ بابت ۱۵/اگست ۱۹۶۰ء (ص ۷) میں ادارے کی طرف سے ایک مضمون میں یہ حاشیہ لکھا گیا ہے ''عمدۂ منتخبہ کا ایک نسخہ انجمن کے کتب خانے میں ہے'' اگر ''انجمن'' سے مراد انجمن ترقی اردو ہند ہے تو یہ بیان درست نہیں (۱۳) ''جن کتابوں کا حوالہ بار بار دیا گیا ہے۔ اُن میں سے بیشتر کے نام جزوی طور پر استعمال کیے گئے ہیں۔ ذیل میں اختصارات کی فہرست درج کی جاتی ہے۔'' اور اختصارات کی یہ فہرست صفحہ نمبر ۲۵ سے لے کر صفحہ نمبر ۲۷ تک موجود ہے۔ مشفق خواجہ کی ترتیب اور اختصارات کا انداز ملاحظہ ہو:

ارمغان	ارمغانِ گوکل پرشاد گوکل پرشاد رسا
بزم	بزمِ سخن سید علی حسن
تحفہ	تحفۃ الشعرا۔ مرزا فضل بیگ قاقشال
خزینہ	خزینۃ العلوم فی متعلقات المنظوم
دستور	دستور الفصاحت احد علی یکتا
کاشف	کاشف الحقائق امداد امام اثر
نکات	نکات الشعرا۔ میر تقی میر
مسرت	مسرت افزا۔ ابوالحسن امیر الدین احمد المعروف امیر اللہ الہ آبادی
یادگار	یادگارِ شعرا۔ اسپرنگر
مرقع	مرقع شعرا۔ رام بابو سکسینہ (مرتب)
سرو	سروِ آزاد۔ آزاد بلگرامی
سفینہ	سفینہ ہندی۔ بھگوان داس ہندی

مشفق خواجہ نے شہروں اور خطوں کے حوالے سے لکھی گئی ایسی کتابوں کے اختصارات بھی تحریر کیے ہیں:

اہلِ دلی	تذکرہ اہلِ دلی۔ سرسید احمد خاں
بنگال	بنگال کا اُردو ادب۔ جاوید نہال
بھوپال	اردو ادب کی ترقی میں بھوپال کا حصہ ڈاکٹر سلیم حامد رضوی

پیرس		مخطوطاتِ پیرس۔آغا افتخار حسین

دلی		دِلی کا دبستان شاعری۔ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی

لکھنو		لکھنو کا دبستانِ شاعری۔ڈاکٹر ابواللیث صدیقی (۱۵)

انہوں نے کسی جگہ یہ نہیں بتایا کہ عقد کے اشعار باستثنائے بعض حذف کر دیئے گئے ہیں مط کے پڑھنے والے یہ سمجھیں گے کہ خطی نسخوں میں بھی اتنے ہی اشعار میں جتنے مط میں ہیں تو یہ ان کا قصور نہ ہوگا۔ (۱۵) مذکورہ عبارت میں 'عقد' اور 'مط' کے الفاظ عام قاری کے لیے اُلجھن کا باعث بن سکتے ہیں۔ جب تک انھیں یہ معلوم نہ ہو کہ یہ عبارت کس تناظر میں لکھی گئی ہے۔'عقد' سے مراد مصحفی کا تذکرہ ''عقدِ ثریا'' ہے جبکہ ''مط'' سے مراد عقدِ ثریا کا وہ مطبوعہ نسخہ ہے جو مولوی عبدالحق کا مرتبہ ہے اور اسے انجمن ترقی اردو اورنگ آباد دکن نے ۱۹۳۴ء میں شائع کیا۔

میر ضیاء الدین عبرت اور غلام علی عشرت کی مشترکہ تصنیف ''پدماوتِ اردو(۱۶)'' ڈاکٹر گوہر نوشاہی نے مرتب کی ہے اور اس پر ایک بھرپور مقدمہ لکھا۔ ڈاکٹر گوہر نوشاہی نے اس مثنوی کی متن ترتیب و تصحیح کے لیے مختلف اشاعتوں اور نسخوں کو بنیاد بنایا۔ ان نسخوں کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ نسخۂ مطبع مصطفائی: مطبوعہ ۱۲۶۵ھ مطابق ۱۸۴۹ء

۲۔ نسخۂ مطبع مصطفائی: مطبوعہ ۱۲۷۶ھ مطابق ۱۸۵۹ء

۳۔ نسخۂ مطبع لکھنو: سنہ ندارد

۴۔ نسخۂ ممتاز المطابع: سنہ ندارد

۵۔ نسخۂ شیرانی: قلمی۔ سنہ ندارد

۶۔ نسخۂ مطبع نول کشور: طباعت فروری ۱۸۸۵ء (۱۷)

ان کے علاوہ ۷۔ قلمی اور ایک مطبوعہ نسخہ اور بھی ہے جس سے مرتب و مصحح نے اکتساب کیا اور اپنے نسخہ کو وقیع بنایا۔

ڈاکٹر گوہر نوشاہی نے حواشی میں مذکورہ بالا نسخوں کے اختصارات یوں درج کیے ہیں:

نسخۂ مصطفائی، نسخۂ لکھنو، نسخۂ ممتاز المطابع، نسخۂ شیرانی، نسخۂ نول کشور وغیرہ۔ ڈاکٹر صاحب نے نسخوں کی تفصیلات کو بڑی ہنرمندی کے ساتھ اختصارات میں ڈھالا ہے۔ ان نسخوں کے نام بہت مناسب طریقے سے رکھے گئے ہیں۔ جس سے قاری کو کسی نوعیت کی دِقت کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔ مدون کا اول و آخر مقصد قاری کو سہولت بہم پہنچانا ہوتا ہے۔ ڈاکٹر گوہر نوشاہی نے اِس مقصد کو بہر حال پیشِ نظر رکھا ہے۔

''نورتن''، محمد بخش مہجور کی تصنیف ہے۔ خلیل الرحمٰن داؤدی نے ''نورتن'' کے مختلف نسخوں کی مدد سے ایک تصحیح شدہ نسخہ تیار کیا جو ۱۹۶۲ء میں شائع ہوا۔ (۱۸) خلیل الرحمٰن داؤدی نے جن نسخوں کو پیش نظر رکھا اور حک و اصلاح کے بعد ایک نمائندہ نسخہ تیار کیا۔ ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ 'نورتن'، مطبوعہ بہ مطبع مصطفائی لکھنو، ۱۲۶۷ھ مطابق ۱۸۵۱ء

۲۔ 'نورتن'، مطبوعہ بہ مطبع نول کشور، لکھنو ۱۲۸۲ھ، مطابق ۱۸۶۵ء

۳۔ نورتن باتصویر، مطبوعہ بہ مطبع میور پریس دہلی، ۱۲۸۹ھ، مطابق ۱۸۷۲ء

۴۔ نورتن باتصویر، مطبوعہ بہ مطبع ماہتاب ہند، میرٹھ، ۱۸۵۷ء

۵۔ نورتن، مطبوعہ بہ مطبع محمدی، بمبئی، ۱۳۱۱ھ، ۱۸۹۴ء

۶۔ قصہ نورتن باتصویر مطبوعہ بہ مطبع مفید عام، لاہور (۱۹)

خلیل الرحمن داؤدی نے ان نسخوں کے اختصارات ومخففات کے حوالے سے باضابطہ وضاحت تو نہیں کی۔ تاہم متن کے حواشی لکھتے وقت انھوں نے ان نسخوں کے جو مختصر نام رکھے وہ یوں ہیں:

- نسخہ مطبوعہ مطبع محمدی ۱۳۱۱ھ ⊙ نسخہ مطبع مصطفائی ۱۲۶۷ھ
- نسخہ میور پریس ۱۸۷۲ھ وغیرہ

میری رائے میں مذکورہ بالا نسخوں کے یہ اختصارات مناسب ہیں۔ تاہم اختصارات میں یہاں جو سن وسال کا اہتمام کیا گیا ہے۔ وہ تکلفِ محض معلوم ہوتا ہے اس لیے یہ سارے نسخے مختلف مطبعوں کے زیرِ اہتمام شائع ہوئے اور ان کے ہجری اور عیسوی سال بھی ایک جیسے نہیں ہیں۔ ایسے میں اختصارات کے بعد سن وسال کا اندراج قطعی غیر ضروری ہے۔ اس لیے کہ سن وسال کا اندراج اس وقت مناسب اور ضروری ہوتا ہے جب کوئی نسخہ ایک ہی ادارے سے دو مختلف اوقات میں شائع ہوا ہو۔

مرزا محمد رفیع سودا کا کلام کلیات کی صورت میں کئی بار شائع ہو چکا ہے۔ 'کلیاتِ سودا' کا ایک معتبر نسخہ ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی نے تیار کیا۔[۲۰] یہ نسخہ مجھے اس اعتبار سے بھی پسند ہے کہ مدون نے پیشِ نظر نسخوں کی تفصیلات درج کرنے سے پہلے پیش لفظ میں ان نسخوں کے نہ صرف اختصارات ومخففات کی خود ہی وضاحت کر دی ہے بلکہ اس ذیل میں اپنی ترجیحات کا تعین بھی کر دیا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی کا یہ بیان یہاں من وعن نقل کر دیا جائے۔ ڈاکٹر صاحب رقم طراز ہیں:

تمام نسخوں کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کرنا کچھ مشکل نہ تھا کہ انڈیا آفس کا نسخہ نمبر 'بی ۱۴۶ پی ۳۵۳' بہترین اور معتبر ترین نسخہ ہے۔ اسے میں نے نسخہ جانسن کا نام دیا ہے اور اس کے لیے مخفف 'ج' استعمال کیا ہے۔ میں نے اسی نسخے کو کاپی ٹیکسٹ کے طور پر استعمال کیا ہے یعنی اسے بنیاد بنا کر دوسرے نسخوں کا مقابلہ اس کے متن سے کیا ہے۔ دوسرا بہترین نسخہ انڈیا آفس کا مخطوطہ نمبر ''بی ۱۴۸، پی ۲۴۰۵'' نظر آیا جسے ''نسخہء لیڈن'' قرار دے کر میں نے مخفف ''ل'' استعمال کیا ہے۔ اُس کلام کے لیے جو نسخہء جانسن میں موجود نہیں ہیں، میں نے اسی ''نسخہء لیڈن'' کو کاپی ٹیکسٹ کے طور پر استعمال کیا ہے۔ تیسرے نمبر پر برٹش میوزیم کا نسخہ نمبر 'اورینٹل ۱۲۱۱۷' ہے۔ جسے 'نسخہء آشفتہ' کا نام دے کر مخفف 'آ' استعمال کیا گیا ہے۔ جو منظومات 'ج' اور 'ل' دونوں نسخوں میں شامل نہیں ہیں اُن کے لیے اسی نسخہء آشفتہ کو کاپی ٹیکسٹ بنایا گیا ہے۔ چوتھے نمبر پر برٹش میوزیم کا نسخہ نمبر ''ایجرٹن ۱۰۳۹'' ہے جسے 'نسخہء ایجرٹن' قرار دے کر میں نے مخفف 'ایج' استعمال کیا ہے۔[۲۱]

ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی کی محولہ بالا رائے مدونین کے لیے دستور العمل کی حیثیت رکھتی ہے۔ نسخوں کے اختصارات ومخففات کے لیے مدونین کو کن خطوط پر سوچنا چاہیے، ڈاکٹر صدیقی اس حوالے سے رہنمائی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ ''مستعملہ مخطوطات کی تفصیلات'' کے زیرِ عنوان انہوں نے اپنے پیشِ نظر نسخوں کو (ا) اور (ب) حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ '(ا)' کے زیرِ اہتمام سودا کے اردو کلام کے متن کو متعین کرنے کے لیے جن مخطوطات سے رہنمائی حاصل کی انہیں اس طرح بیان کیا ہے:

۱۔ نسخہ جانسن، مخزونہ انڈیا آفس لائبریری : علامت ''ج''
۲۔ نسخہ لیڈن، مخزونہ انڈیا آفس لائبریری : علامت ''ل''
۳۔ نسخہ آشفتہ، مخزونہ برٹش میوزیم : علامت ''آ''
۴۔ نسخہء ایجرٹن، مخزونہ برٹش میوزیم : علامت ''ایج''
۵۔ نسخہء ارسکن، مخزونہ برٹش میوزیم : علامت ''ار''

۶۔ نسخۂ بہادر سنگھ، انڈیا آفس لائبریری : علامت ''ب''

۷۔ نسخہ نمبر ۵۹، برٹش میوزیم : علامت ''ف''

۸۔ نسخۂ فورٹ ولیم، انڈیا آفس لائبریری : علامت ''فو''

۹۔ نسخۂ براؤن، انڈیا آفس لائبریری : علامت ''بر''

۱۰۔ نسخۂ یول، برٹش میوزیم : علامت ''ی''(۲۲)

'ب' کے تحت ڈاکٹر صدیقی نے اِضافی و ضمیمی کلام کے لیے ان مخطوطات اوران کی علامتوں کا اندراج کیا ہے۔ جن کے بارے میں مدون کو یقین نہیں تھا کہ وہ کلام سوداہی کا ہے:

۱۱۔ نسخۂ رضوی، انڈیا آفس لائبریری : علامت ''ر''

۱۲۔ نسخہ نمبر ۱۵۱، انڈیا آفس لائبریری : علامت ''و''

۱۳۔ نسخۂ منسٹر، برٹش میوزیم : علامت ''م''

۱۴۔ نسخۂ رائٹ، برٹش میوزیم : علامت رائٹ

۱۵۔ نسخہ ایس او اے ایس، اسکول آف اورینٹل اینڈ افریکن اسٹڈیز: علامت ''س''

۱۶۔ نسخہ نمبر ۱۵۳، انڈیا آفس لائبریری : علامت ''نسخہ ۱۵۳''

۱۷۔ نسخہ حیدر آباد، کتب خانہ آصفیہ : علامت ''ح''

۱۸۔ نسخۂ ٹرائن : علامت ''ٹرائن''

۱۹۔ نسخۂ خدا بخش، خدا بخش لائبریری، پٹنہ : علامت ''خدا بخش''

اس کے بعد ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی نے ہر نسخہ کا مفصل تعارف کرایا ہے اور ایک ذمہ دار مدون ہونے کا ثبوت بہم پہنچایا ہے۔ ان نسخوں کے تعارف کرانے کا انداز بھی لائقِ مطالعہ ہے۔

ڈاکٹر محمد طفیل نے ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد کے زیرِ اہتمام شائع ہونے والی کتاب ''اردو میں فنی تدوین'' میں شامل اپنے مضمون ''حاشیہ نگاری'' میں مصنف کا نام کے ذیلی عنوان کے تحت ''جلد'' اور صفحہ نمبر کے اختصار کے طور پر بالترتیب ''ج'' اور ''ص'' کے حروف لکھنے کی تجویز پیش کی ہے (۲۳)۔ جہاں تک صفحہ نمبر کے لیے 'ص' کے اختصار کا تعلق ہے وہ درست ہے اور یہ مروج بھی ہے مگر اُردو کی حد تک جلد نمبر کے لیے ''ج'' کا اختصار بہت کم دیکھنے میں آیا ہے۔ محقق اگر جلد نمبر کے لیے ''ج'' کا استعمال کرنا چاہے تو اُسے مقالے میں اس اختصار کی وضاحت کہیں مناسب جگہ پر کر دینی چاہیے۔ کیونکہ اختصار زندگی کی طرح تحریر کا بھی حُسن ہے۔

مقالہ یا کتاب میں استعمال ہوئے مخففات اور اختصارات کی وضاحت مقالہ یا کتاب کے ابتدائی صفحات پر کر دی جائے تا کہ قاری کسی قسم کی الجھن کا شکار نہ ہو۔ مخففات اور اختصارات میں یکسانیت کو برقرار رکھنا ضروری ہے۔ اشخاص اور کتب ورسائل وغیرہ کے ایسے مخففات اور اختصارات منتخب کیے جائیں جن پر ابہام کی دُھند نہ چھائی ہو۔

حوالہ جات / حواشی

۱۔ ''مخزن نکات'' قیام الدین قائم چاند پوری کا تذکرہ ہے جو فارسی زبان میں ہے۔ یہ اردو کے ابتدائی تذکروں میں سے ایک ہے۔ اسے ڈاکٹر اقتدا حسن نے مرتب کر کے مجلس ترقی ادب، لاہور کے زیرِ اہتمام ۱۹۶۶ء میں شائع کیا۔

۲۔ مخزن نکات، ص ۷۷

۳۔ اقتدا حسن، ڈاکٹر، حاشیہ، مخزن نکات، ص ۷۷

۴۔ غلام ہمدانی مصحفی کے اس تذکرہ کو مولوی عبدالحق نے ۱۹۳۴ء میں مرتب کیا جو اس وقت انجمن ترقی اردو، اورنگ آباد دکن کے معتمد اعزازی تھے۔ یہ تذکرہ انجمن ترقی اُردو کی نگرانی میں جامع برقی پریس دہلی کے زیرِ اہتمام شائع ہوا۔

۵۔ عبدالحق، مولوی، مقدمہ، ریاض الفصحا (تذکرہ ریختہ گویاں) ص م

۶۔ ایضاً، ص ن

۷۔ ایضا، ص ن

۸۔ قدرت نقوی، سید، کہانی راتی کیتکی اور کنور اودے بھان کی تصنیف، میر انشاء اللہ خاں انشاء، مرتبہ: ڈاکٹر مولوی عبدالحق، مولانا امتیاز علی خاں عرشی، سید قدرت نقوی، کراچی: انجمن ترقی اردو، بار ششم، ۲۰۰۳ء، ص ۴۳

۹۔ ۳۴۸ صفحات پر مشتمل یہ کتاب انجمن ترقی اُردو (ہند) نئی دہلی کے زیرِ اہتمام ۲۰۰۳ء میں شائع ہوئی۔ اِسے رشید حسن خاں نے مرتب کیا۔

۱۰۔ رشید حسن خاں، زٹل نامہ، ص ۳۲

۱۱۔ ایضاً، ص ۳۲

۱۲۔ مشفق خواجہ، جائزہ مخطوطات اردو، لاہور: مرکزی اُردو بورڈ، ۱۹۷۹ء، ص ۱۰۵۹

۱۳۔ ایضاً، ص ۱۰۵۹

۱۴۔ ایضاً، ص ۲۷۔۲۵

۱۵۔ عبدالودود، قاضی، عبدالحق بحیثیت محقق، ص ۲۳۴

۱۶۔ یہ کتاب مجلس ترقی ادب، لاہور کے زیرِ اہتمام پہلی بار ۱۹۸۶ء میں شائع ہوئی۔

۱۷۔ ایضاً، ص ۵۸

۱۸۔ یہ نسخہ مجلس ترقی ادب لاہور نے شائع کیا۔

۱۹۔ نورتن، ص ۳۴۔۳۳

۲۰۔ یہ نسخہ مجلس ترقی ادب، لاہور کے زیرِ اہتمام ۱۹۷۳ء میں شائع ہوئے۔

۲۱۔ کلیاتِ سودا، ص ۸۔۷

۲۲۔ ایضاً، ص ۱۳۔۱۲

۲۳۔ محمد طفیل، ڈاکٹر، اُردو میں فنی تدوین، اسلام آباد: ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، ص ۲۱۳

ڈاکٹر سید عامر سہیل
استاد شعبہ اردو، سرگودہا یونیورسٹی، سرگودہا

'فسانہ آدم': ایک نادر قلمی دستاویز

Dr Sayed Amir Sohail
Department of Urdu,
University of Sargodha, Sargodha

"Fasana e Adam": A Rare Manuscript

Majeed Amjid is the most significant of modern Urdu poets. He was born in 1914 and died 1974. He presented the social, cultural, political, philosophical and psychological subjects in his poetry. He also made science and astronomy as subjects of poetry in a creative way. Majeed Amjid started to write a book on astronomy but due to some reasons he could not complete this book. The title of this incomplete book is FASANA-E-ADAM. This research article is an overview of his poetry and specially that poetry which represents the scientific consciousness. The manuscript of FASANA-E-ADAM is also presented first time in this article.

جدید اردو شاعری میں جو تخلیقی منطقے دریافت کیے گئے ہیں اُن میں نامعلوم دنیاؤں کی تلاش، سائنسی شعور کی جہتوں اور مطالعۂ کائنات کو خاص اہمیت دی گئی ہے۔ شعری عمل میں ان سوالات کی نوعیت اگرچہ بالواسطہ رہی ہے تاہم شعرا کے تخیل میں نامعلوم دنیائیں پروان چڑھتی اور لفظ کا روپ دھارتی رہی ہیں۔ شاعری اور سائنس کی ہم رشتگی اور باہمی انسلاکات کا سفر اگرچہ دو متضاد فکری دھاروں کی خبر دیتا ہے تاہم جدید تر سائنسی ترقی نے اس بُعد کو بہت حد تک کم کر دیا ہے کہ آج سائنس اپنی اعلیٰ ترین منہاج میں ایک وجدانی عمل کی شکل اختیار کرتی نظر آتی ہے۔ سائنس نے اپنے سفر کے آغاز میں جو مقدمات قائم کیے تھے ان پر خود سائنس اور علمی ترقی نے سوالیہ نشان قائم کر دیے ہیں اور ٹھوس حقیقتیں لامتناہی تجریدی اشکال میں منقلب ہوتی چلی جا رہی ہیں۔ اس طریقہ کار کے تحت جدید سائنسی علوم اور تخلیقی عمل میں ایک ایسے تعلق نے جنم لیا ہے جس کے تحت نئے مقدمات کی بنیاد رکھی گئی ہے نیز آج ہر شعبہ ہائے زندگی ان مقدمات اور سوالات کی زد میں ہے اور حقیقت کے ٹھوس اور حتمی تصور کی شکست نے نئے امکانات کے در وا کر دیے ہیں۔ حقیقت اور تجرید کی اس لامتناہی تقلیب کا طریقہ کار کیا ہے یا کیا ہونا چاہیے، یہ نکتہ اس مضمون کے دائرہ بحث سے باہر ہے تاہم یہ ہم رشتگی نئے امکانات کا پیش خیمہ ضرور ہے۔

سائنسی مطالعات میں علم فلکیات (Astronomy) کو خاص اہمیت حاصل رہی ہے۔ مشاہدۂ کائنات کے تحت کئی سوالات درپیش ہیں مثلاً یہ کائنات کیا ہے، کب اور کس طرح تخلیق ہوئی؟ اس کی وسعت اور حدود اربعہ کیا ہے؟ اس کائنات کے اجزائے ترکیبی کون کون سے ہیں؟ وغیرہ ایسے بہت سے سوالات پر صدیوں سے غور وفکر ہو رہا ہے۔ اس ضمن میں ان سوالات کے بے شمار جوابات پیش کیے گئے۔ سائنسی ارتقا کے ساتھ ساتھ یہ امکان بھی ظاہر کیا گیا کہ اس کائنات کی وسعت کا تعین کیا جا سکتا ہے اور اس کی تخلیق کے حتمی نظریے تک رسائی ممکن ہے تاہم یہ تصور آج بظاہر ایک لاحاصل خواہش سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا کیونکہ فلکیات کے وسیع تر علوم، جدید تر نظریات اور اعلیٰ ترین آلات کے بعد جو بات سامنے آئی ہے کہ بنتی، پھیلتی اس کائنات کی وسعت اور حدود کو ریاضیاتی اور نظریاتی سطح پر بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا اور یہی تغیر پذیری ہی کائنات میں روح کی حیثیت رکھتی ہے۔

علمِ فلکیات کے بہت سے قدیمی تصورات اور نظریات تا دیر رائج رہے ہیں اور ان میں موجود ماورائیت کی مختلف سطحیں بنتی بگڑتی رہی ہیں۔ اساطیری تصورات سے لے کر مذہبی تصورات اور غیر سائنسی نظریات تک کے حوالے سے بہت کچھ لکھا گیا اور آج بھی یہ تصورات انسانی تقدیر کے مسائل، کارکردگی اور پیش بینی سے جڑے ہوئے ہیں تاہم مابعدالطبعیاتی، غیر منطقی اور غیر سائنسی تصورات پر جدید سائنسی تحقیق نے کاری ضرب لگائی ہے۔

ہماری کلاسیکی اردو شاعری میں بھی ان اساطیری تصورات کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ رات دن ستاروں کی گردش کچھ نہ کچھ ہونے کا عندیہ دیتی ہے، شاعر کا آسمان سے گلہ کرنا جو تکمیلِ عشق کی راہ میں رکاوٹ ہے یا پھر لمحۂ وصل کی معراج کو ماہ و مشتری کے قِران کا باعث قرار دینا۔ غرض ہمارے کلاسیکی شعرا نے فلکیات اور اس سے متعلق قدیمی مسلمات واصطلاحات کو اپنے تخلیقی تجربے کا حصہ بنایا ہے۔ اس کے برعکس جدید شاعر نے فلکیات کی سائنسی معراج کو مدِ نظر رکھا۔ اگرچہ شاعری میں براہ راست اس کی مثالیں کم کم نظر آتی ہیں تاہم اس حوالے سے سائنسی شعور کے نئے امکانات واضح ہوتے دکھائی دیتے ہیں۔ شاعری اور سائنسی شعور کے باہمی انسلاکات کے حوالے سے کہا جا سکتا ہے کہ

- ایک شاعر کا زرخیز تخیل، اس کائنات کی طرح وسعت پذیر اور تعینات کے دائرے سے باہر ہے۔
- یہ کہ تخلیقی عمل کی پیچیدگی اور کائنات کی پراسراریت میں ربطِ باہم تلاش کیا جا سکتا ہے۔
- یہ کہ شاعر بھی ہر لمحہ اَن دیکھے جہانوں کی تخلیق اور تجسیم کرتا ہے جیسا کہ ہر لمحہ کائنات میں وارداتِ تخلیقی وقوع پذیر ہوتی رہتی ہے۔
- یہ کہ شعری عمل اور وسعتِ کائنات درحقیقت حیرتوں کا جہاں ہے۔
- اور یہ کہ شاعر کا تخیل اور مشاہدۂ کائنات دونوں ہی لامتناہی تجرید کی تجسیم کرنے کا نام ہیں۔ وغیرہ

مجید امجد (۲۹ رجون ۱۹۱۴ء۔ ۱۱رمئی ۱۹۷۴ء) کا شمار بھی جدید اردو شاعری کے ان شعرا میں ہوتا ہے جنھوں نے بہت سے متنوع موضوعات کو شعری قالب میں ڈھالا ہے۔ ان کا شعری سفر تجرید سے تجسیم اور تجسیم سے تجرید، ہر دو مخالف سمتوں میں دکھائی دیتا ہے۔ ایک طرف تو وہ اَن دیکھے جہانوں کا نقشہ کھینچتے ہیں تو دوسری طرف زندگی کے ٹھوس حقائق رفتہ رفتہ ایک تجریدی کیفیت میں تبدیل ہوتے چلے جاتے ہیں۔ بالخصوص ان کے آخری دور کی نظمیں تجرید وتجسیم کے تسلسل کی آئینہ دار ہیں۔ یہ نظمیں معنی کی نئے سے نئے امکانات کی حامل ہیں جہاں کوئی حقیقت قطعی نہیں بلکہ ہر حقیقت اپنے بطون میں کئی حقیقتوں کو لئے ہوتی ہے۔ یہی تجرید وتجسیم کا عمل ان کی شاعری میں پراسراریت اور حیرت کا عکاس ہے۔

مجید امجد کے آخری دور (۱۹۶۸ء تا ۱۹۷۴ء) کی شاعری فرد، سماج، خدا، کائنات، رویوں، رشتوں اور انسانی حیرتوں کی داستان ہے۔ ان نظموں میں ان کی ذات میں رونما ہونے والی تبدیلیاں اپنے معروض میں ہونے والی تبدیلیوں سے

بہت حد تک ہم آہنگ ہونے کی کوشش کرتی ہیں یعنی معروض میں جو بھی معمولی یا غیر معمولی واقعہ پیش آتا ہے وہ ان کی تخلیقی ذات کو ضرور متاثر کرتا ہے۔ انسانی رویوں اور رشتوں کی دردناک دل پذیری سے اوپر اٹھ کر بھی ان کے یہاں بعض نئے افکار اثر انداز ہو رہے ہوتے ہیں۔ خلا میں انسان کی چہل قدمی اور چاند تک رسائی ہو، خوردبین کے نیچے ہزاروں جانداروں کی غیر محسوس موجودگی ہو، آغازِ کائنات کی تصویر کشی ہو یا پھر جدید سائنس کی مابعد الطبعیات ہو، سبھی حوالے کسی نہ کسی طرح انھیں متاثر کرتے ہیں۔ تاہم علمِ فلکیات ایک ایسا موضوع ہے جس میں ان کی دلچسپی بہت نمایاں انداز میں نظر آتی ہے۔ وہ فلکیات کے سائنسی تصور کے دلدادہ ہیں اور اس حوالے سے اٹھائے گئے اہم ترین سوالات کو تخلیقی سطح پر بیان بھی کرتے ہیں۔

علمِ فلکیات سے مجید امجد کی دلچسپی ان کے گہرے مطالعہ کی غماز ہے۔ گورنمنٹ کالج ساہیوال میں 'گوشۂ مجید امجد' کے نام سے ان کی بچی کھچی جو کتابیں موجود ہے ان میں اس موضوع سے متعلق چند کتب دیکھی جا سکتی ہیں۔ راقم نے پنجابی زبان کے پروفیسر علی ارشد میر کے پاس مجید امجد کی ذاتی کتب کا بڑا ذخیرہ دیکھا تھا جن میں فلکیات کے موضوع پر اہم انگریزی کتب بھی شامل تھیں۔ ان کتب سے مجید امجد کی علمِ فلکیات سے دلچسپی اور گہرے شغف کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ڈاکٹر محمد امین کا خیال ہے کہ مجید امجد کو علمِ نجوم سے دلچسپی تھی، وہ خلائی علوم کا مطالعہ بھی کرتے رہتے تھے اس لیے ان کے یہاں کائنات کی وسعت اور لامحدودیت کا احساس پایا جاتا ہے۔ (۱)

علمِ فلکیات کے حوالے سے مجید امجد کی شدید خواہش تھی کہ وہ اس موضوع پر باقاعدہ ایک کتاب تحریر کریں۔ انھوں نے اپنے مطالعہ کو بروئے کار لا کر لکھنے کا کام بھی شروع کر دیا تھا لیکن بہت جلد انھوں نے یہ ارادہ ترک کر دیا کہ ان کے خیال میں اس موضوع پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ تاہم ان کا تحریر کردہ مختصر ابتدائی مسودہ وقت کے ہاتھوں محفوظ رہا۔ شاید یہ وہی مسودہ ہے جس کا اشارہ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا نے اپنے مضمون میں کیا تھا:

> ''مجید امجد نے کائنات کے بارے میں ایک کتاب نثر میں لکھنی شروع کی تھی اگرچہ وہ نامکمل رہ گئی تھی لیکن وہ اپنی کسی چیز کو ضائع نہیں کرتے تھے اس لیے مجھے یقین ہے کہ اس کا مسودہ بھی ان کے دوسرے مسودات کی طرح ان لوگوں کے پاس ہوگا جن کے پاس ان کے دوسرے مسودات ہیں۔'' (۲)

باقی مسودات کا مکمل علم تو نہیں تاہم فلکیات کے موضوع پر شروع کیا گیا نامکمل مسودہ راقم کے پاس محفوظ ہے۔ راقم کو مذکورہ مسودہ اور چند دیگر مسودات پروفیسر قیوم صبا (سابق پرنسپل، گورنمنٹ کالج، ساہیوال) کے ذریعے سے ۲۰۰۱ء میں حاصل ہوئے تھے۔ (۳) تاہم ان کاغذات میں وہ مسودات شامل نہیں جن کی تفصیل ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا نے ''کلیاتِ مجید امجد'' کے دیباچے میں دی ہے۔ (۴)

(۲)

علمِ فلکیات کے حوالے سے مذکورہ مسودہ اوّل تا آخر بائیس (۲۲) فل سکیپ صفحات پر مشتمل ہے۔ چونکہ مجید امجد کا ارادہ مکمل کتاب لکھنے کا تھا اس لیے انھوں نے اسے ''فسانۂ آدم'' کا عنوان دیا۔ یہ مسودہ کب تحریر کیا گیا، اس بارے میں حتمی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ اگرچہ مجید امجد کی یہ عادت تھی کہ وہ اپنے تحریروں پر تاریخ اور سن ضرور ڈالا کرتے تھے، اُن کی ہر مکمل و نامکمل نظم پر تاریخ اور سن موجود ہوتا تھا مگر اس کتاب کو تحریر کرتے وقت انھوں نے تاریخ اور سن نہیں لکھا۔ تاہم اس مسودے میں فلکیات کے حوالے سے جو معلومات درج کی گئی ہیں ان کے مطالعہ سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ یہ تمام معلومات ان کی طویل نظم ''نہ کوئی سلطنتِ غم ہے نہ اقلیمِ طرب'' (کلیات: ص: ۲۵۳) کی تخلیق میں مددگار ثابت ہوئی ہوں گی۔ یہ نظم مجید امجد نے ۲۰ر اکتوبر ۱۹۵۴ء میں تخلیق کی تھی لہٰذا ممکن ہے یہی سال اس مسودے کی تیاری کا سال ہو۔

یہ مسودہ مجید امجد کے اپنے ہاتھ کا تحریر کردہ ہے۔ صفحہ اوّل پر موٹے قلم اور سیاہ روشنائی سے ''فسانۂ آدم'' تحریر کیا گیا

ہے۔ دوسرے، تیسرے اور چوتھے صفحے پر بالترتیب حرفِ اوّل، فہرست ابواب اور فہرست تصاویر کے عنوانات پن اور سیاہ روشنائی میں لکھے گئے ہیں مگر ان صفحات پر ان کی تفصیل موجود نہیں۔ مسودے کا باقاعدہ آغاز صفحہ نمبر پانچ سے ہوتا ہے، جس پر موٹے قلم اور سیاہ روشنائی سے 'باب' کا عنوان درج ہے جبکہ اس کے نیچے سیاہ روشنائی اور پن سے سترہ سطریں لکھی گئی ہیں۔ یہ تحریر صفحہ نمبر چھ پر جاری رہتی ہے جس پر کل ستائیس سطریں درج ہیں۔ صفحہ نمبر سات پر 'زمین' کا عنوان ہے مگر اس کے زیرِ تحت کچھ لکھا نہیں گیا یعنی باقی صفحہ خالی ہے۔ صفحہ نمبر آٹھ پر دو متوازی خطوط کے درمیان 'نظامِ شمسی' کا عنوان درج ہے۔ اس کے نیچے 'چاند' کا ذیلی عنوان ہے جس میں چاند سے متعلق معلومات بیان کی گئی ہیں۔ اس معلومات کے ساتھ ایک ڈیگرام بھی بنایا گیا ہے۔ اس کے بعد 'سورج' کا ذیلی عنوان ہے اور سورج سے بارے میں بنیادی معلومات کا اندراج ہے جو صفحہ نمبر نو تک جاتا ہے۔ اسی صفحہ پر 'مشتری' کی مکمل تفصیل ہے مگر یہاں وہ بھول کر مشتری کو انگریزی میں Mercury لکھ گئے ہیں۔ اسی صفحہ پر 'زہرہ' کی تفصیلات ہیں جو صفحہ نمبر دس تک جاتی ہیں۔ صفحہ نمبر دس پر 'مریخ' کا ذیلی عنوان ہے جبکہ صفحہ نمبر گیارہ پر مریخ کے چاند Satellites of Mars یعنی 'فابوس' اور 'دائموس' کی تفصیلات ہیں۔ اسی صفحہ پر 'عطارد' کا ذیلی عنوان ہے جس کا ذکر صفحہ نمبر بارہ تک جاتا ہے۔ یہاں وہ بھول کر عطارد کو انگریزی میں Jupiter لکھ گئے ہیں۔ اسی صفحہ پر 'زحل' کا ذکر ہے۔ صفحہ نمبر تیرہ پر 'ارناؤس'، 'ناپطون' اور 'پلوطو' کی تفاصیل ہیں۔ صفحہ نمبر چودہ پر 'ستارے، ستارچے، دمدار ستارے اور شہابِ ثاقب' کے ذیلی عنوان کے تحت لکھا گیا ہے۔ صفحہ نمبر پندرہ پر 'نظامِ شمسی سے باہر کی دنیا' کا عنوان اور تفصیلات درج ہیں۔ صفحہ نمبر سولہ پر 'ستاروں کی دیگر اقسام' کا ذیلی عنوان ہے۔ اس کی تفصیل میں کئی ضمنی عنوانات آتے ہیں مثلاً (i) دوگانہ، سہ گانہ، چہار گانہ (ii) گہنائے ہوئے ستارے (iii) دیر تک بدلے رہنے والے ستارے (iv) بے قاعدگی کے ساتھ بدلنے والے ستارے (یہاں سے صفحہ نمبر سترہ کا آغاز ہوتا ہے) (v) مسلسل تبدیلیوں والے ستارے (vi) عارضی ستارے۔ یہاں نیلی روشنائی کا استعمال کیا گیا ہے۔ صفحہ نمبر سترہ پر 'کہکشائیں' کا عنوان اور تفصیلات کا آغاز ہوتا ہے جو صفحہ نمبر اٹھارہ، انیس اور بیس تک جاتا ہے۔ صفحہ نمبر انیس کو سیاہ روشنائی میں لکھا گیا ہے۔ صفحہ نمبر اکیس پر 'آغازِ اجرامِ فلکی' کا عنوان درج ہے جس کے تحت پانچ نظریات کا مختصر ترین ذکر کیا گیا ہے اور آخر میں خلاصہ درج ہے۔ صفحہ نمبر بائیس پر 'اصطلاحیں جن کے اردو ترجمے مطلوب ہیں' کا عنوان ہے جس میں انیس اصطلاحوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہاں یہ ذکر کرنا بھی ضروری ہے کہ ہر عنوان یا ذیلی عنوان کے تحت جو معلومات درج کی گئی ہیں ان کے متعلق ضروری ڈیگرام بھی ساتھ ساتھ بنائے گئے ہیں۔

''فسانۂ آدم'' کا مسودہ فلکیات کے حوالے سے بالخصوص اور سائنسی شعور کے حوالے سے بالعموم مجید امجد کے تخلیقی اور تحقیقی ذہن کی عکاسی کرتا ہے۔ اگرچہ زیادہ تر معلومات سائنسی اور تحقیقی نوعیت کی ہیں جو یقیناً اس موضوع کے اہم کتب سے حاصل کی گئی ہیں تاہم 'باب' کے عنوان سے جو دو صفحات انھوں نے تحریر کیے ہیں وہ ان کے داخلی مزاج کی بھی عکاسی کرتے ہیں۔ مجید امجد کو کائنات کی ابتدا اور زمین پر انسانی زندگی کے ارتقا کی کہانی سے خاصی دلچسپی تھی، وہ کائنات کے بارے میں جدید ترین معلومات رکھتے تھے، جدید سائنس نے ستاروں کی زندگی اور ان کے مرنے کے بعد کائنات کے پھیلتے چلے جانے کا ذکر کیا ہے وہ معلومات مجید امجد کے ذہن کا حصہ رہی ہیں۔ اس حوالے سے چند اہم اقتباسات ملاحظہ کریں:

> ''یہ دنیا، یہ خشکیوں، پانیوں، پہاڑوں، ریگ زاروں، درختوں، دریاؤں، وادیوں، چٹانوں کا گہوارہ، جس میں نسلِ انسانی جھول رہی ہے۔ جس پر ہم چلتے پھرتے رہتے سہتے ہیں، کون جانے کب سے اس مہیب، لامحدود، نیلگوں فضا کے اندر مصروفِ گردش وسفر۔ اور کتنی عظیم تبدیلیوں اور کتنے زمانوں کے الٹ پھیر کے بعد اس قابل ہوئی کہ نوعِ انسانی کے اوّلین افراد اس کی برفیلی غاروں کے اندر اپنے دونوں اگلے پیروں سے اپنے بدن کا بوجھ ہٹا کر اپنے دونوں پاؤں پر استادہ ہو سکیں اور اپنے بھونڈے ہاتھوں سے ہڈی اور پتھر سے

اپنے بھدے اوزار گھڑ سکیں۔(۵)

’’آج ہم جانتے ہیں کہ دنیا، یہ ہمارا کرہ ارض متحرک ہے۔ گردش میں ہے۔ آج ہم مختلف دیگر عالموں، تاروں اور سیاروں اور زمانوں کے فاصلوں اور فضاؤں کی لامحدودیت اور محدود لامحدودیت کے متعلق بہتر اور زیادہ درست واقفیت رکھتے ہیں۔ آج ماہرینِ فلکیات مختلف اجرامِ آسمانی کی ہیئت، مقام، دوری، رفتار اور ماہیت کے مختلف حیران کر دینے والے انکشافات کر چکے ہیں کہ اِن کی روشنی میں ساری دنیا کی حیثیت ایک وسیع و مدور خلا کے اندر ایک حقیر سے نقطے سے بھی زیادہ غیر اہم ہو کر رہ گئی ہے۔۔۔۔۔سورج بھی اور لکھوکھا ستاروں کی طرح اس خلائے بسیط میں ایک عام ستارہ ہے۔‘‘(۶)

’’ہر ستارے کی ابتدا ایک عظیم (Globe of Gas) گیس کے بڑے بلبلے سے ہوتی ہے جو سکڑتا ہے تو اس کے بطن میں گرمی پیدا ہوتی ہے اس کے پھیلنے اور سکڑنے کا مسلسل عمل جاری رہتا ہے جس کی وجہ سے ایک مرحلہ ایسا آتا ہے جب اس کا ٹمپریچر بڑھ جاتا ہے اور اس کی تابانی میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ اس سارے عمل کے دوران میں ستارہ اپنے جسم کو مسلسل روشنی اور قوت میں تبدیل کرتا رہتا ہے اور بالآخر ختم ہو جاتا ہے۔‘‘(۷)

اس طرح کی بہت سی مثالیں مسودے سے دی جا سکتی ہیں جو کائنات کے بارے میں مجید امجد کے گہرے مطالعے، شعور اور دلچسپی کو ظاہر کرتی ہیں نیز اس مسودے میں بہت سے ایسے اشارے موجود ہیں جو ان کی نظموں کی تخلیق کا باعث بنے ہیں۔

(۳)

’’فسانۂ آدم‘‘ سے مجید امجد کی علمِ فلکیات سے گہری دلچسپی کا پتہ چلتا ہے۔ اس تناظر میں ان کی شاعری کا مطالعہ بھی خیال افروز ہوگا۔ ان کی نظم ’’۱۹۴۲ء کا ایک جنگی پوسٹر‘‘ ان کی دلچسپی کی مظہر ہے۔ ۱۹۴۲ء میں لکھی گئی نظم میں مجید امجد ۲۹۴۲ء یعنی ایک ہزار سال کے بعد کی دنیا کا نقشہ کھینچتے ہیں۔ یہ نظم سائنسی فسانے کی طرز پر لکھی گئی ہے جس میں کرۂ ارض کو ایک محافظ ستارے کی طرف سے خبر ملتی ہے کہ ملکِ مریخ نے چاند پر حملہ کر کے تباہی مچا دی ہے۔ اس نظم کے حوالے سے ڈاکٹر محمد امین لکھتے ہیں:

’’مستقبل شناسی کے حوالے سے مجید امجد کی اہم ترین نظم ’’۲۹۴۲ء کا ایک جنگی پوسٹر‘‘ ہے۔ یہ نظم ۱۸/جولائی ۱۹۴۲ء کو لکھی گئی۔ میری محدود معلومات کے مطابق ۱۹۴۲ء میں ہمارے یہاں خلا کے بارے میں بہت کم معلومات میسر تھیں۔ مغرب کے ترقی یافتہ ممالک میں بھی خلائی علوم ابھی اتنے زیادہ ترقی یافتہ نہیں تھے۔ لوگوں کے ذہنوں میں سیاروں کی جنگ کا تصور نہیں تھا۔ یہ ابھی حال ہی کا تصور ہے، مجید امجد کے تخلیقی تخیل کا کمال دیکھئے کہ انھوں نے ۱۹۴۲ء میں نظم کی صورت میں یہ تصور پیش کیا۔‘‘(۸)

اک محافظ ستارے نے کل شام — کرۂ ارض کو خبر دی ہے
ملک مریخ کے لٹیروں نے — وادیٔ مہ تباہ کر دی ہے
جادۂ کہکشاں کے دونوں طرف — گھاٹی گھاٹی لہو سے بھر دی ہے
آج انھوں نے نظامِ عالم کو — دعوتِ آتش و شرر دی ہے
آن پہنچی ہے امتحان کی گھڑی — خاکیو ! وقتِ پائے مردی ہے
یہ تمھیں نے ہی بزمِ انجم کو — تابشِ سلکِ صد گہر دی ہے
یہ تمھیں نے متاعِ نور اپنی — مشتری کو بھی مشت بھر دی ہے

آب اور گل کے اک کھلونے کو　　　　شانِ دارائی بشر دی ہے
پھاند جاؤ حدیں زمانوں کی
تھام لو باگ آسمانوں کی(۹)

کلیات میں شامل ایک نظم ''راتوں میں.....'' کائنات کے آغاز، ارتقا اور وقتِ تخلیق کا نقشہ کھینچتی ہے۔ دھویں کے بادل، پگھلتی چٹانیں، ٹوٹتے تاروں کی لاشیں، آب وگل کی دلدل میں سنائی دینے والی زندگی کی چاپ، تھرکتی ہوئی تخلیق کی دھڑکنیں اور قرن آلود مسافتیں کائنات کی ابتدا اور ارتقا کا منظر پیش کرتے ہیں۔

جب سوچتا ہے، کیا دیکھتا ہے، ہر سمت دھوئیں کا بادل ہے
وادی و بیاباں جل تھل ہے
ذخار سمندر سوکھے ہیں، پُر ہول چٹانیں پگھلی ہیں
دھرتی نے ٹوٹتے تاروں کی جلتی ہوئی لاشیں نگلی ہیں
پہنائے زماں کے سینے پر اک موج انگڑائی لیتی ہے
اس آب وگل کی دلدل میں اک چاپ سنائی دیتی ہے
اک تھرکن سی، اک دھڑکن سی، آفاق کی ڈھلوانوں میں کہیں
تانیں جو ہمک کر ملتی ہیں، چل پڑتی ہیں، رکتی ہی نہیں
ان راگنیوں کے بھنور بھنور میں صد ہا صدیاں گھوم گئیں
اس قرن آلود مسافت میں لاکھ آبلے پھوٹے، دیپ بجھے
اور آج کسے معلوم، ضمیرِ ہستی کا آہنگِ تپاں
کس دُور کے دیس کے کہروں میں لرزاں لرزاں رقصاں رقصاں
اس سانس کی رو تک پہنچا ہے۔(۱۰)

نظم ''نہ کوئی سلطنتِ غم ہے نہ اقلیمِ طرب'' اس موضوع پر کلیات میں شامل سب سے اہم ترین اور طویل ترین نظم ہے۔ یہ نظم جدید اردو نظم نگاری میں اپنی فکری اور فنی خصائص کی بنا کر اہم درجہ رکھتی ہے۔ نظم میں پھیلتی ہوئی کائنات کو وقت اور غم کے بے انت سمندر کے ساتھ تخلیقی سطح پر جوڑنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ہر لحہ بدلتی اور پھیلتی کائنات شاعر کے داخل اور خارج میں اپنی حیرتیں بکھرتی دکھائی دیتی ہے۔

نظم کا آغاز زندگی میں غم اور لاحاصلی کی کہانی کے ساتھ ہوتا ہے جو وقت کے بہتے دھارے کے ساتھ ساتھ ترتیب پا رہی ہے۔ تخلیق سے پہلے اور تخلیق کے بعد کا ایک تسلسل ہے جہاں ایک جادۂ نورانی پر اندھیرے سائے بھی منڈلاتے ہیں جو انسانی غم، تنہائی، موت، کرب اور وقت کی ہمہ گیر پراسراریت کو ظاہر کرتے ہیں۔ یہ نظم متنوع موضوعات کو ایک ساتھ لے کر چلتی ہے۔ اور اگر کہا جائے کہ ''فسانۂ آدم'' ہی اس نظم کی تخلیق کا اصل محرک ثابت ہوا تو غلط نہ ہوگا۔ زمین، مریخ، سورج، دائموس، فبیوس، ارناؤس، پلوٹو وغیرہ کے بارے میں تخلیقی اور سائنسی بنیاد نظم اور ''فسانۂ آدم'' میں مشترکہ طور پر پایا جاتا ہے۔

کیا کہوں، کتنے غموں، کتنے غموں کی شکن آلود بساط!
وقت کے گھومتے زینوں پہ مرے رکتے ہوئے قدموں کے سات
کس طرح بجھتی لپٹتی ہی چلی آئی ہے
کیا بتاؤں یہ کہانی بڑی طولانی ہے

جس طرح ایک سہارے کی تمنا میں کسی ٹوٹتے تارے کی حیات
مہ وانجم کے سفینوں کی طرف اپنے بڑھائے ہوئے ہات
خمِ افلاک سے ٹکرا کے بھسم ہو جائے
(ان خلاؤں میں کسے تابِ پرافشانی ہے)(۱۱)

نظم ''بس اسٹینڈ پر'' بھی انسان کی ارتقائی منزلوں کے حوالے سے اٹھائے گئے سوالات کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ بس اسٹینڈ پر کھڑا آدمی حیاتِ انسانی کی پہیلی کو حل کرنے کی کوشش میں مصروف ہے۔ بظاہر وہ بس کے انتظار میں کھڑا ہے تاہم وہ انسان اور اس کے ارتقا پر غور وفکر کر رہا ہوتا ہے۔

مگر توبہ، مری توبہ، یہ انساں بھی تو آخر اک تماشا ہے
یہ جس نے پچھلی ٹانگوں پر کھڑا ہونا بڑے جتنوں سے سیکھا ہے
ابھی کل تک، جب اس کے ابروؤں تک موئے پیچاں تھے
ابھی کل تک، جب اس کے ہونٹ محرومِ زنخداں تھے
ردائے صد زماں اوڑھے، لرزتا، کانپتا، بیٹھا
ضمیرِ سنگ سے بس ایک چنگاری کا طالب تھا۔ (۱۲)

نظم ''ایک شام'' (ص۴۰۲) میں پگھلی ہوئی بے جسم سلاخیں، نظم ''نیلے تالاب'' (ص۴۶۱) میں نیل گگن کی ٹینکی اور سات سمندر سات بھرے ٹب اور نظم ''بھائی کو سیجن اتنی جلدی کیا تھی'' (ص۴۷۵) میں تین کرے اور تین زمانے وغیرہ ایسے حوالے ہیں جو مجید امجد کے سائنسی طرزِ فکر اور شعور پر دال ہیں۔ نظم ''مرے خدا مرے دل'' میں بھی مجید امجد نے چٹانیں پگھلنے اور ستاروں کے ملنے کو ان گنت سورجوں کی تخلیق کا عمل بتایا اور اگر اسے مجید امجد کے ''فسانۂ آدم'' کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو ان مصرعوں کی معنویت دوچند ہو جاتی ہے۔

ترے ہی دائرے کا جزو ہیں وہ دور کہ جب
چٹانیں پگھلیں، ستارے جلے، زمانے ڈھلے
وہ گردشیں جنھیں اپنا کے ان گنت سورج
ترے سفر میں بجھے تو انھی اندھیروں سے
دوام درد کی اک صبح ابھری، پھول کھلے
مہک اٹھی تری دنیا، مرے خدا مرے دل (۱۳)

نظم ''دوام'' میں کڑکتے زلزلے اور قیامت کا سماں درحقیقت ایک ستارے کے اختتامی صورتِ حال کی کہانی ہے:

کڑکتے زلزلے امڈے، فلک کی چھت گری، جلتے نگر ڈولے
قیامت آ گئی سورج کی کالی ڈھال سے ٹکرا گئی دنیا
کہیں بجھتے ستاروں، راکھ ہوتی کائناتوں کے
رکے انبوہ میں کروٹ، دوسایوں کی
کہیں اس کھولتے لاوے میں بل کھاتے جہانوں کے
سیہ پشتے کے اوجھل، ادھ کھلی کھڑکی،
کوئی دم توڑتی صدیوں کے گرتے چوکھٹے سے جھانکتا چہرہ،

زمین وآسمانوں کی دہکتی گرد میں لتھڑے خنک ہونٹوں سے یوں پیوست ہے، اب بھی [۱۴]

اس کے علاوہ مجید امجد کی دوسری نظموں ''ان سب لاکھوں کروں'' (ص۵۸۶)، ''برسوں عرصوں میں'' (ص۶۷۵) اور ''خوردبینوں پہ جھکی'' (ص۶۷۷) میں سائنسی زاویہ نظر سے زندگی، کائنات اور ارتقا کا مطالعہ کیا گیا ہے تاہم ان نظموں کو بیان کرنے میں جو شاعرانہ حسن درکار تھا اُسے بھی انھوں نے متاثر نہیں ہونے دیا۔

مجید امجد نے اپنی شاعری میں سائنس اور سائنسی شعور کو محض اتفاقیہ اپنا موضوع نہیں بنایا بلکہ اس موضوع پر ان کا مسلسل مطالعہ ان کی گہری دلچسپی کی خبر دیتا ہے۔ انہوں نے اس موضوع سے متعلق اپنے مطالعہ کو جس ہنرمندی سے اپنے تخلیقی تجربے کا حصہ بنایا ہے اس کے پیش نظر یہ کہنا درست ہے کہ یہ موضوع اپنی فکری وسعت اور تہہ داری کے باعث مجید امجد کی نظموں کا اہم موضوع بنتا ہے۔ اسی طرح ان کی نامکمل کتاب ''فسانۂ آدم'' کا ابتدائی مسودہ بھی ایک اہم تاریخی دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ ڈاکٹر محمد امین، ''مجید امجد کی مستقبل شناسی'' (مضمون) مشمولہ ادبیات، اسلام آباد، ۲۰۰۱ء، ص ۲۷۶

۲۔ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، ''مجید امجد کا نظریہ کائنات''، مشمولہ ''چند اہم جدید شاعر'' (لاہور، سنگت پبلشرز۔۲۰۰۳ء) ص ۱۵۰

۳۔ ان مسودات کی تفصیل یہ ہے:

- مجید امجد کی سروس بک جس میں محکمہ فورڈ کا مکمل ریکارڈ ہے کہ وہ کب اور کہاں کہاں تعینات رہے۔
- مجید امجد کے دفتری کاموں کے حوالے سے نوٹ بکس، جن میں سنین کے اعتبار سے ان کے دفتری معمولات کا روزنامچہ درج ہے نیز خالی صفحات پر ان کے اہم شعرا کے حوالے سے نثری نوٹ بھی موجود ہیں۔
- تقریباً ایک سو صفحات پر مشتمل ایک کاپی، جس پر مختلف شعرا کا پسندیدہ کلام درج ہے۔
- ان کے ہاتھ کے لکھے ہوئے نثری مضامین کے مسودات، جن میں سے اکثر شائع ہو چکے ہیں۔ مثلاً حاجی بشیر احمد بشیر، تخت سنگھ، مصطفیٰ زیدی وغیرہ پر لکھے گئے مضامین جبکہ ایک دو مضامین ابھی غیر مطبوعہ ہیں۔
- مجید امجد کے نام ان کے دوستوں اور رشتہ داروں کے تقریباً چار سو سے زیادہ خطوط۔
- علم فلکیات پر ''فسانۂ آدم'' کے نام سے نامکمل ابتدائی مسودہ جن میں مختلف ڈائیگرام بھی شامل ہیں۔

۴۔ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، ''پیش لفظ، کلیاتِ مجید امجد'' (لاہور، ماورا۔ اوّل ۱۹۸۹ء) ص ۳۳

ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا نے مندرجہ ذیل مسودات کی طرف اشارہ کیا تھا:

الف) مجید امجد کے کوائف زندگی

ب) ان کے فوٹو اور محکمے کے گروپ فوٹو

ج) جرمن سیاح لڑکی شالاط کے خطوط اور تصویروں والا لفافہ

د) احباب کے بعض خطوط

۵۔ مجید امجد، ''فسانۂ آدم''، (قلمی) ص ۵

۶۔ مجید امجد، ''فسانۂ آدم''، (قلمی) ص ۶

۷۔ مجید امجد، ''فسانۂ آدم''، (قلمی) ص ۱۵

۸۔ ڈاکٹر محمد امین، ''مجید امجد کی مستقبل شناسی'' (مضمون) مشمولہ ''ادبیات'' اسلام آباد، ص ۲۷۵

۹۔ ''۱۹۴۲ء کا ایک جنگی پوسٹر''، مشمولہ کلیاتِ مجید امجد، مرتبہ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، لاہور، ماورا پبلی کیشنز، جنوری ۱۹۸۹ء ص ۱۲۲، ۱۲۳

۱۰۔ ''راتوں میں......''، مشمولہ کلیاتِ مجید امجد، ص ۱۹۳، ۱۹۴

۱۱۔ ''نہ کوئی سلطنتِ غم ہے نہ اقلیمِ طرب''، مشمولہ کلیاتِ مجید امجد، ص ۲۵۳، ۲۵۴

۱۲۔ ''بس اسٹینڈ پر''، مشمولہ کلیاتِ مجید امجد، ص ۲۶۹

۱۳۔ ''مرے خدا مرے دل''، مشمولہ کلیاتِ مجید امجد، ص ۴۱۱

۱۴۔ ''دوام''، مشمولہ کلیاتِ مجید امجد، ص ۳۶۶

نسیمہ رحمان
استاد شعبہ اردو، جی سی یونیورسٹی، لاہور

''قصص ہند'': ایک غلط فہمی کا ازالہ

Nasima Rehman
Department of Urdu, G C University, Lahore

"Qasas-e-Hind":Elimination of a Misunderstanding

Since the origin and evolution of Urdu prose in Lahore, Maulana Muhammad Hussain Azad has got the prime importance with reference to subject and style. Among his books, Qasas-e- Hind (Part II) is an interesting story book on the subject of history. The subject matter of this book has eradicated prevailing misunderstanding among Azad's historians. It has been proved and further interpreted through research, criticism and analysis that Maulana's above mentioned book was not the result of any official writing competition in Education Department Lahore. Nevertheless, it has its own individual stature.

انیسویں صدی کے نصف دوم میں لکھی گئی درسی کتب ہی تھیں جنہوں نے اردو نثر میں علمیت کے ساتھ ادبیت کے مزاج کو بھی پروان چڑھایا۔ اس اعتبار سے بلاشبہ ''قصص ہند'' (حصہ دوم) مذکورہ خوبی سے متصف نظر آتی ہے۔ مقالہ نگار نے اپنے پی ایچ۔ڈی کے مقالہ ''اردو نثر کے ارتقاء میں لاہور کی خدمات'' کے لیے مولانا محمد حسین آزاد کی تحریر کردہ درسی کتب کا مطالعہ کیا تو مؤرخین، محققین اور ناقدین کو اس بات پر متفق پایا کہ ان کی کتاب ''قصص ہند'' (حصہ دوم ۳۱۔ مارچ ۱۸۶۹ء کے ایک تصنیفی مقابلے کے نتیجے میں وجود میں آئی۔ جس کا اعلان ڈائریکٹر سررشتہ تعلیم میجر ہالرائیڈ نے ۱۸۶۸ء میں کیا تھا جبکہ مقالہ نگار نے اپنی تحقیقی و تنقیدی جستجو سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ''قصص ہند'' کا اس مقابلے سے کوئی تعلق نہ تھا بلکہ تاریخی علمی درس و تدریس کے لیے مولانا محمد حسین آزاد سے یہ کتاب لکھوائی گئی۔ کیونکہ شواہد بتاتے ہیں کہ آزاد ۱۸۶۴ء سے سررشتہ تعلیم میں بطور ملازم تصنیف و تالیف اور نظر ثانی کے کام پر مامور تھے۔

احوال واقعی کی سرگذشت کچھ اس طرح ہے کہ درسی کتب کے فروغ کے لیے ہالرائیڈ نے ایک انعامی مقابلے کے سلسلہ کا آغاز کیا جو درحقیقت اردو نثر ہی کے فروغ کا باعث بنا۔ ''خطبات گارساں و تاسی'' ہی سے پتہ چلتا ہے کہ ۱۸۶۸ء کے اوائل میں ہالرائیڈ نے یہ اعلان کیا کہ ۳۱۔ مارچ ۱۸۶۹ء کو اردو تصانیف کا ایک مقابلہ عمل میں آئے گا۔ اعلان کے مطابق چار مختلف موضوعات پر بہترین تصانیف لکھ کر اول، دوم اور سوم انعامات حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ اول آنے پر ایک ہزار روپیہ انعام

کا اعلان کیا گیا تھا۔ موضوعات درج ذیل تھے:

۱۔ عام اصولِ صَرف ونحو

۲۔ فارسی صرف ونحو

۳۔ تاریخ ہند سے متعلق ایسی کہانیاں جن میں اہم واقعات اور مشاہیر کے مفصل حالات کا تذکرہ کیا گیا ہو۔

۴۔ اقلیدس کے ایک حصہ کا اردو ترجمہ

یہ انعامی مقابلہ مندرجہ ذیل دو نکات کے ساتھ مشروط تھا:

اول: تصانیف کی زبان نہایت سادہ اور سلیس ہو۔ اس کے لیے حتی المقدور عربی، فارسی تراکیب اور محاورات کے استعمال سے اجتناب کیا جائے۔

دوم: منتخب ہونے والی تصانیف محکمہ تعلیم کی ملکیت شمار کی جائیں گی نیز محکمہ کو حق ہوگا کہ وہ انھیں ضروری تغیر وتبدل کے ساتھ طباعت کے زیور سے آراستہ کرے۔

۳۱۔ مارچ ۱۸۶۹ء کو ہالرائیڈ کے اعلان کے ردِعمل میں تین فارسی قواعد جبکہ دو قصے مذکورہ معیار پر پورا اترے جن کے نام ملتے ہیں۔

(i) جامع القواعد فارسی مصنفہ مولوی کریم الدین (۱)

(ii) اصول فارسی مصنفہ مولانا الطاف حسین حالی (۲)

(iii) فارسی قواعد مصنفہ مولانا محمد حسین آزاد (۳)

(iv) کنز الفوائد مصنفہ مولوی سعید احمد دہلوی (۴)

(v) خیالات کلیان بہ موسوم بہ مراۃ العقل مصنفہ منشی کلیان رائے (۵)

اس مقابلہ ہی کے ضمن میں ''قصص ہند'' (حصہ دوم) مصنفہ محمد حسین آزاد کا تذکرہ بھی کیا جاتا ہے جو کہ مقالہ نگار کے خیال میں درست نہیں ہے۔ ''قصص ہند'' کا کم از کم اس مقابلے سے تعلق نہیں رہا۔ لہٰذا یہاں اب تک پائی جانے والی اس غلط فہمی کا ازالہ کرنے اور شواہد اور دلائل کی روشنی میں تجزیہ کرتے ہوئے درست حقائق کو سامنے لانے کی کوشش کی جائے گی کیونکہ اس بارے میں قطعی اور حتمی بات کہیں بھی نہیں ملتی۔

ڈاکٹر اسلم فرخی کے مطابق اردو کتب میں محمد حسین آزاد کی اردو نثری تصنیف ''قصص ہند'' حصہ دوم بھی انعام کی حقدار قرار پائی۔ لیکن اس پر کتنا انعام ملا اس بارے میں کچھ شواہد نہیں دیئے اور یہ کہ مذکورہ کتاب انعامی موضوعات کے سلسلہ نمبر ۳ سے متعلق ہے جو ۱۸۶۹ء میں مکمل ہوئی۔ ''قصص ہند'' تاریخ سے متعلق کہانیوں اور اہم واقعات و مشاہیر کے تفصیلی حالات سے متعلق لکھی جانے والی نصابی کتب میں سے ایک تھی۔

لیکن ''قصص ہند'' کی دستیاب قدیم اشاعت (۱۸۷۲ء) کو پیش نظر رکھیں تو سرورق پر یہ عبارت درج ہے:

قصص ہند ہند

حصہ دوم

پنجاب کے سررشتہ تعلیم میں تالیف ہو کر لاہور کے سرکاری مطبع میں چھاپا گیا

۱۸۷۲ء

اس سر رشتہ کی بے اجازت کوئی نہ چھاپے

تعداد جلد ۱۴۰۰

شروع ۲۵ دسومبر سنہ ۱۸۷۱ء ختم ۲۵۔ جولائی سنہ ۱۸۷۲ء (۶)

اب ذرا اس کے سن تصنیف کے حوالے سے مختلف بیانات ملاحظہ ہوں جن میں ''تاریخ ادبیات مسلمانان پاک و ہند'' میں اس کا سن تصنیف ۱۸۶۸ء (۷) لکھا ہے۔ ڈاکٹر محمد صادق بھی ''محمد حسین آزاد احوال و آثار'' میں ۱۸۶۸ء ہی سے متفق ہیں۔ (۸) جبکہ ڈاکٹر اسلم فرخی اس کا سن تحریر ۱۸۶۹ء اور اشاعت ۱۸۸۳ء بتاتے ہیں۔ (۹) ساتھ ہی یہ کہ کتاب ''مقابلے'' میں ایک مضبوط امیدوار کے طور پر شامل رہی۔

ڈاکٹر مرزا حامد بیگ بھی ڈاکٹر اسلم فرخی کے دیئے گئے سن تصنیف سے متفق دکھائی دیتے ہیں اور اپنے مضمون ''قصص ہند کا قضیہ'' میں اس کے مکمل ہونے کا سن ۱۸۶۹ء لکھتے ہیں۔ (۱۰) ڈاکٹر مرزا حامد بیگ نے مذکورہ سن ڈاکٹر اسلم فرخی اور سرورق سمیت دیگر معلومات خلیل الرحمٰن داؤدی کی مرتب کردہ ''قصص ہند'' مجلس ترقی ادب سے لی ہیں لیکن وہ ان بیشتر معلومات کا تذکرہ حوالے کے بغیر ایسے کرتے ہیں جیسے یہ معلومات خود ان کی کاوش کا نتیجہ ہیں جو تحقیق کی اخلاقیات کے منافی ہے۔

مقالہ نگار خلیل الرحمٰن داؤدی کے دیئے گئے سرورق کی عبارت سے متفق ہے کہ کتاب ۱۸۷۲ء میں ۱۸۸ صفحات پر مشتمل پہلی بار اشاعت کے مرحلہ سے گذری اور یہ کہ اس کے سن تصنیف کا زمانہ ۱۸۷۲ء ہے لیکن اس پر مولانا محمد حسین آزاد کا نام نہیں دیا گیا۔ یہ امر طے شدہ ہے کہ کتاب مولانا محمد حسین آزاد کی ہی تصنیف کردہ ہے۔ لالہ سری رام ''خمخانہ جاوید'' میں لکھتے ہیں کہ ''کرنل ہالرائیڈ صاحب ڈائریکٹر سر رشتہ تعلیم پنجاب نے جناب آزاد سے قصص ہند کا دوسرا حصہ لکھوایا جو مصنف کی اعلیٰ زبانی ولیاقت کی شہادت دے رہا ہے''۔ (۱۱) لیکن اس ضمن میں کوئی دلیل یا حوالہ نہیں دیا۔

ڈاکٹر مرزا حامد بیگ کے مطابق ابتدائی دو طباعتوں ۱۸۷۲ء کے علاوہ ۱۸۷۳ء پر بھی محمد حسین آزاد کا نام بطور مصنف درج نہیں۔ (۱۲) لیکن اس ضمن میں کوئی دلیل یا حوالہ نہیں دیا۔ جبکہ ڈاکٹر اسلم فرخی کے مطابق حصہ دوم کی اشاعت اول پر آزاد کا نام بھی درج نہیں تھا لیکن بعد کے ایڈیشن میں ان کا نام درج ہو گیا۔ (۱۳) یہ بعد کا ایڈیشن کون سا تھا اس کی نشاندہی وہ بھی نہیں کرتے۔

اس بیان کی روشنی میں ۱۸۷۳ء کے ایڈیشن پر مولانا آزاد کا نام درج تھا۔ قصص ہند کی دوسری اشاعت یعنی ۱۸۷۳ء پر ''انڈین میل'' بتاریخ ۳۔ فروری ۱۸۷۳ء میں اس پر تبصرہ شائع کیا جسے گارساں وتاسی نے بنیاد بنا کر اپنے مقالہ ''ہندوستانی زبان وادب ۱۸۷۳ء میں'' لکھا ہے کہ ''لاہور کالج کے مولوی محمد حسین آزاد نے محکمہ تعلیمات پنجاب کی سرپرستی میں قصص ہند کا دوسرا حصہ پیش کیا ہے جس میں اہم ترین شخصیتوں کے حالات حکایات کے طور پر بیان کیے ہیں اور شستہ پیرائے میں سچی اور بہت اچھی اردو میں قلمبند کیے ہیں''۔ (۱۴) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۱۸۷۳ء میں جو اشاعت ہوئی ہو گی اس پر آزاد کا نام ضرور درج ہو گیا کیونکہ اس کے بغیر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ''مولوی محمد حسین نے محکمہ تعلیمات کی سرپرستی میں قصص ہند کو دوسرا حصہ پیش کیا''۔ مقالہ نگار کی دسترس میں ۱۸۷۳ء کی اشاعت نہیں آسکی لیکن گارساں دتاسی کے مذکورہ بیان سے تصدیق ہوتی ہے کہ اس اشاعت پر آزاد کا نام درج تھا۔ ۱۸۷۲ء، ۱۸۷۳ء کے تذکرہ کے ساتھ ۱۸۷۸ء کی نویں اشاعت مقالہ نگار میسر آئی جس پر مولانا محمد حسین آزاد کا نام درج ہے اس کی لوح کی عبارت اس طرح ہے:

قصص ہند

حصہ دوم

مرتبہ مولوی محمد حسین صاحب پروفیسر عربی لاہور

حسب الحکم

جناب میجر ہالرائیڈ صاحب بہادر ڈائریکٹر

مدارس ممالک پنجاب وغیرہ

لاہور

کے سرکاری مطبع میں ماسٹر پیارے لال کیوریٹر کے زیر اہتمام سے

۱۸۷۸ء

اس سررشتہ کی بے اجازت کوئی نہ چھاپے'' (۱۵)

مقالہ نگار کے مطابق غالباً یہی عبارت ''قصص ہند'' کے دوسرے ایڈیشن (۱۸۷۳ء) پر ہوگی اور ابتدائی اشاعت پر آزاد کا نام نہ ہونے کی وجہ یہ رہی ہوگی کہ چونکہ درسی کتب محکمہ تعلیم کی ملکیت تصور کی جاتی تھیں نیز محکمہ اس میں ضروری تغیر تبدل کرنے کا بھی مجاز تھا اس لیے یہ محکمہ کی صوابدید پر تھا کہ وہ ان کتب کو جس طرح مرضی چھاپے۔

پھر ۱۸۷۸ء کی اشاعت کے سرورق کے پیش نظر ڈاکٹر مرزا حامد بیگ کا کہنا ہے کہ پہلی بار آزاد کا نام بطور مرتب کے شائع ہوا۔ درست نہیں رہتا کیونکہ دتاسی کے بیان کے مطابق ۱۸۷۳ء کی اشاعت پر آزاد کا نام درج تھا۔ دوسری طرف ۱۸۷۲ء، ۱۸۷۳ء اور ۱۸۷۸ء کے دستیاب شواہد سے ڈاکٹر اسلم فرخی کے اس بیان کی بھی نفی ہو جاتی ہے کہ ''قصص ہند۔ حصہ دوم (۱۸۶۹ء) میں لکھی گئی۔ ۱۸۸۳ء میں شائع ہوئی'' (۱۶)

اس تمام بحث کی روشنی میں بعض تصریحات کی ضرورت ہے اول یہ کہ ''قصص ہند'' اگر ۱۸۶۸ء میں ہونے والے اعلان کے مطابق ۱۸۶۸ء کی تصنیف مان لی جائے تو پھر اس کا ذکر گارساں دتاسی کے ۱۸۶۹ء کے خطبہ میں کم از کم ہونا چاہئے تھا کیونکہ دتاسی اپنے خطبات میں سال بھر میں چھپنے والی اہم تصانیف اور ان پر ملنے والے انعامات کا بالخصوص تذکرہ کیا کرتا تھا۔ گارساں دتاسی ۳۱۔ مارچ ۱۸۶۹ء کو ہونے والے تصنیفی کتب کے مقابلے کے موضوعات کا ذکر تو کرتا ہے جس کے مندرجات کی تیسری شق سے قصص ہند مطابقت بھی رکھتی ہے لیکن انعامی مقابلے میں شرکت اور انعام کے حوالے سے اس کتاب کا تذکرہ نہیں کرتا۔ قصص ہند کا اولین ذکر مقالات گارساں دتاسی (جلد اول) کے مقالہ ''ہندوستانی زبان وادب ۱۸۷۳ء میں (ا)'' ملتا ہے۔ (۱۷) جبکہ اس سے قبل ۱۸۷۰ء، ۱۸۷۱ء، ۱۸۷۲ء کے مقالات میں اس کا ذکر نہیں کرتے۔ اس لیے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ ''قصص ہند'' مقابلے کے مندرجات سے مطابقت رکھنے کے باوجود انعامی مقابلے کے لیے نہیں لکھی گئی اور نہ ہی اس پر انعام ملا۔ دتاسی کے مقالات سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ۳۱۔ مارچ ۱۸۶۹ء کے بعد بھی اردو کتب کی تصنیف و تالیف کی حوصلہ افزائی کے لیے انعامات اور معاوضوں کا سلسلہ جاری رہا چنانچہ ۱۸۷۲ء کے مقالہ میں لکھتے ہیں کہ ''ہندوستانی زبان میں کارآمد کتابیں تالیف کرانے کی ہر طرف ہمت افزائی کی جا رہی ہے۔ مسلمانوں کی ترقی تعلیم کے لیے جو انجمن قائم ہے اس نے فیصلہ کیا ہے کہ ہندوستانی زبان میں لکھنے والے مصنفین کو پانسو، تین سو اور ڈیڑھ سو روپے کی رقمیں ان کی کتابوں کے معیار اور ضخامت کے لحاظ سے بطور معاوضہ دی جائیں'' (۱۸) گارساں دتاسی اس ضمن میں مزید لکھتا ہے:

> ''حکومت نے فیصلہ کیا ہے کہ جو لوگ ہندوستانی زبان میں (اردو میں یا ہندی میں) فلسفہ، تاریخ، سیاست یا سائنس وغیرہ پر کوئی کتاب تالیف کریں گے انہیں ان کی محنت کا معاضہ دیا جائے گا۔ بشرطیکہ اس میں کوئی

بات ایسی نہ آنے پائے جو اخلاقی نقطۂ نظر سے گری ہوئی ہو یا فرقہ وارانہ اغراض کے لیے لکھی گئی ہو۔۱۸۷۱ء اور ۱۸۷۲ء میں ہندی اور اردو کی ۲۲ کتابیں کمیشن نے پسند نے پسند کیا جو خاص اس غرض کے لیے مقرر کیا گیا تھا۔ ان کتابوں کے مصنفین کو ۸ مئی ۱۸۷۲ء الہ آباد میں لیفٹیننٹ گورنر نے انعامات تقسیم کئے۔ بعض نے معقول رقمی معاوضہ قبول کیا۔ بعض نے اپنی کتاب حکومت کے خرچ پر طبع کرانے کی خواہش ظاہر کی اور بعض نے یہ کہ ان کتابوں کے نسخوں کی ایک خاص تعداد حسب ضرورت حکومت مدارس کے لیے خرید لے۔'' (۱۹)

اس ضمن میں گارساں دتاسی نے جن چند کتابوں کا تذکرہ کیا ہے ان میں بھی قصص ہند کا ذکر نہیں ملتا چنانچہ قصص ہند نہ تو کسی مقابلے کے لیے اور نہ ہی انعام کی غرض سے لکھی گئی۔ پھر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ یہ ۱۸۶۹ء میں مکمل ہوئی تو اس کا ذکر دتاسی کے ۱۸۷۰ء اور ۱۸۷۱ء کے مقالات میں نہ سہی ۱۸۷۲ء کے اس مقالہ میں تو ''قصص ہند'' کا ذکر آنا چاہئے تھا جس میں بہترین کتابوں پر حکومت کی طرف سے ۸ مئی ۱۸۷۲ء کو انعامات دیئے گئے۔ پھر اگر ۱۸۶۹ء میں کتاب مکمل ہو بھی چکی ہو تو کتاب کے ۱۸۷۲ء میں چھپنے کی کیا وجوہ تھیں جبکہ مطابع کے قیام سے مکمل ہونے کے بعد بروقت طباعت کا مسئلہ بھی نہ رہا تھا پھر حکومت تو ایسی کتابوں کو اپنی سرپرستی میں شائع کراتی تھی۔ اس پہلو پر کسی بھی صاحب الرائے نے روشنی نہیں ڈالی۔ لہٰذا ۱۸۷۲ء کی اشاعت کے سرورق پر یہ جملہ ''شروع ۲۵۔ دسمبر ۱۸۷۱ء ختم ۲۵۔ جولائی ۱۸۷۲ء'' درست معلوم ہوتا ہے جو سال تصنیف اور سال اختتام کی نشاندہی کرتا ہے۔ ان نکات کی بنا پر مقالہ نگار یہ نتائج اخذ کرتی ہے:

۱) ''قصص ہند'' (حصہ دوم) کسی مقابلے کے لیے نہیں لکھی گئی۔ اس کی تصدیق اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اس سلسلہ کی پہلی کتاب ''قصص ہند (حصہ اول) مصنفہ پیارے لال آشوب بھی تاریخ کے موضوع پر بہترین کتاب ہے۔ اس کا پہلا سن اشاعت بھی ۱۸۷۲ء ہے لیکن جہاں کہیں بھی کسی مقابلے یا انعام کا تذکرہ آتا ہے وہاں اس کا تذکرہ بھی نہیں ملتا۔ چنانچہ قصص ہند کا حصہ اول پیارے لال آشوب کو اور حصہ دوم محمد حسین آزاد کو لکھنے کے لیے تفویض کیا گیا۔ (۲۰) دونوں کتابیں پہلی بار ۱۸۷۲ء میں چھاپ کر منظر عام پر آئیں۔ نیز یہ معمول کی درسی و تدریسی ضروریات کے پیش نظر لکھوائی گئیں۔ کسی انعام یا مقابلے سے ان کے کسی تعلق کے شواہد نہیں ملے۔

۲) مقالہ نگار کا استدلال ہے کہ ''قصص ہند'' کے موضوع اور اسلوب بیان کے مطالعہ کریں تو اس کا متن اس بات کی دلیل ہے کہ اگر یہ کسی انعامی مقابلے کی غرض سے لکھی گئی ہوتی تو یقیناً انعام کی حقدار قرار پاتی اور اس کا تذکرہ دیگر انعام یافتہ کتب میں ضرور کیا جاتا کیونکہ اس عرصہ میں محمد حسین آزاد محکمہ تعلیم کے افسران پر اپنی علمیت کی دھاک بٹھا چکے تھے لیکن اس کے باوجود مقابلے اور انعام کے حوالے سے ایسا کوئی ثبوت فراہم نہیں ہو سکا۔ لہٰذا اس سے بھی یہ خیال تقویت پاتا ہے کہ ''قصص ہند''، محکمہ تعلیم کی درسی ضروریات یعنی طلباء کو تاریخی معلومات بہم پہنچانے کے لیے تحریر کی گئی۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے محکمہ تعلیم کے انگریز افسران نے اعلیٰ اذہان اور صلاحیتوں کے مالک قابل اور تجربہ کار احباب کو محکمہ تعلیم میں ملازمت پر مامور کیا ہوا تھا۔

۳) قصص ہند ۲۵۔ جولائی ۱۸۷۲ء کو مکمل ہونے کے بعد اسی سال پہلی بار شائع ہوئی اس لیے اس کا تذکرہ گارساں دتاسی نے بھی اپنے ۱۸۷۳ء کے مقالہ میں کیا ہے۔ ڈاکٹر مرزا حامد بیگ کے مطابق ''پنجاب گورنمنٹ گزٹ مورخہ ۱۲ ستمبر ۱۸۷۲ء میں قابل فروخت مطبوعہ کتب کی فہرست میں قصص ہند حصہ اول و دوم دونوں دستیاب تھیں'' نیز مقالہ نگار کو پنجاب گزٹ بتاریخ ۹۔ اپریل ۱۸۷۴ء کی جو فہرست کتب دستیاب ہوئی ہے اس میں بھی اس کا ذکر موجود ہے۔ یہ بھی دلیل ہے کہ ۱۸۷۳ء میں بھی ''قصص ہند'' چھپی ہوگی۔

۴) محمد حسین آزاد نے یہ کتاب ڈائریکٹر مدارس ممالک پنجاب میجر ہالرائیڈ کے حکم سے لکھی۔ جس کی تصدیق سرورق اور لالہ سری رام کے بیان سے ہوتی ہے۔

۵) یہ کتاب محکمہ تعلیمات پنجاب کی سرپرستی میں لاہور کے سرکاری مطبع سے چھپی۔

۶) نصابی کتب کے سلسلہ میں بے حد مقبول درسی کتب تھی۔

۷) کتاب کی ایک اور اشاعت ۱۸۷۶ء کا تذکرہ دتاسی کے مقالہ ۱۸۷۶ء میں بھی ملتا ہے۔

۸) کتاب کا موضوع ''تاریخ'' ہے جس کو قصے کہانی کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ غالباً یہی محققین کے لیے اس مغالطے کی وجہ رہی ہے کہ کتاب ۳۱۔ مارچ ۱۸۶۹ء کے مقابلے کے لے دیئے جانے والے مندرجات کی تیسری شق سے مطابقت رکھنے کی بناء پر اس مقابلے کے لیے لکھی گئی ہوگی۔

۹) کتاب ''قصص ہند'' تاریخ اور تخیل کے امتزاج سے واقعات کو عمدگی اور بہترین اسلوم میں بیان کرنے کے باوجود اس پر کسی انعام کا تذکرہ نہیں مل سکا۔

۱۰) ''قصص ہند'' چونکہ تین مختلف حصوں پر مشتمل ہے جس کا حصہ اول اور سوم پیارے لال آشوب کیوریٹر پنجاب بک ڈپو کا تحریر کردہ ہے اور حصہ دوم محمد حسین آزاد کی تحریر ہے۔ اس لیے ان تینوں حصوں کو بغور دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ میجر ہالرائیڈ نے تاریخ کے موضوع پر ان سے یہ کتابیں لکھوائیں یوں انہیں فرمائشی کتب کہا جائے گا۔ جس میں ہندوؤں کی تاریخ، اسلامی تاریخ اور انگریزی تاریخ کی صورت تینوں اقوام کی تاریخ کا احاطہ کیا گیا ہے۔ یہ تینوں حصے گو کہ مربوط و مفصل تاریخ پر مبنی نہیں ہیں بلکہ صرف چنیدہ بادشاہوں کا کارناموں کو تاریخی قصوں کی صورت میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ طالبعلموں کو تاریخ اور تاریخی مشاہیر سے ایک بھرپور تعارف ہو سکے تاکہ ان میں تاریخ سے آشنائی اور دلچسپی کا عنصر پیدا ہو جائے اور یہی اس کتاب کا اصل مقصد تحریر تھا۔

۱۱) ''قصص ہند'' (حصہ دوم) کی زبان سادہ اور عام فہم ہے جس میں فارسی الفاظ اور تراکیب کم استعمال ہوئی ہیں۔

۱۲) کتاب پر مرتب کا لفظ اس لیے لکھا گیا کہ تاریخی واقعات اور مشاہیر کا تذکرہ تاریخی کتب میں پہلے سے موجود ہے لیکن محمد حسین آزاد نے کہانی کی طرز پر انہیں اپنے منفرد اسلوب میں ترتیب دیا ہے۔ قصص ہند (حصہ دوم) محکمہ تعلیم کے لیے لکھی جانے والی کتب میں خاص اہمیت کی حامل تھی۔ جس میں غزنوی سلطنت کی ابتداء سے نادر شاہ کے حملے تک کے معدودے چند بادشاہوں کے کارنامے اور تاریخ کو قصے کہانی کی صورت میں بیان کیا ہے۔ ہر چند کتاب کا مقصد نوعمر طلباء کو اہم تاریخی مشاہیر سے روشناس کرانا تھا لیکن اس کے اسلوب کی دلکشی، سادگی اور پرکاری نے اسے دلچسپ ادبی نثر کی کتابوں میں صف اول میں لا کھڑا کیا۔

حواشی

۱۔ یہ کتاب درجہ اول پر رہی اور ہزار روپے انعام کی حقدار قرار پائی (مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو ''صحیفہ'' شمارہ نمبر۴۰، جولائی ۱۹۶۷ء)

۲۔ یہ کتاب ۱۸۶۸ء میں انعام کی غرض سے لکھی گئی۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو حالی کی اردو نثر نگاری مصنفہ ڈاکٹر عبدالقیوم، نقوش لاہور، نومبر۱۹۵۳ء، ''حالی کا ذہنی ارتقاء'' مصنفہ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان۔

۳۔ مولانا محمد حسین آزاد کو اس پر دوسو روپے کا انعام ملا (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو محمد حسین آزاد حیات وتصانیف مصنفہ ڈاکٹر اسلم فرخی، ''راوی'' آزاد نمبر۱۹۸۳ء)

۴۔ ایک اصلاحی تمثیلی قصہ ہے جس پر مولوی سعید احمد دہلوی کو بھی انعام دیا گیا۔ (ملاحظہ ہو خطبات گارساں دتاسی)

۵۔ سفر نامہ کے انداز میں لکھا گیا تمثیلی قصہ جس پر سو روپے کا انعام ملا ۱۸۷۰ء چھپا (ملاحظہ ہو اردو ناول کا ارتقاء مصنفہ ڈاکٹر عظیم الشان صدیقی)

۶۔ آزاد، محمد حسین، ''قصص ہند، (مرتبہ) خلیل الرحمٰن داؤدی، لاہور، مجلس ترقی ادب، سن ندارد

۷۔ فیاض محمود، سید: عبادت بریلوی ڈاکٹر (مرتبین) ''تاریخ ادبیات مسلمانان پاک و ہند'' (نویں جلد) لاہور، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۲ء، ص: ۳۱۵

۸۔ محمد صادق، ڈاکٹر؛ محمد حسین آزاد احوال وآثار، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۶ء، ص: ۴۶

۹۔ اسلم فرخی، ڈاکٹر، محمد حسین آزاد حیات وتصانیف، کراچی، اردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۶۴ء، ص: ۶۰۷

۱۰۔ حامد بیگ، ڈاکٹر مرزا: قصص ہند کا قضیہ، مضمون مشمولہ تحقیقی مجلّہ ''الماس'' شعبہ اردو شاہ عبداللطیف یونیورسٹی، خیرپور، سندھ، ۲۰۰۳ء، ص: ۲۴۷

۱۱۔ لالہ سری رام، ''خمخانہ جاوید'' (جلد اول) دہلی مخزن پریس، ۱۳۲۵ء، ص: ۳۳

۱۲۔ ''قصص ہند کا قضیہ''، مشمولہ تحقیقی مجلّہ ''دی سن''، ص: ۲۴۷

۱۳۔ محمد حسین آزاد ''حیات وتصانیف''، ص: ۶۱۵

۱۴۔ گارساں دتاسی، ''مقالات گارساں دتاسی'' (جلد اول)، کراچی، انجمن ترقی اردو، طبع دوم، ۱۹۶۴ء، ص: ۳۲۴

۱۵۔ یہ اشاعت پنجاب پبلک لائبریری میں موجود ہے۔ ۱۶۔ ''محمد حسین آزاد حیات وتصانیف''، ص: ۶۰۷

۱۷۔ ملاحظہ ہو مقالات گارساں دتاسی (جلد اول)، کراچی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۶۴ء (طبع دوم)، ص: ۳۲۴

۱۸۔ ''مقالات گارساں دتاسی'' (جلد اول)، ص: ۲۰۵ ۱۹۔ ''مقالات گارساں دتاسی'' (جلد اول)، ص: ۲۰۶

۲۰۔ ''خمخانہ جاوید'' سے پتہ چلتا ہے کہ محمد حسین آزاد ۱۸۶۴ء میں محکمہ تعلیم کے دفتر میں پندرہ روپے ماہوار پر ملازم ہوئے بعد ازاں ڈائریکٹر سررشتہ تعلیم میجر فلر کے بعد کرنل ہالرائیڈ نے قدردانی فرما کر ان کا مشاہرہ ۷۵ روپے کر دیا تھا۔ چنانچہ تصنیف تالیف اور نظر ثانی کے فرائض انجام دیتے رہے اسی لیے ان کی بیشتر کتابیں محکمہ تعلیم کی علمی ضروریات کا نتیجہ ہیں۔

ڈاکٹر زمرد خان

استاد شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج برائے خواتین،فیصل آباد

دیوانِ غمگیںؔ کا ایک قلمی نسخہ

Dr Zamarud Khan

Department of Urdu,

Govt College for Women, Faisalabad

A Manuscript of "Dewan e Ghamgeen"

In 1253 A.H, Syed Ali Ghamgeen compiled his Deewan under the title 'Makhzan -e- Asrar' [Encyclopaedia of Secrets] consisting of more than 800 odes [Ghazaliyat]. Todate eleven different manuscripts of this poetical work have been discovered. This paper introduces and analyses the manuscript acquired by Moulvi Abdul Haq from a person belonging to Bekhud Delhvi for Rs. 30. He preserved it in Kutub Khana Khas, Anjuman Taraqi-e- Urdu. This manuscript is still in good shape, barring worm-damage at a place or two, even after about one and a half century. The manuscript is the most complete found so far and is used as a copy-text in later works of different scholars. Based upon different evidences, the paper suggests that the manuscript was seen by Syed Ghamgeen himself. The evidences include additions, amendments, etc in the same handwriting which has been identified as that of Syed Ali Ghamgeen in another scholarly work of Younas Khaldi titled "Mutalea Hazrat-e- Ghamgeen Dehlvi" [Studies of Hazrat-e- Ghamgeen Dehlvi]. In the manuscript, titles have been written in red ink which was customary in that age and hand writing is stylish.

مخزونہ : کتب خانہ ٔخاص انجمن ترقی اردو، کراچی

نمبر: قا ۳/ ۱۹۸ (الف ۲۰/۷)
۵۴۸

سائز: : ۱۹$\frac{۳}{۴}$ x ۱۴ س م

مسطر : ۱۳سطر کا ہے۔

خط : نستعلیق، شکستہ مائل، معمولی۔

مہر : فہرست دیوان سے قبل جو سات سادہ اوراق ہیں ان میں سے پانچویں ورق (الف) پر ۱$\frac{۳}{}$ x $\frac{۱}{}$۱ س م کی مستطیل مہر ہے جو اتنی مدہم ہے کہ ''سید'' کا لفظ اور اس لفظ کے اوپر حرف ''ت'' پڑھنے میں آتا ہے۔ اس کے نیچے سنہ ۱۲۴۳ھ لکھا ہے۔ غالباً یہ وہ مہر ہے جس پر ''سید حضرت جی'' کندہ تھا۔(۱)

دیوان کا قطعِ تاریخ درج ذیل ہے۔

فکر میں تاریخ کے دیوان کی
یوں کہا ہاتف نے کیوں بیزار ہے
از سر درد دل اے غمگیں ترا
آج دیواں مخزنِ اسرار ہے

۱۲۴۹ + ۴(سر درد دل = د= ۴) = ۱۲۵۳)

غزلیات کی تعداد اور قطعاتِ تاریخ کی داخلی شہادتوں سے کسی حد تک نسخے کے زمانے کا تعین ممکن ہے اور یہ تعداد اشعار کسی حد تک نسخے کے زمانہ ٔ کتابت کے تعین کے لیے کلید کا درجہ رکھتی ہے۔ مشفق خواجہ اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

> زیرِ نظر نسخے میں ۱۲۶۰ھ [م =۴۵-۱۸۴۴] تک کے قطعات تاریخ ملتے ہیں۔ حواشی پر جا بجا اشعار کے اضافے اور بعض جگہ تخلص قلم زد کر کے ''اے دل'' وغیرہ کے الفاظ لکھے گئے ہیں، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نسخہ مصنف کی نظر سے گزر چکا ہے اور اس میں وہ اضافے اور ترامیم کرتے رہے ہیں۔ اس لیے اس کا زمانہ ترتیب ۱۲۵۳ھ سے وفات مصنف (۱۲۶۸ھ ۱۸۵۱/ء) تک متعین کیا جا سکتا ہے۔''(۲)

مخطوطات انجمن کی جلد چہارم میں افسر صدیقی نے سال تصنیف ۱۲۶۰ھ لکھا ہے''(۳)

کیفیت: کاغذ باریک سفید ہے۔ آب رسیدہ، معمولی کرم خوردہ لیکن متن محفوظ ہے۔ عنوانات سرخ روشنائی سے لکھے ہیں، جیسا کہ اُس زمانے میں رواج تھا۔ (''مکاشفات الاسرار'' (قلمی) مخزونہ انڈیا آفس لائبریری میں بھی ہر رباعی کا عنوان سرخ روشنائی سے لکھا گیا ہے۔) متن سے قبل فہرست مندرجات ہے۔ جو ۳۵ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس سے قبل سات اوراق سادہ ہیں۔ متن کے اوراق پر مندرجات کا شمار درج کیا ہے، جو ایک سے ۳۱۴ تک ہے، ورق ۳۱۴ کے بعد چھ ورق سادہ ہیں۔ فہرست کے اوراق اور ابتدائی و آخری سادہ اوراق کو کاتب نے شمار نہیں کیا۔ مجموعی طور پر مخطوطے میں ۳۶۳ ورق ہیں۔ فہرست کے پہلے ورق کا رخ 'الف' اور آخری ورق کا رخ 'ب' سادہ ہے۔ متن، ورق ایک 'ب' سے شروع اور ۳۱۴ ب پر ختم ہوتا ہے۔

فہرست سے قبل کے سادہ اوراق میں سے پہلے ورق الف پر مولوی عبدالحق کے قلم سے یہ اندراج ملتا ہے:

''میں خریدا۔ عبدالحق تیس روپے =/۳۰ ۱۲۵ اکتوبر ۵۹ء (یوم انقلاب)''

متن کے بعد سادہ اوراق میں سے پہلے صفحے پر کسی نے گھریلو حساب لکھا ہے۔ غزلیات کے بعد ورق ۲۹۲ ب تا ۳۰۰ ب سادہ ہیں۔ مخمسات کے بعد ورق ۳۰۸ الف و ب سادہ ہے۔

آغاز: فہرست اشعار میں ہر غزل کا مطلع درج کیا ہے۔ صفحہ 1 پر یَا فَتَّاحُ کے بعد بسم اللہ الرحمنِ الرحیم درج ہے۔ اس کے بعد اسی صفحے سے دیباچے کی عبارت کا آغاز ان اشعار سے ہوتا ہے:

حمد ہے جس نے جو کلام کیا
میں نے یوں حمد کو تمام کیا
نعت یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے
اس میں اپنا ظہور تام کیا
لا نہایت ہے حمد اے غمگیں
پر تری فکر نے بھی کام کیا
تو نے حمد اور نعت کو غمگیں
دو ہی بیتوں میں اختتام کیا

آخری شعر اضافہ برحاشیہ ہے۔اس کے بعد عبارت کا آغاز ہوتا ہے۔

''حمد و نعت میکند در عالم تشبیہ تنزیہہ وتشبیہ خود را مسمیٰ سید علی عرف حضرت جی متخلص غمگیںؔ متوطن دہلی۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔''

متن اور ترک ''ہر حالتی'' سے پتا چلتا ہے کہ درمیان میں ورق موجود نہیں۔اس پہ عبارت غمگیںؔ کے باقی نسخوں میں بھی نامکمل ہے،اس کے بعد غزلیات کا آغاز اس شعر سے ہوتا ہے:

ظاہر و باطن ہے حمد و نعت ہر انسان کا
ہائے کیا مطلع ہے غمگیں اپنے اِس دیوان کا (۵)

اختتام:

بے کلو ز توبہ رفت چوں در جنت
بردند عدوئے مومناں صد حسرت
از بہر وصالِ او ز غمگیں ہاتف
تاریخش گفت: مستحق رحمت (۶)

[مستحق رحمت:۱۲۵۶ھ، جو حضرت شاہ ابولبرکات کا سال وفات ہے۔]

مندرجات: ۱۔فہرست دیوان: ابتدائی ۳۴ اوراق، یہاں اوراق شماری اس طرح کی گئی ہے کہ پہلے ۱۴ صفحات پر صفحہ نمبر درج ہے،اس کے بعد نہیں۔اس لیے اس کے ۳۴ ورق اور ۶۸ صفحات کی فہرست میں ہر غزل کا مطلع لکھا ہے۔فہرست کے مطابق غزلیات کی تعداد ۸۱۵ ہے اس تعداد میں وہ غزلیات شامل نہیں جو حواشی پر بعد میں درج کی گئیں

۲۔	اشعار حمد و نعت۔	صفحہ۔	۱
۳۔	دیباچہ:	صفحہ۔	۱، ۲
۴۔	غزلیات۔	صفحہ۔	۲ تا ۲۹۶
۵۔	مخمسات۔	صفحہ۔	۳۰۱ تا ۳۰۷
۶۔	قطعاتِ تاریخ۔	صفحہ۔	۳۰۹ تا ۳۱۴

ان قطعات پر عنوان ''تاریخات'' درج ہے،اس میں مندرجہ ذیل قطعات تاریخ ہیں:

ترتیب:

۱۔	تاریخِ اختتام دیوان	۱۲۵۳ھ

۲۔ تاریخِ وفات، مہاراجہ دولت راؤ سندھیہ ۱۲۴۲ھ

۳۔ تاریخِ جلوس جھکو راؤ سندھیہ ۱۲۴۲ھ

۴۔ تاریخِ گریختن بیجا بائی صاحبہ ۱۲۴۹ھ

۵۔ تاریخِ وفات، سعادت یار خاں رنگیں ۱۲۵۱ھ

۶۔ تاریخِ وفات، والدہ مسیت خان ۱۲۴۴ھ

۷۔ تاریخِ تکیہ خود کہ در زیر قلعہ تعمیر نمودہ شد ۱۲۴۵ھ

۸۔ تاریخِ باغیچہ کہ در تکیہ تعمیر کند بندہ بودم ۱۲۴۴ھ

۹۔ تاریخِ وفات، نورچشمی سید النسا بیگم ۱۲۵۲ھ

۱۰۔ تاریخِ وفات، خوش دامن صاحبہ ۱۲۵۲ھ

۱۱۔ تاریخِ خطبہ، عمر دراز خاں ۱۲۵۶ھ

۱۲۔ تاریخِ وفات، سالار خاں بہادر ۱۲۵۴ھ

۱۳۔ تاریخِ تعمیر، مسجد ملّا مداری ۱۲۵۴ھ

۱۴۔ تاریخِ وفات، مرزا دائم بیگ ۱۲۵۴ھ

۱۵۔ تاریخِ وفات، غلام رسول خاں ۱۲۵۵ھ

۱۶۔ تاریخِ وفات، جمعدار احمد خاں آوان ۱۲۵۵ھ

۱۷۔ تاریخِ سقط، شدن شیخ عباد ۱۲۵۵ھ

۱۸۔ تاریخِ تعمیر، مکان جان صاحب متخلص بہ قلندر ۱۲۵۵ھ

۱۹۔ تاریخِ تولّد، برخوردار علی احسن ۱۲۵۵ھ

۲۰ تاریخِ تولد، پسر خواجہ ابوالحسن اکبر آبادی بن خواجہ عبداللہ ۱۲۵۱ھ

۲۱ تاریخِ جوتی بائی گر کہ آشنائے قدیم این فقیر بود ۱۲۵۵ھ

۲۲ تاریخِ وفات، برادر سید احمد میر خاں ۱۲۴۱ھ

۲۳ تاریخِ وفات، برادر صاحب وقبلہ میر خاں ۱۲۵۶ھ(۸)

۲۴ تاریخِ وفات، حضرت شاہ ابوالبرکات ۱۲۵۶ھ

۲۵ تاریخِ وفات، حضرت شاہ ابوالبرکات ۱۲۵۶ھ

۲۶ تاریخِ وفات میر اسد علی خاں اوجینی ۱۲۵۶ھ

۲۷ تاریخِ وفات، شیخ قادر بخش اوجینی ۱۲۵۶ھ

۲۸ تاریخِ وفات، میر اصغر علی ۱۲۵۶ھ

۲۹ تاریخِ وفات، ہمت بہادر جمعدار ۱۲۵۶ھ

۳۰ تاریخِ تعمیرِ مکان خود ۱۲۵۷ھ

۳۱ تاریخِ وفات، ہمشیرہ ۱۲۵۷ھ

۳۲ تاریخِ ختم قرآن سائیں صاحبہ ----

۳۳ تاریخِ وفات، مہاراجہ جھکو راؤ سندھیہ ۱۲۵۹ھ

۳۴	تاریخ گرفتار شدن و بیرون کردن از لشکر داد خانجیکی والہ را	۱۲۵۹ھ
۳۵	تاریخ شکست لشکر مہاراجہ جیاجی از صاحبان انگریز (دو قطعات)	۱۲۵۹ھ (۹)
۳۶	تاریخ وفات، خواجہ قانون رحمۃ اللہ علیہ	۱۲۵۴ھ
۳۷	تاریخ علیم اللہ	۱۲۶۰ھ
۳۸	تاریخ وفات، شاہ ابوالبرکات (تین قطعات)	۱۲۵۶ھ
۳۹	تاریخ وفات، جناب خواجہ ابوالحسین	

اس نسخے پر کاتب کا نام اور تاریخ کتابت درج نہیں، کیفیت کے حوالے سے افسر صدیقی لکھتے ہیں:

> ''زیر نظر مخطوطہ دیوان غمگیںؔ کا واحد نسخہ ہے کیونکہ اس وقت تک اس کے کسی دوسرے نسخے کا علم نہیں ہو سکا۔ ممکن ہے کہ ان کی درگاہ (گوالیار) میں موجود ہو۔''(۱۰)

یہ دیوان غمگیںؔ کا واحد نسخہ نہیں ہے۔ دیوان کے چار قلمی نسخے اور موجود ہیں۔ جن کی مدد سے تدوین کا کام مکمل کیا گیا ہے۔

خصوصیات: یہ دیوان غمگیںؔ کا نہایت اہم نسخہ ہے۔ اور اب تک کے معلوم نسخوں میں مکمل ترین ہے۔ اس کے حواشی پر جا بجا مکمل غزلیں اضافہ کی گئی ہیں۔ مثلاً صفحہ: ۳۳، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۵۰، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۷۵، ۷۶، ۸۳، ۸۹، ۹۰، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۸، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۶۔ نیز متن میں موجود غزلوں میں کئی اشعار کا اضافہ کیا گیا ہے۔ یہ اضافے بھی حواشی پر ہیں، اور کثرت سے ہیں۔ ہر دوسری تیسری غزل میں اس قسم کے اضافے ملتے ہیں۔ کسی غزل میں ایک شعر اور کسی میں دو یا تین شعر اضافہ کیے گئے ہیں۔ بعض جگہ صرف ایک مصرعے کا اضافہ ملتا ہے، مثلاً ورق ۱۹۳ پر ذیل کے شعر میں تخلص کو قلمزد کر کے ''اے دل'' کے الفاظ لکھے گئے ہیں، اور پھر اسی غزل کا نیا مقطع بھی حاشیے پر لکھا گیا ہے۔ مشفق خواجہ لکھتے ہیں:

> ''ظاہر ہے کہ مصنف کے سوا کوئی دوسرا شخص اس قسم کے اضافے نہیں کر سکتا۔ اس کی تصدیق خط سے بھی ہوتی ہے۔ حواشی پر اضافوں کا خط وہی ہے جو شاہ غمگیںؔ کے اس عکس تحریر میں ملتا ہے جسے یونس خالدی نے اپنی کتاب میں شامل کیا ہے۔ اس بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے، کہ زیر نظر نسخہ خود مصنف کا ذاتی نسخہ ہے، جس میں وہ وقتاً فوقتاً اضافے کرتے رہے۔''(۱۱)

ڈاکٹر نجم الاسلام اپنے مضمون ''دیوان غمگیںؔ کے تعاقب میں'' میں لکھتے ہیں:

> ''۔۔۔۔۔۔انجمن کا نسخہ اس دیوان کی ارتقائی شکل ہے جو سابقہ دو نسخوں کی طرح مصنف کی زندگی میں ان کے تصرف یا اجازت وایما سے تیار ہوئی ہے۔''(۱۲)

یہ قلمی نسخہ کتب خانہ انجمن ترقی اردو میں کیسے آیا، اس بارے میں مشفق خواجہ رقم طراز ہیں:

> ''مولوی عبدالحق نے یہ نسخہ راقم الحروف کی موجودگی میں ایک ایسے نوجوان سے خریدا تھا، جس نے اپنے آپ کو خاندان بےخودؔ دہلوی کا ایک فرد بتایا تھا (پوتا یا نواسہ) بےخودؔ، شاہ غمگیںؔ کے بھتیجے، مرید اور خلیفہ سید بدرالدین عرف فقیر صاحب کاشفؔ کے پوتے تھے۔ کاشفؔ، غالبؔ کے شاگرد تھے۔ غالبؔ کے ایک خط بنام غمگیںؔ (۱۳) میں اس کا ذکر ہے کہ کاشف کے پاس (۱۲۵۵ھ) دیوان کا ایک نسخہ تھا لیکن زیر نظر مخطوطہ مذکورہ نسخہ دیوان سے مختلف ہے کیونکہ اس میں ۱۲۵۵ھ کے بعد کا کلام بھی ہے۔ ممکن ہے یہ نسخہ غمگیںؔ کی وفات کے بعد کاشف نے حاصل کیا ہو، اور پھر انھیں کے خاندان میں رہا ہو۔''(۱۴)

املائی خصوصیات: ہماری زبان میں عہد بہ عہد دور رس اور تیز رفتار تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں۔ قدیم ادب پاروں سے ان کی

نشاندہی ہوتی ہے املا متن کی صوری ہیئت کا لازمی جز ہے۔ کتابت میں املا سے متعلق غلطیوں کی کئی صورتیں ہوتی ہیں۔ اس ضمن میں یہ خیال رکھنا ہوتا ہے کہ کن لفظوں میں کون سے املائی تغیرات ارتقائے زبان کا حصہ ہیں اور کون سی صورتیں انفرادی پسندیدگی کی زائیدہ ہیں اور کون سے شکلیں محض کاتب کی کم سوادی، سہو یا لغزش کا نتیجہ ہیں۔

کافی حد تک یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ دیوان غمگینؔ کا یہ نسخہ غمگینؔ کے پیش نظر رہا ہوگا کیونکہ غمگینؔ نے اپنے قلم سے اس میں چند تبدیلیاں اور بہت سے اضافے اس میں کیے ہیں۔ مثلاً: صفحہ ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۹۱، ۲۹۳۔

صفحہ ۲۹۳ پر ایک شعر حاشیے میں لکھ کر قلمزد کیا گیا ہے۔ قلمزد شعر یہ ہے:

دل مرا آہ کچھ نہیں معلوم
کس لیے ہے نڈھال کیا جانے (۱۵)

۱۔ واؤ کا استعمال: اعراب بالحروف کے طور پر جو واؤ پہلے لکھا جاتا تھا، جدید املا کے تحت اس واؤ کو حذف کر دیا گیا ہے، اور اس کی جگہ ضرورت کے مطابق پیش لگایا جاتا ہے۔ یہ واؤ جس کو حذف کیا گیا، اصلاً تلفظ کا جز بھی نہیں تھا۔ شروع میں بر بنائے احتیاط اور بعد میں بر بنائے روش عام اس کو لکھا جانے لگا۔ اس نسخے میں اسی روش کو اختیار کیا گیا ہے، مثلاً اوس (اُس)، اوسی (اُسی)، اوس کی (اُس کی) اون (اُن)، اونپر (اُن پر)، اونہیں (انھیں) اوٹھایا (اُٹھایا)، اوٹھا (اُٹھا) اوڑنے (اُڑنے)، اوگ (اُگ)، اوبہرا (اُبھرا) اوتر (اُتر) اولٹا (اُلٹا)، اوداس (اُداس) اوستاد (اُستاد) وغیرہ وغیرہ

اگر کسی مقام پر واؤ جز و تلفظ ہو تو ایسے مقامات پر اس واؤ کو لازمی لکھا گیا ہے۔

۲۔ بعض ایسے لفظ جن میں اصلاً ''ی'' جز و کلمہ کی حیثیت رکھتی ہے جب تخفیف کے ساتھ استعمال کیے جاتے تھے تب بھی بہت سے لوگ اس ''ی'' کو کتابت میں برقرار رکھا کرتے تھے، مثلاً: میرا۔ میرے۔ تیرا۔ تیرے۔ یہ ''یے'' بھی اعراب بالحروف کا حصہ ہے اور کسرہ کا اظہار کرنے کے لیے لگایا جاتا تھا۔ دیوان غمگینؔ کے تمام موجود نسخوں میں ''مرا'' کے بجائے ''میرا'' اور ''ترا'' کے بجائے ''تیرا'' لکھا گیا ہے، مثلاً:

میرے صیّاد نے ایک ظلم یہ ایجاد کیا
بال و پر توڑ قفس سے مجھے آزاد کیا

غم اس کے ہجر کا میرے یوں دل نشیں رہا
خاتم کے بیچ وصل ہو جیسے نگیں رہا

شب کو گلے لپٹ کے میرے وہ جو سو گیا
کیا کیا کہوں میں تم سے کہ کیا کیا نہ ہو گیا

''مرے'' کے بجائے ''میرے'' اور ''اک'' کے بجائے ''ایک'' لکھا ہے۔ ان مصرعوں میں یہ لفظ مختصر صورت میں استعمال ہوتے ہیں۔ اس زائد ''ی'' کو شامل کرنے سے مصرعہ بحر سے خارج ہو جائے گا۔ اس غلط نگاری سے املائی خرابی کے علاوہ وزن شعر بھی مجروح ہوگا۔ ایسی غلط نگاری کئی اشعار میں موجود ہے۔ متن میں اس کی تصحیح کر دی گئی ہے، مثال:

یہ دعا حضرت باری سے میری ہے ساقی

تجھ سے ایک دم نہ جدا ہوں کبھی برسات میں رات

٣۔ بعض الفاظ میں کہنی دار ''ہ'' جزوکلمہ کی حیثیت رکھتی ہے جب تخفیف کے ساتھ استعمال کیے جاتے ہیں تو بھی بہت سے لوگ اس کہنی دار ''ہ'' کو کتابت میں برقرار رکھا کرتے تھے، مثلاً: ''یہاں''، ''وہاں'' وغیرہ۔ دوچشمی ''ھ'' کے بجائے کہنی دار ''ہ'' کا استعمال بکثرت نظر آتا ہے، مثلاً:

کسی کہانی میں وہ نہیں لذت
ہی مزا جو کہ غم کی کہانی میں

٤۔ املا میں بہت سے لفظوں میں اختلاف نگارش نے راہ پالی ہے، جیسے ''پانو''، ''پانوں''، ''پاؤں'' ایک لفظ کے تینوں املا مل جاتے ہیں۔ اسی طرح ''لیے''، ''لئے''، ''لیئے'' کی بھی تین صورتیں نظر آتی ہیں۔ یا پھر ''دھواں'' اور ''دہنوان'' وغیرہ، ایسے الفاظ کو جدید طرز املا سے لکھا گیا ہے۔ یہ مختلف نگاری، اکثر انفرادی پسندیدگی کے سلسلے میں پیدا ہونے والی املائی خاصیت اختیار کر لیتی ہے۔

٥۔ قدیم املا کے بہت سے لفظ اس مخطوطے میں ملتے ہیں، جیسے: مونہہ (منہ)، زمانا (زمانہ)، سونچ (سوچ)، نشانا (نشانہ)، گلا (گلہ)، اشارا (اشارہ)، ہات (ہاتھ)، ہمسایا (ہمسایہ)، کئے (کیے) وغیرہ لیکن جہاں قافیے کی پابندی کے طور پر ''زمانا'' یا ''ہمسایا'' وغیرہ آتے ہیں وہ املائی فرسودگی کی ذیل میں نہیں آتے، ایسے تمام الفاظ کو جدید املا میں مرتّب کیا گیا ہے۔

٦۔ وہ غلطی جو کم سوادی یا لغزش قلم کا نتیجہ ہو ان سب نگارشات کا شمار غلط نگاری کی ذیل میں آتا ہے، ان کی تصحیح کر دی گئی ہے۔

٧۔ کاتب نے کہیں ''ہ'' کو ساقط کر دیا ہے، جیسے: بباد (بہ باد)، ندینگے (نہ دیں گے)، نہوا (نہ ہوا)، نہپوچھ (نہ پوچھ)، نچاہا (نہ چاہا)

٨۔ قدیم املا میں نون اور نون غنہ میں امتیاز ملحوظ نہیں رکھا جاتا تھا۔ اس مخطوطے میں بھی ایسا ہی ہے، حتیٰ کہ لفظ کے آخر میں آنے والے نون غنہ میں بھی ہر جگہ باقاعدہ نقطہ لگایا گیا ہے، مثال کے طور پر:

میں ہین جاؤن وہان کسے ڈہب سے — میں ہی جاؤں وہاں کسی ڈھب سے
ہوگا چرچا یہان بلانی مین — ہوگا چرچا یہاں بلانے میں

٩ لفظ کے آخر میں ہائے مختفی (ہ) ہو تو محرف ہونے کی صورت میں ہائے مختفی کے بجائے ''ے'' آئے گی، مثلاً:

نشہ میں رات کو مجھ پاس یہاں آنے کا کیا باعث
پھر آتے ہی یہ گھبرا کر چلے جانے کا کیا باعث

تصدق آپ کے جاؤں عجب تقریر الٹی ہے
بھلا بندہ سے صاحب تم کو دکھ پانے کا کیا باعث

١٠۔ یائے معروف و مجہول میں کوئی فرق روا نہیں رکھا گیا ہے۔ یائے معروف کی جگہ یائے مجہول کا استعمال اس نسخے میں اتنا عام ہے کہ بعض اوقات پڑھنے میں دقت اور تذکیر و تانیث کے تعین میں دشواری ہوتی ہے۔ قدیم کتابت کی یہی روش کاتب نے اس نسخے میں برقرار رکھی ہے، جیسے: ہی (ہے)، سی (سے)، نی (نے)، ہای (ہائے)، باندہی (باندھے)، پڑی (پڑے)، مثال:

اب رہا کیا ہے جان جانی مین
تمنی جو دیر کی ہے آنی مین
میں ہیں جاؤں وہاں کسی ڈھب سے
ہوگا چرچا یہاں بلانی مین
کسے کہانی میں وہ نہیں لذت
ہے مزا جو کہ غمکی کہانی مین
تم منا لاؤ دوستو اوسکو
ہے قباحت میری منانی مین
جی ہی ہوتا نہیں تیرا ٹہنڈا
مجہہ سوا اور کی جلانی مین

قطعہ

تمکو میں چاہتا ہوں اے صاحب
ہی یہہ مشہور سب زمانی مین
کچہہ سمجہہ میں میرے نہین آتا
اب ہی کیا فائیدہ چہپانی مین

اور کہیں یائے معروف (ی) کو یائے مجہول لکھا۔

۱۱۔ ہائے مخلوط (ھ) ملفوظ میں بھی فرق ملحوظ نہیں رکھا گیا، جیسے: تہا (تھا)، پہر (پھر)، کہلنی (کھلنے)، کہر (گھر)، تجہ (تجھ)، کچہہ (کچھ)، اوٹہہ (اُٹھ)، پوچہہ (پوچھ)، پہریں (پھریں)، چہوڑیں (چھوڑیں)، مثال:

کیا کریں آہ کہ بیٹہتا ہی یہہ دل جاتا ہے
اوٹہتی اوٹہتی تیری جب دیکھتے ہیں گات کو ہم

۱۲۔ کاتب نے اس نسخے میں بہت سے الفاظ ملا کر لکھے ہیں، یہ بھی قدیم طریقہ املا کا ہے، مثلاً تجکو (تجھ کو)، مجکو (مجھ کو)، کسسی (کس سے)، مجھسی (مجھ سے)، مینی (میں نے)، خاکمیں (خاک میں) وغیرہ۔

مجموعی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ اس مخطوطے میں کاتب نے قدیم املائی طرز کو برقرار رکھا ہے۔ ''ٹ'' کے لیے ''ٹ'' استعمال کی ہے۔ ''ک'' اور ''گ'' کے مرکز میں دوعملی کا مظاہرہ نظر آتا ہے، مثلاً:

جنہیں دو کہڑی وصل ہوتا ہی حاصل
وہ ایک عمر ہجران کی غم دیکھتی ہین

حواشی

۱۔ مشفق خواجہ۔جائزہ مخطوطات۔جلد دوم (قلمی) کراچی: ص۔۱
۲۔ ایضاً،ص۔۲
۳۔ افسر صدیقی۔مرتب۔مخطوطاتِ انجمن جلد چہارم۔کراچی:انجمن ترقی اردو۔۱۹۷۶ء ص۔۶۱
۴۔ ایضاً،ص۔۲۱۱
۵۔ نسخۂ انجمن،ص۔۲
۶۔ نسخۂ انجمن،ص۔۳۱۴
۷۔ ہمیں ملنے والی نقل میں اولین فولیو نہیں۔
۸۔ نسخۂ انجمن میں دو قطعات تاریخ درج نہیں۔
۹۔ بحوالہ مشفق خواجہ۔جائزہ مخطوطات (قلمی) جلد دوم ص۔۵
۱۰۔ مخطوطاتِ انجمن جلد۔چہارم ص۔۲۱۱
۱۱۔ مشفق خواجہ:جائزہ مخطوطات اردو (قلمی)۔جلد دوم۔ص۔۶
۱۲۔ نجم الاسلام دیوان غمگینؔ کے تعاقب میں مجلّہ تحقیق ص۔۳۱۳۔جلد۱۱ سندھ:سندھ یونی ورسٹی پریس حیدر آباد:ص۔۳۱۳
۱۳۔ اردوئے معلی۔غالب نمبر حصہ دوم۔جلد دوم۔ شمارہ ۲۔۳،دہلی: دہلی یونیورسٹی فروری ۱۹۶۱ء ص۔۱۰۲ 'دیوان حال بہ مخدومی مکرمی سید بدرالدین علی خاں المشتہر بہ فقیر
صاحب سپردہ ودیوان سابق از وشاں گرفتہ بہ آدم حضور دادہ شد'
۱۴۔ جائزہ مخطوطات قلمی ص۔۶
۱۵۔ نسخۂ انجمن ص۔۲۹۲

ڈاکٹر محمد ارشد اویسی / میمونہ سبحانی
استادشعبہ اردو،جی سی یونیورسٹی ، فیصل آباد/
استادشعبہ اردو،جی سی یونیورسٹی ، فیصل آباد

پنجاب آرکائیوز کا ارتقائی سفر

Dr Muhammad Arshad Awaisi

Department of Urdu, G C University, Faisalabad

Memuna Subhani

Department of Urdu, G C University, Faisalabad

The Evolution Of Punjab Archives

The Punjab government archives were established in 1924.It is the biggest and oldest archive in pakistan both in quality and quantity. it is necessary to recall the extra-ordinary and often unique reference value of the documentary,materials held by Punjab itself from the late eighteenth century to the present. These historical records are of immense assistance for the reseach scholars as well as students who are in pursuit of masters,M.Phil and Ph.d etc.This article is an over-view on evolution of Punjab archieves.

زندہ قومیں ہمیشہ اپنے اثاثوں کی حفاظت کرتی ہیں کیوں کہ قومی اثاثے ہماری تاریخی روایات کا حصہ ہوتے ہیں۔
ان اثاثوں کی وجہ سے کوئی بھی قوم اور تہذیب کے اصل سرمایے کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ معاشی، معاشرتی اور ذہنی طور پر وہ کتنی پسماندہ اور روشن ہے۔ مسلمانوں نے بھی برصغیر پر ایک سو سال سے زائد عرصہ حکومت کی۔ اس دوران مسلمانوں کی تاریخ میں بھی مختلف موڑ آئے کبھی وہ اسلام پھیلانے والے علماء اور صوفیاء کرام کے روپ میں جلوہ گر ہوتے تو ہیں کبھی شعرا و ادب سے اپنی قابلیت کو سامنے لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہی مسلمان کبھی محمود غزنوی اور محمد بن قاسم جیسے بہادر سپہ سالاروں کی بہادری کا بھیس بدل لاتے ہیں اور کبھی فتح حیدر اور ٹیپو سلطان کی شکست کا سبب جعفر اور صادق جیسے غداروں کی صورت میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔ یہ حقیقت ہے ایک معاشرتے میں رہتے ہوئے انسان کو مختلف مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے کیونکہ ہر گزرا ہوا امتحان ہماری زندگی کی تاریخ بن جاتا ہے۔ تاریخ کسی بھی قوم کی اسے کو پڑھنے سے اس قوم کی زندگی کے اتار اور چڑھاؤ کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ہر قوم اپنی تاریخی روایات کو روشن رکھنا چاہتی ہے اس لیے اس قوم کے ادیب و شاعر تاریخ کا الفاظ کا روپ دے کر اسے صفحہ قرطاس پر منتقل کرتے ہیں اور کتابوں کی شکل میں محفوظ رکھتے ہیں۔

پاکستان میں بھی ایک ایسا ادارہ موجود ہے جس کا نام ''پنجاب پبلک آرکائیوز'' ہے اس ادارے میں وہ تمام دستاویزات محفوظ کیے گئے ہیں جن کی تاریخی دستاویزات کی مدت 25 سال یا اس سے زائد ہو۔ پبلک آرکائیوز سے مراد وہ تمام ریکارڈ ہے جس کی حیثیت مستقل، لائیف، تاریخی اور قوم لحاظ سے تسلیم کی گئی ہو آکسفورڈ انگلش ڈکشنری میں آرکائیوز کی تعریف اس طرح کی گئی ہے۔

A Collection of esp. public or corporate documents or records, the place where these are kept (۱)

اردو زبان وادب کے نامور محقق اور دانش ور ڈاکٹر جمیل جالبی کے مطابق

''وہ ریکارڈ یا دستاویز جسے کسی چیز کے ثبوت کے طور پر محفوظ کیا گیا ہو، مخطوطات یہ تقریباً ہمیشہ ہی جمع میں آتا ہے اور اس سے وہ دستاویزات یا ریکارڈ مراد ہوتے ہیں جن کا کسی خاندان، کارپوریشن، فرقہ، برادری یا قوم سے تعلق ہوتا ہے۔''(۲)

فری ڈکشنری ڈاٹ کام پر آرکائیوز کی تعریف کچھ ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

"A place or collection containing records documents, or other materials of historical interest, often used in the plural" (۳)

ان تعریفوں کی روشنی کے سے اندازہ ہوتا ہے کہ پاکستان کا سب سے قدیم ادارہ پنجاب آرکائیوز ہے۔ اس ادارے کی منظوری قانونِ مجریہ ۱۹۷۵ء میں منظور کرادی گئی اور باقاعدہ اس کی شق بنادی گئی۔

''(1) ایکٹ ہذا دستاویزاتی اشیاء کے تحفظ او برآمدی انضباط ایکٹ مجریہ 1975ء کے نام سے موسوم ہوگا۔

(2) اس کا اطلاق پورے پاکستان پر ہوگا۔

(3) یہ فوری طور پر نافذ العمل ہوگا۔''(۴)

اس مقصد کو حل کرنے کیلئے ایک ''مشاوراتی کمیٹی'' بنادی گئی۔ مشاورتی کمیٹی سے مراد وہ مشاورتی کمیٹی جسے حکومت پاکستان نے تشکیل دیا ہو اور وزارت تعلیم کے اعلامیہ نمبر 8-74/5۔ اے ڈی (دستاویزات) مورخہ ۱۰ جون ۱۹۷۴ء کے تحت معرض وجود میں آئی یا دیگر کوئی کمیٹی جسے وفاقی حکومت اس مقصد کے لیے تشکیل دے۔

مشاورتی کمیٹی کی منظوری کے بعد ناظم ایسی کسی بھی قدیم دستاویزی شے کو جو فروخت کی جارہی ہو خرید سکتا ہے اور ایسی قدیم دستاویزاتی اشیاء کو جو کسی شخص یا ادارے کی جانب سے تحفتاً اور ہدیتاً پیش کی جائیں قبول کرسکتا ہے تا کہ قدیم قومی دستاویزات پاکستان میں انہیں محفوظ رکھا جاسکے۔

ایکٹ میں اس بات کو ملحوظِ خاطر رکھا گیا کہ محکمہ تحفظات قدیم قومی دستاویزات، اس بات کا ذمہ دار ہوگا کہ سرکاری ریکارڈ اور دیگر تاریخی نوعیت نیز پاکستان کی قومی اہمیت کی قدیم دستاویزات کی ذخیرہ کاری کرے اور انہیں تحفظ دے۔ بشرطیکہ ایسی دستاویزات جن کی وفاقی حکومت وقتاً فوقتاً وضاحت کرے، قدیم قومی دستاویزات کے علاوہ کسی اور جگہ رکھی جائیں۔ ۱۹۹۳ء کے ایکٹ مجریہ قانون میں بھی اس بات کو شامل کیا گیا۔

''(1) ایکٹ ہذا قدیم قومی دستاویزات ایکٹ مجریہ ۱۹۹۳ء کے نام سے موسوم ہوگا۔

(2) اس کا اطلاق پورے پاکستان پر ہوگا۔

(3) یہ فوری طور پر نافذ العمل ہوگا۔''(۵)

۱۸۳۸ء میں جب انگلستان میں ایکٹ منظور ہوا تو اس ایکٹ میں پبلک ریکارڈ آفس ایکٹ ۱۸۳۸ء کے تحت یہ

کوشش کی گئی کہ تمام قانونی ریکارڈ کو کسی ایک جگہ باضابطہ شکل میں لایا جائے۔ ماسٹر آف رولز کو یہ اختیار دیا گیا ان کی زیر نگرانی تمام دستاویزات کی مرمت وترتیب دی گئی۔ اس مقصد کے لیے چانسری میں واقع عمارت کو استعمال کیا۔ اس پرانی عمارت کے ساتھ ہی ایک نئی عمارت تعمیر کی گئی جس کو پبلک ریکارڈ آفس کے نام سے موسوم کیا گیا۔ تقریباً تیس سال کی مدت میں یہ تمام قانونی ریکارڈ اس عمارت میں منتقل کر دیا گیا۔ بعد میں لفظ ریکارڈ کی اصلاح کو وسیع معنوں لے لیا گیا اور تمام دفاتر کے ریکارڈ کو ماسٹر آف رولز کی نگرانی میں دے دیا گیا۔ چنانچہ ایک حکم کے تحت ۱۸۵۲ء میں تمام دفاتر کے ریکارڈز کو ماسٹر آف رولز کی نگرانی میں دے دیا گیا۔ اس تمام ریکارڈ کو بھی پبلک ریکارڈ آفس میں جگہ دی گئی۔

اس کے بعد کوشش کی جاتی رہی کہ تمام ریکارڈز کو ضائع کرنے کی بجائے ریکارڈ کو محفوظ کر لیا جائے اس کے بعد ۱۸۷۷ء تک صورت حال قدرے بہتر ہو گئی۔ اور بہت سا ریکارڈ غیر ضروری طور پر جمع ہو گیا۔ اس صورت حال کے حل کے لیے ''دی پبلک ریکارڈ آفس ایکٹ ۱۸۷۷ء'' نافذ العمل ہوا۔ اس کے تحت بھی ماسٹر آف رولز کو اختیار دیا گیا کہ وہ ایسے قوانین بنائے جس سے اس مسئلے سے حال تلاش کیا جائے۔ اس غیر ضروری ریکارڈ کو تلف کرنے کی جدول سازی شروع کی جو پارلیمنٹ کے سامنے منظوری کے لیے پیش کی گئی۔ اس مسئلے کا حل یہ نکالا گیا کہ ۱۶۶۰ء سے پہلے کہ کاغذات ودستاویزات شامل نہ کیے جائیں۔ چنانچہ اس تاریخ سے پہلے کے تمام ریکارڈ کو محفوظ تصور کیا گیا۔ ۱۸۷۷ء سے لے کر ۱۹۵۸ء تک تلف کرنے والے بہت سارے شیڈول وقتاً فوقتاً لیگل ریکارڈ کے سلسلہ میں بنائے جاتے رہے۔ ایکٹ ۱۸۷۷ء اور ۱۹۹۸ء ناقابل عمل قرار دیئے گئے اس کی جگہ ایکٹ ۱۹۵۸ء نافذ العمل ہوا۔ یہ نیا قانون گرگ کمیٹی کی تجاویز کی روشنی میں سامنے آیا جو کہ قانون اور محکمہ جاتی ریکارڈ سے متعلق ہے۔ اس قانون کا مقصد یہ معلوم کرنا نہیں تھا کہ کون سا رکھنا ہے اور کون سا تلف کرنا ہے بلکہ یہ کہ کون سا ریکارڈ رکھنا چاہیے اور باقی تلف کر دینا چاہیے۔

حکومت پاکستان کی واضع ہدایات کی روشنی چند ایک مرکزی وزارتوں اور ان کے ماتحت اداروں پر اپنے ریکارڈ کو نیشنل آرکائیوز میں منتقل کرنا شروع کر دیا تاہم بہت سی وزارتوں کا ریکارڈ ابھی محکمہ قومی دستاویزات میں منتقل نہیں کیا جا سکا۔ اس کی وجہ جگہ کی قلت تھی، اب یہ ادارہ اپنی عمارت میں منتقل ہو گیا ہیا ور امید کی جا سکتی ہے کہ مرکزی وزارتیں اور ان کے ذیلی دفاتر اپنا اہم ریکارڈ جلد منتقل کرنا شروع کر دیں گے۔ وہ تمام کاغذات جب تک اس ادارے میں رہتے ہیں جہاں ان کی تخلیق ہوئی ہو وہاں ان کی ضرورت ختم نہیں ہوتی۔ اس وقت ان کاغذات کو ریکارڈ کیا جاتا ہے۔ لیکن جب کاغذات اور فائلیں جن کی مزید ضرورت اس ادارے کو نہیں ہوتی ان کاغذات کو قومی ادارے میں منتقل کر دیا جاتا ہے۔ یہ ریکارڈ ایک مقررہ مدت کے بعد آرکائیوز کہلاتا ہے اور پھر پبلک اس ریکارڈ کو دیکھ اور پڑھ سکتی ہے۔ اس ریکارڈ کو پھر کسی بھی تحقیقی کام کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

پاکستان میں بھی بھارت اور انگلستان کی طرح 25 سے 30 سال بعد یہ ریکارڈ پبلک لائبریری کی طرح کام کرنے لگتا ہے اس کے بعد یہ ریکارڈ آرکائیوز بن جاتا ہے۔

پاکستان آرکائیوز جس کا موجودہ نام ''ہسٹاریکل ریکارڈ آفس پنجاب گورنمنٹ آرکائیوز'' ہے اس کی عمارت پنجاب سول سیکرٹریٹ کے احاطے میں موجود بلندوبالا سفید گنبد والی دلکش عمارت مقبرہ، انارکلی کی ہے۔

> ''ماضی میں اس تاریخی عمارت کو مختلف مقاصد کے لیے استعمال کی جاتا رہا۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کے ولی عہد شہزادہ کھڑے سنگھ نے مقبرہ انارکلی کو اپنی پرائیویٹ رہائش گاہ کے طور پر استعمال کیا۔ اس کے بعد اس عمارت کو ایک اطالوی جنرل وینٹورا (Ventura) جو رنجیت سنگھ کی آرمی میں ملازم تھا، اس نے اسے اپنی رہائش گاہ میں تبدیل کر دیا۔ ۱۸۴۹ء کی کچھ عمارت کا حصہ بطور دفتر اور کچھ حصہ بطور سیکرٹریٹ ملازمین کی رہائش گاہ کے

لیے استعمال کیا۔ ۱۸۵۷ء کے اوائل میں اس عمارت کو باقاعدہ طور پر وقف کرتے ہوئے سینٹ جیمز چرچ کا نام دیا گیا تو مقبرہ انارکلی کو خالی کر دیا گیا۔ ۱۸۹۱ء میں پنجاب گورنمنٹ نے دوبارہ اس عمارت کو سیکرٹریٹ کا حصہ بنا کر یہاں اپنا ریکارڈ آفس قائم کیا۔ ۱۹۲۴ء میں اس ریکارڈ آفس کو ہسٹاریکل ریکارڈ آفس کا نام دیا گیا''۔(۶)

پنجاب آرکائیوز کے بانی پروفیسر گیرٹ ہیں۔ پروفیسر گیرٹ کا شمار عالم و فاضل لوگوں کی فہرست ہوتا ہے۔ پروفیسر ایچ ایل او گیرٹ، (H.L.O. Garrett) جنہیں پنجاب آرکائیوز کے پہلے ''کیپر آف ریکارڈ'' ہونے کا شرف حاصل ہے۔

''پروفیسر گیرٹ ۱۶ جون ۱۸۸۱ء کو کیمبرج، انگلینڈ میں پیدا ہوئے۔ وہ ایک اعلیٰ پائے کے استاد اور محقق کے تھے''۔ (۷)

پروفیسر گیرٹ نے گورنمنٹ کالج لاہور کی ۵۰ سالہ تاریخ مرتب کی۔ بطور مصنف و محقق یہ آپ کی پہلی تصنیف تھی بعد ازاں تحقیق کا یہ شوق پروفیسر گیرٹ کو پنجاب سیکرٹریٹ کے ریکارڈ آفس تک لے آیا۔ ۱۹۲۳ء میں پروفیسر گیرٹ نے اس کو خراب حالت میں پایا۔ یہ ریکارڈ آفس ایک سٹور روم کی صورت اختیار کر چکا تھا۔ ۱۹۲۴ء میں پروفیسر گیرٹ کو حکومت ہند نے انڈین ہسٹاریکل ریکارڈ کمیشن کا رکن نامزد کیا اور ۱۹۹۵ء میں وہ پنجاب ریکارڈ آفس کے پہلے کیپر آف ریکارڈ، مقرر ہوئے پروفیسر گیرٹ ۱۹۲۵ء سے ۱۹۳۶ء تک پنجاب ریکارڈ آفس میں بحیثیت کیپر آف ریکارڈ خدمات سرانجام دیتے رہے۔ ان سالوں میں ریکارڈ جدید خطوط پر استوار ہوا۔ ریکارڈ کو اس کی اہمیت کے مطابق مختلف درجات میں تقسیم کیا گیا اور اس کے سالانہ انڈیکس تیار کیے گئے۔

پنجاب ریکارڈ آفس کا ریکارڈ ۱۸۰۹ء سے ۱۹۹۲ء تک کے دور تک محیط ہے۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد دہلی اور ایجنسی کا ریکارڈ بھی لاہور منتقل کر دیا گیا اس وقت شمالی مغربی سرحدی صوبہ پنجاب کا ایک حصہ تھا اور اس علاقے کے صوبہ سندھ ۱۸۴۳ء میں سر چارلس نائپیر اور بمبئی ریزیڈنس کا حصہ بننے سے قبل اس کے تمام قدیم کاغذات بھی یہیں رکھے گئے۔ علاوہ ازیں بلوچستان میں قبائلی علاقوں کے تمام قدیم کاغذات بھی یہاں جمع ہیں۔ غیر منقسم پنجاب کے گورنر اور لیفٹیننٹ گورنر جنہوں نے سیاسی شعبے میں ہندوستان ریاستوں کے ساتھ سیاسی اور روابط قائم کیے، ریاست جموں کشمیر، افغانستان، ایران اور بالخصوص مشرق وسطیٰ کا تمام ریکارڈ جو سیاسی روابط سے متعلق تھا یہیں محفوظ رکھا گیا۔ بنابریں یہ ریکارڈ آفس ۱۸۰۹ء تک کی تمام تاریخی دستاویزات جو برصغیر پاکو ہند کے شمال مغربی حصے کے متعلق تھا۔ ایک انتظامی شعبے کی تمام دستاویزات بھی یہاں محفوظ کی گئی ہیں۔

پنجاب ریکارڈ آفس کے مینجمنٹ رولز بھی ۱۹۲۴ء میں بنائے گئے اور آرکائیوز کے دروازے طالب علموں اور محققین کے لیئے کھول دیئے گئے۔ یونیورسٹیوں اور کالجوں کے طلبہ کے علاوہ اساتذہ نے بھی اس علمی خزانے سے استفادہ کیا۔ ملکی و غیر ملکی یونیورسٹیوں، کالجوں اور دیگر اداروں سے بے شمار طلبہ و طالبات و محققین، سخن نواز تحریر تحقیق کے لیے اس خزانے سے استفادہ کر چکے ہیں۔ پنجاب آرکائیوز کے مخزن میں بے شمار قیمتی اور اہم دستاویزات و نوادرات ہیں۔

''جن میں فارسی زبان کی سب سے پرانی شاہجہان اور اورنگ زیب کے دور کی دستاویز یا کشمیر کی فروخت کی دستاویز، سرسید کے خطوط، مرزا غالب پنشن کیس، میوٹنی ریکارڈ، ہوم، پولیٹیکل، ایجوکیشن، جوڈیشنل، ریونیو ہیلتھ، پولیس، ایگری کلچر، فارسٹ لیجسلیٹو اور پنجاب کے دیگر شعبہ جات کا ریکارڈ اصل حالت میں محفوظ ہے۔ اس کے علاوہ پنجاب آرکائیوز سے منسلک سیکرٹریٹ لائبریری میں لاکھوں کتابیں ہیں جو محققین کو ان کے

موضوعات، مقالوں، کتب، آرٹیکل اور دیگر چیزوں کی ریسرچ کے مستند اور اصل ریکارڈ سے معلومات بہم پہنچاتی ہے۔''(۸)

تحقیق کے لیے بہت سے سکالرز ایم۔فل اور پی۔ایچ ڈی کے لیے یہاں آتے ہیں۔ جب کہ مختلف ادیب اپنی کتب کے تحریر کے لیے بھی آرکائیوز میں آتے ہیں اور اپنی گوناگوں صلاحیتوں کو یہاں موجود ریکارڈ سے بروئے لاتے ہیں۔ ان تمام اسکالرز کے علاقہ بے شمار تعداد محققین کی ایسی موجود ہے جو کہ چھوٹے چھوٹے موضوعات پر ریسرچ کرنے کے لیے آرکائیوز کا رخ کرتی ہے۔ تمام محقق اپنے شوق کی وجہ سے آرکائیوز میں موجود ریکارڈ سے استفادہ کرتے رہتے ہیں۔ آج کل بھی یہاں کئی سکالرز یہاں موجود ریکارڈ سے مستفید ہو کر تحقیق کی دنیا میں نئے باب رقم کر رہے ہیں۔

۲۵ ستمبر ۲۰۰۳ء کو ''گورنمنٹ آف دی پنجاب سروسز اینڈ جنرل ایڈمنسٹریشن ڈیپارٹمنٹ'' (آرکائیوز ونگ) کی طرف سے باقاعدہ خط جاری کیا گیا پورے پنجاب کی یونیورسٹیوں کے وائس چانسلر کو اور پورے پنجاب کے پوسٹ گریجویٹ انسٹیوٹ کے ہیڈز کو کہ وہ اپنے طلبہ کو آرکائیوز میں بھیج سکتے ہیں اور اس سلسلے میں ان کے لئے زیادہ سے زیادہ سہولیات فراہم کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ (۹)

آرکائیوز کے مقاصد میں یہ بات بھی شامل ہے کہ قومی تاریخ کے دستاویزات کی حفاظت کی جائے اور محققین کی ان دستاویزات تک رسائی فراہم کی جائے تا کہ افہام و تفہیم میں آسانی ہو۔

پنجاب آرکائیوز کی سر پرستی میں آرکائیوز کے انتظامات کے حوالے سے ایک کانفرنس مورخہ ۲۳ فروری ۲۰۰۷ء کو محکمہ امور ملازمت وانتظامات عمومی (GAD) کے کمیٹی روم میں منعقد ہوئی۔ اس کانفرنس میں ڈاکٹر ضیاء الحق نے خطاب میں کہا کہ

''موجودہ زمانے میں قدیم دستاویزات نے بہت زیادہ اہمیت اختیار کر لی، انہوں نے کہا کہ تحقیق کے لیے اصل دستاویزات کا استعمال کیا جانا انتہائی ضروری ہے۔ انہوں نے مزید کہا کہ ہائر ایجوکیشن کمیشن نے، محققین اور طلبہ میں تحقیق کا نیا ذوق اور ولولہ پیدا کر دیا ہے''(۱۰)

پنجاب آرکائیوز میں نہ صرف قیمتی دستاویزات میں بلکہ اس میں ایک میوزیم بھی ہے۔ جو پنجاب کی تاریخ و ثقافت کی عکاسی کرتا ہے۔ اس میوزیم میں تاریخی دستاویزات، قدیم مہریں، پرانے سکے، پینٹنگز، مغل بادشاہوں کے فرامین، اہم تاریخی خطوط اور جنگوں میں استعمال ہونے والا اسلحہ بھی نمائش کے لیے رکھا گیا ہے۔ یہ برصغیر پاک وہند میں اپنی نوعیت کا پہلا میوزیم ہے جہاں اس ادارے کے قیام سے لے کر اساتذہ اس عظیم علمی خزانے سے استفادہ کر رہے ہیں۔

''یہ میوزیم ۱۹۲۴ء میں گورنر پنجاب سر ایڈوارڈ میکلیگن اور سر ملیکم ہیلی کی تجاویز پر قائم کیا گیا''(۱۱)

اس میوزیم میں تاریخی اہمیت کی کل ۳۲ مہروں کو شیشے کے ایک شوکیس میں نمائش کے لیے رکھا گیا ہے۔ مہروں کے علاوہ سکوں کی تاریخی اہمیت بھی پنجاب آرکائیول میوزیم سے ثابت ہوتی ہے۔

''یہ سکے اپنے اندر ایک عظیم تاریخ سموئے ہوئے ہیں اور تاریخ کے ایک اہم ماٰخذ کا درجہ رکھتے ہیں۔ کیوں کہ تحریری ثبوت سے اس کے حکمران یا اس کے عہد سے کا علم نہ ہو سکے تو اس دور کے حالات و واقعات پر سے پردہ اٹھانے میں سکے اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ چوں کہ سکہ ایک قومی دولت ہے اس پر کچھ ایسے حقائق وضع ہوتے ہیں جو کہ تاریخ کی راہیں ہموار کرنے میں مدد دیتے ہیں''(۱۲)

جہاں تک پنجاب آرکائیوز میں محفوظ سکوں کا تعلق ہے ان میں سونے اور چاندی کی دھاتوں سے بنے ہوئے سکے بھی محفوظ ہیں۔ جن کا تعلق عہد سلاطین، عہد مغلیہ، سکھ عہد اور برطانوی عہد سے ہے۔ یہ سکے اپنے اپنے ادوار کے نایاب سکے ہیں۔ جن کو اشرفیوں کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔

پنجاب آرکائیوز میں جہاں بہت سے تعمیری کام ہو چکے ہیں وہاں بہت سے تعمیری کام ابھی ہونا باقی ہیں۔ یہ تعمیری کام کچھ تین سالہ منصوبوں اور کچھ چھ سالہ منصوبوں کے تحت پایہ تکمیل کرنے کی کوشش جاری ہے۔

تین سالہ منصوبوں میں ویب پیج کی تشکیل کرنا، نایاب اور تاریخی کتب کی دوبارہ اشاعت، لائبریری فرنیچر اور سامان کی خریداری، مختلف النوع اشیاء کے اثاثے کو جمع رکھنے کا نظام اور اسے الماریوں میں رکھنے کی ترتیب بندی کرنا، پیشہ وارانہ سٹاف کی بھرتی، جنرل ڈیپارٹمنٹ ریکارڈ کی فہرست بندی پنجاب کی تاریخ سے متعلق مونو گراف جیسے منصوبے شامل ہیں۔

چھ سالہ منصوبوں میں ریکارڈ کی حالت کا جائزہ لینے کے لیے پاکستان کی پرانی لائبریوں کا سروے کرنا، پنجاب کی دوسری لائبریریوں میں رکھی گئی نایاب کتب کی سافٹ کاپی حاصل کرنا، پنجاب آرکائیوز میں رکھی گئی نایاب کتب کی عکس بندی، لائبریری کے لیے مناسب عمارت کی تعمیر، طلباء اور ریسرچ سکالرز کے لیے ڈیجیٹل لائبریری اور مائیکروفلمنگ کا قیام، ڈیجیٹل یونٹ اور مائیکروفلمنگ کی فراہمی جیسے منصوبے شامل ہیں۔

ان میں سے کچھ کام مکمل ہو چکے ہیں تاہم پنجاب گورنمنٹ آرکائیوز کے لیے کوئی علیحدہ فنڈ مختص نہیں کیے گئے۔ فی الحال آرکائیوز ونگ کی مالیاتی ضروریات GAD کے ویلفیئر ونگ کے ذریعے پوری کی جاری ہے۔ جدید تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے متناسب مالی امداد کی ضرورت ہے۔ گریڈ سولہ اور سترہ کی اسامیاں پیدا کرنے کی بھی ضرورت ہے۔

پنجاب آرکائیوز کے قیمتی خزانے تک یونیورسٹی کے طلبا اور اساتذہ تک رسائی ممکن بنانے کے لیے ایک آزاد ویب سائٹ کی ضرورت ہے نیز ضرورت اس امر کی بھی ہے کہ تحقیقی موضوعات کی فہرست یونیورسٹیوں کو فراہم کی جائے تا کہ باقی موضوعات پر تحقیق کو ممکن بنایا جاسکے۔

پنجاب آرکائیوز معیار اور مقدار کے لحاظ سے بہت بڑا ادارہ ہے۔ لیکن ابھی تک یہ مغل اور انگریز دور کی قائم کردہ عمارت میں پناہ گزین ہے۔ وقت آن پہنچا ہے کہ پنجاب ارکائیوز کے پاس اپنی بلڈنگ ہوتا کہ پنجاب آرکائیوز کے ریکارڈ کو مزید خستہ حالی سے بچایا جاسکے اور اس کی مزید نگہداشت اور بحالی کا ساماں کیا جاسکے۔

حوالہ جات

۱۔ Oxford English, Reference Dictionary, Judy Pearsall and Bill rumble, oxford University Press, P.68

۲۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، قومی انگریزی اردو لغت، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۹۲ء، ص ۱۰۲

۳۔ www.thefreedictionary.com/archieves

۴۔ دفعہ نمبر 1، قدیم دستاویزاتی اشیاء (کے تحفظ اور برآمدی انضباط) کا قانون مجریہ ۱۹۷۵ء ص ۱۰

۵۔ دفعہ نمبر ا، قدیم قومی دستاویزات ایکٹ مجریہ ۱۹۹۳ء۔ ص ۵

۶۔ اردونامہ اکتوبر ۲۰۰۸ء تا مارچ ۲۰۰۹ (سرورق کا اندرونی صفحہ) مجلس زبان دفتری پنجاب کا ترجمان رسالہ۔

۷۔ اکبر علی بھلر، سیکرٹری/ ڈائریکٹر آرکائیوز، پروفیسر گیرٹ۔۔۔ پنجاب آرکائیوز کے بانی، شمولہ اردونامہ اپریل تا جون ۲۰۰۴ پنجاب سول سیکرٹریٹ لاہور۔ ص ۹

۸۔ Ashraf Ali, Tahaffuz-e-Destauwiz wa Kutab Khana Islamabad, 1993 P59-71

۹۔ سروسز اینڈ جنرل ایڈمنسٹریشن ڈیپارٹمنٹ حکومت پنجاب (آرکائیوونگ) کی جانب سے پنجاب کی تمام جامعات کے پوسٹ گریجویٹ انسٹیوٹ کے سربراہوں کو یہ مراسلہ جاری کیا گیا کہ وہ اپنے سکالرز کو آرکائیوز کی طرف متوجہ کریں۔ مراسلہ نمبر PS/AA (GAD) Mir/2003

۱۰۔ کاشر عدیل، مدیر اردونامہ، اپریل تا جون ۲۰۰۸، پنجاب سول سیکرٹریٹ۔ ص 205

۱۱۔ شمیم اصغر جعفری، سیدہ، ریسرچ آفیسر آرکائیوز، پنجاب گورنمنٹ آرکائیوز میں محفوظ قدیم سکے، مشمولہ، اردونامہ جنوری تا مارچ ۲۰۸ سول سیکرٹریٹ لاہور۔ ص 179

۱۲۔ ایضاً ص 180

ڈاکٹر محمد آصف
استاد شعبہ اردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ، ملتان

پنجاب کی ملّی انجمنیں: عہدِ سرسید میں

Dr Muhammad Asif
Department of Urdu,
Bahauddin Zakariya University, Multan

National Organizations of Punjab:During sir syed's Period

The extensive movement raised by Sir Syed produced the versatile results. It was this movement that over powered the Muslim students and the thoughtful Muslims specially the Muslims of Punjab. Infact the foundation of Anjuman-e-Punjab in this part of the world brought about the educational awakening and commencement of intellectual and literary activities. The efforts of Sir Syed in Punjab yielded fruitful results and many scholastic and literary organizations, associations and societies were established in Lahore, Ludhiyana, Jalindhar, Amritsar, Gujrat and Jehlum etc. Among these organizations, Anjuman-e- Punjab, Anjum-e-Islamia Punjab (Lahore) and Anjuman-e-Himayat-e-Islam are three basic organizations that can help understanding the attitudes of Muslims and their educational, political, social and literary efforts.This article deals with the contribution of these organizations in detail.

اس حقیقت میں کوئی شبہ نہیں کہ علی گڑھ تحریک سے برصغیر میں مسلم نشاۃ الثانیہ کا آغاز ہوتا ہے۔ سرسید نے مسلمانوں میں مغربی سائنس اور ٹیکنالوجی کا شوق پیدا کیا۔ انہوں نے قرونِ وسطیٰ کی ذہنیت رکھنے والے علماء کو احساس دلایا کہ وہ وقت کے تقاضوں کو سمجھیں۔ پیچھے ہٹنے کی بجائے آگے بڑھیں۔ یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ پچھلے سو سال سے مسلمان جو کچھ تھے اور جو کچھ آج ہیں ان پر علی گڑھی گڑھ تحریک اور سرسید کے فکر و عمل کا گہرا اثر ہے۔ سیاسی اعتبار سے سرسید کا دو قومی نظریہ اقبال اور قائداعظم سے گزرتا ہوا قیامِ پاکستان پر منتج ہوا۔ حنیف رامے نے درست لکھا ہے کہ:۔

''سرسید احمد خان نے مغربیت (Westernization) اور جدیدیت (Modernization) کے درمیان فرق کو اجاگر کر کے برصغیر کے مسلمانوں کو جدید تعلیم کے راستے پر نہ ڈالا ہوتا تو آج ہم جہالت کی

دلدل میں اس بُری طرح پھنسے ہوتے کہ نہ ہم میں کوئی اقبال پیدا ہوتا اور محمد علی جناح ....سرسید نے ایک طویل صبر آزما اور معجز نما جدوجہد سے مسلمانوں کو جہالت کے اندھیروں سے نکال کر دورِ حاضر کی للکار سے عہدہ برآ ہونے کے لائق بنا دیا۔''(۱)

سرسید نے وسیع پیمانے پر جو تحریک شروع کی تھی اس کے اثرات بھی انتہائی ہمہ گیر ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور میں بھی مسلم طلباء اور باشعور افراد پر بالخصوص پنجاب کے مسلمانوں پر علی گڑھ تحریک کے فکری عناصر کا غلبہ تھا اور ''لاہور تو گویا دوسرا علی گڑھ بنا ہوا تھا''(۲) سرسیّد نے ۱۸۷۳ء، ۱۸۸۴ء، ۱۸۸۸ء اور ۱۸۹۴ء میں پنجاب کے چار دورے کیے۔(۳) سرسیّد نے جب ۱۸۷۳ء میں پنجاب کا دورہ کیا تو ہر جگہ ان کا جوش وخروش سے خیر مقدم کیا گیا۔ اُن کا یہ ''پہلا سفرِ پنجاب ہماری قومی زندگی کے دور دراز سفر کا اولین سنگِ میل ثابت ہوا''(۴) بلاشبہ یہاں جدید تعلیم وتہذیب کی افادیت کا انفرادی احساس پہلے ہی سے موجود تھا مگر سرسیّد کے دوروں نے جدید تعلیم کے حصول کو بڑی حد تک اجتماعی احساس میں بدل دیا۔ پنجاب میں جس طرح جوش وخروش کے ساتھ سرسید کی قدر ومنزلت کی گئی اس کے چشم دید گواہ سرسید کے سفرِ پنجاب کے رفیق اور ''سرسید احمد خان کا سفر نامہ پنجاب کے مؤلف'' مولوی سید اقبال علی ہیں۔ وہ اس حوالے سے لکھتے ہیں:۔

''گو شمال مغربی اضلاع یا صوبہ اودھ میں جیسے کہ چاہیے ان کی کچھ قدر نہ ہو (''سرسید تحریک کا مرکز قدرۃً آگرہ و اودھ تھا'')(۵) مگر پنجاب کے لوگوں نے ثابت کر دیا کہ وہ قومی بھلائی میں کوشش کرنے والے، قومی ہمدردی کرنے والے، قوم کی ترقی چاہنے والے، اپنے زمانے کے رفارمر کی کیسی قدر کرتے ہیں۔ میں اس سفر میں سید احمد خان صاحب کے ہمراہ تھا جو عزت وقدر ومنزلت وتعظیم وتواضع دلی جوش سے پنجاب کے لوگوں نے ان کی کی میں نے تو آج تک کسی کی دیکھی اور نہ کسی کی سنی۔''(۶)

دراصل یہاں انجمن پنجاب کے قیام (۱۸۶۵ء) سے مسلمانوں کی تعلیمی بیداری، ذہنی وتخلیقی، عملی وعلمی سرگرمیوں کا دور شروع ہو چکا تھا۔ انجمن پنجاب کے اغراض ومقاصد یہ تھے۔

قدیم مشرقی علوم کا احیاء، دیسی زبانوں کے ذریعے باشندگانِ ملک میں علوم مفیدہ کی اشاعت، صنعت وتجارت کا فروغ، علمی، ادبی معاشرتی اور سیاسی مسائل پر بحث ونظر، انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان اجنبیت کے احساس کو ختم کر کے انہیں ایک دوسرے کے قریب لانا، عوام الناس میں وفاداری اور مشترک ریاست کی شہریت کے احساس کو فروغ دینا، مفادِ عامہ کے اقدامات میں صوبے کے بارسوخ اور اہلِ علم حضرات کو افسرانِ حکومت کے قریب تر لانا۔ علومِ مشرقی کے احیاء کے ساتھ ساتھ جدید مغربی علوم کو دیسی زبانوں میں پڑھانا۔

بنیادی طور پر انجمن پنجاب علمی اور تعلیمی انجمن تھی۔ چنانچہ اس کا دائرہ کار محدود تھا لیکن بایں ہمہ انجمنِ پنجاب ہی کی مساعی سے ۱۸۶۵ء ہی میں علوم والسنۂ مشرقیہ کا ابتدائی ادارہ اورینٹل سکول وجود میں آیا، جس کو بعد میں ۱۸۷۲ء میں 'یونیورسٹی اورینٹل کالج' کا درجہ دیا گیا اور اس کے بعد ۱۸۸۲ء میں پنجاب یونیورسٹی کا قیام عمل میں آیا، ان اداروں نے جو تعلیمی وعلمی اور ادبی خدمات سرانجام دیں وہ کسی سے ڈھکی چھپی نہیں۔

انجمن پنجاب نے جہاں انگریزی خیالات کے زیرِ اثر جدید نظم کو فروغ دیا وہاں اورینٹل کالج اور پنجاب یونیورسٹی کے قیام (۱۸۷۲ء) کے ساتھ ساتھ جدید تعلیمی مقاصد کے لیے مفید کتابوں کے تراجم وتالیف کی مہم شروع کی۔ انجمن کے ماہنامہ رسالوں اور ہفتہ وار اخباروں نے عوام الناس کی ذہنی تربیت اور افکار وخیالات کی ترویج واشاعت کو فروغ دیا۔(۷) آزادؔ اور حالؔی نے نظم ہائے جدید پیش کیں۔ آزاد نے نئے اندازِ فکر کی ضرورت اور جدید نظم کی غرض وغایت پر لیکچر دیا اور انگریزی خیالات کے پرَتو سے اردو کے لیے زیور وزیبائش کے لیے تلقین کی۔(۸)

انجمن پنجاب کا ایک بڑا مقصد جدید علوم کی ترویج کے ساتھ ساتھ مشرقی اور اسلامی علوم کو فروغ دینا تھا۔ یہ وہ دور تھا کہ جب مشرقی علوم کی تدریس و ترویج ہی کو ترجیحی اہمیت حاصل تھی۔ چنانچہ انجمن پنجاب کی یہ تعلیمی تحریک جلد ہی صوبے بھر میں پھیل گئی اور ہمیں اسی زمانے میں جبکہ ملک کے دوسرے حصوں میں سرسید کو اپنی تعلیمی تحریک پھیلانے میں دشواریاں پیش آرہی تھیں۔ انجمن پنجاب کی آواز کو قبول عام حاصل ہوا اور اس کی شاخیں امرت سر، گورداس پور، قصور، راولپنڈی میں بھی قائم ہوگئیں۔ اس کے اثرات دہلی اور میرٹھ تک جا پہنچے۔ لوگوں میں جدید اور قدیم علوم وفنون کے حصول کے لئے ایک تڑپ اور علم کی ایک خاص طلب پیدا ہوگئی۔ (۹) اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ انجمن پنجاب پہلے ہی سے علی گڑھ تحریک کے لئے ذہنی فضا سازگار کر چکی تھی۔

پنجاب میں علی گڑھ تحریک اور جدید انگریزی خیالات ونظریات کو جو قبولِ عام حاصل ہوا تو اس کے اسباب و وجوہات میں سیاسی حالات وواقعات کا دخل بھی تھا۔ ۱۸۴۹ء میں جب پنجاب کا الحاق ایسٹ انڈیا کمپنی سے ہوا تو اس کے نتیجے میں انگریزی اقتدار یہاں مستحکم ہوگیا اور یہ علاقہ انگریزوں کی عملداری میں آگیا۔ تمام شعبہ ہائے حیات میں قدرتی طور پر انگریزی افکار وخیالات اور حکمتِ عملی کے اثرات نمایاں ہونے شروع ہوگئے۔ انگریزوں کے اقتدار سے قبل یہ علاقہ سکھوں کے دور کی طوائف الملوکی، بدنظمی اور جبر واستبداد کے شکنجے میں گرفتار تھا۔ انگریزوں کے عملداری کے بعد سکھوں کے دور کے اس انتشار اور ظلم وتشدد کا خاتمہ ہوگیا۔ یہاں کے مسلمانوں کو سکھوں کے ظلم وستم سے نجات ملی اور مجموعی طور پر امن وامان قائم ہوگیا۔ اس طرح اس علاقے میں انگریزوں کو سکھوں سے نجات دلانے والا خیال کیا جاتا تھا اور یہاں انگریزوں کے تسلط اور تعلیم جدید کے خلاف وہ وحشت ونفرت نہیں تھی جو ۱۸۵۷ء کی تباہی و بربادی کے نتیجے میں دہلی اور اودھ وغیرہ میں مسلمانوں کے دلوں میں پیدا ہوئی۔ (۱۰)

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ خود سرسید کے اپنے صوبے کی آبادی کے سوادِ اعظم نے ان سے جو سلوک روا رکھا تھا اس کے برعکس پنجاب کے مسلمانوں کی طرف سے سرسید کا پرجوش خیر مقدم کیا گیا اور ان کی جدید مغربی طرز کی تعلیمی تحریک کو کھلے دل سے قبول کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ سرسید کے پہلے دورے (۱۸۷۳ء) کے بعد ہی یہاں کے مسلمانوں میں ذہنی بیداری کی ایک لہر دوڑ گئی اور پنجاب کے مختلف علاقوں میں مختلف ملی انجمنیں وجود میں آنا شروع ہوگئیں۔ جب سرسید نے دوسرا دورہ (۱۸۸۴ء) کیا تو انجمنیں اسلامیہ پنجاب لاہور اور انجمن حمایت اسلام لاہور کے علاوہ لدھیانہ، جالندھر، امرتسر، گجرات، جہلم وغیرہ میں متعدد اسلامی انجمنیں مسلمانوں کی علمی وادبی اور سماجی فلاح وتحرک کے لئے قائم ہوچکی تھیں اور یقیناً یہ انجمنیں نہ صرف پنجاب کے مسلمانوں کی بیداری اور زندہ دلی کی واضح دلیلیں ہیں بلکہ یہاں علی گڑھ تحریک کی مقبولیت کا ایک بین ثبوت بھی ہیں۔ (۱۱)

پنجاب کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ سرسید کے عقائد اور ان کے اجتہادی نظریات کے خلاف یہاں کے علماء نے محاذ آرائی اور فتوے بازی میں حصہ نہیں لیا۔ 'نیچریت' کے خلاف تکفیر سازی کی مہم کے برعکس یہاں سرسید کا بڑے جوش وخروش سے خیر مقدم کیا گیا۔ (۱۲) مندرجہ بالا سطور میں ذکر کیا گیا ہے کہ سرسید کی قومی تحریک کا مرکز آگرہ اور اودھ تھے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کو ذاتی مخاصمت اور اصولی نزاع کے جن حملوں کا مقابلہ کرنا پڑا ان کا گڑھ بھی آگرہ اور اودھ کے علاقے ہی تھے۔ لعن طعن، سبّ وشتم، تذلیل وتکفیر، کوئی وار نہ تھا جو تحریک کے زمانۂ آغاز میں سرسید پر نہ کیا گیا ہو۔ انہیں نیچری، کرسٹان، دہریہ، ملحد، مرتد، منافق، بدعتی، بے دین، سب کچھ کہا گیا۔ بقول مولانا عبدالحلیم شرر ''در ودیوار سے لعنت ونفرین کی صدا'' اٹھنے لگی۔ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ سے بہ کوششِ خاص سرسید پر کفر کے فتوے منگوائے گئے اور جب اس سے تسلی نہ ہوئی تو مقامی طور پر ان کے قتل کے فتوے جاری ہوئے۔ غرض ان کے اپنے مراکز نے جو سلوک ان سے روا رکھا تھا اس کے برعکس اہل پنجاب نے

انتہائی فرطِ عقیدت اور جوش وخروش سے انہیں اپنے سر اور آنکھوں پر بٹھایا۔ اس کلیدی صوبے نے سرسید کی دعوت پر جس طرح لبیک کہا اس نے ان کی قومی تحریک میں نئی جان ڈال دی۔ (۱۳)

پنجاب میں سرسید کی کوششیں سب سے زیادہ بارآور ہوئیں۔ اس حوالے سے سرسید کے دیرینہ رفیق کار حالی کا وہ بیان بے حد اہم ہے جس میں انہوں نے سرسید کے جدید تعلیمی اثرات کو قبول کرنے میں پنجاب کے مسلمانوں کے کردار کو سراہا ہے۔ (اس بیان سے ایسی وجوہات بھی سامنے آتی ہیں جن کی بنا پر سرسید کا قومی پیغام مسلمانانِ پنجاب نے برجستگی سے قبول کر لیا) وہ لکھتے ہیں:

> ''پنجاب کے مسلمان جنہوں نے برٹش گورنمنٹ کی بدولت ایک مدت بعد نئی زندگی حاصل کی تھی اور اس لیے انگریزی تعلیم اور انگریزی خیالات کو خیر مقدم کہنے کے لیے تیار بیٹھے تھے سرسیّد کی منادی پر اس طرح دوڑے جیسے پیاسا پانی پر دوڑتا ہے...... سچ یہ ہے کہ سرسیّد اور ان کے کاموں کی کسی صوبے نے عام طور پر ایسی قدر نہیں کی جیسی پنجاب والوں نے کی...... سرسیّد کی اصلاحیں انہوں نے سب سے زیادہ قبول کیں اور قوم کی بھلائی کے کاموں میں سب سے بڑھ کر انہوں نے سرسیّد کی تقلید اختیار کی۔ یہاں تک کہ ان کو ''زندہ دلان پنجاب'' کے لفظ سے تعبیر کیا گیا۔ انہوں نے ہندوستان کے اور حصوں کی طرح سرسید کو مسلمانوں کی صرف دنیوی ترقی کا خواستگار مگر دین کا مخرب نہیں ٹھہرایا، بلکہ ان کو دنیا اور دین دونوں کا سچا خیر خواہ اور خیر اندیش سمجھا۔ حق یہ ہے کہ قومی خدمات کی داد جو قوم کی طرف سے سرسید کو ملنی چاہیے تھی اس کا حق پنجاب کے مسلمانوں کے برابر کسی صوبے سے ادا نہیں ہو سکا اور جو تقویت برٹش گورنمنٹ کی امداد اور حضورِ نظام کی فیاضی اور بعض دیگر ریاستوں کے غلطیوں سے ہوئی۔ پنجاب کے عام مسلمانوں نے اس سے کچھ کم تقویت سرسید کو نہیں پہنچائی۔'' (۱۴)

حقیقت یہ ہے کہ سرسید تحریک کو پنجاب میں قبولیت و مقبولیت اس لئے حاصل ہوئی کہ سرسید کے سفر پنجاب سے قبل ہی انجمن پنجاب کے قیام سے یہاں کے بعض باشعور، پڑھے لکھے لوگوں میں مسلمانوں کی حالتِ زار کا احساس جنم لے چکا تھا اور مسلمانوں کی سماجی، مذہبی اور تعلیمی بیداری کے لئے مختلف انجمنیں قائم ہونا شروع ہو گئی تھیں۔ انہی انجمنوں نے سرسید کے لئے یہاں زمین ہموار کی تھی (جیسا کہ گذشتہ صفحات میں عرض کیا گیا) اس کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ میاں محمد شاہ دین نے پنجاب کے مسلم سوسائٹیوں کے حوالے سے ایک مضمون لکھا تھا جو ''دی انڈین میگزین'' میں اپریل ۱۹۸۸ء میں (اسی دور میں سرسید نے پنجاب کا تیسرا دورہ کیا تھا) شائع ہوا تھا۔ اس مضمون کا عنوان تھا ''Muhammadan Societies in the Punjab''۔ اس میں انہوں نے اس امر کا اظہار کیا ہے کہ گذشتہ بیس سالوں میں (سرسید کے دوروں سے قبل ہی اور انجمن پنجاب کے قیام کے زمانے ہی سے) متعدد مسلم انجمنوں کے مسلسل قیام کی بدولت مسلمان بالخصوص متوسط طبقہ کے مسلمان ذہنی طور پر بیدار ہو گئے ہیں یہ بے حد حوصلہ افزاء امر ہے کہ ان انجمنوں کی بدولت بالآخر مسلمانان پنجاب اپنی پست حالی کے خاتمے اور سیاسی سماجی، علمی و ادبی بیداری و ترقی کے لئے کچھ کرنے پر آمادہ ہوئے ہیں۔ (۱۵) پنجاب کے مسلمانوں کے رویے اور ان کی تعلیمی، سیاسی، سماجی، ادبی اور اصلاحی مساعی کو سمجھنے کے لئے دو اسلامی انجمنوں کا ذکر کیا جاتا ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک اس وقت کی بدلتی ہوئی صورتحال میں یہ دو انجمنیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں: ۱۔ انجمن اسلامیہ پنجاب لاہور ۲۔ انجمن حمایت اسلام لاہور (۱۶) ان انجمنوں نے اپنی متعدد انجمنیں اور ادارے پنجاب کے مختلف شہروں میں قائم کئے۔ انہی کی بنیادوں اور انہی کے خطوط پر پنجاب میں ان کے علاوہ دیگر انجمنیں قائم ہوئیں۔ اس لئے ان دو انجمنوں کا مطالعہ ایک طرح سے، بحیثیت مجموعی، پنجاب کی ملی انجمنوں کے مطالعے پر محیط ہے۔

''انجمن اسلامیہ'' پنجاب کے مسلمانوں کی ''سب سے پہلی قومی جماعت'' ہے جو پنجاب میں ۱۸۶۹ء میں مولوی برکت علی خان کی تجویز وتحریک پر وجود میں آئی۔ اگرچہ اس کا بنیادی مقصد بادشاہی مسجد کی دیکھ بھال تھا لیکن رفتہ رفتہ اس کے اغراض ومقاصد، دائرۂ عمل اور تنظیمی ڈھانچے میں وسعت پیدا ہوتی چلی گئی۔ یہاں تک کہ مارچ ۱۸۸۴ء میں گورنمنٹ آف پنجاب نے اسے مسلمانوں کی سب مقتدر، اہم اور نمائندہ جماعت قرار دیا۔(۱۷) انجمن اسلامیہ کے قیام کے زمانے میں مسلمانوں کی مذہبی واخلاقی حالت بے حد پست تھی۔ فرقہ واریت اور مذہبی تعصب وعناد کا بازار ہر طرف گرم تھا۔ مسلمانوں کی تاریخی یادگاریں مثلاً شاہی مسجد، سنہری مسجد، مسجد ٹکسالی دروازہ اور تبرکات عالیہ وغیرہ ''مذہبی طوائف الملوکی'' کا شکار ہوکر مختلف فرقوں کی ''متعصب ملکیت'' کی حیثیت اختیار کر چکی تھیں۔(۱۸) ''انجمنیں اسلامیہ'' کے اغراض ومقاصد یہ تھے:

☆ مسلمانوں کے سیاسی، مذہبی، اخلاقی، تعلیمی اور معاشرتی معاملات وحالات سے متعلق تجاویز سوچنا اور ان کو عمل میں لانا۔
☆ مسلمان طلباء کو تعلیمی ترقی کے لئے وظائف بطور قرضہ حسنہ دینا۔
☆ مسلمانوں کے اوقاف کی حفاظت، نگرانی وانتظام اور ان میں توسیع کرنا۔
☆ ہر اس معاملے میں جو کہ مذہب اسلام کے منافی نہ ہو حکومت سے تعاون کرنا۔
☆ مسلمانوں کے حقوق کی نسبت حکومت کی خدمت میں حسبِ ضرورت وفود یا عرضداشت بھیجنا۔(۱۹)

انجمن اسلامیہ کا درائہ کار اگرچہ اپنے وسیع تر مقاصد کے مقابلے میں محدود رہا تاہم مسلمانوں کی فلاح و بہبود، مساجد کی واگزاری، ان کی تعمیر ومرمت، مسلمانوں کے مختلف فرقوں میں تعصب کا خاتم کر کے ان میں اتحاد واتفاق اور مصالحت ومفاہمت پیدا کرنا، عربی تعلیم کی طرف رغبت پیدا کرنا وغیرہ---ان اور ان جیسے بے شمار امور میں انجمن اسلامیہ نے قابل قدر خدمات سرانجام دیں۔ عربی تعلیم کے فروغ کے لئے شاہی مسجد میں ''مدرسۂ عربیہ'' قائم کیا گیا۔ اسلام کی نشر واشاعت کے لئے ''انجمن تبلیغ اسلام'' کا قیام عمل میں آیا۔ اس کے علاوہ شاہی مسجد، سنہری مسجد، مسجد لاڈو، مسجد ٹکسالی دروازہ، مسجد نگٹی بازار، مسجد حمام والی، مسجد شہید، مسجد شاہ چراغ وغیرہ کا انتظام وانصرام اور تعمیر ومرمت بھی انجمن اسلامیہ پنجاب کے ذمے رہی۔(۲۰)

انجمن اسلامیہ کا دائرہ کار صرف مذہبی امور تک ہی محدود نہیں تھا (جیسا کہ انجمن کے اغراض ومقاصد کے ذیل میں تذکرہ کیا گیا) بلکہ انجمن نے مسلمانوں کو نہ صرف عربی فارسی اور قدیم مشرقی علوم کی طرف رغبت پیدا کی بلکہ جدید علوم وفنون کی طرف بھی توجہ دلائی۔ اس انجمن نے اسلام کو علوم جدیدہ کی روح سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ سرسید نے پنجاب میں جو دورے کئے ان کا کریڈٹ حقیقت میں اس انجمن کو جاتا ہے اور یقیناً یہ انجمن اسلامیہ سرسید کے جدید مقاصد، جدید نظریات اور روشن خیال متوازن نقطۂ نظر سے دلی لگاؤ کا ثبوت بھی ہے۔ چنانچہ یہ بانی انجمن مولوی برکت علی خان ہی تھے جنہوں نے سرسید کو ۱۸۷۳ء اور پھر ۱۸۸۴ء میں پنجاب کے دورے کی دعوت دی اور سرسید کے دوروں کو کامیاب بنانے کے لئے بہ درجۂ اتم کوشش کی۔ اسی انجمن کی مساعی کی بدولت یہاں سرسید کا پرجوش استقبال کیا گیا۔

لاہور کے تعلیم یافتہ نوجوانوں کی بڑی خواہش تھی کہ سید صاحب اسلام پر ایک لیکچر دیں۔ چنانچہ انجمن کی طرف سے ''اسلام'' پر سرسید کے خصوصی لیکچر کا اہتمام کیا گیا۔ اس میں سرسید نے اپنے مخصوص خیالات اسلام سے متعلق پیش کئے۔ اسلام کو دینِ فطرت قرار دیتے ہوئے اسے جدید تقاضوں کے مطابق قرار دیا اور اسلام کو جدید اصولوں کی روشنی میں سمجھنے پر زور دیا۔(۲۱) ''پنجابی اخبار'' لاہور (۱۲/مارچ ۱۸۸۴ء) کے مطابق سرسید نے لاہور ہر ایک فرقے کے محقق گروہ پر ثابت کر دیا کہ وہ بے شبہ پکے مسلمان اور اسلام کے سچے خیر خواہ ہیں(۲۲) اور بقول اخبار ''انجمن پنجاب'' (۹/فروری ۱۸۸۴ء) اس لیکچر سے نہ صرف احباب کی آرزو پوری ہوئی بلکہ وہ نتائج ظاہر ہوئے کہ جن کا خیال بھی نہ تھا۔ لاہور میں ہر فرقے، ہر مسلک، ہر مذہب اور ہر نظریے کا حامی شخص سرسید سے متفق نظر آتا تھا۔ سرسید کے دنیاوی خیالات کہ ہر شخص جس کا پہلے سے ہمدرد تھا اب مذہبی

عقائد سے متعلق بھی ان کی غلط فہمیاں بالکل دور ہو چکی تھیں (۲۳) یہاں یہ بحث اس لئے پیش کی گئی ہے کہ یہ تمام انتظام وانصرام، اور یہ تمام کوششیں انجمن اسلامیہ پنجاب کی طرف سے ہو رہی تھیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انجمن نے یقیناً سرسید کی تحریک کو پنجاب میں مقبول بنانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

یہاں اس طویل ایڈریس کا ذکر ضروری ہے جو انجمن اسلامیہ کی طرف سے سرسید کی خدمت میں پیش کیا گیا اس ایڈریس کو مولوی برکت علی خاں صاحب نے نہایت خوبی سے پڑھا۔ اس میں نہایت عزت واحترام، عقیدت ومحبت کے ساتھ سرسید کو خوش آمدید کہتے ہوئے ان کی علمی و ادبی، سماجی و سیاسی اور مذہبی اصلاح کی کوششوں کا اعتراف کیا گیا۔ سرسید کی تصانیف، اداروں کے قیام، جدید مغربی خیالات اور علوم کو عوام میں مقبول بنانا، سرسید کے سفرِ ولایت اور اس کے اثرات کا نہایت احسان مندی کے ساتھ تذکرہ کیا گیا۔ یہ ایڈریس ہمارے لئے اس لئے بے حد اہم ہے اس سے خود انجمن کے منشور، انجمن کے اغراض ومقاصد، سرسید تحریک سے لگاؤ اور جدید علوم وفنون کی طرف رغبت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس لئے یہاں اس کی چند عبارات درج کرنا بے حد ضروری ہیں:۔

> ''آپ نے وقت کو دیکھ کر ایک اخبار جاری کیا جو اپنی دو زبانوں سے انگریزی اور دیسی قوموں کے درمیان ترجمان ہے۔ اخبارِ مذکور ایک رحمت ہو کر اٹھا اور مضامینِ ملکی، اخلاقی، علمی، اصلاحی قومی کا مینہ برسا دیا''
>
> ''ولایت میں بھی آپ خالی نہیں بیٹھے۔ وہاں کے کتب خانوں کو تجسس کی نگاہ سے دیکھا اور قدیم وجدید کتابوں سے عمدہ اور کارآمد مطالب نکال کر لائے۔ جو یہاں حاصل ہونے ناممکن تھے............ بعض اہلِ یورپ کی عمدہ تصنیفیں اسلام کے متعلق لائے کہ ہندوستان نے انہیں شوق کے ہاتھوں پر لیا اور دیسی زبان میں ترجمہ کیا کہ ان سے روشن دماغ لوگوں کے عقیدوں کو روشن کیا''
>
> ''آپ نے سب کو سمجھا دیا کہ اسلام کی خیر خواہی فقط مسلمانوں یا ان کے ایک فرقے میں محبوس نہیں۔ کل اولادِ آدم مختلف رنگ، مختلف مذہب، مختلف وطن، شہر میں ہوں یا گاؤں جنگل میں، یا پہاڑوں میں، دریا اور سمندر کے کڑاڑوں میں، بلکہ جو گمنامی کے جزیروں میں زندگی بسر کر رہے ہیں وہ سب کا فیض پہنچانے والا ہے۔''
>
> ''آپ نے .... برداشتِ مکروہات سے ہمیں سکھایا کہ قومی ہمدردی اور ملکی اتحاد کا حق اس طرح ادا کرتے ہیں۔''
>
> ''عقل حیران ہوتی ہے کہ ملک کی شکستہ حالی، قوم کی یہ بدحالی، باوجود اس کے انہی میں سے ایک شخص پیدا ہو جائے جو ایسے خیالات اور ایسے اعمال کا موجد اور آفریدگار ہو۔ یہ فقط شانِ الٰہی ہے۔''(۲۵)

اگر چہ یہ اقتباسات طویل ہو گئے ہیں لیکن ان کو درج کرنا اس لئے ضروری تھا کہ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انجمن اسلامیہ کوئی تنگ نظر مذہبی ذہنیت کی حامل انجمن نہیں تھی بلکہ اس کے مقاصد میں جدید نظریات، جدید علوم وفنون اور جدید مغربی خیالات کی ترویج صحیح اسلامی روح کے ساتھ ہم آہنگ تھی۔ اس حوالے سے انجمن اسلامیہ کی خدمات کا وہ اعتراف نہیں کیا گیا اور وہ اہمیت نہیں دی گئی جس کی وہ مستحق تھی۔ یقیناً پنجاب کے عوام کی ذہنی بیداری میں اس انجمن کا اہم کردار ہے۔ اس کی منظّم وسعت، تنظیمی صلاحیت اور عوام الناس کی علمی وادبی نشو ونما میں دلچسپی کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ محض ۱۸۸۳ تک یعنی اپنے قیام کے بعد تقریباً ۱۴ سالوں کے اندر پنجاب کے مختلف شہروں میں اس کی ۲۰ شاخیں قائم ہو چکی تھیں اور اس سے عوام کے ذہن ودل پر اس کے اثرات اور مقبولیت کو بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ (۲۶)

اس انجمن نے نہ صرف مسلمانوں کو جدید تعلیم کے حصول پر آمادہ کیا بلکہ سیاسی مسائل کے حوالے سے بھی اپنی ہر ممکن کوشش کی۔ میاں محمد شاہ دین نے ۳۰ر نومبر ۱۹۰۷ء کو پنجاب پراونشل مسلم لیگ لاہور کے افتتاحی اجلاس کے خطبۂ صدارت

میں سیاسی حوالوں سے انجمن کی کارکردگی کو سراہتے ہوئے کہا تھا کہ ''اس شہر میں اس سے پہلے بعض ایسی اسلامی انجمنیں موجود ہیں جو کم وبیش خاص خاص اغراض ومقاصد کی تکمیل کر رہی ہیں اور امید ہے کہ کرتی رہیں گی۔ ان سب میں 'انجمن اسلامیہ' ایک ایسی ہے جس نے اپنے وقت میں چند پولیٹیکل معاملات کے متعلق، جن کا اثر پنجاب کے مسلمانوں پر پڑتا تھا خاص معین حدود کے اندر نہایت عمدہ اور قابل تعریف کام کیا ہے۔''(۲۷)

غرض مندرجہ بالا مباحث کو مدنظر رکھا جائے تو یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ مسلمانوں کی تعلیمی اور ذہنی بیداری کے سلسلے میں 'انجمن اسلامیہ' پنجاب نے اہم کردار ادا کیا اور پنجاب میں علی گڑھ تحریک کو مقبول اور فعال بنانے میں جہاں اور دوسرے عوامل تھے۔ وہاں انجمن اسلامیہ کی خدمات کو نظر انداز نہیں جا سکتا۔ (یہ امر بھی اہم ترین واقعہ ہے برصغیر کے مسلم معاشرے کو انتہائی سرعت سے متاثر کرنے والے اردو اور فارسی کے اہم ترین شاعر اور مفکر علامہ اقبال یورپ سے آنے کے بعد ۱۹۰۹ء سے ۱۹۳۷ء تک مختلف حیثیتوں میں اس سے وابستہ رہے)(۲۸)

''انجمن اسلامیہ پنجاب'' کے قیام کے تقریباً پندرہ سال بعد ستمبر ۱۸۸۴ء انجمن حمایت اسلام، لاہور کا قیام عمل میں آیا۔(۲۹) ۲۴ رستمبر ۱۸۸۴ء کو مسجد بکن خان اندرون موچی دروازہ، لاہور میں مقامی مسلمانوں کا ایک اجتماع ہوا اس میں شرکاء کی تعداد اڑھائی سو کے لگ بھگ تھی۔ اسمیں لاہور کی بعض سرکردہ شخصیات بھی شامل تھیں۔ اس جلسے میں ایک ملی وقومی ادارہ قائم کرنے کا فیصلہ کیا گیا جس کا نام انجمن حمایت اسلام رکھا گیا(۳۰) اس کے بنیادی مقاصد حسب ذیل تھے:۔

۱۔ عیسائیوں کی تبلیغ کا سدباب۔

۲۔ مسلمانوں کی تعلیم کے لئے ایسے اداروں کا قیام جن میں قدیم وجدید دونوں قسم کے علوم کا مطالعہ کیا جائے۔

۳۔ مسلمانوں کے یتیم لاوارث بچوں کے لئے ایسے ادارے قائم کرنا جن میں پرورش کے علاوہ ان کی تعلیم وتربیت بھی کی جائے۔

۴۔ اسلامی لٹریچر کی اشاعت(۳۱)

یہ انجمن ایک ملی انجمن تھی۔ اس نے اپنے وسیع تر مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے بے شمار ادارے قائم کئے۔ اس نے اپنی کوششوں کا آغاز دو پرائمری سکولوں کے آغاز سے کیا تھا لیکن ایک وقت بھی ایسا آیا کہ بے شمار تعلیمی ورفاہی ادارے اس کے تحت کام کر رہے تھے۔ لڑکوں اور لڑکیوں کے کئی سکول اور کالجز، لاء کالج، طبیہ کالج، یتیموں کے لئے زنانہ ومردانہ دارالشفقت، دارالاطفال، پیشہ وارانہ تربیت کے مراکز، کتب خانہ، جدید آلات سے آراستہ ایک چھاپا خانہ (حمایت اسلام پریس، لاہور)، ایک علمی وادبی ہفت روز (حمایت اسلام) اور باقاعدگی سے وسیع پیمانے پر سالانہ جلسوں کا انعقاد۔ غرض انجمن حمایت اسلام نے ان تمام اداروں اور اپنے جلسوں کے ذریعے ملک وقوم کی دینی، تعلیمی، سیاسی، علمی وادبی، سماجی وثقافتی خدمات انتہائی خوش اسلوبی سے سرانجام دیں۔(۳۲) اس کا اہم ترین کارنامہ اسلامیہ کالج لاہور کا قیام ہے جس کی تاسیس مئی ۱۸۹۲ء میں کی گئی۔(۳۳)

میاں محمد شاہ دین نے ۲۸ رستمبر ۱۸۹۳ء کو محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے سالانہ اجلاس منعقدہ علی گڑھ میں ۶۵ صفحات پر مشتمل ایک مضمون ''پنجاب کے مسلمانوں میں تعلیم'' کے موضوع پر انگریزی میں پڑھا تھا۔ اس مضمون میں انہوں نے اسلامیہ کالج لاہور کے قیام کے پس منظر پر بھی بالواسط روشنی ڈالی ہے اور مسلمانوں کی تعلیمی صورتحال کا مفصل مطالعہ بھی کیا ہے۔ وہ مسلمانوں کی قومی ترقی کو تعلیمی ترقی سے مشروط کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یقیناً مذہبی تعصب اور قومی تفاخر مسلمانوں میں انگریزی تعلیم کی ترقی میں رکاوٹ ہیں لیکن اب یہ احساسات تیزی سے ختم ہو رہے ہیں تاہم ایک بڑی رکاوٹ افلاس بھی ہے۔(۳۴) علمی ومعاشی پسماندگی یہ ایسے دو عوامل تھے جن کو دور کرنے کے لئے سرسید مسلسل کوشش کرتے رہے۔ اسی طرح

انجمن حمایت اسلام کو بھی مسلمانوں کی تعلیمی پسماندگی اور افلاس کا شدید احساس تھا۔ اس لئے تعلیمی ترقی اور معاشی خوشحالی انجمن حمایت اسلام کا بنیادی مقصد تھا۔ یہ انجمن چندے کے ذریعے چلتی تھی۔ اس مقصد کے لئے سالانہ اجلاس بھی ہوتے تھے۔ ان جلسوں میں ممتاز علماء، ادباء، شعراء، سیاست دان دور دراز سے آ کر شریک ہوتے۔ مثلاً سرسید، نواب وقار الملک، مولوی نذیر احمد، مولانا حالی، شبلی، اکبر الہ آبادی، سیماب اکبر آبادی، مرزا رشد گورگانی، مرزا عبدالغنی، مولانا ظفر علی خان، سر شیخ عبدالقادر، ابوالکلام آزاد، مولانا ابراہیم سیالکوٹی، خواجہ حسن نظامی، چودھری خوشی محمد ناظر، مولانا ثناء اللہ، مولانا سلیمان پھلواری، سائل دہلوی اور علامہ اقبال وغیرہ۔ غرض انجمن حمایت اسلام کا سالانہ جلسہ ایک علمی و ادبی میلہ متصور ہوتا تھا اور ہر سال تین دن تک مسلمانوں کا بہت بڑا اجتماع عوام اور خواص میں زندگی کی تازہ روح پھونکنے کا باعث بنا رہتا(۳۵) ڈاکٹر خلیفہ شجاع کے بقول انجمن حمایت اسلام شمالی ہندوستان میں وہی کام سرانجام دے رہی تھی جو سرسید نے علی گڑھ کے ذریعے انجام دیا تھا۔ البتہ یہ امتیاز ضرور تھا کہ انجمن متوسط طبقے اور عوام سے زیادہ قریب تھی اور اس کی خدمات کا دائرہ زیادہ تر انہیں طبقوں کو محیط کئے ہوئے تھا۔(۳۶)

انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے مسلم ایجوکیشنل کانفرنس (۱۸۸۶ء) کی طرح قومی میلہ سمجھے جاتے تھے لیکن دونوں کے رنگ ڈھنگ جدا تھے۔ کانفرنس کا دائرہ تعلیمی، تہذیبی اور اقتصادی مسائل تک محدود تھا۔ انجمن کی تعلیمی و رفاہی سرگرمیوں کے باوجود اس کی سرگرمیوں میں مذہبی پہلو ہمیشہ نمایاں رہا۔ کانفرنس کا تعلق خواص سے تھا۔ اس کے جلسوں میں زیادہ تر مختلف علاقوں کے نمائندہ اور اعلیٰ تعلیم یافتہ افراد کثیر تعداد میں شریک ہوتے اور قومی مسائل پر سنجیدہ و پرمغز تقریریں کرتے جبکہ انجمن ایک عوامی و ملی تحریک تھی اس لئے اس کا رابطہ تمام عوام سے تھا اور کانفرنس کی نسبت زیادہ گہرا تھا۔ اس لئے اس کی تقریریں بھی عوامی مسائل سے متعلق پرجوش اور مذہبی و ملی ہوتی تھیں۔ اس کے جلسوں میں محض خواص ہی نہیں بلکہ ہر طرح کے لوگ مثلاً وکلاء، شعراء، اساتذہ، سکولوں اور کالجوں کے طلباء، بزرگان قوم، علمائے دین، پرجوش عوام، بے سہارا طبقات، مقتدر سیاست دان اور عوامی نمائندے غرض پرجوش عوام کا ایک جم غفیر ہوتا اور سرسید کے دیئے ہوئے لقب (جو انہوں نے اپنے ابتدائی دورے میں دیا اور جس کا ذکر گذشتہ صفحات میں کیا گیا) ''زندہ دلانِ پنجاب'' کی زندہ تفسیر ہوتا۔ غرض یہ جلسہ مسلم قوم کا صحیح معنوں میں نمائندہ تھا۔ اس کے جلسوں میں قومی و ملی شاعری کی تحریک کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔(۳۷) حتیٰ کہ ہمارے عظیم قومی شاعر اقبال کی اس انجمن سے وابستگی بھی اہم ترین واقعہ ہے۔ خود اقبال کی شاعری کے لئے بھی اقبال کے لئے بھی۔ اس لئے کہ اسی دور میں انجمن سے وابستگی کے سبب اقبال کی ملی یا عوامی شاعری کی ابتدا ہوئی۔ اقبال عوام میں مقبول و مشہور ہوئے۔ انجمن مستحکم ہوئی اور اس کو اپنے ملی مقاصد میں کامیابی کے لئے ایک نہایت اہم (بلکہ سب سے اہم) وسیلہ اقبال کی شکل میں میسر آیا۔ اقبال ۱۲/نومبر ۱۸۹۹ء کو انجمن کی مجلس منتظمہ کے رکن منتخب ہوئے اور اس کے بعد آخر تک انجمن سے تعلق کو استوار رکھا۔(۳۸)

انجمن حمایت اسلام خالصتاً ملی و عوامی انجمن تھی۔ جو عوام ہی کے ذریعے مستحکم ہوئی۔ ہمیشہ نچلے اور متوسط طبقے کے لوگوں کی خدمات میں مصروف رہی۔ اس نے اپنا منتہائے نظر ہمیشہ یہی رکھا کہ مسلمانوں کے مذہبی عقائد کو درست کیا جائے اور علم کی روشنی سے ان پسماندہ اور غریب مسلمانوں کے سینوں کو منور کیا جائے۔(۳۹) انجمن کی بنیاد خالصتاً دینی اور اسلامی امور کی ترویج اور عیسائی مبلغین کی سرگرمیوں کی روک تھام کے لئے رکھی گئی تھی۔ اپنے قیام کے ایک سال بعد ہی انجمن نے ایک ماہنامہ 'حمایت اسلام' جاری کیا جسے ۱۹۲۶ء میں ہفت روزہ کر دیا گیا۔ یہ رسالہ مفت تقسیم کیا جاتا تھا۔ ۱۸۸۶ء میں درسی کتابوں کا ایک سلسلہ شروع کیا، ۱۸۸۶ء ہی میں ایک مدرسہ تعلیم القرآن جاری کیا۔ اشاعتِ اسلام کالج کا قیام ۱۹۳۰ء عمل میں آیا۔ انجمن نے اسلامی لٹریچر کی طباعت اور اشاعت میں بھرپور حصہ لیا جس میں انگریزی تعلیم یافتہ نوجوانوں کو مذہبی اور دینی تعلیم دی

جاتی تھی۔ (۴۰)

''انجمن کی تعلیم خدمات اتنی ہیں کہ اس بارے میں پوری کتاب لکھی جاسکتی ہے۔تعلیم نسواں، مردانہ تعلیم، طبی خدمات، جدید وقدیم دونوں قسم کے علوم کی تعلیم کے لئے سکول اور کالجز کا قیام (جن کا ذکر گذشتہ صفحات میں کیا گیا) اگر جائزہ لیا جائے تو زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہ ہوگا جس میں انجمن حمایت اسلام کے اداروں کے تعلیم یافتہ افراد اعلیٰ اور کلیدی اسامیوں پر فائز نہ ہوں۔ (۴۱) انجمن نے یتیم، بے سہارا بچوں اور لوگوں کے لئے فلاحی اداروں اور یتیم خانوں کی بنیاد رکھی۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ انجمن حمایت اسلام نہ صرف عہد سرسید بلکہ قیام پاکستان اور قیام پاکستان کے بعد بھی طویل عرصے تک اپنی خدمات اسی طرح سرانجام دیتی رہی جس طرح اپنے آغاز اور وسط میں انجام دیتی رہی تھی۔ چنانچہ جب پرنس کریم آغا خان کی بیگم شہزادی سلیمہ نے ۲۰ رجنوری ۱۹۷۰ء کو زنانہ دارالشفقت کا معائنہ کیا تو انجمن کو ان الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا کہ ''ایشیا بھر میں صرف کوریا کے ایک تربیتی ادارے کو انجمن کے دارالشفقت سے تشبیہہ دی جاسکتی ہے'' یقیناً یہ خراج تحسین انجمن کی قریباً سو سالہ خدمات کا اعتراف ہے۔ (۴۲)

انجمن کی قومی، خدمات بھی اس کی مذہبی، تعلیمی اور سماجی خدمات سے کسی طرح کم نہیں۔انجمن کے سیاسی جلسوں نے مسلمانوں میں سیاسی بیداری پیدا کرنے میں شاندار کردار ادا کیا۔ اگر دیکھا جائے تو اسلامیہ کالج لاہور بلکہ خود انجمن حمایت اسلام کا قیام سرسید کے دوقومی نظریے کا مرہون منت تھا۔ ''اسلامیہ کالج کی فضا پر مسلمانوں کی قومی انفرادیت کا رنگ ہمیشہ غالب رہا اور یہاں کے طلبہ مسلمانانِ ہند کی تمام سیاسی تحریکوں میں فکری یا عملی طور پر حصہ لینے میں کسی سے پیچھے نہیں رہے۔ تحریک خلافت ہو یا ۱۹۴۰ء کا وہ جلسہ جس میں قرارداد لاہور پیش کی گئی۔سب میں اسلامیہ کالج کے طلباء پیش پیش تھے۔ ۱۹۴۰ء کے جلسے کا انتظام وانصرام مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن نے کیا تھا جو زیادہ تر اسلامیہ کالج کے طلبہ پر مشتمل تھی۔ اس طرح سب سے پہلی پاکستان کانفرنس جس کا انعقاد مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کے زیر اہتمام ہوا۔ قائداعظم نے اس کا افتتاح اسلامیہ کالج کے وسیع وعریض میدان فرمایا۔ یہ پہلا موقع تھا کہ لاہور ریزولیشن کو 'قرارداد' کا نام دیا گیا۔ (۴۳) اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ انجمن حمایت اسلام سرسید کی علی گڑھ تحریک کے نہ صرف دوش بدوش چلتی رہی بلکہ علی گڑھ تحریک کے بعد اور اس کے ملی اور علمی و ادبی کاموں کو آگے بھی بڑھایا۔ ''تاریخ شاہد ہے کہ انجمن کی سرگرمیاں تحریک پاکستان کو مسلسل تقویت پہنچاتی رہی ہیں۔ اس لحاظ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ پاکستان کا قیام انجمن کے مقاصد کی وسیع تر تکمیل ہے۔ پاکستان کا بنیادی تصور بھی وہی ہے جو انجمن حمایت اسلام کا اولین مقصد ہے، یعنی حمایت اسلام'' (۴۴) مختصر یہ کہ تحریک پاکستان، مسلم لیگ اور قائداعظم کے پیغام کی اشاعت اور کامرانی کا سہرا بڑی حد تک انجمن حمایت اسلام کے سر بھی ہے۔ جس نے قوم کے نوجوانوں کو نہ صرف زیور تعلیم سے آراستہ کیا بلکہ انہیں سیاسی شعور بخشا اور ملی تحریکوں میں عملی طور پر حصہ لینے میں ان کی حوصلہ افزائی فرمائی۔ خود انجمن کے عہدیداروں میں پنجاب کے ان مسلمان زعما کی ایک کثیر تعداد نظر آتی ہے جنہوں نے برعظیم بالخصوص پنجاب کے مسلمانوں کی سیاسی بیداری کے سلسلے میں تاریخ ساز کردار ادا کیا۔ (۴۵)

انجمن کی علمی وادبی خدمات سے بھی صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔ انجمن کے سالانہ جلسے، تعلیمی اور اشاعتی ادارے اس کا مرکز تھے۔ سالانہ جلسے اردو زبان وادب کی ترویج واشاعت کے بہت بڑے گہوارے تھے جہاں ادباء شعراء، علماء، فضلاء، اردو زبان میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے اور اشعار کے ذریعے قوم کے دلوں کو گرماتے۔ ''رسالہ حمایتِ اسلام'' اس کا بہت بڑا وسیلہ تھا۔ جس میں اردو ادب کے یہ خزانے محفوظ ہیں۔ ۱۸۸۵ء میں اس کے رسالہ ''حمایت اسلام'' اشاعتی ادارے 'کتب خانہ انجمن حمایت اسلام' اور پھر اس کے بعد 'حمایت اسلام پریس' کا تذکرہ اس کی علمی وادبی خدمات میں ناگزیر ہے۔ پھر انجمن کے سالانہ جلسوں کی رودادیں ہیں جن میں خطبات، لیکچرز اور نظموں کی صورت میں علم وادب کے شاہکار موجود ہیں۔ ۱۹۶۷ء

میں انجمن کی ڈائمنڈ جوبلی کے موقع پر جسٹس سجاد احمد خان نے اپنے خطبۂ صدارت میں انجمن کی علمی و ادبی خدمات کا جائزہ لیتے ہوئے فرمایا تھا کہ ''اردو ادب اور اردو شاعری کے فروغ میں ان مشاعروں کا خصوصی حصہ ہے۔ جو نا قابل فراموش ہے۔ انہوں نے نشاندہی کی کہ ۸۰ سال قبل (یعنی انجمن حمایت اسلام کے قیام کے وقت) جب ہندوستان میں انگریزی زبان تسلط اختیار کر رہی تھی تو ایسے میں کسمپرسی کی حالت میں اردو زبان کو انجمن نے سہارا دیا۔ اس نے اپنے دفتری کاروبار اور بیرونی مراسلت کے لئے اردو زبان کو اپنایا۔ انجمن کے سٹیج سے بہت سے باکمال شاعر متعارف ہوئے جن کی نظمیں ہمارے لٹریچر کا سرمایہ ناز ہیں (مثلاً اقبال)۔ [۴۶] اس طرح یہ انجمن جو سرسید کے عہد میں قائم ہوئی نہ صرف عہد سرسید میں بلکہ پاکستان بننے کے بعد بھی بہت دیر تک مسلسل اپنی ملی اور علمی و ادبی خدمات سرانجام دیتی رہی۔

غرض علی گڑھ کی جدیدیت پسند تحریک کو پنجاب میں کھلے دل سے قبول کیا گیا اور عہدِ سرسید ہی میں یہاں بے شمار ملی اور علمی و ادبی انجمنیں قائم ہو گئیں۔ اِن انجمنوں نے بحیثیت مجموعی مسلمانوں کو جدید تعلیم کے حصول پر آمادہ کیا۔ جدید شاعری اور جدید ادب کی طرف توجہ دلائی۔ تعلیمی ترقی اور قومی ترقی کو ایک دوسرے کے ساتھ مشروط کیا۔ تعلیمی پسماندی اور معاشی افلاس کا احساس دلایا۔ مختلف علاقوں میں مزید فلاحی اور تعلیمی ادارے، انجمنیں اور تنظیمیں قائم کیں (مثلاً انجمن پنجاب نے اورینٹل کالج اور انجمن اسلامیہ پنجاب نے اسلامیہ کالج قائم کیا)، پیشہ ورانہ تربیت کے مراکز، کتب خانے اور چھاپا خانہ وغیرہ قائم کئے، رسائل کا اجراء کیا۔ جدید تعلیمی مقاصد کے لئے اشاعتِ کتب اور رسائل کے ساتھ ساتھ مفید کتابوں کے ترجمے اور تالیف کی مہم شروع کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پورے پنجاب میں مختلف کالجز، انجمنوں، تنظیموں اور اداروں کا ایک جال بچھ گیا جس نے اس خطے میں ایک متحرک اور روشن علمی و ادبی فضا کو جنم دیا اور یقیناً اس فضا کے اثرات برصغیر کے دوسرے علاقوں پر بھی مرتب ہوئے۔ مندرجہ بالا جائزے کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے پنجاب میں مسلمانوں کی علمی و ادبی، سیاسی و سماجی اور ذہنی بیداری میں جس طرح علی گڑھ تحریک کو خدمات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اسی طرح پنجاب کی مسلم انجمنوں کے کردار سے صرف نظر کرنا ممکن نہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جب سرسید کی علی گڑھ تحریک کو برصغیر کے دوسرے خطوں میں مشکلات کا سامنا تھا تو عین اسی وقت پنجاب میں ان انجمنوں نے سرسید تحریک کو اپنے دائرہ کار میں رہتے ہوئے سہارا دیا اور اس کو آگے بڑھایا چنانچہ عہد سرسید میں قائم ہونے والی ان انجمنوں کے اثرات مسلمانوں کے سیاسی، سماجی اور علمی و ادبی مستقبل پر برصغیر میں اتنے ہی مرتب ہوئے جتنے کہ سرسید کے اثرات۔ چنانچہ آج پاکستان میں اور بالخصوص پنجاب میں جو ایک روشن علمی و ادبی اور سیاسی شعور و فضا موجود ہے اس کی بنیاد گزاری میں علی گڑھ تحریک کے ساتھ ساتھ ان انجمنوں کے کردار کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

حوالہ جات

۱۔ محمد حنیف رامے، ''اسلام کی روحانی قدریں۔ موت نہیں زندگی''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۲۴

۲۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۲۷

۳۔ مولوی سیّد اقبال علی، سرسیّد احمد خاں کا سفرنامۂ پنجاب، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ل

۴۔ حمید احمد خان، پروفیسر، ''تعارف''، مشمولہ، سرسید احمد خان کا سفر پنجاب از مولوی سید اقبال علی ص ن

۵۔ ایضاً ۶۔ مولوی سید اقبال علی، ''سرسید احمد خان کا سفرنامہ پنجاب، ص ۲

۷۔ ان مباحث کی تفصیل کے لیے دیکھیے:

صفیہ بانو، ڈاکٹر، ''انجمن پنجاب: تاریخ وخدمات''، کفایت اکیڈمی، کراچی، ۱۹۷۸ء، ص ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۹۰ تا ۲۰۱؛

غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، تاریخِ یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور، جدید اردو پریس، لاہور، ۱۹۶۲ء، ص ۲۱، ۴۱، ۴۹، ۱۲۹؛

افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، ص ۸۹، ۹۰، ۱۲۷؛

مزید دیکھئے: عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، ''تحریکِ آزادی میں اردو کا حصہ''، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۵۸۶، ۵۸۷

۸۔ آزاد، محمد حسین، نظم آزاد۔ شیخ مبارک علی، لاہور، ۱۹۴۷ء، ص ۲۵، ۲۶

۹۔ صفیہ بانو، ڈاکٹر، ''انجمن پنجاب: تاریخ وخدمات''، ص ۱۹۸

۱۰۔ Malik,"A Book of readings on the history of Punjab",Research Ikram Ali Society of Pakistan,Lahore,1970,PP.223;

مزید دیکھیے: حالی، الطاف حسین، حیاتِ جاوید، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، طبع جدید، سن ندارد، ص ۷۸۳

۱۱۔ حمید احمد خان، پروفیسر، ''تعارف''، مشمولہ، سرسید احمد خان کا سفر پنجاب از مولوی سید اقبال علی، ص ک؛

مزید دیکھئے: عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، ''تحریکِ آزادی میں اردو کا حصہ''، ص ۵۸۳، ۵۸۴؛

Churchill,Edward,D.Jr,"Muslim societies of the Punjab,‘1860-90’The Punjab Past and present,Punjabi University Patiala,1974,PP.69

۱۲۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، ص ۱۲۸، ۱۲۹

۱۳۔ حمید احمد خان، پروفیسر، ''تعارف''، مشمولہ، سرسید احمد خان کا سفر پنجاب از مولوی سید اقبال علی، ص ی، ک، ل

۱۴۔ حالؔی، حیاتِ جاوید، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، طبع جدید، سن ندارد، ص ۵۶۷

۱۵۔ Churchill, P.69

۱۶۔ صدیق جاوید، ڈاکٹر، اقبال۔ نئی تفہیم، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۶۵

۱۷۔ اکرام علی، ملک، ''انجمن اسلامیہ لاہور (۱۸۶۹ء۔۱۹۰۲ء)''، رسالہ المعارف، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ص ۲۲، ۲۳

۱۸۔ شاہد، محمد حنیف، ''اقبال اور انجمن حمایت اسلام''، کتب خانہ انجمن حمایت اسلام، لاہور، ۱۹۷۶ء، ص ۲۲

۱۹۔ رسالہ انجمن اسلامیہ پنجاب، جولائی ۱۹۳۶ء تا جون ۱۹۳۷ء، بحوالہ شاہد، محمد حنیف، اقبال اور انجمن حمایت اسلام، ص ۲۲، ۲۳

۲۰۔ بحوالہ شاہد، محمد حنیف، اقبال اور انجمن حمایت اسلام، ص ۲۳

۲۱۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ کیجئے:۔ مولوی سید اقبال علی، ''سرسید کا سفرنامۂ پنجاب''، ص ۲۵۸ تا ۲۹۶؛

اکرم علی، ملک، ''انجمن اسلامیہ لاہور (۱۸۶۹-۱۹۰۲)''، رسالہ المعارف، ص ۲۲، ۲۳

۲۲۔ مولوی سیّد اقبال علی، سرسیّد احمد خاں کا سفرنامۂ پنجاب، ص ۳۰۷

۲۳۔ ایضاً، ص ۲۹۸ ۲۴۔ اس کے لئے ملاحظہ کیجئے: ایضاً، ص ۲۳۷ تا ۲۴۴

۲۵۔ ایضاً، ص ۲۳۹، ۲۴۰ ۲۶۔ Churchill,PP.87,88

۲۷۔ چوہدری محمد انور امین، ''تاریخ مسلم لیگ کے دو ورق''، ماہنامہ نصرت، لاہور، جنوری/فروری، ۱۹۶۸ء، ص ۸۵

۲۸۔ شاہد، محمد حنیف، مفکر پاکستان، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۱۵۸، ۱۶۱

۲۹۔ شاہد، محمد حنیف، اقبال اور انجمن حمایتِ اسلام، کتب خانہ انجمن حمایتِ اسلام، لاہور، ۱۹۷۶ء، ص ۲۵

۳۰۔ ایضاً ۳۱۔ ایضاً ۳۲۔ ایضاً، ص ۲۷؛

مزید دیکھئے: عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، ''تحریکِ آزادی میں اردو کا حصہ''، ص ۵۸۳

۳۳۔ اسلامیہ کالج لاہور کے قیام کے پس منظر اور تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: میاں محمد شاہ دین کا مضمون ''پنجاب کے مسلمانوں میں تعلیم''، یہ مقالہ ۲۸ دسمبر ۱۸۹۳ء کو محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے سالانہ اجلاس منعقدہ علی گڑھ میں پڑھا گیا۔ مشمولہ:

Ahmad,Bashir,"JUstice,Shah Din,(his life and writings)",Lahore,1962, PP.198 to 200

۳۴۔ Ibid. PP.239

۳۵۔ شاہد، محمد حنیف، اقبال اور انجمن حمایتِ اسلام، ص ۲۷ تا ۳۱؛
رسالہ ''حمایت اسلام'' لاہور، ۱۰/ اپریل ۱۹۷۰ (انجمن نمبر)؛ رسالہ ''حمایت اسلام'' لاہور، ۲۴/ مارچ ۱۹۶۷ء

۳۶۔ رسالہ ''حمایت اسلام''، لاہور ۲۴/ مارچ ۱۹۷۶ء، ص

۳۷۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، ص ۱۱۳ تا ۱۱۵؛
مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے بارے میں مزید تفصیلات جاننے کے بارے میں دیکھئے:
عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، ''تحریکِ آزادی میں اردو کا حصہ''، ص ۵۸۷، ۵۸۸؛
انجمن حمایتِ اسلام کے حوالے سے بھی ڈاکٹر معین الدین عقیل نے تذکرہ کیا ہے۔ اس سلسلے میں ملاحظہ کیجئے حاشیہ نمبر ۳۲

۳۸۔ اقبال اور انجمن حمایت اسلام کے حوالے سے تفصیلات کے لئے ملاحظہ کیجئے:۔
شاہد، محمد حنیف، اقبال اور انجمن حمایتِ اسلام، ص ۲۹، ۳۰، ۴۹،
افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، ''عروج اقبال'' ص ۱۱۳ تا ۱۱۵

۳۹۔ شاہد، محمد حنیف، ''اقبال اور انجمن حمایت اسلام''، ص ۳۳

۴۰۔ ایضاً ص ۳۲، ۳۳ ۴۱۔ ایضاً ص ۴۱

۴۲۔ ایضاً ص ۳۹ تا ۴۰ مزید دیکھئے:
محمد حیات خان، ''مختصر تاریخ انجمن حمایت اسلام''، کتب خانہ انجمن حمایت اسلام، لاہور ۱۹۳۸ء، ص ۳۲

۴۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے:
اقبال احمد صدیقی، قائداعظم، تقاریر و بیانات (جلد دوم)، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۳۵۹ تا ۳۷۵، ۳۷۷؛
حسن ریاض سید، پاکستان ناگزیر تھا، شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ، کراچی یونیورسٹی، کراچی، ۱۹۸۷ء، ص ۲۵۰ تا ۲۵۷
رسالہ ''حمایت اسلام''، لاہور، ۱۰/ اپریل ۱۹۷۰ء، ص ۱۰؛
شاہد، محمد حنیف، ''اقبال اور انجمن حمایت اسلام، ص ۴۰ تا ۴۲

۴۴۔ شاہد، محمد حنیف، ''اقبال اور انجمن حمایت اسلام، ص ۳۱؛
رسالہ ''حمایت اسلام''، ۱۰/ اپریل ۱۹۷۰ء

۴۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے:
حمایت اسلام، ۲۴/ اپریل ۱۹۷۰ء؛
شاہد، محمد حنیف، اقبال اور انجمن حمایت اسلام، ص ۴۲

۴۶۔ شاہد، محمد حنیف، اقبال اور انجمن حمایت اسلام، ص ۴۳ تا ۴۵؛
رسالہ ''حمایت اسلام''، ۲۶/ اپریل ۱۹۶۸ء، ص ۱

ڈاکٹر اسد فیض

استاد شعبہ اردو،آئی ایم سی بی G-11/1اسلام آباد

مشاہیرِ ادب کی نادر تحریریں

Dr Asad Faiz

Department of Urdu,

IMCB, G-11/1, Islamabad

Rare Writings of Renowned Writers

Literature is the reflection of life and society.This article contains initial writings of our famous urdu poets and writers.These unique poetic pieces also reflect gradual development in their thoughts and crafts. It will also help critics for further research and analysis in this matter to update the poetic individuality of a person and the history of urdu literature.

تحقیق ایک بامعنی عمل ہے جس کا مقصد تلاش اور حقائق کی بازیافت ہے۔ تحقیق تخلیق کے لئے خام مواد فراہم کرتی ہے اور ادبی تاریخ کے کئی گمنام گوشے اس کی بدولت روشن تر ہو کر ادب کے سفر کو آگے بڑھاتے ہیں۔قدیم ادبی جرائد میں ہماری ادبی تاریخ کے بہت سے لازوال شاہ کار محفوظ ہیں۔ یہ وقت کی گرد میں گم ہو کر ان جرائد کے بوسیدہ صفحات میں پوشیدہ آج کے قاری کی نظروں سے اوجھل ہو چکے ہیں۔ان کی کئی اعتبار سے افادیت ہے۔ پاکستان میں قدیم ادبی جرائد کے ذخیرے بہت کم لائبریریوں میں محفوظ ہیں۔البتہ بیدل لائبریری اور غالب لائبریری کراچی، پنجاب پبلک لائبریری لاہور نے انہیں سلیقہ سے محفوظ کر رکھا ہے۔ذاتی کتب خانوں میں ضیااللہ کھوکھر صاحب کا کتب خانہ گوجرانوالہ،جھنڈیر لائبریری میلسی قابل ذکر ہیں۔اِس مضمون میں معاصر ادب کے چند اہم اور بڑے ادیبوں کی اولین اور نادر تخلیقات کو پیش کیا گیا ہے۔یہ تخلیقات ان ادیبوں وشعراء کے فنی ارتقاء، ابتدائی موضوعات اور اسالیب کو جاننے کے علاوہ اس دور کے ادب کے معیار کو جاننے کا بھی ایک ذریعہ ہیں۔

ادا جعفری:

ادا جعفری معاصر ادب کی سینئر شاعرہ ہیں۔ان کے اب تک پانچ شعری مجموعے ''میں ساز ڈھونڈتی رہی'' (۱۹۵۰)،''شہر درد'' (۱۹۶۷) ''غزالاں تم تو واقف ہو''(۱۹۷۲)''ساز سخن تو بہانہ ہے''(۱۹۸۲ء) حرف شناسائی (۱۹۹۹ء)،موسم موسم (کلیات) اپریل۲۰۰۲ شائع ہو چکے ہیں اور ان کی یہ دونوں نظمیں اُن کے کسی شعری مجموعے میں شامل نہیں ہیں۔

تمنائیں۔۔!

اے کاش میں دل ہوتی جو نذرِ وفا ہوتا
اے کاش میں گل ہوتی جو تجھ پہ فدا ہوتا
برگِ گلِ تر ہوتی جو رہنِ صبا ہوتا
یا نغمہ جاں پرور جو تیری صدا ہوتا
میری یہ تمنا ہے
دل تجھ پہ فدا ہوتا!

دل تم پہ فدا کرتی میں تم پہ فدا ہوتی
تم ساز اگر ہوتے میں اس کی صدا ہوتی
تم سبزہ خوابیدہ میں موجِ ہوا ہوتی
صورت میں تمہاری میں یوں جلوہ نما ہوتی
پردہ جو دوئی کا ہے
''وحدت سے'' اُٹھا ہوتا!

دل آتش الفت سے اب شعلہ بداماں ہے
میں ہوں مری آہیں ہیں تنہائی ہے حرماں ہے
یہ بلبل غمگیں جو یوں ''عرصہ سے'' نالاں ہے
اک راز ہے ہستی کا جو اس میں پریشاں ہے
یہ قصہ غم اک دن
تم نے بھی سنا ہوتا!

بس جاتے خیالوں میں خونبار نگاہوں میں
بیمارِ محبت کی بیدار نگاہوں میں
ناکام تمنا کی بیمار نگاہوں میں
آوارہ اُلفت کی بیزار نگاہوں میں
یوں جام سِکون میری
نظروں کو عطا ہوتا!

سرشار ادا کرتے بے خواب نگاہوں کو
تسکین وفا دیتے ''بے تاب کراہوں'' کو
مرہون کرم کرتے الفت کے گناہوں کو
پھر درس سکوں دیتے مظلوم کی آہوں کو
پھر جام محبت سے
مدہوش کیا ہوتا!

سنسار پہ ہم چھاتے پھولوں کی مہک بن کر
دنیا کو ضیا دیتے تاروں کی چمک بن کر

مہکاتے فضاؤں کو غنچوں کی مہک بن کر
الفت کی صدا دیتے چڑیوں کی چہک بن کر
دنیائے محبت میں
اک حشر بپا ہوتا![1]

آہ وہ دن۔۔!

کہاں ہیں اب وہ دن جب محفلِ دل جگمگاتی تھی ہمارے لب پہ آ آ کر مسرت مسکراتی تھی!
مرے ہمدم! وہ دن، جب کیف صہبائے محبت سے ''کسی'' کی نرگسِ شہلا مجھے بے خود بناتی تھی!
نشاط و شادمانی کی دلوں پر حکمرانی تھی ضیائے مہر و الفت سے یہ دنیا جگمگاتی تھی!
ہمارے رازداں تھے یاسمن کے خوشنما سائے چمن کی ہر کلی درس وفا ہم کو سکھاتی تھی!
''سکون و ہوش کھو دیتے تھے''، ہم بزم محبت میں وہ دن! جب بادہ الفت کا تو ساغر لنڈھاتی تھی!
ہماری ہم زباں تھی چاند کی محسور کن کرنیں ہماری بے خودی پر خود محبت مسکراتی تھی!
وہ دن! جب تلخی فرقت سے ہم دونوں نہ تھے واقف محبت ہی محبت سازِ دل کو گدگداتی تھی!
کسی صورت سے گر عہد گزشتہ آ نہیں سکتا وہ دن! جب ہر نفس میں اک مسرت لہلہاتی تھی!
تو اب مجھ کو وہ لمحاتِ حسیں کیوں یاد آتے ہیں؟!
ادا وہ قصہ ہائے دلنشیں کیوں یاد آتے ہیں؟![2]

احمد ندیم قاسمی:

احمد ندیم قاسمی (۱۹۹۶۔۲۰۰۶ء) نے بیسویں صدی کی تیسری دھائی کے ابتدائی برسوں میں لکھنا شروع کیا۔ یہ نظم ان کے ابتدائی دور سے متعلق ہے جب ان کی شاعری اور افسانے اختر شیرانی کی ادارت میں شائع ہونے والے جریدے ''رومان'' لاہور میں تواتر سے شائع ہو رہے تھے۔ یہ نظم بھی اس دور کی یادگار ہے اور ان کے کسی شعری مجموعہ میں شامل نہیں ہے۔

اختر شیرانی کے حضور میں!
(ایک آرزو جو مدت سے اشعار کا جامہ پہننے کیلئے مضطرب تھی)

وہ جنت جو تری تخیل کے پہلو میں سوتی ہے
وہ جس کا ذرہ ذرہ اوجِ حیرت ہے ستاروں کا
وہ جس کی وادیوں پر سایہ رہتا ہے بہاروں کا
وہ جنت جو ترے ہر گیت میں مستور ہوتی ہے
وہ جنت تیرتی ہے جو شعاعوں کے سفینوں پر

جسے حوریں لئے پھرتی ہیں نورانی خلاوں میں

وہ جھولا جھولتی ہے باغِ رضواں کی ہواؤں میں

وہ جنت جس کی بنیادیں ہیں نازک آبگینوں پر
وہ جنت جس میں سلمیٰ کی نگاہیں مسکراتی ہیں

سمندر سے پرے رعنائیوں کی ایک بستی ہے
جہاں تیرے مقدس نغموں کی بارش برستی ہے

پگھل کر چاند کی کرنیں جہاں نہریں بناتی ہیں
اُسی جنت میں اک ''آشفتہ سر کی بھی رسائی ہو
مری آنکھوں میں تو اور میرے قدموں پر خدائی ہو!(۳)

رشید شاہجہاں پوری:

رشید حسن خان (دسمبر ۱۹۲۵۔جنوری ۲۰۰۶) محقق اور نقاد کے طور پر بے حد شہرت حاصل کی۔اردو ادب کی کئی کلاسیک اور اہم کتابوں کے مستند متن ترتیب دیئے جو کہ ان کا ایک بڑا تحقیقی کارنامہ ہے۔انہوں نے تنقید بھی لکھی لیکن راقم کو ان کی ایک نظم ایک ہندوستانی جریدے سے دستیاب ہوئی ہے۔جس دور کی یہ نظم ہے ان کا ایک مضمون اردو ادب علی گڑھ شمارہ نمبر ۱، جون ۱۹۵۷ء ص ۱۰۴ میں بعنوان ''ایطا کے بعض متعلقات'' طبع ہوا ہے جس میں انہوں نے یہ ہی نام استعمال کیا ہے۔

تم مجھ کو بہت یاد آتے ہو

جب شام و سحر کی رعنائی عرفان کی طالب ہوتی ہے
جب نظاروں کی رنگینی نظارے کی جاذب ہوتی ہے
جب جلوہ فروشی فطرت کی نظروں کی محاسب ہوتی ہے
اے منظرِ دل، مقصودِ نظر، تم مجھ کو بہت یاد آتے ہو
جذبات کی محشر سامانی جب ہوش پہ غالب ہوتی ہے
جب دل کی اطاعت عقل کے مذہب میں بھی واجب ہوتی ہے
جب ہوش و جوانی کے ہاتھوں ہر بات مناسب ہوتی ہے
اے ہوش و خرد کے غارت گر، تم مجھ کو بہت یاد آتے ہو
جب فلسفیوں کی حدِ نظر دنیائے کواکب ہوتی ہے
جب رات کی خاموشی دن کے ہنگاموں پہ غالب ہوتی ہے
جذبات پریشاں میں جس دم ترتیبِ مناسب ہوتی ہے
اے وجہِ سکونِ قلب و جگر تم مجھ کو بہت یاد آتے ہو
جب شاہد فطرت کی رغبت گویائی کی جانب ہوتی ہے
جب عقل بہ صد پیمانِ ارادت دل کی مصاحب ہوتی ہے
جب سازِ نفس کی خاموشی مضراب کی طالب ہوتی ہے
اے جانِ تمنا رہ رہ کر، تم مجھ کو بہت یاد آتے ہو
جب فکرِ سخن میں طبعِ رسا خلوت میں مراقب ہوتی ہے
جب فطرت شاعر ہستی کے جلووں سے مخاطب ہوتی ہے

جب شکر گزاری قدرت کی احساس پہ واجب ہوتی ہے
اسباب نہیں معلوم، مگر تم مجھ کو بہت یاد آتے ہو[۴]

ڈاکٹر وزیر آغا:

(۱۹۲۶ء۔۲۰۱۰ء) ایک عہد ساز ادبی شخصیت تھے۔انہوں نے شاعری اور تنقید کے میدان میں گرانقدر خدمات انجام دیں اور اُن کے ادبی جریدے ''اوراق'' نے کئی نسلوں کی ادبی تربیت کی۔ڈاکٹر وزیر آغا نے اپنی شاعری کی ابتدا نظم نگاری سے کی اور ان کا نظموں پر مشتمل پہلا مجموعہ ''شام اور سائے'' اکتوبر ۱۹۶۴ء میں منظر عام پر آیا۔ڈاکٹر صاحب نے اپنی خودنوشت میں لکھا ہے کہ انہوں نے ابتدا میں '' نصرت آرا نصرت'' کے نام سے لکھنا شروع کیا تھا۔راقم کو ''ساقی'' سے ان کی ابتدائی دور کی ایک غزل دستیاب ہوئی ہے۔اس دور کی ایک نظم ''دھرتی کی آواز'' بھی ساقی میں اسی نام سے شائع ہوئی تھی جو ان کے مجموعہ ''شام اور سائے'' میں صفحہ ۸۷ پر شامل ہے لیکن ڈاکٹر وزیر آغا نے فون پر مجھے خود بتایا تھا کہ مذکورہ غزل اان کے کسی مجموعہ میں شامل نہیں۔

غزل
نصرت آرا نصرت

متاع زیست کا حاصل گنوا رہی ہوں میں
یہ کس کی راہ میں آنسو بچھا رہی ہوں میں
خزاں میں چھیڑا ہے میں نے بہار کا نغمہ
دیا بجھا تھا اسے پھر جلا رہی ہوں میں
یہ آسماں ہے بلند اور نظر ہے لا محدود
خیال خام میں آنکھیں تھکا رہی ہوں میں
لبوں پہ لا کے تبسم کا اک نیا انداز
دل غریب کی وحشت چھپا رہی ہوں میں
ستم تمہارا کہ آج تک رہے روٹھے
مرا قصور کہ اب تک منا رہی ہوں میں
چھلک گئی میری چشم غیور یہ کہہ کر
غم حیات کی تلخی بجھا رہی ہوں میں
فلک پہ ایک بھی انجم نہیں رہا نصرتؔ
یہ کس کو غم کی کہانی سنا رہی ہوں میں[۵]

حواشی/حوالہ جات

۱۔ عزیز جہاں ادا بدایونی، تمنائیں، مشمولہ رومان، ماہ نامہ، لاہور، جلد نمبر ۵، شمارہ نمبر ۴، اگست ۱۹۳۷ء، ص ۱۹
۲۔ آہ وہ دن، مشمولہ رومان، جلد نمبر ۵ شمارہ نمبر ۵، ستمبر ۱۹۳۷ء، ص ۳۵
۳۔ا حمد ندیم قاسمی، اختر شیرانی کے حضور میں، مشمولہ رومان، جلد نمبر ۵ شمارہ نمبر ۶، اکتوبر ۱۹۳۷ء، ص ۵۰
۴۔ رشید شاہجہاں پوری، تم مجھ کو بہت یاد آتے ہو، مشمولہ آجکل، ماہ نامہ، دہلی، جلد نمبر ۱۵، شمارہ نمبر ۱۱، جون ۱۹۵۷ء، ص ۱۴
۵۔ ڈاکٹر وزیر آغا (نصرت آرا نصرت)، غزل، مشمولہ ساقی، ماہ نامہ، دہلی، جلد نمبر ۳۳، شمارہ نمبر ۲، فروری ۱۹۴۶ء، ص ۶۲

ڈاکٹر شفیق انجم
استاد شعبہ اردو، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز، اسلام آباد

میرزا ادیب کا ایک مکتوب

Dr Shafique Anjum

Department Of Urdu,

National University Of Modern Language, Islamabad

A Letter Of Mirza Adeeb

Mirza Adeeb is a great fiction writer. His Romantic prose has unique values and identities. His Short Stories earned permanent recognition in the history of urdu fiction. Mirza Adeeb also wrote many letters to his contemporary writers.These letters are very useful to understand the work and personality of Mirza Adeeb. Here I have presented one of his letters and its details.

میرزا ادیب اردو کے بلند پایہ افسانہ نگار، ڈراما نویس اور نقاد ہیں۔ انھوں نے ناول، سفر نامہ، آپ بیتی، خاکہ نگاری اور کالم نگاری میں بھی اپنے جوہر منوائے۔ میرزا ادیب ۱۴ اپریل ۱۹۱۴ء کو لاہور میں پیدا ہوئے، یہیں انھوں نے تعلیم حاصل کی اور ملازمت سے وابستہ ہوئے۔ ''ادب لطیف'' لاہور کی ادارت اور افسانوں کا مجموعہ ''صحرانورد کے خطوط'' ان کی شناخت کے لازوال نشان ہیں۔ ان کے دیگر افسانوی مجموعوں میں ''صحرانورد کے رومان''، ''موت کا تحفہ''، ''دیواریں''، ''جنگل''، ''کمبل''، ''حسرت تعمیر''، ''ساتواں چراغ''، ''گلی گلی کہانیاں'' اور ''کرنوں سے بندھے ہاتھ'' شامل ہیں۔ ''مٹی کا دیا'' کے نام سے ان کی آپ بیتی بھی اردو آپ بیتی نگاری میں اہم مقام رکھتی ہے۔ نصف صدی سے زائد اپنے ادبی سفر میں انھوں نے شاعری بھی کی، بچوں کے لیے بھی لکھا اور تراجم میں بھی قدم بڑھایا۔ ان کی شخصیت وفن پر متعدد کتابیں لکھی گئیں، ''میرزا ادیب: شخصیت اور فن'' مرتبہ رشید امجد اس سلسلے میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ میرزا ادیب اور ڈاکٹر رشید امجد کے مراسم ادبی بھی تھے اور شخصی بھی اور ان کا سلسلہ کئی دہائیوں پر محیط ہے۔ اس دورانیے میں ہر دو ادیبوں کے درمیان خط کتابت ہوتی رہی۔ عمومی وذاتی معاملات کے ساتھ ادبی مسائل ونکات بھی ان مکاتیب میں اظہار پائے۔ حال ہی میں ڈاکٹر رشید امجد کے نام میرزا ادیب کے خطوط مجھے میسر ہوئے ہیں۔ جن کی تعداد سو سے زیادہ ہے اور یہ ۱۹۸۵ء سے ۱۹۹۷ء کے دوران لکھے گئے۔ ذیل میں ۱۹ نومبر ۱۹۸۵ء کو لکھا گیا میرزا ادیب کا پہلا خط پیش ہے جس کے مندرجات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہر دو ادیبوں کے درمیان خط کتابت کا سلسلہ بہت پہلے سے اور تسلسل کے ساتھ جاری تھا۔ یہ ربط میرزا ادیب کی وفات ۳۱ جولائی

۱۹۹۹ء تک رہا، تاہم آخری دو سالوں اور ۱۹۸۵ء سے پہلے کے خطوط دستیاب نہیں۔ مکتوب الیہ ڈاکٹر رشید امجد کا شمار جدید اردو افسانے کے ان اصحاب میں ہوتا ہے جنھوں نے اپنی تخلیقی کاوشوں سے نئے جہان معنی پیدا کیے۔ انھوں نے جدید افسانے کی شناخت بنانے اور اسے نظری بنیادیں فراہم کرنے میں گراں قدر خدمات سرانجام دیں۔ افسانہ نگاری کے ساتھ ڈاکٹر رشید امجد تنقید نگاری، آپ بیتی نگاری اور رپورتاژ نگاری میں بھی منفرد شناخت رکھتے ہیں۔ ان کی خدمات کا اعتراف ہر سطح پر موجود ہے اور معاصر صاحبان علم کے ساتھ ساتھ بعد میں آنے والے بھی ان زبردست تخلیقی شخصیت اور کرشماتی صلاحیتوں کے قائل نظر آتے ہیں۔ ذیل میں پیش کردہ میرزا ادیب کا مکتوب کچھ ایسا ہی اظہار لیے ہوئے ہے۔

مکتوب:

محبّ گرامی قدر

سلام مسنون

کل خط مل گیا تھا۔ شکر گزار ہوں کہ آپ میرے ہر خط کا التزاماً جواب دیتے ہیں۔ اگرچہ جواب پڑھ کر کچھ تشنگی سی رہتی ہے۔ آپ اشارات میں جواب دیتے ہیں۔ یہ طریقہ اچھا بھی ہے۔ فضول باتیں لکھنے کی نہ تو خط میں گنجائش ہوتی ہے اور نہ وقت ہوتا ہے۔

میں ضرور بالضرور افسانہ دوں گا۔ آپ کے ہر ارشاد کی تعمیل سے مجھے خوشی ہوتی ہے۔ اور میں اس خوشی سے خود کو کیوں محروم کروں۔ میرے لائق جو بھی خدمت ہو بلا تکلف اس کا اظہار کر دیا کریں۔

یہ کتاب ''صحرا نورد کے خطوط'' گزشتہ پینتالیس برس سے میرے ساتھ سفر کر رہی ہے(۱)۔ تین برس ایک مرتبہ اس کی اشاعت معطل رہی۔ اب کے بھی ناشر نے اس کی اشاعت میں تین برس سے اوپر مدت صرف کر دی ہے۔ بہرحال یہ کتاب اردو کو ان کتابوں میں شامل ہے جو بڑی سخت جان ہوتی ہیں۔ اردو کا کوئی افسانوی مجموعہ اس کتاب سے بڑھ کر مقبولیت حاصل نہیں کر سکا۔ ممکن ہے یہ میری خوش فہمی ہو مگر جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے کوئی مجموعہ ابھی بارہ ایڈیشنوں تک نہیں پہنچا۔ میں نے افسانوی مجموعہ کہا ہے کوئی مذہبی یا تدریسی کتاب نہیں۔

''دستاویز'' کی اشاعت کی خبر سن کر خوشی ہوئی (۲)۔ وہ دوسرا مجموعہ کس منزل میں ہے۔ ڈراموں والا مجموعہ۔ اس کی اشاعت (میں) بہت تاخیر ہو گئی ہے۔ اسے ''دستاویز'' سے پہلے آ جانا چاہیے تھا۔

''صحرا نورد کے خطوط'' کے پس منظر کے حوالے سے ایک مضمون لکھا ہے۔ آپ کو لکھا تھا یہ بھیج دوں، آپ اس کا ذکر کرنا بھول گئے ہوں گے۔ بھیج رہا ہوں۔ پنڈی کسی اخبار میں چھپے یا نہ چھپے۔۔۔ اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اہمیت صرف اس بات کی ہے کہ آپ اسے پڑھ لیں۔ آپ میرے ان احباب میں شامل ہیں جن سے میں محبت بھی کرتا ہوں، جن کی ذات پر پورا پورا اعتماد بھی کرتا ہوں۔ میری خواہش ہے کہ میرے ایسے کرم فرما اسے پڑھ لیں۔ یہ مضمون میرے تخلیقی کرب کی روداد ہے۔ رشید امجد جیسے صاحبِ نظر ہی اسے پرکھ سکتے ہیں۔

اب ذرا ایک تلخ بات، میں آپ کو پروفیسر احسان اکبر (۳) صاحب کا واقعہ سنا چکا ہوں کہ میرے کہے پوچھے بغیر انھوں نے ''مٹی کا دیا'' پر مضمون اپنے بیگ میں سے نکال کر میرے حوالے کر دیا تھا۔ میرے فرشتوں کو بھی اس کی خبر نہیں تھی کہ انھوں نے کتاب پر مضمون تحریر فرمایا ہے۔ آپ جانتے نہیں کہ اس کے بعد کیا ہوا۔ مجھے ایک رسالے کے ایڈیٹر سے خواہ مخواہ شرمندہ ہونا پڑا۔ اس بندہ خدا نے میرے دو خطوں کے جواب میں یہ بھی لکھنے کی زحمت نہیں کی کہ مضمون بہ وجوہ نہیں بھیج سکتا۔ اس رویے کو آپ کیا کہتے ہیں۔

جناب منشا یاد (۴) نے خود اپنے خط میں مجھے لکھا تھا کہ آپ کا افسانہ ''ریڑھی'' (۵) شامل ہو گیا ہے۔ یہ خط دو چار

روز تک آپ کو بھیج دوں گا۔آپ خود اس خط میں پڑھ لیں گے کہ یاد صاحب نے مجھے کن لفظوں سے مخاطب کیا تھا اور اس افسانے کے بارے میں کیا کہا تھا۔یاد صاحب کو یہ سب کچھ لازماً یاد ہو گا۔آپ ان سے پوچھیے کیا انھوں نے خط میں یہ نہیں لکھا تھا کہ آپ کو کیسے نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔آپ کا افسانہ ''ریڑھی'' شامل ہے۔

اب آپ کہتے ہیں کہ انھوں نے یہ افسانہ گول کر دیا ہے۔

میں نے یاد صاحب کے تینوں مجموعوں پر الگ الگ مضامین لکھے تھے۔مجھے قدرتاً ان سے توقع تھی کہ وہ مجھ سے جھوٹی بات نہیں کہیں گے۔۔۔۔مگر انھوں نے کہی۔آخر کیوں! مجھے اس سے دکھ ہوا ہے

آپ کا اپنا

میرزا ادیب

۱۹ نومبر ۱۹۸۵ء

حواشی

۱۔ میرزا ادیب کے افسانوں کا یہ مجموعہ پہلی بار جولائی ۱۹۴۰ء میں التحریر، لاہور سے شائع ہوا۔اس میں آٹھ افسانے شامل تھے۔یہ مجموعہ اپنی رومانوی پیش کش کی بدولت بہت مقبول ہوا اور بعد میں اس کے متعدد ایڈیشن شائع ہوئے۔

۲۔ ''دستاویز'' پہلی بار ستر کی دہائی میں شائع ہوا، اس دور میں اس کے چار شمارے نکلے۔چاروں کے مدیر مظہر الاسلام اور مجلس مشاورت میں رشید امجد، منشا یاد اور اعجاز راہی شامل تھے۔دوسری بار اس کا اجرا اسی کی دہائی میں ہوا۔اب کے بار اس کے مدیر رشید امجد تھے۔اس دور میں اس کے دو پرچے منظر عام پر آئے۔میرزا ادیب نے اسی کی اشاعت کے متعلق لکھا ہے۔

۳۔ پروفیسر احسان اکبر، راولپنڈی کے ممتاز ماہر تعلیم، شاعر و دانشور (پ: ۴ جنوری ۱۹۳۸ء سیہور، بھوپال)۔ان کی کتابوں میں ''اقبال: فکر و فلسفہ''، ''ہوا سے بات'' (شعری مجموعہ) اور ''شایگان'' (شعری مجموعہ) شامل ہیں۔

۴۔ محمد منشا یاد، جدید اردو افسانے کا ایک معتبر نام، ممتاز ڈراما نگار، راولپنڈی (پ: ۵ ستمبر ۱۹۳۷ء، شیخوپورہ)۔ان کے افسانوی مجموعوں میں ''بند مٹھی میں جگنو''، ''ماس اور مٹی''، ''خلا اندر خلا''، ''وقت سمندر''، ''درخت آدمی''، ''دور کی آواز''، ''تماشا''، ''خواب سرائے'' شامل ہیں۔

۵۔ میرزا ادیب کا یہ افسانہ ان کے مجموعے ''ساتواں چراغ'' میں شامل ہے۔یہ مجموعہ مطبوعاتِ حرمت راولپنڈی سے ۱۹۸۳ء میں شائع ہوا۔میرزا ادیب نے ایک انتخاب میں اس افسانے کے شامل نہ کیے جانے پر بات کی ہے۔

ڈاکٹر تبسم کاشمیری
پروفیسر شعبہ اردو، جی سی یونیورسٹی، لاہور

محمد حسن عسکری کی تنقید: اہم مباحث

Dr Tabassum Kashmiri
Professor, Departement of Urdu
G.C University,Lahore

Criticism of Muhammad Hassan Askari: Important discussions

Muhammad Hasan Askari was a trend-setter critic in the second half of 20th century. He has had a keen eye on classical and modern Urdu literature, English and French literature at a time. He was the only Urdu critic who kept away from traditional Urdu criticism. He was an original critic in his behaviour and thoughts. His criticism did not cover only literary criticism but aslo the criticism of civilization and culture, theology and spiritualism.He Reviewed the literature with incredibly broad critical vision. In this article it is tried to discuss the different aspects of his criticism.

پیدائش: نومبر ۱۹۱۹ء، میرٹھ کے قصبے ''سراوہ'' میں۔ ایم اے انگلش ۱۹۴۲ء الہ آباد یونیورسٹی، ہندوستان میں تدریس کا کام، افسانے لکھے (مجموعہ: جزیرے، ۱۹۴۳)، بطور نقاد مشہور ہوئے۔ 'ساقی' دہلی میں 'جھلکیاں' لکھتے رہے۔ نومبر ۴۷ء میں لاہور آمد۔ منٹو، آفتاب احمد خاں، یوسف ظفر، احمد ندیم قاسمی، انتظار حسین سے دوستی۔ تراجم اور اردو ادب۔ بعد ازاں مختصر مدت کے لیے 'ماہِ نو' کے مدیر مقرر ہو کر کراچی آنا۔ (۱۹۵۰ء) کے بعد کا لمبا دور، اسلامیہ کالج کراچی سے تعلق۔ ۱۹ جنوری ۱۹۷۸ء کو وفات۔

ادبی کارنامے:

۱۔ انسان اور آدمی، مکتبہ جدید، ۱۹۵۳ء (پہلا تنقیدی مجموعہ)
۲۔ ستارہ یا بادبان، مکتبہ سات رنگ، ۱۹۶۳ء (دوسرا مجموعہ)
۳۔ وقت کی راگنی، مکتبہ محراب، لاہور، ۱۹۷۹ء
۴۔ جدیدیت یا مغربی گمراہیوں کی تاریخ کا خاکہ، راولپنڈی، ۱۹۷۹ء

۵۔ جھلکیاں (ساقی میں لکھے کالم)، مکتبہ الروایت، لاہور، ۱۹۸۱ء
۶۔ تخلیقی عمل اور اسلوب، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۹ء
۷۔ مجموعہ۔ محمد حسن عسکری، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۹۴ء
۸۔ مقالات محمد حسن عسکری (دو جلدیں)، علم و عرفان لاہور، ۲۰۰۱ء

محمد حسن عسکری بیسویں صدی کے نصف آخر میں ایک عہد ساز نقاد کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ بیک وقت اردو کے کلاسیکی اور جدید ادب، انگلش اور فرانسیسی ادب پر گہری نظر رکھتے تھے۔ وہ اردو کے واحد نقاد تھے جو روایتی اردو تنقید سے دور رہے۔ سوچ اور فکر کے اعتبار سے وہ اوریجنل نقاد تھے۔ جدید اردو تنقید کے نقاد بالعموم دانش گاہوں کی درسیات کے نقاد رہے ہیں۔ دانش گاہی تنقید بہت محدود تنقیدی افق تک دیکھنے کی صلاحیت رکھتی تھی۔ اردو کے ترقی پسند نقادوں کی تنقید Dogmatic تھی۔ یعنی ان کی تنقید کا دائرہ کار ترقی پسند و مارکسی تنقید ہی کے گرد چکر لگا سکتا تھا۔ اسی طرح سے سن پچاس کے ادھر اُدھر حلقہ ارباب ذوق کا معروف تنقیدی دبستان یورپ کی نئی تنقید اور نفسیاتی تنقید کا استعمال کر رہا تھا۔ بلاشبہ اس تنقید سے اردو تنقید میں تجزیہ، تجربہ اور سوچ کی نئی روشنی پھیلی تھی اور اردو تنقید کا افق وسیع ہوتا گیا تھا۔ محمد حسن عسکری ان تحریکوں یا دبستانوں سے بالکل مختلف نقاد تھے۔ وہ دانش گاہوں کی درسی تنقید کے پاس بھی نہ پھٹکتے تھے کہ یہ تنقید ان کے مزاج کے خلاف تھی۔ ان کی سوچ اور فکر کا پھیلا ہوا افق تنقید کے چھوٹے سے روایتی دائرے میں اپنے آپ کو کس طرح سے مقید کر سکتا تھا۔ ان کے تنقیدی مزاج کی اوریجنیلٹی اس کے قریب بھی نہ جا سکتی تھی۔ اسی طرح وہ آغاز ہی میں ترقی پسند تحریک اور اس کے ادب سے متفق نہ تھے۔ وہ اس تحریک کے فکری وفنی اور ادبی جبر کو برداشت نہ کر سکتے تھے۔ وہ فکری طور پر ادب میں کسی قسم کی گروہ بندی یا نظریے کے جبر اور ہر قسم کی ادبی منصوبہ بندی کے سخت خلاف تھے۔ اس لیے پوری زندگی ادب کی ترقی پسند تحریک کے خلاف لکھتے رہے۔

ان کی تنقید کا ذہنی پس منظر مغرب کے بہترین اذہان، مشرقی جمالیات اور نقد کے تصورات سے مرتب ہوا ہے۔ ان پر عمر بھر فرانسیسی تنقید اور ادب کا غلبہ رہا۔ وہ اپنے ادبی تصورات کی توضیحات کے لیے بالعموم فرانسیسی شعراء اور ناول نگاروں کے نمونے پیش کرتے رہے ہیں۔ 'فن برائے فن' والے طویل مضمون میں بودیلئر، راں بو اور پال ورلین کو انھوں نے بکثرت استعمال کیا ہے۔ وہ ادب وفن کے نئے دور کی آگاہی کی مثالیں پیش کرنے کے لیے بار بار مغربی ادب سے رجوع کرتے ہیں۔ مغربی ادب سے ان کے عشق کا عالم یہ تھا کہ اپنے لیکچروں میں وہ اس بات پر فخر کرتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ:

> ''میرے ادبی دیوتا تو آج بھی وہی ہیں جو ہمیشہ سے تھے اور بودیلئر، میلارمے، راں بو، پاؤنڈ، فلوبئیر، جوائس اور لارنس کی عظمت کا میں پہلے سے بھی زیادہ قائل ہوں۔ بلکہ میرا عقیدہ ہے کہ موجودہ مغربی تہذیب میں جو چیز سب سے زیادہ عزت اور احترام کی مستحق ہے وہ ان لوگوں کا تخلیق کیا ہوا ادب ہے۔''(۱)

ان کی تنقید کا عرفان صرف مغربی دانش ہی سے مستعار نہیں ہے، وہ مشرق کی کلاسیکی دانش، تفہیم شعر اور تنقیدِ ادب کے کلاسیکی تصورات سے بھی استفادہ کرتے ہیں۔ ان کی تنقید میں مشرق کی روحانیات اور عرفانِ ذات سے طلوع ہونے والی بصیرت کے نمونے بھی ملتے ہیں اور وہ جدید تنقیدی تصورات کی تفسیر مذکورہ حوالوں سے کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

ان کی تنقیدی شخصیت مشرق و مغرب کے امتزاج کا نتیجہ تھی۔ علم کا عرفان جہاں کہیں سے بھی ملا، حاصل کیا گیا ہے۔ کبھی کبھی بلکہ اکثر اوقات ان کی تنقید پر مغرب کا غیر ضروری یا ناقابلِ برداشت بوجھ بھی محسوس ہوتا ہے جو قاری کو پریشان کر دیتا ہے۔ اس لیے ایسے موقعوں پر ان سے اتفاق کرنا ممکن نہیں رہتا۔ اسی طرح سے ادبی یا تہذیبی مسائل میں مذہبی یا روحانی تصورات کی آمیزش اور ان کی تفسیر بھی غیر ضروری محسوس ہوتی ہے۔ شاید وہ ادب میں مغربی تصورات کے ساتھ ساتھ مشرق

کے روحانی افکار کو پیش کر کے مجموعی سوچ کو متوازن کرنا چاہتے تھے۔ راں بو پر ان کا یہ بیان دیکھیے:

''راں بو کو تو تمام فطری اور ماورائے فطری اسرار و رموز معلوم کرنے کی ایسی لگن تھی کہ دل میں ہر وقت آگ بھڑکتی رہتی تھی۔ اس نے اپنے دو خطوں میں ایک باقاعدہ نظریہ پیش کیا ہے کہ شاعر کو عارف بھی ہونا چاہیے۔ اس میں یہ اہلیت ہو کہ وہ ہر چیز کی تہہ تک دیکھ سکے اور مستقبل کا نظارہ بھی کر سکے۔ اس عارف کا ایک خاص فریضہ یہ ہے کہ اپنے اندر جو ماورائے عقل قوتیں موجود ہیں ان کی مدد سے خارجی حقیقت کا نقاب چاک کر دے اور اس پردے کے پیچھے جو ازلی نور ہے، وہاں تک پہنچ جائے۔ اس کی رائے میں سب سے پہلا عارف بودیلئر تھا۔ راں بو کہتا ہے کہ آئندہ سے شاعری عمل کے ساتھ ساتھ نہیں چلے گی بلکہ آگے رہے گی۔ آگے رہنے کا مطلب یہ نہیں کہ شاعر عمل سے بے نیاز ہو کر فکرِ مطلق میں ڈوب جائے گا۔ راں بو شاعر کو آسمان سے آگ چرانے والا بتاتا ہے۔ یعنی شاعر جن حقیقتوں کی بے نقاب کرے گا وہ صرف جمالیاتی تسکین کے کام نہیں آئیں گی بلکہ ان سے انسان کی زندگی بدلے گی اور بہتر شکل اختیار کرے گی۔''(۲)

''یہ تو ٹھیک ہے کہ اصل مقصد زندگی کو بدلنا ہے مگر جب نسخہ کا تو پتہ ہی نہیں تو محوس کے لیے یہی رہ جاتا ہے کہ جو چیز بھی ہاتھ آئے اسے آزمالے۔ یہ تلاش فنکار کی جان کو اس طرح لگی ہے کہ اسے کسی چیز کا ڈر ہی نہیں۔ بودیلئر نے اس جستجو کی نوعیت دو لائنوں میں بیان کر دی ہے: 'غار کی تہہ میں کود پڑو، چاہے وہاں جنت ہو یا جہنم۔۔۔۔ نامعلوم حقیقت کی گہرائیوں میں، تاکہ کوئی نئی چیز ہاتھ آسکے'۔ اور یہ غار کون سا ہے؟ خود فن کار کی ہستی۔ مگر ان لوگوں کے لیے اپنے غوطہ لگانے کی ضرورت اس وجہ سے پیش آئی کہ یہ لوگ اپنے ذاتی تجربات کے ذریعے دیکھ چکے تھے کہ خارجی زندگی کی ترتیب و تنظیم سے روحانی انتشار، عدم توازن اور کرب ختم نہیں ہوتا بلکہ مایوسی کچھ اور شدید ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اپنے اندر ڈوب کر یہ لوگ تجربہ کرنا چاہتے تھے کہ آخر ہماری داخلی زندگی میں بے ترتیبی کی وجہ کیا ہے؟ اس کی تنظیم ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اگر ہو سکتی ہے تو کس اصول کے تحت۔ اس اصول کا مقصد یہ نہیں تھا کہ خارجی دنیا سے تو لطف لے چکے اب ذرا اپنی ہستی سے دل بہلاؤ۔ بلکہ ان لوگوں کا مقصد اپنی زندگی کا معروضی مطالعہ تھا۔ لافورگ نے سفر کے معنی ''اپنے اندر اتر جانا'' بتائے ہیں۔ اور ساں پول رو نے ''اس طرح چلنا کہ آنکھیں اندر کی طرف لگی ہوں۔''(۳)

محمد حسن عسکری کی تنقید صرف ادبی تنقید کے مسائل تک ہی محدود نہ تھی۔ ان کی تنقیدی ساخت، ادب، تہذیب و ثقافت، مذہبی کلچر اور روحانیات کا آمیزہ تھی۔ وہ ادب کو ایک بڑے تنقیدی وژن میں دیکھتے تھے۔ جہاں یہ ساری چیزیں تاریخ، تہذیب اور ادب کے مرکب عمل سے گزر کر اپنا ادبی وجود بناتی تھیں۔ عسکری صاحب ان معنوں میں نقاد نہ تھے کہ جن معنوں میں آلِ احمد سرور، سید عبداللہ، کلیم الدین احمد یا ممتاز حسین نقاد تھے۔ یہ حضرات ادبیات کے نقاد تھے جبکہ محمد حسن عسکری کثیر الجہت بصیرت رکھنے والے انسان تھے۔ ان کی تنقید بصیرت افروزی کے سامان مہیا کرتی تھی اور ان کا قاری ان کی فکر انگیز تحریروں سے بہت کچھ حاصل کر سکتا تھا۔ اردو کے نقادوں کا کام تشریح و توضیح، تفہیم یا تفسیر کی منزل پر ہی ختم ہو جاتا تھا اور عسکری صاحب کا کام ان منزلوں سے ذرا منزل پر شروع ہوتا تھا۔ اردو تنقید کے میدان میں انھوں نے جس کثیر الجہت تنقید کا آغاز کیا تھا وہ ان کے ساتھ ہی ختم ہو گیا تھا۔ انھوں نے جس فکر انگیز اور بصیرت افروز تنقید کی روایت قائم کی تھی وہ بھی ان کے ساتھ ہی ختم ہو گئی۔ ادب کو بین الاقوامی تناظر میں رکھ کر دیکھنے کا جو سلسلہ انھوں نے شروع کیا تھا وہ بھی ان کے ساتھ ہی رخصت ہو گیا۔

محمد حسن عسکری کی تنقید کا ایک اہم حصہ تنقید اور اس کے فرائض کے بارے میں بھی بحث کرتا ہے۔ تنقید کے اس فریضہ کے بارے میں سب سے پہلے انھوں نے چند بنیادی سوال اٹھائے ہیں اور ان سوالوں کے جواب میں ان کی تنقیدی

سوچ تنقید کے فریضے کا کچھ تعین بھی کرتی ہے۔ان مباحث کا پہلا حصہ تنقید کے فریضے کے بارے میں یہ سوال پیدا کرتا ہے:
آخر تنقید کا فریضہ کیا ہے؟

i۔کیا ادب پاروں کو سمجھنا ہے؟
ii۔کیا ان کی قدر و قیمت کا تعین کرنا ہے؟
iii۔تخلیق کے عمل کی تفتیش کرنا ہے؟

ان نکات کا ذکر کرنے کے بعد وہ اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں:

''تنقید کا فریضہ کیا ہو اور کیا نہ ہو اس سلسلے میں کوئی مطلق اور مجرد قسم کا قانون نہ تو بنایا جا سکتا ہے اور نہ بنانا چاہیے۔ اس کا انحصار تو دراصل زمان و مکاں کی مخصوص کیفیت پر ہے۔''(۴)

عسکری یہ سمجھتے ہیں کہ تنقید کے فریضے کا تعلق اپنے زمانے سے ہونا چاہیے۔اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ تنقید بجائے خود کوئی مطلق اور مستقل حیثیت نہیں رکھتی۔تنقید کے متعلق انھوں نے پہلی بات تو یہ کی ہے کہ اس کا انحصار دراصل زمان و مکان کی مخصوص کیفیت پر ہے۔اس بیان کا مطلب یہ ہے کہ ہر دور کا ادب مخصوص تہذیبی تقاضوں اور مخصوص ادبی روایات سے جنم لیتا ہے اور اس ادب کا تنقیدی جائزہ لینے کے لیے تنقید کے مخصوص طریقہ کار کی ضرورت ہوتی ہے۔جیسے کہ سن ۳۶ء کے ادب کا جائزہ لینے کے لیے تاثراتی یا جمالیاتی تنقید کارگر نہیں ہو سکتی ہے۔اس مقصد کے لیے ترقی پسند تنقید پیدا ہوئی اور یہی زمان و مکاں کی مخصوص کیفیت کا مظہر تھی اور اسی تنقید نے ترقی پسند ادب کی تحسین و تفسیر کی۔

ایک ایسے دور میں جب ادب جمود کا شکار ہو جائے تو تنقید کا فریضہ مختلف ہو جاتا ہے۔ایسے موقعوں پر تنقید، ادب کو از سرِ نو زندہ یا بحال کرنے کے لیے یا ادب کی حیاتِ نو کے لیے کچھ سوال اٹھاتی ہے۔مثلاً یہ کہ ہمارے ادیب لکھ کیوں نہیں سکتے؟ کون سے خوف ناک تجربات ہیں جنھیں وہ لاشعور کی تہوں میں چھپائے بیٹھے ہیں؟ آخر ادیبوں میں قوتِ حیات اور قوتِ نمو کیوں کم ہو گئی ہے؟ اور وہ اس حالت پر قانع کیوں ہیں؟ ان سوالات کی توضیح، تفسیر اور تفتیش سے جو نتائج سامنے آئیں گے ان سے ادب کو متحرک کیا جا سکتا ہے۔

تنقید کے ساتھ عسکری صاحب نے نقاد کے منشا کی بھی باتیں کی ہیں۔مثلاً وہ کہتے ہیں:''اگر کوئی نقاد کسی فن پارے سے لطف اندوز ہونے میں واقعی کامیاب ہو گیا اور اس نے اس فن پارے سے لطف اندوز ہونے کی صلاحیت ہمارے اندر بھی پیدا کر دی تو وہ بڑی حد تک اپنے فرائض سے عہدہ برآ ہو گیا۔''عسکری صاحب نقاد سے کچھ اور توقعات بھی رکھتے ہیں کہ وہ اپنے تنقیدی عمل سے پڑھنے والے کے اندر کچھ تبدیلیاں بھی پیدا کرے۔مثلاً بقول عسکری:''میں نقاد میں سب سے پہلے یہ ڈھونڈتا ہوں کہ وہ ادب کے لیے ہمارے اندر جوش و خروش پیدا کرتا ہے یا نہیں؟ جو فن پارہ اس کا موضوع ہے اس نے نقاد کے اندر Thrill پیدا کیا ہے یا نہیں؟ اور نقاد یہ Thrill ہم تک یعنی قاری تک پہنچانے میں کس حد تک کامیاب ہوا ہے؟''

عسکری نے یہاں نقاد اور تنقید کے جس فریضے کا ذکر کیا ہے اس فریضے کو ادا کرنے والا تاثراتی نقاد اور تنقید کو تاثراتی تنقید کہہ سکتے ہیں۔مجموعی طور پر یہ جمالیاتی اور تاثراتی تنقید کا امتزاجی نظام ہے اور یہی نظام عسکری صاحب کی تنقید میں اساس/بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے۔

عسکری کی تنقید روایتی تنقید نہ تھی۔وہ ان معنوں میں نقاد نہ تھے کہ جن معنوں میں فراق، وقار عظیم، کلیم الدین، عبادت بریلوی اور سید عبداللہ تھے۔یہ حضرات عملی نقاد تھے، نظریہ ساز نقاد نہ تھے۔ان لوگوں نے بہت کم ادب اور تنقید میں نظریہ سازی کا کام کیا ہے۔ان کی تنقید مختلف شاعروں اور ادیبوں کے کارناموں کے تحلیل اور تجزیے پر مشتمل ہے جبکہ عسکری صاحب نے اس نوعیت کا کام بہت کم کیا ہے۔ان کی تنقید کسی نہ کسی شکل میں کسی ادبی یا تنقیدی رجحان، کسی ادبی جہت، کسی

نظریے کی توضیح وتفسیر یا کسی ادبی تصور کی روئیداد پر مشتمل ہوتی ہے۔اوران سب چیزوں میں مشترک بات یہ ہے کہ پرانے تصورات کو دہراتے نہیں ہیں۔نقادوں کے بیان کردہ رویوں پرنہیں چلتے ہیں۔مروجہ تنقیدی نظریات کے پیرونہیں ہیں۔مروجہ تنقیدی افکار کی معاونت پرانحصارنہیں کرتے بلکہ تنقید میں اپنی اوریجنل اور منفرد صلاحیت کواستعمال کرتے ہیں۔وہ تنقید میں تخلیقی فکر رکھنے والے نقاد ہیں۔ان کی بیشتر تنقیداس بات کی شہادت دیتی ہے کہ اس تنقید کے تصورات پہلی بار بیان کیے گئے ہیں۔اس لیےان کےتنقیدی افکار میں جواوریجنلٹی ملتی ہے وہ اردو کے کسی دوسرے نقاد کے ہاں نظرنہیں آتی ہے۔انہوں نے ادب، تنقید، ہیت،تہذیب،آرٹ،مذہب،اخلاقیات،روحانیات اورادبی جمالیات پر جو باتیں کیں،وہ ان کے زرخیز ذہن کا نتیجہ تھیں اوراردوادب میں اس سے قبل اتنی خیال افروزی کا مظاہرہ نہیں کیا گیا تھا۔اردوادب میں پہلی باراس سطح پر باتیں کی گئی تھیں۔

اردوتنقید پرانہوں نے بہت گہرااثر ڈالا تھا۔ان کے تنقیدی شعوراورادبی افکار نے معاصرین کو بہت متاثر کیا۔ایک زمانے میں توعسکری کی تنقید کاایک دبستان وجود میں آ گیا تھا۔جس میں سلیم احمد،انتظارحسین،سجاد باقر رضوی اور دیگر نقاد شامل تھے۔دورِحاضر کے ایک اہم نقادشمس الرحمان فاروقی بھی ان کے پیروکار ہیں۔ان کی تنقیداردوادب کی زندہ رہنے والی تنقید ہے۔

عسکری صاحب جمالیاتی تنقید کا بہت ذکرکرتے ہیں۔وہ جمالیات کوکسی فن پارے کی حقیقی روح قرار دیتے ہیں۔ان کے نزدیک تنقید ایک وجدانی کیفیت / تجربے کا اظہار بھی ہے جوکسی ادب پارے کی خواندگی کا نتیجہ ہوتا ہے۔تنقید کے بارے میں ان کی یہ رائے مشہور ہے کہ ''تنقید کا یہ فرض ہے کہ ہمیں ادب سے لطف لینا سکھائے۔'' (۵)اس حوالے سے انہوں نے یہ سوال کیا ہے کہ کیا نئی تنقید،نفسیاتی تنقیداورعمرانی تنقیدوغیرہ یہ فریضہ ادا کرسکتی ہیں یانہیں؟نئی تنقید کے متعلق انہوں نے یہ کہا کہ ''نئی تنقید کی سب سے نئی بات یہی ہے کہ یہ ادب کی تنقید نہیں بلکہ تنقید کی تنقید ہے۔''(۶)عسکری صاحب کہتے ہیں کہ یہ ادب کا فرض ہے کہ ہمیں ادب سے لطف لینا سکھائے۔اس مقام پرانہوں نے پھر سوال اٹھایا ہے کہ کیا تنقید کی یہ نئی قسم اس مقصد کے لیے اپنا فریضہ ادا کرسکتی ہے؟ان کواس فریضے کی ادائیگی پرشک ہے۔ہم یہاں یہ سوال کرتے ہیں کہ اگرعسکری صاحب ہمارے اس دور میں زندہ ہوتے تو جدید تنقیدی تھیوری کو دیکھ کر وہ کیا کہتے؟ ظاہر ہے تھیوری کی تنقیدکودیکھ کر وہ جاننا چاہتے کہ کیاتھیوری ہمیں ادب سے لطف لینا سکھا سکتی ہے؟ یقینی طور پراس کا جواب نفی میں ہوتا۔عسکری صاحب ادب اورتنقید کی جن اقدار کے قائل تھے وہ تھیوری کے فروغ کے بعدپس منظر میں چلی گئی ہیں۔اب ادب سے محظوظ ہونے کا تصورکلاسیکی مزاج کا حصہ سمجھا جاتا ہے۔تھیوری سے ادب کی تفہیم کے نئے رخ پیدا ہوئے ہیں،مگر یہ ادب کی تفہیم سے زیادہ لسانیات کی تفہیم ہے۔ادب اوراس کی جمالیاتی اقدارتھیوری کے افق پرمعدوم نظر آتی ہیں۔ادب سے لطف لینے کا تصورتنقید کی پرانی روایت کا حصہ بن گیا ہے۔اب یہ تھیوری کے زندہ مضامین میں شامل نہیں ہے۔

عسکری صاحب اپنے مضمون 'فن برائے فن' میں تجزیہ کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ ''فن کی روح جمالیاتی تسکین ہے۔''(۷)ان کا خیال ہے کہ ''شاید کچھ فنکاروں نے نظریاتی طور پرفن برائے فن کے اصول کوتسلیم بھی کرلیا ہو،مگر مجھے عملی طور پرکوئی ایسا معقول فن پارہ نظرنہیں آتا جس نے اس نظریے پرایمان لانے کے بعد زندگی کے اہم ترین پہلوؤں کونظر انداز کردیا ہو یاان سے دلچسپی ختم کردی ہو یامحض جمالیاتی تسکین کارسیابن کے رہ گیا ہو۔''(۸)عسکری صاحب کےاس بیان کا مقصد یہ ہے کہ فن برائےفن کےتصورکو ماننے والے ادیب بھی زندگی کے حقائق اور مسائل سے منہ نہیں موڑ سکتے ہیں۔وہ زندگی کے میدان میں برابر موجود رہتے ہیں۔البتہ ادب میں زندگی کے اظہار کے موقع پرادب کے لیے وہ جمالیاتی سلیقے سے ضرور سوچیں گے۔

عسکری صاحب نے فن برائے فن نظریے کی توضیح کرتے ہوئے جس طرح اس جمالیاتی نظریے کی وکالت کی ہے وہ تنقید میں یادگار حیثیت رکھتی ہے۔ ''جس روایت کی ابتدا فن برائے فن کے نظریے سے ہوئی، اس سے تعلق رکھنے والے فنکاروں کے یہاں ادھر ادھر جو غیر صحت مند عناصر بھی ملتے ہوں ان سے مجھے انکار نہیں، البتہ اس سے انکار ہے کہ یہ روایت مجموعی حیثیت سے عوام یا بہتر زندگی یا حیات محض کی دشمن ہے۔ یا انسانیت کو انحطاط یا موت کی طرف لے جاتی ہے۔ اس کے برخلاف یہ روایت ایک عظیم الشان تحقیقی مہم کی حیثیت رکھتی ہے جو زندگی کے بنیادی لوازمات کو ڈھونڈنے نکلی ہے اور اس ہمت اور خود اعتمادی کے ساتھ کہ کسی بنے بنائے تصور کا سہارا تک نہ لیا۔ یہ تحریک خیر اور صداقت کے بنیادی وجود سے منکر نہیں ہے، بلکہ ان کا مکمل اثبات چاہتی ہے۔''

یہ معلوم ہوتا ہے کہ سن پچاس کی دہائی کے آخری حصے تک عسکری صاحب کی مذہب سے دلچسپی برائے نام تھی۔ وہ مکمل طور پر مشرقی اور مغربی ادبیات سے گہری دلچسپی رکھتے تھے۔ مشرقی اور مغربی ادب پر اکثر اظہارِ خیال کرتے رہتے تھے۔ انگریزی سے زیادہ وہ فرانسیسی ادب سے دلچسپی ظاہر کرتے رہتے تھے اور فرانسیسی ادب کے مصادر ان کی ادبی قوتوں کو روشنی عطا کرتے رہتے تھے۔ مگر اسی دہائی کے آخری برسوں میں ان کے ہاں پراسرار طور پر تبدیلی کا خفیف سا عمل نظر آنے لگا تھا۔ وہ تیزی کے ساتھ مذہبیات کے اذکار میں لطف محسوس کرنے لگے تھے۔ جس طرح ایک زمانے میں وہ ادبیات کا ذکر کرتے ہوئے سرشار نظر آیا کرتے تھے اب وہ روحانی مسائل کا تذکرہ کر کے مسرور ہونے لگے تھے۔ جس طرح کوئی مبتدی صوفی اپنی ابتدائی منزلوں میں کسی کوزے کی طرح خشک ہوتا ہے اور جب اسے روحانی نمی ملتی ہے تو وہ تیزی کے ساتھ سیراب ہونے لگتا ہے یہی صورت عسکری صاحب کی تھی۔

اب وہ اردو کے ادیبوں کی جگہ یورپ کے اسلام دوست، نومسلم یا ان مفکرین سے مکالمہ کر رہے تھے جو اسلام یا روحانیات کی تعبیرات میں مصروف نظر آتے تھے۔ اس دور میں حیرت انگیز طور پر وہ ان موضوعات پر تازہ ترین ماخذوں سے مستفید ہوتے رہتے تھے۔ ان کو یہ جستجو رہتی تھی کہ یورپی علماء کے تازہ ترین مباحث تک ان کی رسائی تسلسل کے ساتھ جاری رہنی چاہیے۔ شمس الرحمان فاروقی کے نام لکھے گئے خطوط میں ایسے کئی حوالے دیکھے جا سکتے ہیں جو وہ سانس لیے بغیر تیزی کے ساتھ نئی معلومات کی خبر دیتے ہوئے ملتے ہیں۔ اس زمانے میں رینے گینوں ان کا ہیرو بن چکا تھا۔ رینے گینوں کی تمام تحریروں سے وہ واقفیت رکھتے تھے۔ حتیٰ کہ ایک بار جب ان کو رینے گینوں کے دس ایسے مضمون دستیاب ہوئے کہ جو کتابی شکل میں چھپ نہیں سکے تھے تو انھوں نے فاروقی صاحب کو یہ خوشخبری سنائی۔

سن ساٹھ اور ستر کی دہائی تک ٹی ایس ایلیٹ بہت مقبول نقاد تھا۔ ایلیٹ نے اردو تنقید پر بہت اثر ڈالا تھا۔ اردو تنقید کا شاید ہی کوئی نقاد اس کے اثر سے محفوظ رہ سکا ہو۔ ایلیٹ کے جس مضمون نے اردو تنقید کو سب سے زیادہ متاثر کیا وہ روایت پر ان کا مضمون ہے۔ سن ساٹھ کا شاید ہی کوئی نقاد اس سے محفوظ رہ سکا ہو۔ ایلیٹ کے بارے میں عسکری صاحب نے اس کے رومن کیتھولک ہونے اور اس کے تاریخی شعور کو اہمیت دی ہے۔ کہتے ہیں کہ ایلیٹ کے نزدیک ادب کا بنیادی مقصد ایک خاص قسم کی ذہنی اور لطیف لذت بہم پہنچانا ہے، جبکہ مشرق کے معاشرے میں ادب و فن کو ایک ذریعہ سمجھا گیا ہے اور اس کا بنیادی مقصد معرفت کا ایک وسیلہ بنتا ہے۔ عسکری صاحب ایلیٹ اور اس کے تصورِ روایت پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''ایلیٹ کے لیے روایت وقیع ترین مذہبی رسوم سے لے کر سلام کرنے کے طریقے تک ان سارے افعال کا مجموعہ ہے جو ایک جگہ رہنے والے اور ایک نسل کے لوگوں کے لیے معمول بن گئے ہیں۔ یعنی روایت کا مطلب ہے عادت۔''(۹) عسکری صاحب نے روایت کی تعبیر مذہبی/روحانی حوالے سے کی ہے جو انفس و آفاق پر مشتمل ہے۔ (۱۰) یوں دیکھا جائے تو عسکری نے ایلیٹ کے مذہبی رجحان اور اس کے رومن کیتھولزم پر جو تنقید کی ہے وہ خود ان پر لاگو ہوتی ہے۔ ایلیٹ نے ادبی روایت کی بات کی تھی جبکہ

عسکری نے اس مسئلے کو کنفیوز کرتے ہوئے مذہبی حوالوں کے سپرد کر دیا ہے اور وہ ادبی روایت کی مناسب تشریح و توضیح نہیں کر سکے ہیں۔ اسی طرح انہوں نے ایک دوسرے مضمون 'اردو ادب کی روایت کیا ہے؟' میں یہ کہا تھا کہ معاشرتی روایت، ادبی روایت، دینی روایت الگ الگ چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک بڑی اور واحد وحدت ہے جو سب کی بنیاد ہے اور باقی چھوٹی روایتیں اسی کا حصہ ہیں اور اسی سے نکلی ہیں۔ اسلامی اصطلاح کے مطابق اس بنیادی روایت کا نام ''دین'' ہے۔ (۱۱)

اپنی تنقید کے آخری دور میں محمد حسن عسکری ادب، تنقید، تہذیب، آرٹ اور کلچر کے مباحث کی جگہ مذہبی مسائل کی طرف چلے گئے تھے۔ اسی لیے وہ ادبی روایت کو نظر انداز کر کے دین کی روایت کا تذکرہ کرتے ہیں۔

ایک زمانہ تھا کہ راں بو کی پیروی میں عسکری صاحب بودیلئر کو شاعروں کا بادشاہ بلکہ خدا سمجھا کرتے تھے۔ راں بو کو وہ جدید دور کا امامِ اعظم اور لوتریاموں کو امامِ ثانی کہا کرتے تھے۔ مگر اب مغرب کو چھوڑ کر وہ مولانا اشرف علی تھانوی، تقی عثمانی، مفتی شفیع اور اکوڑہ خٹک کی پیروی میں آ گئے تھے۔ ان کی زندگی میں یہ بہت بڑا انقلاب تھا۔ ابن عربی سے وہ فیض یاب ہونے لگے تھے اور ان سے گہری دلچسپی کا اظہار کرتے تھے۔ اور شیخ اکبر پر تسلسل کے ساتھ کتابیں تلاش کرتے رہتے تھے۔ مذہب سے ان کی دلچسپی کا قصہ ان کی زبانی سنیے:

> ''دس بارہ سال پہلے تک میں نے کوئی دینی کتاب پڑھی ہی نہیں تھی۔ لیکن فرانس کے ادیبوں نے حضرت ابن عربی کا نام اس طرح لینا شروع کیا کہ بطور فیشن مجھے بھی تجسس ہوا۔ پھر رینے گینوں کی دو ایک کتابیں پڑھ کر اور شوق ہوا۔ چنانچہ ''فصوص الحکم'' اور چند دوسری کتابیں دوسرے حضرات کی پڑھیں۔ یہاں دو باتیں یاد رکھیے۔ ایک تو گینوں کی ابتدائی کتابوں نے یورپ کے لگائے ہوئے بہت سے ذہنی جالے صاف کر دیے تھے۔ دوسرے میں اس زمانے میں بیمار ہو گیا۔ وہ بھی اس طرح کہ چل پھر نہیں سکتا تھا۔ مگر ذہن خوب کام کر رہا تھا۔ اسی وقت گینوں کی سات آٹھ اور کتابیں مل گئیں۔ وہ بھی پڑھتا گیا اور ساتھ ہی حضرت مجدد صاحب کے مکتوبات بھی۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے مدد فرمائی اور غلطیوں سے بچایا۔ اس کے بعد ''فتوحات مکیہ'' پڑھنے کا شوق ہوا۔ عربی تو میں جانتا نہیں اور ترجمہ کسی زبان میں مکمل طور سے ہوا نہیں۔ بہرحال چند ابواب کا اردو ترجمہ ملا تو تمہید میں ہی شیخ اکبر نے لکھا تھا کہ قیامت کے دن تم سے یہ سوال نہیں ہوگا کہ ''فتوحات'' پڑھی تھی یا نہیں۔ وہاں تو یہی پوچھا جائے گا کہ نماز پڑھی تھی یا نہیں۔ یہ پڑھ کر میں نے اسرار و رموز کی فکر چھوڑ دی اور قرآن شریف اور حدیث شریف میں لگ گیا۔ اس کے بعد سے میں نے عموماً ایسی کتابیں پڑھی ہی نہیں۔ جو کتابیں میرے پاس ہیں وہ تبرکاً ہیں۔ یا اس لیے کہ ضرورت پڑے تو ورق گردانی کر لوں۔ اب تو میں بس حضرت مولانا اشرف علی صاحب کے ملفوظات یا وعظ پڑھتا ہوں اور انھوں نے اپنی جن کتابوں کو پڑھنے سے منع کیا ہے انھیں بھی ہاتھ نہیں لگاتا۔ تصوف کے اسرار و رموز کا معاملہ بہت خطرناک ہے۔ ایسی کتابیں پڑھنے کے لیے دینی علوم حاصل کرنے ضروری ہیں۔'' (۱۲)

ہم یہاں اس بات کا ذکر کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ ان کی ۱۹۶۹ء کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ مذہب سے شدید لگن کے باوجود ان کے اندر کا ادبی انسان خاموش ضرور ہو گیا تھا مگر وہ فوت نہیں ہوا تھا۔ ان کا یہ پرانا رفیق کبھی کبھی باہر بھی جھانک لیتا تھا۔ چنانچہ ۱۹۶۹ء میں شمس الرحمان فاروقی اور مظفر علی سید کے نام خطوط سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے اندر کا ادبی انسان دوستوں سے ہم کلام ہونے لگا تھا۔ شاید کبھی کبھار ہی کی بات تھی۔ شمس الرحمان فاروقی، مظفر علی سید کے نام خطوط میں یہ رنگ دیکھا جا سکتا ہے۔

ان کی زندگی کی آخری کتاب ''جدیدیت یا مغربی گم راہیوں کی تاریخ'' تھی۔ یہ کتاب ان کے انتقال ۱۹۷۸ء کے بعد ۱۹۷۹ء میں شائع ہوئی تھی۔ مذکورہ کتاب میں انہوں نے یورپ کی تہذیبی، سائنسی، ادبی، فلسفیانہ اور معاشرتی ترقی کے ان

ادوار کی مکمل طور پر نفی کی ہے جسے 'جدیدیت' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مغرب زوال کی طرف بڑھ رہا ہے۔ جدید انسان بدترین گم راہیوں کا شکار ہو کے بھٹک گیا ہے۔ مادہ پرستی، سائنسی اور نئے افکار نے اسے بربادی کے آشوب میں مبتلا کر دیا ہے اور مسلسل گم راہی کے راستے پر چل رہا ہے۔ اس گم راہی کے آشوب سے بچنے کے لیے ایک ہی راستہ ہے کہ وہ گذشتہ صدیوں کے غلط راستوں کو چھوڑ دے اور مذہبی عقائد کے راستے کو اختیار کر کے اپنی روحانی زندگی کو اپنی منزل دے دے۔

محمد حسن عسکری کے ادبی کیریر کے آخری دور یعنی سن ۷۰ء کی دہائی میں وہ اپنے اندر ہی اندر چلے گئے تھے۔ ادبی سرگرمیوں کو ترک کر چکے تھے۔ تنقید کا کام چھوڑ دیا تھا۔ اس زمانے میں ان کو مغرب کے زوال اور روحانی زندگی کی شکست نے بہت مایوس کر دیا تھا۔ مغرب کی علمی فتوحات کو وہ شک کی نظر سے دیکھنے لگے تھے۔ جدیدیت کا زبردست عہد ان کے لیے بے معنی ہو گیا تھا۔ مغرب کی روشن خیالی میں ان کو تاریکی نظر آنے لگی تھی۔ اس کے بعد کے دور میں مغرب ان کے لیے گم راہیوں کی علامت بن گیا تھا، تب انہوں نے ردعمل کے طور پر اپنے خیالات قلم بند کیے۔ محمد حسن عسکری کی زندگی میں یہ بڑی تبدیلی اردو ادب کے لیے ایک المیہ نظر آتی ہے۔ اردو ادب کا سب سے بڑا نقاد ادبی دنیا کو تیاگ کر گوشہ نشیں ہو گیا۔ ان کی مصروفیات کا دائرہ گھر سے کالج اور کالج سے گھر تک ہی رہ گیا تھا، اور اسی حالت میں وہ ۱۹۷۸ء میں فوت ہوئے۔

حوالہ جات

۱۔ محمد حسن عسکری، سہیل احمد فاروقی (مترجم)، حرا پبلی کیشنز، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء
۲۔ مجموعہ۔ محمد حسن عسکری، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۹۴ء، ص ۲۷
۳۔ ایضاً، ص ۷۶-۷۵ ۴۔ ایضاً، ص ۲۵۷
۵۔ فراق کی تنقید ۶۔ فراق کی تنقید
۷۔ مجموعہ عسکری، ص ۶۰ ۸۔ ایضاً، ص ۶۰
۹۔ ایضاً، ص ۳۶-۶۳۸ ۱۰۔ ایضاً، ص ۶۴۰
۱۱۔ ایضاً، ص ۶۴۵ ۱۲۔ ایضاً، ص ۶۳-۶۲

معاون کتب

۱۔ اشتیاق احمد، (مرتب) محمد حسن عسکری: ایک عہد آفریں نقاد، بیت الحکمت، لاہور، ۲۰۰۵ء
۲۔ شہزاد منظر، پاکستان میں اردو تنقید کے پچاس سال، کراچی، ۱۹۹۶ء
۳۔ عزیز ابن الحسن، محمد حسن عسکری: شخصیت و فن، اکادمی ادبیات اسلام آباد، ۲۰۰۷ء

ڈاکٹر ناصر عباس نیر
استاد شعبہ اردو، یونیورسٹی اورینٹل کالج، لاہور

ولیم جونز: ایشیا بطور تحریری زبان

Dr Nasir Abbas Nayyar
Department of Urdu, University of Punjab, Lahore

William Jones:Asia As a Written Language

William Jones, a pioneer in oriental studies, founder of Royal Asiatic Society, Calcutta in 1784 and the originator of comparative linguistics, laid the foundations of studying Eastern Classical Languages as a Text. To him Asia was like a written language which needed to be deciphered. He used a colonial paradigm in deciphering Eastern Classical Texts. He presented many ground breaking views and observations in his Discourses which instigated new movements in linguistic researches and understanding of the classical texts alike.

The author of the article is of the view that revivalist movements of 19th century India originate in some or the other way in William Jones's understanding of India as a Text.

برطانوی و فرانسیسی استعماری ذہن کی تشکیل میں رومی امپائر کے دو اہم اصولوں: نظم و ضبط اور انجذاب نے حصّہ لیا تھا۔ فرانس نے اپنی نوآبادیوں میں دونوں اصولوں کو، جب کہ برطانیہ نے بعض تاریخی اور نسلی وجوہ سے فقط نظم و ضبط کو اختیار کیا۔ (۱) چناں چہ برطانوی نوآبادیاتی پالیسی میں، نوآبادیاتی ممالک کا سب سے اہم مسئلہ کسی مرکزی آئین کی عدم موجودگی یا مطلق العنانیت قرار دیا گیا، جس کا لازمی نتیجہ انتشار و بدامنی تصوّر کیا گیا۔ برطانوی آبادکار اور ابتدائی مستشرقین اسے اپنی سب سے اہم 'خدمت' اور 'عطا' قرار دیتے اور اس کا تفاخر آمیز، برملا اعلان کرتے رہے کہ انھوں نے ہندستان کو امن، تنظیم اور آئین دیا۔

ایسٹ انڈیا کمپنی کو ابتدا ہی سے قانون سازی کے اختیارات دیے گئے اور انھی کے تحت کمپنی نے ہندستانی مقبوضات میں اپنی عدالتیں قائم کیں۔ ''سترھویں صدی کے آخری نصف حصّے میں کمپنی کی عدالتیں دیوانی اور فوجداری دونوں قسم کے مقدمات بمبئی اور مدراس میں سماعت کرنے لگیں''۔ (۲) چوں کہ مقدمات میں زیادہ تر ہندستانی (مُسلمان اور ہندو) ہی ماخوذ ہوتے تھے، اس لیے عدالتی قوانین کا تعیّن نہایت نازک مسئلہ تھا۔ گورنر جنرل وارن ہیسٹنگز (۱۷۷۴ء-۱۷۸۵ء) نے انگریزی عدالتی نظام میں نئی اصلاحات کیں اور فیصلہ کیا کہ ''ہندستانیوں پر حکم رانی، ہندستانی اصولوں کے ذریعے، بالخصوص

قانون کے تعلق میں، کی جانی چاہیے۔''(۳) یعنی ہندوؤں اور مسلمانوں کے مقدمات کا فیصلہ ان کے مذہبی قوانین کی روشنی میں کیا جائے۔ ہرچند اس فیصلے میں مغلیہ نظامِ عدل کی پیروی کی گئی تھی اور بہ ظاہر ایک سادہ منصفانہ انداز اپنایا گیا تھا، مگر یہی فیصلہ اس ثقافتی منصوبے کی بنیاد بنا، جس میں زبان کے ذریعے ہندستانی ذہن و ثقافت پر گرفت حاصل کرنا ایک اہم مقصد تھا۔ اس فیصلے کے بعض سیاسی پہلو تو بالکل واضح تھے۔ ایک یہ کہ ہندستانیوں میں یہ احساس پیدا کرنا کہ کمپنی ان کے مذہبی قوانین کا احترام ہی نہیں کرتی، ان کی محافظ بھی ہے۔ اس احساس کی شدید سیاسی ضرورت اس تناظر میں خاص طور پر تھی کہ کمپنی نے ہندستان پر قبضہ کیا تھا اور مذہباً عیسائی تھی (بعد کے واقعات سے ثابت ہوا کہ ہندستانیوں اور خصوصاً مسلمانوں کو برطانوی پالیسیوں سے سب سے بڑا اندیشہ، ان کی عیسائیت نوازی کے سلسلے میں رہا۔) دوسرا سیاسی پہلو یہ تھا کہ مقامی طور طریقوں کے ذریعے ہندستانیوں پر زیادہ مضبوط گرفت رکھی جا سکتی تھی۔

اٹھارویں صدی کے نصفِ آخر میں ہندستانی اصولوں یا مقامی طور طریقوں سے مراد وہ سارا مذہبی، ادبی، علمی، ثقافتی سرمایہ تھا جو ہندستان کی کلاسکی زبانوں: سنسکرت، فارسی اور عربی میں موجود تھا۔ کمپنی کے انگریز افسران جو آکسفرڈ اور کیمبرج سے کلاسکی یونانی و لاطینی ادبیات میں دست گاہ حاصل کر کے آتے تھے، اچھی طرح جانتے تھے کہ ہندوستان کی کلاسکی زبانیں طبقۂ اشراف کی زبانیں تھیں۔ فارسی مغل دربار کی سرکاری زبان تھی؛ عربی مذہبی زبان تھی اور مسلمان مدارس میں عام تھی۔ سنسکرت ان ہندو پنڈتوں کی زبان تھی جنھیں عام ہندوؤں پر مذہبی و معاشرتی برتری حاصل تھی۔ عوام دیسی زبانیں بولتے تھے، جن میں ہندستانی یعنی اردو لنگوا فرینکا تھی۔ دوسرے لفظوں میں انگریزوں کی آمد سے پہلے ہی کثیر اللسانی ہندستانی معاشرے میں لسانی درجہ بندی موجود تھی اور اسی کی بنیاد پر سماجی طبقاتی تفریق بھی وجود میں آ گئی تھی۔ انگریزوں نے اس تفریق کا علم حاصل کیا، اس کا سیاسی استعمال کیا اور سیاسی ضرورت کے تحت اسے بڑھایا۔

اٹھارویں صدی کی برطانوی نوآبادیاتی حکمتِ عملی، ہندستان کے سیاسی اور سماجی طبقۂ اشراف پر مرکوز تھی۔ اسی کے تحت ہیسٹنگز نے کلکتہ میں مسلمانوں کے لیے اور لارڈ منٹو نے کلکتہ اور بنارس میں ہندوؤں کے لیے تعلیمی ادارے کھولے۔ ''ان اداروں کا واضح مقصد مسلمان مولویوں اور ہندو پنڈتوں کی وفاداریوں کا حصول تھا۔''(۴) مگر بعض چھپے ہوئے مقاصد بھی تھے: مذہبی و سماجی تفریق کو بڑھانا اور مسلمان مولویوں اور ہندو پنڈتوں کے ذریعے ان کے مذہبی و علمی متون تک رسائی حاصل کرنا۔ اصل یہ ہے کہ ان اداروں کے قیام کا مقصد وارن ہیسٹنگز کی ان عدالتی اصلاحات سے پوری طرح ہم آہنگ تھا جن کے رُوبہ عمل آنے کے لیے ہندستان کی کلاسکی زبانوں کا علم ناگزیر تھا۔

۱۷۷۰ء کی دہائی میں ہندستان کی نوآبادیاتی صورتِ حال اَن دیکھے پانیوں میں سفر پیما اس مہم جو بحری جہاز سے مشابہ تھی جسے کسی واضح سمت اور لنگر کی فوری ضرورت تھی۔ سر ولیم جونز نے ۱۷۷۱ء میں گرامر آف دی پرشین لینگوئج لکھی اور اس کے دیباچے میں جب یہ بات زور دے کر لکھی کہ ''نوآبادیاتی ہندستان میں فارسی کا اہم کردار ہے اور یہ یورپ کے لیے ناقابلِ یقین دولت کا سرچشمہ بن رہے گی''(۵) تو گویا ڈگمگاتی نوآبادیاتی صورتِ حال کو لنگر مہیّا کر دیا۔ ۱۸۲۸ء تک گرامر کے نو انگریزی اڈیشن نکلے، جنھیں، ظاہر ہے، سب سے زیادہ کمپنی کے یورپی ملازمین ہی نے پڑھا۔ انھیں مغل حکم رانوں کی مراسلت، فرامین، معاہدوں اور دیگر تجارتی دستاویزات پڑھنے میں دقّت ہوتی تھی، جن کی زبان فارسی تھی۔ نیز جب بنگال کی عدالتوں میں مسلم قوانین کا نفاذ ہوا تو تب بھی فارسی (اور عربی) کے راست علم کی اشد ضرورت کا احساس ہوا۔

سر ولیم جونز کا فارسی کو یورپ کے لیے ناقابلِ یقین دولت کا سرچشمہ، قرار دینا دراصل زبان کی اُس ثقافتی طاقت کی دریافت کی طرف پہلا ٹھوس قدم تھا، جسے سیاسی فائدے، سماجی تبدیلی اور اجارے کے لیے استعمال کیا جا سکتا تھا اور اصطلاحاً اطلاقی لسانیات کی بنیاد تھا۔ جونز کا اختراع پسند ذہن 'اپنے عہد کے مسائل' کا حل زبان میں تلاش کرنے کی طرف مائل تھا۔

اُس نے عہد کا تصوّر برطانوی امپریل ازم کے طور پر کیا اور اس کے مسائل سے اس کی مراد نوآبادیاتی مسائل تھے۔ گارلینڈ کینن نے لکھا ہے:

> جونز کلکتہ کی جانب طویل سفر کے دوران میں زبان سے متعلق اور دوسری تحقیق اور ان کے اس نوآبادیاتی صورتِ حال پر اطلاق کے بارے میں غور کرتا رہا، جو وسیع جغرافیائی خطے پر محیط تھی اور جس کے بارے میں علمی دنیا کم جانتی تھی۔(۶)

جونز جب ۲۵ ستمبر ۱۷۸۳ء کو کلکتہ پہنچا اور سپریم کورٹ کے جج کا منصب سنبھالا تو اُسے اپنے لسانی اور دوسرے تحقیقی منصوبوں کو شروع کرنے اور عمل میں لانے میں کسی مشکل کا سامنا نہیں تھا۔ بنگال کی انگریزی عدالتیں پہلے ہی مسلم اور ہندو قوانین کے تحت مقالات فیصل کرنے کا طریقہ اختیار کر چکی تھیں، جس کے لیے ہندستانی کلاسکی زبانوں کی تحقیق و تحصیل ناگزیر تھی اور اس ضمن میں چارلس وکنز (۱۷۷۰ء)، نھینیل براسی ہالہیڈ (۱۷۷۲ء) اور جوناتھن ڈنکن (۱۷۷۲ء) کچھ بنیادی کام کر چکے تھے۔ تاہم جونز کے انتہائی فعّال اور پُرعزم تحقیقی ذہن کی وسعت کے لیے لسانی تحقیق کا وہ دائرہ ناکافی تھا، جسے انگریزی عدالتوں نے اپنی ناگزیر ضرورتوں کے تحت کھینچا تھا۔ دوسرے لفظوں میں اُس نے اپنے عہد کے مسائل کا تصوّر اپنے منصبی فرائض سے کہیں آگے جا کر کیا۔ چناں چہ ابھی تین ماہ بھی نہ گزرے تھے کہ اُس نے ۱۵ جنوری ۱۷۸۴ء کو ایشیاٹک سوسائٹی کا ڈول ڈال دیا۔ ہندستان میں نئے سال کا آغاز، استشراق کے نئے عہد کا پیش خیمہ بنا۔

ایشیاٹک سوسائٹی کی تخلیق کے پس منظر میں کہیں رائل سوسائٹی کا تصوّر ضرور موجود تھا۔ کم از کم اس حد تک ضرور کہ ایشیا (جسے جونز پانچ ملکوں: ہندستان، چین، ایران، جاپان اور تاتار پر مشتمل قرار دیتا ہے اور ہندستان کو مرکز میں رکھتا ہے) کے آدمی اور فطرت سے متعلق ہمہ قسم کے علم پر رائل سوسائٹی کی طرز پر تحقیق کرنا۔ جونز نے ۲۴ فروری ۱۷۸۴ء کو ایشیاٹک سوسائٹی کے افتتاح کے موقع پر اپنے پہلے مخاطبے (Discourse) میں سوسائٹی کی تحقیقات کے مقاصد اور طریقِ کار کی وضاحت میں کہا:

> انسانی علم کا شان دار تجزیہ، یادداشت، استدلال اور تخیّل جیسی ان عظیم صلاحیتوں کے مطابق کیا گیا ہے، جنھیں ہم حواس کے ذریعے یا غور وفکر کی مدد سے حاصل ہونے والے خیالات کو ترتیب دینے اور برقرار رکھنے، موازنہ کرنے اور ممیّز کرنے، جوڑنے اور تنوّع پیدا کرنے میں پیہم استعمال ہوتا دیکھتے ہیں اور اسی سے علم کی تین بڑی شاخیں: تاریخ، سائنس اور آرٹ وجود میں آتی ہیں۔(۷)

یہ انسانی ذہن کی تین اہم صلاحیتوں کی مناسبت سے علوم کی گروہی تقسیم کا وہی یورپی تصوّر تھا جو رائل سوسائٹی اور یونیورسٹیوں کے ذریعے 'ادارہ جاتی' شکل اختیار کر رہا تھا اور جسے فلسفے کی روشن خیالی کی تحریک کی حمایت حاصل تھی۔ اس کے نتیجے میں تمام انسانی فکری و تخلیقی حاصلات کی ایک ایسی منظّم، اجتماعی تحقیق عام ہو رہی تھی جس کے اصولوں اور طریقِ کار پر اتّفاق موجود ہو، انھیں آفاقی اصولوں کا درجہ حاصل ہو۔ ایشیاٹک سوسائٹی نے ہندستان میں منظّم، ادارہ جاتی تحقیق کی بنیاد رکھی۔ اس نوع کی تحقیق کی ضرورت کا احساس ہندستان سے متعلق ان یورپی سفرناموں نے دلایا تھا جن میں افسانوی اور نیم اساطیری قصّوں کی بھرمار تھی اور نوآبادیاتی عہد میں جن کے فرضی ہونے اور حقیقی ہندستانی صورتِ حال سے معاملہ کرنے میں رکاوٹ بننے کا کڑا احساس قدم قدم پر ہوتا تھا۔ نوآبادیاتی مقاصد کے لیے ہندستان کا وہ حقیقی علم درکار تھا، جسے ہندستانی آدمی نے پیدا یا اختیار کیا تھا، جو ہندستانی مظاہرِ فطرت سے متعلق تھا اور جس کا گہرا اور فیصلہ کن عمل دخل یہاں کے لوگوں کی زندگیوں میں تھا۔ عدالتی ضرورتوں کے تحت مستند مُسلم اور ہندو قوانین کی 'تدوین' اسی جانب ایک قدم تھا۔

ہندستان کی کلاسکی زبانیں اور مُستند مُسلم و ہندو قوانین کی تدوین ایک ہی سوال کے دو رخ تھے۔ یہ قوانین، عربی، فارسی اور سنسکرت میں موجود تھے۔ روشن خیالی کی عقلیت پسندی اور ثبوتیت کا پروردہ یورپی ذہن جو طبعی اور سماجی مظہر میں امتیاز کا

قائل نہیں تھا اور تشکیک پسند تھا، نہ مولویوں اور پنڈتوں پر بھروسا کرتا تھا، نہ ان کی تعبیرات پر اور نہ دیسی زبانوں میں لکھے گئے متون پر۔ ان کی تشکیک کے پس منظر میں کہیں رومی امپائر کی اس ثقافتی حکمتِ عملی کا سایہ بھی جھلملا رہا تھا جس کے مطابق رومیوں نے یونان کو فتح کرنے کے باوجود یونان کے کلاسک اور ثقافت کا علم حاصل کیا تھا، صرف اس فرق کے ساتھ کہ رومیوں کو اپنی سیاسی طاقت پر جس قدر تفاخر تھا، اپنی ثقافتی کم مائیگی کا اسی قدر قلق تھا اور اسی کے مداوے کے طور پر انھوں نے یونان کی ثقافتی عظمت کے آگے سر جھکا دیا تھا، مگر انگریزوں کو اپنی سیاسی و ثقافتی برتری کا برابر احساس تھا۔ وہ ہندستانی کلاسکی زبانوں اور ان کے متون کے مطالعے کے دوران میں اس احساس سے کبھی دست بردار نہیں ہوئے ـــــ چوں کہ ان کی تشکیک پسندی کی بنیاد بہ یک وقت علمی اور سیاسی تھی، اس لیے وہ نہ تو ثانوی ماخذ پر بھروسا کرتے تھے نہ مقامی مولویوں اور پنڈتوں پر۔ مستشرقین کے لیے دونوں یکساں ثانوی اہمیت رکھتے تھے۔ انھیں اگر شک نہیں تھا تو اس بات پر کہ کلاسکی ہندستان کی 'اصل' موجود ہے جس پر معاصر عہد کے معبّروں کی تعبیرات کی گرد پڑی ہے، مگر وہ اس گرد کو ہٹانے اور 'اصل' تک رسائی کے علمی ذرائع سے مالا مال ہیں۔ اس یقین نے انھیں کلاسکی ہندستان کو ایک متن کے طور پر دیکھنے کی تحریک دی۔ ماضی بعید کا متن، جسے چند صدیوں پہلے کے بہترین اذہان نے تخلیق کیا مگر متن ہونے کے ناطے وہ شخصی عناصر نہیں رکھتا۔ ایشیاٹک سوسائٹی سے وابستہ مستشرقین قدیم کلاسیکی ہندستانی متون کی عظمت کے قائل تھے اور ان میں سر ولیم جونز پیش پیش تھے۔ اُس نے ۲ فروری ۱۷۸۶ء کے ایشیاٹک سوسائٹی کے تیسرے مخاطبے میں واشگاف انداز میں کہا کہ ''کسی پہلے زمانے میں وہ (ہندو)، متون اور حرب میں عظیم، حکومت میں خوش، آئین سازی میں دانا اور مختلف علوم میں ممتاز تھے۔''(۸) بعد میں جب لارڈ میکالے نے اسی عہد کی تضحیک کی اور متکبّرانہ انداز میں کہا کہ ایک اچھی یورپی لائبریری کا ایک شیلف پورے مشرقی علمی سرمائے پر بھاری ہے تو اس کی وجہ محض مشرق سے 'ایک کولونائزر' کی عمومی حقارت نہیں تھی اور نہ محض انگلستان کے انگریزی پسندوں اور مستشرقین کی باہمی رقابت تھی بلکہ اس علمیاتی طریق کار کا فرق بھی ایک اہم وجہ تھا، جسے ہندستان کے سلسلے میں اختیار کیا گیا اور اس کے مطابق جونز نے ہندستان کو 'متن' کے طور پر اور میکالے نے 'صورتِ حال' کے طور پر دیکھا تھا، وگرنہ دونوں ہندستان کے علم کو نوآبادیاتی طاقت میں بدلنا چاہتے تھے اور دونوں کے یہاں ہندستان کے انحطاط کا گہرا تصوّر موجود تھا، بس اس فرق کے ساتھ کہ میکالے مشرق کی پوری تاریخ کو زوال کی کہانی قرار دیتا تھا اور جونز معاصر عہد کے مشرق کو۔ نوآبادیاتی سیاق میں اس زوال کے حقیقی یا فرضی ہونے کا معاملہ اہم نہیں تھا؛ اہم بات یہ تھی کہ زوال 'باور' کر کے مشرق کو تہذیب سکھانے کے نوآبادیاتی ایجنڈے کا جواز پیدا کیا جا سکتا تھا۔ چوں کہ ولیم جونز نے اٹھارویں صدی کے، معاصر ہندستان کو انحطاط پذیر سمجھا، اس لیے اسے مہذّب بنانے کا وہی لائحہ عمل پیش کیا، جسے وارن ہیسٹنگز کے زمانے میں، ہندستان پر ہندستانی طریقوں سے حکومت، کے نام سے رائج کیا گیا تھا۔ جونز کے نزدیک مشرق کی اصل کی بازیافت کے ذریعے مشرق کے انحطاط کا خاتمہ کیا جا سکتا تھا۔ گارلینڈ کینن نے اسی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جونز اور دیگر مستشرقین نے نوآبادیاتی صورتِ حال کو ہندستانی لوگوں کی مدد کے لیے استعمال کیا اور اس طرح بدی کے ایک حصّے کو خیر اور علم کے اضافے میں بدل دیا(۹) مگر ظاہر ہے یہ مدد آباد کار کی اس 'پوزیشن' سے کی گئی جو اُسے اتھارٹی اور استناد دیتی تھی اور جسے کینن بدی قرار دے رہا ہے ـــــ دوسری طرف لارڈ میکالے کے عہد میں 'ہندستان پر یورپی طریقے سے حکومت' کا نظریہ جڑ پکڑ رہا تھا اور 'ہندستان پر ہندستانی طریقوں سے حکومت' کی پالیسی پر سخت نفرین بھیج رہا تھا، اس لیے میکالے پوری ہندستانی تاریخ کے زوال کا خاتمہ اس یورپی نظامِ تعلیم میں دیکھتا تھا، جس میں انگریزی کو مرکزیت حاصل تھی۔

ولیم جونز نے ایشیاٹک سوسائٹی کے پلیٹ فارم سے ماضی بعید کے ہندستان کے 'آدمی اور فطرت' کے پیدا کردہ اور ان سے متعلق اس علم کی تحقیق کو مطمحِ نظر بنایا جو یورپی مفہوم میں 'تاریخ، سائنس اور آرٹ' میں منقسم تھا۔ جونز کا مطمحِ نظر وسیع اور

عظیم الشان تھا، بالکل ایک امپائر کے تصوّر کی طرح۔ وہ سوسائٹی کے ذریعے ماضی بعید کے ہندستان سے متعلق علم کی امپائر تشکیل دینے کا وہی عزم رکھتا تھا جو برطانوی و فرانسیسی آبادکاروں کے دلوں میں تھا۔ اس کا یہ عزم اس کے دسویں مخاطبے (۲۵فروری ۱۷۹۳ء) میں پوری وضاحت سے ظاہر ہوا ہے۔ اس خطبے میں وہ سوسائٹی کی تحقیقات کی افادیت کو غیر مبہم انداز میں ظاہر کرتا ہے۔

> ہمیں ان لفظوں کو، جو ہماری تمام تحقیقات کے ثمر کا احاطہ کرتے ہوں، ان کے جامع تسلیم شدہ معنی میں استعمال کرنا چاہیے؛ ان میں نہ صرف سماجی زندگی کی مادی سہولتیں اور آسائشیں شامل ہیں، بلکہ اس کی شائستہ اور معصوم مسرتیں بھی، نیز فطری اور قابلِ تحسین جستجو کی تسکین بھی۔ ہر چند دنیا میں محنت کو آدمی کی تقدیر بنایا گیا ہے، تاہم اپنی سخت محنت کے بیچ وہ اپنی باذوق دل بستگی کے ٹھوس مادی فوائد کو محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا جو اس کے جوش کو آرام پر مائل کر سکتے ہیں اور اسے ایک قسم کا سکون مہیا کر سکتے ہیں، اسے مکمل بے عملی اور اس کے ہر مشغلے کی حقیقی افادیت کو ضرر پہنچائے بغیر جو اس کے خیالات کو وسیع اور متنوّع کر سکتا ہے، نیز اس کی شہری اور معاشی ذمہ داریوں کے بنیادی تقاضوں میں مداخلت کیے بغیر۔ ہمیں افادیت کے عام معمولی اور دُنیوی مفہوم کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے، جو بہت سوں کے نزدیک قبیح کا مترادف ہے، بلکہ ہمیں مفید مقاصد میں ان عملی مقاصد کو شامل سمجھنا چاہیے (اور کسی بھی طرح ناروادار فنون کو نہیں) جو انجام کار قومی اور شخصی نفع پیدا کرنے میں مددگار رہوں۔ (۱۰)

ہر چند جونز نے یہ خطبہ سوسائٹی کے قیام کے نو سال بعد (اور اپنی وفات سے ایک سال قبل) دیا تھا، جب سوسائٹی کی خاصی تحقیقات سامنے آچکی تھیں، مگر اوّل روز ہی سے اُس نے افادیت کے امپریل تصوّر کو راہ نما اصول کا درجہ دیا تھا۔ یہ افادیت پسندی (Utilitarianism) کا وہی تصوّر تھا جسے جرمی بینتھم (۱۷۴۸ء۔۱۸۳۲ء) اٹھارویں صدی کے نصفِ آخر میں، برطانیہ کے سیاسی و آئینی حلقوں میں عام کر رہا تھا۔ بینتھم کی کتاب **اخلاق اور قانون سازی کے اصول: ایک تعارف** (An Introduction to the Principles of Morals and Legislation) ۱۷۸۹ء میں شایع ہوئی تھی۔ اغلب ہے کہ جونز نے اسی سے استفادہ کیا ہو گو استفادے کی نوعیت محض ان خیالات کی مدلّل صراحت تک محدود نظر آتی ہے، جو ان کے یہاں ہندستان پہنچنے سے پہلے موجود تھے اور جن کا اظہار فارسی گرامر لکھنے کی صورت میں اور ۱۷۸۱ء۔۱۷۸۲ء میں اپنے دوست ایڈمنڈ برک کی ہندستانی آئین کی تیاری میں مدد دینے کی شکل میں ہو چکا تھا۔ بینتھم اور جونز کے یہاں افادیت کا مرکزی تصوّر یہ ہے: مسرّت حاصل کرنا اور تکلیف سے بچنا۔ جو عمل آپ کو مسرّت (مادی، ذہنی) دیتا اور تکلیف (مادی، ذہنی) سے بچاتا ہے وہ اخلاقی طور پر جائز ہی نہیں، آپ کے لیے لازم بھی ہے۔ ہندستان سے متعلق تمام نو آبادیاتی علم کی تشکیل، افادیت کے اسی تصوّر کے تحت ہوئی، یعنی ہندستان کا علم یورپ کے لیے مسرّت کا باعث اور تکالیف سے بچاؤ کا ذریعہ تھا۔ افادیت پسندی میں مسرّت کو بہ یک وقت مادی، سماجی اور ذہنی کہا گیا ہے اور اس طرح مادہ اور ذہن، جسم اور روح، مثالیت پسندی اور عملیت پسندی کی اس ثنویت کو ختم کرنے کا دعوا کیا گیا ہے جو فلسفے میں افلاطون کے زمانے سے چلی آرہی تھی، مگر حقیقت یہ ہے کہ افادیت پسندی ایک ایسا 'اخلاقی فلسفہ' تھا جو مادی اور سماجی مسرّت ہی کو اہمیت دیتا تھا اور ذہنی مسرّت کا، جو بے غرض اور مقصودِ بالذّات ہوتی ہے، برائے بیت ذکر کرتا تھا۔ جونز کے مندرجہ بالا اقتباس میں 'شائستہ اور معصوم مسرتوں' کی طرف محض اشارہ اور مادی و سماجی فائدے کی پوری صراحت موجود ہے۔ یہی نہیں، ایشیاٹک سوسائٹی نے مشرق شناسی کی جس روایت کی بنیاد رکھی، برطانیہ نے اسی روایت کا مادی و سیاسی اور جرمنی نے ذہنی، علمی اور روحانی فائدہ اٹھایا۔ آرتھر ایف، جے، رے می کے بہ قول: ''اگر ایک طرف انگلستان کے سیاست دان ہندستان پر مادی فتح کی تکمیل کر رہے تھے تو دوسری

طرف المانوی طالبانِ علم اس برعظیم کی روحانی تسخیر میں شرکت کرنے لگے تھے۔''(۱۱)

جرمنی کی مشہور مشرقی تحریک کا سرچشمہ ایشیاٹک سوسائٹی کی تحقیقات ہیں۔''اٹھارویں صدی کے آخر میں انگریز مستشرقین خاص کر سر ولیم جونس کی تاریخ ساز تصنیفوں نے نہ صرف سنسکرت کی تحقیق اور مطالعے کی بنیاد رکھی بلکہ مشرقی تحریک کے لیے براہِ راست ایسی فضا تیار کی جو انیسویں صدی کے پہلے نصف میں انگریزی اور جرمن ادب میں خاص طور پر شعرا کے کلام میں نمایاں طور پر ظاہر ہوئی۔''(۱۲) آخر کیا وجہ ہے کہ ''انگلستان مشرقی تحریک کی نشوونما کے بجائے اس کی پیدائش کا مقام بنا؟(۱۳) جس سرچشمے کی دریافت خود انگریزوں نے کی، اس سے سب سے زیادہ فیض یاب جرمن ہوئے؟ ایشیاٹک سوسائٹی کے افق پر طلوع ہونے والے ہندستان نے جرمنی کے فلسفیانہ ذہن (شلنگ، فشٹے، ہیگل) اور تخلیقی ذہن (گوئٹے، شلر، نو والس، ٹائیک، بری نیٹو) کو تو نئی روشنی دی اور شلیگل برادران کے ذریعے جرمن رومانویت کو فکری بنیادیں فراہم کیں، مگر کیا وجہ ہے کہ برطانوی فلسفیانہ و تخلیقی ذہن خود اس چشمۂ نور سے فیض یاب نہیں ہوا، جسے خود اس نے دریافت کیا اور پورے یورپ کو اس سے متعارف کروایا؟ ایک ہی سرچشمے سے دو مختلف اثرات اخذ کرنے کا حوالہ ہائنے نے اے۔ ڈبلیو۔ فان شلیگل کو اپنی نظموں کا مجموعہ بھیجتے ہوئے دیا ہے۔

> جہاں تک سنسکرت کے مطالعے کا تعلق ہے، زمانہ خود اس کے فوائد کے متعلق فیصلہ کرے گا۔ پرتگالی، ولندیزی اور انگریز مدتوں سے سال بہ سال اپنے بڑے بڑے جہازوں میں ہندوستان کے خزانے اپنے گھروں کو لاتے تھے اور ہم جرمن ہمیشہ ان چیزوں کو دور سے دیکھتے رہے لیکن ہندوستان کا علمی اور روحانی خزانہ ہم سے الگ نہیں رہ سکتا۔ شلیگل، بوپ، ہمبولٹ، فرانک وغیرہ وغیرہ ہمارے آج کل کے ہندوستان کے سیاح ہیں۔ (۱۴)

ایک ہی علم کا دو مختلف قسم کا مصرف کیوں کر؟ ایک جگہ ذریعۂ مفادات اور دوسری جگہ مقصود بالذات؟ ایک جگہ سنسکرت اور فارسی کا علم، شکنتلا، ہتوپدیش، بھگوت گیتا، گلستانِ سعدی، دیوانِ حافظ کے یورپی (انگریزی، جرمن، فرانسیسی) تراجم طاقت کے حصول کا ذریعہ اور دوسرے مقام پر ذہنی تبدیلی و ترفع کا وسیلہ کیوں اور کیسے بنے؟ ایک بات تو بالکل ظاہر ہے۔ علم میں بجائے خود طاقت نہیں ہوتی۔ علم میں طاقت کو لازمی اور حتمی طور پر فرض کرنے کا مطلب اسے واحد معنی اور واحد مقصد سے وابستہ کرنا ہے اور یہ بات علم کی اصل کو مسخ کرنے کے مترادف ہے۔ علم امکانات کا سرچشمہ ہے اور یہ امکانات اس سیاق میں مجسم ہوتے ہیں، جس میں علم حاصل کیا جا رہا یا علم کی افادیت وضرورت سے متعلق تصورات قائم کیے جا رہے ہوتے ہیں۔ سادہ سی بات ہے: جرمنوں نے ایشیاٹک سوسائٹی کے ہندستان کے علم کی تحصیل اس 'جمالیاتی اخلاقیات' کی روشنی میں کی، جسے ٹھیک اسی عشرے میں کانٹ نے اپنی کتاب **تعین قدر کی تنقید** (۱۷۹۰ء) میں پیش کیا تھا اور جس کے مطابق جمالیاتی تجربہ ایک بے غرض مسرّت دیتا ہے۔ وہ مسرّت جو اپنا انعام آپ ہوتی ہے اور جس میں ایک روحانی عظمت کا پُرشوق احساس موجود ہوتا ہے۔ ایم۔ ایچ۔ ابرامز نے لکھا ہے کہ ۱۷۹۰ء کی دہائی میں جرمن نقّادوں نے نئی اصطلاحات اور تصوّرات کا ایک پنڈورا بکس ذہن نشین کرایا تھا۔ انھیں بڑی حد تک کانٹ کی علمیات اور جمالیات سے مستعار لیا گیا تھا۔ ابرامز نے اسی ضمن میں عیسائی دینیات سے مستعار اصطلاحات اور متعدد دوسرے سرّیت کے نامعتبر ماہرین کا نام لیے بغیر بھی ذکر کیا ہے (۱۶) مشرق کا ذکر نہیں کیا۔ شاید سرّیت کے نامعتبر ماہرین مشرقی فلسفے اور ادبیات ہی کے ماہرین ہوں! مگر رے منڈ شواب نے صاف لکھا ہے کہ ''یہ بات عام ہے کہ کس طرح ہرڈر نے اس ولولہ انگیز دل چسپی کو، جو تخیّلی ہندستان کے لیے محسوس کی جاتی رہی تھی، افشا ہندستان کے لیے دوبارہ روشن کیا اور رومانویت پسندوں میں اس خیال کو پھیلایا کہ نسل انسانی میں ہندستان الوہی بچپن کی گود ہے۔''(۱۷) اور جب نو والس (جس کا اصل نام فریڈرک فان ہارڈن برگ تھا) کہتا ہے کہ ''ہر نظر آنے والی چیز، نظر نہ آنے والی (حقیقت) سے ___ قابلِ سماعت، ناقابلِ سماعت سے ___ ہر لمس، ماورائے لمس سے وابستہ ہے۔ حتا کہ غالبًا

ہر خیال، ماورائے خیال سے جڑا ہے۔'' (۱۸) تو اسی مشرقی طرزِ احساس میں شرکت کرتا ہے، جس میں شریک ہونے کے بعد ہی شلیگل نے روکرٹ کی نظموں پر رائے دیتے ہوئے کہا تھا: (۱۹)

مشرق کی تمام گانے والی چڑیاں
مغرب کی گانے والی چڑیوں کی طرح ہیں

اور گوئٹے نے مشرقی ادب، بہ طورِ خاص دیوانِ حافظ سے متاثر ہونے اور نتیجتاً مغربی۔مشرقی دیوان تصنیف کرنے کے بعد عالمی ادب کا تصوّر دیا تھا۔ ''گوئٹے کے روز نامچہ نویس ایکر مان نے اپنے روز نامچہ مورخہ ۳۱ جنوری ۱۸۲۷ء میں لکھا ہے کہ گوئٹے نے کہا کہ قومی ادب کی بابت گفت گو کرنے کا وقت نہیں ہے۔ اب عالمی ادب کا زمانہ آ رہا ہے اور اس کو جلد تر لانے کے لیے ہر شخص کو کوشش کرنا چاہیے۔'' (۲۰) اس طور جرمنی نے مشرق، مشرقی زبانوں اور مشرقی ادبیات کے مطالعے سے اپنے ذہنی آفاق وسیع کیے اور نئی تخلیقی جہات پیدا کیں۔

جرمنی نے اگر کانٹ کی جمالیاتی اخلاقیات کے سیاق میں ہندستان کے علم سے فیض حاصل کیا تو انگریز مستشرقین نے بینتھم کی اس افادی اخلاقیات کے سیاق میں ہندستان کے علم کی ضرورت و معنویت کا تصوّر قائم کیا جو نو آبادیاتی ضرورت سے پوری طرح ہم آہنگ تھی۔ جرمنی اور برطانیہ نے مشرق کے سلسلے میں بڑی حد تک اُن دو مختلف قسم کے جذبات کا مظاہرہ کیا، جنھیں برٹرنیڈ رسّل تحریصی (Possessive) اور تخلیقی (Creative) جذبات کا نام دیتا ہے۔ تحریصی جذبات'' کا مقصد ایسی اشیا کا حصول یا تحویل ہوتا ہے، جن میں شرکت نہیں ہو سکتی۔ ان کا مرکز ملکیت کا جذبہ ہوتا ہے...... تخلیقی جذبات کا مقصد دنیا میں ایسی اشیا لانا یا اس قسم کی قابلِ استعمال اشیا مہیّا کرنا ہوتا ہے جو ذاتی یا ملکیت نہیں بنیں۔'' (۲۱) انگریز مستشرقین نے تحریصی جذبات کے تحت ہندستان کو، اس کے علم کو ملکیت بنانے اور اس کے لیے ہر قسم کی طاقت کو پیدا اور استعمال کرنے سے گریز نہیں کیا، جب کہ جرمنی نے تخلیقی جذبات کے تحت مشرق کے ادب سے بےغرضانہ مسرّت حاصل کی اور مشرق و مغرب کے نسلی و قوم پرستانہ تصوّرات سے اوپر اٹھ کر عالمی ادب کا وہ تصوّر قائم کیا، جس پر کسی ایک قوم یا ثقافت کا اجارہ نہیں ہوتا؛ اس سے پھوٹنے والی روشنی کی کرنوں اور اس کی چڑیوں کے چہچہوں اور نغموں پر تمام انسانوں کا یکساں حق ہوتا ہے۔ عالمی ادبیات کا تصوّر، ثقافتی علاحدگی، اجنبیت کا خاتمہ کرتا؛ ثقافتہ اخوّت کا اجرا کرتا؛ مختلف و متضاد تہذیبی منطقوں کے مابین نقطہ ہائے اشتراک تخلیق کرتا؛ مشرق سے حذر کرنے اور مغرب سے بےزار ہونے کے منفی رویّے پر خطِ تنسیخ کھینچتا ہے۔

ولیم جونز جن افادی اور تحریصی جذبات کی نمایندگی کرتا تھا، ان کا تقاضا تھا کہ وہ مشرق کا تصوّر اوّل زبان کے طور پر اور دوم زبان کو محض علم کی ترسیل کے غیر جانب دار ذریعے کے طور پر سمجھے۔ اُس نے ۲۷ ستمبر ۱۷۸۷ء کو تھامس کیلڈ یکوٹ کے نام خط میں یہ رائے ظاہر کی کہ وہ سنسکرت اور عربی کے ادبیات کے تعارف کے بجائے، ان زبانوں کے ذریعے اس ملک کی زیادہ خدمت کر سکتا ہے، اگر وہ ان میں موجود ہندو اور مسلم قوانین کے صحیح خلاصے تیار کر دے جنھیں ہندستانی مقدس سمجھتے ہیں اور انصاف اور برطانوی پالیسی کا تقاضا ہے کہ انھی قوانین کے ذریعے ان پر حکومت کی جائے۔ (۲۲) یہ رائے اسی غیر معمولی علم و فضل رکھنے والے ولیم جونز کی ہے جو ۱۷۷۱ء میں دیوانِ حافظ کا فرانسیسی مترجم تھا؛ ۱۷۸۳ء میں معلّقات اور ۱۷۸۴ء میں شکنتلا، گیتا گووند، ہتوپدیش اور ہاتفی کی لیلیٰ مجنوں کے انگریزی تراجم کر چکا تھا۔ نیز ایشیائی شاعری (عربی، فارسی اور سنسکرت) پر تنقید چھ جلدوں میں شایع کر چکا تھا۔ مشرقی ادبیات کے باقاعدہ مترجم اور نقاد ہونے کے باوجود مشرقی زبانوں کو ان کے ادبیات پر ترجیح دینا، ولیم جونز کی شخصیت کے کسی تضاد کا مظہر ہے نہ مشرقی ادبیات کی اقدار سے اُس کے روایتی یورپی، نو آبادیاتی تعصّب کی علامت ہے۔ اصل یہ ہے کہ اُس نے مشرقی ادبیات کی اقدار کے غیر افادی، بےغرضانہ مطالعے کو اپنا مطمحِ نظر بنایا ہی نہیں تھا۔ اس کا مسئلہ ایشیا کے آدمی کے ان اعمال (Actions) کا ٹھیک ٹھیک علم حاصل کرنا تھا، جنھیں وہ یورپی

مفہوم میں تاریخ، سائنس اور آرٹ کا نام دیتا ہے۔ اُس کے لیے یہ تینوں یکساں اہمیّت کے حامل تھے۔ تینوں ماضی بعید کے ایشیا کے پرشکوہ قلعے میں داخل ہونے اور اسے تسخیر کرنے کے یکساں طور پر قابلِ اعتبار دروازے تھے اور ان دروازوں کی کنجی زبان تھی۔ چناں چہ وہ ایشیا کا تصوّر زبان کے طور پر کرتا ہے۔ چوں کہ اس کا سروکار ماضی بعید کے مشرق/ایشیا سے ہے، اس لیے ایشیا ایک 'تحریری زبان' ہے: مشکل، پیچیدہ اور رمزبھری۔ ایشیاٹک سوسائٹی نے اس کی رمزکشائی (Deciphering) کا بیڑا اٹھایا۔ ایشیاٹک سوسائٹی اور ولیم جونز نے اگر ہندستان کی دیسی زبانوں سے برائے نام دل چسپی ظاہر کی تو اس کی وجہ یہی ہے کہ ''ایشیا بہ طور تحریری زبان'' میں ''ایشیا بہ طور بولی جانے والی زبان'' کے تصوّر کی گنجائش نہ عملی طور پر تھی نہ علمیاتی طور پر۔

'ایشیا بہ طور تحریری زبان' کا تصوّر تاریخی تصوّر تھا، نہ کہ خالص لسانیاتی یا فلسفیانہ۔ برطانوی مستشرقین کو زبانوں کے مطالعے میں فلسفیانہ حقیقتوں کی جستجو نہیں تھی۔ وہ سراسر اس عہد کی ایک تاریخی، سیاسی ضرورت کے تحت مشرقی زبانوں کی تحصیل اور تحقیق کر رہے تھے اور اسی ضرورت نے اطلاقی اور تاریخی لسانیات کی بنیادیں استوار کیں۔ وہ افادیت پسندی کے جس 'عملی فلسفے' کے تحت لسانی مطالعات کر رہے تھے، اس میں زبان سمیت کسی بھی ثقافتی مظہر کی قدر و قیمت سماجی اطلاقی امکانات سے متعیّن ہوتی تھی۔ لہٰذا اس عہد کی اطلاقی لسانیات میں ادب کا تصوّر ایک منفرد اور خاص الخاص لسانی مظہر کے طور پر نہیں ہو سکتا تھا وہ تاریخ اور سائنس ہی کی طرح ایک لسانی مظہر تھا۔ تینوں میں فرق مواد کی بنا پر تھا، نہ کہ لسانی ہیئت کی بنیاد پر۔ ٹھیک یہی بات ولیم جونز نے ایشیاٹک سوسائٹی کے پہلے خطبے میں کہی۔

> ...... میں نے ہمیشہ زبانوں کو حقیقی علم کا محض وسیلہ سمجھا ہے اور خیال کیا ہے کہ انھیں نامناسب طور پر علم کے ساتھ گڈمڈ کر دیا گیا ہے۔ تاہم ان کی تحصیل انتہائی ناگزیر ہے۔ (۲۳)

یہاں جونز کا اشارہ غالباً ان پنڈتوں کی طرف ہے جو سنسکرت میں منتروں کا جاپ کرتے تھے۔ ''بھینٹ چڑھانے کے موقع پر کسی برہمن کو سنسکرت میں جاپ کرتے ہوئے سننے کا نتیجہ اور اثر، یورپی مفہوم میں کوئی معنی نہیں رکھتا تھا۔'' (۲۴) یا شاید ان کا اشارہ کاویہ ادب کی طرف ہے، جس میں دنیا کی بہترین شاعری موجود ہے، مگر یہ بنیادی طور پر ناقابلِ ترجمہ ہے۔'' (۲۵) ہندستان میں زبان اپنے معنیاتی نظام سے جُدا نہیں تھی یعنی لفظ اور معنی کی ثنویت موجود نہیں تھی۔ لفظ ایسے ثقافتی اور سرّی تلازمات رکھتا تھا کہ اس کا کوئی متبادل تھا نہ اس کا ٹھیک ٹھیک ترجمہ ہو سکتا تھا۔ زبان کا یہ تصوّر ولیم جونز کو اس لیے قبول نہیں تھا کہ اس طور اس کا تحقیقاتی منصوبہ ہی چوپٹ ہو جاتا تھا: وہ ہندستان کے علم کو انگریزی میں منتقل کرنے ہی میں ناکام ہو جاتا۔ نیز زبان سے متعلق اس کا یورپی تصوّر یہ تھا کہ لفظ اور معنی میں ثنویت موجود ہے۔ لفظ، معنی سے آزاد اور محض اس کی ترسیل کا ذریعہ ہے، دونوں میں گوشت اور ناخن کا نہیں، ظرف اور مظروف کا رشتہ ہے۔

دُوسرے زاویے سے دیکھیں تو اس تصوّرِ لسان کے عقب میں وہ آفاقی زاویۂ نظر اور بشر مرکزیت امنگ کام کر رہی تھی جسے اطالوی گیمبشاوکو (۱۶۶۸ء۔۱۷۴۴ء) جیسے مصنّفین بھی پیش کر رہے تھے کہ انسانی اداروں کی ماہیت میں ایک ایسی ذہنی زبان ضرور ہونی چاہیے جو تمام قوموں میں مشترک ہو، جو انسانی سماجی زندگی کی ہر مخصوص چیز کے جوہر کو یکساں طور پر گرفت میں لے سکے اور اسے اتنے ہی متنوّع اسالیب میں ظاہر کر سکے جتنی (سماجی زندگی کی) یہ مشترک چیزیں متنوّع پہلو رکھتی ہیں۔ (۲۶) جونز کے لسانی تصوّرات پر اس آفاقی زاویہ نظر کے فیصلہ کن اثرات نظر آتے ہیں۔ جونز کا یہ کہنا کہ تمام انسانی علم، انسان کی تین ذہنی صلاحتیوں: یادداشت، استدلال اور تخیّل کی پیداوار ہے اور تمام انسانی علوم (تاریخ، سائنس اور آرٹ) انھی تین صلاحیتوں کی پیداوار ہیں، اُس کے آفاقی نقطۂ نظر ہی کا اظہار ہے۔

جونز کی آفاقیت پسندی چوں کہ ماضی بعید کے ایشیا کی تحقیق پر مرتکز تھی، اس لیے وہ ایک ایسی 'اصل' کا تصوّر تشکیل دیتے ہیں، جس میں قومی، نسلی، جغرافیائی، لسانی، اساطیری امتیازات دھندلے پڑنا شروع ہو جاتے ہیں۔ اُس نے ایشیاٹک

سوسائٹی کے تیسرے سالانہ مخاطبے، ۲ فروری، ۱۷۸۶ء میں کہا کہ ہندستان میں انھی دیوی دیوتاؤں کی پوجا ہوتی ہے، جنھیں قدیم یونان اور اٹلی میں مختلف ناموں سے پوجا جاتا تھا؛ یہاں وہی فلسفیانہ تصوّرات ملتے ہیں جو آیونیا اور ایتھنز میں زیرِ بحث آتے رہے۔ ہندستان کے چھ فلسفیانہ مکاتب انھی مابعدالطبیعیاتی مسائل پر مشتمل ہیں جن پر [افلاطون کی] اکادمی اور [ارسطو کی] لائی سی اَم میں بحثیں ہوتی تھیں، سب سے بڑھ کر وہ سنسکرت سے متعلق ایک ایسی تحقیق پیش کرتے ہیں، جس نے آیندہ صدی کی تاریخی وتقابلی لسانیات کی بنیاد رکھی۔

> سنسکرت زبان کی قدامت خواہ کچھ ہو، یہ حیرت انگیز ساخت رکھتی ہے، یہ یونانی سے زیادہ مکمّل، لاطینی سے بڑھ کر کثیرالکلام اور ان دونوں سے زیادہ شستہ ہے۔ تاہم افعال کے مادوں اور قواعدی شکلوں میں اتنی گہری مماثلت رکھتی ہے کہ یہ صرف اتفاقی بات نہیں ہوسکتی۔ بلاشبہ تاریخ زبان کا کوئی عالم اس یقین کے بغیر تینوں زبانوں کا تجزیہ نہیں کرسکتا کہ تینوں اُسی ایک ماخذ سے نکلی ہیں، جو شاید اب موجود نہیں۔ ایسی ہی دلیل کی بنیاد پر، جو اگرچہ زیادہ قوی نہیں، قیاس کیا جاسکتا ہے کہ گوتھک اور کیلٹک میں گو محاورہ خاصا مختلف ہے، مگر ان کا اور سنسکرت کا ماخذ بھی ایک ہی ہے۔ اگر یہ پرشیا کی قدامت سے متعلق کسی سوال پر بحث کا یہ محل ہے تو قدیم فارسی کو بھی اسی خاندان میں شامل سمجھا جائے۔ (۲۷)

اگرچہ ولیم جونز سے پہلے این۔ بی۔ ہالہیڈ بنگالی گرامر (۱۷۷۸ء) میں سنسکرت کی عربی، فارسی، لاطینی، یونانی اور بنگالی سے مماثلت کی طرف اشارہ کرچکا تھا اور ان سے بھی پہلے خانِ آرزو مثمر (۱۷۵۰ء) میں توافق لسانین کا نظریہ پیش کرچکے تھے۔ ریحانہ خاتون کا یہ دعوا ہے کہ 'خانِ آرزو مشرق اور مغرب کے پہلے عالم ہیں جنھوں نے توافقِ لسانین کا نظریہ متعارف کروایا۔'(۲۸) خانِ آرزو کے اپنے لفظوں میں

> وآن اشتراک یک لفظ است در دو زبان یا زیادہ مثلاً فارسی وعربی، فارسی وہندی یا فارسی وعربی وہندی۔ (۲۹)

یہ غیر اغلب نہیں کہ ہالہیڈ اور جونز نے مثمر سے استفادہ کیا ہو۔ اس قیاس کی دو وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ ہالہیڈ اور جونز سمیت اٹھارویں صدی کے مستشرقین مقامی علما، مولویوں اور پنڈتوں کے ذریعے فارسی، سنسکرت اور عربی میں مہارت پیدا کرتے تھے اور انھی سے ان زبانوں کے متون سے متعلق تعارف حاصل کرتے تھے۔ یہ عین ممکن ہے کہ کسی مولوی ہی نے مثمر کے لسانی مباحث سے انھیں آشنا کروایا ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے خانِ آرزو اور ولیم جونز کے یہاں زبانوں میں مماثلت کی بنیاد توافق الفاظ ہی ہے۔ تب لسانیات اتنی ترقی یافتہ نہیں تھی کہ وہ صوتیاتی، مارفیمیاتی، نحویاتی، معنیاتی سطحوں کا اس طرح سائنسی مطالعہ کرتی، جیسے اگلی صدی میں گرِم نے بہ طورِ خاص کیا۔

تاہم حقیقت یہ ہے کہ ولیم جونز کے خیالات ہی سے تحریک پا کر زبانوں کی تقابلی اور تاریخی تحقیق کا باضابطہ اور سائنسی آغاز ہوا۔ 'ایشیاٹک ریسرچز' کے جرمن قارئین نے خاص طور پر جونز کے خیالات کی بنیاد پر تحقیق شروع کی۔ فرانز بوپ نے ۱۸۳۳ء میں 'تقابلی گرامر' تصنیف کی۔ اسی کام کو جیکب گرِم، رسمس رسک، وِٹنی، برگ مان، ڈیل برک، جیسپرسن اور دیگر علما نے آگے بڑھایا۔ چوں کہ ۱۸۲۹ء تک کسی ہندستانی کو کلکتہ میں قائم ایشیاٹک سوسائٹی کا رکن بننے کی اجازت نہیں دی گئی اور یہ وہ زمانہ تھا جب سوسائٹی پہلے جیسی فعال نہیں رہی تھی اور انگریزی پسندوں کا وہ حلقہ سیاسی طور پر غالب آچکا تھا، جو ۱۷۷۰ء کی دہائی ہی سے انگریزی زبان کے غلبے کا حامی تھا؛ اس لیے ہندستانیوں کے یہاں سوسائٹی کی تحقیقات کے اثرات نظر نہیں آتے۔ جن ہندستانیوں نے (راجہ رام موہن رائے) کلاسکی مشرقی علوم کے احیا کی مخالفت کی، ان کے خیالات بڑی حد تک انگریزی پسندوں کے دلائل سے ماخوذ تھے یا ملتے جلتے تھے تاہم بیسویں صدی میں برّصغیر کے علمائے زبان نے برّصغیر کی زبانوں کے ارتقائی تاریخی مطالعات میں جونز اور اس سے متاثر یورپی علمائے زبان کے نظریات سے استفادہ کیا۔

زبانوں کے مطالعے کا تقابلی طریقہ، بڑی حد تک اس پریشان کن صورتِ حال کا حل تھا جو ہندستان میں زبانوں کے تنوع کا احساس کرنے سے اہلِ یورپ کو لاحق ہوئی تھی۔ انھوں نے اپنے معروف علمی طریقے: معلومات کی جمع آوری اور مماثلت وفرق کی بنیاد پر گروہ بندی ___ کے تحت زبانوں کے خاندان بنائے۔ اس طور زبانوں کو سمجھنا، ان کے تنوع وانتشار پر قابو پانا اور ان سے معاملہ کرنا آسان تھا۔ تقابلی طریقہ، منطقی طور پر تمام زبانوں کی اصل، ایک ایسی مشترک زبان کی تلاش تک لے جاتا تھا، جس کے بارے میں جونز کا خیال تھا کہ شاید وہ اب موجود نہیں۔ اسی زبان کو بعد میں ہند آریائی، ہند یورپی یا آریائی کا نام دیا گیا۔ انیسویں صدی کی بشریاتی تحقیقات میں، تقابلی لسانی مطالعے سے مدد لیتے ہوئے، دُنیا کی اوّلین تہذیب کو بھی آریائی، یونانی قرار دیا جانے لگا، جو بہ ہر حال ایک نسلی، یورپی تصوّر تھا، اور اس تصوّر میں بہ قول مارٹن برنل اس سامی اور افریقی تہذیبی عنصر کو منہا کر دیا گیا، جسے خود یونانی تسلیم کرتے تھے۔(۳۰)

تقابلی طریقہ زبانوں کے خاندان کا تصوّر ایک درخت کے طور پر کرتا ہے۔ حیرت انگیز طور پر یہ درخت شمالی یورپ کا پیپل یا شاہ بلوطہے اور برطانوی جنوبی ایشیا کے سب سے نمایاں درخت برگد کا خیال تک لانے کے روادار نظر نہیں آتے۔ پیپل کا درخت جڑ، تنا اور شاخوں کا مسلسل بڑھتا ہوا سلسلہ دکھائی دیتا ہے، جب کہ برگد اوپر، دائیں بائیں اور نیچے کی طرف بہ یک وقت بڑھتا، پھیلتا دکھائی دیتا ہے۔(۳۱) اصل یہ ہے کہ پیپل اور برگد تاریخ کے دو مختلف اور متبادل تصوّرات ہیں۔ پیپل مستقیمی، مسلسل زنجیری تصوّرِ تاریخ ہے، جب کہ برگد اس تصوّرِ تاریخ کی تمثیل ہے، جس میں خطِ مستقیم جیسا تسلسل نہیں، جس میں کہیں شگاف (rupture) بھی آ جاتے ہیں، جس کے بعض عناصر محدود خود مختاری حاصل کر لیتے اور دوسرے عناصر سے ایک گونہ فاصلہ اختیار کر کے نشوونما پاتے رہتے ہیں۔ ان کا ایک مشترکہ اصل سے رشتہ لازمی طور پر مستقیمی نہیں ہوتا، یہ رشتہ جوہر اور ساخت کا بھی ہوسکتا ہے۔ بہرکیف جب زبانوں کو ایک ہی (گم شدہ مگر فیصلہ کن) اصل سے پھوٹتا دکھایا گیا تو یہ سمجھا گیا کہ وہ اپنی اصل سے مسلسل الگ اور مختلف ہوتی چلی گئیں۔(۳۲) ان زبانوں کو خود مختار ومکمل زبانوں کے بجائے، اپنی اصل کی بگڑی ہوئی شکلیں قرار دیا گیا۔ تقابلی لسانیات اور بعد ازاں تقابلی تہذیبی مطالعات میں ''اصل زبان'' اور ''اصل تہذیب'' کے بارے میں نسلی تفاخر کا اظہار، ان کے بے مثال عظمت کا اقرار، ان کے لیے غیر معمولی طور پر مقدّس، پاکیزہ وپوتر اور احترام کے جذبات کا اظہار ہوتا رہا، مگر 'اصل' سے پھوٹی اور بچھڑی زبانوں (ورنیکلر) کو معمولی، انحطاط پذیر، Vulgar ٹھہرایا گیا اور ان سے حقارت کا رویّہ اختیار کیا گیا۔ چناں چہ کلاسکی زبانوں کے ذریعے اور راستے سے ورنیکلر کو بااختیار بنانے، کلاسکی ادبیات کی عظمت اور طاقت کو ورنیکلر میں منتقل کرنے کے امکان کا گلا گھونٹ دیا گیا۔ اس بات کو خاطر میں نہ لایا گیا کہ یہ امکان ہی اس طبقے کی حقیقی ذہنی آزادی، سماجی ترقی اور تخلیقی خودمختاری کو ممکن بنا سکتا تھا جس کی شناخت یہ ورنیکلر زبانیں تھیں۔ ہر چند آگے چل کر (فورٹ ولیم کالج) کلاسکی ادبیات کے تراجم ورنیکلر زبانوں (ہندوستانی، بنگالی وغیرہ) میں ہوئے، مگر ان کے مقصد کی محدودیت اور سیاق کی قطعیت کے پیشِ نظر اس امکان کی گنجایش تھی ہی نہیں۔ تاہم تمام نوآبادیاتی ممالک میں احیا پسندی کی جتنی تحریکیں چلیں، وہ اسی 'مقدّس وعظیم اصل' کو ایک بار پھر رائج کرنے کی تمنا سے سرشار تھیں جس کا پرشکوہ تصوّر 'ایشیا بہ طور تحریری زبان' کے ڈسکورس میں پیش کیا گیا تھا۔

برصغیر میں احیا پسندی کی تحریکیں جس قدر پیچیدہ عوامل کی پیداوار تھیں، اسی قدر یہ اس خطّے کے سماجی عرصے میں موثّر اور ایک بالکل نیا ذہن تشکیل دینے کی غیر معمولی قوّت رکھتی تھیں۔ سرسری نظر میں یہ تحریکیں ان قومی شناختوں پر انتہا پسندانہ اور غیر معتدل اصرار سے عبارت تھیں، جن کی تلاش اور تعیّن کا سارا عمل کلاسکی زبانوں میں انجام دیا گیا۔ کلاسکی زبانوں کا تصوّر تجریدی انداز میں کیا گیا: ہر اعتبار سے کامل، نہایت شان دار، مثالی اور اسی قدر قابلِ تقلید؛ ایک ایسی اتھارٹی جو معروضی ومادی تجزیے سے ماورا ہے؛ ایک ایسا تقدّس جس پر سوال نہیں اٹھایا سکتا، مگر ایسے یقین سے لبریز کہ معاصر عہد کے ہر سوال کا دوٹوک

جواب اس میں موجود ہے۔

قومی شناختوں پر غیر معتدل اصرار کا ایک بڑا محرّک ان کے مٹنے اور مسخ کیے جانے کا اجتماعی خوف تھا جو یورپی تاریخ نویسوں کی غلط بیانیوں یا کڑوے تاریخی حقائق کو سامنے لانے یا انھیں بڑھا چڑھا کر پیش کرنے کا نتیجہ تھا۔ اگر یہ خوف تاریخی حقائق کی درستی اور ان کے حقیقی سیاق کی وضاحت کے بعد ختم ہو جاتا تو اِسے ہم راستے کے پتھر کو ہٹانے کی لاشعوری تدبیر قرار دے سکتے تھے، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ یہ خوف ایک باقاعدہ ذہنی رویّے کی تشکیل کرتا ہے اور سنگِ راہ کو ہٹانے کے عمل میں ایک کوہِ گراں کو وجود میں لانے پر منتج ہوتا ہے: ماضی/ کلاسکی عہد کی تجریدی عظمت کا کوہِ گراں، جو انیسویں سے اکیسویں صدی تک ہر بنیادی ثقافتی، علمی، ادبی، تنقیدی، مذہبی مسئلے کے آگے ایک قطعی جواب کے طور پر نصب نظر آتا ہے؛ ایک ایسی ہمہ صفتی Referentiality کے طور پر جو کسی نئے سوال، صورتِ حال یا مسئلے کا حل محض اس کی طرف رجوع کر لینے میں دیکھتی ہے۔

برصغیر کی احیا پسند تحریکوں نے ماضی/ کلاسکی عہد کا تصوّر متنی مقتدرہ (Textual Authority) کے طور پر کیا ہے۔ کلاسک متن ہے۔ خود اس متن میں مقتدرہ ایک لازمی عنصر کے طور پر موجود نہیں۔ متن کا اقتدار پسندانہ تصوّر متن کے خاص تناظر میں مطالعے سے پیدا ہوتا ہے۔ کلاسکی عہد کے متون کا مطالعہ 'عظمت آشنا اصل' کے تناظر میں کیا گیا۔ عظمت کا تصوّر اس قدر بلند اور مثالی کیا گیا کہ اس کا حصول فقط آدرش ہو۔ عظیم مگر عملاً ناقابلِ حصول آدرش خود بہ خود اتھارٹی بن جاتا ہے۔ کلاسکی عہد کو اتھارٹی بنانے میں ایشیاٹک سوسائٹی، ولیم جونز اور ایشیا بہ طور تحریری زبان کا کس قدر ہاتھ تھا، اس پر کم ہی غور کیا گیا ہے، مگر بعض تاریخی واقعات اور کچھ آئیڈیالوجیکل مناسبات سے واضح ہے کہ برصغیر میں کلاسکی عظمتِ رفتہ کے احیا کی ذہنیت پیدا کرنے میں ان کا ہاتھ تھا۔ اگرچہ برصغیر کے لوگوں کو ۱۸۳۰ء تک ایشیاٹک سوسائٹی سے دور رکھا گیا، مگر برطانوی انگریزی پسندوں اور شرق شناسوں میں، انگریزی اور کلاسکی مشرقی زبانوں اور ادبیات کے حوالے سے جو مباحث ہوئے، ان کے اثرات یہاں کے لوگوں نے براہِ راست یا بالواسطہ قبول کیے۔ انھی مباحث نے انگریزی کو جدیدیت اور کلاسکی زبانوں کو پُرعظمت قدامت کے استعارے کے طور پر پیش کیا۔ اپنی اصل میں دونوں تجریدی اور اقتدار پسندانہ تصوّرات تھے اور ان کا سیاق ہندستان پر یورپی حکم رانی کے بہتر اور مستحکم اصولوں کی تلاش تھا۔ گویا انیسویں صدی کے اوائل میں ہندستانیوں کے لیے ان کے برطانوی آقاؤں نے ترک و اختیار کی آزادی (Options) کو ممکن بنا دیا تھا۔ وہ انگریزی کی طرف جا سکتے تھے یا کلاسکی مشرقی زبانوں کی طرف؛ وہ جدیدیت پسند ہو سکتے تھے یا قدامت پسند؛ معاصر صورتِ حال سے وابستہ ہو کر آگے مستقبل کی طرف دیکھ سکتے تھے یا ماضی کی بازیافت میں منہمک۔ چوں کہ ایک کو اختیار کرنے کا لازمی مطلب دوسرے کا ترک تھا، اس لیے دونوں اپنے سلسلے میں اور ایک دوسرے کے سلسلے میں غیر معمولی مبالغے سے کام لیتے؛ ایک کی غیر معمولی تحسین دوسرے کی غیر معمولی تحقیر پر عموماً منتج ہوتی۔ تاہم بیسویں صدی میں انھی انتہا پسند رویوں کے ردِعمل میں اعتدال کا رویہ بھی سامنے آیا اور ایسے جدیدیت پسند سامنے آئے جو ماضی کی بازیافت سے غافل نہیں تھے اور ایسے قدامت پسند منظرِ عام پر آئے جو جدیدیت کے اصولی طور پر مخالف نہیں تھے۔

حوالہ جات

۱۔ کے۔ کے عزیز، ۲۰۰۷، (۱۹۷۶ء)، The British in India، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ص ۲۰

۲۔ پروفیسر عزیز احمد، ۲۰۰۶ء (طبع دوم)، برصغیر میں اسلامی جدیدیت (مترجم ڈاکٹر جمیل جالبی)، لاہور، ادارہ ثقافتِ

اسلامیہ، ص۳۳

۳۔ Indians should be governed by Indian Principles, particularly in relation to law." (برنارڈ۔ ایس کوہن، Colonialism and Its Forms of Knowledge، ص۲۶)

۴۔ ڈاکٹر طارق رحمان، ۱۹۹۶ء، پاکستان میں اردو انگریزی تنازع کی تاریخ، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ص۲۱

۵۔ بہ حوالہ گارلینڈ کینن، ،، Sir William Jones, Persian, Sanskrit and the Asiatic Sociaty, ص۸۴

۶۔ گارلینڈ کینن کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"On the long voyage to Calcutta, Jones thought about language related and other research and its application to the colonial situation in a vast geographical expanse that was little known by the scholarly world."

(Sir William Jones, Persian, Sanskrit and the Asiatic Society.، ص۸۷)

۷۔ سر ولیم جونز (Sir Willian Jones) کے مخاطبے کا متعلقہ حصّہ یہ ہے:

"Human knowledge has been elegantly analysed according to the great faculties of the mind, memory, reason, and imagination, which we constantly find employed in arranging and retaining, comparing and distinguishing, combining and diversifying, the ideas which we receive through our senses, or acquire by reflection; hence the three main branches of learning are history, science, and art."

(Discourses and Miscellaneous Papers ،۱۸۲۴ء (مرتبہ جیمز ایلمز)، لندن، چارلس ایس۔ آرنلڈ، ص۴۔۵)

۸۔ اس کے اپنے الفاظ:

"….. that in some early age they were splended in arts and arms, happy in government, wise in legislation and eminent in various knowledge."

(Discourses and Miscellaneous papars، ص۲۷)

۹۔ "They used the colonical situation to help the Indian people and thereby converted part of the evil into a virtue and contribution to knowledge."
(Sir William Jones, Persian, Sanskrit and Asiatic Society ، ص۹۳)

۱۰۔ جونز کے اپنے الفاظ:

"… We should use those words which comprehend the fruit of all our inquires, in their most extensive acceptation; including not only the solid convences and comforts of social life, but its elegances and innocent pleasures, and even the gratification of natural and laudable curiosity; for, though labour be clearly the lot of man in this world, yet, in the midst of his most active exertions, he cannot

but feel the substantial benefit of every liberal amusement which may lull his passions to rest, and afford him a sort of repose, without the pain of total inaction, and the real usefulness of every pursuit which many enlarge and diversify his ideas, without interfering with the principal objects of hid civil station or economical duties; nor should we wholly exclude even the trivial and worldly sense of utility, which too many consider as merely synonymous with lucre, but should reckon among useful objects those practicaland by no means illiberal arts, which may eventually conduce both to national and to private emolument.)Discourses and Miscellaneas Papers(۱۸۔۱۷، جلد دوم،ص

۱۱۔ آرتھر ایف، جے، رے می۱۹۷۳ (۱۹۰۱ء)، ایران و ہندستان کا اثر جرمنی کی شاعری پر، (ترجمہ ریاض الحسن)، کراچی، پاک جرمن فورم،ص ۶۶ ۱۲۔ ایضاً ص ۳۳

۱۳۔ رے منڈ شواب،The Oriental Renaissance،ص ۵۳

۱۴۔ آرتھر ایف۔ جے، رے می، ایران و ہندستان کا اثر جرمنی کی شاعری پر،ص ۱۲۴

۱۶۔ ابرامز (M. H. Abrams) کا متعلقہ اقتباس یہ ہے:

".... German Critics, especially in 1790's, assimilated a Pandora box of new terms and concepts. These were in considerable part imported from Kant's epistemology and aesthetics, but with admixture from Christian theologians, as well as various rather disreputable specialists in mysticism and the occult."

(۱۹۷۶ء(۱۹۵۳ء)،The Mirror and the Lamp، لندن، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس،ص ۲۳۷)

۱۷۔ رے منڈ شواب،The Oriental Renaissance،ص ۵۸

۱۸۔ نو والس (۱۷۹۸ء)، Fragments، مشمولہ European Literature Form Romantiasm to Postmodernism (مرتبہ مارٹن ٹریورس)، لندن، کوئی ٹوم، ۲۰۰۱ء،ص ۲۸

۱۹۔ آرتھر ایف، رے می، ایران و ہندستان کا اثر جرمنی کی شاعری پر،ص ۶۹

۲۰۔ ریاض الحسن، حاشیہ ایران و ہندوستان کا اثر جرمنی کی شاعری پر،ص ۳۳

۲۱۔ برٹرینڈ رسّل، ۲۰۰۷ء، مضامین رسّل (مترجم پروفیسر محمد بشیر)، اسلام آباد، یورب اکادمی،ص ۱۱۶

۲۲۔ خط کا متعلقہ حصّہ یہ ہے:

"Sanskrit and Arabic will enable me to do this country more essential service, than the introduction of art (even if I should be able to introduce them) by procuring an accurate digest of Hindu and Mohammadan laws, which the natives hold sacred, and by which both justice and policy require that they should be governed."

(۱۹۷۰ء،The Letters of Sir William Jones (مرتبہ گارلینڈ کنن)، جلد دوم، آکسفورڈ،ص ۷۷۷)

۲۳۔ جونز کے اپنے الفاظ:

"... I have ever considered languages as the mere instruments of real learning, and think them improperly confounded with learning, the attainment of them as, however, indispensably necessary."

(Discourses and Miscellaneous Papers، جلد اوّل، ص ٦)

۲۴۔ برنارڈ ایس۔ کوہن۔ Colonialism and Its Forms of Knowledge، ص ۱۹

۲۵۔ اے۔ بیری ڈیل کائتھ، A History of Sanskrit Literature، ۱۹۹۳ء، دہلی، موتی لال بنارسی داس پبلشرز، ص vii

۲٦۔ اعجاز احمد، In Theory، ۱۹۹۲ء، دہلی، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ص ۲۵۸

۲۷۔ جونز کا اصل اقتباس یہ ہے:

"The Sanskrit Language, whatever be its antiquity, is of a wonderful structure; more perfect than the Greek, more copious than the Latin, and more exquisitely refined than either; yet in the roots of verbs and in the forms of grammer, than could possibly have been produced by accident; so strong, indeed, that no philologer could examine them all three without believing them to have sprung from some common source, which, perhaps, no longer exists. There is similar reason, though not quite so forcible, for supposing thus both the Gothic and the Celtic, though blended with a very different idiom, had the same origin with the Sanskrit, and the old Persian might be added to the same family, if this were the place for discussing any question concerning antiquities of Persian."Discourses and Miscelleanous Papers(ص ۲۸۔۲۹)

۲۸۔ ریحانہ خاتون، تعارف: مثمر، خانِ آرزو، ۱۹۹۱ء، کراچی، انسٹی آف سینٹرل اینڈ ویسٹ ایشین سٹڈیز، جامعہ کراچی، ص ۴۵

۲۹۔ سراج الدین علی خان آرزو، مثمر (مرتبہ ریحانہ خاتون)، ص ۱۷۵

۳۰۔ بہ حوالہ ایڈورڈ سعید، Culture and Imperialisim، ص ۱٦

۳۱۔ یہ برنارڈ ایس۔ کوہن کی رائے ہے۔ اصل اقتباس یہ ہے:

"Significantly, the trees always seemed to be northern European ones, like oaks and maples, and the British never seemed to think of using the most typical south Asian tree, the banyan, which grows up, out, and down at the same time."Colonialism and Its Forms of knowledge(ص ۵۵)،

۳۲۔ یہ وضاحت جون لائنز (John Lyons) کی ہے:

"......The traditional family-tree model of language-relatedness does not allow for any thing other than the continuos divergence of languages from common ncrestor."، ۱۹۸۱ء Language and Linguistics (کیمبرج یونیورسٹی، ص ۱۹۱)

ڈاکٹر قاضی عابد/رفعت اقبال
استاد شعبہ اردو،بہاؤ الدین زکریا یونیورسٹی ،ملتان
شعبہ اردو، آئی ایم سی بیF-8/4اسلام آباد

چین میں خرد افروزی و روشن خیالی کی روایت
(تاریخی و تہذیبی تناظر میں)

Dr Qazi Abid

Department of Urdu, Bahauddin Zakariya University, Multan

Riffat Iqbal

Department of Urdu, IMCB, F-8/4, Islamabad

The Tradition of Enlightenment and Rationalism in China

Rationalism and enlightenment is an approach that is indispensable in religious, ideological, intellectual, civilizational, political and economic expressions of the modern world. This approach is highly needed for peace, tolerance, humanism and harmony among the various fabrics of nations and communities in the present era. Highlighting the tradition of rationalism and enlightenment in china, the article reflects the intellectual contribution of the Chinese, remarkable role of various intellectuals like Lao Tzu, Confucius, sun yat sen, Mao Zedong etc, superiority of this region in wisdom and various political and civilizational eras of china with significant contribution towards rationalism and enlightenment. This article also reflects the close relationship between the thoughts of Chinese thinkers and philosophers and the ideological traditions of various important religions,civilations of the globe. The author is of the view that ancient philosophies of China are in harmony with the modern standards of rationalism and enlightenment.

خرد افروزی و روشن خیالی ایک ایسا طریقِ فکر و عمل ہے جو زندگی اور سماج کو مثبت طور پر آگے بڑھانے کے لیے ہر عہد میں ناگزیر رہا ہے۔ مذہبی و فکری، علمی و ادبی، ثقافتی و تمدنی، سیاسی و معاشی سطحوں پر قدامت پرستی و فرسودگی سے گریزاں ہو

کرعقلیت، آفاقیت ، وحدتِ انسانی ،فردا نگاہی ،رجائیت پسندی اور انسان دوستی کے وسیلے سے ضروریاتِ حیات کی تکمیل،حیات وکائنات کی تفہیم کے علاوہ تزئینِ حیات بھی خردافروزی وروشن خیالی کے دائرۂ کار میں شامل ہے۔باہمی انسانی معاملات میں تحمل وبردباری،رواداری،بے تعصبی،امن پسندی،انسان دوستی ان کے اوصافِ خاص ہیں۔اس ضمن میں عقل و وجدان،جذبہ واحساس انسان کی معاونت کرتے چلے آئے ہیں۔سوچ کے پہلے قدم سے لے کرعہد بہ عہداسالیب وتصوراتِ زیست،اقدار ورسوم،علوم وفنون وغیرہ یابالفاظِ دیگرتہذیب وتمدن کاتشکیلی عمل نوعِ انسانی کی اجتماعی کاوشوں سے ممکن ہوااور اس اجتماعی ورثے کی آئندگاں کومنتقلی میں بھی اقوامِ عالم نے بقدرِموقع وظرف حصہ لیا۔خردافروزی اور روشن خیالی انسانی و عصری تقاضوں کے مطابق اس ورثے کوعقل وشعور،نئے تجربات ومشاہدات کی کسوٹی پر جانچتی پرکھتی اورحقیقتِ تغیر کااثبات کرتے ہوئے تجزیہ وتنقیح،ردوقبول یااضافہ پذیری کےعمل سے گزارتی ہیں جس کے سبب انسانی تاریخ ایک مرحلے سے نکل کر دوسرے میں داخل ہوتی رہی۔عصرِ حاضر میں روشن خیالی کا تقاضا ہے کہ نوعِ انسانی کی اجتماعی بہتری وترقی کے لیےاحترام و بقائے باہمی کے اصول پرتہذیبی تصادم کےنظریے کی بجائے تہذیبی تفاعل کے ناقابلِ تردیدحقائق اوراشتراکات کونگاہ میں رکھتے ہوئے ماضی کےمتنوع بہترین تجربی حاصلات کواپنا کرتعقل وتدبر کے ذریعے تزئینِ حیات کےتخلیقی عمل کوتقویت دی جائے۔جب کہ شب آفریدگی کی حوصلہ زا،حکیمانہ مبارزت کے مقابل چراغ آفرینی کے عاقلانہ ہنر پریقین بھی انسان کے توشۂ خاص میں شامل ہوچکا ہے۔اطالوی زبان کی تحریکِ تراجم کے تسلسل میں جدیدمغرب کے دورِاول کونشاۃِ ثانیہ کانام دیا جاتا ہے جس کے بعدسترہویں،اٹھارہویں،انیسویں صدی کے بیشترمغربی مفکروں،سائنس دانوں،ادیبوں،دانشوروں نے خردافروزی وروشن خیالی کی فکری وسماجی تحریک کی ترویج وتقویت کے لیے ہمہ گیراثرات کاحامل علمی کام سرانجام دے کرعہدنو کے پیش رووں کی حیثیت حاصل کی۔تاہم تاریخی مطالعات سے ظاہر ہے کہ اپنی زمانی ومکانی حدود کےمطابق عقلیت وروشن خیالی کی روایات مختلف تہذیبوں میں نہ صرف موجودرہی ہیں بلکہ انہیں آگے بڑھانے میں اہلِ مشرق کا ناقابلِ فراموش کردار شامل ہے۔تاریخ میں بالعموم مذہب کےاجارہ دارپیروکاروں کےعلاوہ مغرب میں بالخصوص کلیسا کےاستحصالی کردار کے باعث اور جدید سائنسی اولیات کےظہور کے بعدعلمی، سائنسی،صنعتی ارتقا کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ بعض حلقوں میں خدا،وحی والہام اور مذہب سے آزادی کی ضرورت محسوس کرتے ہوئے انہیں عقلیت وروشن خیالی کے منافی سمجھا گیاچنانچہ الہام ووجدان کے ستون پرقائم روایتی مذہبیات والٰہیات سے گریز کےعلمی وسماجی رویے کی تشکیل ہوئی۔دوسری طرف بالخصوص مشرق کے کئی اہم حصوں میں وحی بھیجنے والےخدایاحقیقت الحقائق کاسوال،الٰہیاتی تشکیل وتعبیرِنو کی روایت اپنے بیشترمضمرات وتناظرات کے ساتھ اور میٹافزیکل سائنس جیسی اصطلاح پرمباحث موجود ہیں۔اس کے باوصف قابلِ توجہ امر یہ ہے کہ وحدتِ انسانی،عظمتِ بشر،فلاح وبہبودِانسانی،اخوت ومساواتِ عامہ،شرفِ علم وتعقل،آزادیٔ فکرونظر جیسے خردافروزتصورات مادیت پسند،ماورائیت گریزمکاتبِ فلسفہ کےعلاوہ حقیقی سمجھی جانے والی روشن خیال مذہبی وروحانی روایاتِ فکرکی بھی نمائندگی کرتے ہیں جن کی جڑیں معلومہ ماضی میں دورتک جاتی ہیں۔زیرِنظرسطور میں متعین کردہ موضوعاتی زاویے سے چینی فکروفلسفہ کے چنداہم پہلوؤں کو زیرِبحث لایا گیاہے۔

تاریخی اعتبار سے چین دنیا کی قدیم ترین تہذیبوں میں سے ایک ہے جس نے اپنے مذاہب،رسوم ورواج اور زبان وادب کے وسیلے سے خاص طور پر جاپان،کوریا،ویت نام کوبھی اثر میں لیا۔آج سے تین تاسات لاکھ اسی ہزار سال پہلے کے ہوموایریکٹس(Homo erectus) کاتعلق چین ہی کی سرزمین سے ہے جسے قدیم تر انسان یا پیکنگ مین (Peking Man) کے نام سے جانا جاتا ہے۔یہ انسان آگ کے استعمال سے واقف تھا۔چین اپنے قدیم مذہبی واخلاقی،سیاسی،لسانی نظامات،مصری پیپرس(Papyrus) سےمختلف کاغذاورایک جگہ سے دوسرے مقام تک لے جاسکنے والے لکڑی کے بلاکوں

پر مشتمل چھاپہ خانے اور بعض بحث طلب تحقیقی آرأ کے مطابق منجنیق، بارود، تیر کمان، قطب نما کے علاوہ ماچس کی ایجاد، کاغذکی کرنسی ، قدرتی گیس کے بطور ایندھن اولین استعمال ،ہائیڈرالک (Hydraulic) تکنیک میں اولیت، آکوا پنکچر(Acupuncture) اور Moxibustion کے طریقۂ علاج، ریشم ، سلک روڈ(Silk Road) تجارت، عظیم تعمیرات مثلاً دیوارِ چین، قدیم بیورو کریٹک نظام، تاریخی جڑیں رکھنے والے کمیون سسٹم، فنونِ لطیفہ، رہن سہن کے مخصوص اسالیب، لاؤ تزو(Laozi/Lao Tzu)، کنفیوشس(Confcius-551-479BC) جیسے عظیم فلسفیوں اور ڈاکٹر سن یات سین(Sun Yat Sen) ، ماؤزے تنگ(Mao Zedong)، چواین لائی(Chu Enlai) جیسے رہنماؤں کی وجہ سے پہچانا جا تا رہا ہے۔ جب دیگر قدیم مہذب اقوام کا لباس صرف ایک چادر پر مشتمل تھا، اہلِ چین پورے بدن کو ستر پوش کیا کرتے۔ کھانے پکانے سے لے کر آدابِ نشت و برخواست تک طرزِ حیات کے تکلفات کا یہی عالم تھا البتہ کھانے کے انتخاب کے ضمن میں اہلِ چین کے بے تکلف رویے کا عام مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ مغربی تحریکِ روشن خیالی کے نامور فرانسیسی قاموسی مفکر دیدرو کے مطابق چینی باشندے کلاسیکل آرٹ، عقلیت اور دانش وحکمت میں ماضی کی تمام ایشیائی اقوام سے برتر ہیں۔ والٹیئر بھی چینی بادشاہت کے نظام کا مداح ہے۔ (۱) درحقیقت ازمنۂ قدیم ہی سے چین اقوامِ عالم میں ممتاز حیثیت کا حامل رہا ہے، جس کا اعتراف اہلِ علم کرتے چلے آئے ہیں۔ ایک معروف ارشاد، کہ علم حاصل کرو، چاہے چین جانا پڑے، اپنے داخل میں بصیرت افروز ذومعنویت رکھتا ہے جس کے مطابق حصولِ علم وحکمت کے لیے طویل فاصلے کی صعوبت کو خاطر میں نہ لا کر دانش کے معاصر سرچشموں تک رسائی لازم ہے۔ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں نے اس فرمان کو حرزِ جاں بنایا اور اخذ واکتساب کے روشن خیال عمل سے دنیا میں معتبر ہوئے جس میں اہلِ چین کا فیضان بھی شامل ہے۔ عصرِ حاضر میں بھی چین ایک وسعت پذیر سیاسی وعسکری، علمی ومعاشی طاقت کا نام ہے اور اس نے بغیر کسی جنگ وجدل کے یکم جولائی 1997 کو برطانیہ سے ہانگ کانگ اور 20 دسمبر 1999 کو پرتگال سے مکاؤ(Macau) دوبارہ اپنے تصرف میں لیا ہے۔

چین کی سیاسی وتمدنی تاریخ کئی ادوار میں منقسم ہے۔ اساطیری روایت اور غیر متحقق آثار کے مطابق پہلی بادشاہت کو ''ژیا'' (Xia Dynasty) کا نام دیا جاتا ہے جو کانسی کے عہد (Bronze age) میں 2070 ق۔م کے آس پاس موجود تھی۔ دیگر معاشروں کی طرح ابتدائی چینی معاشرہ بھی مادر سری اور فطرت پرستانہ تھا۔ سترہویں سے گیارہویں صدی ق۔م کے دوران معلومہ تاریخ کے مطابق مشرقی چین میں دریائے ہوانگ ہی(Huang He-Yellow River) کے کنارے با اثر قبائلی جاگیردار شانگ ین (Shang Yin) نے اپنی حاکمیت قائم کی جس کے خاندان کی جگہ چو(Zhou-1100-771BC) حکمرانوں نے لی۔ (۲) دیگر زرعی تہذیبوں کی طرح چین میں بھی دریا بالخصوص ہوانگ ہو اور یانگسی (Yangzi) نہایت اہمیت کے حامل رہے ہیں لیکن اہلِ چین نے اہلِ مصر و ہندوستان کے برعکس اور خود کئی دیوتاؤں، روحوں کی پرستش کی روایت کے باوجود کم ازکم دریاؤں کو دیوتا بنانے کی بجائے انہیں دریا ہی سمجھ کر قدیم شانگ عہد میں ہوانگ ہی کے سیلابوں سے بچنے کی عملی تدابیر اختیار کیں۔ چھٹی صدی قبل مسیح کو شعورِ انسانی کی بلوغت کے بہت اہم تدریجی مرحلے کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ اسی عہد میں مہاویر، مہاتما گوتم، لاوتزو، کنفیوشس، فیثا غورث، سولن جیسے مشاہیرِ عالم کا ظہور ہوا۔ سبطِ حسن نے چو خاندان کا دور 1027 تا 221 ق۔م متعین کر کے اسے چینی تہذیب کا سنہرا زمانہ قرار دیا ہے جس میں بیشتر کلاسیکی، فلسفیانہ ادب تخلیق کیا گیا، لاؤتزو، کنفیوشس پیدا ہوئے اور قدیم تصنیفات کی تدوین کی گئی۔ (۳) سبطِ حسن نے ،مغربی ومشرقی، دونوں چو ریاستوں کے دورانیے کو مدنظر رکھا ہے۔ اُس دور میں وسیع وعریض چین کئی قبائلی ریاستوں کے حکمرانوں اور ہزاروں جاگیرداروں یا جنگی قبائلی سرداروں(Feudal Warlords) میں بٹا ہوا تھا۔ چو حکومت نے دفاعی اتحاد بنایا لیکن مشترکہ چو حکمران کی موجودگی کے باوجود مسلسل باہمی لڑائیوں نے بتدریج ریاست کو کمزور کر دیا جس کے بعد،

اگرچہ، مشرق میں چو خاندان 770 سے 476ق۔م تک برسرِ اقتدار رہا لیکن اسے Spring & Autumn Period کہا جاتا ہے جب کہ اس کا اگلا دورانیہ 475 تا 221 ق۔م ہی پر مشتمل ہے البتہ تاریخ میں یہ عہد ''عسکری ریاستوں کا دور'' (Warring States Period) کہلاتا ہے جب سات مضبوط، خودمختار، خوش حال ریاستیں (Qin)ور (Han) (Zhao)(Wei) (Yan) (Qi)(Chu) کے نام سے موجود تھیں۔ کن شی ہوانگ (Qin shi Huang) نے 221 ق۔م میں عسکری مہمات کے ذریعے چین کو شہنشاہیت میں تبدیل کر کے 'پہلا شہنشاہ' ہونے کا دعویٰ کیا، سخت گیر تحکمانہ حکمت عملی کے تحت مرکزیت پسند سماجی ولسانی اصلاحات کیں اور شمالی سرحد کے وحشی (Barbarian) قبائل بالخصوص ژیانگ نو (Xiongnu) سے بچاؤ کے لیے 'عظیم دیوار' کی تعمیر شروع کروائی لیکن یہ شہنشاہیت بہت جلد بغاوت کی نذر ہوگئی جس کے بعد 206 ق۔م سے 220 عیسوی تک مغربی اور 220ء سے 280ء تک مشرقی چین پر ہان خاندان کی حکومت رہی۔ ہان دور میں عظیم دیوار میں اضافے کے ساتھ چینی بادشاہت کی توسیع بھی کوریا، ویت نام، منگولیا اور وسط ایشیا تک ہوگئی۔ 281ء سے 617ء تک پانچ خودمختار حکومتوں، دوسو سالہ 'Ten' بادشاہت اور امن واتحاد کے مختصر وقفوں کے باوجود سیاسی بد امنی و انتشار کی کیفیت رہی جس کے بعد تنگ / تانگ (Tang-617-907AD) سانگ (Sang-960-1279AD) یوآن (Yuan-1279-1368) منگ (Ming-1368-1644) اور کنگ (Qing-1644-1911) بادشاہتیں رہیں۔ چینی عوام اپنے بادشاہ کو آسمان / خدا کا بیٹا اور مذہبی رہنما تسلیم کرتے تھے لیکن عدم اطمینان اور ظلم وجبر کی صورت میں خاص طور پر کسان بغاوتوں کا سلسلہ بھی چینی تاریخ میں دکھائی دیتا ہے۔ ہان دور کی خودمختار ریاست 'Wu' کے توسط سے 580ء میں جاپان کے اندر چین کا قدیم لسانی نظام متعارف ہوا۔ تانگ / تنگ دور کو ایشیا میں سیاسی استحکام، ہنر وتکنیک، تعمیرات اور ادبی وثقافتی اعتبار سے چینی تاریخ کا نقطۂ عروج سمجھا جاتا ہے۔ چینی تاریخ کی خاتون حکمران 'ووزی تیان' (wu Zetian) کا تعلق اسی زمانے سے ہے۔ سنگ / سانگ حکمرانوں کو تمام عرصہ بیرونی قبائل کی یلغار کا سامنا رہا۔ تاہم انہوں نے دنیا میں پہلی بار مستقل بنیادوں پر ہمہ وقت تیار بحری فوج کی تشکیل اور کاغذی کرنسی کا اجرا کیا۔ چنگ یی (Cheng yi) چوہسوئی (Chu Hsi/Zhu Xi) چنگ ہاؤ (Cheng Hao) جیسے مفکروں نے Neo Confucianism کو مرتب کیا۔ چین کے پہلے غیر ملکی حکمران، پانچویں منگول خاقان قبلائی خان (Yuan Period) نے ملکی حدود کو مزید وسعت دی اور بیجنگ کو دارالحکومت بنایا گیا۔

آخری 'Qing' دور میں سائنسی وصنعتی انقلاب کے باعث توسیع پسند برطانیہ مضبوط ترین سامراجی قوت بن چکا تھا۔ 1842ء میں 'جنگِ افیون' (Opium War) ہانگ کانگ پر برطانوی قبضے، غیر متوازن مشروط معاہدوں، 1851 کے بعد مسلسل خانہ جنگیوں / بغاوتوں نے چینی باشاہت کو زوال، ملک کو لاکھوں جانوں کے ضیاع، انتشار اور معیشت کو عدم استحکام سے دوچار کر دیا۔ 1886ء سے میجی اصلاحات کے نتیجے میں جاپان، چین کے مقابلے میں زیادہ مضبوط جدید عسکری قوت بنتا جا رہا تھا جس نے کوریا، تائیوان سے بھی چینی اثر ورسوخ کا خاتمہ کیا۔ بیسویں صدی کے آغاز سے طویل خانہ جنگی کے بعد 1912ء میں کومِنتانگ (Kuomintang/KMT/Nationalist Party) کے رہنما ڈاکٹر سن یات سین کی قیادت میں بادشاہت کا خاتمہ کر کے ملک کو 'جمہوریہ' میں تبدیل کر دیا گیا اور کمیونسٹ پارٹی نے بھی متوازی قوت کے طور پر ابھرنا شروع کیا جس کے نتیجے میں 1927 سے 1937 تک چین نے ایک اور خانہ جنگی (Civil War) کا سامنا کیا۔ 11 اکتوبر 1934 کو اپنے مضبوط مستقر کیانگسی کے گھیرے میں آنے کے بعد کمیونسٹ عوامی فوج کے آغاز کردہ معروف تاریخی لانگ مارچ کا مقصد اپنی قوت کی بقا اور مغربی سرمایہ دار طاقتوں اور ان کی سرپرستی میں کام کرنے والے چیانگ کائی شیک (Chiang Kai-shek) کی اس خواہش کو ناکام بنانا تھا کہ چین سے اشتراکی انقلاب کے خطرے کا سدِ باب کیا

جائے اگرچہ آگے چل کر جاپانی خطرے کے خلاف چیانگ کائی شیک کی رہنمائی میں نیشنلسٹ پارٹی اور ماؤزے تنگ کی قیادت میں کمیونسٹ پارٹی (CCP) کو مجبوراً اتحاد بنانا پڑا۔ 1945ء میں جاپان کے ہتھیار ڈالنے کے بعد حکمران نیشنلسٹ پارٹی اور CCP میں بارِ دگر خانہ جنگی شروع ہوگئی جو یکم اکتوبر 1949 کے کمیونسٹ انقلاب پر منتج ہوئی۔ اب مین لینڈ چین سوشلسٹ 'عوامی جمہوریہ' تھا لیکن 'عوامی جمہوریہ چین' کے نام سے تائیوان میں چیانگ کائی شیک کی متوازی حکومت بھی موجود تھی۔ آج بھی اپنا سیاسی و تہذیبی ورثہ سمجھتے ہوئے تائیوان پر مرکزی چینی ریاست کا دعویٰ' ملکیت موجود ہے۔

چین کے پہلے شانگ دور کا سیاسی و سماجی اور فکری نظام فطرت کے مشاہدے کے پیشِ نظر مثلاً وقت اور دیگر مظاہر جیسے موسموں کے اعتبار سے دائروی گردش (Cyclicity) کے تصور پر استوار تھا۔ دیوتاؤں کے علاوہ آباؤ اجداد (Ancestors) کی روحوں کی پرستش کی جاتی اور انسانی وحیوانی قربانی کا رواج دیگر خطوں کی طرح موجود تھا۔ جو دور کی شخصی حکومتوں کے ارتقا کے ساتھ سرکاری سرپرستی میں 'شانگٹی' (Shangdi/Shangti) کا نیا مذہبی و سیاسی تصور متشکل ہوا۔ شانگٹی (بمعنی ''اوپر کا بادشاہ'') میں ''تھیان'' (آسمان-Then) کے معنی بھی جمع ہیں۔ آسمان کے دیوتا شانگٹی کا تصور شخصی ہے۔ اس کا نمائندہ یا مقام قطب ستارہ ہے جسے معبودِ اکبر سمجھا گیا چنانچہ چین کے بادشاہ اور اس کے درباری ''قربان گاہِ فلک'' میں ہمیشہ شمال کی طرف منہ کر کے مذہبی رسوم ادا کیا کرتے تھے۔ تاہم چین میں کثرت پرستی کے مقابلے میں توحید کا عام رواج نہیں ہوا۔ علامہ نیاز فتح پوری کے مطابق:

> ''شانگٹی، چینیوں کا شخصی خدا ہے اور تاؤ غیر شخصی۔ شانگٹی کا تصور غیر فلسفیانہ ہے اور تاؤ کے تخیل میں کافی فلسفہ پایا جاتا ہے۔ ہم تاؤ کا مقابلہ ہندوؤں کے برہمن اور بدھ مذہب والوں کی بدھی (عقل) سے کر سکتے ہیں۔ تاؤ کے محدود معنی ''راستے''، ''طریقے'' اور وسیع معنی ''طرزِ زندگی'' یا ''قانونِ فطرت'' کے ہیں۔ انسان تاؤ میں پیدا ہوتا ہے اور تاؤ میں رہتا ہے ویسے ہی جیسے مچھلی پانی میں پیدا ہوتی ہے اور پانی میں رہتی ہے۔ اس لیے کہ تاؤ ہر شے میں سمایا ہوا ہے اور اسے گھیرے ہوئے ہے بایں ہمہ وہ غیر متغیر اور تنہا ہے۔ تاؤ کو نہ تو دیکھا جا سکتا ہے، نہ سنا جا سکتا ہے اور نہ اس کے بارے میں کچھ کہا جا سکتا ہے۔ وہ بے صورت ہے لیکن ہر شے کا صورت گر ہے۔ تاؤ نے ہر چیز کو پیدا کیا ہے لیکن وہ خود کوئی چیز نہیں ہے۔ وہ خالق ہے لیکن تخلیقِ عالم سے پہلے بھی موجود تھا۔ وہ ہر چیز کی روح ہے تاہم وہ عرض ہے اور نہ جوہر اور چونکہ وہ غیر محدود ہے اس لیے تاؤ مذہب انسان کو بھی زمین اور زماں کی قید سے آزاد ہو کر عالمِ غیر محدود میں گم ہو جانے کی تعلیم دیتا ہے۔۔۔۔۔۔۔''(۴)

قدیم چینی کلاسیکی فلسفیانہ متون (Texts) مثلاً لاؤ تزو سے منسوب ''تاؤتی چنگ'' (Tao Te Ching) یا ''RU'' مکتبۂ فکر کے بانی کنفیوشس کے ''گلدستۂ تحریر'' (Analects) یا "Book of Changes" کو بالعموم فقط فطری، اخلاقی، سماجی قرار دیا جاتا ہے۔ تاہم چینی مفکروں کا وجدان وفکر دنیا کے کئی اہم مذاہب کی عرفانی و فکری روایات سے بہت قریب ہے اور محولہ بالا اقتباس سے چینی فلسفے کی مابعد الطبیعیاتی نہج کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ لاؤ تزو کی پیدائش بعض محققین کے مطابق 604 ق۔م، بعض کے مطابق 570 ق۔م ہے اور انہیں تاؤ تصورات کا اولین مرتب یا ان کی نمائندہ شخصیت بھی قرار دیا جاتا ہے۔ ''تاؤتی چنگ'' میں کہا گیا ہے:

> ''اسے کسی بھی طرح بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا کوئی بھی نام نہیں ہے۔۔۔۔ وہ لاتعداد زندہ اور بے جان اشیا کو پیدا کرنے والا ہے۔۔۔ وہ ہر ظاہر چیز میں پوشیدہ ہے۔ اس لیے اگر تم اپنے آپ کو خواہشات سے پاک کر لو گے تو وہ تم میں بھی ظاہر ہوگا۔ ظاہر اور باطن ایک ہی ہے کیوں کہ اس کا منبع ایک ہی ہے۔ لیکن ظاہر اور باطن ہمیں ایک دوسرے سے مختلف نظر آتا ہے۔ ظاہر اور باطن کے ایک ہونے میں بھی ایک راز ہے۔ اس راز میں ہی تمام راز

پوشیدہ ہیں۔ظاہر، باطن تک پہنچنے کا راستہ ہے۔‘‘(۵)

جیسا کہ کہا گیا ہے، حقیقت الحقائق کے متعلق یہ تعبیری بیان، جسے وجدان والہام گردانا جائے یا فکر وفلسفہ، معنویت کے اعتبار سے ویدانت، بدھ مت کی چند فکری روایات ہی نہیں بلکہ عیسوی واسلامی الٰہیاتی نظامات کے بعض مکاتبِ فکر کے بھی مطابق ہے۔ بیشتر مسلم صوفیا نے مذہب کی بنیادی صداقت کو اسی طرح بیان کیا ہے۔ظاہر و باطن کو ایک اور ظاہر کو باطن تک پہنچنے کا راستہ قرار دینے کا خیال بہت اہم ہے جو خواہشات کی نفی کو مادے کی نفی ہونے سے بچا کر متوازن رخ دے دیتا ہے۔ لاؤتزو کے نزدیک عالمِ ہست کسی عالمِ مثال کا عکسِ محض یا وہم وخیال آرائی نہیں ہے۔اُن کا قول ہے کہ ’’اس دنیا میں چیزوں کی موجودگی کو آپ جھٹلا نہیں سکتے‘‘۔ برسبیلِ تذکرہ بیسویں صدی میں اقبال کی اسلامی الٰہیاتی تشکیلِ جدید کی روایت عالمِ ظاہر یا عالمِ مادیات کو حقیقت کی اصل تک پہنچنے کا راستہ ہی قرار دیتی ہے جو دراصل روح و مادہ کی ثنویت (Duality) ختم کرنے اور مشرق کو جدید مغرب سے قریب لانے کی مستحسن فکری کاوش ہے۔ ’’تاؤتی چنگ‘‘ کے بصیرت افروز اقوال وحکایات میں کئی جہانِ معنی دریافت کیے جاسکتے ہیں۔لاؤتزو کے افکار چین کی آئندہ اور اعلیٰ فکری وتہذیبی روایات میں کسی قدر تغیر وتبدل کے ساتھ سرایت کر گئے جو مابعد الطبیعیات سے لے کر مادیات وجدلیات، اخلاقیات وسماجیات، معاشیات وسیاسیات وغیرہ کا احاطہ کرتے ہیں۔مثال کے طور پر ین (Yin) اور یانگ (Yang) کا تصور لاؤتزو کی جدلیات میں مضمر ہے جس کے مطابق ’’ہر چیز کی ضد ایک دوسری کو پیدا کرتی ہے۔ایک کے معنی دوسری میں چھپے ہوئے ہیں۔ پہلے اور بعد میں ایک دوسرے کے تسلسل کا نام ہے۔‘‘ معاشیات واخلاقیات کے ربط کی طرف قابلِ قدر، بلیغ اشارہ اس قول میں دیکھا جاسکتا ہے کہ ’’اگر قیمتی خزانے جمع نہ کیے جائیں تو پھر کوئی بھی چوری نہیں کرے گا‘‘۔ جدید جمہوری حکومتِ خود اختیاری کا تصور عصرِ حاضر کی نمود یا چین میں عوامی امدادِ باہمی کے اصول پر سوشلسٹ کمیون نظام کا باقاعدہ قیام بیسویں صدی کی بات ہے لیکن لاؤتزو 500ق۔م کے آس پاس اس خیال پر یقین رکھتے تھے کہ ’’لوگ اپنی نگرانی خود کریں۔لوگ پرسکون رہ کر خود انصاف کریں‘‘ اور ’’عقل مند لوگ عظیم رہنماؤں کو پیدا کر سکتے ہیں‘‘۔اسی طرح اُن کے نزدیک حب الوطنی کی علامت یہ ہے کہ لوگ انتشار زدہ معاشرے کو منظّم کرنے کے طریقے دریافت کرنے کے لیے باہمی بحث مباحثہ کرتے ہیں۔ گویا جولاتعلقی کے برعکس اپنے وطن سے اُن کی دلی وابستگی کا اظہار ہے۔ جب لاؤتزو ’بےعمل‘ حکمران کی تعریف کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حکومت کو مطلق العنان اور تحکم پسند نہیں ہونا چاہیئے۔البتہ اُن کی رائے میں وہی حکمران کامیاب اور بااعتماد رہ سکتا ہے جو لوگوں کی فلاح کو ضروری سمجھے، انہیں فاتح بنانے کی بجائے باوقار، راحت سے شادکام اور دیانتدار بنائے۔وہ دنیا کو آرام دہ، پرسکون، صاف بنانے کے لیے اس امر کو ترجیح دیتے ہیں کہ لوگ گھوڑوں پر بیٹھ کر میدانِ جنگ میں جانے کی بجائے انہیں جوت کر کھیتوں میں ہل چلائیں کیوں کہ عقل مند لوگوں کے تیز کردہ، لیکن مصیبت میں مبتلا کرنے والے ہتھیار فقط ناگزیر حالت میں استعمال کرنے چاہئیں اور ’’جنگ کے بعد مفلسی کی فصل اگتی ہے‘‘۔ یہ حقیقت پسندانہ، امن پسند، عقلی، عوام دوست تصورات خرد افروزی وروشن خیالی کے جدید معیارات سے ہم آہنگ ہیں اور لاؤتزو کے کم وبیش معاصر مہاویر یا گوتم بدھ کی غیر مشروط امن پرستی سے نوعیت میں مختلف ہیں۔ یہاں ایک گال پر تھپڑ کھا کر دوسرا پیش کر دینے کی کیفیت بھی نہیں ہے۔البتہ اس ذیل میں ان کا تقابل اسلام کی اُن اساسی تعلیمات کے جوہر سے کیا جاسکتا ہے جن میں صبر ودرگزر کا پہلو موجود ہے۔ لاؤتزو کے افکار کے مطابق بھی ’’عقل مند لوگ درمیانہ راستہ منتخب کرتے ہیں‘‘ اور ان میں بار بار عقل کی اہمیت کا ادراک ظاہر ہے۔اگرچہ اہلِ چین کو اپنی تاریخ میں نہ صرف بیرونی قبائل، اقوام کے حملوں یا ان کے خطرے کا سامنا رہا بلکہ وہ داخلی جنگوں، بغاوتوں کے کئی ادوار سے دوچار رہے اور چند حکمرانوں نے جارحیت بھی اختیار کی۔اس صورتحال سے چین میں بالعموم دفاعی مقاصد کے لیے حربی وجسمانی فنون کی قابلِ رشک روایت پیدا ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح ہے کہ خارجی وسفارتی سطح پر چینی تہذیب میں جذباتیت وجارحیت

کے برعکس حقیقت پسندی، ٹھہراؤ، تحمل، رواداری جیسے عناصر موجود ہیں اور اہلِ چین نے کبھی جنگ کی مختلف النوع شکلوں میں عقل و ہوش کا دامن ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ اس ضمن میں محمد مجیب کا کہنا ہے کہ:

> ''چینیوں نے ہمیشہ اپنی تہذیب کی سرحد کو اپنے ملک کی سرحد جانا، نہ دوسرے ملکوں پر قبضہ کیا نہ دوسری قوموں کو چینی تہذیب اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ لیکن ایک دور ایسا بھی گزرا ہے جب چینی قوم کو بادشاہوں کی حوصلہ مندی اور اس کی اپنی قوت کے ابھار نے ملک گیری کی طرف مائل کیا۔ اس ملک گیری کی صورت وہ نہ تھی جو ہم رومی سلطنت کے پھیلنے میں دیکھتے ہیں۔ چینیوں کو وہ وحشی خانہ بدوش نسلیں جو منگولیا اور دریائے تارم کی وادی کے شمال میں رہتی تھیں، بہت ستایا کرتی تھیں۔۔۔۔ (چنانچہ ہان دور) یعنی ۲۰۶ ق۔م سے ۲۲۰ء تک اور پھر تنگ خاندان کے عہد ۶۱۸ء سے ۹۰۷ء تک تارم کی وادی، تبت اور ترکستان کے بادشاہ اور سردار چینی شہنشاہ کی برتری تسلیم کرتے رہے۔ لیکن چینی شہنشاہوں نے رومیوں کی طرح ہر طرف سناٹا پیدا کر کے اس کا نام ''امن'' نہیں رکھا۔ انہیں بس اپنی تہذیب اور اپنے ملک کی سلامتی سے مطلب تھا، وہ دوسروں پر حکومت نہیں کرنا چاہتے تھے''۔ (۶)

قدیم و جدید کئی دیگر اقوام سے بھی چین کا موازنہ اسی نتیجے پر پہنچائے گا۔ اس رویے کی بنیاد تاؤ تصورات میں موجود ہے۔ لاؤتزو اور خاص طور پر کنفیوشس کے افکار کے بارے میں ایک عام متفقہ رائے دی جاتی ہے کہ چینی معاشرے کو انتشار سے بچانے اور سیاسی و اخلاقی یا تہذیبی نظم و ضبط میں ڈھالنے کے لیے روایت پرستی پر زور دیا گیا۔ اس رائے سے یکسر اختلاف ممکن نہیں۔ کسی معاشرے میں خرد افروزی اور روشن خیالی کا تخلیقی عمل روایت کے نا روا جبر کو ختم کیے بغیر وقوع پذیر نہیں ہو سکتا چنانچہ اس امر پر حیرت نہیں ہونی چاہیئے کہ اہلِ چین کو بھی عروج کی چند صدیاں دیکھنے کے بعد جمود سے دوچار اور تہذیب و فن، فلسفہ، سائنس، ٹکنیک کے شعبوں میں شاندار حاصلات کے باوصف کئی اہم معاصر مشرقی اقوام کی طرح مغربی نشاۃِ ثانیہ کے عہد کے بعد نہ صرف اہلِ مغرب کا مرہونِ منت بلکہ بالخصوص برطانیہ سے مغلوب بھی ہونا پڑا۔ تہذیبی انجماد کے اعتبار سے رابرٹ بریفالٹ نے کسی حد تک قابلِ ذکر عامل کی طرف توجہ دلائی ہے کہ چینی قوم نے قرونِ اولیٰ میں ثقافتی عروج و کمال حاصل کیا اور تجارتی روابط کے ذریعے بیرونی دنیا سے ربط ضبط بحال رکھا لیکن آگے چل کر''۔۔۔ سیاسی اصول و عقیدہ کے ماتحت دیدہ و دانستہ انقطاع اختیار کر لیا چنانچہ اس کی نشو و نما کی رفتار رک گئی''۔ (۷) بعض مغربی مصنفین دفاعی مقصد کے لیے تعمیر کی جانے والی عظیم دیوارِ چین کی صورت میں حصار بندی کو بھی متذکرہ ثقافتی انقطاع کے نمایاں مظہر کے طور پر دیکھتے ہیں۔ بہر کیف جہاں تک لاؤتزو کا تعلق ہے تو اُن کا بنیادی قضیہ ''راستے'' یا اصولِ فطرت کے مطابق کسی خارجی دباؤ کے بغیر سماجی زندگی بسر کرنا ہے۔ علاوہ بریں ''تاؤ تی چنگ'' میں قدیم وقتوں کے لوگوں کی طرح ''راستے'' پر چلنے پر اصرار ضرور کیا گیا ہے لیکن (روایتی) اخلاقیات کو بہت اہمیت دینے کے باوجود جامد روایت اور بے ثمر رسمیت پرستی سے تخلیقی انحراف کی طرف بھی اشارے کیے گئے ہیں جن میں نتائجیت پسندی کا عنصر موجود ہے۔ مثلاً ایک قول ہے: ''عظیم اذہان رکھنے والے لوگ نتائج چاہتے ہیں، بے معنی سچ نہیں۔ وہ پھل چاہتے ہیں۔ وہ اخلاقی قوانین کو راستے میں بڑی چٹان کی طرح ہٹا دیتے ہیں''۔ تاؤ تصورات کا ایک اور اہم پہلو فطرت کے علاوہ دنیا/ کائنات کی تقدیس ہے جو دراصل روایت کی تقدیس ہی سے علاقہ رکھتا ہے۔ اس تصور کے مطابق دنیا جیسی مقدس شے کو اول تو تبدیل نہیں کیا جا سکتا اور اسے تسخیر یا تبدیل کرنے کی کوشش کا مطلب اسے نقصان پہنچانا ہے۔ تاہم یہ بھی نامکمل حوالہ ہو گا جب تک ''تاؤ تی چنگ'' میں بیان کردہ اس قول کو نقل نہ کیا جائے کہ ''کوشش سے دنیا کو قابو میں کریں، پھر اس کے ساتھ ایسا سلوک کریں جیسا خود سے کرتے ہیں'' کیوں کہ بہت عقل مند لوگ ایسا ہی کرتے ہیں۔ بنی نوع انسان نے عقلی صلاحیتوں سے کام لے کر تسخیرِ فطرت کے عمل کے ذریعے خود کو کرۂ ارض پر اشرف المخلوقات ثابت کیا ہے لیکن اس عمل میں بہت سے تباہ کن ماحولیاتی مسائل سے بھی دوچار ہوا ہے۔ عقلی و سائنسی اعتبار سے

زمین پر خوشگوار صحت مند انسانی زندگی ہی نہیں بذاتِ خود زندگی کا تسلسل بھی فطری کائناتی و ماحولیاتی توازن سے مشروط ہے۔ چنانچہ لاؤتزو کے متذکرہ نوع کے افکار میں جدید Ecolological Philosophy کی دانش مندانہ چینی بنیاد اپنی جھلک دکھاتی ہے۔ قدیم تاریخی فکری و سماجی پدری نظامات کے برعکس عورت مرد کے باہمی تعلق، ہم آہنگی کی طاقت اور حیثیت کے بارے میں بھی لاؤتزو کے افکار افلاطون اور ابن رشد کی طرح اپنے زمانے کے لحاظ سے خاصے متوازن اور روشن فکری کے حامل ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ ''عورت اکیلے کچھ بھی نہیں کرسکتی جب کہ مرد بھی اکیلے کچھ نہیں کرسکتا۔ جب مرد اور عورت اکٹھے ہوجائیں تو وہ پوری دنیا کی تعمیر کرسکتے ہیں''۔ لاؤتزو کا تو یہاں تک خیال ہے کہ عورت مرد سے (جسمانی) صلاحیت میں کم لیکن ذہنی اعتبار سے برتر ہے۔ جب کہ عصرِ حاضر میں ترقی یافتہ کہلانے والی جمہوریت پسند اقوام نے بھی عورت کو، صرف نظری سطح پر نہ کہ عملاً، فقط مرد کے مساوی تسلیم کیا ہے اور عددی تناسب کی برابری کے باوجود زندگی کے مختلف شعبوں میں مؤخرالذکر کی بالادستی ظاہر ہے۔ تاؤازم کو تقویت دینے والے بعد کے مفکروں میں چانگ زی(Zhuangzi/Chuang Tzu) لی یو کؤو(Lie Yukou) جاؤژیانگ(Guo Xiang) وانگ بی(Wang Bi) چان سان فینگ (Zhang Sanfeng) جی ہانگ(Ge Hang) یانگ ژیانگ(Yang Xiong) چویان(ZOU Yan) اور سن تزو (Sun Tzu) شامل ہیں۔ ان میں سے چوتھی صدی قبل مسیح کے چانگ زی کو بھی کائناتی وحدت، توازنِ کامل، دنیا/ کائنات اور انسانی جسم کی ہم آہنگی کے علاوہ دنیا پر غالب آنے کی کوشش اور حقیقت پسندی کے مقابلے میں جذبات کی مخالفت کرنے پر یقین رکھنے والا فلسفی قرار دیا جاسکتا ہے۔ چانگ زی کے نزدیک فطری طور پر فیاض اور دوسروں پر شفقت کرنے والے انسان کے لیے قوانین وضوابط یا مذہبی رسوم بے مقصد ہیں۔ اب یہ الگ بات ہے کہ تاؤازم میں آگے چل کر عوامی سطح پر پیچیدہ مذہبی سریت اور معابد کی رسم پرستی داخل ہوگئی۔

ایچ۔ جی۔ ویلز نے صراحت کی ہے کہ جنوبی چین لاؤتزو اور شمالی چین کنفیوشس / کنگ فوتسے / ماسٹر کانگ(Master Kong/Kong Fuzi-551-479BC) سے زیادہ اثر پذیر ہوا۔(۸) کنفیوشس کے نظریات کو 371 اور 289 ق۔م کے دوران مینیئس (Mencius) نے آگے بڑھایا۔ واضح، سادہ اور مؤثر ترین تعلیمات کے حامل کنفیوشس کے آباؤاجداد چین کی حکمران اشرافیہ میں شامل رہے تھے۔ وہ خود ریاست ''لُو'' (Lu) کے سرکاری افسر تھے لیکن اُنہوں نے اپنی زندگی میں کئی پست سمجھے جانے والے سماجی کام بھی کیے۔ کنفیوشس کے افکار کی بنیاد بالخصوص تاؤازم اور چینی سماج میں پائے جانے والے دیگر ماقبل تصورات ہی پر ہے جن کی اساسی نوعیت فطرت پسندی، عمومی انسان دوستی، کرداری نظم و انضباط، احترامِ قابلیت کے غالب عناصر کے ساتھ اخلاقی، سماجی، سیاسی ہے۔ محمد صدیق قریشی کے مطابق:

> ''وہ جنگ و جدل، رشوت ستانی اور استبدادیت کے دور میں اخلاقیات پر مبنی ایک ایسی ریاست کے قیام پر زور دیتا ہے جو امن، انصاف اور عالمگیر نظم پیدا کرے۔ اُس کے خیال میں ریاست ایک کنبہ ہے اور حکمران ایک شفیق باپ کے مثل ہوتا ہے۔ اُسے قوت کا استعمال کبھی بھی نہیں کرنا چاہئے بلکہ بلند اخلاقی تحمل، رواداری اور بلند حوصلگی اُس کے کردار کی خصوصیات ہونی چاہئیں جسے اشد ضرورت کے تحت ہی استعمال کیا جانا چاہئے''۔(۹)

تاہم بعض محققین کی یہ رائے محلِ نظر ہے کہ کنفیوشس کو مذہب، مافوق الفطرت یا مروجہ عقائد و رسوم سے بالکل علاقہ نہیں تھا۔ جب کہ کنفیوشس کے اساسی تصورات میں سے ایک، یعنی "Xiao"(Final Piety) مختلف صورتِ واقعہ کو ظاہر کرتا ہے۔ ایک اور تصور "Li" کا انگریزی ترجمہ ہی "Ritual" کے نام سے کیا گیا ہے۔ علی عباس جلال پوری لکھتے ہیں کہ لاؤتزو کی نسبت ''کنفیوشس فوق الطبع کو چنداں اہمیت نہیں دیتا تھا''۔(۱۰) حالانکہ یہ کچھ ویسا ہی خیال ہے جیسا مثلاً ڈیلفی کے مندر کی ندائے غیبی کے منتظر رہنے والے فلسفی سقراط کے بارے میں روا رکھا جاتا ہے۔ اگرچہ کنفیوشس نے سامی پیغمبروں کے

انداز میں کوئی دعویٰ نہیں کیا لیکن اُنہیں اور اُن کی تعلیمات کو مابعد چینی علمی روایات میں مقدس سمجھے جانے کے علاوہ خود اُن کا یہ قول ضرور ہے کہ:

''پندرہ برس کی عمر میں میرا دل شدت سے علم حاصل کرنے کو چاہا؛ تیس سال کی عمر میں، میں مضبوط بن گیا؛ چالیس سال کی عمر میں میرے تمام شکوک رفع ہو گئے؛ پچاس برس کی عمر میں میں آسمان کی منظوری سے آگاہ ہوا؛ ساٹھ برس کی عمر میں میرا کان تابع فرمان تھا؛ ستر برس کی عمر میں میں روایت سے انحراف کیے بغیر دل کی خواہش پر عمل کر سکتا تھا''۔(۱۱)

کنفیوشس کے اردو مترجم یاسر جواد نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے۔ سطورِ گزشتہ میں واضح کیا گیا ہے کہ لاؤ تزو کے یہاں خالقِ کل ہستیٔ مطلق کا وجدان اور یوں اس کی روایت موجود رہی ہے۔ اس کے باوصف اگر ''آسمان'' سے فقط قوانینِ فطرت کا علم / فطرت شناسی مراد لی جائے تو پھر بھی احترامِ رسومات کرنے والے کنفیوشس کے نزدیک آسمان کو نذرانے پیش کرنا لازم اور، دلچسپ بات یہ بھی ہے کہ، ''اپنے اجداد کی روحوں کے علاوہ کسی اور کی پرستش کرنا خوشامد ہے''۔(۱۲) البتہ اس خیال کو شاید بادشاہوں کی الوہی آسمانی حیثیت کے تناظر میں دیکھا جا سکتا ہے کہ بہرحال کنفیوشس کے نزدیک اصل جوازِ حکمرانی حکمرانوں کی اہلیت، عدل و نصفت، راست روی، بلند اخلاقی، متناسب قانون پسندی، نیکی و شائستگی اور خصوصاً اُن پر عوام کا اعتماد ہے جس کے بغیر خوراک کی افراط، طاقتور فوج کے باوجود ملکی تباہی یقینی ہے۔ کنفیوشس کے اس خیال کی گہرائی کو بھی محسوس کیا جا سکتا ہے کہ ریاست میں راست فطری راستے یعنی ''تاؤ'' کی موجودگی میں غریب یا گمنام رہنا بے عزتی اور اس کی غیر موجودگی میں امیر یا سماجی رتبے کا حامل ہونا باعثِ شرم ہے۔ علاوہ بریں جہاں تک رسم پرستی کا تعلق ہے تو کنفیوشس قربانی کے گوشت کے تحفے کی خصوصی تکریم کیا کرتے تاہم یہ ضرور ہے کہ اُن کی تعلیمات مذہبی رسوم میں کنجوسی کو اسراف سے بہتر بتاتی ہیں۔ کنفیوشس کے یہاں علم کی قدر و منزلت کا بہت واضح مثبت رویہ اپنا اظہار کرتا ہے جس میں روایات کی حرمت کے باعث قدیم تعلیمات کی محبت شامل ہے۔ اُن کے بقول ''میں دانش ساتھ لے کر نہیں پیدا ہوا تھا۔۔۔''۔ اسی طرح وہ علم اور تخلیق کے ربط باہم کی طرف ان منکسرانہ الفاظ میں اشارہ کرتے ہیں کہ ''شاید ایسے لوگ موجود ہوں جو علم کے بغیر کبھی تخلیقی انداز میں عمل کر سکیں۔ میں اس سطح پر نہیں پہنچا''۔ چینی معاشرے کو کنفیوشس ازم کی ایک دین یہ ہے کہ اس کی وساطت سے حسب نسب کی اہمیت میں تخفیف کر کے اہلیت و کردار اور روایتی افکار سے آگاہی کی اساس پر منضبط معیاراتِ قابلیت یا بالفاظِ دیگر دنیا کی اولین ترین "Meritocracy" وضع کی گئی جس کے نتیجے میں ذمہ دارانہ عہدوں پر تقرر کے لیے امتحانات کا سلسلہ شروع ہوا۔ علی عباس جلال پوری کے مطابق ''یہ روایت چینی میراث کا بیش قیمت حصہ ہے''۔(۱۳) اگرچہ ایسے معیارات کی اطلاقی نوعیت مثبت و منفی دونوں طرح سے مشاہدہ کی جا سکتی ہے جس کا تعلق حکمران اشرافیہ کی ترجیحات سے ہوا کرتا ہے۔ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ کنفیوشس کے اساسی تصورات میں 'وفاداری' (Zhong-Loyalty) کے ہوتے ہوئے ایسے کلاسیکی معیارات انتشار کو انضباط میں مبدل کرنے کے علاوہ 'Status Quo' کو قائم اور کسی سماج کو مثبت انحرافات سے 'محفوظ' رکھنے کے لیے بھی بروئے کار لائے جا سکتے ہیں جو بسا اوقات عصری تقاضوں کے مطابق اجتماعی تخلیقی توانائیوں کے اظہار یا جستِ خلاق کے لیے ضروری ہوتے ہیں۔ یہاں بارِ دگر اس بات کی طرف اشارہ مناسب ہے کہ متذکرہ کلاسیکی نظم و ضبط کا حد درجہ اہتمام اور روایت پرستی بالآخر چینی سماج کے لیے بھی جمود اور بجائے مغرب عہد جدید کا خالق نہ بن سکنے کی اہم وجہ ہے۔ اخلاقی اعتبار سے کنفیوشس کا یہ کہنا کہ ''اگر تم ایمان دار کو با اختیار عہدوں پر فائز کرو اور بے ایمان کو مسترد کر دو تو بے ایمان کو ایمان دار بننے پر مجبور کر دو گے'' اپنی جگہ قابلِ ستائش بصیرت مندی کا اظہار ہے تاہم جب وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ''اگر باپ اپنے بیٹے کی غلطیوں پر پردہ ڈالے تو بیٹا اپنے باپ کی غلطیاں چھپاتا ہے۔ یہ راست روی ہے'' تو راست روی کی محولہ تعریف

معیارِ عدل کے لحاظ سے اقربا نوازی کی طرف بھی راجع اور اس میں مضمر خرابی واضح ہے۔ کنفیوشس کا یہ کہنا کہ ''میں جز و میں کُل پر غور وفکر کرتا ہوں'' نہ صرف وحدت الوجود بلکہ سائنسی منہاج کی طرف بھی توجہ منعطف کرتا ہے۔ کنفیوشس کا ایک بہت اہم تصور "Ren" یا انسانیت کے نام سے معروف ہے جس کی اساس آفاقی محبت پر ہے۔ کنفیوشس کے نزدیک انسانیت پسندی نہ صرف سماجی رشتوں میں جمالیاتی عنصر پیدا کرتی ہے بلکہ اس کا فقدان عقل ودانش کی ترقی کے لیے بھی روک ثابت ہوتا ہے اور ''صرف انسانیت پسند شخص ہی حقیقی معنوں میں دوسروں کو پسند یا ناپسند کرنے کے قابل ہوتا ہے''۔ مشرقی انسان دوستی کی یہ عقلیت پسند چینی روایت عیسوی تعلیمات کی نمود اور رواقی تصورات کے پھیلاؤ سے زیادہ قدیم ہے اور اس بات کو سمجھا جا سکتا ہے کہ سترہویں، اٹھارہویں صدی کے مغربی انسان دوست مفکرین کے لیے چینی فلسفے میں کشش کے تاریخی حوالوں کی نوعیت کیا ہے۔ اسی طرح آن لائن دستیاب مضمون "Chinese Philosophy" کے مؤلف نے 'Yin' اور 'Yang' کی جدلی قوتوں کا منتہا 'تبدیلی' کو قرار دے کر کنفیوشین تصور "Rid of the two ends,take the middle" کی مطابقت ہیگل کے دعویٰ (Thesis) جواب دعویٰ (Anti thesis) ائتلاف (Synthisis) کے نظریے میں یہ کہہ کر تلاش کی ہے کہ متذکرہ تصور تضادات کی تحلیل اور دونوں انتہاؤں کے بہترین جوہر کے اتحاد کا راستہ یا اصول ہے۔[۱۴] اصلاً اعتدال کا اصول چین میں لاؤ تزو کا وضاحت کردہ ہے اور مابعد بالخصوص اسلامی تصورات میں ''خیر الامور اوسطھا'' کی صورت میں دیکھا جا سکتا ہے۔ تاہم یانگ اور ین کے اصول کلیتاً متضاد نہیں بلکہ تاؤ کے ذریعے مربوط بھی ہیں۔ مثلاً تانیثی اصول کے طور پر ین اگر موج کا نشیب ہے تو تذکیری اصول کے طور پر یانگ موج کا فراز ہے۔ دونوں باہم متحد اور ایک دوسرے کے مرہونِ منت ہیں۔ چینی فلسفے کا یہ اہم پہلو اسے زرتشتیت جیسے قدیم نظاماتِ فکر سے کسی قدر مختلف کر دیتا ہے جن کے ثنوی اصولوں میں مستقل تخالف برپا رہتا ہے۔ انیسویں، بیسویں صدی میں کنفیوشس کے افکار پر تنقید کے علاوہ ان کی جدید تعبیرات بھی کی گئی ہیں۔ چینی فلسفے کے مؤرخ اور مشرق ومغرب میں اشتراکات تلاش کرنے والے مفکر فنگ یولین (Fung Yu-lan) اپنے مضمون "Filosophy of Contemporary China" میں شاہ کوانگ سو (Kuang-su) کے دور کے کنفیوشین مفکر کان یووی (Kan Yu-wei) کا بطور خاص حوالہ دیتے ہیں جنھوں نے 1898ء میں کہا کہ مقدس کنفیوشس نے انسانی ترقی کے ناگزیر مدارج کو انتشار (Disorder) ارتقا پذیر امن (Progressive Peace) اور امنِ عظیم (Great Peace) میں منقسم کیا۔ انتشار کے درجے میں ہر کوئی صرف اپنے ملک کے لیے سوچتا ہے۔ دوسرے درجے میں تمام مہذب ملک متحد ہوتے ہیں جب کہ امنِ عظیم کے دور میں تمام انسان تہذیب یافتہ اور انسانیت ہم آہنگ ومتحد ہوتی ہے۔ کان یووی کے مطابق مشرق ومغرب میں ربط وابلاغ، یورپ وامریکہ میں سیاسی وسماجی اصلاحات اس امر کی مظہر ہیں کہ عالمِ انسانی پہلے سے بلند دوسرے درجے کی طرف پیش قدمی کر رہا ہے۔ آئینی بادشاہت کے حامی کان یووی نے اپنی کتاب "The Book of Unity" میں عالمِ فردا کا یوٹوپیا (Utopia) تجسیم کیا جو کنفیوشین اسکیم کے مطابق ترقی کے تیسرے مرحلے ہی میں ممکن ہو سکے گا۔ تن تسی تنگ (Tan Tse-Tung) نے تصریح کی کہ کنفیوشس کی زیادہ تر تعلیمات اپنے زمانے کے اعتبار سے بہر حال دورِ انتشار کے لیے تھیں چنانچہ انھیں عدم تفہیم کے باعث صرف روایتی اداروں اور اخلاقیات کا محافظ سمجھا گیا۔ بعینہٖ عیسوی آفاقی محبت اور خدا کے حضور انسانی مساوات کا تصور کنفیوشس کے بیان کردہ دوسرے مرحلے اور تمام انسانی سماجی امتیازات، مروجہ روایتی اخلاقیات سے ماورا بدھ فلسفہ تیسرے مرحلے سے قریب ہے۔ فنگ یولین ایک اور جدید مفکر لیانگ شومنگ (Liang Shu-Ming) کے اس خیال کا ذکر کرتے ہیں کہ یورپی تہذیب تسکینِ وتکمیلِ آرزو، ہندوستانی تہذیب نفیِ آرزو اور چینی تہذیب معتدل تحدیدِ آرزو کا نمائندہ اسلوبِ حیات ہے۔[۱۵] مشرق ومغرب کے مابین مکالمے یا ان کے موازنے کے موضوع کو اختیار کرنے والے مفکرین کی ایسی تصریحات سے بعض اوقات یہ احساس ضرور

ہوتا ہے کہ بلا جواز طور پر توازن واعتدال، امن اور انسانی وحدت وہم آہنگی کا غالب عنصر رکھنے والے بہت وقیع مسلم مشرقی تہذیبی افکار کو منہا کر دیا گیا ہے لیکن دوسری طرف یہ حقیقت بھی اپنی جگہ موجود ہے کہ مستثنیات کو چھوڑ کر کئی مسلم مفکرین کے یہاں بھی حق و باطل کی روایتی طے شدہ تقسیم کے تحت، جس کی شرح ڈاکٹر منظور احمد کے یہاں بہت خوبی سے ہوتی ہے، یہ علت پائی جاتی ہے۔ یہاں یہ امر پیشِ نظر رہنا چاہیئے کہ علم وتعلم اور کتب نویسی کی قدیم روایت وتکنیک کے باوصف کئی دیگر تاریخی معاشروں کی طرح وسیع پیمانے پر چینی تفکر کی علویت کا اظہار بھی ہمہ گیر یا عام سماجی سطح پر نہیں ہو سکا۔ یہی صورتحال قبل مسیح چین کے معاصر مصر، یونان، ہندوستان میں دیکھی جا سکتی ہے جس کا بنیادی سبب سیاسی و مذہبی اشرافیہ کے مخصوص مفادات کے تحت عقائد وتصورات کو جامد روایت ورسم پرستی میں ڈھالنا ہوا کرتا ہے اور جو ذی مرتبہ حق گو مفکر مروج رسوم وروایات کی بے جا تقدیس پر بلند آہنگ سوال بھی اُٹھانے پر قادر ہو، اُسے سقراط کی طرح شہادت کا راستہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ اصلاح پسند کنفیوشس کو اس ذیل میں نہیں رکھا جا سکتا البتہ وہ افلاطون کی مثل 496 ق۔م میں ایک ایسے حکمران کی تلاش میں ضرور نکلے جسے امن، انصاف، رواداری جیسے اصولوں پر مبنی مثالی ریاست قائم کرنے پر آمادہ کر سکیں۔ اُنہیں اتنی ہی کامیابی ملی جتنی افلاطون کو حاصل ہوئی تھی۔ Wing-Tsit Chan کے مطابق کچھ سال ریاست "Ch'i" کے مشیر کی حیثیت سے کام کرنے کے دوران مخالفین کی طرف سے جان کو خطرہ لاحق ہونے پر آبائی ریاست "Lu" میں واپس آ گئے۔(۱۶) مزید برآں حکمران طبقوں کی متذکرہ بالا مفاد پرستانہ ذہنیت کا عکس آریائی دیومالا (Mythology) کی طرح چینی دیومالا میں بھی نظر آتا ہے چنانچہ سید سبط حسن ایک چینی داستانِ تخلیق کے متعلق رقم طراز ہیں:

> ''اس داستان کے مطابق زمین اور آسمان الگ ہو چکے تھے مگر ابھی انسان پیدا نہیں ہوا تھا لہٰذا نوکوا (Nukua) دیوی نے پیلی مٹی کو پیٹ پیٹ کر آدمی بنائے۔ یہ کام بڑی محنت کا تھا اور نوکوا کا سارا دن اسی میں صرف ہو جاتا تھا لہٰذا اس نے ایک رسی لی اور اُس کو کیچڑ میں بھگو دیا اور کیچڑ کے قطروں سے آدمی بنائے۔ اُمرأ اور رؤسا تو پیلی مٹی سے بنے البتہ نچلے طبقوں کے غریب غربا کیچڑ سے''۔(۱۷)

ان حقائق کے باوجود پانچویں صدی ق۔م کے آس پاس چینی فلسفہ وادب کے سنہرے کلاسیکی دور میں سو کے قریب مکاتبِ فکر، اور ان میں Qin دور کے استثنا کے ساتھ، آزادانہ اخذ واکتساب کا سلسلہ بھی موجود تھا جو داخلی سطح پر علمی وفکری رواداری کے مستحسن مظہر کی حیثیت سے بیسویں صدی تک قائم رہا۔ قانون کی حکمرانی اور عدل وانصاف کے اساسی تصورات کنفیوشس ازم میں پائے جاتے ہیں۔ اگرچہ کنفیوشس نے نیکی کی قوت سے حکومت کرنے کو اولیٰ سمجھا تھا تاہم شانگ یانگ (Shang yang) اور ہان فی (Han Fei) کے مرتب کردہ انتلافی نتائجیت پسند (Pragmatic) لیگل ازم کو مرکزیت پسندی اور طاقت کے استعمال پر یقین رکھنے والی Qin حکومت نے اختیار کر کے اس فلسفہ کے مطابق کڑے تحکمانہ قوانین وضوابط کا اطلاق کیا جو صرف حکمران کا حق تھا۔ وزرأ بھی جزا کے مستحق تھے جب نتائج اُن کی تجاویز ودعاوی سے مطابقت رکھتے ہوں، بصورتِ دیگر سزا کا سامنا کرنا پڑتا۔ یہ ظاہر ہے کہ ایسی صورتحال میں کسی قدر مثبت پہلو ہونے کے باوصف حکمرانوں اور افسروں کی خوشنودی کی خاطر مطلوبہ نتائج کے حصول کے لیے انسانی اخلاقیات یا اقدار ومعیارات کا سوال بے معنی ہو جاتا ہے۔ عصرِ جدید کے بالخصوص خفیہ وغیر خفیہ اداروں کی کارگزاریوں میں بھی اس مظہر کا مشاہدہ وتجزیہ کیا جا سکتا ہے۔ Qin بادشاہت نے، جس کی ترجیحات کے تحت غیر موافق مفکروں کی کتابیں تک جلائی گئیں، ایک من مانا اجتماعیت پسند، جکڑ بند سماج تشکیل دینے کی کوشش میں سرعت سے بغاوت وزوال کا سامنا کیا لیکن ہان دور میں حکمران بیوروکریسی (Bureaucracy) نے کنفیوشس کے افکار کو ریاستی فلسفہ بنانے کے باوجود دیگر مکاتبِ فکر پر بندشیں نہیں عائد کیں۔ ان ترجیحات اور اس مصلحت آمیز عمومی رواداری کا اندازہ اس بات سے بھی کیا جا سکتا ہے کہ سانگ دور (960-1279AD) میں نوکنفیوشین ازم (Neo

بدھ فلسفہ، تاؤ کو مرتب کرتے ہوئے باقاعدہ طور پر مابعد الطبیعیات کو غالب حیثیت دیتے ہوئے بدھ فلسفہ، تاؤ (Confucianism) تصورات اور لیگل ازم (Legalism) کے عناصر شامل کیے گئے۔ ہندوستانی الاصل بدھ مت نے پہلی صدی عیسوی سے بغیر کسی سیاسی و مذہبی امتناع کے چین میں جڑیں پیدا کرنا شروع کیں اور ہنایان کی نسبت مہایان مکتبِ فکر نے بتدریج مقبولیت حاصل کی البتہ مذہبی مفکروں نے بدھ مت کو چان (Chan) مکتبِ فکر میں چینی شکل دے دی جس سے جاپان میں زین مت (Zen Sect) اثر پذیر ہوا۔ لاؤ تزو بھی ایک روایت کے مطابق گوتم بدھ کے باقاعدہ اُستاد قرار پا گئے۔ نوکنفیوشین (Neo Confucianism) تصورات میں عرفانِ صداقت کے لیے گیان دھیان یا مراقبہ (Meditation) کا طریقہ بدھ مت ہی کا عطا کردہ ہے۔ قدیم چین میں مفکروں کو دستیاب فکری وسماجی آزادی کو ایک اور پہلو سے بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ بات معلوم ہے کہ محمود غزنوی کو اہلِ علم کی حاضر یابی سے اپنے دربار کو زینت دینے کا شوق تھا جو ابنِ سینا (1037-980) کی بعض صعوبتوں کا اہم سبب بنا۔ (۱۸) جب کہ چینی مفکر اور دانش ور عموماً باہمی ریاستی جنگوں کے طویل ادوار میں بھی کسی مخصوص ریاست میں خدمات سرانجام دینے یا ایک ریاست سے دوسری میں آنے جانے کے لیے حکمرانوں کے پابند نہیں تھے۔ اسی طرح مذہبی اعتبار سے جس زمانے میں روم و ایران کے بادشاہوں نے ہادیٔ اسلامؐ کے سفیروں کی اہانت کی تو آپؐ کے وصال مبارک کے بعد 651ء میں چینی شہنشاہ تائی تسانگ نے شرافت وحکمت سے کام لیتے ہوئے مسلم وفد کا باعزت استقبال کر کے تعمیرِ مسجد کی اجازت دی۔ اہلِ چین کا یہی عام رویہ دوسرے عظیم مذاہب کے لیے بھی تھا۔

اگرچہ طویل تاریخی دورانیے سے لے کر زمانۂ حال تک تاؤ ازم سے بڑھ کر کنفیوشس یا نوکنفیوشس ازم ہی چینی تہذیب کا موثر ترین نمائندہ مکتبِ فکر رہا ہے لیکن مختلف ادوار میں نہ صرف اس کے داخلی اختلافات موجود رہے بلکہ منطقیت پسند ((Logician) ہوئی شی (Hui Shi) نے تاؤ ازم اور 'Mohism' کے مؤسس موزی (Mozi) نے کنفیوشس ازم پر تنقید کی طرح بھی ڈالی۔ جب ہان دور میں تانگ چوانگ شو (Dang Zhoungshu) نے قدیم لسانی روایت سے انحراف کر کے 'New Text School' کی بنا ڈالی اور کنفیوشس کو چین کے مقدس روحانی حکمران کی حیثیت دی تو 'Old Text School' نے جہاں کنفیوشس کے افکار کو قدیم زبان میں لکھنے کی وکالت کی، وہاں کنفیوشس کو ایک عظیم دانشمند فلسفی کے طور پر دیکھتے ہوئے اُن کو مقدس الوہی حیثیت دینے کی مخالفت کی۔ اسی طرح موزی آفاقی محبت اور ہمہ گیر جذبۂ امن کے تصور کو قبول کرتے لیکن کنفیوشس ازم کی رسومات وعقائد پرستی کی نفی کر کے نہ صرف فطری فوائد کو اہمیت دیتے ہیں بل کہ ان کے خیال میں عالمِ انسانی کو قابلِ قبول روایات کے لیے اضافی معیارات کی ضرورت ہے جنھیں ایسے عملی سماجی رویوں کو تقویت دینی چاہیئے جو عام فوائد کے حصول میں زیادہ سے زیادہ کارآمد ثابت ہو سکیں۔ اگرچہ ان افکار کو افادیت پسندانہ رجحان کا حامل بتایا جاتا ہے مگر ایک ایسے سماج میں، جہاں لاؤ تزو اور کنفیوشس کے تصورات کی فطرت پسندانہ، عقل دوست، انسان نواز جہت پر ان میں مضمر گنجائش کے باعث روایت پرستی اور مذہب کی رسمی وتوہماتی شکل میں تعبیرات کا عمل غالب آ گیا ہو، وہاں کسی حد تک موزی کے ان محولہ افکار کی اہمیت بھی واضح ہے۔ چین نے جب دنیا کی دیگر تہذیبوں کی طرح مغربی نشاۃِ ثانیہ کے بعد اور نو آبادیاتی پھیلاؤ کے دوران جدید مغربی تہذیب و افکار کی توانائی کا سامنا کیا تو تب سے یہاں کے کئی اہلِ فکر اپنی فکری روایات کی بقا کے لیے کسی نہ کسی طور کوشاں رہے ہیں جس کے نتیجے میں بقول فینگ یولین اولاً حال کو ماضی اور بعد میں ماضی کو حال کی اصطلاحات میں بیان کرنے کے علاوہ مشرق ومغرب میں اشتراکات اور عظیم امنِ فردا کے مثالی تصور کی نسبت سے کنفیوشس اور کارل مارکس میں بھی مماثلت تلاش کی گئی۔ دیکھا جائے تو کرۂ ارض پر نوعِ انسانی کے مستقبل میں ایک عظیم دور کی آمد کا رجائی تصور مبدل صورتوں میں دنیا کی بعض دیگر تہذیبوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ رجائیت، خرد افروزی و روشن خیالی کا وصفی فکری عنصر اور اس کی مبادیات میں شامل ہے۔ چین کے عہدِ جدید میں خرد افروزی کی روایت سب سے زیادہ مارکس اور لینن کے افکار

سے اثر پذیر ہوئی۔ قدیم چینی فلسفے میں کائنات و بشر کی ہم آہنگی اور جدلیاتی فکری پہلوا سے مغرب میں متشکل ہونے والی متذکرہ سائنسیت پسند انقلابی فلسفیانہ روایت سے مربوط کرنے میں معاون ثابت ہوا۔ اس کے باوصف جہاں تک مارکس ازم کا تعلق ہے تو واقعہ یہ بھی ہے کہ 1912ء کے بعد ڈاکٹر سن یات سین نے اشترا کی معاشرے کی تعمیر کا سماجی آدرش رکھنے کے باوجود طبقاتی جدوجہد اور پرولتاری آمریت کے تصور کی مخالفت کی اور نظری سطح پر ایک طرح سے مثالی معاشرے کی تعمیر کے لیے کنفیوشس کے ''رین'' (Ren) یا آفاقی محبت کے تصور کو اہم سمجھا۔ اگرچہ یہاں یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ انسانوں کا ایک قلیل التعداد گروہ انسانیتِ عامہ کے مصائب و آلام کا سبب بن رہا ہو تو انسانیت سے محبت کی تعبیر کس نہج پر کی جائے گی۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ڈاکٹر سن یات سین جمہوریت پسند ذہن رکھتے تھے تاہم اُن کی نیشنلسٹ پارٹی بھی یک جماعتی نظام کی برقراری کے لیے کوشاں رہ کر اقتدار پر قابض رہی تا وقتیکہ CCP نے اس کی جگہ نہ لے لی۔ کمیونسٹ انقلاب کے بعد متخاصم صورتحال اور بقا و پیش بندی کی نفسیات کے تحت چینی معاشرے میں سیاسی و سماجی سطح پر قدیم روشن خیال اقدار کی پہلے جیسی وقعت نہ رہی۔ مثبت حاصلات کے باوجود فکری و مذہبی آزادی کی قدیم مستحسن روایت بھی منفی طور پر متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی البتہ تجربیت پسندی (Empiricism) کو اہمیت دینے والے مفکر، شاعر، انقلابی سیاسی رہنما ماؤ زے تنگ نے چین میں کسان بغاوتوں کی طویل تاریخ اور زرعی کلچر کی گہری جڑوں جیسے معروضی زمینی حقائق کے پیشِ نظر مارکسسٹ آئیڈیالوجی میں صنعتی مزدور طبقے کی مرکزی حیثیت سے قدرے گریز کرتے ہوئے کسان طبقے کا سماجی و مزاحمتی شعور بیدار کر کے اُنہیں منظّم کرنے پر زیادہ توجہ دی۔ اس عمل نے دراصل کسی حد تک قومی تہذیبی و ثقافتی روایت سے جڑت کی آرزو کے تحت ہی وقوع پذیر ہو کر ماؤازم کی شناخت حاصل کی ہے اور ائتلافی عمل کے مضمر امکانات رکھنے والا مارکیٹ سوشلسٹ اکانومی کا تجربہ متنازعہ یا اندیشہ آمیز ہونے کے باوجود متذکرہ روایت سے یکسر الگ نہ ہوتے ہوئے لچک، کشادگی، آرزوئے مطابقت کا بھی عکاس ہے۔ تاہم اس تجربے سے گزرتے ہوئے جدید تر معاصر چین کے سیاسی و معاشی اتحاد و استحکام کی بنیاد لاؤتزو، کنفیوشس اور گوتم کے افکار کی امین سرزمین سے تعلق رکھنے والے اُن کلاسیکی سوشلسٹ رہنماؤں نے رکھی جنھوں نے اپنی چند فکری روایات کے تسلسل کو برقرار رکھتے ہوئے خارجہ حکمتِ عملی میں عمومی امن پسندی، ہمسائیگی اور عدم مداخلت کو ترجیح دی حتیٰ کہ 1962 میں جارح ہمسائے ہندستان کو زیر کرنے کے بعد مقبوضہ علاقے بظاہر بلاشرط واپس کر دیے لیکن اس سے یہ مراد بھی نہیں لی جاسکتی کہ معاصر دنیا میں چین کے سیاسی و فکری رہنماؤں کو اپنی عظیم تاریخ، وسیع و عریض تہذیبی جغرافیے، ملکی حدود، تیزی سے نمو پذیر معیشت کی اہمیت کا ادراک نہیں ہے۔ اگر مغرب بالخصوص امریکہ کی مکمل عالمی سیاسی و معاشی اجارہ داری کے تسلسل کے خواہشمند سیموئیل پی ہنٹنگٹن جیسے شہرت یافتہ دانشور ایک عظیم ایشیائی طاقت کے طور پر چینی کردار کی توسیع کی پیش بندی کے لیے کوشاں اور ''کنفیوشین اسلامی تعلقات'' یا پاکستان، ایران، چین کے مابین قریبی روابط کے حوالے سے متفکر رہے ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ امر قابلِ فہم ہے۔ البتہ یہ بات اپنی جگہ اہمیت کی حامل ہے کہ اقوامِ عالم کی تہذیبی، سیاسی، معاشی خودمختاری کے لیے عریاں خطرہ بن جانے والی مغربی عالمی طاقت سے ہمدردی رکھتے اور حقائق کی حسبِ منشا تعبیر کرتے ہوئے بین السطور چینی امن پسندی کا اعتراف بھی کیا گیا ہے۔ امن جو ماضی سے لے کر اب تک بربریت، نسل پرستی، متشدد مذہبیت و قوم پرستی، فسطائیت، بے رحم سرمایہ پرستانہ تجارت، جبر و استحصال اور ہوسِ وسائل جیسے کئی اہم عوامل و نتائج کی بھینٹ چڑھتا رہا ہے۔ بقول ہنٹنگٹن:

> ''شاید جیسا کہ فرائیڈ برگ نے کہا، یورپ کا ماضی ایشیا کا مستقبل ہوگا۔ زیادہ امکان یہ ہے کہ یورپ کا ماضی ایشیا کا مستقبل ہوگا۔ ایشیا کے سامنے جو راستے کھلے ہیں وہ یہ ہیں کہ تنازعے کی قیمت پر طاقت کو متوازن کرے یا بالادستی کی قیمت پر امن حاصل کرے۔ تاریخ، طاقت اور ثقافت کے حقائق اس سمت اشارہ کرتے ہیں کہ ایشیا امن اور بالادستی کا راستہ چنے گا۔ ۱۸۴۰ء اور ۱۸۵۰ء کی دہائیوں میں مغربی مداخلت کے ساتھ شروع ہونے والا دور ختم ہو رہا ہے، چین

علاقائی بالادست قوت کے مقام پر دوبارہ فائز ہو رہا ہے اور مشرق پھر اپنے اصل روپ میں آ رہا ہے"۔ (۱۹)

آج مغرب کی سیاسی مقتدرہ کے سابقہ اور جدید نوآبادیاتی کردار، دنیا پر عظیم جنگوں کو مسلط کرنے، اجتماعی جوہری تباہی لانے میں تا حال اول و آخر ریاستی حیثیت اور غیر مہذبانہ جارحانہ رویوں کے تناظر میں متذکرہ ایشیائی روپ کے خدوخال الگ سے شناخت کیے جا سکتے ہیں جنھیں معاصر عالمی صورتحال کے پیشِ نظر "اصل روپ" کہہ کر گرد آلود کرنے یا ایک ہوا بنانے کی کوشش کا انداز اچھوتا اور ڈھکا چھپا نہیں ہے۔ بحیثیت مجموعی ہنٹنگٹن کی نظریہ سازی بہر حال بالکل بے بنیاد نہیں کہی جا سکتی۔ تاہم جیسا کہ آغاز میں کہا گیا ہے، عظیم متنوع تہذیبوں کے مشترک کرۂ ارض پر احترام و بقائے باہمی، وقارِ آدمیت جیسے اصولوں پر خرد افروزی و روشن خیالی کے انجذابی عمل کے ذریعے درجہ بہ درجہ، مرحلہ بہ مرحلہ اعلیٰ انسانی آدرشوں کی تکمیل ایسی ناممکن الحصول بھی نہیں جتنی باور کر لی گئی ہے۔

حوالہ جات/حواشی

۱۔ رابرٹ وین ڈی ویئر: "تاؤ اور کنفیوشس ازم"، مترجمہ، اشفاق ملک، بک ہوم، لاہور، 2006ء، ص 09
۲۔ http://www.china/Brief History of china.wikipedia.com
۳۔ سبطِ حسن، سید: "ماضی کے مزار"، دانیال، کراچی، 1987ء، ص 168
۴۔ نیاز فتحپوری، علامہ: "خدا اور تصورِ خدا، تاریخِ مذاہب کی روشنی میں"، آواز اشاعت گھر، لاہور، 2004ء، ص 156
۵۔ "تاؤ اور کنفیوشس ازم"، ص 14
۶۔ محمد مجیب: "دنیا کی تاریخ"، سٹی بک پوائنٹ، کراچی، 2005ء، ص 56,57
۷۔ رابرٹ بریفالٹ: "تشکیلِ انسانیت" (Making of Humanity) مترجمہ، مولانا عبدالمجید سالک، مجلس ترقی ادب، لاہور، 1994ء، ص 124
۸۔ ایچ۔ جی۔ ویلز: "مختصر تاریخِ عالم"، مترجمہ، محمد عاصم بٹ، تخلیقات، لاہور، 2001ء، ص 135
۹۔ محمد صدیق قریشی: "اہم سیاسی مفکرین"، مرتبہ، مقتدرہ قومی زبان پاکستان، اسلام آباد، 1994ء، ص 149
۱۰۔ علی عباس جلال پوری: "کائنات اور انسان"، تخلیقات، لاہور، 1999ء، ص 129
۱۱۔ کنفیوشس: "مکالماتِ کنفیوشس"، مترجمہ، یاسر جواد، مقتدرہ قومی زبان پاکستان، اسلام آباد، 2006ء، ص 22۔
۱۲۔ مکالماتِ کنفیوشس، ص 25 ۱۳۔ علی عباس جلال پوری: "روحِ عصر"، تخلیقات، لاہور، 1999ء، ص 62۔
۱۴۔ "Chinese Philosophy"from"Wikipedia",file://localhost/E:/chinese
۱۵۔ "The Encyclopedia of Philosophy",Vol.1-2,Macmillan and Free Press Publishers,New York,1972,Page189
۱۶)۔ فینگ یولین کا متذکرہ مضمون، جس کے ایک مختصر اقتباس کا یہاں کم و بیش آزاد ترجمہ کیا گیا ہے، درج ذیل Websight پر دیکھا جا سکتا ہے: http://www.radicalacademy.com/adiphileasternessay16.htm
۱۷۔ "ماضی کے مزار"، ص 169۔
۱۸۔ پروفیسر حمید عسکری کے مطابق بو علی سینا خود اسمٰعیلی نہیں تھے لیکن اُن کے والد اور بھائی کا تعلق اسی فرقے سے تھا چنانچہ لوگ

بوعلی سینا کو بھی اسمٰعیلی سمجھ کر عداوت کا اظہار کرتے تھے جس کے باعث اُنہوں نے 1002ء میں آبائی شہر بخارا کو چھوڑ کر سلطنتِ خوارزم کی راہ لی جہاں ابوعباس مامون شاہ کے دربار میں بوعلی سینا کے علاوہ البیرونی، خمار اور ابوسہل مسیحی جیسے نادرِ روزگار اہلِ علم و دانش جمع ہو گئے۔ سلطان محمود غزنوی کو علم ہوا تو اس نے 1012ء میں ایلچی کے ذریعے مامون شاہ تک ان علماً کو فوراً غزنی روانہ کرنے کا حکم آمیز پیغام بھیج دیا جس سے خوارزم کا کمزور حکمران سرتابی نہ کر سکا اور محمود کے قہر سے محفوظ رہنے کی خاطر متذکرہ علماً کو غزنی جانے یا سلطنت چھوڑنے کا کہہ دیا۔ بوعلی سینا کو معلوم تھا کہ سلطانِ غزنی اسمٰعیلیوں کا جانی دشمن ہے اور اس کے دربار میں خاندانی پس منظر کے باعث اُن پر آسانی سے اسمٰعیلی ہونے کا 'الزام' لگایا جا سکتا ہے۔ ابوسہل کو اپنے مسیحی ہونے کے باعث جان کا خوف لاحق تھا۔ دونوں خفیہ طور پر جرجان کے لیے روانہ ہوئے۔ راستے میں چند دن صحرائی سفر کے دوران طوفان سے راستہ بھولے اور ابوسہل نے بھوک پیاس کی شدت کے سبب جان دے دی البتہ بوعلی سینا اور رہبر بچ نکلے۔ سلطان محمود غزنوی نے بوعلی سینا کی تصاویر بنوا کر گرفتاری کی غرض سے مختلف شہروں میں بھجوا دیں چنانچہ اُن کی جہاں گردی اور صعوبتوں کی داستان جرجان پہنچ کر بھی ختم نہ ہوئی۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

حمید عسکری، پروفیسر: ''نامور مسلم سائنس دان''، مجلس ترقی ادب، لاہور، 1996ء، ص 344 تا 349۔

۱۹۔ ہنٹنگٹن، سیموئیل۔ پی: ''تہذیبوں کا تصادم اور عالمی نظامِ نو کی تشکیل''، مترجمہ سہیل انجم، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، 2003ء، ص 296

ڈاکٹر فریحہ نگہت
استاد خدیجہ عمر کالج برائے خواتین، ٹینچ بھاٹہ، راولپنڈی

ساختیات کے بنیادی مباحث

Dr Fariha Nighat

Khatija Umar College for Women, Tench Bhata, Rawalpindi

Basic Discussions of Structuralism

Structuralism - A compilation of literary work related to linguistic, composition of nature and man's creation and relationship to transformation. A comprehensive effort has been made by the author to review analytically the historical background of structuralism, its progression, basic principles and contemporary perspectives with specific impact on Urdu literature.

زبان بولنے کا عمل مکمل طور پر اکتسابی اور سماجی ہے جو صدیوں سے نسل در نسل منتقل ہو رہا ہے۔ ہم کسی بھی زبان کی ابتداء سے نابلد ہیں کہ وہ کب اور کہاں وجود میں آئی اور اس میں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ کونسی تبدیلیاں رونما ہوتی رہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لسانی نظام خود بخود چلتا رہتا ہے اور اس کی منتقلی انتہائی غیر محسوس طریقے سے دوسری نسلوں تک ہوتی رہتی ہے۔ لسانی نظام دراصل ایک سماجی عمل کی پیداوار ہے جو کسی بھی زبان کے بولنے، لکھنے اور سمجھنے میں معاون ہوتا ہے۔ تمام سماجی رسوم و رواج کا اس نظام میں در آنا بھی ایک قدرتی امر ہے۔

زمانہ ارسطو سے دورِ جدید تک ساختیات کا احساس کسی نہ کسی طور ادب میں موجود رہا ہے۔ لسانی مباحث کا آغاز یوں تو یونان سے ہوا تھا مگر زبان کی ساخت اور ہیت پر ہر عہد کے دانشوروں نے اپنی آراء اور نظریات پیش کیے ہیں۔ عصرِ جدید میں لسانی مباحث، ساختیات کی صورت میں سامنے آئے ہیں۔

ساختیات کا لفظ ساخت سے نکلا ہے اور ساخت کے لیے انگریزی کا لفظ Structure ہے۔ جس کا ماخذ لاطینی لفظ Structura یا فرانسیسی لفظ Structus ہے اور ان کے معنی ایک دوسرے پر لادنے یا تعمیر کرنے کے ہیں۔ اردو زبان میں ہم سٹرکچر کا متبادل لفظ وضع یا ساخت لیتے ہیں اور اس کے لیے ساختیات کی اصطلاح زیادہ مستعمل ہے۔ ساختیات کی جامع تعریف قدرے مشکل ہے کیونکہ کسی بھی علم وفن کی واضح تعریف آسان نہیں ہوتی۔ لڈوگ ونگشٹائن اس سلسلے میں کہتے ہیں:

> کسی بھی علم وفن کی تعریف کے بجائے اس علم کی اصطلاح کے استعمال (Use) پر غور کرنا چاہیے کسی بھی لفظ کو عام زندگی میں جس طرح استعمال کیا جاتا ہے اس سے اس کے معنی متعین ہوتے ہیں اور اس کے مختلف استعمال سے اس

کے معنی کی مختلف تہیں کھلتی ہیں۔ (۱)

اس ضمن میں یہ بات بہت اہم ہے کہ ’’ساختیات سے مراد کوئی خصوصی شعبہ علم (Discipline) نہیں ہے جیسے طبیعات، نفسیات وغیرہ بلکہ یہ جانکاری کا ایک خصوصی طریقہ ہے‘‘۔ (۲) بعض ماہرین نے اس کی تعریف کرنے کی کوشش کی ہے۔ ڈورتھی بی سیلز (Dorothy B. Selz) کہتی ہیں کہ ساختیات فطرت اور انسان کی تخلیق کے ترکیبی عمل کے قوانین کے مطالعہ کا نام ہے۔

"Study of Laws of composition both of nature and of man's creation." (۳)

یعنی ساختیات ایک مخصوص قسم کے مطالعے کا نام ہے۔ ژاں پیاجے نے اپنی کتاب Structuralism میں ساختیے کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

"Structure is a system of transformations." (۴)

مختصراً ساختیات کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ ساختیات رشتوں کے مطالعے کا نام ہے۔

ساخت کا لفظ مختلف شعبہ ہائے زندگی میں مختلف انداز سے استعمال ہوتا رہا ہے۔ کیمسٹری میں ساختیاتی فارمولے سے مراد کسی مرکب یا Compound میں مختلف عناصر کا ایک دوسرے میں مدغم ہونا ہے جنہیں مختلف ہندسوں یا علامات کے ذریعے دکھایا جاتا ہے۔ سماجیات میں ساختیات سے مراد کلچر، اقتصادیات، سیاست اور انکے باہمی رشتے ہوتے ہیں جن سے سماجی ہیت قائم ہوتی ہے۔ بشریات میں بھی انسان نے بہت سے عناصر کے ذریعے معاشرتی ساخت قائم کی۔ مثلاً زبان، جملے کی ساخت، کتابی ساخت وغیرہ۔ گرامر میں جب ہم ساختیات کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد زبان کے قواعد کا وہ نظام ہے جو مختلف ہیتوں اور سطحوں پر دیکھا جاسکتا ہے۔ مزید برآں اس میں تحریر و تقریر، جملہ و معنی اور انکی مختلف سطحوں سے بحث کی جاتی ہے۔ مگر ان سب کے پس پشت ساختیات کا وہ بنیادی اصول کارفرما ہے جسے ہم مختلف عناصر کے رشتوں کا ایک نظام کہتے ہیں۔

ساختیات کی ابتداء وارتقا کے متعلق مختلف خیالات ونظریات ملتے ہیں۔ بیشتر ماہرین کا خیال ہے کہ ساختیات کی ابتداء ماہر لسانیات سوئیسر (۱۹۱۳۔۱۸۵۷) سے ہوئی جس نے زبان کا بطور ’’نشانات کے سسٹم‘‘ مطالعہ کیا۔ اس نے زبان کو جس فلسفے سے روشناس کروایا وہ کچھ اس طرح سے ہے۔

"Language is a form not a substance". (۵)

یعنی زبان مواد نہیں صرف ہیت ہے یہی جملہ ساختیات کی بنیاد بنا۔

ساختیات نے فرانس میں انیسویں صدی میں اس وقت شہرت پائی جب فرانسیسی ماہر بشریات لیوی سٹراس (Claude Levi Strauss) نے سوئیسرین (Saussurian) ساختیاتی لسانیات کا اساطیر و رواجات، خونی رشتوں، خورد و نوش کے روایتی طریقوں اور ایسے دیگر مظاہر پر اطلاق کیا۔ ۱۹۴۵ء میں لیوی سٹراس نے رسالہ "Word" میں ایک مضمون لکھ کر ساختیات کی اہمیت پر روشنی ڈالی اور اس حوالے سے ساختیات کے میدان میں نئے دروا ہونے کے امکانات کی نشاندہی کی۔ اپنی کتاب Antheropologic Structure جو پیرس میں ۱۹۵۸ء میں شائع ہوئی، میں لیوی سٹراس اپنے فکر انگیز مطالعات کو منظر عام پر لایا جس سے ساختیات کے میدان میں نئی جہتیں واہوئیں۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ساختیات سے متعلق نظریات میں مزید اضافے ہوتے رہے۔ ڈاکٹر وزیر آغا ساختیات کے نظریے کی ابتدا کی توجیہہ یوں پیش کرتے ہیں:

مغرب میں ساختیات کے نظریے سے قبل سوچ کا وہ انداز رائج تھا جو علت و معلول کو اہمیت دیتا ہے۔ سوچ کا یہ

انداز اس سائنسی مفروضے پر قائم تھا کہ شے اپنا ایک ٹھوس وجود رکھتی ہے..... بیسویں صدی میں نئی اشیاء مثلاً الیکٹرون دریافت ہوگئے مگر اب یہ اشیاء مادے کی ٹھوس اکائیاں نہیں تھیں بلکہ محض رشتوں کی گرہیں تھیں اور ان رشتوں سے ہٹ کر ان کا کوئی وجود نہیں تھا۔ یہیں سے ساختیات کے نظریے نے جنم لیا۔(۶)

ساختیات سے متعلق بنیادی مباحث پر غور کریں تو درج ذیل عوامل سامنے آتے ہیں:

۱۔ ساختیات ادراک حقیقت کا اصول ہے۔

۲۔ زبان کی ساخت سے مراد زبان کے مختلف عناصر کے مابین باہمی رشتوں کا وہ نظام ہے جس کی وجہ سے وہ زبان بولی یا سمجھی جاتی ہے۔

۳۔ سوئیسر کے مطابق کائنات کی معنی خیزی نشانات کے نظام کی وجہ سے ہے جس میں ہر شے باہمی رشتوں میں جڑی ہوئی ہے۔

۴۔ سوئیسر حوالہ سے ثقافت ہمہ جہت ہے اور زبان ثقافت کا مظہر ہے۔

۵۔ یہ کسی شے کے درمیان تجریدی رشتوں کا وہ نظام ہے، جس کے ذریعے معنی قائم ہو کر افہام و تفہیم میں مدد دیتے ہیں۔

۶۔ ہر قسم کے تغیر و تبدل یا اضافے کے بعد ساخت اپنی وضع دوبارہ پانے اور ہر لحظہ مکمل رہنے پر قادر ہے۔

۷۔ ساخت کا تصور تجریدی ہے اور یہ نئی تنقید کے Structure اور Texture کے تصور سے یکسر مختلف ہے۔ اس سے مراد ہیئت یا ڈھانچہ ہرگز نہیں ہے۔

۸۔ اس نظام میں کوئی بھی نشان جداگانہ معنی نہیں رکھتا بلکہ وہی معنی دیتا ہے جو کسی مخصوص معنوی نظام میں اسے حاصل ہوں۔ نشان اور معنی کا باہمی رشتہ خود ساختہ ہے۔

۹۔ زبان دنیا کے نشانات کے نظام میں سے صرف ایک نظام کی حیثیت رکھتی ہے۔

ساختیات زبان بولنے اور لکھنے کے اصول و ضوابط وضع کرتی ہے۔ زبان خواہ وہ بولی جائے یا لکھی جائے نشان سازی کے ان گنت مظاہر میں سے ایک مظہر ہے۔ لیوی سٹراس لفظ کو محض نشان کہتا ہے جو دو پرتوں پر مشتمل ہے۔ ایک پرت معنی نما (Signifier) اور دوسری تصور معنی (Signified) کہلاتی ہے۔ زبان میں معنی کا وجود رشتوں کے درمیان جامع نظام کی بدولت ہے۔ لیوی سٹراس نے زبان کو فلسفیانہ رنگ بخشا جبکہ سوئیسر کے فکری نظام کی ابتدا اس جملے سے ہوئی کہ 'زبان نشانات کا ایک سسٹم ہے'۔ یہ نشانات تین قسم کے ہیں۔ ایک انڈیکس (INDEX) دوسری اکون (ICON) اور تیسری قسم وہ ہے جس میں دو اشیاء کا ربط باہم محض علامتی نوعیت کا ہوتا ہے۔ انڈیکس علت و معلول کے رشتے پر استوار ہوتا ہے مثلاً جب ہم بادل سے بارش مراد لیتے ہیں تو یہ ایک انڈیکس ہے جبکہ ICON چیزوں کے مابین مشابہت پر استوار ہے۔ اگر ہم پھول کو پھول کہہ کر پکاریں تو یہ لسانی نشان ICON ہے۔ یہ کوئی فطری نام نہیں بلکہ ایسا نام ہے جو پھول کو انسانی ذہن نے عطا کیا ہے۔ سوئیسر نے یہ بھی واضح کیا کہ لسانی نشانات کا رشتہ بلا جواز ہوتا ہے۔ لسانی نشانات فطرت کی پیداوار نہیں بلکہ ماحول کی پیداوار ہوتے ہیں۔ الفاظ کا انتخاب سماجی رواجات (Conventions) کے تحت ہوتا ہے اور یہ عمل آفاقی نوعیت کا ہے۔ بقول گوپی چند نارنگ: ''سوئیسر فلسفہ لسان اور ساختیات کا رشتہ نہایت گہرا اور پیچیدہ ہے''۔(۷) سوئیسر خیال کے مطابق زبان صرف الفاظ کا مجموعہ نہیں اور نہ ہی ہر لفظ کے معنی متعین ہوتے ہیں بلکہ اس نے زبان کو دو حصوں میں منقسم کیا۔

۱۔ وہ حصہ جسے ہم نظریاتی حصہ یا صوتی امیج کہتے ہیں۔

۲۔ دوسرا صوتی حصہ یعنی ہماری با معنی بول چال۔

الفاظ کے اندر معنی و مفاہیم، تاثرات و کیفیات ہم خود صورتحال کے مطابق بھرتے ہیں۔ جب ہم بولتے ہیں تو ان

الفاظ واصطلاحات کا استعمال کرتے ہیں جو نظام اور قواعد کے حوالے سے تشکیل تو پا چکے ہیں مگر دکھائی نہیں دیتے کیونکہ وہ تجریدی ہیں۔ سوئیسر لسانیات کے اس نظام کو جو زبان کے اظہار کے وقت تجریدی طور پر موجود ہوتا ہے Lange اور Parole میں منقسم کیا ہے۔ Lange لفظ Language کا مخفف ہے اور یہ وہ پوشیدہ نظام ہے جو روایتوں، رشتوں اور اصولوں یعنی بحیثیت مجموعی گرائمر اور اس کے قواعد وضوابط پر مشتمل ہوتا ہے۔ Parole ہماری گفتگو ہے جس کے پیچھے زبان Lange بطور ایک سسٹم یا گرائمر موجود ہوتی ہے۔ Lange اور Parole کے فرق کی وضاحت گوپی چند نارنگ نے ان لفظوں میں کی ہے: ''زبان کا جامع نظام Lange ہے اور تکلم یعنی بولے جانے والا کوئی بھی واقعہ Parole ہے جو زبان کے جامع نظام Lange کے بغیر وجود میں نہیں آ سکتا اور اس کے اندر خلق ہوتا ہے''۔ (۸) یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ Lange سے مراد قواعد وضوابط اور گرائمر ہے۔ جو کسی بھی زبان بولنے والوں کے لاشعور میں پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ یہ زبان کی تجریدی ساخت ہے۔ گفتار میں رنگارنگی، اس کا تنوع اور ابلاغ لانگ کی بدولت ہے۔ لانگ زبان کی وہ داخلی ساخت ہے جس سے تحریر وتقریر کے مختلف النوع پیرائے وجود میں آتے ہیں۔ ساختیات اشیاء کا وسیع تر پیمانے پر تجزیہ کرتی ہے اور مختلف عناصر کے مابین رشتوں کی وضاحت کرتی ہے اس لیے معنی کو وسیع تناظر میں دیکھا جاتا ہے۔

ساختیات کے اصول: ۱۔ ساختیات کا پہلا اصول یہ ہے کہ معنی تفریق واختلاف سے ظہور پذیر ہوتے ہیں کسی بھی شے کے معنی حقیقی دنیا میں کسی نشان کی شناخت کی بدولت نہیں بلکہ نشانات کے اس نظام میں Sings کے درمیان تفریق و اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں۔

۲۔ ساختیات کا دوسرا اصول نشانات کے درمیان رشتوں کی نشاندہی دو حوالوں سے کرتا ہے:

i۔ ربط وانسلاک Contiguity

ii۔ متبادلیت Substitutability

یہ ربط وانتخاب کے محور میں اور گرائمر اور متبادلات کی بنیاد بنتے ہیں۔ ان سے ہم دو اشیاء کے باہمی تعلق کو جانتے ہیں۔

۳۔ ساختیات کا تیسرا اصول یہ واضح کرتا ہے کہ ہماری تصوراتی دنیا کی ساخت بہت حد تک ثنوی متضاد عناصر سے بنی ہے۔ یہ تضادات تقابل کے درجے یا سطحیں متعین کرتے ہیں اور معنی کی وضاحت کرتے ہیں۔

۴۔ ساختیات کا چوتھا اصول نشانیات کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ یہ نشانات کا مطالعہ ہے۔ یہ معنی نما (Signifier) اور تصور معنی (Signified) کا مرکب ہوتا ہے۔ نشانیات کا تعلق ان کوڈز سے ہوتا ہے جو سیاق وسباق کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ادب میں علامتوں کا استعمال اس کی بہترین مثال ہے۔

علاوہ ازیں ساختیات ادبی فنون کے تجزیے کے دوران ثقافتی امور کا خیال رکھتی ہے اور فرد کے تصور کے برعکس فرد کو متعارف کرواتی ہے۔

ساختیات اور ادب: ہر عہد میں ادب کا زبان سے گہرا رشتہ رہا ہے اور یہ سمجھا جاتا رہا ہے کہ زبان کا کام نمائندگی کرنا ہے اور ایک اچھا ادب زبان کے ذریعے تخلیق پاتا ہے۔ لیکن ساختیاتی نظام فکر میں زبان کا کوئی میڈیم نہیں ہے بلکہ زبان کو خود ادب کا درجہ دیا گیا ہے۔ اسی بنا پر ساختیاتی فکر نے ماضی کے بہت سے اعتقادات کو زک پہنچائی اور ازمنہ قدیم سے مروجہ خیالات مثلاً ادب مصنف کے تخلیقی ذہن کا کارنامہ ہے، ادب اظہار ذات ہے، ادب وہ تخلیق ہے جو مصنف کے وجود اور اس کے ذہن و شعور کی ترجمانی کرتی ہے اور ادب حقیقت کی ترجمانی کرتا ہے کو یکسر تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ ساختیات کے مطابق حقیقت صرف اسقدر ہے جس قدر ہم اس کو اپنے لسانی نظام سے ہم آہنگ کر سکتے ہیں۔ ساختیات ایسے تمام ادبی نظریات کو رد کرتی ہے جو ذہن انسانی کو معنی کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں۔ ساختیات کے نزدیک ذہن انسانی صرف معنی کی پہچان اور ان کو رد و قبول کرنے

اور نئی شکل دینے کا وسیلہ ہے یہ معنی کو از خود پیدا نہیں کرتا۔

ساختیات کی رو سے ادب اور زبان دونوں ایک دوسرے میں پیوست ہیں۔ ساختیات میں لسانی نظام کو صرف لسانیات Linguistics نہیں بلکہ نشانیات Seniotics کہیں گے کیونکہ زبان میں صرف الفاظ، جملے، علامتیں اور نشانات شمار نہیں ہوتے بلکہ معاشرے کا سارا سسٹم جس پر معاشرہ چل رہا ہے شامل ہے۔ ساختیات میں لسانی نظام کو ہی ساخت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ڈاکٹر وزیر آغا ادب میں اس لسانی نظام کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

> جس طرح عام گفتگو کے پیچھے زبان یعنی LANGUAGE موجود ہے بالکل اسی طرح ادبی تخلیقات میں شعریات یعنی POETICS موجود ہے جس کے اپنے خدوخال، ایک اپنا ساختیہ ہے، جب ادیب لکھنے کے عمل میں مبتلا ہوتا ہے تو شعریات کے اسٹرکچر کے تابع ہو کر اپنی قلب ماہیت کا منظر دیکھتا ہے۔ (۹)

ساختیات نے ادب کو تو متاثر کیا ہی تنقید بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔ ساختیات نے اگرچہ تخلیقی ادب تو پیش نہ کیا تاہم تخلیقی ادب پر تنقید کے حوالے سے یہ ایک اہم نظریہ بن گیا۔

ساختیاتی تنقید: ساختیاتی تنقید سے پیشتر تنقید کے تین زاویے موجود تھے۔ پہلی قسم کی تنقید نے تخلیق کو صرف مصنف کی شخصیت، اس کے سوانح، اور اسکے ماحول کا پرتو سمجھا تھا۔ دوسری قسم کی تنقید میں یہ دیکھا جاتا تھا کہ کوئی بھی تخلیق قاری کو کس قدر متاثر کرتی ہے جبکہ تیسری قسم کی تنقید میں تخلیق کا ایک منفرد اکائی کے طور پر تجزیہ کیا جاتا تھا۔ ساختیاتی تنقید نے تنقید کی ایک نئی نہج متعین کی۔ گذشتہ مروجہ تینوں زاویوں کو کسی حد تک مسترد کر دیا مگر ان تینوں زاویوں میں سے ایک ایک بات اپنے اندر ضم کر لی۔ مثلاً پہلی قسم کی تنقید میں سے یہ بات لی کہ تخلیق کار کے بطون میں موجود گرائمر، شعریات اور کوڈ پہلے سے موجود ہوتے ہیں جس کے بغیر تخلیق وجود میں نہیں آسکتی۔ دوسری قسم سے یہ بات لی کہ تخلیق میں مصنف اور قاری برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ تیسرے سے یہ بات لی کہ تخلیق نہ صرف خود رشتوں کی ایک اکائی ہے بلکہ اپنے سے باہر کی اکائیوں سے بھی جڑی ہے۔ بالفاظ دیگر ساختیاتی تنقید کے تحت نقاد کا کام ادبی متن کے 'کیا' کے بجائے 'کیسے' سے بحث کرنا ہے۔ اس لیے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ساختیاتی تنقید جب کسی تخلیق کا تجزیہ کرتی ہے تو نہ صرف تخلیق کار اور قاری کے حوالے سے ایسا کرتی ہے بلکہ پرت در پرت تخلیق کو کھولتی چلی جاتی ہے۔ رولاں بارت جو ساختیاتی تنقید کا پہلا نقاد ہے اس ضمن میں لکھتا ہے:

> ساختیاتی تجزیہ کوئی مخفی معنی دریافت نہیں کرتا کیونکہ تخلیق تو پیاز کی طرح ہوتی ہے جو پرتوں (نظاموں) کے ایک عالم کے سوا اور کچھ نہیں ہے جس کا جسم کسی راز کے اصل الاصول سے عبارت نہیں۔ وہ کچھ نہیں سوائے پرتوں کے ایک لامتناہی سلسلے کے جو اپنی سطحوں کی یکتائی کے علاوہ اپنے اندر کوئی اور شے نہیں رکھتا۔ (۱۰)

ساختیاتی تنقید اس لحاظ سے تشریحی، توضیحی و تاریخی، سوانحی اور نئی تنقید سے بالکل مختلف ہے۔ یہ ہر قسم کے شخصی، عصری اور خارجی پہلوؤں کو متن سے خارج رکھتی ہے اور معنی پیدا کرنے والے نظام یعنی شعریات کی کارکردگی کو پرکھنے پر زور دیتی ہے۔ ساختیاتی تنقید میں نقاد کے کام کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر وزیر آغا لکھتے ہیں: ''ساختیاتی تنقید کے مطابق نقاد کا کام یہ نہیں ہے کہ وہ تخلیق کے معنی یا پیغام کی تشریح کرے یا معنی کو از سر نو دریافت کرے بلکہ اس نظام کی ساخت کا تجزیہ کرے جس سے معانی کا انشراح ہوا تھا''۔ (۱۱)

ساختیاتی تنقید کی اہمیت اس بات سے واضح ہو جاتی ہے کہ اس نے نئی تنقید کی جبریت کو توڑا اور مارکسی تنقید پر اپنے اثرات مرتب کیے۔ ساختیاتی تنقید نے تنقیدی زاویوں کو نئی جہتیں عطا کیں اور ثابت کر دیا کہ ادب نہ تو حقیقت کی نقل ہے اور نہ ہی مصنف کی ذات کا اظہار ہے۔ مزید برآں کوئی بھی فن پارہ اپنے متن کے خصائص تک محدود نہیں بلکہ ادبی نظام وسیع تر ثقافتی نظام کے اندر فعال ہوتا ہے۔ گوپی چند نارنگ کے خیال میں:

> ساختیات ہیت میں مقید نہیں اور وہ وسیع تر معنیاتی نظام کا تصور رکھتی ہے..... یہ ادبی متن اور ادبی قرأت کی ایسی شعریات وضع کرنا چاہتی ہے جوان اصولوں اور قاعدوں کو تجریدی طور پر منضبط کر سکے۔جن کی رو سے ادب کی مختلف شکلیں شاعری، ناول، افسانہ وغیرہ وجود میں آتی ہیں اور متعلقہ کلچر سے وابستہ لوگ ان کو پڑھ اور سمجھ سکتے ہیں اور ان سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ (۱۲)

ساختیات کے پیش نظر الفاظ، معنی اور مصنف کا انفرادی جائزہ نہیں ہوتا بلکہ یہ بحیثیت کلی کسی نظام کی ساخت کا تجزیہ کرتی ہے۔ ساختیات کو فروغ دینے والوں میں روسی ہیت پسند، یورپی، بالخصوص فرانسیسی مفکرین اور ادیب پیش پیش رہے ہیں۔ ساختیاتی فکر کے حامل مفکرین کا خیال ہے کہ لکھت لکھتی ہے لکھاری نہیں۔

لکھت لکھتی ہے لکھاری نہیں: دورِ حاضر میں ساختیاتی تنقید کی اہم بحث یہی ہے کہ ''لکھت لکھتی ہے لکھاری نہیں''۔ رولاں بارت نے ساختیاتی انداز فکر کو نقطہ عروج تک پہنچایا یہاں تک کہ انہوں نے مصنف کی موت کا اعلان کر دیا۔ حالانکہ مصنف بذات خود متن کی معنویت کا ماضی ہے مگر ساختیاتی نقاد متن کو اس کے سیاق وسباق اور مصنف کے جبر سے نجات دلانا چاہتے ہیں تا کہ فن پارہ زندہ و جاوید ہو سکے اور مستقبل سے مکالمہ کر سکے۔ مصنف کی موت سے پیدا ہونے والے خلا کو پر کرنے کے لیے اور فکری ضرورت کے پیش نظر رولاں بارت نے اعلان کیا کہ تحریر خود لکھتی ہے نہ کہ مصنف:

"Writing writes itself and not the author".(۱۳)

یہ دراصل تحریر کی خود مرکزیت کا اعلان ہے کہ تحریر مصنف سے الگ اپنی آزادانہ حیثیت رکھتی ہے۔ ڈاکٹر وزیر آغا اس ضمن میں اپنی رائے کا اظہار یوں کرتے ہیں:

> ساختیاتی تنقید میں لکھت سے مراد وہ شعریات ہے جو نظر تو نہیں آتی مگر جو جملہ متون میں رشتوں کے ایک جال کی طرح موجود ہوتی ہے۔ لہذا ہر متن دوسرے جملہ متون سے صرف اس اعتبار سے منسلک ہے کہ اس کے اندر بھی CODES اور CONVENTIONS کا وہی نظام کارفرما ہے جو لکھت کے دوسرے نمونوں میں۔ علاوہ ازیں جسطرح بقول سوئیسر ہر نشان (SIGN) دوسرے نشانات سے DIFFERENCES کی بناء پر اپنی انفرادیت کا اعلان کرتا ہے اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر لکھت دوسری لکھتوں سے اپنی انفرادیت کی بناء پر پہچانی جاتی ہے''۔ (۱۴)

غالب نے بھی اس سمت بامعنی اشارے کیے ہیں۔

آتے ہیں غیب سے یہ مضامیں خیال میں
غالب صریرِ خامہ نوائے سروش ہے

غالب نے شاعر کو واسطے Medium کی حیثیت دی ہے۔

عالمی تناظر میں اگر دیکھا جائے تو تحریر کی اولیت کا اصول ہمیشہ سے تسلیم کیا گیا ہے۔ ایلورا اور اجنتا کے غاروں میں بت گری کے نقوش موجود ہیں لیکن تخلیق کاروں کا نام معلوم نہیں۔ افلاطون کے مکالمات کے متعلق بھی اب تک معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ کس کی تصنیف ہیں۔ ہومر کی اوڈیسی کی بھی اب تک کوئی واضح دلیل نہیں مل سکی کہ اس کا خالق کون ہے۔ زبان کو انسان اپنے ساتھ لے کر پیدا نہیں ہوا بلکہ یہ انسانی ثقافت کی آئینہ دار ہوتی ہے۔ رولاں بارت نے انسانی ثقافت کا جائزہ لیتے ہوئے کہا کہ ہر کلچر زبان سے مشابہ ہے اور اس کے پیچھے Lange کارفرما ہوتی ہے بالکل اسی طرح جیسے اساطیر کے سارے تنوع کے پیچھے ایک بنیادی اسطور موجود ہے۔ لیوی سٹراس نے بھی انہی الفاظ کو دہرایا اس سے اس کا مقصد یہ دکھانا ہرگز نہیں تھا کہ کس طرح انسان اساطیر کی زبان سوچتا ہے بلکہ کس طرح اساطیر انسانوں کو ایک خاص انداز میں سوچنے پر مجبور کر دیتی ہے۔ اس پس

منظر میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ افراد جب آپس میں گفتگو کرتے ہیں تو اس کے پیچھے دراصل 'زبان' بول رہی ہوتی ہے۔ ہائیڈگر کے لفظوں میں:

Language speaks not man. (۱۵)

اور اسی حوالے سے

Writing writes not authors.(۱۶)

جیسے جملوں کی وضاحت ہو جاتی ہے لہذا زبان کے حوالے سے ''زبان بولتی ہے آدمی نہیں''، اسطور کے حوالے سے 'اسطور سوچتی ہے انسان نہیں' اور ادب کے میدان میں 'لکھت لکھتی ہے لکھاری نہیں' سب میں ایک ہی نقطے کی وضاحت ہوتی ہے۔ یہاں ادب کے سلسلے میں لکھت سے مراد ادبی تحریر ہے۔ وزیر آغا کے خیال میں: ''ادبی تحریر کا طرۂ امتیاز اس کی شعریات یعنی Poetics ہے اس لیے ادب میں لکھت سے مراد ادب کی شعریات ہی مقصود ہوگی''۔ (۱۷)

یعنی رولاں بارت کا فکری نظام تثلیث پر قائم ہے۔ ''لکھت لکھتی ہے لکھاری نہیں'' میں تثلیث لکھاری، لکھت اور قاری سے مرتب ہوتی ہے۔

ساختیات کا ردِ عمل یا پسِ ساختیات:

ساختیات کے ردِ عمل کے طور پر پس ساختیات کا نظریہ سامنے آیا جس کا علمبردار ڈریڈا (Draida) تھا۔ اس نے ساختیات کو بنیاد بنا کر اس کے بیشتر پہلوؤں سے بحث کی۔ پس ساختیات کچھ تو اپنے ماحول اور عہد کی ضرورتوں کے حوالے سے تھی اور کچھ ساختیات کا ردِ عمل تھی۔ اس میں زیادہ تر تصورات ساختیات سے لیے گئے تھے سوائے ایک نقطے کے جس کے باعث ساری ترجیحات بالکل بدل کر رہ گئیں۔ پس ساختیات میں وحدت کا نقطہ ختم کر دیا اور معنی کے معین ہونے کی رہی سہی اساس بھی ختم ہو گئی۔ ڈریڈا نے اپنے خیالات کو تین کتابوں میں پیش کیا:

1۔ OF GRAMMATOLOGY

2۔ WRITING AND DIFERENCE

3۔ SPEECH AND PHENOMENA

یہ کتابیں ۱۹۶۷ء میں پیرس سے شائع ہوئیں جس کے بعد پس ساختیات میں معنی کی تفریقیت کی راہ ہمیشہ کے لیے کھل گئی۔

۱۔ پس ساختیات میں معنی کی وحدت کے چیلنج ہونے سے سائنسی توقعات بھی چیلنج ہو گئیں۔

۲۔ پس ساختیات کا جھکاؤ تخلیقیت اور تکثیرِ معنی کی طرف ہے جو وحدانی نظم و ضبط کے خلاف ہے۔

۳۔ ژاک ڈریڈا کے مطابق ساختیاتی فکر میں ساخت کا تصور اس مفروضے پر قائم ہے کہ معنی کا کسی نہ کسی طرح کا مرکز ہوتا ہے۔ یہ مرکز ساخت کو اپنے تابع رکھتا ہے، لیکن خود اس مرکز کو تجزیے کے تابع نہیں لاتا۔

۴۔ اس کے خیال میں تقریر یا تحریر کی فوقیتی ترتیب کو کسی بھی طرف موڑا جا سکتا ہے۔

۵۔ پس ساختیات سے زیادہ امکانات پیدا ہوتے ہیں جس سے معنی کی تمام طرفیں کُھل جاتی ہیں۔ بقول غالب:

گنجینۂ معنی کا طلسم اس کو جانیے
غالب کہ جو لفظ میرے اشعار میں آوے

۶۔ ڈریڈا کے خیال میں انسانی ذہن لفظوں کے سہاروں کے بغیر نہیں سوچ سکتا اس طرح اس نے فلسفہ، ساختیات اور لسانیات پر کاری ضرب لگائی اور علوم انسانی کے بیشتر بنیادی تصورات کو بھی رد کیا۔

ابھی تک کئے گئے تمام مباحث پر غور کیا جائے تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ساختیات نے ہر طریقہ کار ہر نظام اور ہر شے کی داخلی و خارجی جہتوں کی اکائی سے بحث کی ہے۔ اس کے دائرہ کار میں نا صرف کائنات بلکہ نظام کائنات، ادب کی مختلف شاخیں اور مختلف شعبہ ہائے زندگی شامل ہیں۔ پس ساختیات نے ساختیات کے بعض ظاہری اور داخلی پہلوؤں سے اختلاف کیا اس کے باوجود پس ساختیات نے ساختیات کے تمام اصولوں کو ہرگز رد نہیں کیا۔ پس ساختیات دراصل ساختیات کا ردعمل ہے اور ماہرینِ پس ساختیات جن میں رولاں بارت، ژاک لوکاں، ژاک ڈریڈا، جولیا کرسٹیوا اور فوکو شامل ہیں مجموعی طور پر ساختیاتی اور پس ساختیاتی ملی جلی سوچ کے حامل ہیں۔

۱۹۶۶ء میں ژاک ڈریڈا نے امریکہ میں لیوی سٹراس کے ساختیاتی نقطہ نظر کا جائزہ ایک تعلیمی سیمینار میں پیش کیا۔ یہ ساختیات کا ردعمل نہیں بلکہ تجزیہ تھا جو ساختیات کے وجود سے پھوٹا تھا اور یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اس سے ساختیاتی نقطۂ نظر کی مزید وضاحت ہوئی۔ پس ساختیاتی مفکرین نے ساختیاتی فکر کو اپنے اپنے انداز سے دیکھا اور پرکھا۔

ساختیات اور پس ساختیات کے تصورات نے ادب کو کئی طرح سے متاثر کیا۔ ایک طرف تو مصنف کی شخصیت کے انہدام کا تصور دیا اور دوسری طرف مصنف کو متن سے خارج کر دیا۔ ادب کی تخلیق کے حوالے سے مصنف کی شخصیت کی آمیزش اور اظہار ایک منفی عمل بن کر رہ گئی۔ اس میں شک نہیں کہ شخصیت کے برملا اظہار سے ادب کی آفاقیت بری طرح متاثر ہوتی ہے اور ادب نجی سطح کا بن کر رہ جاتا ہے مگر فرق کو نہ سمجھتے ہوئے شخصیت کے ساتھ ادیب کی ذات کو ممنوع متصور کیا جانے لگا۔ حالانکہ ادیب جب تک اپنی ذات کا اظہار نہ کرے اس کی تخلیق میں احساس و جذبات کی آمیزش ہو ہی نہیں سکتی اور جب تخلیق احساس سے تہی ہو تو وہ متخیلہ سے بھی عاری ہو جاتی ہے اور اس طرح وہ ادب کے دائرے سے خارج ہو جاتی ہے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ اگر تخلیق سے مصنف کی ذات کو مکمل طور پر منہا کر دیا جائے تو ایسا ادب بے مزہ، بے رس اور بے کیف ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس لیے کسی بھی فن پارے میں مصنف کی ذات کا غیر شعوری اظہار، جذبے، احساس اور متخیلہ کی آمیزش اسے ادب عالیہ کے مقام پر پہنچا دیتی ہے۔

رولاں بارت نے بھی مصنف کی نفی کر کے مصنف کی بجائے شعریات کو تخلیق کاری میں اہم قرار دیا ہے۔ حالانکہ کوئی بھی متن مصنف کے بغیر ہوا میں تخلیق نہیں ہوسکتا۔ کسی بھی متن کی تخلیق میں مصنف بطور ایک واسطہ (Medium) درمیان میں ضرور موجود ہوتا ہے جسے کسی طور نکالنا ممکن نہیں۔ کوئی بھی متن اپنے وجود کے لیے مصنف کا مرہون منت ہے۔ مصنف کے لکھنے پر ہی اس کی تجسیم مکمل ہوتی ہے۔ شعریات مصنف کے اعماق میں کارفرما ہوتی ہیں اس لیے مصنف کی ذات کو مسترد کرنا سراسر غلط ہے کیونکہ کوئی متن ادبِ عالیہ کا درجہ پا کر آفاقی حیثیت اسی وقت حاصل کرے گا جب اس میں شعریات کے ساتھ ساتھ مصنف کی ذات، احساس و جذبات اور متخیلہ شامل ہو۔ کیونکہ بقول اقبال:

؎ آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرور مے
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوبِ نے

تاہم ان اختلافی امور سے قطع نظر ساختیاتی اندازِ فکر اور ساختیاتی تنقیدی نظریات کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ساختیات کے میدان میں جن مصنفین نے نام پیدا کیا ان میں ڈاکٹر وزیر آغا، گوپی چند نارنگ، محمد علی صدیقی، ریاض صدیقی، قمر جمیل، شمس الرحمٰن فاروقی، ضمیر علی بدایونی اور ناصر عباس نیر کے نام قابل ذکر ہیں۔ بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو ساختیات نے تنقیدی مباحث کو تو جنم دیا تاہم ساختیات خالصتاً تخلیقی ادب میں کوئی قابل قدر اضافہ نہ کر سکی اور جب تک کوئی نظریہ ادب کی تخلیق میں معاون ثابت نہ ہو اس کی نظریہ سازی مکمل نہیں ہوتی اور اس کے بنیادی نظریات کو سمجھنے میں دشواری ہوتی ہے۔

حوالہ جات

۱۔ لڈوگ ونگشٹائن، بحوالہ عطاالرحیم، سید، ڈاکٹر، فلسفہ کیا ہے، مشمولہ فلسفہ کیا ہے، وحید عشرت، ڈاکٹر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۲۵

۲۔ ناصر عباس نیر، جدیدیت سے پس جدیدیت تک، کاروانِ ادب صدر، ملتان، ۲۰۰۰، ص ۱۴

۳۔ ڈورتھی۔ بی سیلز، بحوالہ عزیز احمد خان، بریگیڈیر (ر)، ڈاکٹر، ساختیات اور اسلوبیات، مشمولہ دریافت شمارہ چار نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز، اسلام آباد، ستمبر ۲۰۰۵ ص ۹۲

۴۔ ایضاً ص ۲۹۳

۵۔ سوئیسر چند نارنگ، پروفیسر، ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۴۷

۶۔ وزیر آغا، ڈاکٹر، ساختیات اور سائنس، مکتبہ فکر و خیال، لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۲۴۴

۷۔ گوپی چند نارنگ، پروفیسر، ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۴۸

۸۔ ایضاً ص ۶۱

۹۔ وزیر آغا، ڈاکٹر، ساختیات اور سائنس، مکتبہ فکر و خیال، لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۲۵۱

۱۰۔ ایضاً ص ۲۵۴

۱۱۔ ایضاً ص ۲۵۴

۱۲۔ گوپی چند نارنگ، پروفیسر، ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۵۳۔۵۴

۱۳۔ رولاں بارت، بحوالہ ضمیر علی بدایوانی، جدیدیت مابعد جدیدیت ایک ادبی و فلسفیانہ مخاطبہ، اختر مطبوعات، کراچی، ۱۹۹۹ء، ص ۳۵۰

۱۴۔ وزیر آغا، ڈاکٹر، ساختیات اور سائنس، مکتبہ فکر و خیال، لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۲۶۹

۱۵۔ ہائیڈگر، بحوالہ وزیر آغا، ڈاکٹر، ساختیات اور سائنس، مکتبہ فکر و خیال، لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۲۷۲

۱۶۔ ایضاً ص ۲۷۲

۱۷۔ ایضاً ص ۲۷۴

کتابیات

۱۔ ضمیر علی بدایوانی، جدیدیت مابعد جدیدیت ایک ادبی و فلسفیانہ مخاطبہ، اختر مطبوعات، کراچی، ۱۹۹۹ء

۲۔ گوپی چند نارنگ، پروفیسر، ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۴ء

۳۔ ناصر عباس نیر، جدیدیت سے پس جدیدیت تک، کاروانِ ادب صدر، ملتان، ۲۰۰۰

۴۔ وزیر آغا، ڈاکٹر، ساختیات اور سائنس، مکتبہ فکر و خیال، لاہور، ۱۹۹۱ء

۵۔ وحید عشرت، ڈاکٹر، فلسفہ کیا ہے، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء

رسائل

۱۔ دریافت، شمارہ ۴، نمل، اسلام آباد، ۲۰۰۵

محمد پرویش شاہین
ڈائریکٹر،لینگوئجز ریسرچ پراجیکٹ سنٹر،مینگورہ، سوات

کنیاوالی

Muhammad Parwaish Shaheen
Languages Research Project Center, Mengora, Swat

Kanya Wali

Pakistan is a multilingual country.It has been a centre of many old languages.The 'kanyawali' is a language which belongs to kohistan.A small number of speakers and a few persons know it. There is an introduction of this language in this article.

ضلع کوہستان جسے انڈس کوہستان ، اباسین کوہستان اور خالص کوہستان کہا جاتا ہے۔صوبہ پختونخوا کا آخری مگر نہایت پسماندہ ضلع ہے، اگر چہ قدرتی وسائل سے مالا مال وادی ہے، جو آپس میں کئی دل کشا وادیوں میں بٹی ہوئی ، چونکہ دریائے سندھ یا دریاؤں کا باپ اباسین اس ضلع کے عین درمیان میں سے گذرتا ہے۔ جس کی وجہ سے کوہستان دو بڑے بڑے حصوں مغربی کوہستان اور مشرقی کوہستان میں بٹا ہوا ہے۔

مغربی کوہستان میں بن کڑ، دوبیر، رانولیا، کیال، پٹن، جیجال، کمطہ سیو، کرنگ اور دوکا مشہور مقامات ہیں۔ جبکہ مشرقی کوہستان میں مدرخیل، بٹیڑہ ،کوئی ،ھرین ، پالسی ،جلکوٹ ، داسو،ھربن، سازین اور شنیال مشہور مقامات اور وسیع و عریض وادیاں ہیں۔

مغربی کوہستان ۱۹۷۶ء تک سابق ریاست سوات میں شامل تھا، جبکہ مشرقی حصہ ۱۹۵۶ء تک نیم خود مختار اور ۱۹۷۶ء تک اسی طرح آزاد رہا ہے۔

سوات کی بادشاہت ۱۹۶۹ء میں ختم کردی گئی ۔مگر پھر بھی مغربی کوہستان ضلع سوات کا حصہ بنا رہا، جب ۱۹۷۵ء میں ان علاقوں میں پٹن نامی قیامت خیز زلزلہ آیا، تو اس کے بعد کوہستان کو ۱۹۷۶ء میں ایک الگ ضلع بنایا گیا ۔جس کا صدر مقام داسو ہے۔اور جس کی تین تحصیلیں داسو، پٹن اور پالسی ہیں۔

کوہستان اپنی بے پناہ معدنیات وسیع اور گھنے جنگلات ، جسے Green Gold کہا جاتا ہے۔قسم قسم کی ادویاتی جڑی بوٹیوں، مختلف قسم کے وحشی جانور، پرندے، مختلف ندی نالے، اور بڑی جھلیں، مختلف قسم اور مختلف رنگوں اور جسامت کے بلند وبالا پہاڑ، فلک بوس چوٹیاں، وافر مقدار میں گلیشئر وا ور برف، خوشبودار سیاہ زیرہ اور ہر قسم کی دیسی اور پہاڑی سبزیاں، وافر مقدار میں بھیڑ بکریاں، محنت کش افراد لیکن آگے بڑھنے اور ترقی کے مواقع نہ ملنے کی وجہ سے یہ عارضی جنت اپنے باسیوں کے لیے ایک جہنم بنا ہوا ہے۔ جہاں مٹی کا تیل جلانا بھی عیاشی سمجھی جاتی ہے۔

مغربی کوہستان میں زیادہ تر کوہستانی ، پشتو اور گوجری بولی جاتی ہے جبکہ مشرقی حصہ میں بٹیڑی ،چھیلسو (chiliso)، گباری (gabari)، پہاڑی، پشتو، اور شینا بولی جاتی ہے جو اسی علاقے کی سب سے بڑی اور خالص زبان ہے

مغربی حصے میں ایک بہت بڑی وادی، وادئ کندھیا / کندیا ہے، جو اپنے میٹھے پانی، زرخیزی اور وافر مقدار میں پائے جانے والی مچھلیوں کے لیے مشہور ہے۔ اسی وادی میں بھی دیگر مغربی کوہستان کی طرح کوہستانی زبان بولی جاتی ہے، کافی عرصہ تک عالموں کا خیال تھا کہ یہ کوہستانی زبان صرف اسی کوہستان تک محدود ہے، لیکن ۱۹۶۰ء کے عشرے میں جناب ڈاکٹر بدروس (George Buddrus) جو کہ World Expert on dardic languages ہیں۔ جناب نے ۵۹۔۱۹۵۸ء میں سابق ریاست تانگیر (Tangir) میں جو کہ خالص شینا بولنے والوں کا مسکن ایک نئی زبان دریافت کرلی۔ جنھوں نے بعد میں ۱۹۵۹ء ''کینا والی'' KANYA WALI کے نام سے کتابی شکل میں چھپوا دیا۔ (ان دنوں میں سکول کا طالب علم تھا۔ اس لیے نہ صرف اسی زبان سے بلکہ دیگر زبانوں اور لسانیات کے میدان سے ناواقف تھا، لیکن جب میں نے ۱۹۸۰ء میں ان دردی Dardic زبانوں کے بارے میں کچھ جاننے اور کچھ لکھنے کا ارادہ کرلیا اور مکالمہ کے دوران اور پھر پروفیسر کارل جیٹمار، پروفیسر شمت رتھ لیلیٰ، اور دیگر کئی حضرات کے منہ سے اسی زبان کے بارے میں معلوم ہوا تو میں بالکل حیران ہوا کہ صاحب موصوف دھوکا کھا گئے ہیں۔ دوسرا یہ کہ کنیا والی کا نام/ لفظ تک نیا لگ رہا تھا۔

لیکن جب علم لسانیات کے آفتاب و ماہتاب جناب کارل جیٹمار، جناب مارگنسٹرین، جناب فیسی مین، جناب ایڈل مین، جناب سکالی موسکی وار جناب مسیکا (Masica) اسی پر مہر تصدیق ثبت کریں۔ (باقی حضرات کے نام آگے آئینگے) تو اب میں کون ہوں کہ میں نہ مانوں، اس لیے میں خود اس زبان کے پیچھے تانگیر پہنچا۔ میری ہمیشہ یہ کوشش ہوتی ہے کہ لوگوں کی قدیم نسل یا قدیم وطن ہجرت کی وجوہات اور رسم ورواج پر مواد جمع کرتا ہوں۔ لیکن میرے جانے کا وقت غلط نکلا، کیونکہ موسم گرما میں وہ حسب عادت اونچی اونچی چراہ گاہوں پر گئے ہوئے تھے۔ دوسرا یہ کہ ان دنوں میں ایک خطرناک زلزلہ بھی آیا، اس لیے کچھ ادھر ادھر تیر مار کر میں واپس خالی ہاتھ آیا، فی الحال میرے لسانی کچکول میں جو کچھ بھی ہے، وہ آپ کے سامنے رکھ رہا ہوں، موقع ملا، تو اس سال کے جون میں کسر پوری کروں گا۔

زبان کا جغرفیائی علاقہ:

یہ زبان جو جناب بدروس نے دریافت کرلی ہے، ضلع کوہستان سے ملحقہ قدیم ریاست اور آج کل ضلع دیامر کی ایک تحصیل تانگیر (Tangir) میں بولی جاتی ہے۔ اور یہ زبان وہیں کے ایک چھوٹے سے گاؤں بنج کڑی (Banjkari) میں بولی جاتی ہے۔

تانگیر کو ایک مشہور اور عام راستہ ضلع کوہستان کے شیتال (Shatial) کے مقام پر دریائے سندھ پر بنائے ہوئے لوہے کے پل کو پار کر کے جایا جاسکتا ہے۔ پل کے پار سڑکیں دو ہو جاتی ہیں۔ مشرق کی طرف سڑک ایک اور قدیم ریاست اور آثار قدیمہ کے گڑھ داریل (Darel) کو جاتی ہے، جبکہ مغرب کی طرف سڑک تانگیر کو جاتی ہے، گلگت کی طرف سے آنا ہو تو گلگت سے داریل مشرقی سمت میں واقع ہے اور تانگیر مغرب میں واقع ہے۔ گلگت سائڈ پر ایک اور قدیمی ریاست یاسین (Yaseen) سے تانگیر کو کئی راستے جاتے ہیں اور تانگیر بہت سی باتوں میں یاسین سے مشابہہ ہے لیکن یاسین کی نسبت یہاں بہت بڑے اور گھنے جنگلات واقع ہیں۔ جس طرح کہ داریل اور یاسین وغیرہ کے لوگ بڑے بڑے قلعہ جات کے اندر رہتے ہیں۔ مگر تانگیر کے لوگ قلعوں کے اندر محصور ہونے کے بجائے جدا جدا اور کھلے گھروں میں رہتے ہیں۔ تانگیر کے لوگ دوسرے لوگوں کی طرح مہمان نواز تو ہیں ہی مگر زیادہ صاف ستھرے، ذہین خلیق نرم خو اور مہذب لوگ ہیں۔ سوات کے لوگوں کا ان کی زبان، سماجی، معاشی اور مذہبی زندگی پر بڑا گہرا اثر ہے، پرانے وقتوں میں (شاہراہ بننے سے پہلے) تانگیر کے لوگ سوات آیا

کرتے تھے، یہاں لین دین اور تجارت کرلیا کرتے تھے۔ان کے جنگلوں کے ٹھیکدار بھی یہی لوگ تھے۔ان علاقوں میں زمانہ قدیم سے پشتونوں کی طرح جرگہ سسٹم چلا آ رہا ہے۔اس لیے اکثر کوہستانی علاقوں میں کوئی مقامی حکومتیں نہیں بنی ہیں۔لیکن اس بارے میں تانگیر کی تاریخ کچھ الگ ہے۔ بقول شومبرگ ان پر اگر کسی نے حکومت کی ہے تو وہ راجہ پختون ولی (Pakhtoon Wali) تھے جو بارہ سال تک (1904۔1916) تک اس ریاست کے مطلق العنان حکمران رہے ہیں اور جس کے عہد میں مشہور جغرافیہ دان انگریز جارج ھیورڈ کا قتل ہوا تھا۔اگر چہ گلگت کے بادشاہوں نے راجہ پختون ولی کو بارہا سمجھایا تھا، کہ انگریزوں کے ساتھ دشمنی کے بجائے دوستی سے کام لو۔لیکن ان کا تاریخی جواب تھا۔''میں کسی کی ماتحتی قبول کرنے والا نہیں ہوں۔میں اکیلا حکومت کروں گا اور کسی کے سامنے نہیں جھکوں گا۔''(۱)

پشتون ولی کے بعد قبائلی ملکوں (War Lords) کا دور شروع ہوا۔اگر چہ سیادت اپنی اپنی خیل (Sub tribe) کی ملک (جشٹیرو) کو حاصل تھی۔لیکن سماجی نظام چلانے کے لیے باقاعدہ کونسلیں بنائی گئی تھیں۔چھوٹی کونسل ایک گاؤں تک محدود ہوتی تھی۔لیکن بڑے جرگے جنگ،مقدمہ وغیرہ پیش آنے کی صورت ہی میں بڑی کونسل بلائی جاتی تھی۔جو بیرونی اور اندرونی جھگڑوں اور آفات وغیرہ کا بندوبست کرتی تھی۔یہ نظام ۱۹۵۰ء تک جاری رہا۔اس کے بعد یہیں پر نمبردار (Lambarda) سسٹم رائج کر دیا گیا۔اب قدیم ریاست ضلع دیامر میں شامل ہے۔جس میں تانگیر کے علاوہ داریل، استور اور چلاس (Chillas) جیسے وسیع وعریض علاقے شامل ہیں،جس کا صدر مقام چلاس ہے۔

نسل اور قومیں:

اگر چہ اس میں زیادہ تر شینا زبان بولی جاتی ہے، جو آپس میں چار بڑی ذاتوں میں منقسم ہیں۔۱۔شین (Shin) ۲۔یشکون (yashkon) ۳۔کمین (kamin) ۴۔ڈوم (Dom)، ان کے علاوہ کچھ اور نامعلوم قوم کے افراد شوٹو بھی رہتے ہیں۔(یہ بھی سننے میں آیا تھا، کہ یہاں ایک اور زبان شمپو بولی جاتی ہے۔)

ان ذاتوں کے علاوہ یہاں پشتون۔سید جن کو بڑے احترام سے دیکھا جاتا ہے، اور جو ملکیتی حیثیت سے یہاں آباد ہیں، پشتون اور سید آپس میں پشتو بھی بولتے ہیں۔

دریا اور زرخیزی:

یہاں کی زمین بڑی زرخیز اور فصل خیز ہے، میوہ دار درختوں کی بہتات ہے، اور یہاں کے اخروٹ پاکستان بھر میں اپنی رنگت اور نزاکت کی وجہ سے مشہور ہیں۔تانگیر کا زریں حصہ بالائی حصے سے تنگ ہے، تانگیر کا اپنا ایک رواں دواں دریا ہے۔جو دریائے تانگیر کے نام سے مشہور ہے۔

نقل مکانی یا مالی:

یہ کوہستان زادے سال کے چھ مہینے نیچے میدانی علاقوں میں بنے ہوئے اپنے مکانات میں گذارتے ہیں، لیکن جب اپریل میں اوپر پہاڑی کھیتوں میں مکئی بونے کا موسم آ جاتا ہے تو پوری کی پوری آبادی نیچے کے علاقوں سے اوپر کے علاقوں میں نقل مکانی کر جاتی ہے۔ جسے یہ مقامی طور پر مالی (Mali) کہتے ہیں۔اوپر کے علاقوں میں موسم بڑا معتدل رہتا ہے، اور پھل پھول اور سبزیاں بھی زیادہ ہوتی ہیں۔لیکن وہاں بھی یہ لوگ ایک جگہ نہیں ٹھہرتے بلکہ موسم کے مطابق جونہی ایک چراگاہ ختم ہو جاتی ہے تو اگلی چراگاہوں میں چلے جاتے ہیں، اس طرح اوپر کے علاقوں میں یہ کم سے کم تین چراگاہیں تبدیل کرتے ہیں۔پھر جب مکئی کی فصل پکنا شروع ہو جاتی ہے تو یہ لوگ یکدم نہیں آتے، بلکہ تبدریج تین پڑاؤ ڈالتے ہوئے فصل

کاٹنے کے لیے آتے ہیں۔ جب فصل کاٹی جاتی ہے اور سب کیودانہ دونکا اور گھاس پھوس محفوظ کرلیا جاتا ہے، تو پھر اکتوبر، نومبر کے مہینوں میں واپس نیچے کے دیہاتوں میں واپس آتے ہیں۔

اوپر جاتے وقت ان کے ساتھ ان کے پیش امام، لوہار، سکول ماسٹر وغیرہ غرض پوری آبادی منتقل ہوجاتی ہے۔ نیچے گاؤں میں صرف کتے اور چند آدمی جو کہ معمولی سا عوضانہ دیا جاتا ہے۔فصلوں کی رکھوالی کے لیے رکھتے ہیں، جنہیں کوتوال کہا جاتا ہے۔(۲)

چراگاہیں:

چونکہ زمینداری کے ساتھ ساتھ یہ لوگ بہت زیادہ تعداد میں مویشی پالتے ہیں۔ جن میں گائے، بیل اور بھیڑ بکریاں ہوتی ہیں۔ ان علاقوں میں بھینس نہیں پالی جاتی ہیں۔ اس لیے یہ اپنی بہترین چراگاہوں سینٹل مایٹرس اور چاشی میں جاتے ہیں۔ ان دنوں میں خوب مکھن اور گھی جمع کیا جاتا ہے۔

زمین کی خوراک:

کسی کی زمین زیادہ ہو یا وہ خود سنبھالنا نہیں چاہتا، تو پھر کھیتوں اور فصلوں کے کام کاج کے لیے ایک آدمی رکھ لیتے ہیں، جسے دکان (Dakan) دھقان کہا جاتا ہے۔ اور اسے فصل میں سے ۴/ ا یا ۵/ ا حصہ دیا جاتا ہے۔

خوراک:

گوشت، گھی، مکھن، دہی، دودھ، اور لسی بڑے شوق سے کھاتے ہیں، سبزیاں ان کو پسند ہے، لیکن خود نہیں اگاتے، سوات سے لے جاتے ہیں، نمکین چائے زیادہ استعمال کی جاتی ہے۔ گوشت کو سکھا لیتے ہیں، اسے نمک دیدتے ہیں اور پھر سردیوں میں استعمال کرتے ہیں۔ اس گوشت کو نسالو کہتے ہیں۔

جرگہ سسٹم:

ہر گاؤں کا اپنا اپنا جرگہ ہوتا ہے، جرگہ کے مشر (mashar)(Elder) کو جٹیٹرو کہا جاتا ہے۔ اور بیٹھنے کی جگہ کو ''بیاک'' کہا جاتا ہے۔

عمارات:

ان کی عمارات بڑی قابل دید ہیں۔ خاص کر مقبروں اور مساجد میں لکڑی کی جوگلکاری کی گئی ہے۔ اور جتنی بڑی بڑی لکڑی کے شہتیر، ستون، محراب، منبر، دروازے اور کھڑکیاں بنائی گئی ہیں۔ عمارات کی دیواریں بھی لکڑیوں سے بنی ہوئی ہیں۔

خواتین کا کردار:

خواتین کو پورے معاشرے میں بڑے احترام کی نظروں سے دیکھا جاتا ہے۔ خواتین گھر کے تمام کام کاج کے علاوہ اپنے اپنے کھیتوں میں بھی کام کرتی ہیں، گھروں میں مٹی کی جتنی بھی چیزیں استعمال کی جاتی ہیں۔ ساری کی ساری خواتین بناتی ہیں۔

لباس:

لباس وہی پشتونوں والا لباس پہنتے ہیں۔ البتہ خواتین کے لباس پر ریشمی دھاگے سے جو ہاتھوں اور سوئی سے جو کام کیا جاتا ہے اور چھوٹے بچوں کے کرتوں، ٹوپیوں اور واسکٹوں پر جو کام کیا جاتا ہے۔ بڑا نفیس اور قابل تعریف کام ہے، مرد اور

لڑکے عموماً سردیوں میں پکول (Pakool) اونی ٹوپی پہنتے ہیں، ننگے سر گھومنا پھرنا پسند نہیں کیا جاتا۔

ذرائع آمدن:

ان علاقوں میں نہ کوئی انڈسٹری ہے، نہ کوئی کارخانے ہیں تعلیم کی بھی عام کمی ہے اور زنانہ تعلیم تو صفر کے برابر ہے، اس لیے زیادہ تر گذارہ زمینی پیداوار، مال مویشیوں سے آمدنی اور خاص کر جنگل کی رائلٹی سے، جنگلات کا بہت بڑا خزانہ ان کے علاقوں میں واقع ہے۔ جن میں دیار، کائل قزینی، چلغوزہ اور مختلف قسم کے وحشی جانور اور چرند پرند موجود ہیں ان کی آمدنی سے کرتے ہیں

غمی اور خوشی:

جب نومبر، دسمبر کے مہینوں میں اوپر کے پہاڑوں سے نیچے دیہات میں آتے ہیں، تو یہ موسم ان کے ہاں شادیوں کا موسم ہوتا ہے، جو بھی یار دوست اور رشتہ دار شادی میں شرکت کے لیے آتا ہے، تو اپنے ساتھ ایک دو، تین بکرے یا دنبے لاتا ہے، جنہیں اسی وقت ذبح کیا جاتا ہے، اس لیے سارے وافر مقدار میں گوشت کھا لیتے ہیں۔

غمی کی صورت میں دور دور کے گاؤں میں کوٹوال بھیجے جاتے ہیں اور موت کی خبر دیتے ہیں، سارے لوگ غم کے گھر میں جمع ہو جاتے ہیں، خیراتوں کے علاوہ بہت بھاری اور لاکھوں کے حساب سے استقاط تقسیم کی جاتی ہے۔

اسلام کی آمد:

ان کے علاقوں میں اسلام کا نور سوات کی طرف سے پھیلا ہے، اور اسلام کو آئے ہوئے کوئی تین سو سال ہو گئے، ان میں وہ مبلغین جو کہ اسلام پہنچنے کے بعد رشد و ہدایت میں مصروف رہے، ان میں اخون بابا، کابل گرام بابا، صدی بابا، بابا جی کے نام زیادہ مشہور ہیں، ان کی اولادوں کو زمینیں دی گئی ہیں اور وہ بڑے احترام کے ساتھ ان جگہوں میں رہ رہے ہیں۔

مساوات:

دیگر کوہستان کی نسبت اس علاقے کی ایک خاص اور قابل ستائش بات یہ ہے کہ یہاں کسی بھی آدمی کو چاہے اس کا سماجی مرتبہ کتنا ہی کم کیوں نہ ہو، گری نظروں سے نہیں دیکھا جاتا۔ یہاں تک کہ زمین کے مالکوں اور زمین پر کام کرنے والوں میں کوئی خاص سماجی فرق نہیں ہوتا۔

چادر و چاردیواری:

چادر اور چاردیواری کا نہایت خیال رکھا جاتا ہے اور احترام کیا جاتا ہے ایک سے زیادہ شادیاں بھی کی جاتی ہیں، لیکن طلاق کا معاملہ یہاں نہیں ہوتا، لوگ بڑے خلیق، ملنسار اور نہایت درجے کے مہمان نواز ہیں۔

زبان:

زیر بحث زبان کنیاوالی (Kanyawli) جو پروفیسر جارج بدروس نے ۵۹۔۱۹۵۸ء میں علاقہ تانگیر میں دریافت کرلی تھی۔ حالانکہ پوری وادی میں شینا (Shina) زبان بولی جاتی ہے۔ یوں سمجھیے کہ شینا کی ایک وسیع و عریض سمندر میں کنیاوالی ایک جزیرہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اور جناب بدروس واحد عالم ہیں جنہوں نے اسے ایک الگ زبان کے طور پر تسلیم کیا ہے، چونکہ موجودہ وقت میں جناب بدروس اپنے وسیع علم، تجربہ اور مشاہدہ کی بنیاد پر دردی زبانوں پر ایک اتھارٹی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور جن کے اسی فیصلے کو بڑے بڑے ماہرین لسانیات نے تسلیم بھی کیا ہے۔

دردااور دردی:

قدیم وقتوں سے ان لوگوں کو درد Dard اوران کی زبانوں کو دردی Dardic زبانیں کہا جاتا ہے، حالانکہ بولنے والے ان دونوں ناموں سے ناآشنا اور نابلد ہیں۔

کوئی دوسوسال قبل جب یورپ کے عالموں نے انڈو یورپی زبانوں کا جائزہ لینا شروع کردیا۔تو ابتدا میں یہ دردی زبانیں صرف آریائی گروپ تک محدود تھیں،لیکن بعد میں جب زبانوں کے باوا آدم جناب گریرسن نے اپنا ہند کا لسانی جائزہ لکھنا شروع کرلیا،تو اس وقت کئی عالموں کی طرف سے یہ سوال سامنے آ گیا ہے۔کہ آریائی زبانیں صرف دو گروپوں یوروپی اور ہندی تک محدود نہیں ہے، کیا بلکہ ان میں ایک تیسرا بڑا گروپ دردی زبانوں کا بھی ہے، وار پھر جب اس گروپ پر گہری نظروں سے کام شروع کرلیا گیا۔تو معلوم ہوا کہ یہ گروپ نہ خالص ہندی ہے اور نہ خالص ایرانی ہے، بلکہ دونوں کے درمیان والا گروپ ہے۔اس لیے اس کی چند خصوصیات کہ اس میں دونوں گروپوں کی آوازیں پائی جاتی تھیں۔اسے اصلی اور ابتدائی آریائی زبانیں تسلیم کرلی گئیں۔

مشہور آرکیالوجسٹ اور ماہر لسانیات ونسبیات جناب سٹائن نے تو اپنی مشہور کتاب''راج ترنگینی'' Raja Tarangni میں دردو کے قدیم وطن کا سراغ بھی لگایا اور لکھا کہ قدیم وقتوں میں یہ لوگ چترال، یاسین، گلگت، چلاس، بونجی، کشن گنگا، کشمیر وغیرہ میں بحثیت حکمران آباد تھے۔(۳)

پیساچی کے ساتھ تعلق:

سباچہ۔سباچی، پشاچی (Pisachi) زبانوں کا ایک مضبوط گروپ ہے۔جناب گریریسن دردی اور پیساچی کے تعلق کے بارے میں لکھتے ہیں کہ ان دردی زبانوں کے بولنے والوں کے آباؤاجداد ایک سی زبان بولتے تھے، جو کہ انڈین گرامر نویسوں کے مطابق شیاچی زبان سے لگاؤ رکھتی تھی۔

That the ancestars of these tribes of the north west frontier once spoke language a kin to the paisachi of the Indian grammarians (۴)

دردستان:

قدیم کتابوں میں اور آج کل جدید دور کی تاریخی اور لسانیاتی کتب میں دردی زبانوں کے وطن کو دردستان Dardistan کے نام سے یاد کیا جاتا ہے لیکن جس طرح کہ وہ لوگ دردااور دردی کے نام سے واقف نہیں اس طرح وہ اپنے خطے اور ملک کے لیے دردستان کے نام سے بھی واقف نہیں ہیں۔

دردستان کے بارے میں انسائیکلو پیڈیا لکھتا ہے۔کوہ ہندوکش اور کاغان کے درمیان اس علاقے کا نام جو ۳۷ درجے عرض شمالی ۷۴ درجے طول بلد مشرق کے درمیان واقع ہے، اس کا پہلا ذکر درد کے نام سے Strabo اور Pliny (یونانی اور رومی مورخین) نے کیا ہے، جبکہ جدید نام دردستان مشہور مستشرق ماہر لسانیات ڈاکٹر لٹنر نے دیا ہے۔(۵)

تیسری شاخ:

تیسری شاخ کی بات بھی دائرہ معارف میں اس طرح درج ہے، اس لیے ہمیں یہ فرض کرنے کا حق پہنچتا ہے کہ ہند ایرانی کی ایک تیسری شاخ کا وجود بھی ہے۔جو مجموعی طور پر ہند آریائی سے ملتی جلتی ہے۔لیکن ان لسانیاتی حد بندی خطوط (Isoglosses) کی ایرانی سمت میں واقع ہے۔جو مجموعی طور پر ہند آریائی اور ایرانی کے درمیان حد فاصل قائم کرتے

ہیں۔اس شاخ میں اس کی اپنی قدیم خصوصیات بھی محفوظ رہی ہیں۔ یہ شاخ دوسری شاخوں سے کسی بہت قدیم زمانے میں الگ ہوئی ہوگی۔ (۶)

دردی اور کافرستانی زبانیں:

دائرہ معارف مزید لکھتا ہے کہ یہ نام ان متعدد زبانوں اور بولیوں کے لیے اب عام طور سے استعمال کیا جاتا ہے۔ جو اپنی بہت سی خصوصیات میں انتہائی قدیم ہیں، اور افغانستان، پاکستان اور کشمیر میں ہند آریائی لسانیاتی علاقے کے شمال مغربی کوہستانی گوشے میں بولی جاتی ہیں۔ (۷)

گریرسن:

گریرسن نہ صرف اس کو ایک الگ اور تیسری شاخ سمجھتا ہے بلکہ اسے ایک آزاد اور خودمختار گروپ بھی گردانتا ہے۔

From a third independent branch of the great aryan family and that the are neither Iranian nor Indian but some thing between both.(۸)

اب جبکہ یہ گروپ نہ صرف ایک آزاد اور خالص قدیم آریائی گروپ ہے، جس سے جنوب ایشیا اور سنٹرل ایشیا کی تقریباً تمام آریائی زبانوں کا سرچشمہ معلوم کیا جاسکتا ہے کیونکہ آج آریائیت مرچکی ہے، اس کا کوئی نام ونشان معلوم نہیں۔ جس سے ہم اس قدیم قوم آریا کا کیوں اتہ پتہ لگا سکے، کیونکہ آثار قدیمہ کا علم بھی اس بارے میں خاموش ہے، تو پھر ہمارے ہاں موجود اتنے قیمتی ذخیرے سے کام کیوں نہیں لیا جاتا۔ کیونکہ اگر آریا معدوم ہوگئے لیکن ان اصلی اور قدیمی زبانوں کی (Echos) تو سنائی دے رہی ہے۔ لیکن اگر ہماری بدقسمتی ہے کہ ہم ایسی زبانوں اس کے بولنے والوں کو چھوٹا، غیر مہذب، غیر تحریری کا نام دے کر اسے نظرانداز کر جاتے ہیں۔

اس بارے میں مجھے نامور دانشور خالد اقبال یاسر کی یہ بات، سامنے آجاتی ہے کہ پاکستان میں بسنے والے کئی انسانی گروہ اپنے ضمنی کلچر میں ایسی زبانیں بولتے ہیں جو ابھی تک غیر تحریر شدہ یا جزوی طور پر تحریر شدہ ہیں۔ یہاں تک کہ بعض کے حروف تہجی بھی وضع نہیں ہوئے۔ لیکن ان کے بولنے والوں کو جاہل نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ وہ لوگ دانش سے بہرور ہیں مثلاً کھواری، بروشکی، بلتی اور کلاشا بولنے والے یقیناً جدید علوم سے واقفیت نہیں رکھتے لیکن انھوں نے صدیوں سے زندگی کا جو کام اپنے لیے وضع کرلیا ہے۔ اسے اپنی اگلی نسلوں تک منتقل کرنے کے لیے انہیں کسی کتاب یا مدرسے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ (۹)

گروپ بندی:

جناب مسیکا (Masica) نے ان دردی زبانوں کی گروپ بندی کچھ یوں کی ہے۔ (۱۰)

انڈو ارین: انڈو ارین۔ دردی۔ ایرانین

دردی: شینا، کشمیری، کوہستانی۔ کھوار۔ کافری زبانیں

ان کے علاوہ کئی اور نامور ماہرین جارج بدروس، کارل جٹمار، زوگراف، فس مین اور گریرسن نے بھی اسی طرح کی گروپ بندی کی ہے۔ لیکن زبانوں کے ایک اور نامور محقق جناب سکال موسکی (W. Skalmahiski) نے گلگت قراقرم کانفرنس منعقدہ ۱۹۸۳ء بمقام گلگت میں اپنا نقطہ نظر کچھ اور طرح پیش کیا۔ اور ان کے نظریہ پر سوالات بھی نہیں اٹھائے گئے (سیشن کے بعد میری ان سے اسی بارے میں کچھ گفتگو ہوسکی اور بعد میں کچھ خط و کتابت بھی ہوگئی۔ لیکن میرے خیال بھی یہ معاملہ تا حال غور طلب رہا ہے۔ میں اس کانفرنس میں شریک تھا۔)

ان کا مقالہ بعد میں چھپ بھی گیا۔ان دردی زبانوں کو وہ تو آریائی مانتے ہیں،لیکن ان کی گروپ بندی کے بارے میں کہ یہ ایرانی گروپ کی زبانیں ہیں یا ہندی گروپ کی۔ان کا کہنا ہے:

> There has been until now no agreement between lors as to the exact position of Dardic with in the Indo-European family grisson regarded this group as a separat third member of the aryan branch, as more exactly . as a sub. branch of proto Iranian, In other words he regarded dardic as being situated some what closer to Iranian that to Indian. (١١)

بہرحال عام طوران دردی (Dardic) زبانوں کو آریائی کے اندر ایک الگ گروپ کے طور پر جانا جاتا ہے۔

کوہستانی:

اوپر دیے گئے نقشے میں گروپ بندی کے لحاظ سے کوہستانی زبان اس دردی گروپ میں شامل ایک زبان ہے لیکن یہاں بھی ایک معمہ میرے سامنے آ رہا ہے اور وہ یہ کہ کوہستان تو پہاڑوں کے مسکن یا مجموعہ کو کہا جاتا ہے۔تو پہاڑ تو پورے صوبہ بلوچستان اور پورے پختون خواہ اور اوپر کے شمالی علاقہ جات میں بہت زیادہ ہیں اور قدامت اور بلندی کی وجہ سے تیلتستان اور سوات کے پہاڑ سب سے زیادہ اونچے اور ہمالیہ اور نیپال کے نام سے سارے واقف ہیں لیکن ان پہاڑوں اور کہساروں کے باوجود نہ ان علاقوں کو کوہستان کہا گیا ہے اور نہ ان کی زبان کو کوہستانی کہا گیا ہے اور نہ کوہستانی لوگ اپنے خطے اور علاقے کو کوہستان اور اپنی زبان کو کوہستانی کہتے ہیں۔اور پھر ان وسیع وعریض خطوں میں دو کوہستان اور بھی پائے جاتے ہیں،جن میں ایک کو سوات کوہستان اور دوسرے کو دیر (Dir) کوہستان کہا جاتا ہے۔لیکن ان کی زبانوں کو کوہستانی نہیں بلکہ کاروی ،توروالی ، داچوی،کھوار،اور باشکرک کہتے ہیں تو پھر انڈس کوہستان کو کوہستان اور ان کی زبان کو کوہستانی کیوں کہا جاتا ہے؟

کوہستانی کے نام:

ان پہاڑی زبانوں میں آدمی بڑا دھوکہ کھا جاتا ہے کیونکہ ایک ایک زبان کو کئی کئی نام دیے گئے ہیں۔جو اکثر اوقات نئے کام کرنے والوں کو دھوکہ میں ڈال دیتی ہیں۔کہ گویا یہ الگ الگ زبانیں ہیں۔جس طرح کہ ان زبانوں کے بولنے والے ان علماء کو ان کے علاقوں کے دیے ہوئے ناموں کا کچھ بھی پتہ نہیں،اسطرح ان کی زبانوں کے ناموں کو جو اپنی طرف سے نام دیئے گئے ہیں ان ناموں سے وہ لوگ بھی واقف نہیں ہیں۔مثلاً کوہستانی زبان کو جناب لٹنر نے شوتھن (Shuthum) کا نام دیا ہے۔جناب کارل جٹمار نے ان کو منی (mani) اور منزری (Manzari) کے نام دیے ہیں۔ جناب میسکا صاحب نے اسے (Maiya) کا نام دیا ہے۔جناب مارگنسٹر ین نے اسے مے یان (Maiyan) کا نام دیا ہے۔ جناب کارل جٹمار نے اسے Maiya کے نام سے یاد کیا ہے۔ مسکال موسکی صاحب نے بھی اسے میاں Maiyan کے نام سے یاد کیا ہے۔ جناب فس مین نے بھی یہی نام دیا ہے،جبکہ زبانوں کے باوا آدم گریرسن نے اسے Maiya کے نام سے یاد کیا ہے۔حالانکہ بولنے والے کوہستانی ان ناموں سے بالکل ناواقف ہیں،وہ اپنے وطن کو کوہستان Kostan اور اپنی زبان کو کوستی (Kostan koisti) جسے جدید لکھنے والوں یا باہر کے لوگوں نے کوہستان Kohistan

اور کوہستانی (Kohistani) بنا کر رکھ دیا ہے، اب چونکہ تحریری طور پر کوہستان اور کوہستانی عام مشہور ہوئے ہیں، اس لیے ہم بھی آگے چل کر یہی نام استعمال کریں گے۔

کوہستانی کے لہجے:

عام طور پر کوہستانی زبان دو لہجوں میں منقسم کر لی گئی ہے (۱) کندیا اور دوبیر کا لہجہ (۲) پٹن سیو کا لہجہ۔ لیکن لسانیات میں جس چیز کو بولی اور لہجہ کہا جاتا ہے۔ میرے خیال میں وہی کلیہ ان دو لہجوں یا بولیوں پر لاگو نہیں ہوتا، کیونکہ گنتی کے چند الگ الگ الفاظ سے الگ بولی اور لہجہ نہیں بنتا، ان چند الفاظ کے علاوہ ان دو لہجوں میں کوئی بھی فرق نظر نہیں آتا۔ جناب کارل جٹمار نے اس ایک کوہستانی زبان کو دو لہجوں میں تقسیم کرتے ہوئے لکھا ہے۔ ایک لہجہ کو منزری (Manzari) کہا جاتا ہے جو کہ کندیا ۔اوتر (Uter) اور دوبیر میں بولی جاتی ہے، دوسری بولی (Dilect) منی (Mani) ہے جو کہ سیو، پٹن، جیجال اور کیال میں بولی جاتی ہے۔ (۱۲)

جناب فس مین نے بھی اس زبان کو دو بولیوں میں بانٹا ہے۔

Maiyan is divided in to two main dialect Mani and Manzari . (۱۳)

جناب مارگسترین نے اسے دو بولیوں مغربی اور مشرقی یا دو گروپوں میں تقسیم کرتے ہوئے لکھا ہے۔

Of which Duberi belongs to a western group and those patan, seo, etc. to an eastern one. (۱۴)

کنیاوالی:

ابھی تک تو کوہستانی زبان کو دو گروپوں یا دو بولیوں یا دو لہجوں میں تقسیم ہوتی ہوئی نظر آتی رہی۔ حالانکہ صاحبان موصوف نے ان کو منزری اور منی کے نام دیے ہیں، یہ ان کی زبانوں، بولیوں اور لہجوں کے نام نہیں ہیں۔ یہ ان کے سیاسی گروپوں اور قبائلی ڈلہ بندی کے نام ہیں۔ جس طرح کہ پرانے ڈلہ کو آج پارٹی کہا جاتا ہے، یہ دونوں سیاسی گروپ ہمیشہ ایک دوسرے کے مخالف رہے ہیں، ان میں سے اگر ایک گروپ سوات والوں کے ساتھ سیاسی اتحاد کر لیتا، تو دوسرا ان کے برعکس کسی اور نواب، بادشاہ یا خان کے ساتھ اتحاد کر لیا کرتا تھا۔

اب زبان کے ان دو گروپوں کے علاوہ ایک تیسرا گروپ بلکہ ایک اور زبان سامنے آتی، جسے کنیاوالی کا نام دیا گیا ہے۔ چونکہ اسی پر صرف جناب بدروس نے کام کیا تھا اور یہ نام بھی ان کا دیا ہوا ہے، کسی اور نے چونکہ ان جگہوں تک جانے کی کوشش نہیں کی ہے۔ اور اپنی اور یجنل تحقیق نہیں کی۔ اس لیے جو بھی اس زبان کا ذکر کرتا رہا۔ وہی بدروس صاحب والے مواد اور ان کی کتاب کے حوالے دیتا آیا ہے۔ بدروس صاحب کے قول کے مطابق یہ کیناوالی اپنی کوہستانی زبان کے علاقے سے ۸۰ میل دور ایک گاؤں بانگری (Bankari) جو کہ ریاست تانگیر میں واقع ہے، جو شینا زبان بولنے والوں کا گڑھ ہے، میں بولی جاتی ہے۔

ابتدا میں راقم الحروف کا خیال تھا، کہ یہ کوہستان کی بڑی وادی کندیا/ کندھیا (Kandhia) کا کوئی اور لہجہ ہوگا، کیونکہ اپنے کوہستانی لوگ کندیا کو کھلی Khili کہتے ہیں۔

لیکن بعد میں مکالمہ اور مشاہدہ سے پتہ چلا، کہ اسی زبان کو یہ نام اس گاؤں کی وجہ سے جہاں یہ بولی جاتی ہے دیا گیا ہے، اب مجھے تو اور کسی کا اس وقت پتہ نہیں تھا، لیکن میرا اپنا یہ خیال تھا، کوہستان کے بن کڑ Bankar سے کوئی کوہستانی قبیلہ کسی نہ کسی وجہ سے اپنی جگہ سے ہجرت کر کے تانگیر میں آباد ہوا ہے، اور ان کے اسی مقامی نام کی وجہ سے یہ لوگ تانگیریں

پنکڑی Barkari کے نام سے مشہور ہوئے۔ اگر ایسا ہی ہوتا تو پھر ان کی زبان کا نام بھی بنکڑی ہوتا نہ کہ کنیا والی، پھر میرا یہ خیال پیدا ہوا کہ ہوسکتا ہے کہ اوپر تانگیر میں کندیا کو کینا Kania کہا جاتا ہو اور یہ نام اسی وجہ سے دیا گیا ہو۔ بہر حال ان بحثوں کو چھوڑ کر سیدھے کنیا والی کے پاس جانا ہے۔ کہ اس نام کے بارے میں دیگر حضرات کی رائے کیا ہے۔

کارل جٹمار کا کہنا ہے۔ کہ چونکہ کوہستانی زبان آپس میں دو بولیوں میں بٹی ہوئی ہے، لیکن باج کری Bajkari کے تانگیری لوگ جو کنیا والی بولتے ہیں، غالباً وہ ان بولیوں میں سے نکلی ہے (۱۵)

جناب فس مین کا کہنا ہے، کہ بدروس نے جس کنیا والی کا ذکر کیا یہ کوہستانی کی منی (mani) سے تعلق رکھتی ہے (۱۶)

جناب سکال موسکی اس کا تعلق تو کوہستانی سے بتاتے ہیں لیکن لکھتے ہیں۔

> An isolated dialect of maiyan-konya wali is spoken in the territory of Shina (۱۷)

میری رائے:

کوہستانی جو کہ مغربی کوہستان کی ایک بڑی زبان ہے۔ اس مغربی کوہستان کو زمانہ قدیم سے دو سیاسی گروپوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ایک گروپ کو منی اور دوسرے گروپ کو منذری کہا جاتا ہے، چونکہ سارا علاقہ پہاڑوں سے بھرا ہوا ہے، اور کوئی ۳۰ سال پہلے آنے جانے اور ایک دوسرے سے میل جول کے ذرائع نہ ہونے کے برابر تھے۔ اور ہر ایک قبیلہ اپنے قدرتی حصار میں مقید تھا، اس لیے زبان میں جغرافیائی ماحول کی وجہ سے چند الفاظ کا فرق واقع ہوا ہے۔ جس کی وجہ میں اسے ایک الگ زبان یا الگ بولی نہیں کہہ سکتا، کوہستان کے نچلے حصے میں جو سوات سے لگا ہوا ہے۔ جیسے وادی بنکڑ کہتے ہیں، کی زبان میں تو آدھی سے زیادہ پشتو کے الفاظ داخل ہو چکے ہیں۔ اس طرح مشرقی کوہستان میں بٹیڑی (Bateri) زبان کا بھی یہی حشر ہوا ہے، البتہ میں اپنی فیلڈ ریسرچ میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر کوئی اچھا فیلالوجسٹ اور لنگوسٹ اس کوہستانی زبان میں ایک اور لہجہ ڈھونڈنے کی کوشش کرنا چاہتا ہے، تو اسے چاہیے کہ وہ ان کی وادی کیال میں کام کریں، کیونکہ اسی وادی میں تو بالکل الٹی گنگا بہائی جا رہی ہے اور میرا خیال اور خیال کیا یقین ہے، کہ وہ جناب بدروس صاحب کی نئی زبان کی نسبت واقعی ایک نئی زبان یا ایک نئی بولی یا لسانیات میں اگر اس کے لیے کوئی دوسرا موزوں اصطلاحی نام ہو مل سکے کیونکہ وادی گوپال میں فقرے کی ساخت پورے کوہستان سے الگ ہے۔

مثلاً باقی کوہستان میں جب کہتے ہیں میں نے نہیں لکھا تو / میں نی لیکہ سھی (چھی) نی لیکہ چھی

لیکن کیال میں کہیں گے: میں نے نہیں لکھا / میں لیٹ نی چھی رچھی

یعنی باقی کوہستان میں فاعل کے بعد نہیں اور پھر فعل

کیال میں فاعل کے بعد فعل اور فعل کے بعد نہیں

حالانکہ باقی پورے کوہستان میں فقرے کی ساخت یا بناوٹ اردو، پشتو کی طرح ہے

کہ پہلے فاعل آئے گا، پھر مفعول اور اس کے بعد فعل آئے گا۔

دوبیر اور کندیا (علاقہ یا سیاسی گروپ: منزری) کے علاوہ منی (Mani) کے علاقے میں ج کو ز میں بدل دیتے ہیں/ اور ج کو چ (ث ۔س) میں بدل دیتے ہیں۔

بہر حال جن لوگوں نے پٹن، سیو، جیجال اور بنکڑ سے کسی نہ کسی وجہ سے اپنا کوہستانی علاقہ چھوڑ کر تانگیر کے بانگڑی میں آباد ہوئے ہیں۔ یہ کنیا والی ان کی زبان ہے، نہ کوئی الگ زبان ہے اور نہ کوئی الگ بولی ہے، بلکہ اسی کوہستانی کی کوہستانی

ہے چونکہ اردگرد تمام علاقے میں شینا (Shina) زبان بولی جاتی ہے۔ تو یقینی بات ہے کہ شینا اس پر بہت گہرا اثر کیا ہوگا، لیکن یہ اثر فرہنگ تک محدود ہوگا۔ زبان کے گریمر، صرف ونحو اور زبان کے کنیڈے پر کوئی بھی اثر نہ کیا ہوگا۔

زبان کے نمونے:

اردو	کنیاوالی	اردو	کنیاوالی
		نام	نوم
سر	شیش	دل	دش
بال	بال	لہسن	ھوگی
آنکھ	اچھی	پیاز	پیاز
کان	کانڑ	نمک	لو
ناک	نسور	چربی	میا
ہتھیلی	تلی	انڈا	اڑا
روٹی	گوٹکی	بڑا	گاھو
پانی	وے	چھوٹا	لکھو
ستارہ	تار	گیلا	بل زل
چاند	یوں	خشک	شی شی لو
سورج	سوری	لمبا	ژکو
معدہ	وی ری	جائیداد	جائیداد
ہاتھ	ہا	حصہ	ٹھبا
جانور:			
گائے	گا	بیل	گو
بکرا	مونگور	گدھا	خر
گھوڑا	گھو		
رنگ:			
سرخ	لوہو	نیلا	نیلو
سفید	پنڈر	پیلا	پیلو
پھل:			
انگور	ژاج	سیب	بھاپ
انجیر	پاؤ	آم	آم
بادام	بادام		

ضمائر:

مجھے	مے	تم	تس
تجھے	تیں	وہ	سوااو
تیرے لیے	سان	وہ(جمع)	سی
مہ	ین	ہم	بیہ
تو	تو	کب	کا
کا	کون	کتنا	کنوک
کس کا	کسیں	کیاں	گوٹو
کیا	گی	کیوں	گینہ
اس لیے	تے چے		

حروف جار:

میں	مہ	درمیان	مڑ
پر	لا	سے	نہ

اعداد ترتیبی:

پہلا	ساموٹھ	تیسرا	جیون
دوسرا	دویون		

اعداد کسری:

آدھا	آڑو	ایک تہائی	تیرا
ایک چوتھائی	پاؤ		

اشارے:

اےلوگو	ای مشو	لڑکے کی ماں	مناھالی
ہاتھ پر	ہتھونل	لڑکی کا بھائی	دھاڑا
مناھالا	لڑکے کا باپ	لڑکی کی بہن	دھی بھی

مذکرمؤنث:

اردو	کنیاوالی	ماں	مھالی
گھوڑا	گھو	لڑکا	مٹو
گھوڑی	گھوئی	لڑکی	مٹی
باپ	مھالا		

واحد جمع:

دن	دانت	عورتیں	گھرسی

دنہ	دانت	بیٹا	پوچ
عورت	گھیرا	بیٹے	پوچا

فعل امر:

کھا	کھہ	لکھو	لیکہ

فعل نہی:

مت کھا	نی کھہ	مت لکھو	نی لیکہ

افعال:

لکھنا	لیکوں	کھیلنا	لٹوں
پڑھنا	پڑوں	آنا	آیوں
بیٹھنا	بھہ یوں	مارنا	کوٹوں
کھانا	کھوں		

گنتی:

ایک	اک/اکی	نو	ناؤانو
دو	دو	دس	داش
تین	چا	انیس	انبیش
چار	چور	بیس	بیش
پانچ	پانز/پاش	چالیس	دوبیش
چھ	شو	اسّی	چوربیش
سات	سات	سو	شل
آٹھ	اٹھ		

فقرے:

میرا نام	مے نا
میں نے کہا	مے کرا گل
ہم نے کہا	روکرا گل/ ہیہ کرا گل
مجھے وہ کتاب دو	مے گی اسی کتاب دی
انہوں نے کہا	ایوکرا گل
ایک آدمی کے دو بیٹے تھے	اک مشودو پوچا شو
چادر دیکھ کر پاؤں پھیلاؤ	زوڑنہالےکھورہ جیکہ
سونے کی قدر زرگر سے پوچھ	زراں قدر زرگرنہ پتوس کرہ

حوالے/حواشی

۱۔ Between Axus and Indus . P 125 .

۲۔ Beyond the Groges of the Indus. P57

۳۔ Rajatarangni P.137

راج ترنگنی ان کی کتاب نہیں ہے یہ تو کشمیر کے مشہور عالم کلین کی لکھی ہوئی تاریخ ہے۔ جناب سٹائن نے اس کا نہ صرف انگریزی مین ترجمہ کیا ہے، بلکہ اس پر بہترین حواشی لکھی ہیں۔ ان کے اس قول کی تصدیق جناب پروفیسر توشی اور جناب کارل جٹسمار بھی کرتے ہیں (میں اس پر اتنا اضافہ کرتا چاہوں گا۔ کہ افغانستان کے کوہ ھندوکش سے لے کر چترال، سوات انڈس کوہستانی گلگت اور کشمیر تک یہ لوگ آباد تھے، شاھین)

۴۔ L.S.I. P.139 .

۵۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ص۶۴۲

۶۔ حوالہ محولہ بالا، ص۶۴۵

۷۔ حوالہ بحوالہ بالا، ص۶۴۱

۸۔ L.S.I. P.140 .

۹۔ جدید لسانیات اور ترقی پذیر معاشرہ ص۴۴

۱۰۔ Ando Aryan p. 431

۱۱۔ The linguistic importance P.7

۱۲۔ K.D.B P.9

۱۳۔ Language as a source P.49

۱۴۔ Languages of Pakistan P.19

۱۵۔ K.D.B P.9

۱۶۔ Language as a source

۱۷۔ the Linguistic importance P.6

کتابیات

۱۔ Buddruss G. 1959, Kanyawali, Germany

۲۔ Stein A. 1091, Rajatarangni V II, Kalcutta.

۳۔ tucai G. 1977, on Dard, East and west, Milano.

۴۔ Jettman G. 289 K.D.B. Abbottabad.

۵۔ Fussman g. 1989. Languages as a Source for History Ed.A.H. Dani History of Northern Areas, Islamabad.

۶۔ Skalmawski W. 1985. The Linguistic Importance of the Dardic Languages. J.C.A. July 1985. Islamabad.

۷۔ Jettmar Karl, 2002. Beyond the Gorges of the Indus, Oxford,

۸۔ Margenstreme G. 1973, Languages of Pakistan, اورینٹل کالج میگزین جلد ۴۹

۹۔ Masica, Colin P, 1991 the Indo Aryan languages, London.

۱۰۔ Strand. 1981. Nurustanni and Dardic languages , Moscow

اردو

۱۔ سرتاج خان۔شمالی علاقہ دیامر، دیامر ۱۹۹۶ء

۲۔ مارگنسٹرین، دائرہ معارف اسلامیہ جلد نہم ۴، ۲۰۰۴ء پنجاب یونیورسٹی لاہور (باردوم ۲۰۰۴ء)

۳۔ یاسر، خالد اقبال۔۱۹۸۷ء، جدید لسانیات اور ترقی پذیر معاشرہ ص ۴۴ صحیفہ۔لاہور

۴۔ شاہین، محمد پرویش: کوہستانی زبان۔۱۹۸۸ء سائنس ڈائجسٹ کراچی

۵۔ شاہین، محمد پرویش: شینا زبان۔۱۹۸۹ء سائنس ڈائجسٹ کراچی

۶۔ شاہین، محمد پرویش: کوہستان کا لسانی جائزہ۔۱۹۹۰ء صحیفہ لاہور

۷۔ شاہین، محمد پرویش: کافرستان (لوگ، تاریخ اور زبان۔۱۹۹۱ء منگلور۔سوات)

۸۔ شاہین، محمد پرویش: کلام کوہستان ۲۰۰۴ء جمال اکیڈمی اردو بازار، لاہور

۹۔ شاہین، محمد پرویش: دیر کوہستان ۲۰۰۴ء جمال اکیڈمی اردو بازار، لاہور

پشتو

۱۔ دوردی ژبو ڈکشنری، (دردی زبانوں کی ڈکشنری) مجلّہ پلوشہ کراچی، ۱۹۸۵ء

۲۔ کوہستانی اور پشتو، (کوہستانی اور پشتو کا لسانی رابطہ) پشتو اکیڈمی، پشاور یونیورسٹی ۱۹۸۸ء

ڈاکٹر شاہد اقبال کامران
پروفیسر و صدر شعبہ اقبالیات،
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ، اسلام آباد

جدید سندھ کی ذہنی تشکیل میں مرزا قلیچ بیگ کا حصہ

Dr Shahid Iqbal Kamran

Professor, Head Department of Iqbal Studies,

Allama Iqbal Open University, Islamabad

The Role of Mirza Qalich Baig towards Intellectual Reconstruction of Modern Sindh

Mirza Kalich Beg (1853-1929) was the great genius of the modern history of Sindhi language and literature. He had a great role towards intellectual reconstruction of modern Sindh, after English occupation. He had a notable proficiency and excellent command on several languages like Turkish, Persian, Arabic, English, Hindi and sindhi. He was a popular poet and also a trendsetter critic of Sindhi poetry. But his real contribution was in the field of prose. He gave new literary trends and mind sets to the sindhi prose writing. He was a novelist, drama writer, essay writer and what not in the intellectual life of sindh. He translated a large number of prose works of English into the Sindhi language. He wrote about 457 books; Most of them were in Sindhi and also in English, Urdu and Persian. His major contribution was to make over five thousand years old Sindhi characters modern using his intellectual leadership.

مطالعات وتحقیقِ اقبال کا ایک طالب علم ہونے کی حیثیت سے انیسویں صدی کے نصف آخر اور بیسویں صدی

کے نصف اول کا عصری ماحول میری توجہ اور دلچسپی کا خصوصی عنوان رہا ہے۔ خاص طور پر اس لیے بھی، جب کہ میں غلام برصغیر میں مسلمانوں کے لیے دستوری حقوق کی جدوجہد میں مصروف اقبال کی اس مساعی کے احوال کا مطالعہ کرتا ہوں جو انہوں نے برصغیر کے شمال مغربی حصے کے روشن چہرے سندھ کے دستوری حقوق اور خصوصیت کے ساتھ بمبئی سے غیر مشروط علیحدگی (۱) کے بارے میں کی، تو اس خطہ ارضی کے لیے، کہ جس پر اب پاکستان مشتمل ہے، سندھ کی جغرافیائی اہمیت، سیاسی، سماجی اور مذہبی وقعت اور ذہنی ثروت کا احساس دوچند ہو جاتا ہے۔

سندھ کے حوالے سے اقبال کے تفکر اور سیاسی موقف کی تین بڑی جہات رہی ہیں۔ اوّل یہ کہ سندھ کو فی الفور احاطہ بمبئی کی ماتحتی سے نکال کر ایک مکمل صوبے کا درجہ دے دیا جائے۔ اقبال ایسی کسی دستوری تجویز کی حمایت نہیں کرتے جو سندھ کے حوالے سے مسلمانانِ برصغیر کے موقف کی ترجمان نہ ہو۔ اقبال سائمن کمیشن کے ساتھ تعاون کی حمایت کرنے والے چند زعماء میں سے ایک تھے۔ لیکن جب سائمن کمیشن رپورٹ میں سندھ کی احاطہ بمبئی سے علیحدگی کو نظر انداز کیا گیا تو انہوں نے اپنے ایک بیان میں سائمن کمیشن رپورٹ کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ

> رپورٹ کی سفارشات کی تہہ میں جو پالیسی کارفرما ہے، اس کا مطلب ہمارے نزدیک اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ مسلمانوں کے اہم مطالبات کو ٹھکرا کر انتہا پسند ہندوؤں کو خوش کرنا مقصود ہے۔ (۲)

اسی بیان میں انہوں نے کہا کہ

> سندھ کی علیحدگی کے مسئلے سے عملی طور پر بے پروائی کا اظہار کیا گیا ہے۔ یہ متنازعہ فیہ مسئلہ ہندوستانی مسلمانوں کو اس وقت تک چین سے بیٹھنے نہ دے گا، جب تک نئے دستور کے نفاذ سے قبل اس کا کوئی اطمینان بخش تصفیہ نہیں ہو جاتا۔ (۳)

اور پھر 1930ء کے خطبہ الٰہ آباد میں اقبال نے دوٹوک انداز میں مطالبہ کیا تھا کہ

> احاطہ بمبئی اور سندھ میں کوئی چیز بھی تو مشترک نہیں۔ ارکان کمیشن کو بھی اعتراف ہے کہ اہل سندھ کی زندگی اور ان کا تمدن عراق اور عرب سے مشابہ ہے، نہ کہ ہندوستان سے، مشہور اسلامی جغرافیہ دان مسعودی نے آج سے بہت پہلے عرب اور سندھ کی اس باہمی مشابہت کی طرف اشارہ کر دیا تھا، مسعودی نے لکھا ہے کہ سندھ وہ ملک ہے جو مملکتِ اسلامی سے قریب تر ہے، سب سے پہلے اموی خلفیہ کا قول تھا کہ مصر کی پشت افریقہ کی جانب ہے اور منہ عرب کی جانب، مناسب ردوبدل کے ساتھ یہی کچھ سندھ کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے کہ سندھ کی پیٹھ ہندوستان کی طرف ہے اور منہ وسط ایشیا کی جانب۔۔۔۔۔ (۴)

سندھ کے بارے میں اقبال کے سیاسی تفکر کی دوسری بڑی جہت سندھ کے زرعی اور تجارتی مفادات اور امکانات کا تحفظ تھا۔ اسی خطبہ الٰہ آباد میں اقبال متوجہ کرتے ہیں کہ

> ۔۔۔ اگر سندھ کے ان زرعی مسائل جن سے حکومت بمبئی کو مطلق ہمدردی نہیں اور اس کی بے شمار تجارتی صلاحیتوں کے لحاظ رکھ لیا جائے، اس لیے کہ کراچی بڑھتے بڑھتے ایک روز لازماً ہندوستان کا دوسرا دارالسطنت بن جائے گا، تو صاف نظر آتا ہے کہ اس کو احاطہ بمبئی سے ملحق رکھنا مصلحت اندیشی سے کس قدر دور ہے۔ (۵)

سندھ سے متعلق اقبال کے سیاسی اور علمی تفکر کی تیسری جہت کا عنوان، وسط ایشیا کے ساتھ سندھ کا جغرافیائی، تہذیبی، مذہبی، لسانی اور ذہنی رشتہ ہے۔

سندھ کے بارے میں اقبال کے موقف کی پہلی دو جہتوں کا تعلق بیسویں صدی کے اوائل کے خاص سیاسی ماحول کے ساتھ رہا۔ لیکن سندھ کا ایشیائی کردار، نیز تہذیبی، مذہبی، لسانی، ادبی اور ذہنی تموّل کہ جس طرف اقبال متوجہ رہے، آج اپنی

عصری معنویت کے اعتبار سے ہم پاکستانیوں کا عزیز ترین سرمایہ خیال کیا جا سکتا ہے۔ہم جانتے ہیں کہ جدید سندھ کے اس ایشیائی کردار یعنی خاص طرح کے تہذیبی، مذہبی، لسانی، ادبی مزاج کی تشکیل میں سندھ کے نامور فرزند مرزا قلیچ بیگ نے نہایت بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ یہ محض اتفاق نہیں بلکہ حسن اتفاق ہے کہ مرزا قلیچ بیگ کے اجداد وسط ایشیا کے علاقے گرُجِستان (Gorjestan) جسے اہل یورپ جارجیا کہتے ہیں سے ہجرت کر کے ایران سے ہوتے ہوئے سندھ آئے تھے۔سندھ میں ان کا میزبان شہر یہی حیدر آباد تھا۔ یہ ایک نہایت مہذّب اور تعلیم یافتہ گھرانہ تھا۔ مرزا قلیچ بیگ کے نانا مرزا خسرو بیگ اور والد محترم مرزا فریدون بیگ کی اس ہجرت نے گویا صوفی سندھ کے دامن کو وسط ایشیا کی جفاکشی، تفصیل پسندی، تاریخ فہمی، مذہب کے انسانی پہلو کی طرف توجہ اور عمل پسندی سے بھر دیا۔(۶) مرزا قلیچ بیگ کی سندھ کے لیے خدمات کا دائرہ بے حد وسیع ہے۔ وہ ایک کثیر اللسانی دانشور تھے وہ فارسی، عربی، ترکی، انگریزی، فرانسیسی، اردو اور سندھی زبانوں میں تقریر و تحریر کی قدرت رکھتے تھے۔(۷) لیکن میرا قیاس یہ ہے کہ وہ ان جملہ زبانوں میں مہارت اور ابلاغ کی قدرت رکھنے کے باوجود سوچتے صرف سندھی زبان میں تھے۔سندھی زبان پر، میرے نزدیک مرزا قلیچ بیگ کا سب سے بڑا احسان یہ ہے کہ انہوں نے اس زبان کے روایتی مزاج کو تبدیل کر کے رکھ دیا۔ برصغیر کی دیگر زبانوں کی طرح سندھی بھی اساسی طور پر شعر کی زبان تھی، عمومی طور پر سندھی ادب کا خزانہ شعر کے پیرائے میں محفوظ تھا۔ یہ مرزا قلیچ بیگ ہی تھے جنھوں نے اس زبان کو شعر کی محدودات سے نکال کر نثر کی تفصیل پسندی، استدلال اور تسلسل سے روشناس کرایا۔ مظہر جمیل اپنی تالیف جدید سندھی ادب میں لکھتے ہیں کہ :

> ''بے شک مرزا قلیچ بیگ سندھی نثر نگاری کے مرداوّل تھے اور جدید سندھی ادب کا ان کی شخصیت اور کارکردگی کے بغیر کوئی بہتر تصور قائم نہیں کیا جا سکتا۔(۸)

مرزا قلیچ بیگ باکمال شاعر بھی تھے۔مظہر جمیل 'جدید سندھی ادب' میں مرزا قلیچ بیگ کی شاعری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ :

> ''مرزا قلیچ بیگ خوش کلام شاعر بھی تھے اور انہوں نے اپنے راہنمایانہ کردار اور شاعرانہ صلاحیت سے کام لیتے ہوئے جدید سندھی شاعری کے رخ متعین کر دیے اور اس میں صحت مندانہ تبدیلی کی روح پھونک دی تھی۔ انہوں نے سندھی شاعری میں نہایت پروقار ورثہ چھوڑا ہے اور سندھی شاعری کو عمر خیام کی رباعیات کا تحفہ پیش کیا ہے۔(۹)

مرزا قلیچ بیگ کا سندھی شاعری پر سب سے بڑا احسان اسے جدید مغربی پیرائے اور رجحان سے متعارف کرانا ہے۔ ان کا ذخیرہ شعر مقدار اور معیار دونوں اعتبار سے بے نظیر ہے۔ لیکن مرزا کا اصل میدان سندھی زبان کے مزاج کی تعمیر نو، مدلل نثر نگاری اور سندھی ذہن کی تشکیل جدید ہے اور اس میدان میں اکیلے مرزا قلیچ بیگ نے سندھی زبان کے مزاج، آہنگ اور اسلوب کو تبدیل کرنے میں وہ کردار ادا کیا جو اردو زبان و ادب کے حوالے سے سرسید احمد خان اور ان کے نامور رفقا نے مل کر کرنے کی کوشش کی۔ یوں مرزا قلیچ بیگ اپنی حدود کے اندر سرسید احمد خان بھی تھے اور ڈپٹی نذیر احمد بھی، وہ الطاف حسین حالی بھی تھے اور شبلی نعمانی اور محمد حسین آزاد بھی، کہیں کہیں وہ مولوی چراغ علی اور محسن الملک کی طرح بھی دکھائی دیتے ہیں۔ ہاں مگر ایک فرق، جو نہایت نمایاں رہا وہ یہ ہے کہ سرسید احمد خان اور ان کے رفقا کی فقید المثال مساعی کے باوجود اردو زبان مزاج، کردار اور آہنگ کے اعتبار سے شاعری کی زبان ہی رہی، لیکن دوسری طرف مرزا قلیچ بیگ نے مزاج، کردار اور آہنگ کے اعتبار سے خالص شعر کی زبان سندھی کو نثر کی زبان بنا دیا۔ مرزا قلیچ بیگ کا یہ ایک ایسا کارنامہ ہے جس کے اثرات سندھی دانش پر نہایت دور رس اور دیرپا ثابت ہوئے اور انہی دیرپا اور دور رس اثرات کی بنا پر ڈاکٹر غلام علی الانا مرزا کو بابائے سندھی نثر قرار دیتے ہیں۔(۱۰) سندھی کا کلاسیکی ادب شاعری کے نہایت ارفع خزانوں سے معمور ہے، لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ اب جدید سندھی ادب کی پہچان افسانے، ناول، مضامین، ڈرامے، سوانح اور علمی مقالہ نگاری ہے۔ سندھی نثر کی یہ ثروت خیزی اس امر کی طرف

اشارہ کرتی ہے کہ سندھی دانشور اور ادیب ماورائی اور مابعد الطبیعیاتی فضا کی بجائے ارضی سچائی اور زمینی حقائق سے متاثر ہونا سیکھ گیا ہے۔ اب وہ خواب وخیال کا نہیں، حقیقت حال کا ابلاغ کرنے میں سہولت محسوس کرتا ہے۔ سندھی دانشور اور دانش جو طبقے کی حقیقت شناسی کا بنیادی سبب مرزا قلیچ بیگ کی وہ مساعی ہے جس نے محسوس اور غیر محسوس طریقے سے سندھی زبان کی ابلاغیات کو تبدیل کر کے رکھ دیا۔ جس طرح شاہ عبداللطیف نے اپنی شاعری میں سندھ کی ہزاروں سال پر محیط حکمت و دانش کو نظم کیا تھا، اس طرح مرزا قلیچ بیگ نے سندھی زبان کو عصری تقاضوں سے اس طور پر ہم آہنگ کیا کہ اسے عمدہ، مدلل اور ہر طرح کا مضمون ادا کرنے والی نثری زبان بنا دیا۔ لسانی رجحان سازی کا یہ عظیم کام 'کتابیں تیار کرنے والی مشین' نے تن تنہا انجام دیا۔ (۱۱) اس ضمن میں، یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ مرزا قلیچ بیگ نے شاہ لطیف شناسی کو بھی اپنی نہایت متنوع اور کثیر الجہات توجہ کا عنوان بنایا۔ شاہ لطیف کے سندھی ڈکشن میں اٹھارہویں صدی کی پنجابی، سرائیکی، راجستانی، اردو، ہندی، بروہی، لاڑی، اور کچھی زبانوں کے الفاظ بڑی تعداد میں شامل ہیں اور اسی لیے شاہ کے کلام کی محبوبیت اور مقبولیت اور پسندیدگی کے باوجود ایک عام سندھی کے لیے شاہ کے کلام کو سمجھنا مشکل معلوم ہوتا تھا۔ اس سلسلے میں مرزا قلیچ بیگ نے لغاتِ لطیفی، مرتب کر کے ایک بڑی بنیادی خدمت سرانجام دی، اس لغت میں شاہ لطیف کے کلام کے، عمومی طور پر مشکل خیال کیے جانے والے الفاظ اور ان کے معانی مرتب انداز میں پیش کیے گئے۔

کسی بھی زبان میں تازہ خیالات، جدا اسلوب اور عمدہ استدلال دیگر زبانوں کے تراجم کی وساطت سے آتا ہے۔ مرزا نے اس حقیقت کو مدنظر رکھتے ہوئے حکمائے انگلستان کی تحریروں کی دانش اور مزاج کو سندھی میں منتقل کرنے کا عظیم کام سرانجام دیا۔ اس ضمن میں مرزا نے انچاس (49) انگریزی کتب کے تراجم سندھی زبان میں کیے۔

مرزا قلیچ بیگ کے تراجم کے انداز و اسلوب کے بارے میں نصیر مرزا لکھتے ہیں کہ:

> نثر کے اس بحر بے کراں نے جتنا طبع زاد کام کیا ہے۔ تقریباً اتنا ہی دیگر زبانوں کے سندھی تراجم کی صورت میں انجام دیا۔ ان کے تراجم کی گوناں گوں نثری خوبیوں کے باعث آپ کے ان تراجم کو تراجم کی بجائے طبع زاد کہنے میں حق بجانب ہوں۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ انہوں نے غیر ملکی ادب کا صرف لفظی ترجمہ نہیں کیا، بلکہ اس زبان کے اعلیٰ ترین خیالات کو سندھی زبان و ادب کا حصہ بنایا اور آپ کے اس عمل کو اس طرح دیکھنا چاہیے جیسے شہد کی مکھی مختلف اقسام کے پھولوں کا رس کشید کر کے خوش ذائقہ اور صحت بخش شہد کے روپ میں جو چیز ہمیں دیتی ہے وہ صرف اور صرف اس کی اپنی تخلیق ہوتی ہے۔ (۱۲)

اسی تسلسل میں مرزا نے مذہب، فلسفہ اور دیگر موضوعات پر سندھی زبان میں جو کتب تحریر کیں ان کی تعداد اٹھاسی (88) کے قریب ہے۔ انگریزی زبان میں مرزا کی مستقل کتب کی تعداد اکتالیس (41) شمار کی گئی ہے۔ مرزا قلیچ بیگ نے سندھی زبان میں بیس کے قریب ڈرامے بھی تحریر کیے۔ ناول بھی مرزا کے مقصد سے ہم آہنگ صنف ادب تھی، سو مرزا نے اس طرف بھی بھرپور توجہ دی اور متعدد ناول ان سے یادگار ہیں۔ ان ناولوں میں طبع زاد ناول بھی ہیں اور تراجم بھی۔ نصیر مرزا نے ناولوں کے تراجم کے حوالے سے ایک دلچسپ بات لکھی ہے اس بات سے مرزا قلیچ بیگ کے حقیقی مطمع نظر پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ نصیر مرزا لکھتے ہیں کہ

> مرزا قلیچ بیگ نے ہر ملک کے لیے اور روشن خیال ادب کے اعلیٰ خیالات کو سندھی میں روشناس کرایا۔ خاص طور پر ناولوں میں آپ نے زیادہ تر امریکی ناولوں کے تراجم کو ترجیح دی۔ شاید اس لیے کہ اس وقت کے امریکی ناولوں میں نئے ملک اور نئے سماج کی تعمیر کا ذکر ہے اور ان میں معاشرہ کی اصلاح اور تعمیر کا جو پیغام ہے، اس وقت کے سندھ کو اس کی اشد ضرورت تھی۔ سندھ اس زمانے میں انگریزوں کے قبضے میں تھا اور اس وقت یہاں ایک نیا سماج

> پروان چڑھ رہا تھا جن میں اسکول، کالج اور ہسپتال، لوکل باڈی انتخابات اور کسی حد تک جمہوریت کو رواج دینے کی کوششیں ہو رہی تھیں۔ گویا کہ سندھ میں بھی وہی سب باتیں پیدا ہو رہی تھیں جیسی کہ امریکی افسانہ نگار اور ناول نویس ملک کی تعمیر کے لیے اپنی تحریروں میں پیش کر رہے تھے۔ (۱۳)

امریکی ناولوں کے تراجم کے حوالے سے نصیر مرزا کا تاثر درست معلوم ہوتا ہے یعنی یہ کہ مرزا سندھ میں ایک بدلتے ہوئے معاشرتی ماحول کی تفصیلات کو از سر نو طے کرنے کی شعوری کوشش کر رہے تھے۔ لیکن اس کے ساتھ اس حقیقت کو بھی سامنے رکھنا چاہیے کہ مرزا انگریز استعمار کی اصلاحات اور ترقی کی حقیقت سے بھی بخوبی واقف تھے وہ جانتے تھے کہ سندھی معاشرے اور سندھی اقدار کے سامنے ایک نئی طرح کی جنگ ہے جس میں جیتنے کے لیے ہتھیار بھی جدا نوعیت کے ہونے چاہئیں۔ اور وہ جدا نوعیت یہ تھی کہ جدید سندھ اپنے خیال، ابلاغ اور ترسیل کو نئے زمانے کے تقاضوں سے ہم آہنگ کر لے۔ مرزا قلیچ بیگ سندھ کی اجتماعی دانش کو دنیا جہان کے تجربے اور مشاہدے اور اس کے معروضی تجزیے کی دولت سے مالا مال کرتے ہوئے حالات کا سامنا کرنے والی نسل کی تربیت کرنا چاہیے تھے۔

وہ شاعر بھی تھے اور بچوں کے ادیب بھی۔ بچوں کے لیے ادب تخلیق کرنا ہمیشہ مشکل خیال کیا جاتا رہا ہے، وجہ شاید یہ ہو کہ ہم لوگ بچوں کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر دیکھنے کی ہمت یا سکت نہیں رکھتے۔ ہم شاید ماضی پرست لوگ ہیں اور مستقبل کی ہر صورت ہمیں خائف کر دیتی ہے۔ یہ جانتے ہوئے کہ بچے کسی بھی معاشرے کا مستقبل ہوتے ہیں مرزا نے سندھی میں بچوں کے ادب کی ایک مضبوط بنیاد تعمیر کی۔ نظم ونثر میں بچوں کے لیے مرزا کی کتب کی تعداد سترہ (17) ہے۔ فارسی اور ترکی مرزا کی آبائی زبانیں تھیں۔ مرزا کے عہد میں سندھ میں فارسی مستند علمی زبان کا درجہ رکھتی تھی، مرزا نے فارسی میں بھی لکھا اور 22 کتب ان کی فارسی میں یادگار ہیں۔ مرزا کے علمی کارناموں کی طرف یہ محض چند اشارے ہیں۔ مرزا کی خدمات اور سندھی زبان وادب میں مرزا کے کردار اور حصے کا اعتراف سب سے احسن طریقے سے شیخ ایاز نے ابراہیم جویو کے نام ایک خط میں کیا ہے۔ یہ گویا سندھی ادب کی عظیم شخصیت کی طرف سے مرزا کے حضور خراج عقیدت بھی ہے۔ اور امر واقعہ کا اظہار بھی۔ شیخ ایاز لکھتے ہیں کہ

> میں صرف ایک سندھی اسکالر کی عزت کرتا ہوں اور وہ ہیں مرزا قلیچ بیگ ـــــ اس کے وسیع ذوق نے اس کو اپنے دور کے گوناں گوں ادب سے روشناس کرایا۔ قلیچ بیگ ہمارے ادبی ذوق اور انقلاب کا بانی تھا ـــــ اس کی تصنیفات نے میرے ذہن کو سرخ چادر میں لپیٹ کر اس کے چاروں طرف رنگین تتلیاں اڑا دی ہیں۔ شاہ لطیف کے بعد قلیچ بیگ سندھ کی عظیم ترین ادبی شخصیت ہیں۔ (۱۴)

شیخ ایاز شناس ماہرین جانتے ہیں کہ شیخ کے نزدیک تنقید اور تحسین کا معیار کسی قدر کڑا تھا۔ شیخ ایاز خود ایک نابغہ روزگار دانشور اور ادیب تھے، ان کی اس قدر والہانہ توصیف کا مطلب صرف یہ ہے کہ سندھی زبان وادب کی ترقی، ترویج اور توسیع کے لیے مرزا قلیچ بیگ کی خدمات کا دائرہ وسیع اور حد درجہ متنوع ہے۔

سندھ اور سندھی زبان مرزا کے دو بڑے عشق تھے۔ مرزا قلیچ بیگ جیتے جی مصروف تو بہت رہے لیکن انہوں نے تنگ آ کر اپنے دونوں عشق ادھورے چھوڑنے کا کبھی نہ سوچا، جدید سندھ کی ذہنی فضا کو وقت کے تیزی سے بدلتے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنا مرزا کا نہایت وقیع اور یادگار کارنامہ ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے تھوڑی تفصیل میں جانا پڑے گا۔ مرزا قلیچ بیگ کا خاندان تالپور حکمرانوں سے وابستہ تھا۔ 1843ء میں انگریزوں نے تالپوروں کو عسکری شکست دے کر سندھ پر قبضہ کر لیا۔ میانی فارسٹ کی لڑائی میں انگریزوں کی فتح نے جہاں ایک طرف سندھ کو شخصی حکمرانی کے طویل دور سے نجات دلائی وہیں۔ اہلیان سندھ کو ایک نئے استعمار اور ایک جدا انداز حکمرانی سے روشناس بھی کرایا۔ لیکن اس سے بھی اہم تر بات یہ تھی کہ خود

انگریزوں کے لیے فتح سندھ کا مطلب برصغیر کے ایک اور اہم خطے پر محض تصرف ہی نہیں تھا، فتح سندھ کا مطلب ایک عظیم تہذیب اور ثروت خیز تاریخ کے حامل ایسے لوگوں کی سرزمین پر قبضہ تھا جو ضبط، برداشت، تحمل اور پھر ردعمل کا حیرت انگیز سلیقہ اپنے اندر رکھتے تھے۔ انگریزی قبضے کے بعد سندھ چند برس تک گورنر کے ماتحت رہا (1843-1847ء) اس کے بعد سندھ کی انتظامی حیثیت کم کر کے صوبہ بمبئی کے ساتھ الحاق کر دیا گیا۔ اب سندھ کا سربراہ گورنر نہیں، ایک کمشنر تھا۔ اور یہ کمشنر انگریز استعمار کی ہمہ جہت حکمت عملی کے تحت سندھ کی مخصوص ترقی کی طرف متوجہ رہا۔ ''مخصوص ترقی'' سے مراد کسی مقبوضہ علاقے میں کی جانے والی وہ ترقی ہے جو استعمار کے وجود، بقا اور تسلط کے لیے ضروری اور معاون ہو۔ (15) مرزا قلیچ بیگ سندھ پر انگریزوں کے قبضے کے گیارہ برس بعد پیدا ہوئے گویا یہ وہ سندھ نہیں تھا جہاں مرزا کے نانا اور والد ہجرت کر کے آئے تھے، یہ ایک بدلا ہوا سندھ تھا۔ سندھ کے اس بدلے ہوئے مزاج کو اپنے عہد میں جس قدر واضح اور وسیع انداز میں مرزا قلیچ بیگ نے سمجھا وہ انہی کا حصہ ہے۔

اقبال نے اپنی مثنوی اسرار خودی (1915ء) کے اردو دیباچے میں لکھا ہے کہ انگریز قوم کی حسِ واقعات، دیگر اقوام کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہے۔ (16) اور 'حسِ واقعات' کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال بتاتے ہیں کہ

> جس طرح رنگ و بو وغیرہ کے لیے مختص حواس ہیں اسی طرح انسانوں میں ایک اور حاسہ بھی ہے جس کو حسِ واقعات کہنا چاہیے۔ ہماری زندگی واقعات گردوپیش کا مشاہدہ کرنے اور ان کے صحیح مفہوم کو سمجھ کر عمل پیرا ہونے پر منحصر ہے۔ مگر ہم میں سے کتنے ہیں، جو اس قوت سے کام لیتے ہیں جس کو میں نے حس واقعات کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے۔ (۱۷)

مرزا قلیچ بیگ کی حسِ واقعات انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل کے سندھ کا حقیقی اثاثہ قرار دی جاسکتی ہے۔ جس سندھ میں مرزا نے آنکھیں کھولیں وہ فارسی اور تالپوروں کا سندھ نہیں، انگریزوں اور انگریزی کا سندھ تھا جس میں سندھی زبان کے رسم الخط اور حروف تہجی کے تعین کے بعد سندھی علمی، انتظامی اور ادبی زبان کے طور پر نہایت تیزی سے اپنا مقام بلند کر رہی تھی۔ سندھ میں بالکل الگ طرح کے واقعات رونما ہو رہے تھے۔ معاشرتی اور سیاسی زندگی کے نئے شرائط نامے تیار ہو رہے تھے۔ اجتماعی زندگی کے کھیل کے جدا ضوابط تشکیل پا رہے تھے۔ درپیش صورت حال کی حقیقی غایت اور منشا کا اندازہ جس طور مرزا قلیچ بیگ نے قائم کیا وہ نہ صرف درست تھا بلکہ اپنے نتائج کے اعتبار سے سودمند بھی تھا۔ سندھی زبان کی ابلاغیات کو توسیع دینے کے کام میں ایک دلچسپی خود انگریزوں کی بھی تھی، وہ یوں کہ سندھی ذہن اور دانش تک براہ راست رسائی اور سندھی منشا اور آرزو سے آگاہی کے لیے سندھی زبان کے اسرار و رموز سے آشنائی خود انگریزوں کی فوری ضرورت تھی۔ سندھی زبان کے لیے حروف تہجی کی تعداد اور رسم الخط کا تعین اس سلسلے کی کڑی خیال کی جاسکتی ہے۔ اس سارے عمل میں مرزا قلیچ بیگ نے جو کام بھی کیے وہ سندھ اور سندھی زبان کے مفاد کے مطابق کیے۔ مرزا کے متنوع تراجم ہوں یا جدید اصناف نظم و نثر کی ترویج و ترقی کی کوشش، بچوں کے ادب کی طرف توجہ ہو یا خواتین کے لیے معاشرے میں زیادہ متحرک اور بامعانی کردار کے لیے کوشش، یہ سب کچھ ایک سندھی دانشور کی اس مزاحمت کے عنوانات خیال کیے جاسکتے ہیں، جس نے فیصلہ کر لیا تھا کہ وہ یہ جنگ لڑ کر جیتے گا اور یہ کہ وہ یہ لڑائی صرف اور صرف اپنے ذہن اور اپنی دانش سے لڑے گا، مرزا نے یہ لڑائی لڑی اور جیتی۔

سندھ پر انگریزی قبضہ وہاں کے جاری نظام، رواں معاشرے اور اقدار و روایات کے لیے ایک نہایت سخت واقعہ تھا۔ وہ جو مرزا غالب نے کہا تھا کہ

تاب لائے ہی بنے گی غالب
واقعہ سخت ہے اور جان عزیز

تو اہل سندھ کے لیے تاب لائے ہی بنی، لیکن اس طرح کہ جان بھی عزیز رہے اور یہ حکمت عملی مرزا قلیچ بیگ کی سب سے بڑی دین ہے سندھ کو۔ یہی حکمت عملی ہے جس کے تحت مرزا قلیچ بیگ نے شعوری طور پر سندھ کے نئے کردار کی تفصیلات کا ادراک حاصل کرلیا۔ ایک شکست کو دوسری فتح میں تبدیل کرنے کا ہنر مرزا کے خون میں شامل تھا۔ اس ہنر سے مرزا نے سندھی دانش پر انگریز کی غلامی کے صدمے کو حاوی ہونے سے محفوظ رکھا اور اسے الگ ایسی راہ پر لگا دیا جوئی، کامیاب اور بامراد زندگی کی نوید ثابت ہوئی۔ مرزا کی خدمات کے جتنے دائرے بھی ہیں وہ سب اسی محور سے متصل ہیں کہ بدلتے وقت اور رونما ہوتے واقعات میں سندھ اور اہل سندھ کو اپنا نیا کردار کس طرح تشکیل دینا چاہیے اس اعتبار سے دیکھا جائے تو مرزا قلیچ بیگ کی خدمات کا درجہ سرسید احمد خان اور راجہ رام موہن رائے کے قریب جا پہنچتا ہے۔

سندھ کا عمومی مزاج ہمیشہ سے نہایت معتدل رہا ہے۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ آج تک مذہب کے حوالے سے سندھ کی سرزمین کسی شدت پسند تحریک اور تجویز کا عنوان نہیں بنی۔ مذہبیات سندھ کے انسانی پہلو سے صرف نظر کرنا ممکن نہیں۔ سندھ کے صلح کل اور مذہبی رواداری کے مزاج کی تشکیل میں اساسی طور پر صوفی شعراء کا کردار نہایت نمایاں رہا ہے لیکن یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ بیسویں صدی کی دوسری دہائی کے اواخر سے برصغیر کی سیاسیات میں مذہبی طبقات کو بعض مخصوص مقاصد کے لیے متحرک کیا جا رہا تھا۔ ایسے ماحول میں جدید سندھ کا، جو برصغیر کا ایک انتہائی اہم حصہ تھا، عدم رواداری یا فرقہ وارانہ عدم مطابقت کا شکار ہو جانا بعید از قیاس نہیں تھا۔ برصغیر کی سیاست میں مذہبی طبقات کی پرشور شمولیت نے فرقہ وارانہ ہم آہنگی کو شدید خطرات سے دوچار کر دیا تھا۔ ایسے میں سندھ کا کسی شدت کا شکار نہ ہونا ہماری سیاسی تاریخ کا ایک قابل ذکر اور اہم واقعہ ہے۔ مرزا قلیچ بیگ نے جس ادبی اور معاشرتی نصب العین کو فروغ دیا تھا اس میں مذہب کا بنائے فساد بننا ممکن نہ رہا تھا۔ مرزا قلیچ بیگ کے آباء تبدیلی مذہب کی اذیت دیکھ چکے تھے۔ اور اس کے ہمہ جہت نتائج سے بھی باخبر تھے۔ چونکہ یہ شرفاء گرجستان سے نکل کر ایران کے راستے سندھ تشریف لائے تھے تو ترکی زبان کے ساتھ فارسی زبان اور فارسی زبان کے ساتھ تشیع بھی ان کے ساتھ آیا۔ لیکن ان کی دینی حمیت ان کے معاشرتی نصب العین سے متصادم نہ ہونے پائی۔ اس وسیع المشربی، انسان دوستی اور مذہب کے انسانی پہلو کی طرف توجہ نے مرزا کی ادبی اور سماجی مساعی میں اپنی جھلک دکھائی۔ سندھی لوگ مذہبی ضرور ہیں لیکن جدید سندھی دانش پر مذہب ایک بوجھ بن کر سوار نہیں ہوا، ایک تقویت بن کر ساتھ دے رہا ہے۔ میں اس روش اور رجحان کے ذمہ داروں میں مرزا قلیچ بیگ کو بھی شمار کرتا ہوں اور اپنے اس تاثر پر اعتماد رکھتا ہوں کہ سندھ کبھی بھی مذہبی شدت پسندی کا شکار نہیں ہونے پائے گا۔

سندھ کے جہانِ دانش میں مرزا قلیچ بیگ وہ پہلے دانشور اور دانش جو ہیں جن کا رجحان اور افتاد طبع تاریخی ہے، حال کے ادراک اور مستقبل کی صورت گری کے لیے تاریخی شعور کا پختہ تر ہونا شرط اوّل ہے۔ روایتی طور پر شاہ لطیف کے سندھ کی حکمت و دانش کی اساس عشق ہے اور مشرقی لوگوں کی طرح سندھی دانش کا آفاقی شعور غیر تاریخی، یہ شعور زمان اور اسی لیے مکان کی قید سے بھی ماورا تھا، اس شعور میں مرزا قلیچ بیگ کی تاریخ شناسی اور تاریخ فہمی نے شامل ہو کر وہ رنگ اختیار کیا جسے اب واقعتاً ہم سندھ کی حکمت کا حقیقی رنگ قرار دے سکتے ہیں۔ یہ حکمت و دانش جو سندھ سے مخصوص ہے، ایک طرف اپنے ماضی کے اعتبار سے زمان و مکان کی قید سے ماوراء تو دوسری طرف اپنے حال کے اعتبار سے ایسے رجحان سے متصف ہے جو زمان کی عملی کاری کا شدت سے احساس رکھتا ہو اور مکان پر زمان کے جبر کی صورتوں سے واقف و آگاہ ہو۔ تاریخ جو تعلیم دیتی ہے وہ سب کے لیے یکساں افادیت اور معنویت رکھتی ہے لیکن کتنے لوگ ہیں جو تاریخ کے سبق کو سمجھنے کی صلاحیت یا اہلیت رکھتے ہیں؟ تاریخ کا احساس ہونا بھی ہر قوم کے مزاج سے یکساں طور پر منسلک نہیں، ہاں مگر اقوام مغرب کی تاریخی اپچ قابل ذکر اور قابل غور ہے۔ اقبال جب یہ کہتا ہے کہ

مغرب کے لوگوں کی ذہنی افتاد تاریخی ہے ان کی زندگی اور ان کا وجود وقت میں پوشید ہے۔۔۔۔مغربی آدمی کے لیے ہر چیز کا ماضی، حال اور مستقبل ہوتا ہے۔(۱۸)

تو لازمی طور پر ان کا اشارہ اس فرق کی طرف ہے جو ہم مشرقی لوگوں کے رجحان طبع اور مغربی لوگوں کی افتاد طبع کے مابین موجود و متحرک ہے۔لیکن جب میں مرزا قلیچ بیگ کے دائرہ کار کی جہات کو دیکھتا ہوں اس کی معنویت پر غور کرتا ہوں اور ان نتائج کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتا ہوں جنھوں نے سندھی زبان وادب کے اندرون اور سندھی معاشرے کے بیرون کو بدل کر رکھ دیا اور یوں سندھی ذہن کی تشکیل جدید کا اہم کارنامہ سرانجام دیا۔تو مرزا قلیچ بیگ مجھے طبعاً اور ذہناً ایک مغربی آدمی معلوم ہوتے ہیں۔میری مراد یہ ہے کہ وہ اپنے رجحان اور اپنی افتاد طبع کے اعتبار سے مغربی آدمی نظر آتے ہیں۔ذرا مرزا کے وقت کے ساتھ محاربے کا انداز دیکھیے کہ انہوں نے نہایت مصروف وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ایک ہی زندگی میں قریباً چار سو ستاون مطبوعہ وغیرہ مطبوعہ تصانیف یادگار چھوڑی ہیں۔(19) یہ تصانیف زبان وادب، معاشرت، مذہب، ثقافت، فلسفہ اور اخلاق ایسے متنوع موضوعات کا احاطہ کرتی ہیں کچھ ایسی ہی شخصیات ہوتی ہیں جو اپنے لوگوں کو صدیوں کا فاصلہ سالوں میں طے کرا دیتی ہیں۔مرزا قلیچ بیگ نے پانچ ہزار سالہ قدیم سندھیوں کو اپنے مزاج، اپنے ادب اور اپنی زبان کے اعتبار سے جدید بنا دیا۔یقیناً جدید سندھ کی ذہنی تشکیل جدید میں مرزا کا حصہ انہیں سندھی دانش کا مرکزی کردار بنائے رکھے گا۔

حوالے/حواشی

۱۔ اقبال نے 21 مارچ 1932ء میں آل انڈیا مسلم کانفرنس کے خطبہ صدارت میں مسلمانان برصغیر کے مطالبات پر روشنی ڈالتے ہوئے نہایت صراحت کے ساتھ کہا تھا کہ

مسلمان کسی ایسے فرقہ وارانہ سمجھوتہ پر، خواہ وہ عارضی ہو یا مستقل، رضامند نہیں ہو سکتے جو انہیں ایسے صوبوں میں جہاں وہ فی الواقعہ اکثریت میں ہیں، حق اکثریت نہیں دیتا۔۔۔۔ پارلیمان سے ہندوستانی صوبوں کو طاقت کا انتقال، تمام وفاقی حصوں کی مساوات، موضوعات (subject) کی تقسیم وفاقی اور صوبائی طریقہ پر نہ کہ وفاقی، مرکزی اور صوبائی طریقہ پر، سندھ کی غیر مشروط علیحدگی، مرکز میں ایک تہائی حصہ کے حقوق بھی ہمارے مطالبات کی نہایت اہم شقیں ہیں۔

مشمولہ: حرف اقبال (اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، 1984ء) ص58

۲۔ اقبال کا سائمن کمیشن رپورٹ کے متعلق بیان، روزنامہ انقلاب، اشاعت 26 جون 1930ء
مشمولہ: گفتار اقبال، مرتبہ محمد رفیق افضل (لاہور: ادارہ تحقیقات پاکستان، دانش گاہ پنجاب، طبع سوم، 1986ء) ص108

۳۔ اقبال، 1930ء، گفتار اقبال، ص108

۴۔ اقبال، خطبہ الہ آباد، 1930ء مشمولہ: حرف اقبال (اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، 1984ء) ص43

۵۔ اقبال، خطبہ الہ آباد، 1930ء، حرف اقبال، ص43

۶۔ اس خاندان کے گرجستانی پس منظر، ہجرت اور سندھ آمد اور قیام کے بارے میں اس خانوادے کی ایک دختر محترمہ مہر افروز مرزا حبیب کی کتاب: A Georgian Saga from the caucasus to the indus قابل مطالعہ

ہے۔ یہ کتاب اوکسفورڈ یونیورسٹی پریس نے سال 2005ء میں کراچی سے شائع کی۔

۷۔ مظہر جمیل، سید، جدید سندھی ادب (کراچی: اکادمی بازیافت، اشاعت اوّل، 2004ء) ص 462

۸۔ جدید سندھی ادب، ص 468

۹۔ جدید سندھی ادب، ص 460

۱۰۔ جدید سندھی ادب، ص 575

۱۱۔ مرزا قلیچ بیگ کے دوست دیوان کوڑومل انہیں پیار سے کتابیں تیار کرنے والی مشین کہا کرتے تھے

۱۲۔ نصیر مرزا، مرزا قلیچ بیگ، شخصیت اور فن (اسلام آباد: اکادمی ادبیات پاکستان، 2006ء) ص 45

۱۳۔ نصیر مرزا، مرزا قلیچ بیگ، شخصیت اور فن ص 45

۱۴۔ شیخ ایاز بنام ابراہیم جویو خط محررہ 27 اگست، 1961ء اقتباس مشمولہ: جدید سندھی ادب، ص 469۔ اس اقتباس کے بعض اجزا یہاں پیش کیے گئے ہیں۔

۱۵۔ مقبوضہ علاقوں میں کی جانے والی اس مخصوص ترقی کی کچھ تفصیل نصیر مرزا نے مرزا قلیچ بیگ، شخصیت اور فن میں رقم کی ہے وہ لکھتے ہیں کہ

(کمشنر) بارٹل فریئر نے اپنے دور حکومت (1847ء تا 1859ء) میں صوبے کی انتظامی ضروریات پر بھرپور توجہ دی اور سڑکیں، پل، ڈاک بنگلے، مسافر خانے، ضلعی دفاتر کی عمارتیں تعمیر کروائیں۔ انہوں نے سن 1852ء میں سندھ ڈسٹرکٹ ڈاک (Sind District Dawk) کا اجراء کر کے پورے برصغیر میں ڈاک کے ٹکٹ کی پہل کی۔ سن 1853ء میں انہوں نے سندھ کو پہلا جدید سکول دیا۔ سن 1858ء میں سندھ ریلوے کمپنی نے کراچی سے حیدرآباد تک ریلوے لائن بچھانے کا کام شروع کر دیا۔۔۔۔۔سندھ میں پہلا کالج بھی بارٹل فریئر ہی کے عہد حکومت میں کراچی میں قائم ہوا۔ سندھی زبان کا موجود رسم الخط بھی بارٹل فریئر کی دلچسپی کی وجہ سے رائج ہوا۔ اور دفتری خط و کتابت کے لیے سندھی زبان کا استعمال عمل میں لایا گیا۔ انتظامیہ کی نچلی سطح پر سندھی زبان کو فروغ دیا گیا ابتدائی سکولوں کے استادوں، پٹواریوں، محکمہ انہار کے چھوٹے ملازموں پولیس کے سپاہیوں اور رفاہ عامہ کی دوسری ملازمتوں کے لیے صرف سندھی زبان کا جاننا ہی کافی سمجھا گیا۔ چنانچہ سندھ میں ایک نئی تمدنی زندگی جنم لے رہی تھی اور سندھ کے باشندے ایک انوکھی اور ترقی یافتہ دنیا سے متعارف ہو رہے تھے۔ گویا مرا قلیچ بیگ کا ایسی ہی معاشرتی اور سیاسی پس منظر میں ذہنی ارتقا ہوا تھا۔

نصیر مرزا، مرزا قلیچ بیگ، شخصیت اور فن، ص 19

۱۶۔ اقبال، دیباچہ مثنوی اسرار خودی، مشمولہ: مقالات اقبال مرتبہ عبدالواحد (لاہور: آئینہ ادب بار دوم، 1988ء) ص 198,197

۱۷۔ اقبال، دیباچہ، مقالات اقبال، ص 198,197

۱۸۔ اقبال، خطبہ صدرات آل انڈیا مسلم کانفرنس 1932ء، حرف اقبال ص 65

۱۹۔ مظہر جمیل نے اپنی تالیف جدید سندھی ادب، میں مرزا حبیب بیگ کے ایک مضمون کے حوالے سے مرزا قلیچ بیگ کی مطبوعہ و غیر مطبوعہ کتب و آثار کی تعداد موضوع وار تفصیل کے ساتھ رقم کی ہے، کتاب مذکور، ص 574

اس ضمن میں مرزا قلیچ بیگ اپنی خودنوشت سوانح حیات 'سایو پن یا کارو پنو' میں لکھتے ہیں کہ:

ایک کتاب لکھنے کا عمل مجھے تھکا دیتا ہے اس لیے ہمیشہ تین کتابیں ساتھ لکھنا شروع کرتا ہوں۔ ایک کتاب پر

صبح کو کام کرتا ہوں، دوسری پہ دوپہر میں اور تیسری کتاب رات کے پہر تحریر کرتا ہوں۔☆

کیا یہ تخلیقی مزاج کا تلوّن ہے؟ اور اسی میں مرزا قلیچ بیگ اپنی طاقت تلاش کرتے ہیں۔نہایت متعین طور پر فیصلہ کرنا مشکل ہے لیکن یہ بات قیاس میں آسکتی ہے کہ جب آپ کے ذہن میں مختلف اور متنوع موضوعات اور خیالات بیک وقت گردش کر رہے ہوں، یا تشکیل پا رہے ہوں اور ان کے ابلاغ کے لیے آپ پر ایک اندرنی دباؤ بھی ہو، تو ایسی صورت سمجھ میں آسکتی ہے۔

کتابیات

۱۔ قلیچ بیگ، مرزا، برگ سبز یا قرطاس سیاہ (اردو ترجمہ سایو پن یا کارو پنو) مترجم شہناز شورو (جام شورو: فیکلٹی آف آرٹس، سندھ یونیورسٹی، 2009ء) ص103

۲۔ نصیر مرزا، مرزا قلیچ بیگ: شخصیت اور فن (اسلام آباد: اکادمی ادبیات پاکستان، 2006ء)

۳۔ مظہر جمیل، سید، جدید سندھی ادب، میلانات، رجحانات، امکانات (کراچی: اکادمی بازیافت، اشاعت اوّل، 2004ء)

۴۔ حیدر سندھی، ڈاکٹر، سندھی زبان وادب کی تاریخ (اسلام آباد : مقتدرہ قومی زبان، طبع اوّل، 1999ء)

۵۔ میمن عبدالمجید، سندھی، ڈاکٹر، سندھی ادب کی مختصر تاریخ، مترجم حافظ خیر محمد اوحدی (جام شورو: انسٹی ٹیوٹ آف سندھالوجی، سندھ یونیورسٹی، اشاعت اوّل، 1983ء)

۶۔ لسانیات پاکستان (اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، طبع اوّل، 1992ء)

۷۔ سر مورٹیمر وہیلر، وادی سندھ اور تہذیبیں، مترجم زبیر رضوی (لاہور: بک ہوم، 2003ء)

۸۔ محمد ابراہیم جویو، سندھ کے صوفی شاعر (لاہور : فکشن ہاؤس، 1997ء)

۹۔ محمد اقبال، مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد، سید (لاہور: آئینہ ادب، باردوم، 1988ء)

۱۰۔ محمد اقبال، حرف اقبال، ترتیب و ترجمہ لطیف احمد خان شیروانی (اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اگست 1989ء)

۱۱۔ محمد اقبال، گفتار اقبال، مرتبہ محمد رفیق افضل (لاہور: ادارہ تحقیقات پاکستان، دانش گاہ پنجاب، طبع سوم، 1986ء)

۱۲۔ مجلّہ تخلیق سندھی ادب و ثقافت نمبر، جلد19، شمارہ 1-2، 1988ء، مدیر اظہر جاوید، بھگوان اسٹریٹ، پرانی انارکلی، لاہور

۱۳۔ جالبی، جمیل، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، جلد اوّل (لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع سوم، 1978ء)

ڈاکٹر محمد کامران
استاد شعبہ اردو، اورینٹل کالج، لاہور

اُردو کے فروغ میں اوساکا یونیورسٹی جاپان کا کردار

Dr Muhammad Kamran
Department of Urdu, University of Punjab, Lahore

Role of Osaka University in Promotion of Urdu

Osaka University of Foreign Studies is a national educational institution dedicated to the study of foreign languages and their related cultures. It offers 25 modern languages as major and 16 ancient and modern languages as minors. The University was first established in December 1921 as Osaka School of foreign Languages at Uehonmachi , Osaka, and in 1949 was re-established as Osaka University of Foreign Studies. The Department of Urdu has a rich tradition of teaching, research and translations. Urdu as a major language at Osaka University carries out a wide variety of research on the world of Indo-Pak/ Islamic cultures. During the first and second years, the students may take Urdu as their major language, together with core introductory subjects in various academic disciplines. In the final two years they learn Urdu at a more advance level, along with a problem-oriented research related to a particular academic discipline of their choice.

جاپان کو ابھرتے ہوئے سورج کی سرزمین کہا جاتا ہے۔ سورج جو روشنی اور حرارت کا منبع اور زندگی کی علامت ہے۔ جاپان اپنے دامن میں ہزاروں برس کے عروج و زوال کی داستان سموئے ہوئے ہے۔ جاپان نے ابھرتے ہوئے سورج سے ارتقاء کا سبق سیکھا۔ اگر جاپانی قوم کی تاریخ کو ایک جملے میں سمویا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس قوم نے آلام و مصائب سے صبر و استقامت اور شکست سے فتح کا سبق سیکھا ہے۔

دوسری عالمی جنگ میں ایٹم بم کی تباہ کاریوں نے اس قوم کے آشیانے کو خاکستر میں بدل دیا۔ کوئی اور قوم ہوتی تو صدیوں اس المیے کے ملال سے نہ نکل پاتی، مگر جاپانیوں کے ذوقِ تعمیر اور عزم و استقلال نے ایک نئے جاپان کی بنیاد رکھی۔ اقبال برما اپنی کتاب ''جاپان - ایک جہانِ دیگر'' میں لکھتے ہیں:

''۱۹۴۵ء کے بعد دوسری عالمی جنگ میں شکست کے بعد امریکی فاتح جنرل ڈگلس میک آرتھر نے جب جاپان میں انتظامی امور سنبھالے تو جاپانیوں نے امریکیوں سے صرف دو مطالبات کیے۔ اولاً بطور ادارہ، بادشاہت کا آئینی تحفظ اور دوم اپنے تعلیمی اداروں میں تدریس کے لیے قومی زبان کو بطور میڈیم رکھنے پر اصرار۔ یہ دونوں مطالبات تسلیم کر لیے گئے اور یوں جنگ کے بچے کھچے کھنڈرات پر ایک نئے جاپان کی بنیاد رکھی گئی، اگر چہ بظاہر مندرجہ بالا دونوں مطالبات بہت بے ضرر نظر آتے ہیں لیکن حقیقت یہی ہے کہ انھی دو مطالبات نے جاپان کو ایک مرتبہ پھر اپنی عظمتِ رفتہ کے حصول میں بھرپور امداد فراہم کی۔ بادشاہت کی صورت میں انہیں ایک ایسی مرکزیت مل گئی، جس نے جاپانیوں کو بحرانی کیفیت میں جینے اور سنبھلنے کا سلیقہ سکھایا اور تدریس کے عمل میں مادری زبان کے استعمال نے جاپانیوں کو تحقیق، صنعتی ترقی اور سائنسی ارتقاء کی رفتار تیز کرنے میں بھرپور مدد فراہم کی۔''(۱)

جاپانیوں نے یورپی اور امریکی ترقی کے معیار تک پہنچنے کے لیے اپنے ظاہر کو مغرب کے رنگ میں رنگ لیا مگر اپنے باطن اور روح میں پنہاں تہذیبی مظاہر کو نہ صرف زندہ رکھا، بلکہ اسے پروان چڑھانے کے لیے مسلسل جدوجہد کی۔ جس کے باعث یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل بن گیا۔

آج کا جاپان، ترقی کی جس معراج پر ہے۔ اس کے پیشِ نظر جاپان کو فردوسِ بریں قرار دیا جا سکتا ہے۔

جاپان میں تعلیمی ترقی کو صدیوں سے اہمیت دی جاتی رہی ہے۔ تعلیم کے یکساں مواقع، مفت ابتدائی تعلیم اور مادری زبان میں تدریس نے نئی نسل کو تخلیقی توانائی عطا کی اور انہیں اپنی صلاحیتوں کے اظہار کے بہترین مواقع عطا کیے۔

جاپان میں مختلف زبانوں کی تدریس بھی تعلیمی اصلاحات کے سلسلے کی ایک کڑی ہے، جس کے ذریعے جاپان نے بین الاقوامی سطح پر رابطوں کو فروغ دے کر امنِ عالم اور بقائے باہمی کے سلسلے میں مؤثر کردار ادا کیا ہے۔

پاکستان کی قومی زبان، اردو کی جاپانی جامعات میں تدریس کی روایت خاصی قدیم ہے۔ جاپانی جامعات میں اردو کی تدریس نے جہاں پاکستان اور جاپان کے مابین لسانی اور ثقافتی روایت استوار کیے وہاں اردو پڑھنے والے جاپانی نوجوان جاپان میں پاکستان کے ثقافتی سفیر ثابت ہو رہے ہیں۔

جاپانی، اپنی زبان پر بجا طور پر فخر کرتے ہیں اور جاپانی زبان کے فروغ کو اپنی سماجی اور معاشی ترقی کا زینہ قرار دیتے ہیں۔

جاپانیوں نے اپنی قومی زبان سے محبت کے ساتھ ساتھ دوسری عالمی زبانوں، خاص طور پر جنوبی ایشیاء کی زبانوں پر تحقیق و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا ہوا ہے۔

اہلِ جاپان، پاکستان اور اردو کے ضمن میں اپنے دل میں محبت کا خاص گوشہ رکھتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ نہ صرف اپنی جامعات میں اردو کی تدریس کا انتظام کرتے ہیں، بلکہ پاکستانی جامعات میں بھی اپنے طلبہ کو بھجواتے ہیں تاکہ وہ اردو زبان سیکھنے کے ساتھ ساتھ پاکستانی ثقافت سے بھی متعارف ہو سکیں۔

انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں جاپان، تعلیمی ترقی اور ٹیکنالوجی کے میدان میں تیزی سے ارتقائی مراحل طے کر رہا تھا اور اس ضمن میں ایشیاء میں ممتاز مقام حاصل کر چکا تھا۔ اس دور میں اہلِ جاپان نے، بیرونی دنیا سے اپنے رابطوں کو مؤثر بنایا اور علوم و فنون کے میدان میں ہونے والی پیش رفت سے آگہی حاصل کرتے ہوئے ترقی اور خوشحالی کے نئے دور کا آغاز کیا۔ اسی سلسلے میں ۱۸۵۷ء میں بانشو شیرابی شو (Bansho Shirabesho) (Institute of Research of Foreign Documents) قائم کیا گیا، یہ بنیادی طور پر گورنمنٹ ٹرانسلیشن بیورو تھا، مذکورہ ادارے کی اہمیت و افادیت کے پیشِ نظر اسے ۱۸۹۹ء میں ایک آزادانہ علمی و تحقیقی ادارے کی حیثیت سے ٹوکیو گائی گو گو (Tokyo School of Foreign

(Languages) بنا دیا گیا۔

۱۹۹۹ء میں ٹوکیو یونیورسٹی نے فارن اسٹڈیز نے مذکورہ ادارے کے آغاز کے ۱۲۶ برس اور ٹوکیو سکول آف فارن لینگویجز کے ۱۰۰ برس مکمل ہونے پر مختلف تقاریب کا اہتمام کیا گیا۔ (۲)

مذکورہ ادارہ اپنی ابتدائی شکل میں ۱۸۵۷ء میں اور ٹوکیو سکول آف فارن لینگویجز کی حیثیت سے ۱۸۹۹ء میں معرضِ وجود میں آیا اور ۱۹۰۸ء میں مذکورہ ادارے میں شعبہ ہندوستانی کا قیام عمل میں آیا اس طرح جاپان میں اُردو کی تدریس کے آغاز کا سہرا ٹوکیو یونیورسٹی کے سر بندھا۔ ٹوکیو یونیورسٹی کے بعد اُردو کی تدریس کا سلسلہ اوساکا میں شروع ہوا۔ اوساکا جاپان کا دوسرا بڑا شہر ہے۔

۹ر دسمبر ۱۹۲۱ء میں وی ہون ماچی، اوساکا (Uehon machi,Osaka) میں اوساکا سکول آف فارن لینگویجز قائم ہوا۔ مذکورہ ادارے کے قیام کا بنیادی مقصد زبانوں کے ذریعے بین الاقوامی سطح پر امن و آشتی اور ہم آہنگی کی فضا قائم کرنا تھا۔

ابتدائی طور پر اوساکا کے ایک تاجر کی بیوہ چوکویاشی نے دس لاکھ ین کے عطیے سے اس سکول کے قیام میں مدد دی، اس زمانے میں یہ رقم خطیر سمجھی جاتی تھی۔ (۳)

اس دور میں سکول میں یورپین شعبوں کے علاوہ ایشیائی زبانوں کے چار شعبے قائم کیے گئے ان میں چینی، منگولینی، ملائی اور ہندوستانی شعبہ شامل تھا۔

ہندوستانی شعبے میں تدریس کا آغاز ۱۹۲۲ء میں ہوا، ایک جاپانی استاد پروفیسر اوگاوا اور ہندوستانی استاد مہادیو لال جی نے یہاں تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔

۱۹۲۲ء میں ہی یہاں ایک ہندوستانی سوسائٹی قائم ہوئی، ۱۹۲۷ء میں یہاں ایک آرین سوسائٹی قائم ہوئی اور ایک تحقیقی رسالے ''مندرا'' کا اجراء کیا گیا۔ علاوہ ازیں ایک رسالے ''بحرالہند'' کا اجراء بھی کیا گیا۔

یکم اپریل ۱۹۴۴ء کو مذکورہ ادارے کو کالج کا درجہ دے کر اس کا نام اوساکا کالج آف فارن افیئرز رکھ دیا گیا۔

دوسری عالمی جنگ کی تباہ کاریوں کے باعث، مذکورہ ادارے کو عارضی طور پر ایک دوسرے مقام تاکاتسکی (Taka Tuski) میں منتقل کر دیا گیا، بعد ازاں یہ ادارہ اپنے اصل مقام وی ہن ماچی (Uehonachi) میں آ گیا۔

۳۱ مئی ۱۹۴۹ء کو اس کالج کو یونیورسٹی کا درجہ دے کر اس کا نام اوساکا یونیورسٹی آف فارن اسٹڈیز رکھ دیا گیا۔ نئے انتظامات کے تحت کچھ عرصہ بعد شعبۂ ہندوستانی کا نام ''شعبۂ ہندو پاکستان'' رکھ دیا گیا اور اس میں اردو اور ہندی تدریس الگ الگ طور پر شروع کر دی گئی۔ یکم ستمبر ۱۹۷۹ء کو یہ ادارہ ایک نئے مقام مینو کیمپس میں منتقل ہو گیا، جہاں تعلیمی و تحقیقی سرگرمیاں مؤثر انداز میں جاری ہو گئیں۔ یکم اکتوبر ۲۰۰۷ء کو مذکورہ ادارے کا اوساکا یونیورسٹی نے الحاق ہو گیا(۴)۔ اس الحاق کا مقصد یونیورسٹی کے مختلف شعبوں میں ہم آہنگی کا فروغ تھا تاکہ دنیا کی مختلف زبانوں اور ثقافتوں کے حوالے سے تدریس و تحقیق کے معیار کو بہتر بنایا جائے اور عالمی معاملات کی تفہیم کے لیے ایک بہتر اور وسیع تناظر میسر آ سکے۔ (۵)

اس مقصد کے حصول کے لیے اوساکا یونیورسٹی کے سکول آف فارن اسٹڈیز میں ۲۵ جدید (ماڈرن) زبانوں کو Major اور بعض قدیم و جدید زبانوں کو Minor زبانوں کی حیثیت سے پڑھایا جاتا ہے۔ اردو کا شمار اہم (Major) زبانوں میں کیا گیا ہے۔ پہلے اور دوسرے برس کے دوران طلبہ کو کسی ایک غیر ملکی زبان کا انتخاب بطور اہم (Major) زبان کے طور پر کرنا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ انہیں اپنے کورس کی مناسبت سے مضامین کا انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ آخری دو سالوں کے دوران طلبہ کو اپنی منتخب کردہ زبان کا بہتر سطح پر مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ جس کے ساتھ علمی معاملات و مسائل کے ضمن میں تحقیقی شعور کی

تربیت بھی دی جاتی ہے۔ اردو کا انتخاب کرنے والے منتخب طلبہ وطالبات کو کچھ عرصے کے لیے پاکستان بھی بھجوایا جاتا ہے تاکہ وہ اردو زبان وادب کے ساتھ پاکستانی ثقافت کے بارے میں بھی آگہی حاصل کرسکیں۔

شعبۂ اردو کے اساتذہ کے نجی ذخیروں میں اردو کتب کی ایک قابلِ ذکر امر قابلِ قدر تعداد موجود ہے۔ یکم مئی ۲۰۰۷ء کے اعداد وشمار کے مطابق اوسا کا یونیورسٹی لائبریری میں مشرق (مشرقی علوم) سے متعلق کتب کی تعداد تین لاکھ سینتالیس ہزار پانچ سوانسٹھ ہے۔ ہندی سے متعلق کتب کی تعداد بارہ ہزار پانچ سو چوہتر اور اردو کتب کی تعداد آٹھ ہزار آٹھ سو ستائش ہے۔ (۶) اوسا کا یونیورسٹی کے شعبہ اردو کے گریجویٹ طلبہ پہلے دو سالوں کے دوران ابتدائی اردو بات چیت اور انشاء نگاری سیکھتے ہیں۔ تیسرے اور چوتھے سال میں زبان کے علاوہ ادبیات بھی پڑھتے ہیں۔ (۷) طلبہ وطالبات انٹرنیٹ سے بھی خاطر خواہ استفادہ کرتے ہیں اور اردو کے حوالے سے مختلف ویب سائٹوں کا مطالعہ کر کے اپنی لسانی استعداد میں اضافہ کرتے ہیں۔

اوسا کا یونیورسٹی میں اردو شاعری کی مندرجہ ذیل اصناف کا بطورِ خاص مطالعہ کیا جاتا ہے۔

۱۔قصیدہ؛	۲۔غزل؛	۳۔مثنوی؛	۴۔نظم؛
۵۔مرثیہ؛	۶۔رباعی؛	۷۔قطعہ؛	۸۔بارہ ماسہ؛
۹۔زٹل گوئی؛	۱۰۔واسوخت؛	۱۱۔شہرآشوب؛	۱۲۔ریختی؛
۱۳۔ہجو؛	۱۴۔پیروڈی؛	۱۵۔گیت؛	۱۶۔منظوم ڈراما؛
۱۷۔سانٹ؛	۱۸۔دوہا؛	۱۹۔تضمین؛	۲۰۔ہائیکو۔

اس کے علاوہ طلبہ کو اردو نثر کی مندرجہ ذیل اصناف سے متعارف کرایا جاتا ہے:

۱۔تمثیل نگاری	۲۔داستان	۳۔ناول	۴۔افسانہ
۵۔ڈراما	۶۔انشائیہ	۷۔تذکرہ نگاری	۸۔تنقید
۹۔تحقیق	۱۰۔سوانح نگاری	۱۱۔آپ بیتی	۱۲۔خاکہ نگاری
۱۳۔خطوط نگاری	۱۴۔رپورتاژ	۱۵۔مضمون نگاری۔	

اوسا کا یونیورسٹی کے طلبہ کو زبان سکھانے کے ساتھ ساتھ کلاسیکی اور جدید اردو ادب سے روشناس کرایا جاتا ہے۔ مذکورہ نصاب کے ذریعے نہ صرف طلبہ کے ذوقِ ادب کی آبیاری کی جاتی ہے بلکہ ان کے دلوں میں اردو کی محبت کا بیج بھی بو دیا جاتا ہے۔ چنانچہ بہت سے طلبہ اردو سے اپنی وابستگی کے اظہار کے لیے پاکستان کا دورہ کرتے ہیں، پاکستانی جامعات میں داخلہ لیتے ہیں اور اردو میں مزید تعلیم حاصل کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ (۸)

اوسا کا یونیورسٹی میں ہر سال ایک رنگا رنگ ثقافتی میلہ منعقد ہوتا ہے جس میں جاپانی ثقافت کے علاوہ مختلف ممالک کی ثقافتوں کا دلکش اظہار ہوتا ہے۔ اوسا کا یونیورسٹی کا شعبہ اردو سالانہ ڈرامے کو سٹیج کرنے کا اہتمام بھی کرتا ہے۔ گزشتہ برسوں میں کمال احمد رضوی کے ڈرامے ''الف نون اور امتیاز علی تاج کے ڈراموں ''انار کلی'' اور ''آرام وسکون'' کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔ اوسا کا یونیورسٹی کا شعبہ اردو وقتاً فوقتاً مختلف ادبی تقریبات بھی منعقد کراتا رہتا ہے۔

یونیورسٹی میں ایک سمعی اور بصری ذخیرہ بھی موجود ہے۔ جس میں پاکستان کی کلاسیکی موسیقی، نیم کلاسیکی موسیقی، اور مقبول موسیقی کا ایک عمدہ ذخیرہ جمع کیا گیا ہے۔ اس ذخیرے میں لوک موسیقی بھی ہے۔ مختلف سازوں کے نمائندہ کیسٹ بھی حاصل کیے گئے ہیں۔ استاد شریف خان کی ستار، ضمیر خان کا الغوزہ اور سائیں مرنا کے اکتارہ میں طلبہ نے خاص دلچسپی لی ہے۔ مردوں میں مہدی حسن اور خواتین میں نیرہ نور اور طاہرہ سید کی آوازیں طلبہ میں مقبول ہیں۔ پاکستان کی اردو اور پنجابی فلموں

اور پاکستان ٹیلی ویژن کے خصوصی ڈراموں کے وڈیو کیسٹ بھی گزشتہ چند سالوں میں فراہم کیے گئے ہیں۔ گزشتہ برس یونیورسٹی میں اشفاق احمد کا ''سراب''، منو بھائی کا ''دروازہ'' اور بانو قدسیہ کا ''حکایتیں، شکایتیں'' دکھائے گئے، جنہیں بے حد سراہا گیا۔ (۹)

اوسا کا میں اردو کی تدریس کی تاریخ کا جائزہ لیں تو اس ضمن میں پروفیسر ساوا کی خدمات لائق تحسین ہیں۔ وہ ۱۹۲۵ء میں اس شعبے کے استاد مقرر ہوئے اور ۱۹۶۱ء تک یہاں اپنی تدریسی ذمہ داریاں ادا کرتے رہے۔ ان کی بیش بہا خدمات کے باعث ان کو اوسا کا کا ''بابائے اردو'' بھی کہا جا سکتا ہے۔ ۱۹۶۱ء میں وہ پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور کے شعبۂ جاپانی میں تدریسی فرائض ادا کرنے کے لیے چلے گئے، یہاں ان کا قیام دو برس رہا۔ ان کا انتقال ۱۹۷۸ء میں اوسا کا میں ہوا۔

پروفیسر ساوا، مسلم تہذیب وثقافت سے دلچسپی رکھتے تھے۔ جنوبی ایشیاء کی تاریخ وتہذیب بھی ان کا خاص موضوع تھا۔ ان کی تصنیفات اور تالیفات میں اردو قواعد، اردو ہندی بات چیت اور فارسی ادب کے ترجمے میں سعدیؒ کی گلستان کا ترجمہ شامل ہے۔ (۱۰)

پروفیسر ساوا نے بانگ درا کی سات منتخب نظموں کا جاپانی ترجمہ کیا تھا اور یہ ترجمہ ۱۹۶۲ء میں ایک کتاب ''دنیا کی منتخب مشہور شاعری'' میں شایع ہوا تھا۔ (۱۱)

پروفیسر جین، اوسا کا یونیورسٹی کے شعبۂ ہندوستانی میں ۱۹۲۶ء سے ۱۹۲۹ء تک تدریسی فرائض ادا کرتے رہے۔ وہ گورنمنٹ کالج لاہور کے پرانے گریجویٹ ہیں۔ (۱۲)

پروفیسر ہیروشی کان کا گایا ۱۹۶۱ء میں شعبۂ اردو سے وابستہ ہوئے۔ وہ اپریل ۱۹۷۹ء سے مارچ ۱۹۷۷ء تک وہ پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور میں شعبہ جاپانی کے پروفیسر رہ چکے ہیں۔ (۱۳) سویامانے اس حوالے سے لکھتے ہیں:

> ''اسی زمانے میں لاہور میں اقبال کی سوسالہ ولادت کے موقع پر جشن اقبال منایا گیا تو اقبالیات پر مختلف محققین کے مضامین کا مجموعہ جشن نامہ اقبال، یونی ورس ٹی اورینٹل کالج سے چھپا۔ کا گایا صاحب نے بھی اپنا مضمون ''علامہ اقبال-ایک جاپانی کی نظر میں'' لکھ کر دیا۔'' (۱۴)

کا گایا صاحب کو اردو کے علاوہ دینیات سے خصوصی دلچسپی تھی اور انہوں نے ٹوکیو یونیورسٹی سے دینیات میں ایم-اے کی ڈگری حاصل کی تھی۔ ۱۹۶۵ء میں انہوں نے ''قیام پاکستان میں اسلامی افکار کا کردار'' کے عنوان سے مقالہ تحریر کیا تھا، مذکورہ مقالے فکرِ اقبال کو بھی موضوعِ بحث بنایا گیا تھا۔ (۱۵)

ماتسومورا صاحب نے ۱۹۸۴ء میں ''تصویر درد''، ''ترانۂ ہندی''، ''نیا شوالہ''، ''وطنیت''، یعنی وطن بہ حیثیت ایک سیاسی تصور کے ''شمع وشاعر'' اور ''طلوع اسلام'' کا جاپانی میں ترجمہ اوسا کا یونیورسٹی آف فارن اسٹڈیز کے تحقیقی رسالے میں شائع کیا تھا۔ اور اس سال اسی رسالے کے دوسرے شمارے میں اقبال کے مضمون ''قومی زندگی'' کا جاپانی ترجمہ بھی چھاپ دیا تھا۔ ماتسومورا صاحب نے ۱۹۸۴ء اور ۱۹۸۵ء میں اقبال کے سارے قطعات کا جاپانی ترجمہ اوسا کا یونیورسٹی آف فارن اسٹڈیز کے گریجویٹ اسکول کے تحقیقی رسالے میں شائع کیا تھا، گویا انہوں نے اسی زمانے میں پوری توجہ کے ساتھ اقبالیات کے لیے خدمت انجام دی تھی۔ ماتسومورا صاحب علامہ اقبال کے اردو کلام کا مکمل ترجمہ کر چکے ہیں۔ (۱۶)

شعبۂ اردو اوسا کا یونیورسٹی کے موجودہ اساتذہ میں پروفیسر کین سا کو ماميا کو جدید اردو ادب سے خاصی دلچسپی ہے۔ شعبۂ اردو کے استاد سویامانے نے ۱۹۹۱ء میں شعبہ اردو، پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج سے ایم-اے اردو کی ڈگری حاصل کی۔ اور غلام عباس کے فن کے حوالے سے تحقیقی مقالہ تحریر کیا۔ انہوں نے اردو کے منتخب افسانوی ادب کو جاپانی میں ڈھالا ہے۔ ان

میں غلام عباس کی متعدد کہانیوں کے تراجم شامل ہیں۔ جناب سویامانے کی شائع ہونے والی تحریروں میں ''توتا کہانی کا لسانیاتی مطالعہ'' شامل ہے۔اور باغ و بہار، راتی کتیکی کی کہانی کا بھی انہوں نے تحقیقی مطالعہ کیا ہے۔

اوساکا یونیورسٹی آف فارن اسٹڈیز میں ۱۹۶۸ء سے اردو کی تدریس کے لیے پاکستان سے اردو ادب کے اساتذہ کو بطور مہمان پروفیسر مدعو کیا جاتا ہے۔ممتاز نقاد اور محقق ڈاکٹر ابوالخیر کشفی ۱۹۶۸ء سے ۱۹۷۴ء تک یہاں تدریس کی ذمہ داری ادا کرتے رہے۔۱۹۷۵ء سے ۱۹۷۹ء ڈاکٹر پروفیسر رازی شعبہ اردو سے وابستہ رہے۔انہوں نے قیامِ جاپان کی یادگار کے طور پر ایک سفر نامہ ''سورج کے ساتھ ساتھ'' تحریر کیا۔جاپانی ہائیکو کا ایک نفیس مجموعہ اور کاوابا تا کے اس یادگار خطبے کا ترجمہ بھی چھاپا جو نوبل پرائز کے موقع پر دیا گیا۔دسمبر ۱۹۸۱ء سے ڈاکٹر تبسم کاشمیری مذکورہ شعبے سے وابستہ ہوئے اور ایک طویل عرصے تک یہاں اپنے تدریسی فرائض ادا کرتے رہے۔(۱۸) ڈاکٹر محمد فخرالحق نوری بھی تین برس تک یہاں پڑھاتے رہے۔ان کے بعد ڈاکٹر سہیل عباس مہمان استاد کے طور پر مذکورہ شعبے سے وابستہ ہوئے اور ان دنوں ڈاکٹر انوار احمد شعبہ اردو اوساکا یونیورسٹی میں تدریسی فرائض ادا کر رہے ہیں۔

حوالہ جات/حواشی

۱۔ اقبال۔برما-جاپان۔ایک جہانِ دیگر۔کراچی:B-7،حسن اسکوائر گلشنِ اقبال۔۲۰۰۷ء،ص۹۴-۹۵۔

۲۔ Tokyo University of Foreign Studies, Academic Guide 2007-08, page.05.

۳۔ سویامانے سے راقم الحروف کی گفتگو۔۳۰ جون ۲۰۰۸ء۔اوساکا یونیورسٹی۔

۴۔ www.sfs.osaka-u.ac.jp

۵۔ Outline of National University Carporation, Osaka University of Foreign Studies 2007. P.03

۶۔ Ibid. page:32 ۷۔ ڈاکٹر کاشمیری۔ص۲۰

۸۔ ڈاکٹر سہیل عباس سے راقم الحروف کی گفتگو۔۳۰ جون ۲۰۰۹ء۔اوساکا یونیورسٹی، جاپان۔

۹۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ص۲۳۔ ۱۰۔ایضاً۔ص۱۸

۱۱۔ سویامانے۔''جاپان میں اقبالیات''،ص۱۰۱ ۱۲۔''ڈاکٹر تبسم کاشمیری''۔حوالہ مذکور،ص۱۸۔

۱۳۔ ایضاً۔ ۱۴۔سویامانے۔حوالہ مذکور۔ص۱۰۱

۱۵۔ ایضاً۔ص۱۰۰۔۱۰۱ ۱۶۔ایضاً،ص۱۰۳۔۱۰۴

۱۷۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے:
معین الدین عقیل۔''جاپان میں اردو مشاعرے کی روایت''۔مشمولہ جاپان-ایک تعارف۔ص۸۷تا۹۰۔

۱۸۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ص۱۹

ڈاکٹر روبینہ شہناز/ محمد جاوید خان
استاد وصدر شعبہ اردو،
نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز، اسلام آباد/
ریسرچ سکالر، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز، اسلام آباد

گوجری زبان: آغاز وارتقاء

Dr Rubina Shehnaz

Head Department of Urdu,

National University of Modern Languages, Islamabad

Muhammad Javed Khan

Research Scholar, National University of Modern Languages, Islamabad

Evolutionary study of Gojri Language

Gujari is one of the oldest language in the subcontinent. Basically, it is the language of Gujar cast. Because before the Muslim came into the subcontinent most areas of the subcontinent was ruled by Gujar cast. Gujrat was very important state of the subcontinent at that time where Gujari language and literature explored at the highest level. In this article the evolution of Gujari language was discussed.

گوجری: وجہ تسمیہ: دنیا کی تمام بڑی بڑی زبانیں کسی نہ کسی قوم یا علاقے سے نسبت رکھتی ہیں بالکل اسی طرح گوجری زبان کا تعلق جس قوم سے ہے وہ گوجر کہلاتی ہے۔ گوجر قوم کے متعلق بعض مورخین کا خیال ہے کہ یہ ایک آریائی قوم ہے۔ کے ایم منشی کے مطابق:

> گوجر ایک مستقل آریہ قوم ہے اور جب سے آریہ اس ملک میں رہ رہے ہیں اس وقت سے گوجر بھی اس ملک میں رہ رہے ہیں۔ (۱)

گوجر قوم پہلی صدی عیسوی میں گورجستان (جارجیا) سے پہلے افغانستان اور پھر ہندوستان میں داخل ہوئی۔ گورجستان میں آج بھی یہ قوم گورجی، گھپٹس، کبارڈین اور چچی کے نام سے آباد ہے۔ چوہدری محمد اشرف گوجر قوم کی ابتداء کے بارے میں مختلف رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> گوجر قوم ہنوں کے قرابت دار تھے جو دو حصوں میں تقسیم ہو گئے ایک گروہ دولگا اور آس پاس کی وادیوں میں پھیل جانے کے بعد دریائے ڈینیوب اور دولگا کے درمیان مشرقی یورپ کے علاقوں پر قابض ہو گیا۔۔۔

دوسرا گروہ پانچویں صدی عیسویں میں کابل پر حملہ آور ہوا اور بلآخر سلطنت گپتا کو بھی تہ و بالا کر ڈالا۔ (۲)

لیکن بعض محققین گوجری زبان و ادب نے گوجر قوم کو یہاں کی مقامی قوم قرار دیا۔ اس حوالہ سے رانا علی حسن چوہان رقم طراز ہیں: ''راقم کا دعویٰ بھی یہی ہے کہ گوجر کھتری النسل ہیں''۔ (۳) علاوہ ازیں پنڈت چھوٹے لال شرما کی کتاب کھتریہ ونش پردیپ جو پنڈت ہیں اس کا ترجمہ گوجری قوم کے حوالے سے یوں ہیں:

> گوجر لفظ کھتریہ گُرتر لفظ سے بگڑ کر بنا ہے جب اس قوم گوجر کے کھتریہ (اجداد) دشمنوں سے بڑی بڑی جنگیں لڑتے تھے تو ان کو گُرتر مہان، بلواں اور شکتی شالی (طاقتور) قوم کہا گیا۔ زمانے کے ساتھ ساتھ یہی لفظ گُرتر ہو گیا جواب گوجر کہلاتا ہے۔ (۴)

محققین گوجری زبان کی ان آراء کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ گوجر قوم کا شمار ہندوستان کی بڑی قوموں میں ہوتا ہے جس نے ایک عرصے تک ہندوستان کی مختلف ریاستوں پر حکومت کی۔ عبدالباقی نسیم اپنے مضمون ''گوجر اور گوجر زبان'' (دیباچہ سانجھ کھلاڑو) میں اس قوم کے متعلق بیان کرتے ہیں۔

> گوجری زبان و ادب اس بدنصیب اور خود فراموش گوجر قوم کا ورثہ ہے جو برصغیر کی ایک قدیم ترین اور عظیم ترین قوم ہے اس قوم کے بادشاہوں، راجوں، مہاراجوں اور سلاطین و وزراء نے صدیوں نہیں بلکہ ہزاروں سال تک دنیا کے وسیع خطوں اور براعظموں پر حکومت کی ہے۔ (۵)

افغانستان میں داخل ہونے سے پہلے گوجر کون سی زبان بولتے تھے اس حوالے سے کوئی حتمی بات کرنا مشکل ہے تاہم گوجر کوہ ہندوکش کے ذریعے ہندوستان آتے رہے۔ برصغیر میں اپنی آمد کے وقت یہ انڈک زبان بولتے تھے۔ یہاں جب آریائی اور مقامی تہذیب کے میل جول سے بہت سی زبانیں وجود میں آئیں تو وہ پراکرت کہلائیں۔ گوجری زبان کا تعلق بھی ایک مقامی پراکرت اپ بھرنش سے ہے۔ ''ماہنامہ آواز گوجر'' اس حوالے سے لکھتا ہے:

> ہندوستان میں آنے سے پہلے گوجر گوجری زبان بولتے تھے یا نہیں۔ اس بارے میں کافی تحقیق کی گنجائش موجود ہے۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ آریا ہندوستان میں آنے سے پہلے انڈک زبان بولتے تھے۔ باقی زبانیں آریائی اور ہندوستانی تہذیب کے میل جول سے وجود میں آئیں۔ جن کو پراکرت کہا جاتا ہے ان کی ایک شاخ اپ بھرنش بھی ہے۔ آج تک غالب خیال یہی ہے کہ گوجری کا تعلق اسی اپ بھرنش سے ہے۔ (۶)

تاہم ماہرینِ لسانیات نے گوجری زبان کے آغاز و ارتقاء کے بارے میں مختلف آراء کا اظہار کیا ہے۔ مثلاً ڈاکٹر غلام حسین اظہر گوجری زبان کے ارتقا کے بارے میں لکھتے ہیں:

> گوجری زبان کی گرائمر بہت اہم حقائق کی نشاندہی کرتی ہے۔ اس کے مطالعے سے جو حقیقت سامنے آتی ہے وہ اس زبان کی وسعت اور مختلف زبانوں سے اس کی گہری مماثلت ہے۔ مثلاً برج بھاشا، راجھستانی، میوانی اور سندھی سے یہ زبان کئی لحاظ سے مماثل ہے۔ (۷)

گوجری زبان کے حوالے سے ڈاکٹر جمیل جالبی تاریخ ادب اردو میں لکھتے ہیں:

> اس زبان کا ایک روپ ہمیں گجرات میں ملتا ہے جسے ''گجری'' یا ''بولی گجرات'' کا نام دیا جاتا ہے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ گوجر قوم فاتح کی حیثیت سے ہندوستان میں داخل ہوئی تو اس نے اپنے جنوبی مقبوضات کے تین حصے کیے۔ سب سے بڑے حصے کا نام مہاراٹ دوسرے کا گجر راٹھ اور تیسرے کا سوراٹھ رکھا۔ ہندوستان کے ترک فاتحوں نے جن کی گجر راٹھ ادا ہونا مشکل تھا گجرات بنا دیا۔ براعظم کے مغرب اور مکران کے سندھ کے نیچے خلیج کچھ سے ملحقہ علاقہ آج بھی ترک فاتحوں کے اسی نام ''گجرات'' سے موسوم ہے۔ (۸)

پنجابی لسانیات کے محقق ڈاکٹر شہباز ملک گوجری زبان کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> گوجری ایہہ اصل وچ راجستان توں لے کر لداخ تے کوہ ہمالیہ دے دامن وچ رہن والی بڑی واس قبیلیاں دی بولی اے۔ ایہہ دا گھیرا ڈوگری تو چوڑا اے۔ ایس بولی توں بیکا نیروی بولی دا اثر جابدا اے۔ ایسے کارن راجستانی بولیاں وانگوں لفظاں دے آخر تے ''ڑ'' بڑا آ وندا اے۔ ایہہ گل سندھی وچ وی اے۔ (۹)

گوجری زبان کے مورخین اور محقق کے علاوہ یورپ کے ماہرین لسانیات نے بھی برصغیر کی زبانوں کا تحقیقی وتنقیدی جائزہ لیا۔ ان ماہرینِ لسانیات میں سے ایک اہم نام گریئرسن کا ہے جس نے ''ہندوستان کا لسانیاتی جائزہ'' نامی کتاب مرتب کی جو چار جلدوں پر مشتمل ہے جارج گریرسن گوجری زبان کے بارے میں لکھتا ہے:

> گوجر معمولی حکمران نہ تھے بلکہ وہ ایک عام زبان بولتے تھے جو لینگوا فرانکا کی حیثیت سے ملک میں رائج تھی۔ جو ان کے زیرِ حکومت تھا۔ ان کی یہ زبان ایک الگ حیثیت کی حامل تھی جس کو ''گوجری'' کہتے ہیں۔ جو مختلف مقامات پر ذرا سے مختلف لہجے میں بولی جاتی تھی۔ (۱۰)

پانچویں صدی عیسوی میں ہندوستان میں اپنی آمد کے بعد گوجروں نے یہاں کئی ایک ریاستیں قائم کیں۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ انہوں نے اپنی سلطنتوں کو وسیع کیا اور پھر یہ راجستھان، گجرات، پنجاب، ہماچل پردیش، ہریانہ اور اتر پردیش تک پھیل گئے۔ اس عرصے میں ان کی زبان سنسکرت تھی۔ بعد میں یہاں کی مختلف تہذیبوں اور قوموں سے میل جول کے بعد جب پراکرتوں کا ظہور ہوا تو یہ پراکرت عمومی طور پر گوجر قبائل میں بولی جانے کے باعث گوجری کہلائے۔ نامور محقق چوہدری گلاب دین اس سلسلے میں بیان کرتے ہیں:

> آریاؤں کی مذہبی زبان سنسکرت تھی جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ صرف خواص تک محدود ہوتی گئی اور عوامی سطحوں پر مختلف علاقوں میں سماجی میل جول کے باعث کئی بولیاں وجود میں آئیں۔ ۵۰۰ ق۔م تک ان کے ارتقاء کا زمانہ ہے۔ یہ پراکرت کہلائیں اور مختلف علاقوں کے تعلق سے انہیں کئی اور نام بھی دیے گئے۔۔۔۔
>
> گوجر ایک بہادر اور محافظِ وطن قبیلے کا لقب ہے۔۔۔۔ اس علاقے میں وجود میں آنے والی زبان اس قوم کی نسبت سے گوجری کہلائی۔ (۱۱)

بعض مورخین کے نزدیک گوجروں کی ایک گوت (Subcast) جس کا نام دلی ہے۔ دلی شہر آباد کیا۔ آنے والے حکمرانوں نے اگرچہ اس شہر کو دلی سے دہلی بنا دیا لیکن مقامی لوگ آج بھی دہلی کو دلی ہی کہتے ہیں۔ چنانچہ مولوی عبدالحق اس ضمن میں لکھتے ہیں:

> دکھنی اور گجری یا گجراتی دراصل وہی زبان ہے جو دلی سے ان علاقوں میں پہنچی البتہ مقامی الفاظ اور ترکیبیں اس میں شامل ہو گئیں۔ (۱۲)

گوجروں کی تاریخ میں ان سب سے اہم حکومت یا ریاست گجرات تھی اور گوجرا سی ریاست اور اس میں بولی جانے والی زبان جس کو ان کی نسبت سے گوجری کہا جاتا ہے زیادہ مشہور ہوئے۔ سید ظہیر الدین مدنی اس سلسلے میں یوں رقم طراز ہیں:

> گجرات و دکن میں کئی گوجر خاندان حکمران گزرے ہیں ان میں ولبھی خاندان (چالوکیہ) نے گجرات میں ایک طاقتور سلطنت قائم کر لی تھی۔ یہ خاندان ۴۸۰ء تا ۷۷۰ء تک برسرِ اقتدار رہا۔ ان کی راجدھانی ولبھی پور کے نام سے مشہور تھی اور اس کے ایک شہر میں ایک سو کروڑ پتی پائے جاتے تھے۔ (۱۳)

گجرات میں گوجر حکومت ۱۲۴۲ء تک رہی۔ علاوالدین خلجی نے اپنے عہدِ حکومت میں اپنے سپہ سالار الغ بیگ کو گجرات کی فتح کے لیے بھیجا۔ چنانچہ اس نے گوجروں کی حکومت کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا۔ اس عرصے میں گجرات میں گوجری

زبان وادب نے بہت ترقی کی۔ یہاں تک کہ ڈاکٹر ظہیرالدین مدنی کے نظریے کے مطابق: ''اس علاقہ میں گوجراپ بھرنش سے گجراتی، مارواڑی، جودھپوری وغیرہ زبانیں وجود میں آئیں''۔ (۱۴) گوجری زبان کے فروغ اور ترقی کا اندازہ ڈاکٹر جمیل جالبی کے اس نظریے سے آسانی سے لگایا جاسکتا ہے کہ ''اس دور کے گجری ادب کو دکنی ادب سے ملادیا جائے تو ایک دوسرے کی شناخت کرنا مشکل ہوگا''۔ (۱۵) یعنی گوجری زبان جب گجرات سے دکن پہنچی تو دکنی زبان کو اس حد تک متاثر کیا کہ وہ گوجری زبان کہلانے لگی اور جو ادب تخلیق ہوا بعد کے مورخین نے اسے گوجری ادب کا نام دیا۔

گوجری زبان۔آغاز وارتقاء: گوجری زبان کے محقق و ماہرین اس بات پر متفق ہیں کہ گوجری کسی ایک علاقے تک محدود نہیں ہے بلکہ برصغیر کے اکثر علاقوں میں سمجھی اور بولی جاتی ہے۔سید ظہیرالدین مدنی کے خیال میں ''گوجری برصغیر کی واحد زبان ہے جو ہر جگہ سمجھی جاتی ہے۔ (۱۶)

عام طور پر گوجری زبان کے آغاز اور ارتقاء کو چار ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے۔

پہلا دور ۴۰۰۰ق۔م تا ۵۰۰۰ق۔م: یہ دور گوجر کی ہندوستان میں آمد پر پھیلا ہوا ہے۔ یہ افغانستان کے راستے ہندوستان آئے اور اس کے مختلف حصوں میں پھیلتے گئے۔اس قوم کی ہزاروں گوتیں بن گئیں اور ان کے باہمی میل جول کے نتیجے میں ایک مشترکہ زبان وجود میں آئی جو گوجری کہلائی۔تاہم اس عہد میں اس کی باقاعدہ تحریر اور سم الخط کا وجود نہیں تھا اس لیے مخصوص نشانات اور علامتوں کو اصوات کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔

دوسرا دور ا تا ۱۰۰۰ء: دوسرے دور میں ہندوستان کے مختلف علاقوں پر گوجروں کی حکومت رہی۔ان حکومتوں میں سب سے اہم حکومت بکرماجیت کی حکومت تھی جس کا عہد ۵۷ق۔م سے ۴۳ق۔م ہے۔اس عہد کو گوجری زبان وادب کا سنہرا دور کہا جاتا ہے۔

پروفیسر اکرم دوسرے عہد کے متعلق لکھتے ہیں:

> اس کے دربار میں نورتن بھی تھے جن میں ایک کالی داس تھا جس نے ایک ناٹک شکنتلا سنسکرت زبان میں لکھا جو آج تک مشہور ہے اس کی زبان گوجری ہے لیکن اس پر درباری زبان سنسکرت کے اثرات نمایاں ہیں۔ (۱۷)

تیسرا دور ۱۰۰۰ء تا ۱۷۰۰ء: یہ دور برصغیر میں مسلمانوں کی آمد اور مقامی حکمرانوں کے ساتھ لڑائیوں اور تہذیبوں کے ٹکراؤ کا عہد ہے۔اس دور میں مسلمانوں کے ساتھ عربی اور فارسی بھی برصغیر میں آئیں۔مسلمان فاتحین جہاں بھی گئے عربی زبان کو ساتھ لے گئے۔ عربی اور فارسی زبان کے ساتھ ساتھ مقامی اور علاقائی زبانیں بھی ترقی کرتی گئیں۔ان زبانوں میں گوجری بھی تھی۔اس عہد میں گوجری زبان کا رسم الخط ناگری سے عربی میں منتقل ہوا۔اس عہد میں جنوبی ہند میں شاہان گجرات کی حکومتوں اور پھر عادل شاہی اور قطب شاہی حکمرانوں نے آزاد اور خودمختار حیثیت اختیار کی اور گوجری زبان کو سرکاری زبان قرار دیا۔

اسی عہد میں جن صوفیا کرام ن ے برصغیر میں اشاعتِ اسلام کے لیے کام کیا اور ان کے ملفوظات اور واعظ صنائح کی جو مثالیں سامنے آتی ہیں گوجری زبان کے محققین کے مطابق ان میں گوجری زبان کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔اور یہ گوجری زبان کی بھرپور عکاسی کرتی ہیں۔علاوہ ازیں بیجاپور اور گولکنڈہ گوجری کے بہت بڑے مرکز بن گئے اور یہی صورت حال گجرات میں بھی نظر آتی ہے۔

گوجری زبان کی تاریخ اور اردو ادب کے دکنی عہد کا مطالعہ کیا جائے تو ایک بات واضح طور پر نظر آتی ہے۔کہ عادل شاہی، قطب شاہی عہدِ حکومت اور اسی طرح بیجاپور اور گولکنڈہ کی ریاستوں میں اس عہد میں جو بھی کام ہوا اردو زبان کے مورخین اس کو اردو ادب کے ابتدائی دور یا اردو ادب کی ابتدا کہتے ہیں جب کہ گوجری زبان کے محققین بالخصوص چوہدری محمد اشرف گجر نے اپنی کتاب ''اردو زبان کی خالق گوجری زبان'' میں اس ادب کو گوجری زبان کا ادب کہا ہے اور ان ریاستوں میں جو بھی زبان کے حوالے سے کام ہوا اُس کو گوجری زبان کی ترقی سے موسوم کیا ہے۔اس عہد میں جو نامور شعرأ نظر آتے ہیں مثلاً شاہ میراں جی، برہان الدین جانم، شاہ باجن، شاہ علی محمد جیو گام دھنی اور میراں جی شمس العشاق وغیرہ ان کو گوجری زبان کے شعرأ قرار دیا ہے۔جب کہ دکنی اردو ادب کے اولین عہد میں بھی

یہی لوگ نظر آتے ہیں یہی وجہ ہے کہ گوجری زبان کے ماہرین گوجری زبان کو اردو کی خالق قرار دیتے ہیں۔ چوہدری محمد اشرف گجر اس سلسلے میں تحریر کرتے ہیں:

> سترہویں صدی عیسویں تک تو گوجری زبان کا سورج ہندوستان کے افق پر پوری آب وتاب کے ساتھ چمکتا رہا اور گوجری زبان ایک اعلیٰ درجہ کا معیاری ادب تخلیق کرتی رہی۔ گوجری نے صدیوں تک برصغیر کی بول چال اور رابطے کے طور خدمات سرانجام دینے کے بعد ادبی زبانوں کے لیے بھی ایک راہ نما مثال اور نشانی بن گئی پھر اس معیار اور روایت کے دامن میں اردو آنکھ کھولتی ہے۔ گوجر شاہی کی فرمانروائی کی فراخدلانہ سرپرستی اور گوجرات کے پنگوڑے میں جوانی کی جانب گامزن ہو کر آگرہ اور دہلی کے درباروں میں پہنچ کر اردو معلی کی زبان کہلاتی ہے۔ (۱۸)

گویا گوجری کی کوکھ سے اردو جنم لیتی ہے اور گوجری کا عروج اردو زبان کی ابتدا ہے۔ ڈاکٹر جمیل جالبی اس حوالے سے لکھتے ہیں:

> یہ گجری اردو کی بنیادی خصوصیت رہی ہے کہ اس نے دیسی الفاظ کو کثرت سے اپنے دامن میں جگہ دی ہے۔ سارا قدیم گجری شعرا اسی زبان و بیان کے ترجمان ہیں۔ (۱۹)

گویا گیارہویں صدی عیسویں سے لے کر سترہویں صدی عیسوی تک ہمیں جتنے شعرا نظر آتے ہیں ان کے ہاں گوجری زبان وادب کے اثرات نہایت ہی نمایاں ہیں۔

دور چہارم ۱۷۰۷ء تا حال: اس عہد میں اورنگ زیب عالمگیر کی وفات کے بعد ہندوستان میں ایک طرف مسلم حکومت باہمی انتشار اور زوال کی طرف گامزن ہونے لگی۔ جب کہ دوسری طرف انگریز اپنی حدود کو وسیع کرتے ہوئے بلآخر پورے برصغیر پر قابض ہو گئے۔ اسی عہد میں اردو زبان نے تیزی سے سفر کرتے ہوئے عروج حاصل کیا اور میر وسودا کے عہد کو اردو زبان وادب کا سنہری دور کہا گیا۔ لیکن دوسری طرف گوجری زبان کو گوجری زبان کے محققین اردو کی خالق زبان قرار دیتے ہیں گوشہ گمنامی کی طرف بڑھنے لگی لیکن ہندوستان اور پاکستان کے بعض علاقوں میں مثلاً ریاست جموں وکشمیر، سوات، ہزارہ اور ہماچل پردیش میں گوجری زبان میں کام ہوتا رہا اور موجودہ دور تک اس زبان میں بہت سا کام ہو چکا ہے۔ چنانچہ گوجری زبان پورے برصغیر میں بولی اور سمجھی جاتی ہے اور یہ دوبارہ مقبولیت حاصل کر رہی ہے اور اس پر بہت سا تحقیقی کام ہو چکا ہے اور اس کے لیے ہندوستان اور پاکستان میں ادبی اور کلچر مرکز قائم کیے ہوئے ہیں۔

لسانی جغرافیہ: گوجری زبان ہندوستان اور پاکستان کے ایک وسیع علاقے میں مستعمل ہے۔ گوجری زبان کی ابتداء گجرات سے ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ جہاں جہاں بھی حکومت کرتے رہے وہاں ان کی زبان گوجری ہی رہی۔ علاوہ ازیں مسلمانوں نے جب برصغیر پر حملے کیے تو اس کے نتیجے میں گوجری ریاستیں ختم ہوتی گئیں۔ مثلاً محمود غزنوی ۱۰۰۰ء میں جب برصغیر پر حملہ آور ہوا تو اس زمانے میں لاہور قنوج اور اڑیسہ وغیرہ گوجروں کی حکومتیں تھیں جو غزنوی حملوں کے نتیجے میں ختم ہو گئیں۔ سید عبدالقادر تاریخِ ہند میں گوجروں کی حکومت کے متعلق لکھتے ہیں:

> اٹک سے لے کر قنوج اور کالنجر اور سومنات پر اس کے حملے خاص طور پر مشہور ہیں۔ اس زمانے میں پشاور سے قنوج اور قنوج سے بڑوچ تک تمام علاقوں میں گوجر حکمران تھے اور یہ وسیع مملکت گوجر دیس کہلاتی تھی۔ (۲۰)

چنانچہ ان علاقوں کے ہاتھ سے جانے کے بعد گوجر ہندوستان کے مختلف علاقوں میں پھیل گئے اور جہاں بھی گئے اپنی زبان استعمال کرتے رہے۔ اس لیے آج بھی برصغیر کے جن علاقوں میں گوجر آباد ہیں وہاں گوجری زبان بولی جاتی ہے۔ مولانا محمد اسماعیل ذبیح گوجری زبان کے لسانی جغرافیے کے متعلق لکھتے ہیں:

> گوجر قوم کی گوجری زبان جنوبی ایشیا کے علاقوں گجرات (کاٹھیاوار) دکن، راجستھان اور گنگا جمنا وغیرہ کے علاقوں میں بولی جاتی تھی۔ وہاں سے یہ پنجاب صوبہ سرحد کے شمالی علاقوں، جموں وکشمیر، ہماچل پردیش اور

آرام تک جا پہنچی۔اس کے علاوہ افغانستان، روس کے کچھ علاقوں اور چین کے صوبے سنکیانگ میں بھی اس کا سراغ ملتا ہے۔ پنجاب کے گوجر ایک صدی قبل تک گوجری بولتے تھے۔ پھر رفتہ رفتہ یہ گوجری زبان میں تبدیل ہوگئی۔ (۲۱)

گوجری زبان کی علاقائی وسعت کے حوالے سے ڈاکٹر آر۔آر گھوریہ لکھتے ہیں کہ

یہ علاقہ گجرات، کاٹھیاوار سے لے کر مدھیہ پردیش، راجستھان، گنگا جمنا کے میدانی علاقوں سے ہوتا ہوا پنجاب ہماچل پردیش جموں وکشمیر کے دور دراز پہاڑوں اور جنگلوں تک چلا گیا ہے۔ یوپی کے علاقے گڑھوال، ڈیرہ دھون، چکروتہ نیپال کی ترائی تک ان کی بھرپور آبادی ہے اور دوسری طرف ہزارہ، سوات اور چترال سے دریائے کنز تک گوجری بولی جاتی ہے۔ (۲۲)

برصغیر سے تقریباً تیرھویں صدی کے آخر میں سندھ سے کولی گوجروں نے رومانیہ، بلغاریہ اور ہنگری میں پناہ لی اور یورپ میں کولی کلچر کو متعارف کرایا۔ ان کے علاوہ گوجروں کا ایک گروہ ایران، عراق، کردستان، شام اور مصر میں جا کر آباد ہو گیا۔ علامہ فرید وحدی قاموس الاعلام میں لکھتے ہیں:

گوجر لوگوں کا ایک الگ اور مستقل گروہ ہے جو تینوں براعظموں ایشیا، یورپ اور افریقہ میں پھیلا ہوا ہے۔ خاص کر یورپ مصر، الجزائر، کوہ قاف، گرجستان جزیرہ ابن عمر، عراق اور شمالی عراق میں اپنی قدیم عادات، و اخلاق پر قائم ہیں اور اپنی موروثی تقلید پر جمے ہوئے ہیں۔ (۲۳)

برصغیر کے علاوہ گوجر جن دوسرے علاقوں میں گئے وہاں دیگر اقوام کے ساتھ باہمی میل جول کی وجہ سے اپنی اور گوجری زبان کی انفرادیت کو برقرار نہ رکھ سکے تاہم برصغیر میں آج بھی گوجری زبان اپنی اصل شکل میں موجود ہے۔ ہندوستان کے جن علاقوں میں گوجری بولی جاتی ہے۔ ان میں اتر پردیش، ہریانہ، مدھیہ پردیش، راجستھان، مہاراشٹر، گجرات، پنجاب، دلی، اڑیسہ، تامل ناڈو، حیدرآباد دکن وغیرہ شامل ہیں جب کہ مقبوضہ کشمیر میں جموں لائن آف کنٹرول کا علاقہ گگ مرگ، کنگن، پہلگام، شوپیاں، ہندواڑہ اور کرنا کے علاقے قابل ذکر ہیں جب کہ پاکستان میں چترال، سوات، کوہستان، ضلع ہزارہ، وادی کاغان، دیر شامل ہیں۔ شمالی علاقہ جات میں گلگت اور آزاد کشمیر کے اکثر علاقوں میں گوجری زبان بولی جاتی ہے۔

گوجری زبان کے ارتقا کے جائزے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ برصغیر کی قدیم بولی جانے والی زبانوں میں سے ایک ہے۔ گوجر قوم جہاں جہاں بھی گئی اور جن جن علاقوں میں اس کی حکومت رہی وہاں گوجری زبان کو پھلنے پھولنے کا خوب موقع ملا اور ریاست گجرات میں گوجروں کی حکومت میں اس کو عروج حاصل رہا۔ تاہم مسلمانوں کی برصغیر آمد اور ان کے ساتھ عربی اور فارسی زبانوں کی آمد نے یہاں ایک نئی زبان کو جنم دیا جو بعد میں اردو کہلائی۔ مسلمانوں کی آمد کے بعد گوجری ایک طرح سے پس منظر میں چلی گئی۔ ادبی تخلیقی و تحقیقی سطح پر اس میں کوئی بڑا کام نہیں ہوا۔ تاہم موجودہ دور میں اس کو آہستہ آہستہ فروغ حاصل ہو رہا ہے خاص کر ان علاقوں میں جہاں گوجری قوم رہی ہے۔

گوجری زبان کے اثرات دوسری علاقائی زبانوں پر مرتب ہوئے ہیں لیکن ان اثرات کے مرتب ہونے کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ مختلف قبائل کے ایک جگہ سے دوسری جگہ آنے جانے اور باہم میل جول سے زبانیں باہم ایک دوسرے میں اس طرح مدغم ہوگئیں ہیں کہ ان کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرنا مشکل ہوگیا۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر الفاظ ان زبانوں میں ہمیں مشترک نظر آتے ہیں۔ موجودہ دور میں ذرائع نقل و حمل کی ترقی اور شرح تعلیم میں اضافے سے ہر زبان کے اثرات دوسری زبانوں پر بہت گہرے مرتب ہوئے ہیں۔ خاص کر علاقائی زبانوں پر اردو اور انگریزی کے اثرات زیادہ نمایاں ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ کے۔ایم منشی، گوجری زبان، مشمولہ: تاریخ گوجر، علی حسن چوہان، انٹرنیشنل پریس، میکلوڈ روڈ، کراچی، ۱۹۸۹،ص ۱۲۲

۲۔ چوہدری محمد اشرف، ایڈوکیٹ، اردو کی خالق گوجری زبان، ایس ٹی پرنٹرز، راولپنڈی، ۱۹۹۵،ص ۱۱

۳۔ رانا علی حسن چوہان، تاریخ گوجر، جلد پنجم، انٹرنیشنل پریس، میکلوڈ روڈ، کراچی، ۱۹۸۹،ص ۳۱۳

۴۔ پنڈت چھوٹے لال شرما، کھشتر یہ ونش، مشمولہ: تاریخِ گوجر، از علی حسن چوہان، جلد پنجم، انٹرنیشنل پریس، میکلورڈ روڈ، کراچی، ۱۹۸۹،

۵۔ عبدالباقی نسیم، گوجر اور گوجری زبان، مشمولہ: سانجھو کھلاڑو، گوجری ادبی بورڈ پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰،ص ۹

۶۔ ماہنامہ ''آواز گجر''، جموں، جولائی۔اگست ۱۹۹۹،ص ۱۴

۷۔ غلام حسین اظہر، ڈاکٹر، گوجری اور اردو گوجری گرائمر کی روشنی میں، نیا دور کراچی، ص ۲۸۳

۸۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، جلد اول مجلس ترقی ادب، لاہور طبع سوم، ۱۹۸۷،ص ۸۹

۹۔ شہباز ملک، ڈاکٹر، پنجابی لسانیات، مکتبہ میری لائبریری، لاہور، ۱۹۷۷،ص ۱۴۱

۱۰۔ G. A. Grierson, The Languistic Survey of India, Vol -1, Aziz Lahore, 9791, Page 10

۱۱۔ گلاب الدین طاہر، چوہدری، ماہنامہ آواز گوجر، جموں، جنوری ۲۰۰۰

۱۲۔ مولوی عبدالحق، رسالہ اردو اورنگ آباد، جولائی، ۱۹۲۷،ص ۵۴۱

۱۳۔ سید ظہیر الدین مدنی، سخنوران گجرات، ترقی اردو بیورو نئی دہلی، ۱۹۸۱،ص ۱۷ ۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، جلد اول مجلس ترقی ادب، لاہور طبع سوم، ۱۹۷۵،ص ۱۳۰

۱۶۔ سید ظہیر الدین مدنی، سخنوران گجرات، ترقی اردو بیورو نئی دہلی، ۱۹۸۱،ص ۱۲

۱۷۔ محمد اکرم، پروفیسر، اردو اور گوجری کا لسانی رشتہ (مقالہ: ایم۔فل) غیر مطبوعہ، ص ۹۰

۱۸۔ چوہدری محمد اشرف، ایڈوکیٹ، اردو کی خالق گوجری زبان، کیپٹل پبلشرز، اسلام آباد، ۱۹۹۸،ص ۶۳۔۶۴

۱۹۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، جلد اول مجلس ترقی ادب، لاہور طبع سوم، ۱۹۷۵،ص ۴۲۳

۲۰۔ سید عبدالقادر، تاریخ ہند، لاہور، ۱۹۵۰،ص ۱۷۱

۲۱۔ مولانا محمد اسماعیل ذبیح، دیباچہ، وئیو گوجری ادبی بورڈ، لاہور ص ۱۰

۲۲۔ آر۔آر کھوریہ، ڈاکٹر، جموں وکشمیر کے گوجر، گلشن پبلشرز، سری نگر، ۱۹۸۱،ص ۷۵

۲۳۔ علامہ فرید وجدی، قاموس الاعلام، بیروت

ڈاکٹر محمد اشرف کمال
استاد شعبہ اردو،جی سی یونیورسٹی ، فیصل آباد

’پنجاب میں اردو‘: ایک بازدید

Dr Muhammad Ashraf Kamal

Department of Urdu, G C University, Faisalabad

"Punjab Mai Urdu":A Review

"Panjab Main Urdu" is a Tremendous Work of Hafiz Mehmood Sherani. This Book was published in 1928 and it earned a great Popularity and Acknowledgement. The theme of the book is that Urdu Came in to Birth in Punjab And Panjabi is the Mother of Urdu. This article deals with the theme and its details.

تحقیق وتنقید کے باب میں حافظ محمود شیرانی کا نام بہت احترام سے لیا جاتا ہے۔انھوں نے اردو میں تحقیق وتنقید کے حوالے سے گرانقدر خدمات سرانجام دی ہیں۔انھوں نے زبان،لسانیات،عتیقیات کے حوالے سے جو اثاثہ چھوڑا ہے وہ قابل قدر ہے۔

حافظ محمود شیرانی نے اسلامیہ کالج میں تدریس کے دوران ہی ’’پنجاب میں اردو‘‘ مکمل کی جس کے محرک علامہ اقبال تھے۔[۱] اردو میں روایتی اور تاریخی اصولوں کے تحت تحقیق کا آغاز حافظ محمود شیرانی اور نصیرالدین ہاشمی سے ہوتا ہے۔[۲] پروفیسر محمد شیرانی نے اپنے معاصرین کے مقابلے میں اردو میں لسانی تحقیق کا فی الحقیقت بہت بڑا کارنامہ انجام دیا اور اردو کی ابتدا کے موضوع پر سنجیدہ تحقیقی کا راستہ ہموار کیا۔ان کی تحقیق کے مطابق اردو پنجاب کے علاقے میں وجود میں آئی اور اس کی ابتدائی شکل ہریانی زبان ہے۔[۳] حافظ محمود شیرانی کا یہ معرکۃ الآرا تحقیقی ولسانی اہمیت کا حامل کام ہے جس نے اردو تحقیق ولسانیات میں بحث کے کئی دریچے وا کر دیے ہیں۔اس کتاب کے اب تک کئی ایڈیشن سامنے آ چکے ہیں۔

۱۔ پنجاب میں اردو، لاہور: انجمن ترقی اردو اسلامیہ کالج، طبع اول، ۱۹۲۸ء
۲۔ پنجاب میں اردو، لاہور: مکتبہ معین الادب، طبع دوم، ۱۹۴۹ء
۳۔ پنجاب میں اردو، لاہور: مکتبہ معین الادب، طبع سوم، س۔ن
۴۔ پنجاب میں اردو، لکھنؤ: مکتبہ کلیان۔بشیرت گنج، طبع چہارم، ۱۹۶۰ء
۵۔ پنجاب میں اردو، لکھنؤ: عہد نو پبلیکیشنز، طبع پنجم، ۱۹۶۲ء
۶۔ پنجاب میں اردو، (مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی)، لاہور: کتاب نما/ آئینہ ادب، طبع ششم، ۱۹۶۳ء
۷۔ پنجاب میں اردو، (مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی)، لاہور: کتاب نما/ آئینہ ادب، طبع ہفتم، ۱۹۷۲ء

۸۔ پنجاب میں اردو، لکھنؤ: نسیم بکڈ پو۔ لاٹوش روڈ، طبع ہشتم، ۷۶۔۷۷ ۱۹ء
۹۔ پنجاب میں اردو، لکھنؤ: (فوٹو آفیسٹ) اتر پردیش اردو اکادمی، طبع نہم، ۱۹۸۲ء
۱۰۔ پنجاب میں اردو، حصہ اول، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۸۸ء
۱۱۔ پنجاب میں اردو (ترتیب وتدوین مع اضافہ جات: محمد اکرام چغتائی)، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء

حافظ محمود شیرانی کی اردو زبان کے حوالے سے تحقیقی ولسانی کتاب ''پنجاب میں اردو'' پہلا ایڈیشن ۱۹۲۸ء، دوسرا ۱۹۴۹ء میں، تیسرے ایڈیشن پر سنِ اشاعت درج نہیں ہے، چوتھا ۱۹۶۰ء، پانچواں ۱۹۶۲ء، چھٹا ۱۹۶۳ء، ساتواں ۱۹۷۲ء، آٹھواں ۱۹۷۶ء، نواں ۱۹۸۲ء دسواں ۱۹۸۸ء، گیارہواں ۲۰۰۵ء میں سامنے آیا۔ اردو میں یہ کتاب لسانیات کے شعبہ میں ایک اہم اضافہ ثابت ہوئی۔ بقول گیان چند:

> ''۱۹۲۸ء میں حافظ محمود شیرانی کی کتاب پنجاب میں اردو شائع ہوئی۔ اس کی اہمیت تاریخ وتحقیق کے لحاظ سے بہت کم اور لسانی تحقیق کے لحاظ سے بہت زیادہ ہے۔ [۴]

اس کتاب کی وجہ سے رشید حسن خان نے حافظ محمود شیرانی کو اردو میں فن تحقیق کا امام تسلیم کیا ہے۔ پنجاب میں اردو کے موضوع پر حافظ محمود شیرانی کی تحقیقات مثال اور سند کا درجہ رکھتی ہیں۔ [۵] پنجابی زبان کا اردو زبان سے کیا رشتہ ہے اس سوال کا جواب حافظ محمود شیرانی نے اپنی کتاب پنجاب میں اردو میں دلائل و براہین کے ساتھ تاریخی پس منظر کے حوالے سے دیا ہے۔ [۶] حافظ محمود شیرانی نے اس کتاب ''پنجاب میں اردو'' میں اردو اور پنجابی زبان کے حوالے سے اپنی تحقیقات کا نچوڑ پیش کیا ہے۔

کتاب کے مقدمہ میں حافظ محمود شیرانی نے اردو زبان کی قدامت، اس کا بھاشا سے تعلق، ارتقا کس زبان سے ہوا، مسلمانوں کی آمد کے وقت دہلی میں بولے جانے والی زبان، اردو کا دہلی میں پہنچنا، اردو، ملتانی اور پنجابی کی مماثلت، پنجاب پر فارسی اور ایرانی تمدن کے اثرات، غزنوی دور میں مسلمانوں کی زبان، دہلی سے اردو کا دوسرے علاقوں میں پہنچنا، اردو کی مقبولیت، ہریانوی زبان، عہد عالمگیری، پنجاب میں اردو کا مرکز، اردو املا ورسم الخط، اردو اور پنجابی کے اشتراکات پر تفصیل سے بحث کی ہے۔

اس کتاب میں اردو کے مختلف ناموں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اردو پر پنجابی، لہندا، فارسی، ہندی، دکنی، برج بھاشا جیسی زبانوں کے اثرات کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ پرانے شاعروں کے نمونۂ کلام سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ان کی اردو شاعری پر واضح طور پر پنجابی کے اثرات نظر آتے ہیں۔

پنجابی اور اردو کی قربت کو ثابت کرنے کے لیے حافظ محمود شیرانی نے ان دونوں زبانوں کے صرف ونحو کا تقابلی مطالعہ پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک مصدر کا قاعدہ، تذکیروتانیث کے قواعد، اسم صفات تذکیروتانیث اور جمع واحد، خبر' فعل' اضافت' تذکیروتانیث اور جمع واحد دونوں زبانوں میں ایک سے ہیں۔ [۷] اس تمام بحث سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اردو زبان نے پنجابی ہی سے جنم لیا ہے۔

حافظ محمود شیرانی اپنی بحث کو سمیٹتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''گزشتہ سطور کے مطالعہ سے ہم پر یہ امر واضح ہوگیا ہے کہ اردو اور پنجابی کی صرف کا ڈول تمام تر ایک ہی منصوبہ کے زیر اثر تیار ہوا ہے ان کی تذکیروتانیث اور جمع اور افعال کی تصریف کا اتحاد اسی ایک نتیجہ کی طرف ہماری رہنمائی کرتا ہے اور اردو اور پنجابی زبانوں کی ولادت گاہ ایک ہی مقام ہے۔ [۸]

شیرانی کے نظریے کا خلاصہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے سب سے پہلے سندھ میں حکومت قائم کی یہ ممکن ہے کہ انھوں نے کوئی ہندوستانی زبان اختیار نہ کی ہو، لیکن پنجاب میں، جہاں ان کی حکومت کم وبیش ۱۷۰ سال تک رہی، انھوں نے سرکاری، تجارتی ومعاشرتی اغراض سے کوئی نہ کوئی ہندوستانی زبان اختیار کی ہوگی۔ اسی زبان کو وہ دلی لے آئے۔ دلی میں بولے جانے والی زبان اور دلی میں مسلمانوں کی آمد کے حوالے سے ڈاکٹر گیان چند لکھتے ہیں:

''ہمیں معلوم نہیں کہ ان کے آنے سے پہلے دلّی میں کون سی زبان بولی جاتی تھی؟ وہ راجستھانی رہی ہوگی یا برج۔ غالباً برج تھی۔ لاہور جو زبان آئی وہ پنجابی نما اردو یا اردو نما پنجابی رہی ہوگی۔ دہلی میں یہ زبان برج اور دوسری زبانوں کے دن رات کے باہمی تعلقات کی بنا پر وقتاً فوقتاً ترمیم قبول کرتی رہی اور رفتہ رفتہ اردو کی شکل میں تبدیل ہوگئی۔''(۹)

اس کتاب میں حافظ محمود شیرانی نے پرانے پنجابی شاعروں کے کلام میں اردو کے اثرات کا جائزہ لیا۔ کئی گمنام شاعروں کو منظرِ عام پر لائے۔ وہ پنجاب میں اردو زبان کو سرکاری حیثیت ملنے کے بارے میں لکھتے ہیں:

''ایسٹ انڈیا کمپنی سنہ ۱۸۴۶ء میں جو ۱۲۶۲ھ کے مطابق ہے، پنجاب پر قابض ہوجاتی ہے۔ اس عہد میں اردو کو پنجاب میں سرکاری حیثیت مل جاتی ہے۔''(۱۰)

سندھ میں عربی زبان ۷۱۲ء کے بعد محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد عرب علما اور عرب آبادکاروں کے ذریعے پہنچی۔ اسی لیے سندھ میں عربی الفاظ کا ذخیرہ موجود ہے۔ فارسی زبان یعقوب بن لیث صفاری (وفات ۸۷۶ھ) نے سندھ کو اپنی مملکت میں شامل کیا۔ یعنی سندھ میں فارسی زبان غزنیوں کی سلطنت سے کوئی ڈیڑھ صدی پہلے پہنچ چکی تھی۔ سلطان محمود غزنوی کی وفات سے لے کر محمد بن سام کے لاہور پر حملہ آور ہونے تک ڈیڑھ صدی کے عرصے میں پنجاب میں فارسی زبان کا غلبہ کسی لسانی مزاحمت کے بغیر جاری رہا۔ غزنیوں نے اندرون ملک ہر جگہ مادری زبان فارسی بولنے والے کارندے اور حاکم تعینات کر رکھے تھے، اس لیے پنجاب ہی سے مسعود سعد سلمان اور ابوالفرج رونی جیسے فارسی کے شیریں نوا شاعر پیدا ہوگئے۔ اس طرح جب فارسی اور پنجابی بولنے والوں کا ہر کوچہ و بازار میں میل جول قائم ہوا تو ایک نئی زبان کے خدوخال اجاگر ہونا شروع ہوگئے۔ اس نئی زبان کے سب سے پہلے شاعر مسعود سعد سلمان ہیں، جن کا سال وفات ۱۱۲۱۔۱۱۳۱عیسوی ہے اور یہ اردو کے وہ پہلے معلوم شاعر ہیں جن کا دیوان اردو انقلابات زمانہ کی وجہ سے ناپید ہو چکا ہے۔(۱۱) پروفیسر شیرانی نے سیاسی واقعات پر بحث کرتے ہوئے اردو اور پنجابی کے باہمی تعلق کو لسانی ساخت (صرف ونحو) کی روشنی میں پیش کر کے اپنے نظریے کو تقویت دی۔ غلام حسین ذوالفقار لکھتے ہیں:

''پروفیسر شیرانی کا استدلال اتنا قوی ہے کہ اسے نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ دہلی اور نواح دہلی میں اہل پنجاب کا غلبہ اور وہاں کی زبان پر پنجاب کے لسانی اثرات کا ہونا ایک قدرتی عمل تھا اور اردو کے آغاز وارتقا میں اس قدرتی عمل کو ایک امر واقع کی حیثیت حاصل ہے۔(۱۲)

''پنجاب میں اردو' لکھ کر حافظ محمود شیرانی نے اردو لسانیات کے باب میں جو قابل قدر اضافہ کیا ہے اس نے کئی حوالوں سے نئے نئے موضوعات اور مباحث کو جنم دیا ہے۔ حافظ محمود شیرانی کے حوالے سے قاضی فضل حق لکھتے ہیں:

''حافظ محمود شیرانی نے ''پنجاب میں اردو' لکھ کر تحقیق وتجسس کے لیے ایک جدید زینہ کی طرف رہنمائی کی ہے اور باوجودیکہ وہ خود پنجابی نہیں ہیں' تاہم انھوں نے خطہ پنجاب کی علمی اور ادبی مساعی کو منظرِ عام پر لانے میں وہ کام کیا ہے کہ فرزندانِ پنجاب کے ادب نواز حلقے ان کے احسان کے بوجھ سے سبکدوش نہیں

ہو سکتے۔''(۱۳)

شیرانی صاحب کی تالیف ''پنجاب میں اردو'' کے منظر عام پر آنے کے بعد محمد حسین آزاد کے اس نظریے کی جس کی تائید شمس اللہ قادری نے بھی کی ہے تردید ہو گئی کہ اتنی بات ہر شخص جانتا ہے کہ ہماری اردو زبان برج بھاشا سے نکلی ہے اور برج بھاشا خاص ہندوستانی زبان ہے اور سرزمین پاکستان (موجودہ مغربی پاکستان) میں اردو کے آغاز کا نظریہ مقبول ہو گیا۔لیکن ۱۹۴۲ء میں پنڈت برجموہن دتاتریہ کیفی کی تالیف کیفیہ کے شائع ہونے کے بعد اس نظریے کو کچھ لوگ مشکوک تصور کرنے لگے۔''(۱۴) مگر ان تمام شکوک وشبہات کے باوجود حافظ محمود شیرانی کے نظریے کی اہمیت کسی طرح کم نہیں ہوئی۔

اردو زبان کے ماخذ کے بارے میں مختلف نظریات ملتے ہیں۔سید سلمان ندوی نے اردو کا تعلق سندھی سے جوڑا ہے، ڈاکٹر شوکت سبزواری نے ''اردو زبان کا ارتقا'' میں پالی کو اردو زبان کا ماخذ قرار دیا۔لیکن انھوں نے اپنی دوسری کتاب ''داستان اردو'' میں خود اس بات کی تردید کر دی۔عین الحق فرید کوٹی اردو کو ہڑپہ اور موہنجوداڑو کی مقامی بھاشا کا تسلسل قرار دیتے ہیں اور اسے دراوڑی زبان کی باقیات میں شمار کرتے ہیں۔ڈاکٹر مسعود حسین خان نے ہریانی کو اردو زبان کا ماخذ قرار دیا نصیر الدین ہاشمی نے اردو کا سراغ دکن میں لگایا۔ڈاکٹر محی الدین قادری زور کے مطابق اردو کا سنگ بنیاد مسلمانوں کی فتح دہلی سے بہت پہلے رکھا جا چکا تھا۔پروفیسر چیٹر جی پنجاب میں اور ڈاکٹر سہیل بخاری مہاراشٹر کے مشرقی علاقے کو اردو کی جائے پیدائش قرار دیتے ہوئے اردو کو مرہٹی کی سگی بہن کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔(۱۵) حافظ محمود شیرانی نے باقی محققین کی نسبت زیادہ وضاحت سے اردو اور پنجابی کے باہمی تعلق پر روشنی ڈالی۔

پنجاب میں اردو' شائع ہوئی تو اس نظریے کی تائید میں کئی لوگوں کی تحریریں سامنے آئیں۔کئی محققین اور ماہرین لسانیات نے اس کتاب کو خوش آمدید کہا اور حافظ محمود شیرانی کے اس کام کو سراہا۔خانصاحب قاضی فضل حق اس کی تائید میں لکھتے ہیں:

> ''پنجابی زبان جس میں اہل پنجاب آپس میں گفتگو کرتے ہیں، اسلامی اثرات کی یادگار ہے اور اس کی ابتدا اس وقت ہوتی ہے جب مسلمانوں نے ہندوستان کو فتح کر کے اسے اپنا وطن بنایا۔حاکم ومحکوم کے اختلاط اور معاشرتی ضروریات کی وجہ سے ایک ایسی زبان پیدا ہوگئی جس میں ہر دو اقوام کے الفاظ مستعمل ہونے لگے اور اس زبان نے قانون تحول اور ارتقا کے ماتحت ترقی کرتے کرتے ایک مستقل زبان کی حیثیت اختیار کر لی یہی وہ زبان ہے جو آج کل پنجاب کے مختلف علاقوں میں بادنے تغیر رائج ہے۔خواہ اسے ہندی کہہ لو یا پنجابی اس کے بنیادی اصول ایک ہی ہیں صرف جغرافیائی اور اجتماعی اثرات کی وجہ سے تلفظ اور لہجے میں اختلاف ہے۔''(۱۶)

پنجاب میں اردو کے نظریے سے کئی محققین نے مکمل اتفاق نہیں کیا بلکہ اس حوالے سے نئی باتیں اور نئے حقائق سامنے لاتے رہے، زبان کے حوالے سے نئے مباحث کا سلسلہ جاری رہا۔رشید حسن خان لکھتے ہیں:

> ''بعض اور لوگوں کی طرح شیرانی مرحوم نے بھی اپنی کتاب پنجاب میں اردو میں بیاضوں کے حوالے دیے ہیں۔شیرانی صاحب کو میں اردو میں تحقیق کا معلمِ اول مانتا ہوں۔ان کی تحریروں کو پڑھ کر ہم لوگوں نے تحقیق کے آداب سیکھے ہیں اور اس لحاظ سے ان کو استاد بلکہ استاذ الاساتذہ کہنا چاہیے؛ مگر مجھے یہ محسوس ہوتا ہے کہ کسی وجہ سے انھوں نے یہ طے کر لیا تھا کہ پنجاب کو اردو کا مولد ثابت کرنا ہے اور پھر اس طے شدہ نقطۂ نظر کے تحت انھوں نے ہر طرح کے حوالوں کو بلا تکلف قبول کر لیا۔''(۱۷)

رشید حسن خان کے خیال میں حافظ محمود شیرانی نے پہلے ہی یہ طے کر لیا تھا کہ اردو پنجابی سے نکلی ہے۔''پنجاب میں اردو'' میں دیے گئے مختلف حوالوں کے بارے میں بھی رشید حسن خان تحفظات رکھتے ہیں۔ان کے خیال میں حافظ محمود شیرانی کا

یہ رویہ تحقیق کے نقطۂ نظر سے درست نہیں ہے اور ان کا یہ انداز تحقیقی سے زیادہ جذباتی ہے، مگر حافظ صاحب کی پنجابی کے حوالے سے جذباتی لگاؤ کی بات سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ ان کا تعلق پنجاب سے نہیں تھا۔

حافظ محمود شیرانی کے نظریہ کے حوالے سے مختلف حلقوں سے باتیں سامنے آتی رہیں۔ ان کے اس لسانی نظریے سے اتفاق اور کچھ اعتراضات پیش کرتے ہوئے پروفیسر حبیب اللہ خان غضنفر لکھتے ہیں:

''شیرانی سے جہاں تسامحات ہوئے وہ اس پر موقوف تھے کہ پنجابی اور اردو کو متحد ثابت کیا جائے اس دعویٰ سے تو اتفاق کیا جا سکتا ہے مگر صرف پنجابی کو اس کی اساس بتانا غلطی ہے۔ حقیقت یہ ہے مسلمان پہلی صدی کے آخر میں براہ مکران راجہ داہر کے علاقہ میں داخل ہوئے۔ یہ پورا علاقہ آج کل پاکستان میں شامل ہے بلکہ یہ سمجھ لیا جائے کہ کل پاکستان ہے۔ یہاں کے بیشتر علاقے پر مسلمان قابض و متصرف رہے پہلے فوجی ضرورت سے پھر دفتر کی ضرورت سے یہاں کی زبانیں سیکھیں۔ وہ زبانیں ضرور دراچڑی اور لہندا تھیں۔ ان زبانوں میں تصرفات ہو کر نئی زبانیں وجود میں آئیں۔''(۱۸)

حافظ محمود شیرانی نے پنجابی اور اردو کے قواعد اور صرف و نحو میں جن مماثلتوں کی نشاندہی کر کے اپنے نظریے کی تعمیر کی ہے ان کے حوالے سے بات کرتے ہوئے حبیب اللہ خان غضنفر لکھتے ہیں:

''قواعد کے جتنے ضابطے شیرانی نے قلم بند کیے ہیں مغربی ہندی کی قریب قریب ہر شاخ میں ان پر عمل درآمد ہوتا ہے پس صرف پنجابی کا اثر نہیں کہا جا سکتا بعد کے محققین نے اس وجہ سے سورسینی پراکرت کو اردو کا ماخذ قرار دیا ہے چونکہ پنجابی بھی شورسینی سے تعلق رکھتی ہے اس لیے وہ بھی ان قواعد کی پابند ہے کہ اردو کی ابتدائی تشکیل اس علاقہ میں ہوئی جو پنجاب میں شامل ہے۔''(۱۹)

ڈاکٹر مسعود حسین خان نے بھی حافظ محمود شیرانی کے نظریے پر تنقید کی ہے۔ ان کے بقول پروفیسر شیرانی نے پنجاب میں اردو لکھتے وقت اس لسانیاتی حقیقت کو بالکل فراموش کر دیا ہے کہ گجراتی اور راجستھانی کی طرح پنجابی زبان کا تعلق بھی قدیم زمانہ میں زبانوں کی بیرونی شاخ سے تھا جس کے نشانات جدید پنجابی تک میں ملتے ہیں۔(۲۰) ان اعتراضات کے باوجود وہ حافظ محمود شیرانی کی کتاب ''پنجاب میں اردو'' کی اہمیت تسلیم کرتے ہیں:

''اس دور کا اردو میں لسانیاتی تحقیق کا سب سے بڑا کارنامہ پروفیسر شیرانی کی ''پنجاب میں اردو'' (۱۹۲۸ء) ہے جو ترتیب کے اعتبار سے نامکمل سہی، تحقیق کے اعتبار سے گرانقدر تصنیف ہے۔''(۲۱)

اس کتاب میں انھوں نے کئی تحقیقی کارنامے سرانجام دیے۔ امیر خسرو سے منسوب خالق باری کے حوالے سے ان کی تحقیق کہ یہ امیر خسرو کی تصنیف نہیں ہے، اپنی جگہ اہمیت کی حامل ہے۔ انھوں نے اس قسم کی مشکوک تحریروں کو اپنی تحقیق سے غلط ثابت کیا۔ یہ ان کا ایک قابلِ تحسین کارنامہ ہے۔ ڈاکٹر سلیم اختر لکھتے ہیں:

''امیر خسرو کے نام سے جو پہیلیاں، انمل، دوہے کہہ مکرنیاں، دوسخنے، گیت، اقوال، وغیرہ مشہور ہیں ان میں سے بیشتر مشکوک ہیں، سب سے اہم بحث وہ ہے جو امیر خسرو کی ''خالق باری'' کے بارے میں ہے۔۔۔ حافظ محمود شیرانی نے ''پنجاب میں اردو'' (ص ۱۸۳) میں دلائل سے ثابت کیا کہ خالق باری دراصل ضیاء الدین خسرو کی تحریر کردہ ہے۔''(۲۲)

ڈاکٹر شوکت سبزواری نے بھی حافظ محمود شیرانی کے نظریے پر اعتراضات اٹھائے ان کے نزدیک یہ امر غور کے قابل ہے کہ مولانا شیرانی کے خیال میں غیاث الدین تغلق نے جس کی زندگی کا بڑا حصہ پنجاب میں گزرا پنجاب کی زبان کو دہلی پہنچایا۔ غیاث الدین ۷۲۰ھ میں پنجابیوں کے بڑے لشکر کے ساتھ دہلی میں داخل ہوا۔ ۷۲۸ھ میں غیاث الدین کا فرزند محمد

تغلق پنجابیوں کے لاؤلشکر کو لے کر دکن روانہ ہوا اس کے لشکر نے صرف آٹھ سال دہلی میں قیام کیا۔ اگر یہ سچ ہے کہ غیاث الدین کا فرزند محمد تغلق دہلی کی زبان کو دکن لے گیا تو یقین کیجیے کہ وہ دہلی کی زبان نہ تھی جو دکن گئی اس لیے کہ دیپال پور کے سپاہی پنجابی بولتے ہوئے دہلی گئے تھے جو آٹھ سال دہلی میں قیام کرنے کے بعد دکن روانہ ہو گئے۔ آٹھ سال کے اندر نہ وہ دہلی کی زبان سیکھ سکتے تھے کہ اس کو اپنے ہمراہ لے کر دکن جاتے اور نہ دہلی کی اردو کو اپنے قیام کے زمانے میں پنجابی سے متاثر کر سکتے تھے۔(۲۳) انھوں نے اس کو شیرانی کا قیاس قرار دیتے ہوئے افسوس کا اظہار کیا کہ حالات و واقعات حافظ محمود شیرانی کے اس نظریے کی تصدیق نہیں کرتے۔ حافظ محمود شیرانی کے لسانی نظریے کے بارے میں ڈاکٹر شوکت سبزواری لکھتے ہیں:

> ''مولانا اردو کے صرفی ونحوی نشوونما اور اس کے فطری ارتقا کو نظر انداز کر کے اردو کے لسانی تغیرات کی ذمہ داری دہلی اور لکھنؤ کے شعراء اور تعلیم یافتہ طبقے پر ڈالتے ہیں۔ مشہور یہی ہے کہ دہلی میں مظہر جان جاناں اور ظہور الدین حاتم نے اردو زبان میں اصلاح و ترمیم کی بنا ڈالی جو لکھنؤ میں ناسخ کے عہد تک جاری رہی۔(۲۴)

مولوی عبدالحق کو اس کتاب میں اخذ کردہ نتائج سے اتفاق نہ تھا چنانچہ انھوں نے رسالہ ''اردو'' (جولائی ۱۹۲۸ء) میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے ''پنجاب میں اردو'' پر تنقید کی۔ حافظ صاحب نے ان اعتراضات کا جواب لکھا جو اس وقت جانے کیوں حافظ محمود شیرانی نے کیوں شائع نہیں کرایا، اور جسے بعد میں مجلّہ ''فنون'' لاہور، شمارہ جنوری فروری ۱۹۸۱ء میں حافظ شیرانی کی صد سالہ تقریبات کے موقع پر شائع کیا گیا۔(۲۵) ہوسکتا ہے حافظ صاحب نے صرف اس لیے اسے شائع نہ کرایا ہو کہ وہ مولوی عبدالحق جیسی شخصیت کو ناراض نہ کرنا چاہتے ہوں اور اسی لیے انھوں نے اسے شائع نہ کرایا ہو۔

حافظ محمود شیرانی پنجاب میں اردو کے حوالے سے کئی سال کام کرتے رہے تلاش و جستجو اور تحقیق میں مصروف رہے۔ کتاب شائع ہونے کے بعد بھی انھوں نے اس پر اکتفا نہیں کیا، وہ اس میں مزید اضافہ چاہتے تھے۔ ڈاکٹر وحید قریشی لکھتے ہیں:

> ''حافظ صاحب اس کی اولیں اشاعت سے مطمئن نہ تھے اور اسے ازسرِ نو لکھنا چاہتے تھے چنانچہ پہلے ایڈیشن کے بعد بھی وہ اس موضوع کے مختلف پہلوؤں پر کام کرتے رہے بعض مباحث پر انھوں نے الگ الگ مقالات کی صورت میں تفصیل سے لکھا بھی اور اپنی کتاب کے بعض بیانات میں ترمیم و تنسیخ کر دی۔''(۲۶)

بادشاہ لاہوری کی تصنیف ''نامۂ مراد'' ایک منظوم خط ہے جو مراد شاہ نے اپنے والد پیر کرم شاہ عرف مستا شاہ کے شاہجہان آباد کے قریب قزاقوں کے ہاتھوں (۱۲۰۱ھ) ۱۷۸۶ء میں قتل ہونے کے بعد لکھا۔ اس منظوم خط سے دنیائے ادب پہلی مرتبہ حافظ محمود شیرانی صاحب کی تحقیقی مساعی سے روشناس ہوتی ہے۔(۲۷) اس قسم کی کئی باتیں ہیں جن کی تحقیق حافظ محمود شیرانی نے اپنی کتاب ''پنجاب میں اردو'' میں پیش کی ہیں۔

حافظ محمود شیرانی کا یہ ایک بڑا کارنامہ ہے کہ انھوں نے اپنی اس کتاب کئی پرانے شاعروں کو پردۂ گمنامی سے نکالا اور ان کے کلام کو تلاش کر کے ایک اہم تحقیقی فریضہ سرانجام دیا۔

حواشی/حوالہ جات

۱۔ گوہر نوشاہی ٔ ڈاکٹر، حواشی، جائزہ زبان اردو (پنجاب)، مرتبہ خواجہ عبدالوحید، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۵ء، ص۲۱۵

۲۔ معین الدین عقیل ٔ ڈاکٹر، اردو تحقیق صورت حال اور تقاضے، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۸ء، ص ۱۸۵

۳۔ ایضاً، ص۱۸۷،۱۸۸

۴۔ گیان چند جین ٔ ڈاکٹر: محمود شیرانی مرحوم سے میرے استفادات مشمولہ ارمغان شیرانی، مرتبہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، زاہد منیر عامر، لاہور، پنجاب یونیورسٹی، ۲۰۰۲ء، ص۲۴

۵۔ گوہر نوشاہی ٔ ڈاکٹر، حواشی، جائزہ زبان اردو (پنجاب) ص۲۱۴،۲۱۵

۶۔ محمد ظفر خان، پنجابی اور اردو کے لسانی روابط قسط اول مشمولہ 'صحیفہ' لاہور، جنوری مارچ ۱۹۸۶ء، ص۵۸

۷۔ شیرانی ٔ حافظ محمود، پنجاب میں اردو، نئی دہلی، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ۱۹۸۲ء، ص۶۷۔۷۵

۸۔ ایضاً، ص۹۷ ۹۔ گیان چند جین ٔ ڈاکٹر: محمود شیرانی مرحوم سے میرے استفادات، ص۲۵

۱۰۔ شیرانی ٔ حافظ محمود، پنجاب میں اردو کی بعض قدیم تصنیفات مشمولہ، پنجاب میں اردو از حافظ محمود شیرانی مرتبہ محمد اکرام چغتائی، لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز، ۲۰۰۵ء، ص۳۵۴

۱۱۔ عبدالغنی ٔ ڈاکٹر، مقدمہ انتخاب شاہ مراد مشمولہ، پنجاب میں اردو از حافظ محمود شیرانی مرتبہ محمد اکرام چغتائی، ص۱۷۴

۱۲۔ پنجاب میں اردو (اردو کی کہانی شیرانی کی زبانی)، مشمولہ پنجاب تحقیق کی روشنی میں، تالیف ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز، ۱۹۹۱ء، ص۲۳

۱۳۔ فضل حق ٔ قاضی، پنجاب میں اردو مشمولہ، پنجاب میں اردو از حافظ محمود شیرانی مرتبہ محمد اکرام چغتائی، ص۳۶۸

۱۴۔ تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، جلد ۶، مدیر خصوصی ڈاکٹر وحید قریشی، لاہور پنجاب یونیورسٹی، ص۲۷

۱۵۔ محمد اشرف کمال، اردو زبان: ہند آریائی سے ہند یورپی تک، ماہنامہ 'اخبار اردو'، اسلام آباد، مارچ اپریل ۲۰۰۴ء، ص۱۳۲،۱۳۳

۱۶۔ فضل حق ٔ خانصاحب قاضی، پنجابی علم وادب میں مسلمانوں کا حصہ مرتبہ بذل حق محمود، لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز، ۲۰۰۴ء، ص۱۵

۱۷۔ رشید حسن خان، ادبی تحقیق مسائل اور تجزیہ، لاہور، الفیصل ناشران و تاجران کتب، ۱۹۸۹ء، ص۲۱

۱۸۔ حبیب اللہ خان غضنفر ٔ پروفیسر، زبان و ادب، لاہور بک ٹاک، ۲۰۰۳ء، ص۵۰

۱۹۔ ایضاً، ص۴۷،۴۸ ۲۰۔ مسعود حسین خان ٔ ڈاکٹر مقدمہ تاریخ زبان اردو، لاہور، اردو مرکز، ۱۹۶۶ء، ص۵۱

۲۱۔ پیش لفظ از مسعود حسین خان ٔ ڈاکٹر مقدمہ تاریخ زبان اردو، ص۳

۲۲۔ سلیم اختر ٔ ڈاکٹر، سرقہ توارد اور جعل سازی۔ تحقیق و تنقید میں، مشمولہ مخزن لاہور، شمارہ مسلسل ۱۸، ۲۰۰۹ء، ص۴۸

۲۳۔ شوکت سبزواری ٔ ڈاکٹر، داستان زبان اردو، کراچی، کل پاکستان انجمن ترقی اردو۔ اردو بورڈ، ۱۹۶۰ء، ص۱۸۹

۲۴۔ ایضاً، ص۱۳۹

۲۵۔ مظہر محمود شیرانی، حافظ محمود شیرانی کی علمی و ادبی خدمات، جلد اول، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۹۳ء، ص۱۵۲،۵۹

۲۶۔ حرف آغاز از وحید قریشی، مشمولہ پنجاب میں اردو، مرتبہ وحید قریشی، لاہور، کتاب نما ۱۹۷۲ء، ص۷

۲۷۔ محمد باقر ٔ ڈاکٹر، اردوئے قدیم دکن اور پنجاب میں، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۲ء، ص۲۵

ڈاکٹر ارشد محمود ناشاد
استاد شعبہ اردو، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ، اسلام آباد

اردو اور ہندکو: لسانی و ادبی اشتراک

Dr Arshad Mehmud Nashad
Department of Urdu, Allama Iqbal Open University, Islamabad

Urdu and Hindko:Common lingual and literary Features

The present paper investigates the linguistic and literary features shared by Urdu and Hindko. Employing the comparative approach, the researcher has explored the common linguistic features at various levels, including phonetic, morphological and syntactic levels. In the second part, the mutual sharing of Urdu and Hindko literatures have been studied. This part reviews the prominent literary themes shared by the two languages as expressed in their various genres.

تہذیبی و لسانی پس منظر:

صوبہ سرحد میں ہزارہ ڈویژن، پشاور، کوہاٹ، بنوں اور ڈیرہ اسماعیل خان کے اضلاع میں لاکھوں افراد کا وسیلۂ اظہار ہندکو ہے۔ ہزارہ سے ڈیرہ اسماعیل خان تک پھیلی ہوئی ہندکو زبان متعدد لہجوں میں منقسم ہے۔ ماہرینِ لسانیات اور ہندکو زبان و ادب سے تعلّق رکھنے والے اہلِ علم کی تحقیقات کی روشنی میں ہندکو کو چار بڑے لہجوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔ ہزارہ والی: ہندکو کا یہ لہجہ قدرے ثقیل ہے اور اس پر گوجری، پہاڑی اور پوٹھوہاری بولیوں کے اثرات نسبتاً زیادہ ہیں۔

۲۔ پشاوری لہجہ: پشاوری ہندکو پر فارسی کا اثر زیادہ ہے اس لیے اس لہجے میں مٹھاس اور شیرینی دوسرے لہجوں کی نسبت زیادہ ہے۔ پشاوری ہندکو مزید دو نمایندہ لہجوں میں منقسم ہے۔ پشاور شہر کا لہجہ مضافات اور تپہ خالصہ کے لہجے سے واضح طور پر الگ ہے۔

۳۔ کوہاٹی ہندکو: کوہاٹی ہندکو پر پشتو زبان اور پنجابی کی گھیبی بولی کے اثرات واضح طور پر محسوس کیے جا سکتے ہیں۔

۴۔ ڈیرہ والی: ڈیرہ اسماعیل خان اور اس کے گرد و نواح میں بولی جانے والی ہندکو سرائیکی کی آمیزش سے ایک جداگانہ حیثیت اختیار کر گئی ہے جو ہندکو کے باقی لہجوں سے مختلف ہے۔

ہندکو کے یہ لہجے اپنے مخصوص جغرافیائی اور علاقائی عوامل کے باعث منفرد اور جداگانہ صورت رکھتے ہیں تاہم ایک خاص لسانی نظام کے تحت ایک دوسرے سے مل کر ہندکو کی تشکیل کرتے ہیں۔ معروف شاعر اور ادیب خاطر غزنوی نے اپنی کتاب ''اُردو زبان کا ماخذ ہندکو'' میں ہندکو کے جغرافیے کو سکردو سے کراچی اور لس بیلہ تک پھیلا کر کئی زبانوں اور بولیوں کو ہندکو

کی ذیل میں شامل کر دیا ہے جو لسانی اعتبار سے درست نہیں۔ خاطر غزنوی لکھتے ہیں:

''دریائے سندھ کے حوالے سے یہ زبان [ہندکو] لداخ کے بعد پاکستان کے شمال میں سکردو میں بلتستانی اور پھر کوہستانی علاقے کی گوجر، گوجڑ یا گوجری قوم کی خانہ بدوشی کے محرم راستوں سے شروع ہوتی ہے۔ کوہستانِ سندھ کے زیریں علاقے مانسہرہ، ایبٹ آباد (پکھلی اور تناول)، ہری پور، تربیلہ، غازی، چھچھ، اٹک، ٹیکسلا اور پوٹھوہار سے آگے لاہور تک اور پھر ادھر کالا باغ، ماڑی انڈس، میانوالی، دریا خان، بھکر، ملتان، ہڑپہ اس کا نواحی علاقہ، بہاولپور، نواب شاہ، رحیم یار خان، روہڑی، خیر پور، موہن جوڈرو اور کراچی تک اور مغربی کنارے پر نوشہرہ، پشاور، کوہاٹ، بنوں، ڈیرہ اسماعیل خان، ڈیرہ غازی خان، کھیتر ان، سکھر اور لس بیلہ تک بولی جاتی ہے۔''(۱)

ہندکو کی وجہِ تسمیہ کے بارے میں متعدد آرا ملتی ہیں، جیسے:

۱۔ ''ہخا منشی بادشاہوں نے دریائے سندھ کے قریب کے علاقہ کا نام ''ہندوکا'' رکھا تھا، اس لیے کہ حرف سین ژند اور پہلوی میں 'ہ' سے بدل جاتا ہے۔ غالباً اسی وجہ سے جو زبان یہ لوگ بولتے تھے وہ 'ہندکو' یا 'ہندکی' کہلائی اور آج تک اسی نام سے موسوم ہے۔''(۲)

۲۔ '''انڈس' جسے دارا کے عہد میں 'انڈ' یا 'اینڈھ' بھی کہتے تھے ہندکو زبان کی ایک تشریح یہ بھی ہے کہ 'انڈ' کے کنارے پر آباد لوگ جو زبان بولتے تھے وہ 'انڈکو' یا 'ہندکو' تھی۔''(۳)

۳۔ ''میں سمجھتا ہوں 'ہنیان' [بدھ مت کا ایک قبیلہ] آگے چل کر 'ہندکیان' یا 'ہندکون' کی شکل اختیار کر گیا جو آج تک رائج ہے۔ صوبہ سرحد کے ہندکو بولنے والے پٹھان قبیلے یا ہندکو بولنے والا اپنے آپ کو 'ہندکون' اور پشتو بولنے والا اپنے آپ کو 'پختون' یا 'پشتون' کہتا ہے۔''(۴)

۴۔ ''ایک روایت یہ ہے کہ کوہ ہندوکش کے قریب جو لوگ شہروں میں آباد تھے انہیں دیہات میں رہنے والے آزاد اور جنگجو قبائل 'ہندکو' کہتے تھے۔''(۵)

ہندکو کے بارے میں کئی غلط فہمیاں رواج پا گئی ہیں۔ کوئی اسے آریائی زبانوں کے گروہ میں شامل قرار دیتا ہے تو کوئی غیر آریائی زبانوں میں۔ کوئی ہندکو کی اصل شورسینی پراکرت کو ٹھہراتا ہے تو کوئی دردستانی بولیوں سے اس کا رشتہ جوڑتا ہے۔ کوئی اسے لہندا کی ایک شاخ قرار دیتا ہے تو کوئی ہندوؤں کی بولی۔ غیر لسانی تجزیوں اور جذباتی اندازوں کے باعث اس بولی کو اردگرد کی بولیوں اور زبانوں سے کاٹ کر ایک الگ صورت میں پیش کرنے کی سعی کی گئی جس کے نتیجے میں اس زبان کا ارتقائی سفر متاثر ہوا ہے۔ اہلِ علم جانتے ہیں کہ ہندکو ''سپت سندھو'' یا ''ہپت ہندو'' کی بدلی ہوئی صورت ہے جس کے معنی سات دریا ہیں۔ سات دریاؤں کی زمین، وہاں کے لوگوں اور وہاں کی بولی کے لیے یہ لفظ استعمال ہوتا رہا ہے یعنی دریائے ستلج کے اُس طرف سے لے کر دریائے سندھ کے شمال مغربی حصوں پر پھیلے ہوئے علاقے، لوگ اور ان کی زبان ہندکو کہلاتی رہی ہے۔ آج کے مورخین صرف دریائے سندھ کے اردگرد پھیلی ہوئی آبادیوں یا گندھارا کے علاقے کی زبان کو ہندکو قرار دے کر اس کو ان زبانوں اور بولیوں سے کاٹنے کی کوشش میں مصروف ہیں جو کل تلک اس کے وجود میں شامل تھیں۔ ہندکو کے معروف محقق سیّد فارغ بخاری کا یہ کہنا صداقت پر مبنی ہے کہ:

''1947ء تک برصغیر کی تقسیم نہیں ہوئی تھی اور پشاور سے لے کر جالندھر اور انبالہ تک عوام جو زبان بولتے تھے وہ مقامی اختلافات کے باوجود ایک تھی۔''(۶)

سر جارج گریئرسن نے اپنی معروف کتاب Lingustic Survey of India میں ہندکو کو لہندا کی ایک بولی قرار دیا ہے۔ لہندا کے معنی مغرب کے ہیں اس لیے پنجاب کے مغربی علاقوں میں بولی جانے والی بولیوں اور زبانوں کو اس نے لہندا

کا نام دیا ہے۔سید فارغ بخاری نے بھی اپنے ایک مضمون میں ہندکو کو لہندا کی ایک بولی قرار دیا ہے وہ لکھتے ہیں:

''یہ لہندا یا لہندی زبان کی ایک بولی ہے۔لہندا کے معنی مغرب کے ہیں یعنی اس پانچ دریاؤں کی سرزمین میں سے جو دریائے سندھ کا طاس کہلاتی ہے مغربی اضلاع میں استعمال ہونے والی زبان ہندکو کہلاتی ہے۔''(۷)

ہندکو کے پرجوش مبلغ مختار علی نیّر ہندکو کو دُنیا کی قدیم ترین زبانوں میں شمار کرتے ہیں۔ان کے بہ قول:

''اس کی [ہندکو] اپنی لوک کہانیاں ہیں، اپنے محاورے، اپنی ضرب الامثال اور بڑی ٹھوس اور جامع تاریخ کے لحاظ سے بڑی قدآور زبان ہے اور برصغیر کی قدیم ترین زبانوں میں سے ایک [ہے]۔''(۸)

ہندکو کے محققین نے ہندکو اور اُردو کی لسانی قربت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ ہندکو اُردو زبان کا مآخذ ہے۔سیّد فارغ بخاری اور مختار علی نیّر نے اُردو کی تشکیل میں ہندکو کے کردار کا اجمالی ذکر کیا ہے جب کہ خاطر غزنوی نے اس نظریے کے حق میں ایک مبسوط کتاب ''اُردو زبان کا مآخذ ہندکو'' تحریر کی ہے جس میں بہ دلائل انہوں نے اس نظریے کو درست ثابت کیا ہے۔اس میں شُبہ نہیں کہ اُردو کی تعمیر و تشکیل میں مختلف علاقوں اور زبانوں نے اپنا کردار ادا کیا ہے ہندکو اور سرحد کے کردار سے بھی صرفِ نظر نہیں کیا جاسکتا۔ڈاکٹر ابواللیث صدیقی اُردو کی تشکیل کے بارے میں لکھتے ہیں:

''یہ (اُردو) کسی خاص علاقے، مذہب، کسی خاص فرقے، قبیلے، طبقے یا جماعت کی زبان نہیں، اس کی تشکیل و ترویج میں برصغیر کے تمام صوبوں، علاقوں اور ان کے لوگوں کی مقامی بولیوں، لوک گیتوں، کہانیوں اور سنگیت نے حصّہ لیا ہے۔اس لیے اُردو قیدِ مقام سے آزاد ہے۔''(۹)

حروفِ تہجی اور مشترک حروف:

بابائے اُردو مولوی عبدالحق نے اُردو حروفِ تہجی کی تعداد پچاس بتائی ہے (۱۰) جب کہ کئی قواعد و گرامر کے ماہرین مرکب یا مخلوط آوازوں جیسے بھ، پھ، تھ وغیرہ کو الگ حرف کی حیثیت سے تسلیم نہیں کرتے اور انہیں حروفِ تہجی میں شامل نہیں کرتے۔ماہرین کا ان حروف کے ساتھ سلوک درست نہیں کیوں کہ یہ الگ صوتی آہنگ کے حامل حروف ہیں اور ان کو حروفِ تہجی میں شامل کیا جانا چاہیے۔مولوی عبدالحق کے نقطۂ نظر کے مطابق اُردو کے حروفِ تہجی درجِ ذیل ہیں:

ا، ب، بھ، پ، پھ، ت، تھ، ٹ، ٹھ، ث، ج، جھ، چ، چھ، ح، خ، د، دھ، ڈ، ڈھ، ذ، ر، رھ، ز، ژ، ڑ، ڑھ، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ک، کھ، گ، گھ، ل، لھ، م، مھ، ن، نھ، و، ہ، ی/ے

حروفِ تہجی کے حوالے سے ہندکو کا اُردو سے مکمل اشتراک ہے۔اُردو کے متذکرہ بالا پچاس حروف ہندکو میں مستعمل ہیں۔ان کے علاوہ ہندکو کے معروف ادیب مختار علی نیّر نے ہندکو کی چند مخصوص آوازوں کے پیشِ نظر کچھ اور حروف وضع کیے۔نیّر صاحب کے وضع کردہ چار حروف درجِ ذیل ہیں:

ی‍ے   ہؔ   زؕ

مختار علی نیّر نے بھی اُردو کے کئی ماہرینِ قواعد کی طرح مخلوط یا مرکب حروف کو ہندکو حروفِ تہجی میں شامل نہیں کیا۔وہ لکھتے ہیں:

''ساڈی ہندکو زبانچ کل حروفِ تہجی دی تعداد اُنتالی اے تے اِزے علاوہ ہِک مدآ (˜) یاد روّے کہ ہندکو زبانچ مدآ (˜) بڑی اہمیت رکھدی اے۔اگر اس مدآ (˜) نوں بی ہِک حرف شمار کیتا جاوے تاوت ہندکو زبان دے حروفِ تہجی پورے چالی ہوجاسن۔''(۱۱)

ترجمہ: (ہماری ہندکو زبان میں کل حروفِ تہجی کی تعداد اُنتالیس ہے اور اس کے علاوہ ایک مدآ (˜)۔یاد رہے کہ ہندکو زبان میں مدآ (˜) بڑی اہمیت رکھتا ہے۔اگر اس مدآ کو بھی ایک حرف شمار کیا جائے تو پھر ہندکو زبان کے حروفِ تہجی پورے چالیس ہوجائیں گے۔)

نثیّر صاحب کے وضع کردہ حروف کو اکثر ہندکو بولنے اور لکھنے والے تسلیم نہیں کرتے ؛ اُردو اور ہندکو کے معروف ادیب سُلطان سکون نے اپنی کتاب ''ہندکو ضرب الامثال'' کے آخر میں ''ہندکو زبان دے نویں حرف'' کے عنوان کے تحت آٹھ ہندکو آوازوں کے لیے نئے حروف وضع کیے ہیں ان نئے حروف کو بھی لکھنے والوں میں درجۂ قبولیت نہ مل سکا یہاں تک کہ خود سُلطان سکون نے ''ہندکو اُردو لغت'' میں ان کی پیروی نہیں کی۔ جناب خاطر غزنوی نے اپنی کتاب ''ہندکو نامہ'' میں ہندکو املا کے لیے کُچھ نئے حروف وضع کیے ان کی قدر و قیمت کے متعلق وہ رقم طراز ہیں:

''اسی پشور دی ہندکو یا اس دے رسم الخط یا املانوں کیوں پشور تک محدود کر چھوڑی ایں۔ کیوں نہ اس نوں ایجیا بنادتا جاوے کہ سارے علاقے بلکہ پاکستان دے لوک اس نوں آپڑے انداز وچ پڑھ کے سمجھ سکن۔ اس واستے منے ہندکو حرفاں نوں اس طرح بنایا وے کہ ایہہ اوازاں اپڑا اصل برقرار رکھ کے دریائے سندھ دیاں بولیاں دے نال نال پشور وچ پشور دے آپڑے لہجے وچ پڑھے جا سکن۔''(۱۲)

ترجمہ: (ہم پشاور کی ہندکو یا اس کے رسم الخط یا املا کو پشاور تک ہی محدود کیوں رکھیں۔ کیوں نہ اس کو ایسا بنا دیا جائے کہ سب علاقے بلکہ پاکستان کے لوگ اس کو اپنے انداز میں پڑھ اور سمجھ سکیں۔ اس لیے میں نے ہندکو حروف کو اس طرح بنایا ہے کہ یہ آوازیں اپنی اصلیت برقرار رکھ کے دریائے سندھ کی بولیوں کے ساتھ ساتھ پشاور میں پشاور کے اپنے لہجے میں پڑھے جا سکیں۔)

آگے چل کر وہ لکھتے ہیں:

''میری مرتب کیتی ہوئی املا دی ایہہ شکل بن دی اے۔ منے آپڑیاں غزلاں وچ املا دا ایہیا تجربہ کیتا وے۔ ہُن اس دا انحصار میرے پڑھنے والیاں تے وے کہ اوہ اس املا نال اتفاق کردے ون تے اس نوں پسند کر کے آپڑی ہندکو نوں دوسرے علاقیاں وچ قابلِ فہم بنانے واسطے استعمال کرنا چاہندے ڈن یا اس نوں رد کر کے کھُو وچ رہنا قبول کردین۔''(۱۳)

ترجمہ: (میری مرتب کردہ املا کی یہ شکل بنتی ہے۔ میں نے اپنی غزلوں میں املا کا یہی تجربہ کیا ہے۔ اب اس کا انحصار میرے پڑھنے والوں پر ہے کہ وہ اس املا کے ساتھ اتفاق کرتے ہیں یا اِسے رد کر کے کنوئیں میں ہی رہنا قبول کرتے ہیں۔)

خاطر غزنوی نے املا کا جو خاکہ ''ہندکو نامہ'' میں پیش کیا اسے بھی قبول نہیں کیا گیا، یہاں تک کہ خود خاطر غزنوی نے اپنی کتابوں اور تحریروں میں اپنے وضع کردہ حروف کو استعمال نہیں کیا۔ اہلِ ہندکو کی اکثریت تحریر کے لیے اُردو حروفِ تہجی کو کافی سمجھتی ہے۔

اردو اور ہندکو کا مشترک ذخیرۂ الفاظ:

زندہ زبانیں ایک دوسرے سے اخذ و استفادہ کرتی ہیں۔ ان میں لفظیات کے تبادلے کے ساتھ ساتھ دیگر لسانی قواعد میں بھی لین دین جاری رہتا ہے۔ اس عمل سے زبانیں توانا رہتی ہیں اور ان کے بولنے والوں میں ایک خاص قسم کا رشتہ قائم ہو جاتا ہے جو انھیں ایک دوسرے کے قریب لانے کا ذریعہ بنتا ہے۔ اُردو اور ہندکو میں قریبی لسانی تعلق پایا جاتا ہے۔ یہ لسانی تعلق صرف مشترک ذخیرۂ لفظیات کا نہیں بلکہ قواعد میں بھی دونوں ایک دوسرے کے قریب ہیں۔ اُردو زبان میں دوسری زبانوں کے الفاظ و محاورات کو جذب کرنے کی جو صلاحیت پائی جاتی ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ اس صلاحیت کے باعث اُردو نے بہت تھوڑے عرصے میں اپنے آپ کو عالمی زبانوں کی صف میں ایک نمایاں مقام پر لا کھڑا کیا ہے۔ اُردو سے تعلق رکھنے والی زبانیں اب اس کے وسیلے سے جدید لسانی صورتوں اور مہارتوں سے آشنا ہو رہی ہیں۔ ہندکو نے بھی اُردو کے وسیلے سے بہت کُچھ حاصل کیا ہے۔ اُردو اور ہندکو میں ذخیرۂ لفظیات کا اشتراک دیدنی ہے۔ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ دونوں زبانوں میں ساٹھ

فیصد کے قریب لفظی اشتراک پایا جاتا ہے۔مشترک ذخیرۂ لفظیات کی وضاحت کے لیے خاطر غزنوی کی کتاب ''ہندکو نامہ'' جو ہندکو زبان کی Classified Dictionary ہے سے چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ ہندکو میں مستعمل یہ الفاظ بعینہٖ یا معمولی تبدیلی کے ساتھ اُردو میں مستعمل ہیں:

رشتے ناتے:

بھرا، پھپھی، پتر، پڑداد، پڑدادی، پڑنانا، پڑنانی، پوترا، پوتری، تایا، تائی، چاچا، چاچی، دیور، سالا، سالی، سس، سوہرا، ماما، مامی، نانا، نانی، دادا، دادی، استاد، افسر، بالکا۔ (۱۴)

جانور:

بکری، بکرا، بلی، ببر شیر، اونٹھ، بلا، بن مانس، بھیڑ، چیتا، چوہا، کچھو، خرگوش، زیبرا، سور، شیر، کتا، کچھو، گاں، گدڑ، گھوڑا، گلہری، لومڑی، مچھی، مگر مچھ، نیولا، نیل گاں، ہرن، لنگور۔ (۱۵)

لباس/ پہناوے:

آستین، اچکن، انگیا، استر، بخیہ، برقعہ، برساتی، بنیان، پراندہ، پٹی، پیزار، پشواز، ٹوپی، ٹوپ، جراب، جتی، جیب، جھولی، چپل، چپلی، چغہ، دستانے، دامن، زرہ بکتر، سلیپر، ساڑھی، شلوار، شملہ، شال، شرارہ، شروانی، فراک، فرغل، قبا، قمیص، کنٹوپ، کڑتی، کڑتا، کاج، کفن، کلاہ، کوٹ، کمل، گرگابی، گھگرہ، گلہ، گلوبند، لوئی، لہنگا وغیرہ۔ (۱۶)

اردو میں مستعمل عربی فارسی کے الفاظ ہندکو زبان کی لفظیات میں بھی شامل ہیں۔مختار علی نیّر نے اپنے ایک مضمون ''ہندکو زبان پر فارسی کے اثرات'' میں عربی اور فارسی الفاظ کی ایک فہرست شامل کی ہے جو ہندکو میں عام مستعمل ہیں۔اس فہرست میں شامل الفاظ اُردو میں بھی مستعمل ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اُردو کے وسیلے سے ہی یہ الفاظ ہندکو کے ذخیرۂ لفظیات میں شامل ہوئے ہیں۔ مذکورہ فہرست سے کچھ الفاظ درج ذیل ہیں:

> ''زمین، آسمان، فضا، ہوا، طوفان، ستارہ، سیارہ، کہکشاں، جنت، اللہ، خدا، قیامت، حساب، روز، حشر، سزا، جزا، ثواب، عذاب، ماہ، مہر، گفتگو، ملاقات، صبح، شام، آرام، آزار، شب، برات، بیداری، ساغر، مشیر، مشاورت، آشنا، شناس، آب و تاب، آبیانہ، گوشت، سبزی، سوال، جواب، خوب، غریب، آمد و رفت، آستانہ، ہوش، جوش، رفتار، گفتار، پرواز، ہم راز، ہم نوا، جاگیر، زمیندار، امیر، بیکس، آبرو، چشم، زبان، سر، خواب، روشنی، روش، راہ، راہ رو، راہ داری، وصول، محصول، برادر، خالہ، شیر، رسم، رسوم، مراسم، شعلہ، بلند، بلندی، گمان، شبہ، شک، پختہ، بازار، کوچہ، نہر، دکان، دریا، خادم، غلام، دستگیر، فقیر، یتیم، محتاج، مہوش، ماہ نور، پردہ، چوبدار، نان، خمیر، نیکی، بدی، کتاب، علم، خوبی، کفن، دفن، شفقت، محبت، عشق، مجلس، ماتم، سینہ، زنجیر، وصال، کارندہ، تخت، شیروانی، گور، مجاور، دربدر، بیزار، وفادار، بےوفا، بےنور، وغیرہ۔'' (۱۷)

مختار علی نیّر نے اپنی کتاب ''ہندکو قواعد'' میں ایسے انگریزی الفاظ کی ایک فہرست شامل کی ہے جو ہندکو میں عام استعمال ہو رہے ہیں۔ یہ الفاظ اُردو میں بھی مستعمل ہیں اور یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ ہندکو میں ان انگریزی الفاظ کا استعمال اُردو کی تقلید اور پیروی کا نتیجہ ہے۔

> ''ٹیلی وژن، ریڈیو، بلڈنگ، سینما، بائیسکل، موٹر، ویگن، پائپ، ہول، دراز، بکس، پن، پینسل، کاپی، بلب، ہولڈر، بٹن، کوٹ، فوٹو، سٹیشن، ٹکٹ، بنک، بس، کپ، ٹرافی، مشین، بوٹ، اسٹینڈ، کالر، ٹائی، سوٹ، پوسٹ کارڈ، پاسپورٹ، اسکوٹر، ریکارڈ، ٹیپ، ہارمونیم، گلاس، اسکول، پائی، پرائمری، کالج، مڈل، آفس، ٹیوب، ویل، پٹرول، پمپ، گیلن، سلنڈر، سٹرنگ، چپس، ہاکی، کرکٹ، فٹ بال، گراؤنڈ، نیٹ، گول، کارنر، تھرو، ہینڈل، بورڈ، پلیٹ، ڈاکٹر، نرس،

سرجن ، اپریشن، سٹیشنری ، کاربن، انچارج ، وائرلیس، چیئرمین ، سیکرٹری، ہیڈ ماسٹر، ماسٹر، مانیٹر، پولیس ،کسٹم ، ریلوے،کیبن،کمیٹی ،کلب، پالش، پوسٹر، پریس، انجکشن، ہوٹل، میوزک وغیرہ۔''(۱۸)

محاورات اورضرب الامثال میں اشتراک:

اردو اور ہندکو کی لسانی قربت کا اندازہ دونوں زبانوں کے مشترک محاورات اور ضرب الامثال سے بھی لگایا جا سکتا ہے۔سینکڑوں محاورات اور ضرب الامثال دونوں زبانوں میں مشترک ہیں۔محاورات اور ضرب الامثال کا اشتراک صرف لفظی سطح پر نہیں بلکہ ان کے مفاہیم اور محلِ استعمال میں بھی اشتراک پایا جاتا ہے۔مختار علی نیّر نے ہندکو ضرب الامثال کو''متھلاں'' کے نام سے جمع کیا اور سُلطان سکون نے''ہندکو ضرب الامثال'' کے نام سے۔دونوں کتابوں سے ایسی دس دس ضرب الامثال بہ طور نمونہ ذیل میں درج کی جاتی ہیں جو لسانی اور مفہومی اعتبار سے اُردو سے کامل طور پر ہم آہنگ ہیں۔

مختار علی نیّر کی مرتبہ کتاب''متھلاں'' سے چند مثالیں:

ہندکو	اردو
1- جیہڑے گرجدین اووسدے نئیں۔	جو گرجتے ہیں وہ برستے نہیں۔
2- جاز نہ جاز میں تیرا میمان۔	مان نہ مان میں تیرا مہمان۔
3- چھوٹھ دے پیر نی ہوندے۔	جھوٹ کے پاؤں نہیں ہوتے۔
4- خربوزہ خربوزے نوں ویکھ کے رنگ پکڑ دیے۔	خربوزہ خربوزے کو دیکھ کر رنگ پکڑتا ہے۔
5- ڈیوے تلے انہیرا۔	چراغ تلے اندھیرا۔
6- کہار دی ککڑی دال برابر۔	گھر کی مرغی دال برابر۔
7- کولیاں دی سوداگری ہتھ بی کالے مُو بی کالا۔	کوئلوں کی دلالی میں منہ کالا۔
8- کھُو دی مٹی کھُو تے۔	کنوئیں کی مٹی کنوئیں میں لگتی ہے۔
9- دُڈّا دُڈّ پاڑی داپاڑی۔	دُودھ کا دُودھ پانی کا پانی۔
10- مفت دی شراب قاضی بی نئیں چھوڑ دا۔	مفت کی شراب قاضی پر حلال۔(۱۹)

سُلطان سکون کی مرتبہ''ہندکو ضرب الامثال'' سے مثالیں:

ہندکو	اردو
1- پھَو ہا پھَو ہا تلا۔	قطرہ قطرہ سمندر بنتا ہے۔
2- تاڑی دوّاں ہتھاں نال بجدی اے۔	تالی دونوں ہاتھوں سے بجتی ہے۔
3- جیہا مُونھ ایجی چپیڑ۔	جیسا منہ ویسی چپیڑ۔
4- جیہڑا کرسی اوہ بھرسی۔	جیسا کروگے ویسا بھروگے۔
5- چوپڑے دِیّاں بھی تے دودو بھی۔	چُپڑی اور دودو۔
6- اللہ گنجے آں نُونھ ای نہ دیوے۔	خدا گنجے کو ناخن نہ دے۔
7- غریب دی رن جٹّے کھٹّے دی بھرجائی۔	غریب کی جورو سب کی بھابھی۔
8- کتیا تے گھن دوڑی۔	کاتا اور لے دوڑی۔
9- کرمزوری تے کھاچوری۔	کرمزدوری کھاچوری۔

10- ہاتھی پھرے گراں گراں جسدا ہاتھی اُس داناں۔ ہاتھی پھرے گاؤں گاؤں جس کا ہاتھی اُس کا ناؤں۔ (۲۰)

واحد جمع بنانے کے قواعد:

اُردو اور ہندکو میں واحد جمع بنانے کے قواعد تقریباً ایک جیسے ہیں۔

۱۔ واحد مذکر سے جمع بنانے کا طریقہ:

ایسے مذکر جن کے آخر میں ''ہائے مختفی'' یا ''الف'' علامتِ تذکیر ہو اُن کی جمع بناتے وقت ہائے مختفی یا الف کو یائے مجہول (ے) سے بدل دیا جاتا ہے۔ چند مثالیں دیکھیے:

اردو واحد	اردو جمع	ہندکو واحد	ہندکو جمع
لڑکا	لڑکے	وڈا	وڈے
پردہ	پردے	نِکا	نِکے
سہرا	سہرے	کھوڑا	کھوڑے
بڑا	بڑے	نڈا	نڈے
گھوڑا	گھوڑے	ڈبہ	ڈبے

۲۔ واحد مؤنث سے جمع مؤنث بنانے کے طریقے:

واحد مذکر کی طرح واحد مؤنث کو جمع بنانے کے لیے کوئی ایک قاعدہ یا اصول نہیں۔ اُردو میں بھی واحد مؤنث سے جمع مؤنث بنانے کے کئی طریقے ہیں۔ پروفیسر فدا علی خاں نے اپنی کتاب ''قواعدِ اُردو'' میں واحد مؤنث سے جمع بنانے کے سات قاعدے بیان کیے ہیں۔ ہندکو میں بھی واحد مؤنث کو جمع بنانے کے لیے کوئی ایک قاعدہ وضع نہیں کیا جا سکتا۔ چند قاعدے درج ذیل ہیں:

i- اُردو اور ہندکو میں یائے معروف (ی) پر ختم ہونے والے واحد مؤنث کو ''اں'' کے اضافے کے ساتھ جمع مؤنث بنایا جاتا ہے، جیسے:

اُردو واحد مؤنث	اُردو جمع مؤنث	ہندکو واحد مؤنث	ہندکو جمع مؤنث
گالی	گالیاں	چڑی	چڑیاں
سالی	سالیاں	نِکی	نِکیاں
جالی	جالیاں	بُڈی	بُڈیاں
کالی	کالیاں	وڈی	وڈیاں
بالی	بالیاں	کُڑی	کُڑیاں

ii- ایسے واحد مؤنث جن کے آخر میں علامتِ تصغیر (یا) یا حرفِ علت نہ ہو اُردو میں جمع مؤنث بناتے وقت ''یں'' اور ہندکو میں ''اں'' بڑھاتے ہیں۔ مثالیں دیکھیے:

اردو واحد مؤنث	اردو جمع مؤنث	ہندکو واحد مؤنث	ہندکو جمع مؤنث
کتاب	کتابیں	بجھارت	بجھارتاں

عورت	عورتیں	جمات	جماتاں
چادر	چادریں	تریمت	تریمتاں
جوگن	جوگنیں	سوکن	سوکناں
سوکن	سوکنیں	چادر	چادراں

iii- علامتِ تصغیر(یا) کے علاوہ جو واحد مؤنث الف پر ختم ہوں اُردو میں ''ئیں'' اور ہندکو میں ''واں'' کے اضافے سے جمع بنتے ہیں۔ مثالیں

اردو		ہندکو	
واحد مؤنث	جمع مؤنث	واحد مؤنث	جمع مؤنث
دُعا	دُعائیں	گھٹا	گھٹاواں
گھٹا	گھٹائیں	بلا	بلاواں
بلا	بلائیں	ہوا	ہواواں
وبا	وبائیں	ادا	اداواں
مالا	مالائیں	سزا	سزاواں

تذکیروتانیث کے قواعد:

اُردو اور ہندکو میں تذکیروتانیث کے قاعدے مشترک ہیں۔

ا۔ مذکرومؤنث حقیقی:

قدرت نے جانداروں کو نر اور مادہ کی صورت میں پیدا کیا ہے اس سے تذکیروتانیث کی واضح شناخت ہوتی ہے۔ دیگر زبانوں کی طرح اُردو اور ہندکو میں بھی حقیقی مذکرومؤنث کی شناخت نہایت آسان ہے۔ جیسے:

اردو		ہندکو	
مذکر	مؤنث	مذکر	مؤنث
بیل	گائے	داند	گاں
باپ	ماں	ماسٹر	ماسی
بھائی	بھابھی	متریّا	مترئی
دادا	دادی	سوہرا	سس
ساس	سسر	دادا	دادی

۲۔ مذکرومؤنث غیر حقیقی:

مذکرومؤنث غیر حقیقی کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل: قیاسی دوم: سماعی

قیاسی وہ مذکر مؤنث کہلاتے ہیں جن کی تذکیروتانیث کسی قاعدے کی پابند ہو یا لفظ کی صورت سے معلوم ہو جبکہ سماعی کی تذکیروتانیث نہ کسی قاعدے کی پابند ہوتی ہے اور نہ لفظ کی صورت سے معلوم ہوتی ہے۔ اُردو اور ہندکو قیاسی اور سماعی تذکیر وتانیث میں ایک جیسی صورتِ حال سے دوچار ہیں۔ اشتراک کی چند مثالیں دیکھیے:

ا۔ اُردو کی طرح ہندکو میں کتابیں مؤنث بولی جاتی ہیں۔

۲۔ دونوں زبانوں میں نمازیں مؤنث ہوتی ہیں۔

۳۔ حروفِ تہجی میں ب، پ، ت، ٹ، ث، ج، چ، ح، خ، د، ڈ، ذ، ر، ڑ، ز، ژ، ہ، ی اورے دونوں زبانوں میں مؤنث بولے جاتے ہیں۔

۴۔ مہینے کی تاریخوں کے نام دونوں میں مؤنث بولے جاتے ہیں جیسے:

ہندکو: پنجویں، چھیویں، ستویں، اٹھویں وغیرہ۔

اُردو: پانچویں، چھٹی، ساتویں، آٹھویں وغیرہ۔

۵۔ اُردو اور ہندکو میں دریاؤں کے نام مذکر بولے جاتے ہیں۔

۶۔ دونوں میں پہاڑوں کے نام مذکر بولے جاتے ہیں۔

۷۔ دونوں زبانوں میں اللہ تعالیٰ کے نام مذکر بولے جاتے ہیں۔

۸۔ دونوں زبانوں میں اتوار اور جمعرات کے علاوہ دنوں کے نام مذکر ہیں۔

دیگر لسانی اشتراک:

1- دونوں زبانوں میں حروف اور ان کی اقسام جیسے: حرفِ ندا، حرفِ تشبیہ، حرفِ بیان، حرفِ ایجاب، ، حرفِ علت، حرفِ تحقیق، حرفِ استفہام، حرفِ مقدار، حرفِ نفی، حرفِ شرط، حرفِ نفرین، حرفِ تنبیہ، حرفِ انبساط، حرفِ جار، حرفِ اشارہ، حرفِ تأسف وغیرہ کے قواعد اور لفظیات میں مکمل اشتراک پایا جاتا ہے۔

2- مرکبات اور ان کی اقسام جیسے: مرکبِ اضافی، مرکبِ عددی، مرکبِ توصیفی، مرکبِ ظرفی، مرکبِ عطفی، مرکبِ امتزاجی، مرکبِ اشاری وغیرہ کے قاعدے اور لفظیات دونوں زبانوں میں مشترک ہے۔

3- اسم اور اس کی اقسام جیسے اسمِ فاعل ترکیبی، اسمِ مفعول ترکیبی، اسمِ صفت ترکیبی، اسمِ مکبر، اسمِ مبالغہ، اسمِ تفصیل، اسمِ اشارہ وغیرہ کے قواعد دونوں زبانوں میں ایک سے ہیں۔

4- زمانے کے لحاظ سے افعال کی اقسام اور ان کے بنانے کے طریقے اُردو اور ہندکو میں قریب قریب ایک جیسے ہیں۔ مثالیں دیکھیے:

i- فعل ماضی مطلق:

اُردو: وہ کھیلا۔ ہم آئے۔

ہندکو: او کھیڈا۔ اسی آئے۔

ii- ماضی قریب:

اُردو: وہ آیا ہے۔ میں کھیلا ہوں۔

ہندکو: او آیا اے۔ میں کھیڈا واں۔

iii- ماضی شکیہ:

ماضی شکیہ میں اُردو کا ''گا'' ہندکو میں ''سی'' بن جاتا ہے باقی طریقہ ایک سا ہے۔

اُردو: وہ آیا ہوگا۔ میں کھیلا ہوں گا۔

ہندکو: او آیا ہوسی۔ میں کھیڈا ہوساں۔

iv- ماضی شرطیہ:

اُردو: وہ کھاتی۔ میں جاتا۔

ہندکو: او کھاندی۔ میں جاندا۔

-v فعل حال مطلق:

اُردو: میں دوڑتا ہوں۔ وہ جاتا ہے۔

ہندکو: میں دوڑداواں۔ او جانداا ے۔

-vi فعل مضارع:

اُردو: وہ اُٹھے۔ میں روکوں۔

ہندکو: او اُٹھے۔ میں روکاں۔

-vii فعل امر:

اُردو: اُٹھ، بیٹھ، لکھ، جا، پڑھ، کر، کھا۔

ہندکو: اُٹھ، بیٹھ، لکھ، جا، پڑھ، کر، کھا۔

-viii فعل نہی:

اُردو: نہ اُٹھ، نہ بیٹھ، نہ لکھ، نہ جا، نہ پڑھ، نہ کر، نہ کھا۔

ہندکو: نہ اُٹھ، نہ بیٹھ، نہ لکھ، نہ جا، نہ پڑھ، نہ کر، نہ کھا۔

اُردو اور ہندکو میں مشترک ادبی رجحانات

ہندکو شاعری کے کلاسیکی دور میں تصوّف کی روایت:

ہندکو میں شعر گوئی کا آغاز کب ہوا؟ یہ سوال ہنوز تشنۂ تحقیق ہے۔ ہندکو زبان و ادب کے ماہرین اور محققین کوشش کے باوجود کسی حتمی نتیجے تک نہیں پہنچے۔ مختار علی نیّر کی تحقیق کے مطابق ہندکو کا پہلا شاعر محمد دین ماہیو ہے۔ سیّد فارغ بخاری نے بھی ہندکو شاعری کے کلاسیکی دور کی ابتدا محمد دین ماہیو سے کی ہے۔ ان کے برعکس خاطر غزنوی نے اپنی معروف کتاب ''اُردو زبان کا ماخذ ہندکو'' میں محمد دین ماہیو کا ذکر صاحبِ حق، اُستاد نامور، استاد نظیر احمد روا، مرزا عبدالغنی، سخی نمانڑاں اور سائیں شادا کے بعد کیا ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ مصنّف موصوف نے اپنے ایک اور تحقیقی مضمون میں محمد دین ماہیو کو غلام محمد ماہیو لکھا ہے۔(۲۱) کلاسیکی دور کے شعرا کے بارے میں مستند معلومات کی عدم دستیابی کے باعث محققین نے قیاس اور اندازے سے کام لیا ہے جس کی وجہ سے کلاسیکی دور کے شعرا کے بارے میں کئی غلط فہمیاں رواج پا گئی ہیں۔ مثال کے طور پر معروف ادیب سیّد فارغ بخاری نے کلاسیکی دور کے شعرا محمد دین ماہیو، استاد نامور، صاحبِ حق، سائیں شادا، سخی نمانڑا اور شیر غلام کی تاریخِ وفات کا سال 1756ء قرار دیا ہے۔ مستند شواہد کی عدم موجودگی میں محض اندازے اور قیاس پر ایک ہی سال کو کئی شعرا کا سالِ وفات قرار دینا درست نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دوسرے محققین اس سے اختلاف کرتے دکھائی دیتے ہیں۔

ہندکو کے کلاسیکی شعرا کا کلام متصوفانہ رنگ کا حامل ہے۔ فارسی اور اُردو شاعری کے موضوعاتِ تصوّف کو ان شعرا نے نہایت عمدگی کے ساتھ اپنے کلام میں ڈھالا ہے۔ مذہب سے گہرے لگاؤ کے باعث ان کی شاعری کا مجموعی مزاج مذہبی ہے۔ ان شعرا نے اپنے کلام کے ذریعے خلقِ خدا کی رہبری کا فریضہ ادا کیا ہے۔ سیّد فارغ بخاری رقم طراز ہیں:

> ''ہندکو کے اس اولین دور کی شاعری تمام تر نعت و منقبت اور حمد پر مشتمل ہے۔ جس سے اس عہد کے شعرا کے اسلامی جذبات اور مذہبی شیفتگی کا اندازہ ہوتا ہے۔''(۲۲)

اُردو اور فارسی شعرا کی طرح ہندکو کے کلاسیکی شعرا بھی فلسفۂ وحدت الوجود کے داعی اور نقیب نظر آتے ہیں۔ انھوں نے قطرے میں قلزم اور جزو میں کل کے رنگوں کا مشاہدہ کیا اور اس واردات کو شاعرانہ لباس عطا کر دیا۔ ہندکو کے دورِ اول کے شعرا کے ہاں وحدت الوجود کا رنگ دیکھیے:

تیرے بنا نہیں اِتھے رب کُجھ
تو ای سب کُجھ، تو ای سب کُجھ
رب جی تیرا ای سارا ظہور اے
ہر اِک شے وچ تیرا ای نور اے
دل تے دل دا جانی آپ ایں
آدم تے درخانی آپ ایں
آپی اگ تے آپی پاڑیں
آپی پیٹا ، آپی تاڑیں

اہیو

راتاں جاگ جاگ من بھور ہویا
بے نشان دا نہ کوئی نشان لبھیا
کیہ لبھیا اگر اس جگ دے وچ
چن تارے لبھے ، اسمان لبھیا
صاحبِ حق اس حق نوں لبھدا اے
جِدے لبھیاں دین ایمان لبھیا

حق

نیناں تیرے مار مُکایا
ہِردے اندر تیر لگایا
کیہ کراں ، کِتھے جاواں
بیٹھے سُتیاں آپنو سولی چڑھایا
سخت حیرانم ، خوں شد دلِ من

اہلِ تصوّف کے ہاں دُنیا کی بے ثباتی اور فنا کا مضمون بڑی اہمیت کا حامل ہے۔صوفیہ نے خلقِ خدا کو دُنیائے دُوں سے دل نہ لگانے اور عرصۂ حیات کو مسافرانہ بسر کرنے کی تعلیم و تلقین کی ہے۔صوفی شعرا کے ہاں بھی یہ مضمون مختلف صورتوں میں سامنے آتا ہے۔ ہندکو شاعری کے دورِ اول کے صوفی نہاد شعرا بھی یہی درس دیتے دکھائی دیتے ہیں:

سوداگر اس بازار دا......جیہڑا جِت کے بازی ہار دا
کوئی چھٹ گھڑی گزار دا
تُوں سُنڑ میرے دل جانی
ایہہ دُنیا جھوٹی جانڑتے کوڑا اے جنجال
اصلیت اپڑیں سیانڑ بندیا کے تیرے خیال
آیا ایں تُوں برہنہ معلوم نیھ آ احوال
لا کے سوہنڑاں جامہ تُوں بہوں ہویا ایں خوشحال
کدھر گئے نی ہانڑکول توں جان اپڑیں سنبھال

توں محرم ایں اس بپاردا ---- لیکھا لکھ ہزار دا
پکا رہ اقرار دا
نال دلوں زبانی ـــــ توں سُنڑ میرے دل جانی

سائیں غلام دین ہزارویؒ

بہت کھاسیں ارمان توں جد پچھسی پروردگار
خالقِ اکبر دی بندگی کر لے وقتِ سحار

[مرزا عبدالغنی]

تحریکِ پاکستان اور ہندکو شاعری:

تحریکِ پاکستان میں ہندو پاک کے باقی مسلمانوں کی طرح ہندکو بولنے والوں نے بھی اپنا کردار ادا کیا۔ چوں کہ اس علاقے کے رہنے والے مذہبی غیرت اور دینی حمیت کے حوالے سے ممتاز حیثیت رکھتے تھے اور پاکستان کا مطالبہ بھی مذہب کے نام پر کیا گیا تھا اس لیے اس علاقے کے لوگوں نے بہت بڑھ چڑھ کر اس تحریک میں حصہ لیا اور کسی قسم کی جانی اور مالی قربانیوں سے دریغ نہیں کیا۔ ہندکو کے نوکلاسیکی دور کے شعرا نے انگریزوں کے ظلم وستم اور جبر واستبداد کے خلاف آواز بلند کی اور لوگوں میں آزادی کی روح بیدار کرنے کا فریضہ انجام دیا۔ حرفِ حق کہنے کی پاداش میں انھیں طرح طرح کی کے مظالم سہنے پڑے اور قید وبند کی صعوبتوں سے بھی گزرنا پڑا۔ ہندکو کے نوکلاسیکی دور میں سی حرفی اور چاربیتہ مقبولِ عام شعری اصناف تھیں؛ ان دونوں اصناف میں شعرا نے اپنے عہد کے سیاسی اور سماجی مسائل کو ہُنر مندی کے ساتھ پیش کیا۔ تحریکِ پاکستان میں ہندکو شعرا کی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے خاطر غزنوی نے لکھا ہے:

> ''ہندکو شعرا نے بھی آزادی کی لگن کے گیت گائے، وہ بھی کسی سے پیچھے نہ رہے۔ ان کے دلوں میں بھی انگریزوں کے خلاف نفرت کا جذبہ موجزن تھا۔ شروع میں وہ خدائی خدمت گار تحریک کے ساتھ رہے پھر جب دوقومی نظریے کے تحت تحریکِ پاکستان چلی تو ہندکو شعرا نے اس تحریک کو بھی خراجِ عقیدت ومحبت پیش کیا اور قیامِ پاکستان سے پیش تر اور حصولِ آزادی کے بعد اپنے سنہرے ملک کے نغمے گائے۔''(۲۳)

ہندکو کا نامور انقلابی شاعر بردا پشاوری انگریز دشمنی میں اپنے ہم عصروں سے زیادہ سرگرم رہا۔ اس سرگرمی کے نتیجے میں اُسے پابندِ سلاسل بھی ہونا پڑا۔ اُس نے اپنی گرفتاری اور قید خانے کی صعوبتوں کا ذکر اپنے کلام میں جابجا کیا ہے:

ش شہر پشور سی ٹُریا بردا، کنڈے اٹک دے آن کھلاریو نے
پنج ست سپاہی ایہے اِردے گردے کشتی والیاں نو نعرہ جو ماریو نے
بیڑی آر اوے بیڑی پار جاوے، وچ بردے نو چا سواریو نے
بردا کہندا یارو انگریز ڈاہڈے، پنڈی جیل خانے اندر واڑیو نے

راول پنڈی جیل خانے کا نقشہ یوں کھینچا:

ج جیل خانہ راولپنڈی والا، جس دیاں کوٹھیاں گنو تا ہیون چالی
پنج ست قیدی روز آندے ون، کوئی دن نہیں جاندا وے مول خالی
باراں سیر دیندے چھولے پیہنے نوں، منہ تے چھائی زردی، اکھیاں نچ آئی لالی
بردا کہندا یارو انگریز ڈاہڈا، جس سیکڑے جواناں دے جند گالی

ہندکو کا غالب احمد علی سائیاں انگریزی عہد کے ظلم وستم کی داستان یوں بیان کرتا ہے:

ع عجب اے رسم ایہناں ظالماں دی، کر کے ظلم پھر ظلم دی داد منگد ے
ایہناں پاس کوئی جائے فریاد لے کے، سُن فریاد تفسیر فریاد منگد ے
دل دی کشت تے درداں داہل دے کے، توز یع فصل دی ستم ایجاد منگد ے
سائیاں کر کے ہلاک ایہہ عاشقاں نوں، محنت خونریزی دی جلاد منگد ے (۲۴)
الف اوہناں دلاں دی دلا اُمید کیہ اے، جیہڑے مشق پکاون جلادیاں دی
اس زمین وچ فصلِ امید بونایں، جتھے برق نت پیندی بربادیاں دی
اُس در تے سوالِ امداد کرنایں، جیہڑے ہستی مٹاون امدادیاں دی
سائیاں اتھوں فریاد دی داد منگنایں، جرم دار جو ہین فسادیاں دی (۲۵)

نوکلاسیکی دور کے استاد رمضان علی رمضو کے ہاں بھی فرنگیوں سے نفرت کا رجحان پایا جاتا ہے وہ اپنے عہد کی بے حیائی اور مادر پدر آزادی کا سبب بھی فرنگی عہد کو قرار دیتے ہیں:

ح حیا زمانے دا اُٹھ گیا جدو ملک دے حاکم فرنگی ہو گئے
ماں باپ دا کہنا مندے نہیں، پتر آپی رنگ برنگی ہو گئے
ذات پات نوں کوئی پچھان دا نہیں، جیہڑے ٹرلے ایہے اوہ کلنگی ہو گئے
امیراں دے پتر شرابی کوابی، غریباں دے پتر چرسی بھنگی ہو گئے

مضمر تاتاری نے اپنے کلام کے ذریعے اپنے عہد کے لوگوں کو بیدار کیا اور انھیں غلامی کے بندھن توڑنے پر اُکسایا:

ہر موڑ تے ڈیوے بال کہ دُنیا جاگ اُٹھے
خود آپ بدل حالات کہ جھگڑے چُک جاون
اوہ کھیتی باڑی ساڑ، جتھے بھکھ اُگدی اے
دے فصلاں نوں تیزاب کہ بیں بی سُک جاون

ہندکو ادب پر ترقی پسند تحریک کے اثرات:

برعظیم پاک و ہند میں ترقی پسند تحریک کی بنیاد اُٹھانے والے اُدبا کا تعلق اُردو سے تھا اس لیے ترقی پسند نظریات کی اولین نمود اُردو ادب میں ہوئی؛ بعدازاں جب ترقی پسند نظریات نے ایک واضح تحریک کی صورت اختیار کر لی تو ہندوستان کی دوسری زبانوں اور بولیوں میں بھی ترقی پسندانہ نظریات کا اظہار ہونے لگا۔ اس میں شُبہ نہیں کہ ترقی پسند تحریک نے ہندوستان کی تمام زبانوں اور بولیوں کے ادب پر ہمہ گیر اور دُور رس اثرات مرتّب کیے اور یہ اثرات اُردو ادب کے وسیلے سے دیگر زبانوں اور بولیوں پر پڑے۔ ہندکو چوں کہ اُردو سے قریبی رشتہ رکھنے والی زبان ہے اس لیے اُردو میں اظہار پانے والے ترقی پسندانہ نظریات بہت جلد ہندکو میں بھی شامل ہو گئے۔ ترقی پسند نظریات نے باقی زبانوں اور بولیوں کی طرح ہندکو کے روایتی اور کلاسیکی ادبی ورثے کے پہلو بہ پہلو ایک جدید ادبی دھارے کو رواں دواں کر دیا۔ ہندکو شاعری پر ترقی پسند تحریک کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے فارغ بخاری نے لکھا ہے کہ:

> ”ترقی پسند شعرا نے ہندکو شاعری کو پہلی دفعہ انقلابی رُجحانات سے آشنا کرایا اور ہندکو کے نئے شاعروں نے اپنے مسائل کے علاوہ قومی اور ملکی مسائل کو بھی اپنے فن کا موضوع بنایا۔ شاعری میں تفکر، تجسس، بلند پروازی اور نازک خیالی نے راہ پائی اور ہندکو شاعری پٹی ہوئی ڈگر سے ہٹ کر کھلی فضا میں سانس لینے کے قابل ہوگئی۔ اس نے فرسودہ روایات کی دلدل سے نکل کر ایک ہی جست میں تمام حدود پھاند لیے اور وہ دوسری ترقی یافتہ زبانوں کی صف میں نظر

آنے لگی۔"(۲۶)

ترقی پسند تحریک نے ہندکو شاعری کے موضوعاتی دائرے کو ہی وسعت آشنا نہیں کیا بلکہ فنی اور تکنیکی اعتبارات سے بھی مالا مال کر دیا۔ اس سے پیش تر ہندکو شعرا چار بیتہ اور سی حرفی جیسی مخصوص روایتی اصناف میں ہی دادِ سخن دے رہے تھے۔ ترقی پسند تحریک کے زیرِ اثر شاعری کی نئی اصناف کا چلن ہوا اور اُردو شاعری کے تتبع اور تقلید میں ہندکو شعرا غزل اور نظم کے جدید ہیئتی پیکروں میں اظہارِ خیال کرنے لگے۔ ہندکو زبان کی خوش نصیبی ہے کہ بہت جلد ایسے ترقی پسند شعرا نے ہندکو میں شعر گوئی آغاز کی جو اُردو شعر و ادب میں اپنی شناخت بنا چکے تھے۔ ان ترقی پسند شعرا میں رضا ہمدانی، مضمر تاتاری، فارغ بخاری اور خاطر غزنوی کے نام خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔

مضمر تاتاری (1907ء—1987ء) جدید ہندکو شاعری کے بنیاد گزاروں میں شامل ہیں۔ اگرچہ ان کی رسمی تعلیم نہایت معمولی تھی تاہم انھوں نے خداداد صلاحیتوں کے باعث شعر و ادب میں بڑا مقام پیدا کیا۔ فارغ بخاری نے انھیں ہندکو کا پہلا انقلابی شاعر قرار دیا ہے۔ وہ اپنے انقلابی رجحانِ طبع کی وجہ سے ترقی پسند تحریک سے وابستہ رہے۔ انھوں نے ریاکاروں، غاصبوں، جاگیرداروں اور دیگر استحصالی طبقوں کی حقیقی صورتوں کو اپنی شاعری میں پیش کیا۔ اُن کی ہندکو شاعری کا ایک مجموعہ "آبشار" کے نام سے اُن کی زندگی میں طبع ہوا۔ مضمر تاتاری کی انقلابی غزل کے چند شعر دیکھیے:

ہر موڑ تے ڈیوے بال کہ دُنیا جاگ اُٹھے
خود آپ بدل حالات کہ جھگڑے چُک جاون
اوہ کھیتی باڑی ساڑ، جتھے بھکھ اُگدی اے
دے فصلاں نوں تیزاب کہ بین بی سُک جاون
ہِک ہور تو کر دے وارکہ اژدر زخمی وے
اُٹھ پکڑ، اج نعرہ مار کہ خطرے مُک جاون
نہ کھوتر زمیناں ڈوہنگیاں لاوے پھٹ پیسن
کوئی بھارے پتھر جوڑ کہ شعلے رُک جاون

رضا ہمدانی (1914ء -- 1994ء) کا نام اُردو اور ہندکو کے معروف ترقی پسند شاعروں میں سرِ فہرست ہے۔ اُنھوں نے صوبۂ سرحد میں ترقی پسند افکار کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا۔ اُن کی ہندکو شاعری کا مجموعہ "مٹھے ڈنگ" کے نام سے شائع ہوا۔ رضا ہمدانی کی ہندکو غزلوں میں بھی اُن کی انقلابی اور ترقی پسند فکر پوری شان کے ساتھ جلوہ گر ہے؛ غزل کے شعر دیکھیے:

کدی آپس وچ نہ ملے
تیرے محل تے ساڈیاں گُلیاں
ست سمندر مکدے مُک گئے
پر نہ لتھیاں دل دیاں اُلیاں
وخت دے ہڑ نے ڈاڈی کیتی
اُڈ گئے پُل تے نالے پُلیاں

سیّد فارغ بخاری اُردو اور ہندکو کے معروف ترقی پسند شاعر اور ادیب تھے۔ اُنھوں نے اُردو کے ساتھ ساتھ ہندکو شعر و ادب کی تخلیق اور تحقیق میں گراں قدر خدمات انجام دیں۔ ہندکو میں آزاد نظم کو رواج دینے میں بھی فارغ بخاری کو اولیت حاصل

ہے۔انھوں نے ہندکو کی شعری روایت کو نئے موضوعات اور ترقی پسند فکر سے روشناس کیا۔فارغ کی ہندکو غزل کے تیور دیکھیے :

ترس گئے بے خواب دریچے
کسے نہ اندر جھاتی ماری
اسی تاں لُٹ دا مال آں یارو
لُٹ دے جاؤ وارو واری
ساڈا کیہہ وے اسی پیارے
نہ سرکاری نہ درباری

متذکرہ بالا شعرا کے علاوہ خاطر غزنوی، جوہر میر، فرید عرش، آصف ثاقب، سُلطان سکون، ناز درانی، ساحر مصطفائی اور دیگر شعرا نے ترقی پسند تحریک کے زیرِ اثر ہندکو شاعری میں ہیئت، تکنیک اور موضوعات کے قابلِ ذکر تجربے کیے اور ہندکو شاعری کو جدید زمانے سے ہم آہنگ کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔خاطر غزنوی کے چند شعر دیکھیے :

آپی سوچاں ، آپی روواں ، راتی دِنے چھورے چھوراں
آپڑے تھوڑے آپی تھوواں، کالے رنگ پلالاں دے
تھپ نکلے تاں گلیاں ہسُن، بدل آون اکھیاں وسُن
قصّے کیہڑے کیہڑے چھوواں، گنجل جال سوالاں دے
وڈیاں عمراں دے لوکاں دے اجے پیٹ تے اکھیاں پکھیاں
کتنے سادہ کتنے سچے جذبے بچیاں بالاں دے

شاعری کے مقابلے میں ہندکو میں اگرچہ نثر کم کم لکھی گئی تاہم ہندکو نثر بھی ترقی پسند تحریک کے اثرات سے خالی نہیں۔جدید اصنافِ نثر کا ہندکو میں چلن اسی تحریک کا مرہونِ منت ہے۔رضا ہمدانی، سیّد فارغ بخاری اور خاطر غزنوی نے ہندکو میں تنقید نگاری کو رواج دیا۔ان کی تنقید پر ترقی پسند تحریک کے اثرات واضح طور پر دکھائی دیتے ہیں۔یہ ادبا براہِ راست ترقی پسند تحریک سے وابستہ تھے اس لیے انھوں نے اپنے افکار سے نئے لکھنے والوں کو متأثر کیا۔ہندکو افسانہ نگاروں نے بھی اُردو کے تتبع میں ترقی پسند موضوعات اور اسالیب کو اپنے افسانوں میں برتا۔ہندکو کے افسانہ نگاروں میں آتش فہمید، جہانگیر تبسم، نسیم جان، ش شوکت، خالد سہیل اور کئی دوسرے شامل ہیں۔ان افسانہ نگاروں نے جدید عہد کے مسائل و مشکلات، معاشرے کی ناہمواریوں اور محبت و نفرت کے نئے رویّوں کو اپنی کہانیوں کا موضوع بنایا۔

اردو اور ہندکو میں صنفی اور موضوعی اشتراک

اردو اور ہندکو میں صنفی اشتراک:

اردو اور ہندکو نے تقریباً ایک ہی زمانے میں اپنا تشکیلی سفر آغاز کیا۔ہندکو ایک مخصوص علاقے تک محدود رہی اس لیے اس کا تشکیلی سفر آہستہ روی سے جاری رہا؛ اس کے برعکس اُردو کا دائرہ بتدریج کشادہ ہوتا رہا اور اس کشادگی کے باعث اس زبان کو نکھرنے اور توانا ہونے میں زیادہ دیر نہ لگی۔برِعظیم پاک و ہند کے گوشے گوشے اور قریے قریے تک یہ زبان پہنچی اور قبولِ عام کے درجے پر فائز ہوئی۔زبان کے پھیلاؤ کے ساتھ ساتھ اس کا ادب بھی مختلف تخلیقی سانچوں میں ظاہر ہونے لگا۔اُردو نے عربی و فارسی کے ساتھ ساتھ ہندوستانی زبانوں کی اصنافِ ادب کو بھی قبول کرلیا جو اس کی تخلیقی ثروت مندی کا باعث ٹھہریں۔مقامی زبانیں اور بولیاں اس لحاظ سے پیچھے رہیں کہ یہ اپنی مخصوص اصناف سے چمٹی رہیں اور دوسری زبانوں اور بولیوں کے تخلیقی پیمانوں سے صرفِ نظر کیا۔اس تحدید کے باعث یہ زبانیں صنفی، موضوعی، اسالیبی اور تکنیکی تنوع سے محروم

رہیں۔ انیسویں صدی کے ربعِ آخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں ہندو پاک کی کئی زبانیں اور بولیاں محدودیت کے اس دائرے سے نکلنے کے لیے سرگرمِ عمل ہوئیں۔ ان زبانوں نے اُردو میں مقبول اور مروج شعری اور نثری سانچوں اور پیمانوں کو قبول کر کے اپنے لیے اظہار کی نئی راہیں تلاش کیں۔ ہندکو نے بھی باقی زبانوں اور بولیوں کی طرح اُردو کے وسیلے سے کئی جدید اصنافِ ادب کو قبول کیا۔ اس سے قبل ہندکو میں صرف چار بیتہ اور سی حرفی کہنے کا چلن تھا اور کلاسیکی اور نو کلاسیکی دور کے شعرا نے انہی اصنافِ شعر میں اپنے خیالات و جذبات کا اظہار کیا۔ ہندکو میں نثر نگاری کے اِکا دُکا نمونے تو مل جاتے ہیں مگر اس کا باقاعدہ آغاز قیامِ پاکستان کے بعد ہوا۔ ہندکو نے صرف اُردو شعری اور نثری اصناف کو ہی قبول نہیں کیا بلکہ موضوعات اور اسالیب کے کئی رنگ بھی اُردو سے مستعار لیے اور اپنے دائرے کو وسعت آشنا کرنے کی کوشش کی۔ ہندکو کے جدید لکھنے والوں نے غزل اور نظم کے جدید ہیئتی پیکر جیسے آزاد نظم، نثری نظم، معریٰ نظم، ہائیکو وغیرہ کے علاوہ نثری اصناف افسانہ، خاکہ، سفرنامہ، ڈرامہ وغیرہ میں عمدہ تخلیقات پیش کر کے زبان و ادب کو بلندیوں سے ہم کنار کیا۔ اُردو کی طرح ہندکو میں بھی غزل مقبول ترین صنفِ شعر کے درجے پر فائز ہے۔ ہندکو شعرا نے فارسی اور اُردو غزل کی روایت سے بھی استفادہ کیا اور عہدِ جدید کے رجحانات و میلانات اور شخصی و سماجی مسائل جیسے موضوعات کو بھی غزل کے پیکر میں سمونے کی کوشش کی۔ غزل لکھنے والوں میں رضا ہمدانی، فارغ بخاری، خاطر غزنوی، محسن احسان، ساحر مصطفائی، ناز درانی، آصف ثاقب، سُلطان سکون، فقیر حسین ساحر، یوسف رجا چشتی اور کئی دوسرے تازہ کار شعرا کے نام شامل ہیں۔ ذیل میں ہندکو غزل کے چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں۔ یہ اشعار موضوعاتی، اسلوبی اور تکنیکی اعتبار سے اُردو غزل سے براہِ راست متاثر اور مستفید دکھائی دیتے ہیں:

نظراں در در اُتے رُلیاں
کتنی واری جان کے پھلیاں
جس نے مٹھی اکھ نل تکیا
آساں اسی دے ول ڈُلیاں
خبرے چن اج کتھو چڑھیا
ونڈاں پئی میں مٹھیاں پھلیاں
تیرے غم دے تھال دے اندر
مہندی بن بن کے میں کھلیاں

رضا ہمدانی

اناں سوچاں دے وچ کھلیاں
کدوں لبیسُن ساڈیاں اُلیاں
او دم جیون جناں دے دم نل
نویاں نویاں راہواں کھلیاں
تیرے غم نو سینے لاکے
دُنیا دے ہر غم نو پھلیاں

ساحر مصطفائی

سر تھڑ دی بازی لہاندا یاری توڑ چڑ آندا
تیری خاطر قسم اے جانی توڑ کے لیاندا تارے

نازؔ نہ کر اس دُنیا اُتے چھوٹھیے اے دُنیا
چھوٹھے ون سب وعدے اس دے چھوٹھے ون سب لارے
نازدُرانی

پینگاں چھوٹاں ، چھوٹے لواں چھوٹھے خواب خیالاں دے
خواب ای خواب میں ویکھدا رہواں، پہڑے چندرے حالاں دے
تُھپ نکلے تا گلیاں ہسّن ، بدل آون اکھیاں وسّن
قصّے کیہڑے کیہڑے چھوواں، گُنجل جال سوالاں دے

اُردواور ہندکو کی مشترک اصنافِ ادب کے ضمن میں چار بیت یا چہار بیت کا ذکر ضروری ہے۔اُردو کی شعری صنف چہار بیت ہندکواور پشتو کی قدیم اور مقبولِ عام صنف چار بیتہ سے مستعار ہے۔اُردو میں اس صنف کا چلن اُن پٹھان اقوام کے ذریعے ہوا جو سرحدی علاقوں سے نقل مکانی کر کے ہندوستان کی مختلف مسلم ریاستوں بالخصوص روہیل کھنڈ،ٹونک اور رام پور وغیرہ میں مقیم ہوئیں۔ ہندکواور اُردو کے معروف ادیب رضا ہمدانی اُردو چہار بیت کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

''اردو چار بیت کہنے والے رام پور،ٹونک اور روہیل کھنڈ ہی میں پائے جاتے ہیں جہاں یہ روایت اب بھی زندہ ہے اور لوک شاعری کے نام سے معروف ہے۔چار بیت کی محفلیں جن مقامات پر جمتی ہیں اُن کو اکھاڑہ کہا جاتا ہے۔مشہور اکھاڑوں کے نام یہ ہیں:

۱۔ اکھاڑہ میاں خان
۲۔ اکھاڑہ صبر استاد
۳۔ اکھاڑہ گوہر علی خان''(۲۷)

ہندکو اور پشتو میں چار بیتے کا رواج بہت پُرانا ہے۔اس کی حیثیت طویل نظم کی سی ہے جس میں کسی خاص واقعے یا کیفیت کو نظم کیا جاتا ہے۔یہ صنفِ شعر متنوع موضوعات،اسالیب اور ہیئتی پیکروں کے باعث صدیوں سے مقبولِ عوام وخواص رہی ہے۔اُردو میں چہار بیت کو رواج دینے والے چوں کہ ہندکو اور پشتو چار بیتے سے کاملاً آگاہ تھے اس لیے اُردو چہار بیت ہیئت، تکنیک اور مزاج کے اعتبار سے پشتو اور ہندکو سے گہری مماثلت رکھتے ہیں۔اُردو میں چہار بیت کو زیادہ قبولیت نہیں مل سکی مگر ہندوستان کی کئی مسلم ریاستوں میں اب بھی یہ صنف اظہار کا ذریعہ ہے۔اُردو چہار بیت کہنے والوں میں گوہر رامپوری،صبر رامپوری، عاجز رامپوری، الیاس رامپوری،عبدالکریم، محبوب علی،مسکین ٹونکوی،احمد علی اور مرشد رامپوری کے نام سامنے آئے ہیں۔رضا ہمدانی نے اپنی کتاب میں چہار بیت کے تین مطبوعہ مجموعوں کا ذکر کیا ہے جن میں متذکرہ بالا شعرا کے چہار بیت شامل ہیں۔مجموعوں کے نام یہ ہیں:

۱۔ پیاری پیاری ملاریں یا چہار بیتیں مؤلفہ محبّ علی خاں
۲۔ رسالۂ چہار بیت یا ساون کی جھلک مؤلفہ محبّ علی خاں
۳۔ اکھاڑہ میاں خان کی چار بیتیں یا تحفۂ درویش مرتبہ صاحبزادہ خورشید علی خاں (۲۸)

اُردو چہار بیت کے دو نمونے دیکھیے:

پردیس پی گئے ہیں رے میں ہوں زمیں پہ سوتی
خالی پڑا پلنگ ہے
جلتی زمین ہوگی رے پیارا قدم دھرے گا

چل کس طرح سکے گا
بدلی کی چھاؤں میرے پیارے کے سر پہ ہوتی
دل میں یہی اُمنگ ہے
ان سوکنوں نے موہ لیا ہے مرے سجن کو
آتا نہیں وطن کو
تم کھولو رے بامن مرے بھاگوں کی آج پوتھی
آنے میں کیا درنگ ہے؟______(۲۹)

فرقت نے تیری مارا اے اے میرے دلدارا
غیر پہ لطف و کرم، ہم پہ ستم پر ستم
سینہ میں دل غم سے ہوا، میرا پارا پارا
اے اے میرے دلدارا
ہجر کا حالِ زبوں، جُز ترے کس سے کہوں
عاشقِ مضطر سے کیا، کس لیے کنارا
اے اے میرے دلدارا
قیس کو لیلیٰ سے کام، سرو پہ قمری تمام
زندگی بلبل کی، گلِ تر کا ہے نظارا
اے اے میرے دلدارا________(۳۰)

ہندکو میں حمد، نعت، منقبت اور مرثیے کی روایت:

آج جن علاقوں میں ہندکو بولی جاتی ہے؛ ماضی میں یہاں متعدد قومیں اور قبیلے آباد رہے ہیں اور اپنے اپنے مذاہب اور رسم و رواج کے مطابق تہذیب و معاشرت کی تشکیل کرتے رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ علاقہ تمدنی لحاظ سے بہت زرخیز رہا ہے۔ آج ہندکو میں شامل مختلف زبانوں اور بولیوں کے الفاظ سے ایسی معاشرتوں اور تہذیبوں کے نقش و نگار جھلکتے دکھائی دیتے ہیں جو ان علاقوں میں پروان چڑھیں اور وقت کے ساتھ ساتھ صفحۂ ہستی سے محو ہو گئیں۔ محمد بن قاسمؒ کے حملۂ سندھ کے بعد مسلمانوں کے قافلے برصغیر کے مختلف علاقوں میں آنے لگے۔ ایسے ہی قافلوں کی آمد سے ہندکو کا علاقہ نورِ اسلام سے منوّر ہوا۔ اسلام کی عالم گیریت اور اس کے اصولوں کی رعنائی نے باقی علاقوں کی طرح یہاں کے باشندوں کو بھی اپنی طرف متوجہ کیا اور ان کے سینوں کو ابدی روشنی سے مستنیر کیا۔ دائرۂ اسلام میں داخل ہونے کے بعد اس خطے کے لوگوں نے باقی علاقوں سے کہیں بڑھ کر اسلام کی تعلیمات کو عام کرنے کے لیے سرگرمی کا مظاہرہ کیا۔ مذہب کے ساتھ لگاؤ اور وابستگی کا یہ والہانہ رشتہ آج بھی اس علاقے کی شناخت کا ذریعہ ہے۔

برعظیم پاک و ہند میں مسلمانوں کی تمام زبانوں کے ابتدائی ادب پر مذہب کی چھاپ واضح طور پر دکھائی دیتی ہے، اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ اُس وقت کے معاشروں پر مذہبی تعلیمات اور اخلاقی اقدار کی گرفت مضبوط تھی۔ جگہ جگہ دینی مدارس قائم تھے اور ان میں تعلیم حاصل کرنے والے لوگ زندگی کے تمام شعبوں میں مذہب کی بالادستی کو تسلیم کرتے تھے یہی وجہ ہے کہ اُن کا ادب بھی اسی رنگ میں رنگا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ اُس وقت شعر و ادب کا مقصد لوگوں کی اصلاح اور رہنمائی تھا اور اُنھیں

اخلاقی اقدار اور مذہبی تعلیمات سے روشناس کر کے صالحیت کے دائرے کو وسعت آشنا کرنا تھا۔ اُردو، پنجابی، سندھی، پشتو، بلوچی، بروہی، کشمیری، سرائیکی اور دوسری مسلم زبانوں اور بولیوں کے ابتدائی ادب کے تحقیقی مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ ادب اخلاقی، مذہبی اور روحانی موضوعات کا داعی اور نقیب ہے۔ دوسری مسلم زبانوں کی طرح ہندکو کا ابتدائی ادبی منظر نامہ بھی اسی رنگ میں رنگا ہوا ہے۔ اگرچہ ہندکو میں شعر گوئی کی تاریخ زیادہ قدیم نہیں کیوں کہ جو ادب پارے دستیاب ہوئے ہیں اُن کا تعلّق اٹھارہویں صدی سے ہے تاہم یہ ادب مذہبی اور روحانی رنگ کا حامل ہے۔ ہندکو کے اولین صوفی نہاد شاعروں کے پیشِ نظر فارسی اور اُردو کی توانا شعری روایت تھی اس لیے اُنھوں نے انھی زبانوں کے متصوفانہ موضوعات کو اپنی بولی میں پیش کرنے کا جتن کیا۔ ہندکو کے کلاسیکی دور کے شاعروں نے حمد و نعت کے موضوعات کو شعری لباس میں ڈھال کر مذہبی شاعری کی روایت آغاز کی جو بعد کے ادوار میں خوب پھلی پھولی اور نئے لکھنے والوں نے اسے پروان چڑھانے میں نہایت سرگرمی کا مظاہرہ کیا۔ ہندکو شاعری کے ابتدائی دور میں سی حرفی اور چار بیتہ ہی مقبولِ عام شعری اصناف تھیں ان اصناف کو شعرا نے موضوعات کی رنگارنگی سے مالا مال کر دیا۔ کلاسیکی دور کے ہندکو شعرا کے ہاں مضامینِ حمد و نعت کی بہار دیکھیے:

سب نوں ویکھے ، سب نوں دیوے ، سب دا جانے حال
جوڑ کے ہتھ تے ڈیکاں لاکے ، منگن دُعا تے کرن سوال
بوٹیاں اُتے میوے پکن ، کھاندے چڑیاں ، طوطے ، کاں
کیہڑے کیہڑے رنگ او دے کدی دھپاں کدی چھاں
سب دا والی بن دا اے او کہ جس دا کوئی پیو نہ ماں
سب نوں کجے ، سب نوں بخشے، پانی ، پُلا تے آٹا دال
جوڑ کے ہتھ تے ڈیکاں لاکے ، منگن دُعا تے کرن سوال
کیہ لبھیا اگر اس جگ دے وچ
چن تارے لبھے آسمان لبھیا
صاحب حق اس حق نو لبھدا اے
جدے لبھیا دین ایمان لبھیا

صاحبِ حق

سچے ربا تیرا ای آسرا اے، تو ای دُکھیا دا مددگار اے
تو ای مدد گار ایں دُکھیاراں دا ، نگہ تیری ہووے تاں بیڑا پار اے
مجنوں شد دلِ من ، خون شد دلِ من

سائیں شادا

نبیؐ نے سیل کیتا ستاں آسماناں دا
گیا معراج اُتے بادشاہ دوآں جہاناں دا
نبی تے عاشق ہویا رب قادر ذوالجلیل
رب دا پروانہ کہن کے آیا جبرائیل
اُس آنڑ کیتی آواز نبیؐ جی میں تیرا وکیل
تیرے واسطے ایہہ براق آندے اصیل

اللہ بلایا اے تداں محبوب کر کے چنگیاں شاناں دا
بنیؐ نے سیل کیتا ستاں آسماناں دا

سب کم کچے، نبی ساڈے سچے
جناں پکڑی ساڈی مہار

نوکلاسیکی دور کے شعرانے حمد ونعت کی روایت کومزید توانا کیااور ساتھ ساتھ منقبت اور مرثیہ کوبھی ہندکو کے شعری منظر نامے میں شامل کر دیا۔مناقب میں صحابہٴ کرام بالخصوص حضرت علیؓ کے اوصاف وکمالات بیان ہوئے۔صوفیائے کرام اوراولیائے عظام جیسے حضرت عبدالقادر جیلانی، بری شاہ لطیف، شاہ چن چراغ اور دیگر اصحابِ تصوف کی مدح میں منقبتیں لکھی گئیں۔امام عالی مقام اوران کے جانثار ساتھیوں کی الم ناک شہادت اور کربلا کے دیگر واقعات کو چار بیتوں اور حرفیوں میں پیش کر کے شعرانے ہندکو مرثیے کی داغ بیل ڈالی۔نوکلاسیکی دور کے شعرا کے ہاں ان موضوعات کی ایک جھلک دیکھیے:

اس قادر کریم دی قدرتاں دے جلوے عجب عجب خوبی دسدے نیں
کدھرے گڑے دے پانی داہینہ وسدا کدھرے موتیاں دے بدل وسدے نیں
اس دُنیا دی وستی وچ وسن والے غم سی روندے تے خوشی سی ہسدے نیں
سائیاں ڈرن کئی رب دے خوف کولوں، کئی ظلم اُتے کمر کس دے نیں

کوئی نہ کرے ٹمانا، ٹمانا کر سُبحان دا
ہر کسے نوں روزی دیندا، قادر کل جہان دا
بے شک تو بے پرواہ ہے ویں، بخشے گنہگاراں نوں
میں شوقوں تیرا کلمہ پڑھناںمناں واں چار یاراں نوں
شرع کولو بار نینگا، مننا چار کتاباں نوں
براق تے جاں شاہ سوار ہویا، پکڑی روح الامین نے رکاب جھک کے
ہوئے وارد گروہِ سما میں جاں، بدھے قدسیاں دستِ آداب جھک کے
چھوڑ خامہ دبیر فلک نے بھی ، قدم چُم لئے باصد شتاب جھک کے
سائیاں کعبہ تے عرش بھی اُسی شاہ دے،زیرِ قدم ہویا فیض یاب جھک کے

تیری ڈاہڈی اے تلوار -------- تلوار یا علیؓ
چٹے گھوڑے دا سوار ---------- سوار یا علیؓ
تیریاں صفتاں گاندا واں تو دے دے میری مراد
گاموں کھلا انتظار ---------- انتظار یا علیؓ

ز ــــ زور نال بدر دے کافراں نوں کیتا زیر صاحب ذوالفقار جا کے
سر مرحب تے عنتر دا اُتار کے تے کیتے عرب عجم تار تار جا کے

قدم رکھ کے دوشِ نبی اُتے، توڑے بت کعبے وچکار جا کے
کہندا رمضو اس بحرِ الم اندر ، فتح پائی شیرِ کردگار جا کے

م۔۔ منشیِ ازل دی قلم جھک کے لوحِ محفوظ دی لکھی تحریر چُمدی
کربلا دے الم دا کُجھ نقشہ ربی حکم دا حکم تدبیر چُمدی
خاکِ کربلا بڑے آرام دے نل ، ہر شہید دا نقشِ تصویر چُمدی
سائیاں شروع سے آخری دماں توڑی، رہی حسین دا حلق شمشیر چُمدی

شیر عباس نوں یاد جے آیا
شاہ حسین دا پیاسا کنبہ
ٹک پانی دی مُڑ کے ڈوہلی
پانی آپ نہ پیتا
کتنا صبر کیتا
گھوڑے نوں ارشاد ایہ کیتا
پی لے پانی او حیوان
ساڈا نہ کر کُجھ تہیان
سُکی جیبھ پھرا کے ہونٹاں اُتے اُس حیوان
عرض گزاری پُر ارمان
کوثر والے پیاسے مردے میں ہوواں سیراب
رب دا وڈا عذاب جمالا استاد

اپنا کہر تے بار لُٹا کے نانے دی اُمت بخشائی
ساڈے جیسے اوگن ہاراں واسے جنت دی خوشخبری لیائی
نورا اس دے در دا خادم، امام حسن دا ہے جو بھائی
جس نے اپنا لہو وگا کے ریتاں وچ گلزار کھڑائی
جس دے غم وچ نوری خاکی، رون اج تک زار قطار
نورا اُستاد

جدید دور میں مختلف تحریکوں کے زیرِ اثر سب زبانوں میں نئے تخلیقی سانچوں اور نئی اصنافِ ادب کا چلن ہوا۔ اُردو میں مرثیے کے حوالے سے مختصر مرثیہ، سلام اور نوحہ جیسی اصناف متعارف ہوئیں اور حمد و نعت کے لیے غزل کی ہیئت کو قبولِ عام ملا تو دیگر مسلم زبانوں میں بھی مذہبی شاعری کے لیے ان جدید ہیئتی پیکروں کو استعمال کیا جانے لگا۔ ہندکو کا قدیم شعری سرمایہ چار بیتہ اور سی حرفی کی تنگنائے کا اسیر تھا اُردو کے تتبع میں ہندکو نے نئی اصنافِ ادب کو قبول کر کے اپنے صنفی، موضوعی، تکنیکی اور اسالیبی دائرے کو کشادہ کر لیا۔ ہندکو میں بھی جدید مرثیہ اور اس کی ذیلی اصناف سلام اور نوحے کو رواج ملا اور شعرا نے ان

اصناف کو درجۂ کمال تک پہنچانے کی کوشش کی۔ نعت کی صنف کو بلاشبہ بیسویں صدی میں بہت زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی اور مختلف مسلم زبانوں میں یہ صنف نئے موضوعاتی اور اسالیبی رنگوں کے ساتھ ظاہر ہوئی۔ ہندکو میں جدید نعت کے موضوعاتی اور اسالیبی تنوع کے حوالے سے رضا ہمدانی لکھتے ہیں:

''نویں سانچیاں وچ جیہڑی نعت اس وخت ہزارہ سی ڈیرے تک پئی کہی جاندیئے او بڑی توانا تے فکر وتخیل دے ناتے بڑی اُچیئے۔ اس وچ موجودہ عہد دے تقاضے تے ضرورتاں دے لشکارے بی چھلکدین۔ اج دی نعت قدیم ہندکو نعت سی اپڑے ڈول تے خیالات دے سبب بالکل وکھری تے انوکھی اے۔ تے نویں سوچ دے تازے بازے رکھدیئے۔''(۳۱)

ترجمہ: (نئے سانچوں میں جو نعت اس وقت ہزارہ سے ڈیرہ تک کہی جارہی ہے۔ وہ بڑی توانا اور فکر وتخیّل کے لحاظ سے بڑی بلند ہے اور اس میں موجودہ عہد کے تقاضے اور ضرورتوں کے مناظر بھی جھلکتے ہیں۔ آج کی نعت قدیم ہندکو نعت سے اپنی ساخت اور خیالات کے سبب بالکل جدا اور الگ ہے اور نئی سوچ کے تانے بانے رکھتی ہے۔)

دورِ جدید کے معروف ہندکو نعت نگاروں میں رضا ہمدانی، خاطر غزنوی، سیّد فارغ بخاری، محسن احسان، ساحر مصطفائی، مختار علی نیّر، صوفی عبدالرشید، آصف ثاقب، یوسف رجا چشتی، فقیر حسین ساحر، ناز درانی، جلیل حشمی، قاسم حسرت، ش شوکت، زیڈ آئی اطہر، مقبول اعجاز، ارشاد شاکر اعوان، خادم حسین ملک، حیدر زمان حیدر، نذیر تبسم، آتش فہمید اور فرید عرش کے نام خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ جدید ہندکو نعت کے چند نمونے دیکھیے:

ہر اِک شاخ وچ تیری قدرت حضورؐ
شجر در شجر آشیانے ترے
ازل سی ابد تک اے تیرا ظہور
پُراڑے نوے سب زمانے ترے

سایہ میرے تے کر
میرے بی دل دا مدعا سُنڑ لے
محسن احسان

جگرو تاریاں دے وچ چن لشکارے مارے
پاک نبی انج سوڑا لگے یاراں وچ
اس نوں تُسی آ کے بیڑے بنے لاؤ
بیڑی ساڈی پھس گئی اے منجدھاراں وچ
ساحر مصطفائی

چن جاگا تارے ہس ہس پئے، ہر پاسے نور ظہور ہویا
ایمان دا ڈیوہ لے کے جد او اُمت دے دمساز آئے
خاطر غزنوی

اسیں کیہ سمجھاں اسیں کیہ جاناں احساس اساں کیہ اس گل دا
ساڈے غم وچ جاگدے گزر گیئاں کئی راتاں سوہنے حضورؐ دیاں

ساڈے مُک جلدے دُکھ غم سارے ، بن جلدے بگڑے کم سارے
کدے دل نال اپنے لا کہندے، عاداتاں سوہنے حضورؐ دیاں

حوالہ جات

۱۔ خاطرغزنوی، اردوزبان کاماخذ ہندکو، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان پاکستان، 2003ء،ص1

۲۔ فارغ بخاری، سید، ہندکوادب (مقالہ)، مشمولہ: تاریخ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان وہند[جلد چودھویں، حصّہ دوم]، سیّد فیاض محمود، مرتب، لاہور، پنجاب یونیورسٹی، طبع اوّل 1971ء،ص216

۳۔ مختارعلی نیّر، تاریخِ زبانِ ہندکو، پشاور، مکتبۂ ہندکوزبان، 1977ء،ص30

۴۔ مختارعلی نیّر، تاریخِ زبانِ ہندکو،ص53

۵۔ فارغ بخاری، سید، ہندکوادب، مشمولہ، تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان وہند،ص218

۶۔ ایضاً،ص224 ۷۔ ایضاً،ص210 ۸۔ مختارعلی نیّر، تاریخِ زبانِ ہندکو؛ص126

۹۔ ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر، ادب ولسانیات، کراچی، اردواکیڈمی سندھ، اوّل، جنوری1970ء،ص204

۱۰۔ مولوی عبدالحق، ڈاکٹر، قواعدِ اُردو، لاہور، لاہوراکیڈمی، س ن،ص33

۱۱۔ مختارعلی، نیّر، ہندکونثردی کہاڑی، پشاور، ادارۂ فروغ ہندکو، دوم، 1992ء،ص54

۱۲۔ خاطرغزنوی، ہندکونامہ، پشاور، پاکستان مرکزی ہندکوبورڈ (رجسٹرڈ)، 2002ء،ص14

۱۳۔ خاطرغزنوی، ہندکونامہ،ص16 ۱۴۔ ایضاً،ص65-64 ۱۵۔ ایضاً،ص69-68 ۱۶۔ ایضاً،ص88 تا90

۱۷۔ مختارعلی نیّر، ہندکوزبان پرفارسی کے اثرات، مشمولہ: پاکستان کی قومی اورعلاقائی زبانوں پرفارسی کااثر، سیدغیورحسین، (مرتب)؛ پشاور، الھدیٰ بین الاقوامی پبلشرز؛ جنوری2005ء؛ص270

۱۸۔ مختارعلی نیّر، ہندکوقواعد، پشاور، مکتبۂ ہندکوزبان، 1976ء،ص81

۱۹۔ مختارعلی نیّر، متہلاں، پشاور، مکتبۂ ہندکوزبان، 1974ء

۲۰۔ سلطان سکون، ہندکوضرب الامثال، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان پاکستان، 1999ء

۲۱۔ خاطرغزنوی، پروفیسر، ہندکوادب قدیم وجدید (مقالہ)، پشتو، ہندکو، توروالی، گاوری (مطالعاتی رہنمابرائے ایم فل)، اسلام آباد، شعبۂ پاکستانی زبانیں، 2004ء،ص210

۲۲۔ فارغ بخاری، سید، ہندکوادب، مشمولہ، تاریخ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان وہند،ص234

۲۳۔ خاطرغزنوی، اردوزبان کاماخذ ہندکو،ص280، 279

۲۴۔ افضل پرویز، مرتب، کہنداسائیں، لاہور، پاکستان پنجابی ادبی بورڈ، دوم، 1993ء،ص186

۲۵۔ افضل پرویز، مرتب، کہنداسائیں،ص208

۲۶۔ فارغ بخاری، سید، ہندکوادب، مشمولہ، تاریخ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان وہند،ص236، 235

۲۷۔ رضاہمدانی، چاربیتہ، اسلام آباد، لوک ورثے کاقومی ادارہ؛ جون1978ء؛ص34

۲۸۔ رضاہمدانی، چاربیتہ،ص36، 35 ۲۹۔ ایضاً،ص41 ۳۰۔ ایضاً،ص38-37

۳۱۔ رضاہمدانی، صلوعلیہ وآلہٖ، مشمولہ: ہندکوزبان، پشاور، ستمبر1993ء،ص14

ڈاکٹر طارق ہاشمی
شعبہ اردو، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد

فروغِ اُردو کے لیے مولانا صلاح الدین احمد کی مساعی

Dr Tariq Hashmi
Department of Urdu, G C University, Faisalabad

The Role of Maulana Salahudin Ahmad Towards Promotion of Urdu

Maulana Salahudin Ahmad is one of the prominent figures whose services for Urdu are remarkable. He played a great role for the survival of Urdu before partition. When Pakistan came into being, he struggled a lot for enforcement of Urdu as national as well as official language. His services for Urdu are multi-dimensional. He gave many impressive slogans through Urdu Bolo Tehreek (Speak Urdu Movement). He established Urdu Academy and published many books for promotion of Urdu. He used to write for enforcement of Urdu in his editorials of "Adabi Dunya". Moreover he wrote articles and read papers in many conferences and played a role of strong advocate of Urdu.

مولانا صلاح الدین احمد کی اُردو کے لیے خدمات کا اگر ایمان داری سے احاطہ کیا جائے تو شاید اُن کی پوری سوانح عمری کو دُہرانا ہوگا کہ اُن کی زندگی کے شعوری حصے کا کوئی ایسا پل نہیں ہے، جو خدمتِ اُردو سے خالی ہو۔ اُردو زبان کی تحسین، فروغ، دفاع اور نفاذ اُن کی زندگی کا مقصدِ اوّل اور مدّعائے آخر تھا۔ اُردو اُن کی تہذیب تھی، اُن کا ماحول تھا، اُن کی ثقافتی فضا تھی، اُن کی وجہِ دوستی اور سببِ عداوت تھی، اُن کا نظریہ تھا، اُن کا نظامِ خیال تھا حتیٰ کہ اُن کا جزوِ ایمان تھا۔ بقول ڈاکٹر انور سدید:

> ''مولانا صلاح الدین احمد کی زندگی کا سب سے بڑا مقصد اعلائے کلمۃ الاردو تھا اور اِس مقصد کے حصول کے لیے انھوں نے مصلحت کوشی سے بے نیاز ہوکر اُردو زبان اور ادب کے لیے گراں قدر خدمات سرانجام دیں۔ اپنا تن، من اور دھن نثار کیا اور اِس کی بقا اور ترقی کے لیے اپنی پوری زندگی اور بہترین صلاحیتیں وقف کر دیں۔''(۱)

اُردو کے مولانا صلاح الدین احمد کی مذکورہ خدمات کو زمانی لحاظ سے دو حصوں میں جب کہ عملی اقدامات کی روشنی میں کئی ایک جہات کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے۔

زمانی لحاظ سے اُن کی خدمات کا پہلا عرصہ قیامِ پاکستان تک کا ہے جب کہ اُردو اور ہندی کا تنازعہ اُسی طرح عروج پر تھا جیسا کہ ہندوستان کی دو بڑی اقوام کے مابین مذہب کا جھگڑا۔ اگرچہ یہ لسانی مناقشہ قطعی طور پر مصنوعی تھا اور اُس زبان کے خلاف ایک محاذ تھا جو عوام میں رائج اور مقبول تھی۔ اُس وقت کی ہندو قیادت کا یہ خیال تھا کہ:

''اُردو کا مستقبل مسلمانوں کے فرقے کا نجی معاملہ ہے اور اگر وہ اِسی زبان میں لکھنا پڑھنا چاہیں تو اُن پر کوئی پابندی مناسب نہ ہوگی۔ البتہ قومی سطح پر فوقیت ہندی یا ہندوستانی کو حاصل ہوگی۔''(۲)

یہی وہ نقطۂ نظر تھا جس کے باعث اُردو کے قومی سطح پر فروغ یا نفاذ کے خلاف سرگرمیاں شروع ہوئیں اور ہر سطح پر اُردو کے فروغ کا راستہ روکا گیا۔ ہندی نواز طبقہ اُردو دُشمنی میں کا ہر نوع کا مظاہرہ کر رہا تھا۔ اُردو کے خلاف جلسے بھی منعقدہ کیے جانے لگے اور قراردادیں بھی پاس ہونے لگیں۔ الغرض کوئی موقع ضائع نہ کیا گیا۔ جون ۱۹۴۵ء میں پنجاب ساہتیہ منڈل کا ایک جلسہ زیرِ صدارت بہاری لال چاننہ منعقد ہوا جس میں یہ قرارداد پاس کی گئی:

''چونکہ ریڈیو کی زبان عربی اور فارسی الفاظ کی کثرت کے باعث حد درجہ ناقابلِ فہم ہے، اِسی لیے اِسی محکمے کے عملے میں فوری تبدیلیاں کی جائیں اور پچھتّر فی صد اسامیاں ایسے لوگوں سے پُر کی جائیں جو ہندی دان پبلک کے نمائندے ہوں اور جو زبان کے معاملے میں ہم سے انصاف کر سکیں۔''(۳)

اُردو کے خلاف اِس محاذ کے باعث یہ ضروری سمجھا گیا کہ اِس لسانی مناقشے میں بھرپور دفاعی پالیسی اپنائی جائے۔ چنانچہ اُردو کے تحفظ کے لیے تمام مسلمانانِ ہند اور اُن کی نمائندہ جماعتیں ایک ہوگئیں اور اُسی شدومد کے ساتھ اُردو دفاع کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنایا، جس قدر کہ جارحیت تھی۔ بقول فرمان فتح پوری:

''مسلم لیگ، مسلم ایجوکیشن کانفرنس، خلافت کمیٹی، جمیعت العلمائے پاکستان اور انجمن ترقی اُردو سبھا نے اُردو کو برصغیر کے مسلمانوں کی ثقافتی رگ سمجھ کر اُس کو بچانے کی کوشش کی۔ مسلم لیگ نے سیاسی سطح پر اُردو کا دفاع کیا اور اپنے مطالبات میں اُردو کی حفاظت کو بھی شروع ہی سے پیشِ نظر رکھا۔''(۴)

مولانا صلاح الدین احمد نے اِس صورتِ حال میں جو کردار ادا کیا وہ کسی جہاد سے کم نہیں۔ اُردو کو اپنے ایمان کا حصہ بناتے ہوئے اُردو کے فروغ اور اُس کے خلاف کارروائیوں کے سدِّ باب کے لیے تن، من اور دھن کی بازی لگادی۔ اِسی سلسلے میں انھوں نے جو نمایاں اقدامات کیے۔ وہ یہ ہیں:

۱۔ ''ادبی دُنیا'' کے اداریوں میں فروغ و دفاعِ اُردو کو مستقل اہمیت دی۔
۲۔ ''ادبی دُنیا'' میں اپنے تنقیدی شذرات میں اُردو کے دفاع کے لیے بطورِ خاص لکھا۔
۳۔ ''ادبی دُنیا'' میں اُردو کے حق میں اور ہندوستان کی لسانی صورتِ حال پر مضامین لکھوائے اور شائع کیے۔
۴۔ ''اُردو بولو'' تحریک شروع کی اور اِس کے لیے مختلف سلوگنز بنائے۔ (اِس کی تفصیل آگے آئے گی۔)
۵۔ ''پنجاب اُردو کانفرنس'' کی بنا ڈالی۔
۶۔ اُردو یونیورسٹیوں کے قیام کی تجویز پیش کی اور اِن کی عملی شکل کے لیے جدوجہد کی۔
۷۔ ''مجلسِ تعمیرِ جامعہ اُردو'' تشکیل دی، جس کا ایک اہم شعبہ ''دارالتحقیق علم و ادب'' قرار پایا۔
۸۔ اُردو زبان کے دفاع کے لیے کانفرنسوں کا انعقاد کیا اور ہر اُس عملی جہد کا حصہ بنے جو اُردو کی بقا کے لیے ناگزیر تھی۔

ذیل میں ''ادبی دُنیا'' میں اُن کے اداریوں اور تنقیدی شذرات سے چند اقتباسات ملاحظہ ہوں جو انھوں نے اُردو کی دفاع اور فروغ کے تحریر کیے:

''آثار نہایت مبارک ہیں اور کام کرنے والوں کا جوش ٹھنڈا نہ ہو تو کچھ عجب نہیں کہ ہمارے بچوں کی ایک بہت بڑی

تعداد عادتاً اُردو بولنے لگے اور آئندہ چند سالوں میں ہندوستان کے لسانی نقشے میں ایک حیرت انگیز تبدیلی واقع ہو جائے۔''(۵)

''زبان کی حفاظت درحقیقت اپنے تمدّن اور اپنی تہذیب کے اُن سرچشموں کی حفاظت ہے، جن سے ہم انفرادی زندگی میں مسرت حاصل کرتے ہیں اور قومی زندگی میں حرکت اور طاقت اور جب مسرت، حرکت اور طاقت آپ کے پاس ہوں تو دُنیا میں آپ کو ترقی اور فروغ سے کون روک سکتا ہے۔''(۶)

مولانا صلاح الدین احمد کی اُردو بولو تحریک:

ہندی کے مقابلے میں اُردو کے فروغ کے سلسلے میں مولانا صلاح الدین احمد کی ''اُردو بولو تحریک'' کا کردار بہت بھرپور ہے۔ یہ تحریک اگرچہ ابتداً اُن مختصر فرمودات بلکہ سلوگنز پر مبنی ہے جو ''ادبی دُنیا'' کے صفحات پر خالی جگہوں کو پُر کرنے کے لیے درج کیے جاتے تھے مگر اپنے اثر اور اُردو کے فروغ کے سلسلے میں خاصی کارگر ثابت ہوئی۔ بعدازاں اِس کے لیے صفحہ مختص کر دیا گیا اور ادبی دُنیا کا سرورق اُلٹتے ہی اِس تحریک کے سلوگنز پر نظر پڑتی جو جلی حروف میں درج ہوتے تھے۔ اِس تحریک کی اِبتدا کے بارے میں آغا بابر کا دعویٰ ہے کہ یہ اُن کی تجویز تھی۔ اِس سلسلے میں اُن کا کہنا ہے:

''دو برس ہوئے جب ''ادبی دُنیا'' کا دفتر مال روڈ کی ایک عمارت میں تھا۔ میں نے ایک ملاقاتِ شام کے دوران میں ایڈیٹر ''ادبی دُنیا'' سے کہا کہ آپ پرچے میں مضمون ختم ہونے پر میر، غالب یا حالی کا کوئی شعر چھاپ دیتے ہیں۔ یہ خانہ پری اچھی چیز ہے مگر میری ایک تجویز ہے۔۔۔ یہ کہ کہیں لکھ دیا جائے ''اُردو بولو'' کہیں یہ کہ ''بچوں سے اُردو بولو۔''(۸)

یہ مختصر سے سلوگن اپنے حلقۂ اثر کے اعتبار سے بہت وسعت کے حامل ثابت ہوئے اور یہ تحریک وقت کے ساتھ ساتھ اذہان میں ایک مثبت شعور اور تبدیلی کا باعث بنی۔ اِن اعلانات میں نہایت سادہ مگر پُراثر انداز کے الفاظ شامل کیے جاتے، جن میں لسانی سطح کی ایک فکری دعوت ہوتی۔ یہ اعلانات اُردو کے حق میں ہوتے لیکن کوئی ایسا اعلان شائع نہ ہوا، جو ہندی کے خلاف ہو، جس کا مقصد یہ تھا کہ بغیر محاذ آرائی کی فضا پیدا کیے اُردو کے لیے راہ ہموار کی جائے، چنانچہ صرف اُردو کے فروغ اور اہمیت پر اعلانات درج کیے گئے۔

ادبی دُنیا کے صفحات پر اِن اعلانات کی نوعیت کیا تھی۔ مناسبت ہوگا کہ چند منتخب اعلانات درج کیے جائیں:

''اُردو بولو''(۹)

''اُردو بولو تحریک کی مدد کیجیے۔''(۱۰)

''اُردو بولو۔ اُردو بولنے سے آپس میں محبت بڑھتی ہے۔''(۱۱)

''اُردو بولو۔ اگر آپ کی زبان ایک ہے تو کبھی نہ کبھی آپ کے دِل بھی ایک ہو جائیں گے۔''(۱۲)

''اُردو ایشیا کی سب سے بڑی زبان ہے۔''(۱۳)

''اُردو بولو اور ایشیا کی سب سے بڑی قوم بن جاؤ۔''(۱۴)

''قاہرہ سے لے کر شنگھائی تک اُردو یکساں طور پر بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ اُردو بولو۔''(۱۵)

''اُردو اور انگریزی، انگریز اور امریکن، کو انگریزی زبان لاتی ہے۔ ہندو اور مسلمان کو اُردو زبان ملائے گی''

''اُردو بولو۔''(۱۶)

''اُردو کے تین گن

اُردو ہندوستان کی علمی زبان ہے　　　اُردو ہندوستان کی سماجی زبان ہے　　　اُردو ہندوستان کی عوامی زبان ہے

اُردو بولو۔ اور اُردو بولو تحریک میں شامل ہو جاؤ۔''(۱۷)

''اُردو بولو۔ اُردو بولنے سے ہماری قومی عزت بڑھتی ہے

اُردو کو انگریزی کی جگہ دے کر اپنا قومی وقار بڑھائیے۔ اُردو بولو۔''(۱۸)

''پنجابی، پشتو، سندھی سب ہمیں پیاری ہیں مگر اُردو،

اُردو ہماری جان اور ایمان ہے۔

اُردو بولو۔ اور ایک ہو جاؤ۔ اُردو۔ اُردو۔ اُردو۔''(۱۹)

''ہم زبانی ہم دِلی کی پہلی شرط ہے۔ اُردو بولو۔

اُردو بولو اور یک جان ہو جاؤ۔''(۲۰)

''اُردو وہ جادو ہے جو سَر چڑھ کر بولتا ہے

اُردو بولو۔''(۲۱)

یہ مختصر، بے ضرر مگر پر اثر اعلانات بڑی سرعت کے ساتھ ذہنی بیداری کا باعث بنے۔ اِس تحریک کے اثرات کس قدر وسیع تھے۔ اِس سلسلے میں مولوی عبدالحق کا یہ بیان ملاحظہ ہو:

> ''آپ کی تحریک ''اُردو بولو'' نہایت قابلِ قدر اور لائقِ عمل ہے۔ یوں تو پنجاب میں اور خاص کر لاہور میں بہت سی انجمنیں اور بزمیں ہیں اور کام بھی کرتی ہیں لیکن ان سب کے کام مِلا کر بھی اِس تحریک کو نہیں پہنچتے۔ یہ بنیادی کام ہے۔ اِس وقت تو شاید لوگ اِسے زیادہ اہمیت نہ دیں لیکن ایک ایسا وقت آئے گا، جب اِس کے حیرت انگیز نتائج کا قائل ہونا پڑے گا۔ اِس کی کامیابی پر ہمارے، بہت سے مسائل کی کامیاب کا انحصار ہے۔''(۲۲)

تقسیم ہند کا واقعہ کئی ایک جہتوں سے غیر معمولی ہے۔ ہندوستان کا دو ملکوں میں بٹوارا ہوا۔ وحدت کی شکست کا یہ واقعہ کوئی پہلی بار نہیں ہوا تھا لیکن عجیب اسالیب ہوئے کہ ہندوستان فسادات کی لپیٹ میں آ گیا۔ قتل وغارت اور آتش زنی اسی طرح عام ہوئی گویا یہ کوئی زندگی کے روزمرہ معمولات میں سے ہے۔

اِن واقعات میں خود مولانا کا مکان نذرِ آتش ہو گیا۔ اُن کا قیمتی کتب خانہ اور اُن کی معیشت کے اسباب جل گئے مگر خواب تا حال زندہ رہے۔ گوپال متل کا بیان دیکھیے:

> ''لاہور جلنے لگا اور مسلمانوں کے لٹے ہوئے قافلے وہاں پہنچنے لگے لیکن مولانا صلاح الدین احمد کی گفتگو کا محور ایک ہی رہا۔ پنجاب میں اُردو کا کیا بنے گا؟ اُن کا مکان جل کر راکھ ہو گیا تھا اور اُن کی پیشانی پر کوئی شکن نہیں اُبھری تھی جب بھی مولانا کے چہرے پر مسکراہٹ کھیل رہی ہوتی اور وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مصائب سے بے پرواصرف اُردو کے مستقبل کے بارے میں پریشانی کا اظہار کیا کرتے تو وہ صرف دوسروں کے مصائب ہی سے نہیں، اپنے مصائب سے بھی بے نیاز ہوتے تھے۔ انھوں نے اُردو کے غم کو اِتنا اپنا لیا تھا کہ باقی تمام غموں سے بے نیاز ہو گئے تھے۔''(۲۲)(۲۳)

قیامِ پاکستان کے بعد مولانا صلاح الدین احمد کی خدماتِ اُردو کا زاویہ تبدیل ہو گیا اور انھوں نے حالات کے نئے تناظر کی روشنی میں ایک الگ لائحہ عمل اختیار کیا۔

اُردو کے بارے میں مولانا کوئی محدود نقطۂ نظر نہیں رکھتے تھے، اُن کے نزدیک یہ زبان پوری ملتِ اسلامیہ کی زبان ہے اور افرادِ ملت کے مابین وحدت کا ایک موثر ذریعہ ہے۔ اُردو زبان کا فروغ ہندوستان میں بڑے فطری انداز میں ہوا اور

صدیوں کے اشتراکِ تمدن نے اِس زبان کے ارتقا میں ایک خاص کردار ادا کیا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اُردو زبان کو تہذیبی اشتراک کی علامت، امین اور سرمایہ دار خیال کرتے تھے۔

قیامِ پاکستان کے بعد یہ ایک حقیقت تھی کہ یہ زبان پاکستان کے باشندوں کی زبان بن کر رہ گئی۔ ایسا نہیں کہ اب ہندوستان میں اِس کی تہذیبی شناخت ختم ہو گئی بلکہ سیاست نے کچھ ایسا زاویہ اختیار کیا کہ وہاں کی حکومت نے اپنی پالیسیوں کی روشنی میں ہندی کو باقاعدہ طور پر نافذ کر دیا اور ذرائع ابلاغ و تعلیم میں ہندی کی برتری قائم کر دی۔ یہی وہ دُکھ تھا جس سے مولانا صلاح الدین احمد مغلوب ہو گئے لیکن اب یہ قضا کا فیصلہ تھا جسے قبول کیے بغیر چارہ نہیں تھا۔ اُن کے خیال میں تقسیم ملک کے بعد اُردو کی عالمگیر حیثیت ختم ہو چکی ہے اور وہ زبان جو نہ صرف برِعظیم ہند، ایشیا، یورپ اور افریقہ کی ہر بندرگاہ میں بولی اور سمجھی جاتی تھی، اب ایک چھوٹے سے ملک بلکہ اُس کے ایک حصے کی زبان ہو کر رہ گئی ہے۔ اِسی لیے انھوں نے یہ اعتراف کیا کہ یہ زبان جس عجیب دوراہے پر کھڑی ہے، اِس میں سے ایک پھوٹنے رستہ چند ہی قدم پر ایک مہیب چٹان کے کنارے پہنچ کر ختم ہو جاتا ہے اور دوسرا ایک خم کھا کر ایک دُور سے نظر آنے والے جنگل کی طرف چلا جاتا ہے اور جنگل پر ایک غیر یقینی مستقبل کا دُھندلکا چھا رہا ہے۔

مولانا کے مذکورہ خیالات جزوی صداقت رکھتے ہیں، خصوصاً ان کا یہ نقطۂ نظر کہ اُردو زبان کی عالمگیر حیثیت ختم ہو چکی ہے اور اب وہ ایک چھوٹے سے ملک کے ایک مخصوص خطے کی زبان ہے۔ معاصر حالات میں دیکھا جائے تو اِس زبان نے اپنے فروغ کے حوالے سے کم از کم ملکِ پاکستان میں مکانی حدود کو اہمیت نہیں دی اور یہ زبان ہر خطے میں برابر فروغ پا رہی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ پنجاب میں اپنی تہذیبی تاریخ کے باعث زیادہ کام ہوا ہے۔

تقسیم ہند کے بعد اُردو کے جس دوسرے راستے کی طرف مولانا صاحب نے جو اشارہ کیا ہے کہ وہ جنگل میں کھو جاتا ہے دراصل دشتِ فرنگ ہے۔ یہ انگریزی زبان کا وہ دُھندلکا ہے، جس میں کھو کر اُردو کو راستہ نہیں مل رہا اور مولانا صلاح الدین احمد کی معاصر کوششوں کا محور یہی تھا کہ اُردو کو کس طرح انگریزی کے مقابلے میں اُس کا جائز اور صحیح مقام دلایا جائے۔

اُن کی موجودہ کوششوں کو دیکھا جائے تو اُن میں علمی سطح پر ایک وسعت نظر آتی ہے۔ اُن کی فکری اساس کے لحاظ سے اُن کا مقالہ ''تقسیم ملک کا اثر اُردو زبان و ادب پر'' بہت اہم ہے جو انھوں نے حلقہ اربابِ ذوق کے سالانہ جلسے مارچ ۱۹۴۸ء میں پیش کیا اور بعد ازاں پنجاب یونیورسٹی کی اُردو کانفرنس منعقدہ اپریل ۱۹۴۸ء میں پڑھا۔ اِس مقالے میں انھوں نے نہایت دردمندی اور دُکھ کے ساتھ لکھا:

> ''ایک غلط قسم کی وطنیت اور فرقہ پرستی نے ہندوستان کے صاحبِ اقتدار طبقے میں یہ غلط فہمی پیدا کر دی ہے کہ اُردو مسلمانوں کی زبان ہے یا کم از کم ہندو مسلم اشتراکیت و اتحاد کی یادگار نہیں بلکہ مسلم اقتدار کی یادگار ہے اور اس لیے اِسے مٹا دینا چاہیے۔ چاہے اس کے مٹا دینے سے خود اپنی تہذیب اور اپنے کلچر کا ایک نہایت خوبصورت حصہ بھی نہ مٹ جائے۔۔۔ ایک بے خیال ذریعۂ اظہار سے ہاتھ دھو لیں اور مصنوعی اور بے جان کو اپنی قومی زبان سمجھ کر اختیار کر لیں۔'' (۲۳)

مولانا صلاح الدین احمد کے مذکورہ بیان میں کیفیتِ کرب واضح ہے لیکن اُنھوں نے اِس بات کو روگ بنانے کے بجائے اُردو کی موجودہ حیثیت میں اس کے فروغ، ارتقا اور نفاذ کے لیے اپنی کوششوں کو مربوط کیا اور آئندہ لائحۂ عمل پر غور کیا۔ اِس سلسلے میں انھوں نے اپنی تحریروں میں اُردو کی قومی زبان کی حیثیت کے موضوع کو ایک مرکزی نکتے کے طور پر اختیار کیا اور ہمہ وقت اِس پر لکھتے رہے۔ انھوں نے پاکستان میں اُردو کو حقیقی معنوں میں قومی زبان بنانے کے لیے عمدہ تجاویز دیں۔ اِس حوالے سے اُن کا خیال تھا:

۱۔ زبان کو سخت جکڑ بندیوں سے نجات دلائیں اور اسے اپنے نئے ماحول میں پنپنے کا موقع دیں۔
۲۔ اُردو کے وسیع تر مفاد کے پیشِ نظر اِس کے دروازے صوبائی بولیوں کے مخصوص الفاظ اور محاوروں کے لیے کھول دیئے جائیں۔
۳۔ اُردو میں انتقالِ علوم کا کام بڑے پیمانے پر جاری کیا جائے اور اکنافِ عالم کے علمی ذخیرے سے اُردو کی علمی اور ادبی تعمیر کی بنیادی توسیع کا کام لیا جائے۔
۴۔ ادبی مشاغل کے نام پر پانے والی تفریح کا سدِ باب کیا جائے۔

مذکورہ بالا تجاویز کی روشنی میں انھوں نے متعدد مقالات لکھے جو شائع بھی ہوئے اور انھوں نے مختلف کانفرنسوں اور سیمی ناروں میں پیش کیے۔ اِس کے علاوہ انھوں نے یہ ضرورت محسوس کی ''اُردو بولو تحریک'' کو ایک نئی توانائی کی ضرورت ہے اور اِس کے لیے نئے حالات کے تناظر میں ایک تازہ لائحۂ عمل تیار کیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے سلوگنز کے ساتھ ساتھ اپنے اداریوں اور تنقیدی شذرات میں مزید شدومد کے ساتھ لکھا اور قومی زبان کے لیے باقاعدہ ایک مجاہد کا کردار ادا کیا۔ اِس سلسلے میں انھوں نے پاکستان کے تمام باشندوں، وہ چاہے کسی بھی شعبۂ زندگی سے وابستہ ہوں سے خطاب کیا اور انھیں انگریزی سے گریز کے لیے تاکید کی۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''اگر ہم اپنے مخاطبین سے اُردو کے سوا کسی اور زبان میں بات کرنے سے انکار کردیں۔ اگر ہم ڈاکخانے، ریلوے، مونسپلٹی، یونیورسٹی، بنک، انکم ٹیکس وغیرہ کے محکموں سے صرف اُردو میں خط و کتابت کریں اور اُن کے انگریزی خطوط واپس کردیا کریں تو مجھے اُمید ہے کہ ان اداروں میں اُردو کے رواج کی تحریک چل نکلے گی۔''(۲۴)

اُردو کے فروغ اور نفاذ کے لیے ''اُردو بولو تحریک'' کے علاوہ انھوں نے اپنے وسائل سے ''اکادمی پنجاب'' کی بنیاد رکھی۔ اِس سلسلے میں اُن کو سیّد وحید الدین، اے ڈی اظہر اور ڈاکٹر وزیر آغا کا تعاون حاصل تھا۔ اِس اکادمی کے مقاصد اُردو زبان و ادب کی نشو و نما کے لیے متنوع جہتوں میں کام کرنا تھا۔

''اکادمی پنجاب'' کے مقاصد کا تعین کرتے ہوئے ڈاکٹر انور سدید نے درج ذیل پانچ نکات پیش کیے ہیں:(۲۵)

۱۔ قومی زبان کی بڑھتی ہوئی ضروریات کو پورا کرنا۔
۲۔ اُردو کی ترقی اور فروغ کے علمی کامرانیوں میں اضافہ۔
۳۔ ملک و قوم کی تہذیب و ارتقا کے لیے اعلیٰ درجے کے مصنّفین کی صلاحیتوں سے استفادہ کرنا۔
۴۔ مغربی پاکستان میں سنجیدہ ادب کی نشر و اشاعت۔
۵۔ ملک کے بہترین دِل و دماغ کو تسکین و آسائش فراہم کرنا۔

مولانا صلاح الدین احمد نے اُردو زبان کے قومی مرتبے کی راہ میں دو بڑی رکاوٹوں کے خلاف کھل کر لکھا اور انھیں دُور کرنے کے لیے سنجیدہ تجاویز پیش کیں۔ اِن رکاوٹوں میں پہلی رکاوٹ برسرِ اقتدار اور انگریزی نواز طبقہ تھا جو مختلف حیلوں بہانوں سے اُردو کو سرکاری زبان سے اجتناب کی راہ اختیار کر رہا تھا۔ وہ ایوانوں میں اُردو کے حق میں آواز بھی اُٹھاتا تھا تو اِس طور سے کہ اُس کے مفادات کو زک نہ پہنچے۔

> دسمبر ۱۹۵۶ء مین انجمن ''آزاد خیال مصنّفین'' کے پہلے سالانہ جلسے میں انھوں نے اپنے خطبۂ صدارت میں کہا:
> ''حضرات! یہ ایک لمحۂ فکریہ ہے عہدِ حاضر کے اُن خواص کے لیے جو آج اپنی زبان کو درخورِ اعتنا ہی نہیں سمجھتے اور اپنے گذشتہ فرنگی حاکموں کی زبان کو اپنے سینے سے لگائے اور اپنی زبانوں پر چڑھائے پھرتے ہیں اور اگرچہ اِن میں کوئی خسرو، کوئی فیضی، کوئی بیدل اور کوئی گرامی نہیں ہے اور اگرچہ یہ اَمر بے حد مشکل ہے اور قریب قریب محال

ہے کہ وہ انگریزی میں صاحبِ تصنیف ہوسکیں یا کم از کم اہلِ زبان کی سی زبان بول یا لکھ سکیں۔ تاہم وہ اپنی اور بچوں کی بہترین توجہ انگریزی کے حصول پر صرف کرتے اور کرواتے اور اسی نسبت سے خود اپنی زبان کی طرف سے تغافل وتساہل میں ترقی کرتے چلے جاتے ہیں۔''(۲۶)

۲۷ را پریل ۱۹۶۲ء کو انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ جلسے میں مولانا صلاح الدین احمد نے صدرِ پاکستان سے بعض تقاضے کیے جو تاریخی بھی تھے اور دیرپا اثرات کے حامل بھی۔ انھوں نے یہ واضح مطالبہ کیا کہ بنگالی زبان کا رسم الخط عربی کیا جائے تاکہ بنگال کلکتے کے بجائے ڈھاکہ کی طرف دیکھے۔ تعلیمی اداروں سے انگریزی کا طنطنہ ختم کیا جائے تاکہ ہماری نئی نسل اپنے تہذیبی ورثے کے سوادِ اعظم سے قریب تر ہو۔ مولانا صاحب کا آخری تقاضا بہت بھرپور تھا کہ ایک وزارتِ قومی زبان قومی زبان قائم کی جائے جو دس سال کے اندر اندر اُردو کو سرکاری ودفتری زبان کے طور پر نافذ کرے اور انگریزی کے دیس نکالے میں اپنا کردار ادا کرے۔

مذکورہ تقاضوں کے علاوہ مولانا صلاح الدین احمد نے اُردو یونیورسٹی کے قیام کی تجویز بھی پیش کی۔ یہ تجویز دراصل بابائے اُردو مولوی عبدالحق کا وہ تمنا تھی، جس کے لیے وہ اپنے آخری ایامِ زندگی میں نہایت بے تاب اور بے چین رہ چکے تھے۔

اُردو زبان کے فروغ میں محض برسرِ اقتدار طبقہ ہی رکاوٹ نہ تھا۔ مولانا صلاح الدین احمد اُن تعصّبات کے شعلے بھی دیکھ رہے تھے، جو وطنِ عزیز میں لسانی بنیادوں پر بھڑکائے جا رہے تھے۔ اِس سلسلے میں بطورِ خاص مشرقی پاکستان میں جو صورتِ حال تشکیل پا رہی تھی، اُسی کے اثرات پورے ملک میں منفی طور پر سامنے آنے لگے اور جن سے قومی وحدت کا شیرازہ بکھرتا ہوا نظر آ رہا تھا۔ ایسے میں مولانا صلاح الدین احمد نے نہایت دردمندانہ انداز میں لکھتے ہوئے اہلِ قوم کو متنبہ کیا:

> ''آج خلیج بنگال سے جو آندھی اُٹھی ہے، اُس کی جھونکے مغربی پاکستان کے میدانوں میں پہنچ کر ان چنگاریوں کو اور بھی اُجلا کر رہے ہیں، جو وحدتِ قومی کی راکھ میں کجلا کر رہ گئی تھیں اور کوئی دِن کی بات ہے کہ یہ انگر بھی شعلوں کی صورت اختیار کرلیں گے۔''(۲۷)

مولانا صلاح الدین احمد کا مزاج رجائی تھا۔ وہ یاسیت پسند نہ تھے لیکن اُردو کو نظر انداز کیے جانے کا رویہ اُن کے لیے سخت تکلیف دہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی کے آخری ایام میں اُردو کی حوالے سے لکھی گئی اُن کی تحریروں میں طنز اور زہرخند کا رویہ نمایاں ہے۔ آخری دور کی تحریریں دیکھی جائیں تو انھیں اپنی موت اور اُردو کے حوالے سے اپنی خواہشات کے ادھورے پن کا احساس بڑا واضح نظر آتا ہے۔ انھیں یہ محسوس ہو رہا تھا کہ ''جادۂ حیات کا یہ مسافر اپنے سفر کے آخری مراحل''(۲۸) طے کر رہا ہے اور ''رخشِ زندگانی اب پر لگا کر اُڑا جا رہا ہے۔''(۲۹)

''ادبی دُنیا'' کا آخری اداریہ ملاحظہ کیا جائے تو یہ تحریر ایک نوحہ دِکھائی دیتی ہے۔ اِس تحریر میں یہ اَمر حیران کن ہے کہ انھیں اپنی موت کا احساس بڑی شدت سے ہوا لیکن اِس سے بڑھ کر یہ اَمر حیرت بڑھاتا ہے کہ انھیں اپنی موت کی صورت میں اپنے بچوں کی یتیمی کا اتنا احساس نہیں تھا جتنا انھیں اُردو کے یتیم ہونے کا دُکھ ہو رہا تھا۔ یہ اداریہ ملاحظہ ہو:

> ''اگر ایک پیارا سا یتیم بچہ آپ کے سپرد کیا جائے اور آپ سے یہ توقع کی جائے کہ آپ اِسے اپنی اولاد کی طرح عزیز رکھیں گے اور اِس کی صحت مندانہ پرورش میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈالیں گے تو یقیناً یہ کوئی غیرفطری یا قابلِ اعتراض بات نہیں ہوگی۔ حوادثِ زمانہ کی بہ دولت ہماری قومی زبان اُردو کی حیثیت بھی ایک یتیم بچے کی سی ہو چکی ہے۔ آج سے سترہ برس پہلے ہم نے ایک عظیم الشان جائیداد اس نونہال کی پرورش کے بہانے سے حاصل کی تھی اور جب تک یہ حاصل نہیں ہوئی تھی ہم شب و روز یہ واویلا کرتے تھے کہ جب تک ہمیں یہ جائیداد نہیں ملے گی۔ ملت کے اس لال کی صحیح پرورش کبھی نہیں ہو سکے گی۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے نالہ وفریاد کا جواب اس عظیم الشان عطیے کی صورت

میں دیا جسے عرفِ عام میں مملکتِ خداداد پاکستان کہتے ہیں۔ ہماری ساری آرزوئیں پوری ہوئیں۔ آزادی نصیب ہوئی، دولت بڑھی، عزت بڑھی، اِمکانات بے پایاں ہو گئے لیکن افسوس ہے کہ اسی نسبت سے ہماری بے نیازی بے توجہی اور جمیتی میں اضافہ ہوتا چلا گیا اور آج کیفیت یہ ہے کہ وہ زبان جو ہماری قومیّت اور ثقافت کی نمایندہ تھی اور جو مطالبہ پاکستان کے عناصر جواز میں ایک عنصر عظیم کی حیثیت رکھتی تھی اور جسے معمارِ پاکستان نے اس مملکت کی واحد قومی زبان قرار دیا تھا۔ آج ایک نامطلوب اور غیر پسندیدہ اجنبی کی طرح ہماری آنکھوں میں کھٹکتی ہے اور ہم طرح طرح کے بہانے بنا کر اس ''روز بد'' کو دُور سے دُور کرتے چلے جارہے ہیں جس روز یہ اپنے صحیح منصب پر فائز ہونے کی اُمیدوار اور حق دار ہے۔ اس سلسلے میں ہمارا تازہ ترین کارنامہ یہ ہے کہ برسوں سے ہم نے اس یتیم بچے کو زمین پر لٹا رکھا ہے اور خدام کو تاکید کر دی گئی ہے کہ خبردار اسے اُٹھنے، بیٹھنے اور چلنے پھرنے نہ دینا۔ مبادا اس کے دست و پا میں اتنی طاقت آ جائے۔۔۔ کہ ہمیں اس کا وہ قرض چکانا پڑ جائے جو مدتوں سے ہم پر واجب الادا ہے۔ بارہ برس کی اس عجیب و غریب معیاد میں سے جو ہم نے اس یتیم بچے کے جائزہ اہلیت کے لیے مقرر کر رکھی ہے۔ چار برس گزرنے کو آئے ہیں۔ اس عرصے میں جو کچھ ہم نے اس غریب کے لیے کیا ہے اس کو پیش نظر رکھا جائے تو آیندہ آٹھ برس کی فتوحات کی نسبت کسی قسم کی خوش آیند توقعات رکھنا قطعاً بے معنی ہوگا۔ اگر ہم دِل سے چاہتے ہیں کہ بارہ برس کے اس وقفے میں ہماری قومی زبان علوم وفنون سے اس قدر مالا مال ہو جائے کہ اس کے لیے قومی زندگی کے بیش تر شعبوں میں انگریزی کی جانشینی قطعاً مشکل نہ رہے تو ہم اسے زمین پر لٹائے رکھنے اور آہستہ خرامی کا مشورہ دینے کی بجائے اسے اس قدر تیزی سے دوڑاتے کہ مہینوں کی منزلیں دِنوں میں طے ہو جاتیں مگر ایسا اسی صورت میں ہوتا جب ہمارے مقاصد بھی وہی ہوتے جو زندہ قوموں کے مقاصد ہوتے ہیں۔ یاد رکھیے کہ قومی اہمیت کے ایسے مسائل میں جیسا کہ قومی زبان کا مسئلہ ہے جب تک ساری قوم سعی وعمل کے ایک بخار میں مبتلا نہ ہو جائے، بات نہیں بنا کرتی یہ اور بات ہے کہ بات بنانا مقصود بھی ہے یا نہیں۔ انگریزی روز بہ روز ہماری انفرادی اور اجتماعی دونوں زندگیوں پر چھائے چلی جارہی ہے اور آیندہ آٹھ برس میں آج کی نسبت بہت زیادہ چھا چکی ہوگی اور آج اعلیٰ طبقے کے جو بچے انگریزی اسکولوں میں تعلیم پا رہے ہیں وہ اسی تعلیم و تربیت سے آراستہ ہو کر حکومت کے اعلیٰ مدارج پر پہنچ چکے ہوں گے۔ اس وقت ان سے یہ توقع رکھنا کہ وہ انگریزی کی جگہ اُردو کو دِلانے کی کوشش کریں گے، ایک دیوانے کا خواب ہے جس کی کوئی تعبیر کبھی برآمد نہیں ہوگی۔''(۳۰)

مولانا صلاح الدین احمد کے یہ الفاظ گویا مستقبل کے منظر نامے کی تصویر ہیں۔ اُن کی تمام تر زندگی اُردو کے تحفظ، فروغ، دفاع اور نفاذ کی کوششوں میں گزری۔ یہ کوششیں ایک ایسی زبان کے لیے تھیں جو ایک عظیم تہذیب کی ترجمان اور امانت دار تھی مگر جس ہوائے مخالف کو ورثے میں پایا اور تا حال اِس تندیٔ بادِ مخالف کا سامنا کر رہی ہے۔ غنیمت نہیں وہ لوگ جنھوں نے شعبۂ اُردو کے لیے ایک مضبوط بادبان کا کام کیا ورنہ تو اِس کے دُشمنوں ہی نے نہیں بعض نادان دوستوں نے بھی اِس کے ڈبونے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی تھی۔

مولانا صلاح الدین احمد نے اُردو کے دفاع کے لیے ہر ممکن قدم بھی اُٹھایا اور آواز بھی۔ ''ادبی دُنیا'' کے اداریے، تنقیدی شذرات، اُردو بولو تحریک، اکادمی پنجاب ہر وقت آزمائی جو اُردو کے تحفظ کے لیے کارگر ہو سکتی تھی۔ یہ کہنا قطعی طور پر بجا ہوگا کہ مولوی عبدالحق کے بعد مولانا صلاح الدین احمد نے اُردو کے لیے جو مجاہدہ اور ایثار کیا اُردو کی تاریخ میں اُس کی دوسری مثال آج تک سامنے نہیں آئی۔''(۳۱)

یہ سوال اپنی جگہ کہ دوسری مثال کیوں سامنے نہیں آئی؟ اُردو زبان و ادب کے لیے فی زمانہ اِتنے ادارے موجود

ہیں اور متعدد جامعات میں اُردو کے شعبے بھی کام کر رہے ہیں لیکن تا حال اُردو کا وہی حال ہے جو مولانا صلاح الدین احمد کے آخری اداریے کی سطور میں دِکھایا گیا ہے کیا اُردو کا نفاذ واقعی ایک دیوانے کا خواب ہے، جس کی تعبیر کی تلاش ایک بے سود عمل ہے؟ اِس پر غور کرنے کی ضرورت ہے، ممکن ہے مستقبل میں اِس کا جواب مثبت نتائج کی صورت میں مِل جائے، فی الحال تو:

ع اِک معمہ ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا

حوالہ جات/ حواشی

۱۔ ڈاکٹر انور سدید: ''مولانا صلاح الدین احمد۔۔ایک مطالعہ'' اسلام آباد، اکادمی ادبیاتِ پاکستان، ص ۶۵

۲۔ یہ اقتباس مولانا صلاح الدین کے نام گاندھی کے خط سے ہے، جس کا حوالہ مولانا صاحب کے صاحبزادے وجیہہ الدین نے دیا ہے۔ ملاحظہ ہو اُن کا مضمون ''اب جی کی باتیں''، ''مولانا صلاح الدین احمد۔۔ شخصیت اور فن''، انجمن ترقیٔ اُردو، پاکستان، ص ۳۲

۳۔ ڈاکٹر انور سدید: ''مولانا صلاح الدین احمد۔۔ایک مطالعہ'' ص ۹۷

۴۔ ایضاً، ص ۷۷

۵۔ مولانا صلاح الدین احمد: ''ادبی دُنیا'' جولائی، ۱۹۴۳ء، ص ۷

۶۔ مولانا صلاح الدین احمد: ''ادبی دُنیا'' مارچ، ۱۹۳۴ء، ص ۷

۷۔ ایضاً، ص ۱۷

۸۔ آغا بابر: ''اُردو بولو تحریک''، ''ادبی دُنیا'' فروری ۱۹۴۸ء، ص ۲۶

۹۔ مولانا صلاح الدین احمد: ''ادبی دُنیا'' مارچ، ۱۹۴۴ء، ص ۱۷

۱۰۔ ایضاً، اکتوبر ۱۹۴۵ء، ص

۱۱۔ ایضاً، دسمبر ۱۹۴۵ء، ص ۱

۱۲۔ ایضاً، مارچ ۱۹۴۷ء، ص ۹

۱۳۔ ایضاً، مئی ۱۹۴۶ء، ص ۳

۱۴۔ ایضاً، اپریل ۱۹۴۶ء، ص ۳

۱۵۔ ایضاً، جون ۱۹۴۶ء، ص ۳

۱۶۔ ایضاً، جولائی ۱۹۴۶ء، ص ۳

۱۷۔ ایضاً، اگست ۱۹۴۶ء، ص ۱

۱۸۔ ایضاً، ستمبر ۱۹۴۶ء، ص ۱

۱۹۔ ایضاً، اکتوبر ۱۹۴۶ء، ص ۱

۲۰۔ ایضاً، نومبر ۱۹۴۶ء، ص ۱

۲۱۔ مولوی عبدالحق کا یہ بیان آغا بابر کے مضمون ''اُردو بولو تحریک'' سے اخذ کیا گیا ہے۔

۲۲۔ گوپال متل، ''لاہور کا جو ذِکر کیا'' دِلّی، مکتبہ تحریر، ۱۹۴۹ء، ص ۸۵

۲۳۔ مولانا صلاح الدین احمد، ''ادبی دُنیا'' دسمبر ۱۹۴۸ء، ص ۲۵

۲۴۔ مولانا صلاح الدین احمد، ''ادبی دُنیا'' مارچ، ۱۹۴۹ء، ص ۲۴

۲۵۔ ڈاکٹر انور سدید: ''مولانا صلاح الدین احمد۔۔ شخصیت اور فن'' ص ۹۸

۲۶۔ صلاح الدین احمد: خطبہ صدارت انجمن آزاد خیال مصنّفین ص ۴

۲۷۔ مولانا صلاح الدین احمد: ''ادبی دُنیا'' فروری ۱۹۵۷ء، ص ۵

۲۸۔ مولانا صلاح الدین احمد: ''ادبی دُنیا'' دورِ پنجم، شمارہ ۱۱، ص ۲۵۵

۲۹۔ مولانا صلاح الدین احمد: ''صریرِ خامہ'' (جلد سوم)، لاہور، المقبول پبلی کیشنز، س۔ن، ص ۱۵۳

۳۰۔ مولانا صلاح الدین احمد: ''ادبی دُنیا'' مارچ ۱۹۶۴ء، ص ۱۰۔۹

۳۱۔ محمود احمد اسیر: ''مولانا صلاح الدین احمد۔۔احوال و آثار'' لاہور، مجلس ترقیٔ ادب، ۲۰۰۹ء، ص ۴۰۳

شکیل احمد خاں
شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج،لطیف آباد، حیدر آباد

تقسیم سے قبل سندھ میں اُردو زبان وادب کا آغاز

Shakeel Ahmed Khan
Department of Urdu, Govt College Latifabad, Hyderabad

Beginning of Urdu Language and Literature in sindh Before Partition

This article has reviewed as beginning of Urdu language, Urdu poetry, Urdu prose and Journalism in Sindh Before Partition (1947) in the light of various research scholars, historians and experts linguistic views, ideas and important references and their associated first samples and evidence has been presented.

الف: سندھ میں اُردو زبان کی ابتداء:

اُردو کی ابتداء یا اس کی پیدائش کے حوالے سے اب تک مختلف محققین، مؤرخین اور ماہرینِ لسانیات کے متعدد نظریات اور خیالات سامنے آ چکے ہیں مگر یہ مسئلہ ہنوز زیرِ غور اور تحقیق طلب ہے کہ برصغیر پاک و ہند کا کون سا خطہ اُردو زبان کا مولد ہے، مضمون کے اس حصے میں چوں کہ سندھ کے حوالے سے اُردو زبان کے آغاز کا جائزہ لیا جا رہا ہے اس لیے یہاں مولانا سیّد سلمان ندوی، پیر حسام الدین راشدی، ڈاکٹر جمیل جالبی، ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی، ڈاکٹر شاہدہ بیگم جیسے علماء وفضلاء کی آراء پیش کی جا رہی ہے جو اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ اُردو کا جنم یا اس کے ابتدائی نقوش سندھ میں ملتے ہیں۔

مولانا سیّد سلیمان ندوی اس حوالے سے لکھتے ہیں:

> ”مسلمان سب سے پہلے سندھ میں پہنچے، اس لیے قرین قیاس یہ ہے کہ جس کو ہم آج اُردو کہتے ہیں اس کا ہیولیٰ اسی وادیٔ سندھ میں تیار ہوا ہوگا، عربی و فارسی بولنے والے مسلمان تاجر عراق، بندرابلہ، سیراف اور بصرہ سے نکل کر، سندھ کے بندروں سے گزر کر، گجرات ہوکر، بحرہند کے کنارے سفر کرتے ہیں ۔۔۔ پہلی صدی ہجری کے آخر یعنی ساتویں صدی عیسوی میں عرب مسلمانوں نے سندھ پر قبضہ کرلیا۔ یہ اسلامی لشکر شیراز اور عراق سے مرتب ہوکر آیا تھا، جس کے یہ معنی ہیں کہ اس لشکر کے لوگ فارسی اور عربی بولتے تھے۔ اس کے بعد جو سوداگر اور تاجر یہاں آ کر بودوباش اختیار کرنے لگے تھے وہ بھی عربی اور فارسی بولتے تھے، جہاز رانوں کی زبان بھی عربی اور فارسی سے مرکب تھی۔ خود سندھیوں کی آمد ورفت بھی عراق میں لگی رہتی تھی ۔۔۔ عربی و فارسی سب سے پہلے ہندوستان کی جس دیسی زبان سے مخلوط ہوئی وہ سندھی اور ملتانی ہے، پھر پنجابی اور بعد ازاں دہلوی ۔۔۔ سندھی، ملتانی اور پنجابی

آپس میں بالکل ملتی جلتی ہیں، تینوں میں بہت سے الفاظ کا اشتراک ہے، تینوں میں عربی و فارسی کا میل ہے،
صیغوں کے طریق میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے ۔۔۔ موجودہ اُردو انھی بولیوں کی ترقی یافتہ اور اصلاح شدہ شکل ہے،
یعنی جس کو ہم اُردو کہتے ہیں اس کا آغاز ان ہی بولیوں میں عربی وفارسی کے میل سے ہوا''۔ (۱)

سید حسام الدین راشدی نے بھی مسلمانوں کی سب سے پہلے سندھ آمد اور پھر ان کی عربی وفارسی زبانوں کا ہندی زبانوں سے ارتباط واختلاط کو موضوعِ بحث بنا کر سندھ کو اُردو کا اصلی مولد قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے چند اور تاریخی حوالوں سے سندھ کی اس اولیت کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''تاریخی طور پر بھی ابتدائی دور کی بول چال کی زبان بن جانے کا سب سے قدیم اور پہلا ثبوت شیخ فریدالدین گنج شکرؒ کا وہ مختصر مکالمہ ہے جو ان کے قریب العصر تذکرہ 'سیر الاولیاء' اور دوسری تاریخوں سے ہم تک پہنچا۔ حضرت کی ولادت ۵۶۹ھ (۷۴-۱۱۷۳ء) ہے جب کہ مسلمانوں کا قبضہ سندھ و پنجاب سے آگے نہیں بڑھا تھا، ملتان کے ایک گاؤں 'کھتوال' میں پیدا ہوئے ۔۔۔ خود ملتان جیسا کہ اہلِ علوم کو معلوم ہے، خاص ملک سندھ کے صدر مقامات میں شامل تھا ۔۔۔ آپ (شکر گنج) کے ایک خلیفہ بزرگ شیخ جمال الدین کا ہانسی میں انتقال ہوا تو ان کی حرم جو 'مادر مومناںؒ' کے معزز لقب سے مشہور تھیں، شیخ جمال الدین کے فرزند کو لے کر حضرت گنج شکرؒ کی خدمت میں حاضر ہوئیں، حضرت نے کم سنی کے باوجود ان کے صاحبزادے (شیخ برہان الدین) کو خلافت مرحمت کی۔ مادرِ مومناں نے عرض کی 'حضرت خوجا بالا ہے' حضرت نے فرمایا 'مادر مومناں پونم کا چاند بھی بالا ہوتا ہے' ۔۔۔ یہ مختصر مکالمہ جس کی صحت میں کلام کی گنجائش نہیں اُردو کی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتا ہے اور اس دعوے کی تصدیق کرتا ہے کہ چھٹی صدی ہجری میں جب کہ دکن تو کجا دوآبہ گنگ وجمن بھی مسلمانوں کا وطن نہیں بنا تھا''۔ (۲)

اسی مضمون میں راشدی صاحب نے آگے چل کر حافظ محمود شیرانی سے اختلاف کرتے ہوئے لکھا ہے:

''فاضل شیرانی مرحوم لکھتے ہیں کہ 'اُردو اپنی صرف ونحو میں ملتانی زبان کے بہت قریب ہے، دونوں میں اسماء وافعال کے خاتمہ پر الف آتا ہے۔ دونوں میں جمع کا طریقہ مشترکہ ہے۔ یہاں تک کہ جمع کے جملوں میں ایک ہی قاعدہ جاری ہے۔ دونوں زبانیں تذکیر وتانیث کے قواعد، افعال مرکبہ وتوابع میں متحد ہیں' (پنجاب میں اُردو، مقدمہ۔ج) پھر شیرانی مرحوم نے اپنی تحقیقات کو اس پر مرکوز کر دیا کہ اس زبان کا سرچشمہ پنجاب کو ثابت کریں ۔۔۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا سیدھے راستے پر چلتے چلتے ایک طرف کو مڑ گئے''۔ (۳)

چند اور تاریخی حوالے دیتے ہوئے راشدی صاحب لکھتے ہیں:

''حضرت جہانیاں جہاں گشت کی پیدائش ۷۰۷ہجری تحریر ہے۔ اس خانوادے سے سلطان فیروز تغلق کو بڑی ارادت تھی ۔۔۔ ہمارے لیے یہ اہم اطلاع 'جمعات شاہیؒ' (ملفوظات حضرت شاہ عالم) میں محفوظ ہے کہ وہ اپنے چھوٹے بھائی سیّد راجو قتال کے حق میں یہ کلمہ فرماتے تھے کہ 'آسان خوجے۔ تسان راجے' خود حضرت قتال نے فیروز شاہ تغلق کو اُردو زبان میں خطاب کیا اور یوں مزاج پرسی کی تھی کہ 'کا فیروز چنگا ہے'۔ ۷۵۱ہجری میں سلطان محمد تغلق نے سومروں کے صدر مقام تتہ (ٹھٹھہ) پر فوج کشی کی لیکن اسی زمانے میں بیمار ہو کر وفات پائی، فیروز تغلق نے دس برس بعد اسی شہر پر حملہ کیا، سامانِ رسد نہ پہنچنے سے اسے بھی ناکام ہٹنا پڑا۔ تاریخ فیروز شاہی میں شمس سراج عفیف نے لکھا ہے (صفحہ ۲۳۱) کہ اس وقت تتہ والے بہت خوش ہوئے اور انھوں نے یہ تک بندی کی 'برکت شیخ پٹھا۔ ایک موا ایک ہٹا' ☆ (آخری لفظ میں شبہ ہے۔ کلکتے کی طباعت میں 'تھا' لکھا ہے۔ پروفیسر ہوڑی والا نے اسے 'بھکا' پڑھا ہے۔ میں اسے 'ہٹا' یا 'نہٹا' خیال کرتا ہوں) ۔۔۔ شیخ حسین عرف شیخ پتھا سندھ کے مشہور ولی

ہیں۔۔۔تتے میں مرجع خلائق تھے۔۔۔یہ کہاوت جو اوپر،ہم عصر و معتبر تاریخ سے نقل کی ہے نہ صرف پرانی اُردو کا نمونہ پیش کرتی ہے۔۔۔ان دنوں جنوب مغربی سندھ کی عام زبان اُردو نما تھی''۔(۴)

ڈاکٹر جمیل جالبی اردو زبان و ادب کی تاریخ پر خاص سند رکھتے ہیں انھوں نے مذکورہ دونوں خیالات سے اتفاق کرتے ہوئے لکھا ہے:

''اُردو زبان ہر اس علاقے میں تیزی سے پروان چڑھی جہاں مختلف اقوام کو سیاسی اور معاشرتی سطح پر، ایک دوسرے سے ملنے جلنے کی ضرورت پیش آئی، تاریخ شاہد ہے کہ مسلمانوں کی آمد سب سے پہلے سندھ میں ہوئی اور معاشرتی سطح پر ملنے جلنے کی ضرورت بھی سب سے پہلے یہیں پیش آئی۔۔۔غرض کہ یہ زبان اپنی ابتدائی شکل میں سندھ و ملتان کے علاقے میں عربوں کے زیرِ اثر بنی شروع ہوئی''۔(۵)

اُردو کے ابتدائی نقوش اور آثار پر ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی اور ڈاکٹر شاہدہ بیگم اپنی اپنی رائے سندھ کے حق میں دیتے ہوئے بالترتیب لکھتے ہیں:

''یہ نظریہ کہ اُردو کا مولد سرزمین سندھ ہے، اگرچہ علم و تحقیق کی کسوٹی پر پورا نہ اُترے لیکن اتنی بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ جن عوامل نے ہندوستان کی ایک آریائی زبان کو ہماری اُردو کا قالب عطا کیا، وہ سب سے پہلے سندھ میں کارفرما ہوئے''۔(۶)

عقلی اور قیاسی دلائل کی اس روشنی میں اُردو کے تدریجی ارتقاء کا پس منظر سیکڑوں سال کا احاطہ کرتا ہے جو تعین زماں اور تقید مکاں کسی کا پابند نہیں، ہاں الفاظ کے ابتدائی استعمال کا وقت متعین ہو سکتا ہے اور وہ وقت وہی ہے جب عرب مجاہدین کی آوازیں پہلے پہل سندھ کے ریگزاروں میں گونجیں اور دو اجنبی قوموں کا باہمی اختلاط عمل میں آیا''۔(۷)

ماہر لسانیات ڈاکٹر غلام علی الانہ دو قوموں کے میل جول سے جو اسباب ان کی زبانوں پر اثرات مرتب کرتے ہیں ان کو ماہرینِ لسانیات کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''ماہرین نے زبانوں کے ایک دوسرے پر اثرات کے جو اسباب بیان کیے ہیں، ان میں سے چند یہ بھی ہیں:
۱۔تجارتی اور کاروباری تعلقات، ۲۔سماجی اور ثقافتی رشتے، ۳۔باہمی شادیاں اور میل جول، ۴۔مذہبی یکسانیت اور تبلیغی میل جول ۵۔آبادکاریوں کا ترکِ وطن''۔(۸)

ان اسباب کی روشنی میں بھی اگر دیکھا جائے تو یہ تمام صورتِ حال برصغیر سب سے پہلے سندھ میں واقع ہوئی اور عربوں کے ساتھ آنے والی عربی اور فارسی زبانوں نے یہاں کی مقامی آبادی اور زبانوں پر اپنے اثرات قائم کیے اور ان کے درمیان بول چال کی ایک نئی زبان کا آغاز ہوا جو آگے چل کر اُردو کہلائی اور تقریباً یہی نظریاتی اتفاق ہمارے مذکورہ بالا محققین اور زبان کے ماہرین کا بھی ہے۔

ب: سندھ میں اُردو شاعری کی ابتداء:

سندھ میں اُردو شاعری کے جو ابتدائی نمونے ملے ہیں وہ زیادہ تر سندھ کے صوفیائے کرام اور علمائے کرام سے وابستہ ہیں، سیّد حسام الدین راشدی مولوی عبدالحق کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''(انھوں) نے چند نظمیں اور ایک جھولنا بھی شیخ فرید الدینؒ (ولادت ۵۶۹ھ، ۷۴-۱۱۷۳ء، وفات ۶۶۴ھ، ۱۲۶۵ء) کی تصنیف سے بہم پہنچایا اور اپنے رسالے 'اُردو کی نشو نما میں صوفیاء کا حصہ' میں ان کے کئی شعر نقل کیے

ہیں''۔(۹)

اس اقتباس سے اندازہ ہوتا ہے کہ سندھ میں اُردو شاعری کی ابتداء غالباً چھٹی صدی ہجری کے آخر میں یا ساتویں صدی ہجری کے آغاز میں ہوگئی تھی۔ سندھ میں اس کے بعد دسویں یا گیارہویں صدی ہجری میں ہمیں ایک اور شاعر کا پتا چلتا ہے:

''جدید تحقیقات کی رو سے اُردو کا سب سے پہلا صاحبِ دیوان شاعر سلطان قلی قطب شاہ ہے جس کا زمانۂ حکومت ۹۸۸ھ تا ۱۰۲۰ھ (دکن میں اُردو) ہے، جس زمانے میں قلی قطب شاہ دکن میں اُردو شاعری کا بول بالا کر رہے تھے تقریباً اسی زمانے میں بکھر (سندھ) میں میر فاضل بکھری اُردو شاعری کا چراغ روشن کر رہے تھے۔ میر فاضل 'تاریخِ معصومی' کے مصنف میر معصوم بکھری کے چھوٹے بھائی ہیں اور ان کے اُردو کلام کی شہادت 'ذخیرۃ الخوانین' سے ملتی ہے۔ 'ذخیرۃ الخوانین' کے مصنف (شیخ فرید بکھری) کا بیان ہے کہ 'شعر زبان ہندی از قسم کافی بکمال فصاحت سی گفت وقبولیت داشتۂ، فاضل بکھری کا سنہ ولادت یا سنہ وفات دستیاب نہیں ہوسکا، اندازاً وہ دسویں صدی ہجری میں گزرے ہیں، اس لیے کہ ان کے بھائی میر معصوم بکھری کی وفات ۱۰۱۵ ہجری میں ہوئی (ذخیرۃ الخوانین)''۔(۱۰)

مذکورہ صوفیائے کرام کے علاوہ گیارہویں صدی ہجری میں سندھ میں اُردو کی باقاعدہ شاعری کا سہرا ملا عبدالحکیم عطا ٹھٹوی کے سر جاتا ہے، جن کا اُردو کلام بھی دستیاب ہے:

''سندھ میں اُردو شاعری کی تحریری روایت ملا عبدالحکیم عطا ٹھٹوی (۱۰۴۰ھ۔۱۱۴۰ھ۔۱۶۳۰ء۔۱۷۲۷ء) کی اُردو شاعری میں نظر آتی ہے۔۔۔ ان کا زمانۂ حیات وہی ہے جو دکنی شعراء نصرتی، شاہی، ہاشمی اور ولی دکنی کا ہے، عطا فارسی کے شاعر تھے اسی لیے ان کے اُردو کلام پر بھی فارسی کا اثر گہرا ہے، کبھی قدیم طرزِ ریختہ کے مطابق ایک مصرع فارسی اور ایک اُردو میں لکھتے ہیں اور کبھی آدھا مصرع فارسی آدھا اُردو میں لاتے ہیں۔ مثلاً:

زبا افراط افطار فقیراں
کیوں رجنا بہ آدھی بھوک رہتا'' (۱۱)

ج) سندھ میں اُردو نثر کی ابتداء:

سندھ میں اُردو زبان کی ابتداء پر تو مضمون کے آغاز میں بات کر چکے ہیں، یہاں ہم سندھ میں اُردو نثر کی شروعات کا اس کے باقاعدہ نثری نمونوں سے جائزہ لیں گے۔ سندھ میں اُردو نثر کا سرمایا تقسیم (۱۹۴۷ء) سے قبل بہت کم ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ یہاں عربوں سے لے کر انگریزوں کے عہدِ حکومت تک درباری یا سرکاری زبان پہلے عربی/فارسی رہی، پھر سندھی ہوگئی، اُردو کا رتبہ ہر دور میں دوسرے اور تیسرے نمبر پر رہا، اسی لیے اُردو نثر میں بہت کم لکھا گیا، اُردو نثر کا پہلا تحریری نمونہ جو بارہویں صدی ہجری کے آخری عشرے کا لکھا ہوا ہے دستیاب ہوا ہے:

''بھگوت گیتا کے اس منثور اُردو ترجمے کو سندھ میں اُردو نثر کا نقطۂ آغاز قرار دیا ہے جو سیوستان (سہون) کے مول رام ولد مہتہ رام کا ۱۱۹۶ھ کا لکھا ہوا ہے، لیکن مول رام کو اس نسخے کا کاتب ہی تسلیم کیا جائے اور مترجم نہ مانا جائے تب بھی اس دور میں سیوستان کے اس خاندان کی اُردو نثر سے دلچسپی ظاہر ہے''۔(۱۲)

اسی حوالے سے ڈاکٹر شاہدہ بیگم لکھتی ہیں:

''نظم کی طرح نثر میں بھی سندھ، دکن یا شمالی ہند سے متاثر ہوتا رہا ہے جس کے ثبوت میں شاہ ولی اللہ اورینٹل کالج منصورہ میں موجود بھگوت گیتا کا مخطوطہ پیش کیا جا سکتا ہے۔ یہ مخطوطہ فارسی زبان میں گیتا کا ترجمہ ہے جس کے آخر

میں بعض باتوں کی صراحت اُردو میں کی گئی ہے، مترجم سہون کے رہنے والے مول رام مہتہ ولد آنند رام ہیں جنھوں نے ۲۵/ذوی الحج ۱۱۹۵ھ کو مخطوطے کا تکملہ کیا۔ نمونۂ نثر اس عہد کی اُردو نثر کی ترجمان ہے۔۰۰۰ اس ناگزیر ماحول پر روشنی پڑتی ہے جس نے فارسی ترجمہ کے دامن میں صراحتی بیان کو اُردو میں لکھنے پر مجبور کر دیا۰۰۰ یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ مسلمان تو مسلمان ہندو تک اردو جانتے تھے اور اردو سندھ میں فارسی سے زائد قابلِ فہم تھی''۔ (۱۳)

سندھ سے نکلنے والے فارسی اخبارات میں بھی اُردو مضامین اور شاعری کے شائع ہونے کا پتا چلتا ہے، ڈاکٹر نجم الاسلام ''صحافت پاکستان و ہند میں'' مؤلفہ ڈاکٹر عبدالسّلام خورشید کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''مرزا مخلص علی نے فارسی میں کراچی سے 'مفرح القلوب' اور سکھر سے 'مطلع خورشید' دو اخبارات ۱۸۵۵ء میں جاری کیے تھے جو کم از کم ۱۸۶۵ء تک الگ الگ رہے اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد دونوں اخبار ایک ہو گئے اور اخبار کا نام 'مفرح القلوب و مطلع خورشید' قرار پایا، اسی کے ساتھ یہ تبدیلی بھی ہوئی کہ اخبار میں اُردو مضامین اور اُردو نظمیں بھی جگہ پانے لگیں''۔ (۱۴)

مذکورہ اخبارات کی پہلی اشاعت اور آخری اشاعت کے حوالے سے غلام محمد گرامی نے لکھا ہے:

''مفرح القلوب کا پہلا پرچہ ۱۸۵۵ء میں شایع ہوا۰۰۰ یہ اخبار بلا ناغہ پچاس سال تک جاری رہا اور ۱۹۰۴ء میں بند ہوا۔۔۔ مفرح القلوب کے ساتھ ساتھ ۱۸۶۰ء میں مرزا مخلص علی نے 'مطلع خورشید' سکھر سے جاری کیا''۔ (۱۵)

ڈاکٹر میمن عبدالمجید سندھی نے ان اخبارات کی اختتامی اشاعت اور ان میں اردو غزلوں کی اشاعت کے بارے میں لکھا ہے:

''مفرح القلوب ۱۹۰۶ء تک جاری رہا، آخری ایام میں سکھر سے نکلتا رہا۔۔۔ اور 'مطلع خورشید' ۱۹۱۰ء تک نکلتا رہا۰۰۰ آخری ایام میں مفرح القلوب میں کبھی کبھی اُردو غزلیں بھی شایع ہوتی تھیں''۔ (۱۶)

ڈاکٹر نجم الاسلام کے مذکورہ اقتباس کی یہ اطلاع کہ بعد میں دونوں اخبارات کو یکجا کر دیا گیا تھا بعد کے دونوں اقتباسات سے نفی ہوتی ہے، مولانا غلام محمد گرامی نے ''کراچی گائڈ'' کے حوالے سے ایک اور اُردو اخبار کی اطلاع دی ہے:

''پروفیسر مرزا محمد جعفر ایک اُردو اخبار 'دوربین' بھی کراچی سے شایع کراتے تھے جس کا ذکر 'کراچی گائڈ' ۱۸۸۳ء میں موجود ہے''۔ (۱۷)

ڈاکٹر عبدالمجید سندھی مذکورہ اخبار کے زمانۂ اشاعت سے تھوڑا سا اختلاف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مرزا مخلص علی کے فرزند پروفیسر محمد جعفر (وفات ۱۹۱۳ء) نے انیسویں صدی کے آخری عشرے یا بیسویں صدی کے پہلے عشرے میں کراچی سے 'دوربین' کے نام سے ایک اُردو اخبار جاری کیا، جلد ہی اخبار بند ہو گیا''۔ (۱۸)

زمانۂ اشاعت کے اختلاف سے ہٹ کر یہ بات طے شدہ ہے کہ سندھ سے ایک اُردو اخبار ''دوربین'' جاری ہوا تھا اور غالباً یہی اخبار سندھ میں اُردو کا پہلا اخبار ہے۔

حوالہ جات/حواشی

۱۔ سیّد سلیمان ندوی، ''نقوشِ سلیمانی''، کراچی، اُردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۶۷ء، ص ۳۱، ۳۴، ۳۵

۲۔ سیّد حسام الدین راشدی، ''اُردو زبان کا اصلی مولد سندھ''، اخبارِ اُردو، اسلام آباد (سندھ میں اُردو کا اسم اعظم، خصوصی شمارہ) مارچ اپریل ۲۰۰۳ء، ص ۷

۳۔ ایضاً

☆ محمود شیرانی نے اپنی کتاب ''پنجاب میں اُردو'' میں اس فقرے کو شمس سراج عفیف کی روایت سے یوں نقل کیا ہے ''برکت شیخ تھیا اک موا اک نہا'' (ص:۸)، مولانا سیّد سلیمان ندوی نے ''نقوشِ سلیمانی'' کے صفحہ نمبر ۲۵۹ پر شیرانی صاحب کی طرح نقل کیا ہے، جب کہ مولانا اعجاز الحق قدوسی نے ''تاریخِ سندھ۔ حصۂ اوّل'' کے صفحہ نمبر ۴۰۲ پر اس طرح نقل کیا ہے ''برکت شیخ پٹھا، اِک موا اِک نٹھا''۔ ڈاکٹر غلام مصطفےٰ خاں مولانا قدوسی کے فقرے کو صحیح مانتے ہیں بہ حوالہ (''سندھ کے جدید اُردو شعراء''، مقدمہ، ص ۱۲)۔ اس کے علاوہ اعجاز الحق قدوسی ''تذکرہ صوفیائے سندھ'' کے صفحہ نمبر ۴۷ پر ڈاکٹر نبی بخش بلوچ کے حوالے سے لکھتے ہیں: ''وہ اس کو اردو نہیں مانتے ان کا خیال ہے یہ لفظ نٹھا نہیں بلکہ ٹھا ہے جو خالص سندھی لفظ ہے اور جس کے معنی ہیں بھاگا''۔

۴۔ ''اُردو زبان کا اصلی مولد سندھ''، اخبارِ اُردو''، اسلام آباد، ص ۱۹۴، ۱۹۵

۵۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر: ''تاریخ ادب اُردو۔ (جلد اوّل)''، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۸۴ء، طبع دوم، ص ۶۷۱، ۶۷۳

۶۔ شرف الدین اصلاحی، ڈاکٹر: ''اُردو سندھی کے لسانی روابط''، لاہور، نیشنل بک فاؤنڈیشن، بارِ دوم، ۱۹۷۶ء، ص ۴۰

۷۔ شاہدہ بیگم، ڈاکٹر: ''سندھ میں اُردو''، کراچی، اُردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۸۰ء، ص ۷۶

۸۔ غلام علی الانہ، ڈاکٹر: ''زبان اور ثقافت''، اسلام آباد، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، ۱۹۸۷ء، ص ۷۸

۹۔ ''اُردو زبان کا اصلی مؤلد سندھ''، اخبارِ اُردو، اسلام آباد، ص ۷

۱۰۔ ''اُردو سندھی کے لسانی روابط''، ص ۸۸۔۸۹

۱۱۔ ''تاریخ ادب اُردو (جلد اوّل)''، ص ۶۸۱

۱۲۔ نجم الاسلام، ڈاکٹر: ''صورت بہار کی راگ مالا''، نئی قدریں، حیدر آباد، شمارہ (۱۲۔۱۱)، ۱۹۷۸ء، ص ۲۰، ۲۱

۱۳۔ سندھ میں اُردو، ص ۲۹۴، ۲۹۵

۱۴۔ نجم الاسلام، ڈاکٹر: ''صورت بہار کی راگ مالا''، نئی قدریں، ص ۲۱

۱۵۔ غلام محمد گرامی: ''سندھی لیتھوگراف''، نئی قدریں، حیدر آباد، ''سندھی ادب نمبر''، شمارہ (۶۔۵)، ۱۹۷۳ء، ص ۲۱

۱۶۔ ''نگارشاتِ سندھ''، ص ۲۰۹، ۲۲۳، ۲۲۵

۱۷۔ ''سندھی لیتھوگراف''، نئی قدریں، حیدر آباد، ص ۲۸

۱۸۔ عبدالمجید سندھی، ڈاکٹر: ''سندھی علم و ادب''، تخلیق، لاہور، (سندھی ادب و ثقافت نمبر)، شمارہ ۱۔۲، ۱۹۸۸ء، ص ۲۵

ظفر احمد
استاد شعبہ اردو، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز، اسلام آباد

اُردو املا: سفارشات کا تقابلی مطالعہ

Zafar Ahmed
Department of Urdu,
National University of Modern Languages, Islamabad

Urdu Imla:A Study of Recommendations

Study of Urdu Imla is an area where certainly a lot of prospects can be seen. From the begining Urdu Imla has been changing its form constantly it forms. After the partition Urdu world divided into two parts: India and Pakistan. Both countries established institutes and organizations to develop the langauge. In this article it is attempted to know the works and differences between both countries Urdu Imla.

اردو املا کے ارتقائی سفر کا مطالعہ کافی دل چسپی کا حامل ہے۔ یہ ہمیں اس بات کی خبر دیتا ہے کہ املا کی کئی صورتیں مختلف ادوار میں مروج رہی ہیں۔ دکنی اردو میں املا کے جو نمونے ملتے ہیں انہیں آج قاری بمشکل پڑھ سکتا ہے۔ شمالی ہند میں املا کو آسان اور قابل فہم بنانے کی کوشش کی گئی۔ اساتذہ خصوصاً استاد ناسخ کا نام یہاں لیا جا سکتا ہے۔ اردو پرنٹنگ پریس اور ٹائپ رائٹر کے آنے سے بھی اردو املا نے کئی صورتیں بدلیں۔ چونکہ اردو زبان میں بھی عہد بہ عہد تبدیلیاں واقع ہوتی رہیں لہٰذا املا کو اپنے زمانے کی زبان سے ہم آہنگ رکھنے کی ضرورت ہر دور میں محسوس کی گئی۔

پاکستان میں اردو کی ترقی کے لیے سرکاری و نجی ہر دو سطحوں پر ادارے قائم ہوئے، ان کے علاوہ بعض محققین انفرادی طور پر بھی اس عمل میں شریک رہے۔ تقریباً ایسی ہی صورت بھارت میں بھی نظر آتی ہے۔ تقسیم ہند کے بعد اردو املا کے حوالے سے سرکاری سطح پر سامنے آنے والی دو کتابیں اپنے موضوع اور مواد کے لحاظ سے بہت اہم ہیں۔ یہ دراصل دو کمیٹیوں کی سفارشات ہیں جو اب کتابی صورت میں دستیاب ہیں۔ بھارت میں 'ترقی اردو بورڈ' اور پاکستان میں 'مقتدرہ قومی زبان' نے یہ کارنمایاں سرانجام دیا۔ ذیل میں انہی دو کتابوں کا تعارف اور تقابلی مطالعہ پیش کرنے کی سعی کی گئی ہے تاکہ یہ واضح ہو سکے کہ املا کے ضمن میں کیا کیا معاملے حل طلب ہیں۔ نیز یہ بھی مقصود مطالعہ ہے کہ پاکستانی اور بھارتی اردو املا میں کہاں اور کتنا فرق ہے۔

'املا نامہ' ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کی مرتبہ کتاب ہے۔ ترقی اردو بورڈ (ہند) نے ۱۹۷۳ء میں ایک املا کمیٹی ڈاکٹر عابد حسین کی صدارت میں قائم کی، دیگر ارکان رشید حسن خان اور گوپی چند نارنگ تھے۔ اس سہ رکنی کمیٹی نے غور و خوض اور بحث و مباحثے کے بعد کچھ سفارشات منظور کیں جو کتابی صورت میں پہلی بار ۱۹۷۴ء میں شائع ہوئی۔ ۱۹۹۲ء میں اس کا دوسرا ایڈیشن

منظرِ عام پر آیا۔ اس نئے ایڈیشن میں زیادہ تر پرانی سفارشات برقرار رکھی گئیں تھیں البتہ پہلے ایڈیشن کی جن سفارشات پر مختلف ماہرین کی طرف سے اعتراضات ہوئے، ان پر نظرِ ثانی کی گئی۔ اس طرح بعض سفارشات میں تبدیلیاں بھی لائی گئیں۔ مذکورہ کتاب کی پہلی جلد میں زیادہ تر انہی اصطلاحات کو اپنایا گیا جو انجمن ترقی اردو کی کمیٹی اصلاحِ رسم خط (۴۴۔۱۹۴۳ء) نے پیش کی تھیں۔ البتہ باقی اصطلاحات جو بقول گوپی چند نارنگ انقلابی تبدیلیوں پر مبنی تھیں [۱]، انہیں نظر انداز کیا گیا۔ ڈاکٹر نارنگ کے الفاظ میں۔

''کمیٹی کی متعدد نشستوں میں ڈاکٹر عبدالستار صدیقی اور انجمن کی کمیٹی اصلاحِ رسمِ خط کی مجوزہ اصطلاحات اور دوسرے مسائل پر غور و خوص ہوا۔ بنیادی اصول طے کیے گئے اور سفارشات مرتب کرنے کا کام راقم الحروف کو سونپا گیا۔ رشید حسن خان نے اردو املا پر عالمانہ اور مبسوط کتاب لکھی، جس میں بنیادی اصولوں کی وضاحت کی گئی، مختلف عنوانات کے تحت ضروری الفاظ کی فہرستیں شامل کی گئیں اور لغات میں پائے جانے والے انتشار اور غلط نگاری کا تفصیلی جائزہ لے کر ترجیحی صورتوں کا تعین کیا گیا۔ لیکن واضح رہے کہ یہ کتاب ایک فردِ واحد کا کام ہے۔ کمیٹی نے ان کے کام اور ان کے مشوروں سے استفادہ کیا۔ لیکن جس طرح کمیٹی نے ڈاکٹر عبدالستار صدیقی اور انجمن کی کمیٹی اصلاح رسم خط کی کئی اصطلاحات کو رد کر دیا، رشید حسن خان کی بعض باتوں سے بھی کمیٹی باوجود کوشش کے متفق نہ ہو سکی اور املا نامہ میں متعدد سفارشیں ان سے ہٹ کر کی گئیں۔'' (۲)

پہلے ایڈیشن کی اشاعت کے بعد جب ماہرین نے بعض سفارشات سے اختلافات کرتے ہوئے ان پر نظرِ ثانی کا مطالبہ کیا تب ایک نئی کمیٹی تشکیل دی گئی۔ اب کی بار یہ کمیٹی گیارہ ارکان پر مشتمل تھی اور اس سلسلے میں متعدد جلسے ہوئے اور بالآخر اختلافی امور کو حتی الوسع کم کرنے کی سعی کی گئی۔ یہاں گوپی چند نارنگ فرماتے ہیں۔

''ہر ہر سفارش کو بار بار دیکھا اور پرکھا گیا۔ املا نامہ طبع اول کی سفارشات، انجمن ترقی اردو کی کمیٹی اصلاح رسم خط کی اصل تجاویز، ڈاکٹر عبدالستار صدیقی کے بنیادی کام، رشید حسن خان کی تصنیف، حفظ الرحمان واصف کی تنقیدی کتاب اور املا سے متعلق ڈاکٹر ابو محمد سحر اور دیگر حضرات کے مضامین، تبصروں اور بحثوں کو سامنے رکھا گیا۔ چلن، استعمال عام اور مروجہ طریقوں کو پوری اہمیت دی گئی، اور خاصے غور و خوص اور بحث و تمحیض کے بعد انتہائی معروضی طور پر فیصلے کیے گئے، اور جہاں جہاں ضروری تھا لسانی و صوتی توجیہہ کو انتہائی مختصر طور پر لیکن واضح الفاظ میں درج کر دیا گیا۔ کئی جگہ اصولوں اور قاعدوں میں ترمیم و تنسیخ کی گئیں۔ بعض توجیہات بدلی گئیں، بعض مقامات پر از روئے اصل حک و اصلاح کی گئی تو بعض جگہ چلن اور رواج کو بنیادی حیثیت دینے کی وجہ سے تبدیلی کرنا پڑی۔ کئی شقیں حذف کر دی گئیں، چند ایک کا اضافہ بھی ہوا، اور کچھ گوشوں کو یکسر بدل دینا پڑا۔ غرض املا نامہ کے نظرِ ثانی شدہ ایڈیشن میں ترمیم و تنسیخ اور اصلاح و اضافے کا عمل جگہ جگہ دکھائی دے گا اور یہ ضروری بھی تھا۔'' (۳)

مقتدرہ قومی زبان نے جون، ۱۹۸۵ء میں سفارشات املا و رموز اوقاف کے موضوع پر ایک سیمینار منعقد کیا، جس میں ڈاکٹر سید عبداللہ سمیت دیگر کئی علماء زبان و ادب نے شرکت کی۔ اس سیمینار کی پانچویں نشست میں بعض سفارشات منظور کی گئیں، البتہ مزید غور و فکر اور تفصیلی جائزے کے لیے ایک ذیلی کمیٹی تشکیل دی گئی۔ اس ذیلی کمیٹی کے اراکین کی تعداد سات تھی۔ کمیٹی کے دو جلسے بالترتیب ۲۲ اکتوبر ۱۹۸۵ء اور ۱۶ فروری کو منعقد ہوئے اور حتمی سفارشات کتابی صورت میں جون ۱۹۸۶ء میں شائع ہوئیں۔ (۴)

کتاب کے دیباچے میں ڈاکٹر اعجاز راہی نے مختصراً اردو املا اور رموز و اوقاف کے مسائل کا ذکر کیا ہے۔ اس سلسلے

میں انہوں نے تین مکتبہ ہائے فکر کی نشاندہی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

''مختلف طبقہ ہائے فکر اپنا اپنا مسلک رکھتے ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ املا کو اپنے ماخذ کے قریب تر رہنا چاہیے۔ بعض کے نزدیک اخذِ الفاظ کو اپنے صوتی آہنگ کے تابع کیے بغیر لفظ سے مغائرت برقرار رہتی ہے اور جب تک صوتی نظام کے تابع نہ ہو جائے، زبان کا حصہ نہیں بن سکتا۔ یہ طبقہ تسہیل و تطہیر کی طرف راغب رہتا ہے اور اردو حروف تہجی سے بعض حروف کو خارج کر دینے تک چلا جاتا ہے۔ لیکن ایک تیسرا نقطۂ نظر رکھنے والا مکتب بھی موجود ہے، جو نہ تو ماخذ پر بقدر شدت اصرار کرتا ہے اور نہ ہی تسہیل و تطہیر کے زیر اثر تقلیب و تصرف کا اس حد تک حامی ہے کہ لفظ اپنے اصل ماخذ سے جدا ہو جائے''۔ (۵)

عبارت چونکہ جملوں سے بنتی ہے اور جملہ الفاظ کا مجموعہ ہوتا ہے، لہٰذا لفظ عبارت کا بنیادی عنصر ٹھہرتا ہے۔ پس لفظ کی درستی کا خیال رکھنا نہایت ضروری ہو جاتا ہے۔ اگر یہاں غلطی سرزد ہو جائے تو پہلے جملہ پھر پوری عبارت غلط ہو جاتی ہے۔ اعجاز راہی املا کے ضمن میں تین باتیں ضروری گردانتے ہیں۔

۱۔ لفظ کے حروف

۲۔ حروف کی صحیح ترتیب

۳۔ حروف کی معین شکلیں (۶)

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ کتابوں کی سفارشات کا مختصراً جائزہ لیا جائے اور ان امور کی نشاندہی کی جائے جن میں دونوں کمیٹیوں کے درمیان اختلاف ہے اور مستند لغات کی مدد سے ان الفاظ کا رائج املا جاننے کی بھی کوشش کی جائے گی۔

الف: اردو املا میں 'الف' کی کئی صورتیں ہیں مثلاً 'الف مقصورہ' (جو کہ خالص عربی حرف ہے) کا املا۔ اس بارے میں دونوں کمیٹیوں کی تقریباً ایک ہی رائے ہے۔ یعنی ایسے الفاظ کو عربی طریقے ہی سے لکھا جائے لیکن جہاں اردو میں کوئی لفظ اگر نئے ہجے کے ساتھ رواج پا گیا ہے تو نئے طریقے سے لکھا جائے، البتہ بعض ذیلی نکات پر مختلف رائے سامنے آئی ہے مثلاً رحمٰن، اسمٰعیل، مولٰینا، یٰسین، علیحدہ وغیرہ۔ اول الذکر کمیٹی نے سفارش کی ہے ایسے الفاظ چونکہ اردو میں پورے الف سے لکھے جاتے ہیں لہٰذا انہیں بصورت رحمان، اسماعیل، مولانا، یاسین، علاحدہ لکھنا چاہیے جبکہ ثانی الذکر کمیٹی نے دونوں طریقوں کو صحیح قرار دیا ہے۔ (۷)

عربی کے ایسے مرکبات کو جن میں 'الف لام' آتا ہے، دونوں کمیٹیوں نے عربی املا کے مطابق برقرار رکھنے کی سفارش کی ہے۔ 'الف' اور 'ہائے مختفی' کا مسئلہ بھی دونوں کمیٹیوں کے پیش نظر رہا اور چند نکات کے علاوہ دونوں کے ہاں ایک ہی سفارش ملتی ہے۔ مثلاً عربی، فارسی اور ترکی کے ایسے الفاظ جن کے آخر میں 'الف' کی آواز ہے، انہیں ترقی اردو بورڈ کی سفارش کے مطابق 'ہ' سے مروج الفاظ کو 'ہ' ہی سے اور باقی الفاظ کو 'الف' سے لکھا جائے۔ (۸) جبکہ مقتدرہ قومی زبان، پاکستان کی کمیٹی نے دونوں طریقوں کو درست قرار دیا ہے۔ (۹) مثلاً: چغہ، چغا۔ خاکہ، خاکا۔ نقشہ، نقشا وغیرہ۔ 'فرہنگ تلفظ' میں شان الحق حقی نے چغا 'الف' کے ساتھ لکھا ہے۔ خاکہ 'ہ' کے ساتھ اور نقشہ بھی 'ہ' کے ساتھ لکھا ہے۔ (۱۰) اردو لغت بورڈ، کراچی میں مذکورہ بالا الفاظ کا املا پاکستانی طریقے کے مطابق ہے۔ (۱۱)

تنوین: تنوین کی پہلی صورت یعنی 'الف' پر دو زبر کے ضمن میں دونوں کمیٹیوں کے درمیان اتفاق ملتا ہے لیکن دوسری صورت یعنی 'ۃ' پر تنوین لگانے کے معاملے میں دونوں کی سفارشات مختلف ہیں۔ بھارتی کمیٹی کے مطابق اردو میں چونکہ 'تائے مدورہ' کو ہمیشہ 'ت' سے لکھنا چاہیے، اس لیے تنوین 'ت' کے بعد 'الف' کا اضافہ کر کے لکھی جائے۔ (۱۲) جبکہ یہاں پاکستانی کمیٹی عربی قاعدے کے مطابق تنوین لگانے کے حق میں ہے۔ (۱۳)

بھارتی کمیٹی	پاکستانی کمیٹی
ارادتاً	ارادۃً
دفعتاً	دفعتہً
کلیتاً	کلیۃً

اردولغت بورڈ، کراچی میں املا کی دونوں صورتیں موجود ہیں۔ یعنی 'الف' اور تنوین کے ساتھ بھی اور 'ۃ' اور تنوین کے ساتھ بھی۔ (۱۴)

ذ، ز: ان دو حروف کے استعمال میں بھی دونوں کمیٹیوں کے مابین بعض نکات پر اختلاف سامنے آیا ہے۔ مثلاً

بھارتی کمیٹی	پاکستانی کمیٹی	اردولغت بورڈ، کراچی
گزارش	گذارش	گزارش (۱۵)
شکرگزار	شکرگذار	شکرگزار (۱۶)
خدمت گزار	خدمت گذار	خدمت گذار (۱۷)

ہمزہ اور الف: تین شقوں پر دونوں کمیٹیاں متفق ہیں، صرف ایک شق ایسی ہے جہاں دونوں کمیٹیوں کی سفارشات مختلف ہیں۔

بھارتی کمیٹی	پاکستانی کمیٹی	اردولغت بورڈ، کراچی
تاثّر	تأثر	تاثّر (۱۸)
جرّات	جرأت	جرأت (۱۹)
قرّات	قرأت	قرّات (۲۰)

حاصل مطالعہ اس بات کو قرار دے سکتے ہیں کہ بھارتی اور پاکستانی اردو املا میں اختلافات نہ ہونے کے برابر ہیں۔ صرف چند شقیں ہی ایسی ہیں جن پر دونوں کمیٹیوں کی سفارشات برعکس ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ مشترکہ سطح پر ان اختلافی امور کو دور کرنے کی کوشش کی جائے، تاکہ اردو زبان و املا کی بلاغت میں مزید تیزی آسکے۔

حوالہ جات

۱۔ گوپی چند نارنگ، املا نامہ (سفارشات املا کمیٹی، ترقی اردو بورڈ، بھارت)، سرحد اکیڈمی، ایبٹ آباد، ۱۹۹۲ء، صفحہ ۲۷
۲۔ ایضاً، صفحہ ۲۶
۳۔ ایضاً، صفحہ ۳۳
۴۔ اعجاز راہی، سفارشات املا و رموز اوقاف، مقدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۵ء، صفحہ ۷
۵۔ ایضاً، صفحہ ۸
۶۔ رشید حسن خان، اردو عبارت کیسے لکھیں، تخلیقات، لاہور، صفحہ ۷
۷۔ گوپی چند نارنگ، املا نامہ (سفارشات املا کمیٹی، ترقی اردو بورڈ، بھارت)، سرحد اکیڈمی (قلندر آباد)، ایبٹ آباد، ۱۹۹۲ء، صفحہ ۵۱
۸۔ اعجاز راہی، سفارشات املا و رموز اوقاف، مقدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۵ء، صفحہ ۱۱
۹۔ گوپی چند نارنگ، املا نامہ (سفارشات املا کمیٹی، ترقی اردو بورڈ، بھارت)، سرحد اکیڈمی، ایبٹ آباد، ۱۹۹۲ء، صفحہ ۵۲
۱۰۔ اعجاز راہی، سفارشات املا و رموز اوقاف، مقدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۵ء، صفحہ ۱۱
۱۱ حقی شان الحق، فرہنگ تلفظ، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۵ء
۱۲۔ فرمان فتح پوری ڈاکٹر، (مدیر اعلیٰ)، اردو لغت (تاریخی اصولوں پر)، اردو لغت بورڈ، کراچی، ۱۹۸۷ء
۱۳۔ گوپی چند نارنگ، املا نامہ (سفارشات املا کمیٹی، ترقی اردو بورڈ، بھارت)، سرحد اکیڈمی (قلندر آباد)، ایبٹ آباد، ۱۹۹۲ء، صفحہ ۵
۱۴۔ اعجاز راہی، سفارشات املا و رموز اوقاف، مقدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۵ء، صفحہ ۱۷
۱۵۔ فرمان فتح پوری ڈاکٹر، (مدیر اعلیٰ)، اردو لغت (تاریخی اصولوں پر)، اردو لغت بورڈ، کراچی، ۱۹۸۷ء
۱۶۔ ایضاً
۱۷۔ ایضاً
۱۸۔ ایضاً
۱۹۔ ایضاً
۲۰۔ ایضاً

ڈاکٹر روبینہ ترین/محمد خاور نوازش
پروفیسروصدر شعبہ اردو، بہاؤ الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان
استادشعبہ اردو، بہاؤ الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

سرسید احمد خاں کی سیاسی کارگزاریاں: ایک محاکمہ

Dr Rubina Tareen
Professor, Head Department of Urdu,
Bahauddin Zakariya University, Multan
Khawar Nawazish
Department of Urdu, Bahauddin Zakariya University, Multan

A Study of Sir Syed Ahmad Khan's Political services

Sir Syed Ahmed Khan is known for his work in politics and religion. His primary concentration remains religion until 1857 when he takes the role of a political activist for guiding the Indian Muslims. He believes that a writer has to be socio-politically committed to some cause and his publication 'Asbab Baghawat-e-Hind'(The Causes of Indian revolt) published in 1859 amply strengthens this point of view. Also, the spirit of his educational reforms was political too. In his advocacy for rationalism and enlightenment, he has to face immense resistance by the orthodox majority of Muslims, but he remains unshakable as a visionary entity. The given paper encircles his political services for India which enabled her to assert her existence in the fog of colonial forces.

ہندوستان میں ۱۸۵۷ء میں مسلمانوں کا سیاسی زوال دراصل اُن کے دورِ ابتلا کا آغاز تھا۔ ایک طرف مغربی استعمار کی انھیں تباہ کرنے کی مساعی اور دوسری طرف خود مسلمانوں نے انگریز کی پالیسیوں، تمدنی بود و باش، علوم، زبان یہاں تک کہ لباس سے بھی شدید نفرت کا اظہار کیا اور حکومت کے ساتھ مخاصمانہ رویہ اور عدم تعاون کی راہِ عمل اختیار کی جس کی نتیجے میں وہ اپنی اقدار اور روایات سے دُور ہوتے گئے اور بلند حوصلگی، رواداری، سیاسی تدبر اور علم کی جستجو کی بجائے تنگ نظری اور تعصب کا اس حد تک شکار ہوئے کہ اب اُن کا رفتارِ زمانہ کے ساتھ چلنا ممکن نہ رہا۔ چنانچہ اس نتیجے میں پیدا ہونے والی معاشی جبریت نے مسلم متوسط طبقے کو نچلے طبقے میں ضم ہونے پر مجبور کر دیا۔ ایسے میں بقا کی ایک ہی صورت رہ گئی تھی اور وہ یہ کہ بدیسی

آقاؤں کو حاکمِ وقت مانتے ہوئے نوآبادیاتی نظام کو قبول کرلیا جائے اور اسی میں زندگی کے آثار تلاش کیے جائیں۔اس فکر کا اولین سرچشمہ سرسید احمد خاں (۱۷/اکتوبر۱۸۱۷ء۔۲۷/مارچ ۱۸۹۸ء) تھے۔قاضی جاوید لکھتے ہیں کہ:

''غیر ملکی آقاؤں سے تعلق استوار کرنے کے لیے ضروری تھا کہ نوآبادیاتی نظام کو مکمل طور پر قبول کیا جائے اور اُس کے جملہ تقاضے پورے کیے جائیں لیکن اس نظام کے اندر دونوں طبقات کے درمیان کوئی انسانی رشتہ ممکن نہیں تھا۔۔۔۔نوآبادیاتی صورتِ حال میں آقا اور غلام کے درمیان رشتے کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ کسی مقامی باشندے کو انسان تصور نہیں کیا جاسکتا۔یہ نظام مہذب ترین انسان کی شخصیت کو بھی مسخ کر دیتا ہے اور سب سے زیادہ انسان دوست نوآبادکار بھی اپنے ضمیر کو مطمئن کرنے کی خاطر مقامی باشندوں کو جانور تصور کرنے لگتا ہے۔بصورتِ دیگر ان کے درمیان موجود معروضی رشتے کا کوئی جواز نہیں رہتا۔لہٰذا وہ نہ صرف مقامی باشندوں کو جانور تصور کرتا ہے بلکہ شعوری طور پر انہیں جانور بنانے کی کوشش بھی کرتا ہے۔اس معروضی صورتِ حال میں جب ہندوستان کے مسلم متوسط اور بالائی طبقوں نے انیسویں صدی کے وسط میں اپنے وجود کو برقرار رکھنے کی جدوجہد کی تو انہیں اس صورتِ حال کے جبر کے تقاضوں کو بھی پورا کرنا پڑا۔اول اول سیداحمد خان ان طبقات کے نظریہ ساز اور رہنما کی حیثیت سے ابھرے۔''(۱)

یوں تو سرسید احمد خاں کے افکار وخدمات کے بارے میں بہت کچھ لکھا جاچکا ہے یہاں صرف اُن کے سیاسی افکار اور اُن سرگرمیوں کا احاطہ کرتے ہوئے تجزیہ مقصود ہے جو سرسید نے عملی طور پر انجام دیتے ہوئے اپنی قوم کے لیے روشنی اور آزادی کی اُمید پیدا کی۔اُن کے فکر وعمل کے حقیقی میدان سیاست اور مذہب تھے جبکہ ادب کو وہ فکر اور عقائد کے اظہار اور مقاصدِ زندگی کا متبع اور آلۂ کار سمجھتے تھے انھوں نے جو کچھ تحریر کیا وہ بھی مخصوص سیاسی مقاصد اور عوامل کے زیرِ اثر تھا۔ڈاکٹر سید عبداللہ نے انھیں ادیب سے زیادہ ایک سیاسی مبصر اور مفکر قرار دیا ہے۔(۲) اس سے پہلے کہ سرسید کی سیاسی سرگرمیوں پر نظر ڈالی جائے یہ واضح کرنا بہت ضروری ہے کہ جس دور میں روشن خیالی اور خردمندی کی ایک مخصوص فکر لے کر سرسید سامنے آرہے ہیں اُسی دور میں دوسری طرف مسلمانوں کا ایک طبقۂ فکر ایسا بھی تھا جس کا فکری سرچشمہ خالصتاً مذہبی عقائد تھے اور رہنمائی کے لیے شاہ ولی اللہ (۱۷۰۳ء۔۱۷۶۲ء) اور سید احمد بریلوی (۱۷۸۶ء۔۱۸۳۱ء) کی تعلیمات اور عملی اقدامات تھے۔

دراصل یورپی حکمران یہ امر ضروری خیال کرتے تھے کہ ہندوستان میں اسلامی سلطنت کی باقیات کو ختم کرنے کے لیے مسلمانوں کا دینی اور مذہبی احساس مٹایا جائے تاکہ ان میں یک جہتی کا عنصر دوبارہ بیدار نہ ہو سکے۔یہ ایک سیاسی حربہ تھا جس کے تحت یورپ کے علمی افکار کی اشاعت کا سلسلہ بھی شروع کیا گیا اور عیسائیت بالواسطہ اسلامی عقائد پر حملہ آور ہونے لگی۔عیسائی سامراج مذہب اور سیاست کو الگ الگ رخنوں میں نہ رکھتا تھا لہٰذا ہندوستان میں مسیحی کلیسا کی بنیاد رکھنے کا منصوبہ کارگر سیاسی چال تھی جس کے تحت عیسائی مشنریوں نے نہایت منصوبہ بندی اور منظم انداز میں مقامی لوگوں کے مذہب مخالف سرگرمیاں شروع کر دیں۔یہی حالات اس خطے میں اصلاحی تحریکوں کے فروغ کی بنیاد بنے۔ہندوؤں میں راجہ رام موہن رائے (۱۷۷۲ء۔۱۸۳۳ء) اور سوامی دیانند سرسوتی (۱۸۲۴ء،۱۸۸۳ء) ایسی شخصیات ان تحریکوں کے روحِ رواں تھے جبکہ مسلمانوں میں سرسید احمد خاں ایک مصلح کے رُوپ میں سامنے آئے۔سرسید کے اصلاحی امور کا اولین نکتہ مسلمانوں کی فلاح کے لیے حکمران طبقے سے تعاون تھا جبکہ علماء کرام کا وہ طبقہ جو اس فکر کے مخالف تھے' وہ تعاون پر ہرگز تیار نہ تھا۔غلام رسول مہر رقمطراز ہیں کہ:

''علماء کرام کا ایک گروہ ایسا بھی تھا جو ہر قسم کی سیاسی مشکلات کے باوجود انگریزوں سے تعاون کا روادار نہ ہوا۔انھوں نے جابجا خالص دینی درسگاہیں قائم کیں تاکہ مسلمانوں میں دینی حمیت کو زندہ رکھیں اور ان کے

لیے ان سے استفادے کے مواقع بہم پہنچائیں جو دین کے حقیقی سرچشمے تھے اور زوال کے بعد ان کے بہرہ مندی کے مواقع بڑی حد تک ختم ہو چکے تھے۔ اس سلسلے میں بہت سی درسگاہوں کے نام لیے جا سکتے ہیں جو اس برعظیم کے طول و عرض میں جابجا قائم ہوئیں اور اب تک موجود ہیں۔ اس سلسلے میں جس درسگاہ نے سب سے بڑھ کر شہرت پائی وہ دیوبند کی درسگاہ تھی۔ اس کی بنیاد حضرت مولانا محمد قاسم اور حضرت مولانا محمد رشید گنگوہی نے رکھی۔''(۳)

مسلمان اربابِ فکر کی اسی طبقاتی تقسیم کے حوالے سے ڈاکٹر محمد باقر لکھتے ہیں کہ:

''اربابِ فکر کے دو طبقے ہو گئے ایک طبقہ جو علماء کرام کا تھا، اس نے اپنی تمام تر توجہ قدیم نصاب درس کی تعلیم پر مرکوز کر دی۔ اسی مقصد کے لیے عربی مدارس قائم کیے گئے اور ان کے ذریعے دینیات یعنی تفسیر، حدیث، فقہ اور ان کے ساتھ عربی سے متعلق علوم و فنون کی تعلیم کا ذوق پیدا کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس کے برخلاف دوسرا طبقہ متجددین کا تھا۔ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے مسلمانوں کی خیریت اسی میں سمجھی کہ مسلمان انگریزوں کی زبان اور اُن کے علوم سیکھیں۔''(۴)

علماء کا وہ گروہ جس کی طرف درج بالا دو اقتباسات میں اشارہ کیا گیا ہے مذہبی اصلاح اور سیاسی آزادی کا حامی تھا۔ اس نے بڑی ثابت قدمی سے بدیسی حکومت کی مخالفت کا سلسلہ جاری رکھا۔ مغربی تعلیم کے ضمن میں اُن کا خیال تھا کہ در پردہ عیسائیت کی تبلیغ کی جاتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ پہلو بھی توجہ طلب ہے کہ مسلمانوں میں سے ہی کچھ لوگ اس مغرب مخالف رجحان کی مخالفت میں بھی سامنے آئے' شاہ عبدالعزیز (۱۷۴۵ء۔۱۸۲۳ء) نے ایک دور میں مسلمانوں کو جدید تعلیم کے حصول کی ترغیب دی تھی۔ کلکتہ مدرسہ اور دلی کالج میں مغربی تعلیم کے آغاز کا سلسلہ انہی رجعت پرست مخالف رویوں اور قوتوں کے نمود سے ممکن ہو سکا۔

سرسید احمد خاں اسی دور کی تعصّباتی فضا میں رجعت پرست مخالف عنصر کے طور پر سامنے آئے اور انھوں نے مذہب، تعلیم، سیاست اور ہر قسم کے رجحانات میں لبرل ازم کو فروغ دیا۔ سرسید کی سیاسی زندگی کا آغاز صحیح معنوں میں رسالہ ''اسباب بغاوتِ ہند'' کے منظرِ عام پر آنے سے ہوا' انگریز کے ذہن میں مسلمانوں کے حوالے سے پائی جانے والی متعصب سوچ کو سمجھتے ہوئے سرسید کو اس بات کا ادراک ہوا تھا کہ ۱۸۵۷ء کی جس سرکشی کو بغاوت کا نام دے کر اُس کی تمام تر ذمہ داری مسلمانوں پر عائد کی جا رہی ہے اس کے حقیقی اسباب کے بارے میں ایک مربوط دستاویز بے حد ضروری ہے۔ بغاوت کے اسباب بیان کرتے ہوئے سرسید نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی پالیسیوں اور ہندوستانیوں کے حوالے سے اُن کے اقدامات پر تنقید کرنے کے ساتھ ساتھ بہت سی غلط فہمیاں رفع کرنے کی کوشش کی ہے۔ سب سے زیادہ زور ہندوستانی عوام کے رسم و رواج اور عقائد مخالف قوانین اور سیاسی نظام کے نفاذ اور قانون ساز کونسل میں ہندوستانیوں کی عدم شرکت پر دیا گیا ہے۔ سرسید ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کا ذمہ دار برطانوی حکمرانوں کو ٹھہراتے ہیں۔ اسبابِ بغاوت کے ضمن میں لکھتے ہیں کہ:

''۱۸۵۷ء کی سرکشی میں یہی ہوا کہ بہت سی باتیں ایک مدت دراز سے لوگوں کے دل میں جمع ہوتی جاتی تھیں اور بڑا میگزین جمع ہو گیا تھا۔ صرف اُس کی شتابی میں آگ لگانی باقی تھی کہ سال گذشتہ میں فوج کی بغاوت نے اُس میں آگ لگا دی۔ جس قدر اسباب سرکشی کے جمع ہو گئے اگر غور کر کے سب کو احاطہ میں لایا جائے تو پانچ اصول مبنی ہوتے ہیں۔

۱۔ غلط فہمی رعایا یعنی برعکس سمجھنا تجاویز گورنمنٹ کا۔

۲۔ جاری ہونا ایسے آئین اور ضوابط اور طریق حکومت کا جو ہندوستان کی حکومت اور ہندوستانیوں

کی عادات کے مناسب نہ تھے یا مضرت رسانی کرتے تھے۔

۳۔ ناواقف رہنا گورنمنٹ کا رعایا کے اصلی حالات اور اطوار اور عادات اور اُن مصائب سے جو اُن پر گزرتی تھیں اور جن سے رعایا کا دل گورنمنٹ سے پھٹا جاتا تھا۔

۴۔ ترک ہونا اُن امور کا ہماری گورنمنٹ کی طرف سے جن کا بجالانا ہماری گورنمنٹ پر ہندوستان کی حکومت کے لیے واجب اور لازم تھا۔

۵۔ بدانتظامی اور بے اہتمامی فوج کی۔''(۵)

رسالہ''اسباب بغاوتِ ہند'' کی تصنیف کا مقصد خالصتاً سیاسی تھا جو اس کا عنوان سامنے رکھنے سے ہی بآسانی سمجھ میں آسکتا ہے کہ مذکورہ اسباب کی پیش کش دراصل اُس طبقے کے لیے ہے جو اسے ہندوستانیوں کی بغاوت گردانتے ہوئے انتقامی لائحۂ عمل اختیار کیے ہوئے تھا۔ سید احتشام حسین لکھتے ہیں کہ:

> ''سرسید نے (جو ابھی ''سر'' کے خطاب سے سرفراز نہیں ہوئے تھے) ''تاریخ سرکشی بجنور'' لکھی۔ اُس وقت تک انھوں نے مسلمانوں کے روشن خیال طبقے کی رہنمائی کی باگ ڈور نہیں سنبھالی تھی۔ اس کی سیاسی زندگی کا آغاز اُن کی کتاب ''رسالہ اسباب بغاوتِ ہند'' کی اشاعت سے ہوتا ہے۔ یہ کتاب اُردو میں لکھی گئی اور بعد میں اس کا انگریزی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔ یہ کتاب واقعات کا محققانہ تجزیہ بہم پہنچاتی ہے۔ وہ سارا الزام برطانوی پالیسی پر رکھتے ہیں جس کے سبب انگریز ہندوستانیوں کی خیر خواہی سے محروم ہو گئے، ان کا بیان ہے ''یہ سرکار کا کام تھا کہ وہ کوشش کرے اور رعایا کی ہمدردی حاصل کرے نہ کہ رعایا کا فرض کہ وہ حکومت کے لطف و کرم کو حاصل کرنے کی سعی کرے۔''(۶)

سرسید احمد خاں کے تصورات شروع دن سے ہرگز یہ نہیں تھے بلکہ یہ تبدیلی ۱۸۵۷ء کے بعد رونما ہوئی۔ اس سے قبل زندگی کی مادی اقدار اور عصری تناظر سے اُن کی دلچسپی نہ ہونے کے برابر تھے۔ وہ خالصتاً دینی اور عملی نقطۂ نظر رکھتے تھے اور تاریخ اور تجرید سے خاص شغف تھا۔ اسی بنا پر اُن کی ۱۸۵۷ء سے پہلے کی تصانیف میں مذاہب کا تقابل، تاریخی احوال، مجرد تصورات پر مباحث اور دیگر علمی مناظرے ہی ملیں گے۔

۱۸۵۷ء کے واقعات سے سرسید براہِ راست متاثر ہوئے اور انگریز کی ملازمت میں انھیں حکمرانوں کی پالیسیوں کو قریب سے سمجھنے کے مواقع بہم میسر آئے۔ ہنگاموں کے بعد مسلمانوں کے ابتر حالات کو دیکھتے ہوئے وہ اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ مسلمان اب ذلت اور رسوائی کی جس پست ترین سطح تک پہنچ چکے ہیں وہاں سے نکلنا صرف اسی صورت ممکن ہوسکتا ہے کہ انھیں جہالت کی تاریکی سے نکال کر زندگی کی دوڑ میں شمولیت کی طرف لایا جائے اور حکمرانوں کے ان کی بابت احساسات میں تغیر واقع ہو۔ موخر الذکر مقصد کے تحت ہی ۱۸۵۹ء میں رسالہ''اسباب بغاوتِ ہند'' شائع ہوا جس میں سرسید نے بغاوت کے پانچ بڑے اور چنیدہ اسباب بیان کیے ہیں جن کا ذکر پہلے آچکا ہے ان پانچ اسباب کی تفصیل درج کرتے ہوئے انھوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی پالیسیوں اور ہندوستانیوں کے حوالے سے ان کے عملی اقدامات پر تنقید کرتے ہوئے بغاوت کے اسباب کے ضمن میں برطانوی حکمرانوں کی بہت سی غلط فہمیوں کو رفع کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے اور سب سے زیادہ اہمیت ہندوستانی عوام کے رسم و رواج اور عقائد و نظریات کے خلاف قوانین اور سیاسی نظام کے نفاذ اور قانون ساز کونسل میں ہندوستانیوں کی عدم شرکت کو دی۔ ۱۸۵۹ء میں جب سرسید کی یہ کتاب شائع ہوئی تو وہ صدر الصدور کے عہدے پر ترقی پا کر مراد آباد آچکے تھے، مراد آباد میں انھیں سرکار کی طرف سے ایک اسپیشل ٹربیونل کی رُکنیت کا کام بھی سونپا گیا جو باغی قرار دے کر ضبط کی جانے والی جائیدادوں کو واگذار کرانے کا تھا جسے انھوں نے بطریق احسن انجام دیا۔ اسی سال انھوں نے مراد آباد میں ایک فارسی مدرسہ

بھی قائم کیا اور حکومت کو ایک عرضداشت کے ذریعے ہندوستانیوں کے لیے انگریزی تعلیم حاصل کرنے کا مناسب انتظام کرنے کو بھی کہا گیا۔ مسلمانوں کی تعلیمی حالت کی بہتری کے لیے سرسید کی اولین مساعی کے نقوش یہیں سے ملتے ہیں۔

''اسبابِ بغاوتِ ہند'' میں یوں تو سرسید نے اپنی دانست میں پوری کوشش کی کہ بغاوت کے حقیقی اسباب کو نہایت محققانہ اور تجزیاتی انداز میں برطانوی حکمرانوں کے سامنے پیش کیا جائے تاکہ اُن کی غلط فہمیاں دُور ہو سکیں لیکن اس کے باوجود مطلوبہ نتائج حاصل کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے لہٰذا مرادآباد قیام کے دوران ہی انھوں نے اُردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں ایک ایسی مبسوط دستاویز ترتیب دینے کا منصوبہ بنایا کہ جس میں ہنگامہ اٹھارہ سوستاون سے پہلے اور اس کے دوران مسلمانوں کی اُن خدمات اور اقدامات کا بیان ہو جو برطانوی حکومت سے اُن کی وفاداری کا ثبوت دیں۔ مولانا حالی رقمطراز ہیں کہ:

> ''اس کتاب کا موضوع یہ قرار دیا تھا کہ اطرافِ ہندوستان میں جس قدر مسلمانوں نے گورنمنٹ کی خیر خواہیاں اور انگریزوں کی حمایت کے لیے جانبازیاں کی ہیں۔ اُن میں سے ہر شخص کا حال مفصل اور مشرّح نہایت صحت کے ساتھ قلم بند کیا جائے اور ہر شخص کے متعلق گورنمنٹ، حکام اور افسروں کی تمام چٹھیاں اور سٹرٹیفکیٹ بہم پہنچا کر اس کی سرگزشت کی ذیل میں نقل کی جائیں اور جو کچھ اُن کی خدمات کے صلہ میں گورنمنٹ نے جاگیر یا پنشن یا انعام یا خلعت وغیرہ عنایت کیا ہو وہ سب بیان کیا جائے۔''(۷)

اس مقصد کے تحت رسالہ ''لائل محمڈنز آف انڈیا'' (خیر خواہان مسلمان) کا ۱۸۶۰ء میں اجراء ہوا۔ سرسید کا یہ اقدام بھی خالصتاً سیاسی مصلحت کے تحت تھا۔ اس رسالے کے ذریعے مسلمانوں کی مثبت سرگرمیاں اُجاگر کرنا ایک طرف، سرسید نے اُس دور کا ایک منفرد اور نیا نظریہ بھی پیش کیا کہ ہندوستان میں جو قوم مذہب اور عادات ومزاج کے (کنذر) رو سے عیسائیوں سے محبت، اخلاص، ارتباط، یگانگت پیدا کر سکتی ہے وہ مسلمان ہی ہے اور دوسرا کوئی نہیں۔(۸) ''لائل محمڈنز آف انڈیا'' کے تیسرے اور آخری شمارے میں لانس لٹ اڈیسن نام کے ایک قدیم عیسائی مصنف کی کتاب سے جو اس نے ۱۶۹۷ء میں اسلام کے ابتدائی حالات پر لکھی تھی، ایک عہد نامہ نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرتؐ نے عیسائیوں کے ساتھ جو عہد و پیمان کیا تھا اس میں ان کی قوم کو تقریباً مسلمانوں ہی کے برابر حقوق دیے تھے اور مسلمانوں کو تاکید کی تھی کہ اس پر ہمیشہ کاربند رہیں۔(۹) اس سلسلے کی دوسری کڑی ''تبئین الکلام'' تھی۔ سرسید نے یہ کتاب لکھنے کا آغاز مرادآباد قیام کے دوران ہی کر دیا تھا۔ مئی ۱۸۶۳ء میں اُن کا تبادلہ غازی پور ہو گیا جہاں یہ کتاب اپنی تکمیل کو پہنچی۔ سرسید کی اس تصنیف کا موضوع واضح کرتا ہے کہ یہ سرسید کے اسی سیاسی مقصد کے تحت اُٹھایا گیا قدم تھا جس کا آغاز ''اسبابِ بغاوتِ ہند'' سے ہوا تھا۔ مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان مذہب کے موضوع پر ہونے والے مباحثوں اور مناظروں پر سرسید گہری نظر رکھتے تھے اور اس تصنیف کے ذریعے عیسائیوں کی اُس غلط فہمی کو رفع کرنا چاہتے تھے جو بائبل مقدس کی بنیاد پر اسلامی اصول ونظریہ کی بابت اُن میں موجود تھی۔ اس کتاب کے ذریعے انھوں نے انجیل اور قرآن کے اختلافات میں مطابقت وار دونوں الہامی کتب کی اُصولی وحدت کو ثابت کرنے کی کوشش کی۔ مولانا حالی اس حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

> ''اس کتاب میں تفسیر شروع کرنے سے پہلے سرسید نے دس مقدمے جن میں سے اکثر بہت طولانی اور بڑی محنت اور تحقیق اور تلاش سے لکھے ہیں جن میں مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کے لیے نہایت عمدہ اور قیمتی اطلاعیں مندرج ہیں۔ یہ مقدمے درحقیقت تمہید ہیں اس مذہبی تنافر کے دُور کرنے کی جو دونوں قوموں کے تعصب، لاعلمی اور ایک دوسرے کے مذہب سے ناواقفیت کے سبب طرفین کے دلوں میں روز بروز بڑھتا جاتا تھا۔''(۱۰)

مظہر حسین اس تصنیف کے مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''تبئیسن الکلام کا لکھنا بھی انگریز عیسائی حکمرانوں اور مسلمانوں کے درمیان تعلقات استوار کرنے کی طرف ایک ریڈیکل قدم تھا۔ اس کے نتیجے میں ان دونوں فرقوں کے دقیانوسوں کے درمیان پیدا ہونے والے ردِ عمل کی پیش بینی بھی انھوں نے کر لی تھی لیکن چونکہ اپنے مقصد میں اٹل تھے اس لیے دقیانوس مسلمانوں اور عیسائیوں کی تنقید اور نکتہ چینی کی پرواہ کیے بغیر وہ اپنے مقصد کی طرف گامزن رہے تبئین الکلام لکھنے کا اصل مقصد تو انگریز عیسائی حکمرانوں اور مسلم رعایا کے درمیان بہتر تعلقات پیدا کرنا تھا لیکن اس مقصد کے حصول کے لیے سرسید نے بائبل کی تفسیر کے ذریعے عیسائیوں کی مذہبی کتاب کے متعلق مسلمانوں میں پائی جانے والی غلط فہمیوں کو دُور کرنے کی کوشش کی۔''(۱۱)

اس ضمن میں سرسید احمد خاں کے خیالات پر مبنی ایک اقتباس ملاحظہ کریں جس سے اُن کی مذکورہ سعی کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے:

''عیسائی مذہب میں جس قدر اختلاف [عقیدۂ تثلیث پر] ابتدا ابتدا میں ہوئے اس کی تاریخ ہمارے پاس نہایت تاریک ہے پھر اُس اختلاف کے منشا کو اگر ہم اپنی رائے کے بموجب قرار دیں تو بلاشبہ ہم غلطی میں ہیں کیونکہ جس طرح ہم اُس اختلاف کو ایک برے منشا پر قائم کرتے ہیں اسی طرح ممکن ہے کہ ہم اُس کو ایک اچھے منشا پر قائم کریں۔ پس جب تک کہ ہم کو خود انھی لوگوں کے کلام سے یہ نہ ثابت ہو کہ اُن کا منشا اُس اخلاف میں کیا تھا اُس وقت تک ہم کو اپنے خیالات سے اُن کے اختلافات کا منشا قرار دینا ایک ناانصافی ہی نہیں ہے بلکہ ایک خیالی بات کو واقعی مان لینا ہے۔''(۱۲)

غازی پور میں قیام کے دوران انھیں ہندوستانی ذہن کو جدید مغربی علوم سے آگہی فراہم کرنے کا بھی خیال آیا کہ مادی ترقی کا خواب اس کے بغیر پورا ہونا ممکن نہ تھا پس ایک علمی سوسائٹی کے قیام کا فیصلہ کیا گیا جو سائنس و ٹیکنالوجی اور مغربی لٹریچر کو اُردو زبان میں منتقل کرنے کا کام انجام دے۔ اُن کا خیال تھا کہ اس اقدام سے انگریزوں اور مقامی باشندوں کے درمیان حائل نفرت کی فصیل گرانے میں کسی قدر مدد مل سکتی ہے اور ہندوستانیوں کا معیارِ زندگی بہتر بنایا جا سکتا ہے۔ علمی مقاصد سے ہٹ کر اس سوسائٹی کے قیام کے پس منظر میں سیاسی مقصد زیادہ کارفرما تھا۔ سرسید چاہتے تھے کہ انگریز، ہندو اور مسلمان تینوں کے درمیان میل جول اور ربط پیدا ہو جو انھیں ایک علمی پلیٹ فارم پر اکٹھا کرنے سے ممکن ہو سکتا تھا سو ۱۸۶۳ء میں غازی پور میں سائنٹفک سوسائٹی کی بنیاد رکھی گئی اور سرسید اس کے آنریری سیکرٹری قرار پائے۔ اسی برس انھوں نے غازی پور میں ایک مدرسہ وکٹوریہ اسکول کے نام سے قائم کیا جو کلکتہ کے مدرستہ العلوم کی طرز پر تھا اور اس میں انگریزی، اُردو، فارسی، عربی اور سنسکرت کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اس مدرسے میں بھی وہ جدید علوم کی ترویج کا ارادہ رکھتے تھے لیکن اسی اثنا میں ۱۸۶۴ء میں اُن کا تبادلہ علی گڑھ ہو گیا اور سائنٹفک سوسائٹی بھی وہیں منتقل ہو گئی۔ علی گڑھ میں اس سوسائٹی نے ترقی کی بہت سی منازل طے کیں اور اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ انگریزوں کی سرپرستی اسے حاصل رہی، سوسائٹی کے پریزیڈنٹ مسٹر ولیم جنکسن بریملی جو علی گڑھ میں بطور جج خدمات انجام دے رہے تھے، نے اس ترقی میں خاطر خواہ کردار ادا کیا۔ زاہد چودھری لکھتے ہیں کہ:

''انگریزوں کی جانب سے اس کام میں سرسید کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی کی وجہ یہ تھی کہ وہ بالائی ہندوستان کی رعایا کو بھی انگریزی سیاست، معاشرت اور ثقافت سے اس طرح مرعوب و مغلوب کرنا چاہتے تھے جس طرح کہ انھوں نے قبل ازیں راجہ رام موہن رائے وغیرہ کی وساطت سے بنگال کی رعایا کو کیا تھا۔ فرق یہ تھا کہ راجہ رام موہن رائے نے انگریزوں کے سرپرستانہ تعاون سے صرف ہندوؤں کو جدید علوم سے روشناس کر دیا تھا جبکہ سرسید احمد خاں بالائی ہندوستان کی بلالحاظ مذہب و ملت ساری رعایا کو مغربی علوم سے مستفید کرانے کا متمنی

تھا۔''(۱۳)

۳۰ مارچ ۱۸۶۶ء کو سائنٹفک سوسائٹی کے زیرِ اہتمام ''علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ'' جاری کیا گیا جو شروع میں ہفتہ وار تھا اور پھر ہفتہ میں دو بار نکالا جانے لگا۔ سرسید احمد خان اس کے مدیر تھے۔ اس گزٹ کے اجراء کا بنیادی مقصد ہندوستانیوں میں سیاسی شعور پیدا کرنا اور برطانوی حکام کو ہندوستانی عوام کی حالتِ زار سے آگاہ کرنا تھا۔ یہ بھی دراصل تصنیف وتالیف کے اُسی سلسلے کی ایک کڑی تھی جس کے تحت انگریز اور مقامی باشندوں کے درمیان قربت کی فضا پیدا کرنے کا کام سرسید نے ۱۸۵۷ء کے بعد شروع کر دیا تھا۔ مولانا حالیؔ اس گزٹ کی بابت یوں رقمطراز ہیں:

''اوّل اوّل سرسید زیادہ تر اس میں پولیٹکل معاملات پر مضامین اور نوٹ لکھتے تھے اس لیے اس کی ابتدائی جلدوں کو ان کے پولیٹکل ورکس کا ایک مجموعہ کہا جا سکتا ہے۔۔۔۔ اس کا خاص مقصد گورنمنٹ اور انگریزوں کو ہندوستانیوں کے حالات اور معاملات اور خیالات سے آگاہ کرنا اور ہندوستانیوں کو انگریزی طرزِ حکومت سے آشنا کرنا اور ان میں پولیٹکل خیالات اور قابلیت اور مذاق پیدا کرنا تھا۔ اس کی ابتدائی جلدوں کے دیکھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ انگریزی خیالات کو ہندوستانی لباس میں اور ہندوستانی خیالات کو انگریزی لباس میں ظاہر کر کے دونوں قوموں کو ملانا چاہتا ہے اور اگر ہمارا قیاس غلط نہ ہو تو آج تک کوئی پرچہ ہندوستان میں اس اخبار کے سوا ایسا نہیں نکلا جس سے یہ دونوں مقصد پورے ہو سکیں۔''(۱۴)

مئی ۱۸۶۶ء کو سرسید کا ایک اور سیاسی اقدام 'علی گڑھ برٹش انڈین ایسوسی ایشن' کا قیام تھا۔ سائنٹفک سوسائٹی کی عمارت میں سرسید نے چند انگریزی افسران اور مقامی رؤسا کو اکٹھا کر کے یہ تجویز پیش کی کہ شمال مغرب کے تمام اضلاع کی ایک ایسی ایسوسی ایشن ہونی چاہیے جو تمام مسائل ومقاصد کو پارلیمنٹ تک پہنچائے کیونکہ اُن کا خیال تھا کہ مقامی لوگوں کے تمام معاملات صرف کورٹ آف ڈائریکٹرز تک پہنچتے ہیں اور پارلیمنٹ کے ممبران ان سے آگاہ نہیں ہو پاتے سو سرسید کی اس تجویز کو پسند کرتے ہوئے ہندو اور مسلمان دونوں طبقات کے کچھ معززین کو 'علی گڑھ برٹش انڈین ایسوسی ایشن' کا ممبر مقرر کیا گیا۔ یہ ایسوسی ایشن اُس وقت تک سرگرمِ عمل رہی جب تک سرسید علی گڑھ میں رہے اور حکومتِ ہند کو مختلف عرضداشتوں کے ذریعے چند مسائل کا تصفیہ بھی کرایا گیا جن میں کتابوں کی ترسیل پر محصول میں کمی اور مسافرانِ ریل کے مسائل وغیرہ شامل تھے۔(۱۵) یکم اگست ۱۸۶۷ء کو سرسید نے متذکرہ ایسوسی ایشن کی طرف سے وائسرئے وگورنر جنرل کے نام شمال مغرب میں ایک ورنیکلر یونیورسٹی کے قیام کے لیے درخواست بھیجی۔ یہ سرسید کا ایک ایسا انقلابی اقدام تھا جس کے بہت دُور رس اثرات مرتب ہوئے۔ درخواست کے آغاز میں انھوں نے تعلیم کی غرض وغایت اور اہمیت بیان کرتے ہوئے مروجہ طریقۂ تعلیم کو ناقص قرار دیا اور سول انجینئرنگ کالج رڑکی اور میڈیکل کالج آگرہ جہاں نصابی کتب انگریزی سے اُردو میں ترجمہ کر کے پڑھائی جاتی تھیں، کی مثالیں دیں اور مجوزہ ورنیکلر یونیورسٹی کے قیام پر زور دیا۔ ورنیکلر سے سرسید اور اُن کے رفقاء یعنی ارکانِ برٹش انڈین ایسوسی ایشن وارکانِ سائنٹفک سوسائٹی (جس میں ہندوستانی اور انگریز سب شریک تھے) کی مراد اُردو زبان تھی کیونکہ ہندی زبان کی حیثیت اُس وقت ایسی نہ تھی کہ اس بار کی متحمل ہو سکتی۔(۱۶) ڈاکٹر صفیہ بانو اس مجوزہ ادارے کے قیام کا مقصد بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ:

''مقصد یہ تھا کہ یا تو اس غرض کے لیے یونی ورسٹی قائم کی جائے جس میں وہ تمام علوم وفنون جو یونی ورسٹی میں پڑھائے جاتے ہیں اِس درس گاہ میں دیسی زبانوں کے ذریعے سے پڑھائے جائیں۔ ویسے ہی امتحان ہوں جیسے کلکتہ یونی ورسٹی میں ہوتے ہیں اور اس کے طالب علموں کو ویسی ہی سندیں دی جائیں جو کلکتہ یونیورسٹی کے کامیاب طلبہ کو دی جاتی ہیں۔ یہ درست ہے کہ ایسی کتابیں دیسی زبانوں میں موجود نہیں تھیں لیکن جو

کتابیں یونی ورسٹی کے نصاب میں تھیں ان کے ترجمے تیار کیے جا سکتے تھے لیکن اس تجویز کو نامنظور کر دیا گیا۔"(۱۷)

زاہد چودھری نے سرسید کی اس مجوزہ ورنیکلر یونیورسٹی کے قیام کے مقاصد کے تجزیہ ان الفاظ میں کیا ہے:

"سرسید کی جانب سے یہ تجویز پیش کیے جانے کی بظاہر سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ ہندوستان کی سیاست، معیشت، معاشرت اور ثقافت پر بنگالیوں کی بالادستی کو پسند نہیں کرتا تھا اور چاہتا تھا کہ ان کی بجائے صوبہ جات آگرہ و اودھ کی بالادستی قائم ہو۔ بنگالی انگریزی تعلیم میں تقریباً ایک سو سال آگے تھے جبکہ یو۔ پی کے لوگوں نے ابھی انگریزی تعلیم کی ابتداء کی تھی۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ سرسید کھلم کھلا مسلمانوں کا سب سے بڑا بہی خواہ تھا اور اس بنا پر اس کی خواہش تھی کہ اُردو فیکلٹی یا اُردو یونیورسٹی کے قیام سے مسلمانوں کے لیے ترقی کی راہیں کھولی جائیں لیکن اسے یہ تجویز پیش کرتے ہوئے یہ احساس نہیں ہوا تھا کہ اس طرح ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان تاریخی تضاد میں شدت پیدا ہوگی اور ایک نیا فرقہ وارانہ جھگڑا کھڑا ہو جائے گا جس سے برطانوی سامراج فائدہ اُٹھائے گا اور برصغیر میں فرقہ وارانہ مفاہمت کا جو تھوڑا بہت امکان تھا وہ بھی ختم ہو جائے گا۔"(۱۸)

مجوزہ ورنیکلر یونیورسٹی کے قیام کا منصوبہ کامیاب نہ ہو سکا۔ اول تو یہ کہ سرسید کسی حد تک سرکار کے اس ارادے کو بھانپ گئے تھے کہ وہ انگریزی تعلیم کا ایک سلسلہ جو کلکتہ یونیورسٹی میں پہلے سے جاری تھا کو روک کر صرف دیسی زبانوں میں تعلیمی سلسلہ شروع کرنا چاہتے ہیں اور کلکتہ یونیورسٹی کو ختم کر کے اُس کی جگہ ورنیکلر یونیورسٹی قائم کرنا چاہتے ہیں اور دوم سرسید کو اس بات کا بھی احساس ہو گیا تھا کہ اس منصوبے میں ہندو رخنہ ڈالنے کی کوشش کریں گے۔ ۱۵/اگست ۱۸۶۷ء کو جب سرسید ترقی پا کر علی گڑھ سے بنارس گئے تو انھیں ادراک ہوا کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان زبان کے مسئلے پر مخاصمت کی فضا وہاں پہلے ہی پیدا ہو چکی تھی۔ ہندوؤں میں سے کچھ لوگ یہاں تک خیال رکھتے تھے کہ سرکاری عدالتوں میں اُردو اور فارسی کی جگہ ہندی رائج ہونی چاہیے۔ یہ پہلا موقع تھا کہ جب سرسید کو احساس ہوا کہ ہندوستانیوں کے لیے بحیثیت مجموعی کوششوں سے کچھ حاصل نہیں کہ یہ دونوں قومیں مشترکہ مفادات کے لیے خود ایک دوسرے کے ساتھ مل کر نہیں چل سکتیں۔ ہندوؤں کے اس رویے پر اُن کا ردِعمل بہت سخت تھا۔ بلاشبہ اس رویے کے تناظر میں مذہب کا پہلو زیادہ شدت کے ساتھ موجود تھا اور اسے سیاسی سطح پر اُبھارنے میں متوسط طبقے کے اپنے مفادات کو دخل تھا۔ سرسید کے ورنیکلر یونیورسٹی کے قیام کی تجویز کو بھی مستقبل قریب میں یہی رنگ دینے کی کوشش کی جا سکتی تھی کیونکہ انگریز حکمران سیاسی سطح پر اپنی اجارہ داری برقرار رکھنے کے لیے اس قسم کی فرقہ وارانہ جذبات کو ہوا دیتے رہتے تھے۔ بقول سید احتشام حسین:

"متوسط طبقہ اگر اپنے مفادات کے لیے متحد اور متفق ہو سکتا ہے تو اپنے جماعتی یا فرقہ وارانہ مفاد کے لیے دوسرے فرقوں کا مخالف بھی بن سکتا ہے۔ چنانچہ سرسید اگر ایک طرف ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لیے آواز بلند کرتے تھے تو دوسری طرف محض مسلمانوں کے حقوق کو بھی پیش نظر رکھتے تھے۔ انگریزی سیاست اس جذبہ کو مسلسل ہوا دے رہی تھی۔ ـــ اس پالیسی کا شکار ہندو اور مسلمان دونوں ہوتے تھے اس لیے کبھی "ہندی، ہندو، ہندوستانی" کا نعرہ لگایا جاتا تھا کہ ہندو اور مسلمان دو قومیں لیکن سرسید کی ابتدائی سیاسی زندگی میں اس تنگ نظری کا پتہ نہیں چلتا، اگر وہ مسلمانوں کا زیادہ خیال رکھتے تھے تو اس لیے کہ انگریز مسلمانوں کو غدر کا بانی سمجھ کر زیادہ پیس رہے تھے تاہم اُس وقت کا ہندوستان اپنے غیر متوازن اور ناہموار قومی ارتقاء کی وجہ سے مذہبی اختلاف کے جراثیم کی پرورش بھی کر رہا تھا۔"(۱۹)

قیامِ بنارس کے دوران سرسید کے نظریات میں بنیادی تبدیلی رُونما ہوئی جس کی بنیاد ہندو سر برآوردہ شخصیات کی جانب سے فرقہ پرستانہ روّیہ کی تقویم تھی۔ انگریزی مدارس کی تعلیم سے ہندوؤں کی نسبتاً زیادہ تعداد مستفید ہوتی تھے اور نصابی کتب میں بالخصوص تاریخ کے موضوع پر انھیں جو تعلیم دی جاتی اُس میں مسلمانوں کے دورِ اقتدار کی ظالمانہ کاروائیوں اور نظام کی بہت سی خامیوں کی نشاندی دانستہ طور پر کی جاتی جس سے تعصب کی فضا خود بخود پیدا ہوتی چلی گئی۔ پھر اس روّیہ کو قومی سطح پر اُبھارنے کے لیے ملک کے مختلف حصوں میں بہت سی انجمنیں اور سبھائیں بھی سرگرم ہوگئیں۔ کچھ مورخین نے اس صورتِ حال کا ذمہ دار سرسید کو بھی ٹھہرایا ہے کہ مرادآباد اور غازی پور میں مدرسے کھولنے سے لے کر سائنٹفک سوسائٹی کے زیرِ اہتمام ''علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ'' نکالنے تک اور پھر ورنیکلر یونیورسٹی کے قیام کی درخواست کے متن کو سامنے رکھا جائے تو سرسید اس حقیقت سے آنکھیں بند کیے ہوئے ہیں کہ اپنی تقاریر اور تحاریر میں 'ہندوستانی' کا لفظ استعمال کرتے ہوئے وہ ہندوؤں کی اکثریت کو یوں نظر انداز کر دیتے ہیں کہ انھیں اُردو، فارسی، عربی اور انگریزی کی ترویج کا برابر خیال ہے لیکن ہندی کے لیے انھوں نے کوئی اقدام نہیں کیے۔ انھیں اس بات کا مکمل احساس تھا کہ انگریز ۱۸۵۷ء کی بغاوت کا ذمہ دار مسلمانوں کو ٹھہراتے ہوئے انھیں سیاسی، معاشرتی اور معاشی طور پر بدحال کرنے کا مصمم ارادہ رکھتے تھے لیکن یہ پہلو یکسر نظر انداز کرتے رہے کہ ہندو بھی تو ہندوستان میں پچھلی کئی صدیوں سے مسلمانوں کی بالادستی کے خاتمے کا انتظار کر رہے تھے گویا یہ فرقہ پرستانہ روّیہ کبھی نہ کبھی تو سامنے آنا ہی تھا خواہ زبان کی بنیاد پر بھی کیوں نہ ہو۔ سو یہ وہ تمام صورتحال تھی جس میں سرسید کے ہندو مسلم اتحاد کے نظریہ میں تغیر رونما ہوا۔

یکم اپریل ۱۸۶۹ء کو سرسید انگلستان چلے گئے۔ وہاں انھوں نے انگریزوں کی تہذیبی، معاشرتی، ثقافتی، اور معاشی زندگی کا نہایت قریب سے مشاہدہ کیا' وہاں کے تعلیمی اداروں کا دورہ کیا اور طریقۂ تعلیم پر غور کیا۔ ۲/ اکتوبر ۱۸۷۰ء کو سرسید واپس ہندوستان آگئے اور بنارس پہنچ کر اپنے عہدے کا چارج سنبھالا۔ انگلستان سے واپسی پر سرسید نئے خیالات اور منصوبوں کے ساتھ وارد ہوئے جن میں مسلمان کی ترقی اور مذہبی، تعلیمی، سیاسی و معاشرتی اصلاح کا پہلو نمایاں تھا۔ اس غرض سے انھوں نے ۲۴/ دسمبر ۱۸۷۰ء کو ''تہذیب الاخلاق'' کے نام سے ایک پرچہ جاری کیا جس میں سب سے زیادہ مذہبی اصلاح کی غرض سے خود سرسید نے مقالہ جات لکھے۔ سرسید کے وہ رفقاء جو اس رسالے میں لکھتے رہے اُن میں محسن الملک، وقار الملک، مولوی چراغ علی اور مولانا حالؔی شامل ہیں۔ اس پرچے کی بے حد مخالفت ہوئی اور اسے اسلامی تعلیمات کے برخلاف قرار دیا گیا۔ چھ برس تک سرسید کی نگرانی میں یہ تواتر سے شائع ہوتا رہا اور پھر ۱۸۷۶ء میں جب وہ پنشن لے کر علی گڑھ آگئے تو یہ سلسلہ بھی بند ہوگیا۔ اپنے قریبی ساتھی نواب محسن الملک کے کہنے پر سرسید نے اس کا دوبارہ اجراء بھی کیا لیکن مزید تین سال ہی چل سکا۔ وہ سیاسی مقاصد جو اس اجراء کے تناظر میں موجود تھے کہ مذہبی رویوں میں اعتدال لانا اور مسلمانوں کو توہمات اور تعصّبات سے نکال کر جدیدیت کی طرف گامزن کرنا، ان میں سرسید کافی حد تک کامیاب رہے۔

''تہذیب الاخلاق'' دراصل اُس عظیم تحریک کا نقطۂ آغاز تھا جسے ہندوستان کی تاریخ میں سرسید تحریک یا علی گڑھ تحریک کے نام سے ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔ سرسید کی اس تحریک کے نقوش یوں تو انہی ایام میں واضح ہونا شروع ہوگئے تھے جب انھوں نے ۱۸۶۳ء میں غازی پور میں سائنٹفک سوسائٹی کی بنیاد رکھی جو بعد میں اُن کے علی گڑھ آنے پر مستحکم ہوئی۔ ''علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ'' کا اجراء اور ''علی گڑھ برٹش انڈین ایسوسی ایشن'' کا قیام بھی اسی تحریک کے اولین نقوش ہیں۔ علی گڑھ ابتدائی قیام کے دوران سرسید کی ان سرگرمیوں کو مسلمانوں کی سیاسی خدمت کا آغاز کہنا بے جا نہ ہوگا کیونکہ یہ کوششیں خواہ تعلیمی مقاصد کے ضمن میں کی جا رہی تھیں لیکن اصل مقصد قوم کو سیاسی تنزلی سے نکالنا تھا۔ انگلستان سے واپسی پر یہ خیال وہ اپنے ساتھ لائے تھے کہ مغرب نے ترقی کی منازل 'عیسائیت' کے پرچم تلے ہرگز طے نہیں کیں اور نہ مذہب کبھی کسی قوم کو اجتماعی سطح پر

جمود سے نکالنے میں وہ خاطر خواہ کردار ادا کرسکتا ہے جو اخلاقی تربیت اور جدید تعلیم کے فروغ میں پنہاں ہے۔ یہی فکر سرسید کی تحریک کو ایک مستحکم بنیاد فراہم کرتی ہے۔ ''تہذیب الاخلاق'' کے اجراء کے ساتھ ہی ایم اے او کالج (محمڈن اینگلو اورینٹل کالج) کے قیام کی کوششوں کا بھی آغاز ہو گیا۔

۲۶ر دسمبر ۱۸۷۲ء کو سرسید نے ''کمیٹی خواستگارِ ترقی تعلیم مسلمانان'' تشکیل دی جس کے ذمے مسلمانوں میں تعلیم کی طرف کم رجحان اور جدید تعلیم سے نفرت کی وجوہات دریافت کرنا اور اس کے حل کے لیے تدابیر نکالنا تھا۔ کمیٹی نے جو رپورٹ مرتب کی اُس میں مسلمانوں کے لیے ایک کالج کے قیام اور طریقۂ تعلیم کے ضمن میں کچھ سفارشات درج تھیں۔ کمیٹی کی رپورٹ حکومتِ ہند اور مختلف صوبائی حکومتوں کو بھجوائی گئی جنہوں نے ایم اے او کالج کے قیام کی تجویز کی تائید کی اور ہر ممکن مدد کا یقین دلایا۔ اس حکومتی تائید اور حمایت کے بعد سرسید نے اس مجوزہ کالج کے لیے عوام سے چندہ جمع کرنے کے لیے بھی ایک کمیٹی تشکیل دی۔ فروری ۱۸۸۳ء میں سرسید کے بیٹے سید محمود نے انگلستان سے اس مجوزہ کالج کے طریقۂ تعلیم کی بابت ایک اسکیم بھیجی جسے سرسید نے حکومتِ ہند کو ارسال کیا اور ساتھ ہی اُس وقت کے بڑے علماء اکرام کو بھی اس کا مسودہ بھجوایا جس میں اُن سے پوچھا گیا کہ آیا اس طریقۂ تعلیم کے موافق ایک کالج کے قیام کے لیے چندہ اکٹھا کرنا جائز امر ہے؟ جواب میں سرسید کی مخالفت میں ایک محاذ بن گیا اور مختلف علماء نے سرسید کو ملحد قرار دینے میں بھی پس و پیش نہ کی۔ سرسید لکھتے ہیں کہ:

> ''ہم کو ملحد اور زندیق اور لا مذہب کہنا کچھ تعجب کی بات نہیں کیوں کہ ہماری قوم نے خدائے واحد و ذوالجلال کے سوا باپ دادا کی رسم و رواج کو اور اپنے قدیمی چال چلن کو اپنا دوسرا خدا مانا ہے اور پیغمبر آخر الزمان محمد رسول اللہؐ کے سوا اور بہت سے پیغمبر پیدا کیے ہیں اور کتاب اللہ کے سوا انسانوں کی بنائی ہوئی بہت سی کتابوں کو قرآن بنایا ہے اور ہم اُس جھوٹے خدا اور فرضی پیغمبروں اور جعلی قرآنوں کو ایسے ہی برباد کرنے والے ہیں جیسے ہمارے جدِ امجد ابراہیمؑ اپنے باپ آذر کے بتوں کو توڑنے والے تھے ہم سچے خدائے واحد ذوالجلال کا جلال اور سچے پیغمبر محمد رسول اللہؐ کی نبوت اور سچی کتاب اللہ کی اطاعت دنیا میں قائم کرنا چاہتے ہیں پھر وہ لوگ ہم کو ملحد و زندیق و لا مذہب نہ کہیں اور نہ سمجھیں تو کیا کریں اور کیا سمجھیں کیوں کہ ہم اُن کے خداؤں اور پیغمبروں اور قرآنوں کو نہیں مانتے۔''(۲۰)

اس مخالفت پر سرسید کے رفقاء مجوزہ ادارے کے قیام کے معاملے پر کچھ پست ہمتی کا شکار ہو گئے تو سرسید نے ایک مفصل مضمون ''تہذیب الاخلاق'' میں لکھا جس میں یہ تجویز دی گئی کہ تمام رفقائے کار اپنے اپنے خرچ پر مختلف علاقوں کا دورہ کر کے ادارے کے لیے چندہ اکٹھا کریں گے اور خود سرسید نے اس پر سب سے پہلے عمل کیا۔ یہ کوششیں بارآور ثابت ہوئیں اور اس قدر روپیہ جمع کر لیا گیا کہ ابتدائی مدرسہ فوری طور پر شروع کیا جاسکے کیونکہ سرسید اور اُن کے رفقاء کا بھی یہ خیال تھا کہ اُن کے منصوبے کا عملی نمونہ سامنے آ جائے تو مخالفت کم ہو جائے گی چنانچہ سرسید نے شمال مغربی اضلاع کے لیفٹیننٹ گورنر سر جان سٹریچی کی مدد سے علی گڑھ میں ابتدائی مدرسہ کے لیے کچھ جگہ حاصل کر لی گئی جہاں ۲۴ر مئی ۱۸۷۵ء کو مدرستہ العلوم کا افتتاح ڈپٹی کلکٹر مولوی محمد کریم کے ہاتھوں ہوا۔ شیخ محمد اکرام نے اس مدرسے کی مخالفت کرنے والے علماء اکرام کے بارے میں لکھا ہے کہ:

> ''مدرستہ العلوم کے سب سے بڑے مخالف دو بزرگ تھے۔ دونوں معزز سرکاری ملازم یعنی مولوی امداد العلی ڈپٹی کلکٹر اور مولوی علی بخش سب جج۔ حالی نے لکھا ہے کہ 'ہندوستان میں جس قدر مخالفتیں اطراف و جوانب سے ہوئیں اُن کا منبع انہی دونوں صاحبوں کی تحریریں تھیں' اور ان کی مخالفت کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ بعض جلیل القدر انگریز مدرستہ العلوم کے سخت مخالف تھے اور ان میں سے بعض کے ساتھ ان دونوں صاحبوں کو خاص تعلق

تھا۔''(۲۱)

مولوی امداد العلی کو سرسید نے کئی دفعہ مدرستہ العلوم کے منصوبے میں شریک ہونے کے لیے راضی بھی کرنا چاہا تھا کیونکہ سرسید انھیں اپنے دوستوں میں شمار کرتے تھے اور اس منصوبے میں اُن کی شرکت کو قوم کے لیے مفید گردانتے تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ مولوی امداد العلی ایک ایسے عہدے پر تھے جہاں مدرستہ العلوم کے لیے چندہ جمع کرنے میں کافی مدد کر سکتے تھے۔ سرسید لکھتے تھے کہ:

''مولوی سید امداد العلی خان بہادر جو فضل الٰہی سے ہماری قوم میں ایک بہت بڑے اعلیٰ افسر و رئیس ہیں اور ہمارے بہت بڑے شفیق دوست ہیں مدرستہ العلوم میں اُن کے شریک نہ ہونے سے ہم کو بہت رنج ہے اور نیز قوم کی بھلائی میں نقصان ہے اور ہم جب اُن سے ملتے ہیں مدرستہ العلوم میں شریک ہونے کی التجا کرتے ہیں۔ دربار دہلی میں بھی ہم نے اُن سے التجا کی اُنھوں نے فرمایا کہ دو شرط سے ہم شریک ہوں گے: اول یہ کہ ''تہذیب الاخلاق'' کا چھاپنا بند کر دیا اُس میں کوئی مضمون متعلقہ مذہب مت لکھو۔ دوسرے یہ کہ اپنے عقائد و اقوال سے جو برخلاف علمائے متقدمین ہیں توبہ کرو۔ پچھلی بات تو میرے اختیار سے باہر تھی کیوں کی جس بات پر میں یقین رکھتا ہوں جب تک وہ یقین زائل نہ ہو کیوں کر اُس کو دل سے کھو سکتا ہوں۔۔۔ ہاں پہلی بات میرے اختیار میں ہے اگر آپ مدرستہ العلوم کی تائید میں دل سے شریک ہوں میں آج ہی تہذیب الاخلاق کو بند کر دوں گا۔''(۲۲)

سرسید کی تمام کوششوں کے باوجود اُن کے مخالفین نے اپنی روش نہیں بدلی۔ ۱۸۷۶ء میں سرسید پنشن لے کر مستقل طور پر علی گڑھ آ گئے اور مدرستہ العلوم کو کالج کا درجہ دلانے کے لیے سرگرم ہوئے۔ سرسید کی چند ماہ کی محنت بار آور ہوئی اور ۸/جنوری ۱۸۷۷ء کو وائسرائے ہند لارڈ لٹن کے ہاتھوں ایم اے او کالج (محمڈن اینگلو اورینٹل کالج) کا سنگِ بنیاد رکھا گیا۔ سرسید نے اس کالج کی ترویج کے لیے چندہ اکٹھا کرنے کی مہم جاری رکھی اور اسے مسلمان طالب علموں کے لیے ایک اعلیٰ دانش گاہ کے درجے تک پہنچایا۔ اس منصوبے کے لیے سب سے زیادہ امداد پنجاب سے ملی اور انھیں یہاں خوب پذیرائی بھی ملی۔ سرسید آخری وقت تک اس ادارے کی ترقی کے لیے کوشاں رہے کہ اُن کے خیال میں مسلمانوں کو سیاسی سطح پر بیدار کرنے کے لیے یہ ادارہ ایک مرکزی حیثیت کا حامل ہو سکتا تھا۔ اُن کی وفات کے بعد ۱۹۲۲ء میں اسے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کا درجہ دے دیا گیا اور بیسویں صدی کے نصف اول میں یہ ادارہ برصغیر کے مسلمانوں کی فکری و عملی رہنمائی کا کام انجام دیتا رہا۔

یہاں سے سرسید کی سیاسی زندگی کا تیسرا دور شروع ہوتا ہے۔ پہلا دور جو اُن کی انگلستان روانگی تک کا ہے، میں وہ ۱۸۵۷ء کے بعد سیاسی سطح پر سرگرم ہوئے اور مختلف تصنیفی اور عملی اقدامات کے ذریعے ہندوستانیوں بالخصوص مسلمانوں اور انگریز حکمرانوں کے درمیان حائل نفرت کی فصیل گرانے کے لیے کوشاں رہے۔ دوسرا دور جو اُن کی انگلستان سے واپسی کے بعد شروع ہوا، میں پوری توجہ مسلمانوں کی مذہبی اصلاح اور تعلیمی ترقی پر مرکوز رہی اور اُس کے تناظر میں بھی سرسید کا بنیادی مقصد مسلمانوں کو سیاسی اور تہذیبی زوال سے نکال کر الگ قوم کی حیثیت سے ایک پہچان عطا کرنے کا تھا۔ تیسرا دور ۱۸۷۸ء سے شروع ہوتا ہے اور اس میں سرسید باضابطہ اور عملی طور پر ایک سیاسی ڈھانچے کا حصہ بن گئے اور آخری وقت تک مختلف حوالوں سے اپنی قوم کی ترقی کے لیے سرگرم رہے۔

''اسباب بغاوتِ ہند'' میں انھوں نے بغاوت کی جہاں دیگر کئی وجوہات بیان کی ہیں اُن میں سے ایک یہ بھی تھی کہ مقامی لوگوں کو لیجسلیٹو کونسل میں شامل نہیں کیا گیا۔ برٹش انڈین ایسوسی ایشن کا مقصد بھی یہی تھا کہ مقامی لوگ اس کے توسط سے اپنے مسائل لیجسلیٹو کونسل تک براہِ راست پہنچا سکیں۔ ۱۸۷۸ء میں بالآخر سرسید کی یہ مساعی کامیاب ہوئیں اور وہ لارڈ لٹن کی وائسرائنگل لیجسلیٹو کونسل کے ممبر منتخب ہوئے۔ لارڈ لٹن کے بعد لارڈ رپن نے بھی انھیں اپنی لیجسلیٹو کونسل کا ممبر منتخب

کیا۔سرسید نے کونسل کی ممبری کے دور میں دو پرائیویٹ بل منظور کرائے جبکہ تیسرا بل پیش ہونے سے قبل ہی کچھ قانونی پیچیدگیوں کی نذر ہوگیا۔ پہلا بل ستمبر ۱۸۷۹ء میں پیش کیا گیا جو ایک ایسا قانون بنانے کی غرض سے تھا جس کے تحت اضلاع شمال مغرب، اودھ، برٹش برما، اجمیر، آسام اور کچھ دیگر علاقوں میں چیچک کے موذی مرض سے بچاؤ کے لیے ٹیکا لگانا لازمی قرار دیا جانا تھا۔کونسل میں لیفٹیننٹ گورنر پنجاب نے سرسید کے اس بل کی مخالفت میں رائے دی جبکہ باقی اراکین نے اس کے حق میں ووٹ دیا اور کثرتِ رائے سے یہ بل منظور ہوگیا۔دوسرا بل سرسید نے ۱۸۸۰ء میں پیش کیا جو قاضیوں کے تقرر کے حوالے سے ایک قانون بنانے کی بابت تھا۔اس کا مقصد یہ تھا کہ قاضیوں کے تقرر اور ذمہ داریوں کے حوالے سے جملہ قوانین جو ۱۸۶۴ء میں حکومتِ ہند نے منسوخ کر دیے تھے، بحال ہوں۔اُس وقت یہ قرار پایا تھا کہ اس قسم کی تقرریوں کا گورنمنٹ کے اختیار میں ہونا قرینِ مصلحت ہے کیونکہ یہ معاملہ ایک خاص مذہب کے لوگوں سے تعلق رکھتا ہے جو قاضیوں کو اہمیت دیتے ہیں سو اگر کسی قاضی کو کوئی مذہبی رسم مثلاً نکاح وغیرہ انجام دینا ہو تو اسے اپنے طور پر دے نہ کہ حکومت کے ملازم کے طور پر۔سرسید کا خیال تھا کہ ان تقرریوں کو حکومتی تحویل میں دینے سے چند قدیم قاضیوں کے لیے سرکاری ملازمت کا سلسلہ بننے کے علاوہ مسلمانوں کے مذہبی امور ان کی مذہبی روایات کے مطابق طے پائیں گے۔سرسید کا پیش کردہ یہ بل بھی کسی قدر مخالفت کے بعد کثرتِ رائے سے پاس ہوگیا۔تیسرا بل جو سرسید نے کونسل میں پیش کرنے کے لیے تیار کیا ''قانون جائیداد موقوفہ خاندانی اہلِ اسلام'' کے نام سے تھا لیکن یہ بل کونسل میں پیش نہ کیا جا سکا۔دراصل سرسید خواہ بذاتِ خود ایک جاگیردار، رئیس یا نواب خاندان سے تعلق نہ رکھتے تھے لیکن اُن کے حلقۂ احباب میں شامل لوگ بیشتر اسی طبقے سے تھے اور قومی سطح پر قائم کی جانے والی ہر سوسائٹی، ادارہ یا ایسوسی ایشن میں یہی لوگ نمائندگی کرتے تھے سرسید کی طرف سے انہی امراء، رئیسوں اور نوابوں کو زیادہ اہمیت حاصل رہی یہاں تک کہ وہ مسلمانوں کے وقار اور عزت کی ضمانت بھی اس طبقے کے وقار اور مرتبے کی بقاء میں تلاش کرتے تھے۔اسی سوچ کے تحت انھوں نے سنی اور شیعہ دونوں مسالک کی فقہی کتب کو سامنے رکھتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ قانونی طور پر ہر مسلمان کو یہ حق حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی جائیداد اپنی اولاد اور بعد کی نسل کے لیے ہمیشہ کو وقف کر دے تاکہ وہ جائیداد کبھی بیچ ہو سکے نہ وراثت میں تقسیم ہو سکے اور اپنی اصل میں ہمیشہ برقرار رہے۔اُن کا خیال تھا کہ ایسا قانون پاس ہونے سے مسلمانوں کے رئیس اور ذی مقدور خاندانوں کی جائیدادیں قرضوں میں فروخت نہیں ہوں گی اور وہ کبھی مفلس نہیں ہوں گے۔بل پیش ہونے سے قبل ہی مختلف علماء اور دیگر لوگوں نے اس بنا پر مخالفت شروع کر دی تھی کہ سرسید مخصوص طبقے کے مفادات کے لیے یہ سب کر رہے تھے۔سرسید کے خلاف فتاویٰ دینے والے علماء میں ابوسعید عظیم آبادی نسبتاً نمایاں تھے۔

زاہد چودھری کے خیال میں سرسید جس دور میں مذکورہ بل تیار کر رہے تھے اُن کی نظر عالمی سیاسی منظرنامے پر زیادہ گہری نہیں تھی، لکھتے ہیں کہ:

> ''اس وقت تک وہ برطانیہ کے بورژوا انقلاب کے نتائج کا موقع پر مشاہدہ کر چکا تھا لیکن اس کے باوجود وہ اس انقلاب کی طبقاتی نوعیت کو نہیں پہچان سکا تھا۔ وہ اس حقیقت سے بے خبر تھا کہ یہ انقلاب دراصل لوہاروں، ترکھانوں، جولاہوں اور دوسرے خدمتیوں کا ہی برپا کیا ہوا تھا اور نئی چمکدار سرمایہ دارانہ تہذیب کی عمارت بھی انہیں خدمتیوں نے ہی تعمیر کی تھی۔وہ اس حقیقت سے بے خبر تھا کہ ۱۸۴۸ء میں فرانس اور آسٹریا میں کمیونسٹوں کی ناکام بغاوتوں کے بعد اب یورپ میں مارکسی نظریے کی بنیاد پر ایک اور طبقاتی انقلاب کی تحریک زور پکڑ رہی تھی۔ بظاہر ہندوستان کے اس وقت کے مخصوص نوآبادیاتی حالات اسے برطانیہ اور دوسرے یورپی ممالک کے ان حقائق سے واقفیت کی اجازت نہیں دیتے تھے۔''(۲۳)

مسلمانوں کے مفاد میں تیار کیے گئے اس مسودۂ قانون کی مخالفت مسلمانوں ہی نے کی۔کونسل کے اراکین سرسید

کے کچھ دوستوں نے بھی یہ رائے ظاہر کی کہ کسی جائیداد کو ہمیشہ کے لیے نا قابلِ انتقال بنانا کسی طور درست نہیں اور موجودہ صورتحال میں اس قانون کے پاس ہونے کی اُمید کرنا بھی مشکل ہے لہٰذا انھوں نے یہ بل لیجسلیٹو کونسل میں پیش ہی نہ کیا۔ کونسل کی ممبر شپ کے دوران ان تین قوانین کے علاوہ سرسید کی مختلف مواقع پر بہت سی تقاریر اور لیکچرز بھی ایسے ہیں جو خاص سیاسی ایجنڈے کے تحت دیے گئے اور اُن کے سیاسی افکار کو سمجھنے میں نہایت مددگار ہیں۔ لارڈ رپن کے عہد میں سرسید کی کونسل ممبر شپ ختم ہونے میں کچھ دن باقی تھے کہ انھوں نے ایم او کالج کو مکمل توجہ دینے کی غرض سے استعفیٰ دے دیا۔

۱۸۸۳ء میں سرسید نے ''محمڈن سول سروس فنڈ ایسوسی ایشن'' قائم کی جس کا مقصد مسلمان نوجوانوں کے لیے یورپ جا کر سول سروس کا امتحان دینے میں مدد مہیا کرنا تھا۔ اس ایسوسی ایشن کے تمام ممبروں کو آمادہ کیا گیا کہ وہ دو روپیہ فی کس ماہانہ چندہ اس مقصد کے لیے دیا کریں گے۔ اسی مقصد کے لیے مدرستہ العلوم میں انھوں نے ایک کلاس بھی قائم کی جس کا نام سول سروس کلاس رکھا گیا اور اس میں مذکورہ امتحان کے لیے طالب علموں کو تیاری کرائی جاتی تھی۔ سرسید کی یہ تدبیر کامیاب نہ ہوسکی کہ توہم پرست مسلمان اور ہندو یورپ کے سفر کے لیے آمادہ نہ تھے اور اسے مذہب اور ذات کے قواعد کے منافی خیال کرتے تھے۔ اس ایسوسی ایشن کے فنڈ میں جو چار ہزار ایک روپے جمع ہوئے سرسید نے الہٰ آباد بنک میں جمع کرا دیے اور ان سے حاصل ہونے والا منافع ایم اے او کالج علی گڑھ کے طلبہ کے لیے مختص کیا گیا۔ اسی سال سرسید نے محمڈن ایسوسی ایشن علی گڑھ بھی قائم کی لیکن وہ بھی چند روز کا قصہ ہوگئی۔ یہ وہ دور تھا جب اُن کی تمام تر توجہ کالج پر مرکوز تھی اور تحریکِ علی گڑھ میں شامل اُن کی دیگر رفقاء بھی اپنی منفرد تصانیف کے ساتھ منظرِ عام پر آ رہے تھے۔

۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگرس کا قیام عمل میں آیا۔ اس کا پہلا باقاعدہ اجلاس دسمبر ۱۸۸۵ء کو بمبئی میں ہوا جس میں بہت سے موضوعات زیرِ بحث آئے۔ اس اجلاس میں حکومت سے کچھ مطالبات بھی کیے گئے جن میں سے دو یہ تھے کہ موجودہ مقامی لیجسلیٹو کونسلوں میں زیادہ منتخب ممبروں کو جگہ دی جائے اور متعہدہ سول سروس کے امتحانات ہندوستان اور برطانیہ میں ایک ہی وقت میں لیے جائیں (۲۴) کانگرس کے اجلاس کی رپورٹیں اشاعت پذیر ہوئیں تو اس کے مقاصد واضح ہوئے۔ سرسید نے مسلمانوں کے لیے ان مقاصد اور مطالبات کی تائید کرنا ہر طرح سے نامناسب قرار دیا کہ اُن کے خیال میں مسلمانوں کی تعلیمی حالت ابھی ایسی نہیں تھی کہ وہ سیاسی طور پر سرگرم ہوں اور اس قسم کے مطالبات میں شریک ہوں۔ مولانا حالیؔ نے سرسید کے ان خیالات کی عکاسی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

> ''انھوں نے خیال کیا کہ کانگرس کے اصلی اور مقدم مقاصد ایسے ہیں کہ اگر وہ پورے ہو جائیں تو مسلمانوں کی پولیٹکل حالت کو سخت صدمہ پہنچنے کا خدشہ ہے مثلاً مقابلے کا امتحان جو متعہدہ عہدوں کے لیے ولایت میں ہوتا ہے اُس کا ہندوستان میں ہونا اور تمام متعہدہ عہدوں کا مقابلے کے امتحان کے ساتھ مشروط ہونا یا لیجسلیٹو کونسل میں رعایا کے انتخاب سے ممبروں کا مقرر ہونا وغیرہ وغیرہ۔ پھر اسی کے ساتھ اُن کو معلوم ہوا کہ مدراس میں جو عنقریب کانگرس کا اجلاس ہونے والا ہے اس میں بعض تعلیم یافتہ نوجوان مسلمان بھی شریک ہونے کا ارادہ رکھتے ہیں، اس لیے اُن کو ضروری معلوم ہوا کہ مسلمانوں کو اُن نتائج سے آگاہ کر دیں جو اُن کے نزدیک کانگرس میں شرکت سے مسلمانوں کے حق میں پیدا ہونے والے تھے۔''(۲۵)

انڈین نیشنل کانگرس کا دوسرا اجلاس کلکتہ میں ۱۸۸۶ء میں منعقد ہوا تو اس میں کچھ مسلمان بھی شریک ہوئے جبکہ اس کے پہلے اجلاس میں ان کی شرکت نہ ہونے کے برابر تھی۔ دوسرے اجلاس میں مسلمانوں کے کچھ سیاسی رہنماؤں مثلاً سید امیر علی اور نواب عبداللطیف نے شرکت سے یہ کہتے ہوئے انکار کر دیا کہ اس جماعت کے مطالبات مسلمانوں کے مفاد میں نہیں۔

۲۷ر دسمبر ۱۸۸۶ء کو سرسید نے علی گڑھ میں ''محمڈن ایجوکیشنل کانگرس''(۲۶) کی بنیاد رکھی اور اس کا پہلا اجلاس ایم اے او کالج میں منعقد ہوا جس کی صدارت مولوی محمد سمیع اللہ خان نے کی۔ اس اجلاس میں مختلف علاقوں کے مندوبین کے علاوہ کالج کے ڈیڑھ سو طلبہ نے بھی شرکت کی۔ سرسید نے اس موقع پر یہ تجویز پیش کی کہ:

''مسلمانوں میں ہر قسم کے تعلیمی تنزل کا لحاظ کر کے اس خیال سے کہ ان کی ہر قسم کی تعلیم کی ترقی میں قومی اتفاق اور قومی امداد سے کوشش کی جائے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہر سال ان امور پر غور کرنے کے لیے مختلف اضلاع کے لوگوں کا ایک جلسہ ہو کہ جو ''محمڈن ایجوکیشنل کانگرس'' کے نام سے موسوم ہو یہ جلسہ کسی خاص مقام پر مخصوص نہ ہوگا بلکہ ہر سال کسی ایسی جگہ پر جہاں لوگ اس جلسہ کے منعقد ہونے کی خواہش کریں اور انتظام فرما دیں گے منعقد ہوا کرے گا۔''(۲۷)

سرسید نے یہ تنظیم چونکہ انڈین نیشنل کانگرس کے قیام کے ایک ہی سال بعد قائم کی تھی اس لیے اس تاثر کا ابھرنا فطری تھا کہ یہ مخالفت میں قائم ہوئی ہے۔ دراصل اس کے قیام کا اصل مقصد ہندوستان کے مختلف علاقوں کے مسلمانوں کو تعلیمی مقاصد کے حصول کے لیے ایک ہی مرکز پر اکٹھا کرنا تھا جہاں تک سیاسی مقاصد کا تعلق ہے تو محمڈن ایجوکیشنل کانگرس کے پہلے اجلاس میں سرسید نے جو تقریر کی تھی اُس کے بعض حصوں سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ وہ مسلمانوں کو ایک ایسا متبادل پلیٹ فارم مہیا کرنا چاہتے تھے جہاں اُن کی توجہ تعلیمی ترقی کی طرف ہی مبذول رہے اور اُن میں وہ سیاسی جذبات پیدا نہ ہوں جن کے تحت کانگرس نے سرکار سے مطالبات کا آغاز کر دیا تھا کیونکہ مسلمان تعلیمی اعتبار سے انگریزوں کے ہم پلہ نہیں تھے۔ سرسید نے کانگرس کے پہلے اجلاس سے تقریر میں ان خیالات کا اظہار یوں کیا تھا:

''جن لوگوں کا خیال ہے کہ پولیٹکل امور پر بحث کرنے سے ہماری قومی ترقی ہوگی میں اس سے اتفاق نہیں کرتا بلکہ میں تعلیم اور صرف تعلیم ہی کو ذریعہ قومی ترقی کا سمجھتا ہوں، ہماری قوم کو اس وقت بجز قومی تعلیم کے اور کسی چیز پر کوشش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر ہماری قوم میں تعلیم کی کافی ترقی ہو جائے گی تو ہم کو وہی کافی ذریعہ تنزل کی حالت سے نکلنے کا ہوگا۔''(۲۸)

شیخ محمد اکرام اس تنظیم کی خدمات کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

''اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمانوں میں عام بیداری پیدا کرنے میں کئی لحاظ سے ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ کالج سے بھی زیادہ مفید ثابت ہوئی مختلف اور دُور دراز مقامات پر جہاں سے شاید علی گڑھ کالج میں صرف دو یا تین طلبہ تعلیم کے لیے آتے تھے، اس کانفرنس کے اجلاس منعقد ہوتے اُن میں شبلی اور حالی اپنی نظمیں پڑھتے۔ مولوی نذیر احمد، نواب محسن الملک اور خواجہ غلام الثقلین لیکچر دیتے اور وہاں ایک نئی زندگی کے آثار نمودار ہو جاتے۔ اس کے علاوہ ''مسلم لیگ'' کے قیام سے پہلے سیاسی و نیم سیاسی امور میں کانفرنس ہی قوم کی آواز سمجھی جاتی تھی۔''(۲۹)

تاراچند نے بھی سرسید کی اس تنظیم کو خواہ اس کے مقاصد میں تعلیم کا حوالہ بنیادی تھا ایک سیاسی جماعت قرار دیا ہے، لکھتے ہیں کہ:

''۱۸۸۶ء میں سید احمد خاں نے محمڈن (بعد میں مسلم) ایجوکیشنل کانفرنس کی بنیاد ڈالی جو حقیقت میں ایک سیاسی جماعت تھی اس کا مقصد تمام شہروں اور قصبوں میں شاخیں قائم کر کے مسلمانوں کی تعظیم کرنا، مسلمانوں کی تعلیمی ضرورتوں کا جائزہ لینا اور اُن کی زراعتی، تجارتی اور صنعتی ضرورتوں کے متعلق تحقیقات کرنا۔ اس کانفرنس نے مسلمانوں میں اتحاد کا جذبہ پیدا کرنے اور مسلم سماج میں ایک نیا شعور بیدار کرنے میں کامیابی حاصل کی۔''(۳۰)

سرسید ابتداء سے اخیر دم تک مذکورہ جماعت جس کا نام کافی تبدیلیوں کے بعد ''آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس'' طے پایا تھا کے سیکرٹری کے طور پر خدمات انجام دیتے رہے۔ انڈین نیشنل کانگرس کے قیام کے بعد دو برس تک سرسید نے اُس جماعت کے مقاصد اور شائع ہونے والی رپورٹس کا جائزہ لیا اور بالآخر دسمبر ۱۸۸۷ء کو جب کانگرس کا تیسرا اجلاس مدراس میں منعقد ہو رہا تھا جس کی صدارت بدرالدین طیب جی کر رہے تھے، دوسری طرف مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کا سالانہ اجلاس لکھنو میں بلایا گیا جس کی صدارت منشی محمد امتیاز علی علوی وکیل نے کی۔ کانگرس نے حکومتِ ہند سے جمہوری اور نمائندہ اداروں کا مطالبہ کیا تو سرسید نے اس کی پُرزور مذمت کی کیونکہ اُن کے خیال میں اس اقدام سے مسلمان جو ہندوستان میں اقلیت تھے پر اکثریت کا غلبہ ہو جاتا۔ وہ مسلمانوں کے لیے سیاسی ملازمتوں میں بھی ایک غیر متناسب حصہ چاہتے تھے اور اسی بنا پر انھوں نے کانگرس کے اس مطالبے کی بھی مخالفت کی تھی کہ سول سروس کا امتحان ہندوستان شروع کیا جائے، وہ اس بات سے بخوبی آگاہ تھے کہ مسلمانوں میں تعلیمی پسماندگی نسبتاً بہت زیادہ تھی اور اس سے یہ بھی ممکن تھا کہ ادنیٰ ذات کے بی اے اور ایم اے تک تعلیم یافتہ لوگ حاکم بن جاتے اور یہ ہندوستان کے اُس اشرافیہ طبقے کو پسند نہیں تھا جسے سرسید نے سیاسی سطح پر ہمیشہ زیادہ اہمیت دی۔ سرسید کی سیاسی فکر کے اسی پہلو کو مدِنظر رکھتے ہوئے ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی لکھتے ہیں کہ:

> ''سرسید سیاسی اعتبار سے قدامت پسند تھے۔ وہ نمائندہ یا نیابتی حکومت یا منتخبہ نمائندوں کے تخیل کے شدید مخالف تھے۔ ان کے خیال میں حکومت صرف اعلیٰ خاندانوں کے افراد ہی کر سکتے ہیں اور حکومت کے اعلیٰ عہدے بھی اونچے خاندانوں کو ملنے چاہئیں۔ اس لیے کہ ہندوستانی رؤسا اور اشراف اسے برداشت نہ کریں گے کہ ان پر نیچی ذات یا کم حیثیت کے افراد حکومت کریں۔ کانگرس کی مخالفت کی ایک بہت بڑی وجہ اُن کی یہ افتادِ مزاج بھی تھی۔'' (۳۱)

کانگرس کی مخالفت کے ضمن میں تاراچند لکھتے ہیں کہ:

> ''اُن کے ذہن میں یہ خیال پرورش پانے لگا کہ اگر کانگرس اپنے مطالبات کی منظوری پر حکومت کو آمادہ کر سکی، جن میں سب سے اہم مطالبہ تھا کونسلوں میں ہندوستان کو نمائندگی دینا تو مسلمانوں کا مستقبل تاریک ہو جائے گا۔ کانگرس کی مخالفت کرنے اور مسلمانوں کو اس سے علیحدہ رہنے کا مشورہ دینے کی معقول وجوہ تھیں۔ اُن کا خیال تھا کہ ایک ایسے نظام میں جس سے راست انتخابات کیے جائیں مسلمانوں کے لیے جو اقلیت میں تھے، کونسلوں میں جگہ پانے کے امکانات کم تھے۔'' (۳۲)

یہ پہلو عیاں ہے کہ ہندوستان میں جن جدید علوم کے فروغ کے لیے وہ ہمیشہ فکری اور عملی طور پر سرگرم رہے اُن کے حصول سے لوگوں میں سیاسی شعور بیدار ہونے لگا تھا اور انگریز تسلط سے آزادی کی باتیں بھی شروع ہو چکی تھیں۔ سرسید کو یہ بالکل پسند نہ تھا کیونکہ اُنھیں یہ خدشہ تھا کہ قوم پرستی کے جذبات کی نشوونما، سیاسی امور کو زیرِ بحث لانے اور طبقاتی تفاوت کا شعور بیدار کرنے سے ملک میں افراتفری کی فضا پیدا ہو سکتی تھی اور اس کے خواہشمند لوگوں کو سرسید نے 'ایجی ٹیشن' کا شکار طبقہ قرار دیا۔ انڈین نیشنل کانگرس اور بنگال کے کچھ ہندو اسی مہم کو لے کر چل رہے تھے جس کی وجہ سے سرسید نے مسلمانوں کو ان سے دُور رکھنے کی کوشش کی۔ سرسید کے اس رویے سے اُن کی ذات میں پنہاں تضاد بھی واضح ہوتا ہے۔ قاضی جاوید لکھتے ہیں کہ:

> ''اُن کے فکر و عمل کے ہر پہلو میں گہرا تضاد اور ثنویت موجود تھی اسی تضاد کی بنا پر ایک طرف تو سید احمد خاں گزشتہ صدی کے ہندوستان میں جدید علوم و فنون کی اشاعت کے سب سے زیادہ پُرجوش حامی تھے اور انھوں نے لارڈ میکالے کی حکمتِ عملی اور نقطۂ نظر کی پُرزور وکالت کی تھی لیکن دوسری طرف وہ جدید علوم کی اشاعت سے پیدا ہونے والی سماجی، سیاسی اور ذہنی اثرات سے بھی سب سے زیادہ خائف تھے وہ خاص طور پر بنگال

کے تعلیم یافتہ لوگوں کے سیاسی رویے سے بہت زیادہ نالاں تھے۔۔۔۔اُن کی کوشش یہ تھی کہ اہل ہند جدید علوم تو حاصل کریں لیکن اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے سماجی وسیاسی شعور سے بے بہرہ رہیں۔'' (۳۳)

سرسید کی عملی زندگی کا ایک حصہ بطور ممبر پبلک سروس کمیشن بھی تھا۔ ۱۸۸۷ء میں لارڈ ڈفرن نے انہیں اس عہدے کے لیے منتخب کیا۔ کمیشن میں شمولیت کے بعد سرسید کی کارگزاریوں، تقاریر اور مباحثوں پر مشتمل مواد کہیں بھی تحریری صورت میں اکٹھا نہیں کیا جا سکا اور سرسید کے کسی سوانح نگار نے بھی اس حوالے سے خاطر خواہ روشنی نہیں ڈالی۔

کانگرس کی مخالفت میں تقاریر پر ہی سرسید نے اکتفا نہیں کیا بلکہ ۱۸۸۸ء کو علی گڑھ میں ''پیٹریاٹک ایسوسی ایشن'' کی بنیاد رکھی جس کا مقصد یہ تھا کہ ایسے ذی مقدور مسلمانوں اور دوسری قوموں کے لوگوں جو کانگرس کی مخالفت میں اپنی اپنی مخصوص آراء اور خیالات رکھتے تھے، کو ایک پلیٹ فارم پر اکٹھا کیا جائے اور اُن کے خیالات اور خطوط ایک پمفلٹ کی صورت میں شائع کر کے انگلستان کے لوگوں اور پارلیمنٹ کے ممبران کو بھجوائے جائیں اور اخبارات میں بھی شائع ہوں تا کہ اس بات کا یقین دلائے جائے کہ ہندوستان کی بہت سی نمائندہ شخصیات اور کچھ قومیں بالخصوص مسلمان کانگرس میں شریک نہیں تھے بلکہ مخالف تھے۔ اپنی اس کوشش میں وہ بڑی حد تک کامیاب رہے کئی صوبوں مثلاً اضلاع شمال مغرب، اودھ، پنجاب، بہار، مدراس اور ریاست حیدرآباد کے تعلقہ داروں نے اس بات سے اتفاق کرتے ہوئے کانگرس کے خلاف جلسے بھی کیے۔ سرسید کے اس اقدام کے خلاف سب سے زیادہ ردِعمل بنگال کے لوگوں اور اخبارات میں سامنے آیا جنھوں نے اُن کے گزشتہ خیالات وعملی اقدامات اور حالیہ مخالفت کو سامنے رکھتے ہوئے دوہری سوچ کی مالک شخصیت قرار دیا اور انگریز کا خوشامدی اور زمانہ ساز کہا گیا اس کے باوجود انھوں نے اخیر دم تک اپنی یہ سرگرمیاں جاری رکھیں۔ یہ تنظیم دو سال تک سیاسی خدمات انجام دینے کے بعد ختم ہوگئی۔ اس کے بعد انھوں نے ایک دوسری انجمن ''محمڈن ڈیفنس ایسوسی ایشن آف انڈیا'' کے نام سے دسمبر ۱۸۹۳ء میں قائم کی جس میں اُن کی معاونت ایم اے او کالج علی گڑھ کے پرنسل تھیوڈر بیک نے کی۔ یہ پلیٹ فارم جن سیاسی مقاصد کا حامل تھا اُن میں پولیٹکل ایجی ٹیشن کو پھیلنے سے روکنا اور برطانوی حکومت کے استحکام کے لیے عوام میں وفاداری کے جذبات زندہ رکھنا وغیرہ شامل تھے۔ کچھ ہی عرصہ بعد یہ انجمن بھی ختم ہوگئی۔

سرسید نے مسلمانوں کی سیاسی خدمت کی جو تحریک شروع کی تھی اُس میں علی گڑھ کو ہمیشہ مرکز کی حیثیت حاصل رہی اور اس مرکز پر اُن کی سیاسی کارگزاریوں نے آگے چل کر بیسویں صدی میں ہندوستان اور بالخصوص مسلمانوں میں وہ تحرک پیدا کرنے میں معاونت کی جو آزادئ ہند پر منتج ہوا۔ سرسید کے خیالات اور اقدامات کی بنا پر اُن کے کچھ رفقاء آخر میں اس تحریک سے کنارہ کش بھی ہو گئے تھے جن میں مولانا شبلی نعمانی، سمیع اللہ خان اور اُن کے دیگر دوست جو کالج کے ٹرسٹی شپ سے مستعفی ہو گئے تھے، شامل ہیں۔ سرسید کی سیاسی خدمات کے بیان میں ڈاکٹر محمد علی صدیقی لکھتے ہیں کہ:

> ''سرسید نے مسلمانوں کی سیاسی خدمت کا آغاز ۱۸۶۶ء میں برٹش انڈیا ایسوسی ایشن کے ذریعے کیا تھا لیکن یہ سیاست بڑی حد تک 'فدویانہ' تھی۔ اس کے علاوہ ہو بھی کیا سکتا تھا۔ مسلمانوں کے خلاف کنگھم رسل (Russell) اور سیسل بیڈن نے مخاصمانہ تحریک شروع کر رکھی تھی۔۔۔۔سرسید احمد خاں نے اپنی دوستانہ سیاست کا دوسرا قدم ۱۸۷۷ء میں ایم او کالج کے قیام اور ۱۸۷۸ء میں وائسرائے کونسل میں نامزدگی کے بعد رکھا۔ وہ دو سال بعد دوبارہ کونسل کے رُکن ہوئے۔ ۱۸۸۷ء میں پبلک سروس کمیشن کے ممبر نامزد ہوئے۔ ۱۸۸۸ء میں دی یونائیٹڈ پیٹریاٹک ایسوسی ایشن کی بنیاد ڈالی جس کے بعض مطالبات سیاسی تھے۔ یہ تبدیلی اس لیے واقع ہوئی کہ اب وہ حالات نہیں رہے تھے جن کی وجہ سے سیاست سے الگ تھلگ رہنا ضروری خیال کیا جا رہا تھا۔'' (۳۴)

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان جس سیاسی زوال کا شکار ہوا اور مسلمان جن سے اقتدار چھینا گیا تھا بدیسی حکمرانوں کا جس طور پر نشانہ بن رہے تھے اس صورتِ حال میں سر سید احمد خاں ہی واحد شخصیت تھے جنھوں نے اپنی قوم کی رہنمائی کا بیڑہ اُٹھایا اور پسماندہ طبقے کے نظریہ ساز کے طور پر سامنے آئے۔ انھوں نے انیسویں صدی کے ہندوستان کو سیاسی، معاشرتی، معاشی، مذہبی اور علمی پسماندگی سے نکال کر ایک ایسی سطح پر لا کھڑا کیا جہاں وہ سامراج کا مقابلہ کرنے کے قابل ہوئے۔ اُن کی فکر اور عملی اقدامات نے اُس دور کے خیالات و عقائد میں جو انقلاب برپا کیا بلاشبہ وہ بیسویں صدی کی سیاسی تحاریک کا منبع ہے۔ سر سید احمد خاں نے عملی زندگی کا آغاز ایک مذہبی مصلح کی حیثیت سے کیا تھا اور یہی مصلحت اندیشی رفتارِ زمانہ کے ساتھ چلتے ہوئے سیاسی سوچ اور کارگزاریوں میں ضم ہو کر انھیں 'جاوید' کا مرتبہ عطا کر گئی۔

حوالہ جات / حواشی

۱۔ قاضی جاوید، ''سر سید سے اقبال تک''، اپریل ۱۹۷۹ء، لاہور، بک ٹریڈرز، ص ۱۱، ۱۲

۲۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، ''سر سید اور اُن کے نامور رفقاء کی اُردو نثر کا فنی و فکری جائزہ''، ۱۹۹۸ء، لاہور، سنگِ میل پبلی کیشنز، ص ۱۸

۳۔ غلام رسول مہر، ''مذہبی رجحانات'' مشمولہ ''۱۸۵۷ء: کوائف و صحائف''، مئی ۱۹۵۷ء، کراچی، ادارۂ مطبوعات پاکستان، ص ۴، ۵

۴۔ محمد باقر، ڈاکٹر، ''تعلیم'' مشمولہ ''۱۸۵۷ء: کوائف و صحائف''، ص ۸، ۹

۵۔ سر سید احمد خان، ''کیا سبب ہوا ہندوستان کی سرکشی کا؟'' مشمولہ ''لیل و نہار: جنگِ آزادی (۱۸۵۷ء) نمبر'' (مرتبہ: ڈاکٹر سید جعفر احمد)، ۲۰۰۹ء، اسلام آباد، دوست پبلی کیشنز، ص ۱۴۳، ۱۴۴

۶۔ احتشام حسین، سید، ''اُردو ادب اور انقلاب ۱۸۵۷ء'' مشمولہ ''انقلاب ۱۸۵۷ء'' (مرتبہ)، ص ۲۴۹

☆ ۱۸۵۸ء میں اشاعت پذیر ہونے والی ''تاریخ سرکشی بجنور'' وہ پہلی تصنیف تھی جس سے سر سید کے ہاں عصری زندگی میں رونما ہونے والے واقعات اور تبدیلیوں میں دلچسپی کا عنصر واضح طور پر سامنے آیا ہے۔

۷۔ حالیؔ، الطاف حسین، مولانا، ''حیاتِ جاوید''، فروری ۱۹۵۷ء، لاہور، پنجاب اکادمی، ص ۱۵۳، ۱۵۴

۸۔ قاضی جاوید، ''سر سید سے اقبال تک''، ص ۵۹

۹۔ حالیؔ، ''حیاتِ جاوید''، ص ۱۵۹

۱۰۔ ایضاً، ص ۱۶۷

۱۱۔ مظہر حسین، ''علی گڑھ تحریک: سماجی اور سیاسی مطالعہ''، ۲۰۰۲ء، نئی دِلّی، انجمن ترقی اُردو (ہند)، ص ۶۰

۱۲۔ سر سید احمد خان، ''مقالاتِ سرسید'' (حصہ پانزدہم) مرتبہ: مولانا محمد اسماعیل پانی پتی، دسمبر ۱۹۶۳ء، لاہور، مجلس ترقی ادب، ص ۷۷، ۷۸

۱۳۔ زاہد چودھری، ''روشن خیال، وسیع المشرب اور ترقی پسند سر سید احمد خان''، ۱۹۹۹ء، لاہور، ادارہ مطالعۂ تاریخ، ص ۳۸

۱۴۔ حالیؔ، ''حیاتِ جاوید''، ص ۱۸۴

۱۵۔ زاہد چودھری، ''روشن خیال، وسیع المشرب اور ترقی پسند سر سید احمد خان''، ص ۳۹

۱۶۔ عبدالحق، مولوی، ڈاکٹر، ''سرسید احمد خان: حالات وافکار''، ۱۹۹۸ء (اشاعت سوم)، کراچی، انجمن ترقی اُردو پاکستان، ص ۵۰

۱۷۔ صفیہ بانو، ڈاکٹر، ''انجمن پنجاب: تاریخ وخدمات''، ۱۹۷۸ء، کراچی، کفایت اکیڈمی، ص ۱۰۰

۱۸۔ زاہد چودھری، ''روشن خیال، وسیع المشرب اور ترقی پسند سرسید احمد خان''، ص ۴۲

۱۹۔ احتشام حسین، سید، ''ذوقِ ادب اور شعور''، ۱۹۵۵ء، لکھنؤ، ادارہ فروغ اُردو، ص ۲۰۲، ۲۰۳

۲۰۔ سرسید احمد خاں، ''مقالاتِ سرسید'' (حصہ دہم) مرتبہ: مولانا اسماعیل پانی پتی، ص ۸۰

۲۱۔ محمد اکرام، شیخ، ''موجِ کوثر''، مئی ۲۰۰۰ء، لاہور، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ص ۹۲، ۹۳

۲۲۔ سرسید احمد خاں، ''مقالاتِ سرسید'' (حصہ دہم)، ص ۵۶

۲۳۔ زاہد چودھری، ''روشن خیال، وسیع المشرب اور ترقی پسند سرسید احمد خان''، ص ۶۹

۲۴۔ مظہر حسین، ''علی گڑھ تحریک: سماجی اور سیاسی مطالعہ''، ص ۲۴۵

۲۵۔ حالؔی، ''حیاتِ جاوید''، ص ۳۱۶

۲۶۔ جلسۂ تاسیسی میں اس تنظیم کا نام ''محمڈن ایجوکیشنل کانگرس'' رکھا گیا تھا۔ بعدازاں اس کے اجلاس پنجم زیرِ صدارت سردار محمد حیات خاں منعقدہ دسمبر ۱۸۹۰ء بہ مقام الہ آباد میں ایک ترمیمی تجویز سے اس کے نام میں 'کانگرس' کو 'کانفرنس' میں تبدیل کر دیا گیا کہ اس سے یہ تنظیم انڈین نیشنل کانگرس کے مخالف معلوم ہوتی تھی۔ اجلاس دہم زیرِ صدارت نواب محسن الملک منعقدہ دسمبر ۱۸۹۵ء بہ مقام شاہجہانپور میں اس نام میں ایک اور جزوی ترمیم کی گئی اور ''اینگلو اورینٹل'' کے الفاظ کا اضافہ کیا گیا اور یوں یہ نام ''اینگلو اورینٹل محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس'' ہوگیا۔ ۳۶ ویں اجلاس زیرِ صدارت صاحبزادہ آفتاب احمد خان منعقدہ ۱۹۲۳ء بہ مقام علی گڑھ اس نام میں کچھ اور ترامیم پیش کی گئیں جن میں سے ایک یہ تھی کہ 'محمڈن' کی بجائے 'مسلم' کا لفظ لایا جائے یوں سرسید کی قائم کردہ ''محمڈن ایجوکیشنل کانگرس'' کا نام بہت سی ترامیم کے بعد ''آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس'' طے پایا۔

بحوالہ: اختر الواسع، پروفیسر، ''سرسید کی تعلیمی تحریک''، ۲۰۰۴ء (بار دوم)، نئی دہلی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، ص ۳۹، ۴۰]

۲۷۔ بحوالہ: اختر الواسع، پروفیسر، ''سرسید کی تعلیمی تحریک''، ص ۳۱

۲۸۔ ایضاً ص ۳۲

۲۹۔ محمد اکرام، شیخ، ''موجِ کوثر''، ص ۹۵

۳۰۔ تارا چند، ''تاریخ تحریکِ آزادئ ہند'' (جلد دوم)، ترجمہ: غلام ربانی تاباں، ۲۰۰۱ء، نئی دہلی، قومی کونسل برائے فروغِ اُردو زبان، ص ۳۱۳، ۳۱۴

۳۱۔ قدوائی، محمد ہاشم، ڈاکٹر، ''جدید ہندوستان کے سیاسی اور سماجی افکار''، ۱۹۸۵ء، نئی دہلی، ترقی اُردو بیورو، ص ۴۸

۳۲۔ ایضاً ص ۳۰۹

۳۳۔ قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص ۲۱، ۲۲

۳۴۔ محمد علی صدیقی، ڈاکٹر، ''سرسید احمد خاں کی مذہبی فکر اور سیاست''، مشمولہ ''صحیفہ''، جنوری تا مارچ ۲۰۰۳ء، شمارہ نمبر ۱۷۴، لاہور، مجلس ترقی ادب، ص ۱۵

ڈاکٹر محمد یوسف خشک
استاد وصدر شعبہ اردو، شاہ لطیف یونیورسٹی،خیرپور، سندھ

اُردو سندھی ادباء کی مشترکہ تحریکیں

Dr Muhammad Yousuf Khushk
Head Department of Urdu,
Shah Abdul Latif University, Khairpur

Common Movements of Urdu and Sindhi Writers

Literature is the reflection of society and it brings about a change in the world. In this regard, all the social, economical, political and r religious movements have close relation with Literature, in general. In the past and in the modern world all the movements of the East and the West not only influenced literature but also got benefit from literature . The movements and literature are part and parcel. In this connection Animal Rights Movement , Anti nuclear movement , disability rights movement, Landless peoples movement, Environmental Movement, women's freedom movement, Labor movement, or student movement etc can be viewed as example. Literature always supports all the movements literature of all times plays a very important role because it is an agent of change . The writers of Urdu and Sindhi Languages remain in touch with the all movements of India and Pakistan . This paper discusses those movements which has played a significant role in bringing the writers and literature of both languages together.

معاشرے میں تبدیلی کا اجتماعی رجحان، تحریک کو جنم دیتا ہے اور ادب معاشرے کا عکاس ہے اس لیے معاشرے کی تمام سیاسی، سماجی، اقتصادی، مذہبی تحریکوں اور ادب کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ دور قدیم وجدید میں مشرق و مغرب کی تمام تحریکات نے نہ صرف ادب کو متاثر کیا ہے بلکہ ہر دور کی تحریکات بھی چمن ادب سے مستفید ہوئے بغیر نہیں رہ سکی ہیں۔ اس سلسلے میں دنیا کے ہر دور اور ہر خطے میں چلنے والی خالص ادبی تحریکوں کے علاوہ Animal rights movement، Anti nuclear movement، Disability rights movement، Landless peoples

movment، انوائرمینٹل مومینٹ ہو، تعلیمی، عورتوں کی آزادی، بے روزگاری یا طلبا کی تحریکیں وغیرہ ہوں ان سب کا اور ادب کا آپس میں گہرا تعلق رہا ہے۔ ادب ہر دور کی تحاریک کے لیے دو طرح سے معاون رہا ہے۔ ایک تو ماضی میں لکھا جانے والا ادب جس کا براہ راست اس تحریک سے تعلق نہیں ہوتا لیکن پھر بھی تحریک کو اس کے حصول مقاصد کے لیے تقویت فراہم کرتا ہے دوسرا اس تحریک سے براہ راست وابستہ ادبا کی تحریریں۔ ہندوستان و پاکستان میں چلنے والی تمام تحریکوں سے دونوں زبانوں (سندھی و اردو) کے ادیب کسی نہ کسی طرح وابستہ رہے ہیں لیکن اس مقالے میں صرف ان تحریکوں کو زیر بحث لایا گیا ہے جن کی بدولت دونوں زبانوں کے ادب و ادیب ایک دوسرے کے قریب آئے ہیں۔

اصلاحی تحریک / تعلیمی تحریک: ۱۷۰۷ء میں اورنگزیب کی وفات کے بعد مسلمان حکمرانوں کو محلاتی سازشوں نے سکھ کا سانس نہیں لینے دیا۔ یوں تو اورنگزیب خود بھی سازش کے نتیجے میں حکمران بنے تھے لیکن اس کے بعد انھوں نے دانشمندی کے ساتھ پہلے اپنی تمام رکاوٹوں کو جڑ سے ختم کرنے، انتظامی امور کو سنبھالنے اور نیک نیتی و ایمانداری سے رعایا کی سرپرستی کرنے کی جو متحدہ ہندوستان میں بطور مسلمان بادشاہ مثال قائم کی وہ ان کی ذات پر ختم ہوئی۔ بعد کی نسلیں شروع میں محلاتی سازشوں اور وقت گذرنے سے محلاتی کے ساتھ بیرونی سازشوں کا شکار بھی بننا شروع ہوئیں۔ آہستہ آہستہ بے انصافی، بے روزگاری، بدحالی میں اضافے کی وجہ سے حکومت عوام کا اعتماد کھوتی چلے گئی اور ڈیڑھ سو سال بعد ۱۸۵۷ء میں بالاخر ہندوستان کی حکومت انگریزوں کے ہاتھوں میں چلی گئی۔ معاشی طور پر عوام کی حالت پہلے ہی خراب تھی تو اوپر سے جنگ کی پوری ذمے داری مسلمانوں کے سر پر ڈال کر ان کو پھانسیاں، قید و بند، جائیدادیں ضبط کرنے کا سلسلہ شروع ہوا اور دوسری طرف سرکاری گزٹ میں مسلمانوں کو سرکاری ملازمتوں سے دور رکھنے کا اعلان ہوا۔ اسی اجتماعی مایوسی کے ماحول میں سرسید احمد خان ہی کی شخصیت تھی جو مسلمانوں کے رہبر کی حیثیت سے سامنے آئی۔ سرسید قومی کردار اور قومی زندگی کی بقا کو اپنا مقصد حیات بنا کر، سیاسی، سماجی، تعلیمی اور اقتصادی میدان میں باقاعدہ سرگرم عمل ہوئے۔ وہ اچھی طرح یہ جانتے تھے کہ قوم کی بقا کے لیے تعلیم بنیادی ضرورت ہے، اور مغربی قوم (انگریز) سے گھل مل جانے کے لیے اور ان کو سمجھنے لیے مغربی علوم و فنون کی تعلیم نہایت ضروری ہے۔ اسی سوچ کو سامنے رکھتے ہوئے آپ نے مدرسہ غازی پور میں قائم کیا، ایک سائنٹیفک سوسائٹی کی بنیاد رکھی (جس کو بعد میں علیگڑھ لے آئے) جس نے اس تحریک کو وہی تقویت فراہم کی جو سرسید کی خواہش تھی۔ سرسید کے ہم خیالوں میں حالی، شبلی، نذیر احمد، آزاد، مولوی ذکاء اللہ اور مولوی چراغ علی وغیرہ نمایاں تھے انھوں نے اس اصلاحی تحریک کی بدولت ایسے ادبی و علمی کارنامے سرانجام دیے جنھوں نے برصغیر کے تمام صوبوں کے مسلمانوں کو بیدار کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

سرسید کی اس تعلیمی تحریک کے زیر اثر سندھ میں حسن علی افندی نے یہاں کے مسلمانوں کو جدید تعلیم اور انگریزی تعلیم کی طرف راغب کیا۔ اس سلسلے میں حسن علی افندی نے علی گڑھ میں سرسید اور ان کے رفقائے سے ملاقات کے بعد ۱۴ اگست ۱۸۸۵ء میں سندھ مدرستہ الاسلام کی بنیاد رکھی جس نے سندھ کے مسلمانوں کو مغربی تعلیم کے توسط سے بیدار کرنے میں اور تعلیمی تحریک کی معرفت یہاں کی صورتحال کو تبدیل کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ (جس کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے قائداعظم محمد علی جناح جیسے عظیم قومی رہبر نے بھی اس مدرسے ''سندھ مدرستہ الاسلام'' سے تعلیم حاصل کی (۱)۔ اسی طرح افندی کے ہم خیال، سید الہند و شاہ نے نوشہرو فیروز میں انگریزی مدرسے کی بنیاد رکھی جہاں سے انگریزی، عربی، فارسی اور سندھی کے نامور محقق شمس العلماء عمر بن محمد داؤد پوتہ نے بھی بنیادی تعلیم حاصل کی۔ تیسرا اسی طرح کا اسکول غلام نبی نے، پتھورو میں کھولا جو بعد میں میرپور خاص منتقل ہوا، شمس الدین بلبل نے میہڑ میں مدرستہ الاسلام قائم کیا جو بعد میں نوشہرو کے مدرسے کی طرح مدرسہ ہائی اسکول بن گیا۔ جس طرح سرسید کے ساتھی مولانا الطاف حسین حالی نے مسلمانوں کو بیدار کرنے کے لیے ''مسدس حالی'' تحریر کی اور نذیر احمد نے نثر کے میدان میں قلمی جوہر دکھائے اسی طرح حسن علی افندی کے ساتھی مولوی

اللہ بخش ابوجھو نے ''مسدس ابوجھو'' تحریر کی اور رئیس شمس الدین بلبل نے ''رجیما لطیف'' تحریر کی۔ سرسید کے دیگر رفقاء کار علامہ شبلی نعمانی، نذیر احمد، وقارالملک، نواب محسن الملک، مولوی ذکاء اللہ وغیرہ کی طرح مولانا حسن علی افندی کے مشن کو کامیاب کرنے کے لیے مخدوم الشعرا الحاج محمود خادم لاڑکانوی، مرزا قلیچ بیگ، میر عبدالحسین سانگی اور شمس الدین بلبل وغیرہ کی کاوشیں ناقابل فراموش ہیں۔

سندھ میں سرسید کی تعلیمی تحریک نے خوب اثر پیدا کیا، سرسید نے آل انڈیا ایجوکیشنل کانفرنس قائم کی تو اس کے زیر اثر حسن علی افندی نے سندھ محمدن ایسوسی ایشن کی بنیاد رکھی سرسید کے تہذیب الاخلاق جاری کیا تو اسی سے متاثر ہو کر حسن علی افندی نے ۱۸۹۹ء میں ہفت روزہ اخبار معاون کا اجرا کیا۔ اس کی ادارت کے فرائض شمس الدین بلبل کے سپرد کیے۔ بلبل 'معاون' کے علاوہ مختلف اخبارات 'کراچی گزیٹ'، خیرخواہ لاڑکانہ'، مسافر حیدرآباد'، الحق' اور 'آفتاب سکھر' کے بھی مدیر رہے۔ اسی طرح مختلف اصناف ادب اور موضوعات پر سندھی ادبا کی طبع آزمائی کے ساتھ سندھ سے رسائل (الاخوان المسلمون ۱۸۹۹ء، ہدایت الاخوان ۱۹۰۰ء، تحفہ احباب ۱۹۰۴ء، بہار الاخلاق ۱۹۰۵ء، جعفر زٹلی ۱۹۱۰ء، ماہ نامہ الاسلام ۱۹۱۳ء، صحیفہ قادریہ ۱۹۱۶ء) کے اجرا کی شاندار مثالیں قائم ہوئیں۔ (۲) جس طرح سرسید کے مخالفین نے رکاوٹیں کھڑی کرنے کے سلسلے میں کوئی کثر نہیں چھوڑی تھی اسی طرح یہاں پر حسن علی افندی کو بھی مولویوں کی خوب مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ (۳) اس تحریک کے زیر اثر اردو ادبا وشعرا کی طرح سندھی ادبا وشعرا نے بھی جدوجہد آزادی جاری رکھنے اور مسلمانوں میں سیاسی سماجی اقتصادی و تعلیمی ترقی وعروج کا احساس پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

تحریک خلافت:

یورپ کی استعماری طاقتوں خصوصاً انگریزوں نے ترکوں کے خلاف جو سازشیں شروع کی تھیں ان کو سامنے رکھتے ہوئے خلافت اور حرمین شریفین کے تحفظ کے سلسلے میں متحدہ ہندوستان کے مسلمانوں نے ۱۹۱۹ء میں آل انڈیا خلافت کمیٹی قائم کی جس کا پہلا اجلاس ۲۴ نومبر ۱۹۱۹ء کو دہلی میں زیر صدارت مولوی فضل الحق منعقد ہوا۔ اس اجلاس میں بہت سے ہندو بھی شریک ہوئے۔ سندھ کے نامور سیاسی لیڈر غلام محمد بھرگڑی نے تحریک خلافت کو بڑی تقویت پہنچائی اور بمبئی میں ۱۹۲۰ء میں آل انڈیا خلافت کے صدر بھی منتخب ہوئے۔ اسی سال لاڑکانہ میں آل انڈیا خلافت کانفرنس منعقد ہوئی جس کی صدارت پیر صاحب جھنڈو (Pir of Jhando) (سندھ) نے کی اس کانفرنس میں مولانا شوکت علی، مولانا عبدالباری اور مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی شرکت کی۔ (۴)

سب سے پہلے تحریک خلافت نے علما وشعرا کو متاثر کیا اس سے دنیا کے تمام مسلمانوں کے لیے اخوت کا جذبہ پیدا ہوا۔ سندھی و اردو زبان کے شعرا ترکی کے حق میں اور انگریزوں کے لیے نفرت کا اظہار اور مسلمانوں میں بیداری کے لیے شعر کہنے لگے، اس سلسلے میں مولانا تاج محمد امروٹی، حبیب اللہ خادم، محمد آدم اور قاضی غلام عمر وغیرہ نے خلافت تحریک کو کامیاب بنانے کے لیے نظمیں لکھیں۔ سندھی زبان کے باکمال شعرا مثلاً محمد ہاشم مخلص، نور محمد نظامانی اور حکیم فتح محمد سیوہانی نے قومی نظمیں لکھ کر مسلمانوں کو بیدار کرنے کی کوششیں کیں۔ تحریک خلافت کو کامیاب کرنے کے لیے ۱۹۲۰ء میں حاجی عبداللہ ہارون اور شیخ عبدالمجید سندھی کی کوششوں سے ''روزنامہ عبدالوحید'' جاری ہوا جو تحریک خلافت کا ترجمان تھا۔ اس تحریک کو روکنے کے لیے انگریزوں نے چند زمینداروں، جاگیرداروں کی مدد سے قومی تحریک کے خلاف ہر تحصیل پر ''امن سبھائیں'' قائم کیں جن کے ذریعے انگریز حکومت سے وفاداری کا درس دیا جانے لگا۔ اس سلسلے میں 'سچائی نامہ' اخبار بھی جاری ہوا۔ خواہ سیاسی، مذہبی یا ادبی رنگ میں تحریک خلافت، تحریک ہجرت اور ترکی کے خلاف مغربی استعمار کی تمام ریشہ دوانیوں کے ایام میں سندھی و اردو کے شعرا وادبا نے عملاً حصہ لیا اور قربانیاں پیش کیں۔

ترقی پسندتحریک:

اردوادب کی زمین میں یہ تحریک اپنے پس منظر میں بڑے طویل عرصے سے موجود تھی، اس سوچ وفکری زاویے میں تیزی بیسویں صدی کی دوسری دہائی میں آنا شروع ہوئی جو بالآخر تیسری دہائی کے دوسرے نصف کی ابتدا میں ''انجمن ترقی پسند مصنفین'' کے قیام سے منظر عام پر ابھر آئی۔ ترقی پسند تحریک نے ادب کو باقائدہ عوامی مسائل کی نشاندہی اور مسائل کے حل کا وسیلہ قرار دے کر عصری تقاضوں سے ہم آہنگ کرتے ہوئے عوامی امنگوں کا ترجمان بنا دیا۔ ۱۵اپریل ۱۹۳۶ء میں انجمن ترقی پسند مصنفین کی کانفرنس لکھنو میں منشی پریم چند کی زیرِ صدارت منعقد ہوئی، ادب اور ادیب نے عوامی زبان بن کر دنیا میں جانبدارانہ رویوں، رجحانات، ہونے والی زیادتیوں اور ناانصافیوں کو اپنا باقاعدہ موضوع بنایا اور طوفانی تیزی سے اس تحریک نے اردو کے تمام دبستانوں کو اپنے قریب کرلیا۔ جس سے اردو زبان وادب کو بہت تقویت فراہم ہوئی۔

جس طرح ترقی پسند تحریک نے اردو ادب کے انداز ومزاج کو بدل ڈالا اسی طرح سندھی ادب کو بھی اپنا پرانا ذائقہ بحال کروایا۔ درحقیقت ترقی پسندیت کا حقیقت پسندانہ انداز، سندھی ادب کی ابتدا میں صدیوں پہلے ملتا ہے، جس کا منہ بولتا ثبوت سندھ کی قدیم داستانیں ہیں۔ لیکن اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ فارسی زبان کے تخیلی ادب کے زیراثر سندھی کا یہ انداز دب چکا تھا جو کہ ترقی پسند تحریک کے روپ میں یوپی، بنگالی اور اردو ادب کے توسط سے کئی نئے اجزا لے کر جدت کے ساتھ سر میدان آیا۔

سندھی ادب کے ترقی پسند مخالف گروپ میں چند اشخاص تو اس حد تک جارحانہ رہے کہ ترقی پسند ادیبوں کو کافر، دہریہ، پاکستان مخالف بھارتی ایجنٹ قرار دیا۔ اس مخالفت کی وجہ سے شیخ ایاز کی تحریر ''ڀونر ڀري آڪاس ''پر ۱۹۶۴ء میں ''ڪلهي پاتم ڪينرو ''اور'' ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙي ''کو ۱۹۶۵ء میں اسلام کے خلاف، پاکستان دشمنی کے مواد کی حامل ورعریانی و فحاشی کی مبلغ قرار دے کر پابندی عائد کردی گئی۔

حیدرآباد کے تینوں اخبارات، عبرت، خادم وطن اور نوائے سندھ نے اگست ۱۹۶۵ء میں ایک مشترکہ ایڈیٹوریل تحریر کیا جس میں ترقی پسند مخالف گروپ کی حرکات کو سندھ دشمن قرار دیا گیا۔ اس طرح ترقی پسند ادب کے لکھاریوں کو کفر قرار دیے جانے پر گرامی مرحوم کی تحریر بعنوان ''مشرقی شاعری جا فني قدر ۽ رجحانات'' بھی قابل ذکر ہے جس میں انھوں نے سندھی، اردو، فارسی اور عربی ادب میں سے شاعری کی مثالیں دے کر مقالہ تحریر کیا، آپ لکھتے ہیں: ''ترقی پسند مخالف گروپ الزام لگاتے وقت مشرقی شاعری کی نزاکتوں، مزاج اور فنی رجحانات ولوازمات سے بے خبر تھا'' اس مضمون میں انھوں نے مثالوں کی معرفت واضح کیا کہ ترقی پسند مخالف گروپ، شیخ ایاز کی شاعری کے جن حصوں پر اعتراض کررہے ہیں وہ تو اردو، فارسی اور عربی کلاسیکی شاعری کی گستاخی اور جحت و بے حجابی کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں ہیں۔ اس حساب سے تو فارسی واردو کے شعرا، حافظ، سعدی، عمر خیام، غالب، ذوق، سودا، اقبال، جوش وغیرہ تمام زندیق کافر، ملحد اور واجب القتل تھے۔

سندھی زبان میں چلنے والی اس تحریری جنگ میں ترقی پسند مخالف گروپ بالکل پیچھے نہیں ہٹے، نہ صرف انھوں نے اپنی کاروائیوں کا سلسلہ جاری رکھا بلکہ اس کا دائرہ بڑھاتے ہوئے اردو میں اپنے مضامین تحریر کیے جس کی وجہ سے دونوں زبانوں، اردو وسندھی کے ترقی پسند اور مخالف گروپ اپنے اپنے ہم خیال دوستوں کے ساتھ مل گئے اور قلمی کاروائیوں میں بھی ایک دوسرے کی مدد کرنے لگے۔ اسی زمانے میں ترقی پسند مخالف گروپ کے مضامین روزنامہ حریت کراچی، اور نوائے وقت و ہفتوار چٹان لاہور میں شایع ہوتے رہتے تھے اور سندھی زبان کے ترقی پسند ادیب بھی ان کے جوابات اردو زبان اور پریس کی معرفت دیتے رہے۔

جس طرح ۱۹۴۴ء میں ایک کتاب اردو زبان کے ترقی پسند ادیبوں کے خلاف ''مداوا'' کے نام سے شایع ہوئی تھی

جس کے مولف فرقت کاکوروی تھے اور لکھنے والوں میں مولانا اختر علی تلہری، مسعود حسن رضوی، نیاز فتح پوری، عندلیب شادانی وغیرہ شامل تھے۔ نظم ونثر کے اس مجموعے میں سنجیدہ مضامین اور طنزیہ نظمیں شامل تھیں جس میں آزاد نظم کو اردو شاعری کے خلاف بتایا گیا تھا اور ن م راشد، میراجی، ڈاکٹر تاثیر، فیض احمد فیض اور مخمور جالندھری کی نظموں کو ہدف بنایا گیا تھا۔ ''مداوا'' کی اشاعت پر محمد حسن عسکری نے جدید شاعری کی حمایت میں قسط وار ''جھلکیاں'' میں اظہار خیال کیا اور جدید تنقیدی اصولوں سے یہ ثابت کیا کہ تخلیقی عمل کے لیے کسی ایک بندھے ٹکے اسلوب یا ہیئت پر زور دینا ادب کے بنیادی اصولوں سے ناواقفیت کی دلیل ہے عسکری نے اپنے مخصوص طرز میں ''مداوا'' کے مضمون نگاروں کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ یہ مضمون بہت دنوں تک ادبی حلقوں میں ہلچل کا باعث بنا رہا۔ (۵)

اسی طرح سندھی ادب میں ترقی پسند مخالف گروپ کے رشید احمد لاشاری نے ''ادب کی آڑ میں'' نامی کتاب ترقی پسند گروپ کے ممبران کی مخالفت میں تحریر کروا کے شایع کروائی تھی جس کے جواب میں ترقی پسند گروپ کے گرامی صاحب نے مکمل بحث اور حوالہ جات کی مدد سے ''ادب کے نام پر'' کتاب تحریر کی (آپ خود سندھی ادبی بورڈ کے ملازم تھے اور اپنے ایک ہم سفر محمد قاسم پتھر سندھی کے نام سے شایع کروائی تھی۔ (۶) نہ صرف انداز بیان اور رجحانات دونوں زبانوں کے دونوں گروہوں کے درمیان مشترکہ تھے بلکہ کبھی کبھی تو نشانے بھی مشترکہ رہے، سندھ میں جب ترقی پسند مخالف گروپ نے ۱۹۶۶ء شیخ ایاز کی نظم ''ہی سنگرام ساھوں آنارائن شیام'' جو رسالہ 'روح رہان' میں شایع ہوئی تو اس کی مخالفت میں اردو میں مضامین اور بے نام پمفلٹ شایع ہونا شروع ہوئے، جس سے ایاز کو پاکستان دشمن اور ہندوستان کا ایجنٹ قرار دیا گیا۔ اس کے جواب میں سندھ کے ترقی پسند ادیبوں نے اردو کے ترقی پسند ادیبوں سے مل کر جوابی مضامین تحریر کیے تھے۔ اردو کے ادیبوں میں الیاس عشقی، حمایت علی شاعر، محسن بھوپالی، حسن حمیدی، آفاق صدیقی، نگہت بریلوی اور خالد علیگ کے نام قابل ذکر ہیں۔ اسی طرح دونوں زبانوں کے ادبا ''انجمن ترقی پسند مصنفین'' کے اجلاسوں، کانفرنسوں میں اور مخالف گروپ اپنے ہم خیال حلقے کے کانفرنسوں و اجلاسوں میں نہ صرف شریک رہے بلکہ تحریری و اشاعتی سلسلے میں بھی ساتھ ساتھ رہتے چلے آئے ہیں۔

مذہبی تحریکیں:

مذہبی تحریکیں جو کسی بھی مذہب یا گروہ سے تعلق رکھتی ہوں اس مذہب و گروہ کی پیروی کرنے والے افراد اپنی اپنی زبان میں اس کی تبلیغ کرتے ہوئے ادب کی خدمت کر جاتے ہیں۔ یہاں ہمارا موضوع خالص ادبی تحریکیں ہیں لیکن ان مذہبی تحریکوں میں بڑے بڑے ادیبوں ل نے نمایاں کردار ادا کیا۔ مثلاً مذہبی تحریک کے حوالے سے صوفیائے کرام کی تحریک کی بات کی جائے تو اس تحریک نے سندھی اردو کے ابتدائی زمانے میں نئے اسالیب بیان کو فروغ دیا اور مختلف مقامی بولیوں کے ادغام سے ان کے ذخیرہ الفاظ میں اضافہ کیا۔ صوفیا چونکہ برصغیر کے تمام علاقوں میں پھیلے ہوئے تھے اس لیے اردو اور سندھی زبان میں ہندوستان کے ہر خطے کے الفاظ غیر محسوس انداز میں شامل ہوتے چلے گئے۔ صوفیا کی تحریک نے ہندوستانی مزاج کو عربی اور فارسی کے تہذیبی لہجے (اولاً الفاظ کے استعمال سے اور ثانیاً تراجم کے ذریعے) سے آشنا کیا۔ مجموعی طور پر اس تحریک نے دونوں زبانوں کے نشوونما میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے اور اس کی اساس پر دونوں زبانوں نے ارتقا کی لاتعداد منازل طے کی ہیں۔ صوفیا کے یہاں ادب کی تخلیق مقصود بالذات نظر نہیں آتی، لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ صوفیا کے نظم ونثر کے نمونے داخلی پر توانا ہیں اور ان میں خلوص اور تاثیر کی کمی نظر نہیں آتی، ان ہی کی بدولت بول چال کی زبان ترقی کر کے قلمی روپ اختیار کرتی ہے۔

انگریزوں کے دور میں مذہبی تحریکوں کو تیز کرنے میں پریس کی سہولت نے آسانیاں فراہم کیں۔ علماء نے دین کے تبلیغ کے لیے اس کی اشاعت کا سلسلہ اخبارات وکتب کی معرفت شروع کیا۔ مقصد کی حاصلات کے لیے اردو کے ساتھ سندھی

لکھاریوں نے بھی اپنے قلم کی جولانیاں پیش کیں۔ جیسے ۱۸۹۹ء پیر ابوالقاسم مظہرالدین، مولانا تاج محمد امروٹی نے ماہنامہ رسائل سے مولانا عبیداللہ سندھی کے فکر کو عام کرنا شروع کیا انگریزوں کے خلاف ماحول پیدا کرنے کے سلسلے میں، محمد ہاشم مخلص، جبکہ اسلام اور اخلاق کی معاشرے میں ضرورت واہمیت پر محمد صالح بھٹی، حکیم فتح محمد سیوہانی، حکیم محمد صادق رانیپوری کی کاوشیں (۱۹۰۴ء سے ۱۹۱۸ء) قابل ذکر ہیں۔ تقریباً اسی زمانے میں قادیانی فتنہ شروع ہوا تو اسی زمانے میں قادیانی تحریک کے خلاف مضامین بھی شایع ہوئے۔ اسی طرح وہابی تحریک کی ابتدا ہوئی تو علما میں سخت اختلاف ہوا تحریری سلسلہ دونوں طرف سے جاری رہا۔ اس طرح ہندوؤں کی طرف سے شدھی اور سنگھٹن تحریک شروع ہوئیں تو مسلمانوں نے ان کا مقابلہ کیا۔ سال ۱۹۲۹ء میں شادی کے متعلق شاردھا ایکٹ پاس ہوا تو مسلمانوں نے اس ایکٹ کو صریحاً اسلامی قانون میں بے جا دست اندازی مانا اور اس ایکٹ کے خلاف تحریک شروع کی، ہندو ادیبوں نے اس کی حمایت کی اور مسلمانوں نے اس کی مخالفت کی یا اسی طرح ہندو ادیبوں نے جب جب سندھی یا اردو زبان میں اسلام کے خلاف تحریر کرنا شروع کیا تب مسلمان ادیبوں نے سندھی واردو میں اپنے مذہب کی حمایت میں انھیں جوابات دیے۔ یہ حملے صرف مضمون نویسی کی صنف تک محدود نہیں تھے لیکن ڈرامہ، ناول، افسانے کی صنف میں مواد شایع ہوتا رہا۔ اس طرح ہر مذہب کی طرف سے اردو سندھی دونوں زبانوں کے ادب میں بڑا ذخیرہ جمع ہوتا رہا جس سے دونوں زبانوں کے ادب کے تقویت ملتی رہی ہے۔ مذہبی تحریکوں کی طرح کا حال سیاسی تحریکوں کا بھی رہا ہے، جو سیاست زبان کی بنیاد پر نہیں نظریے کی بنیاد پر ہوئی ہے تو اس کا نشانہ بیرونی طاقتیں رہیں ہوں یا آپس میں ایک دوسرے کی مخالفت، دونوں صورتوں میں ادب وزبان کو وسعت نصیب ہوئی ہے اس سلسلے میں مثلاً حر تحریک، ریشمی رومال تحریک، ہوم رول تحریک، خاکسار تحریک یا امن سبھائی تحریک وغیرہ کی حمایت ومخالفت نے دونوں زبانوں کے ادب کو وسعت بخشی۔

مذہبی تشدد آمیز تعلیم کے خلاف تحریک:

دنیا کے تمام مذاہب آئین زندگی ہیں جو وقت اور حالات کے مطابق دنیا کو سمجھنے کی صلاحیت پیدا کرنے اور بہتر زندگی کے اصول فراہم کرنے میں اہم کردار ادا کرتے آئے ہیں۔ لیکن یہ راہنمائی کی باگ ڈور جب اس کے کم علم مبلغ کے ہاتھوں میں آجائے تو وہ دوران تبلیغ پیغام حق کے ساتھ اپنی تاویلات ملا کر نہ صرف اس پورے ذخیرے کو دین قرار دے دیتے ہیں بلکہ عوام کو یہ خود بے عمل لوگ سختی سے پابند کرنے کی کوشش بھی کرتے ہوئے آئے ہیں ایسا دنیا کے تمام مذاہب کے ساتھ ہوتا ہوا آیا ہے اور ان کے اس تشدد آمیز رویے کے خلاف ہر دور میں ردعمل بھی سامنے آتا رہا ہے۔ اسی سلسلے میں مولانا الطاف حسین حالی ''مقدمہ شعر وشاعری'' میں لکھتے ہیں ''اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مذہب اور اخلاق کے علم برداروں نے انسانی فطرت کے کئی خارجی وداخلی ناقابل برداشت عقوبتیں مسلط کردیں اور انفرادی واجتماعی زندگی کو مقید کردیا تھا، اس لیے خمریات کا فارسی شاعری میں آغاز کیا گیا، مے وجام، ساغر ومینا، میکدے اور ساقی کے پردے میں تنقید شروع کی گئی۔ خرد وجنون، ہوش و مستی، رندی وبے باکی تو کیا شریعت اور حقیقت، کفر وایمان کی بحثیں چھڑ گئیں اور لامذہب کی کھلے عام مدح کرنا شروع کردی گئی''۔ یہ مخالفت اکثر زبانوں میں تحریری شکل میں موجود ہے۔ اس وقت ہمارا موضوع سندھی واردو ادب کی مشترکہ تحریکیں ہیں دونوں زبانوں میں جس طرح مذہبی تشدد آمیز تعلیم کی پاسداری کم علم شخصیات کرتے ہوئی آئی ہیں اسی طرح مذہبی تشدد آمیز تعلیم کے خلاف تحریک کی آبیاری بھی ہر دور میں تمام اہل ایمان شعرا کرتے رہے ہیں ان کا ردعمل اور شدتِ تاثر اس مذہبی تشدد آمیز تعلیم کے خلاف تھا جس کے علم بردار ایسے مذہبی آدمی تھے جن کا علم، عقل وسوچ نہ صرف محدود تھی بلکہ ان کے قول وعمل میں بھی فرق رہا اس وجہ سے یہ تحریک زمانہ قدیم سے چلی آرہی ہے اور ہر دور میں موجود رہی ہے۔ اردو وسندھی سے چند نامور شعرا کی مثالیں بطور نمونہ ملاحظہ ہوں:

نکو کم کفار سين نکا مسلماني من
نکادل دوزخ ڏي نکو بهشت گهرن
اپا ائين چون نه پرين کجو پانهنجو
(شاہ لطیف)

ترجمہ نہ کفر سے تعلق نہ مسلمانی کے طلبگار
نہ دوزخ سے دل لگی نہ چاہت بہشت
با ادب عرضدار، ہیں طالب تیری اپنائیت کے

میر کے دین و مذہب کو ہو پوچھتے کیا کہ ان نے تو
قشقہ کھینچا، دیر میں بیٹھا، کب کا ترک اسلام کیا (میر)

مذهبن ملک ۾ ماڻهو منجهايا
پيري مريدي ويتر پلايا
اوڏو ڪين آيا عقل وارا عشق جي
(سچل سرمست)

ترجمہ: مذاہب نے ملک میں انسان الجھائے
پیری مریدی نے اور الجھائے
سامنے نہ آئے کبھی عقل والے عشق کے

ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن
دل کے بہلانے کو غالب خیال اچھا ہے (غالب)

زما بر صوفی و ملا سلامی، کہ پیغام، محمد خداوند مارا
ولے تاویل او در حیرت انداخت خدا جبرئیل و مصطفیٰ را
(علامہ اقبال)

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا کہ یہ لوگ مذہب کے مخالف نہیں تھے لیکن انھوں نے کم علم بناوٹی دینداروں کی مکاری و عیاری کے پردے فاش کرتے ہوئے ان کے کفر و ایمان دیر و کعبہ دوزخ و بہشت اور حق تعالیٰ پر نکتہ چینی کی تا کہ حقیقی مذہب اور حقیقتیں سامنے آسکیں۔

پاکستان تحریک اور تحفظ وطن تحریک:

پاکستان تحریک ہو یا تحفظ پاکستان تحریک، دونوں زبانوں کے ادیب مشترکہ طور پر عملاً شامل رہے ہیں۔ جس طرح علامہ اقبال نے تصور پاکستان پیش کیا بالکل اسی طرح سندھی زبان کے شاعر شمس الدین بلبل نے بھی ''ہوم رول تحریک'' کے زمانے میں ایک کتاب جام جم تحریر کی تھی اور اس میں ہند کے سیاسی پس منظر، ہندو کی انگریز پرستی اور مسلمانوں کی حق تلفی پر مفید معلومات افزا ریکارڈ پیش کر کے مسلمانوں کو خبردار کیا کہ وہ اپنے حقوق کے لیے علیحدہ تنظیم بنا کر جدوجہد کریں ''جام جم'' کے صفحہ ۶۵ پر لکھتے ہیں:

''گرگوں کے ساتھ بکریاں مل کر حق نہ مانگیں، شاہینوں کے ساتھ چڑیا نہ اڑیں ہماری طاقت ہماری قومیت سب سے اونچی ہونی چاہیئے، ہندوؤں سے صد بار زیادہ ہمارے پولیٹکل حقوق ہونے چاہئیں۔ وہ ہمیشہ

ہمارے محکوم ہیں انگریز کی بدولت ہمارے حاکم بنے ہیں، مزید حکمرانی چاہتے ہیں۔ ہمارے حقوق ان سے زیادہ ہونے چاہئیں لیکن علیحدہ ان کے ساتھ نہیں۔ (۷)

۱۹۴۷ء سے پہلے سندھی ادب دوقومی نظریے پر مبنی مختلف تحریکوں کے سائے میں نشونما پا رہا تھا ایک تحریک ہندووں کی تھی، جس کے تحت سندھی ادب سنسکرت، اور ہندی الفاظ ومحاوروں سے آراستہ ہو رہا تھا دوسری طرف مسلمانوں کی انجمنیں تھیں جو سندھی ادب کو اسلامی نظریات کے تحت عربی وفارسی الفاظ سے آراستہ کر رہی تھیں۔ بہر حال ۱۹۴۷ء کے بعد سندھ کو سندھی زبان وادب کی ترقی کے لیے وسیع میدان ملا ادبی انجمنوں کے علاوہ سرکاری وغیر سرکاری اشاعتی ومطبوعاتی اداروں پریس اور اخبارات ورسائل کا اجرا ہوا۔

۱۹۴۷ء حصول آزادی کے بعد سندھی زبان کے جو بزرگ تخلیقار، مورخین، محققین و ناقدین ادب، پاکستان کے حصے میں آئے ان میں مولانا دین محمد وفائی، مولانا دین محمد ادیب، ڈاکٹر داؤد پوتا، مولانا عبدالواحد سندھی، محمد بخش واصف، اے کے بروہی، عثمان علی انصاری، محمد اسماعیل عرسانی، میراں محمد شاہ ثانی، محمد صدیق مسافر، مولائی شیدائی، محمد صدیق ساغر، لطف اللہ بدوی، پروفیسر علی نواز جتوئی، احسن کربلائی، ڈاکٹر نبی بخش خان بلوچ، عطا محمد حامی، علی محمد راشدی، لعل محمد لعل، محمد ابراہیم جویو، حسام الدین راشدی، مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی، محبوب علی چنا، عبداللہ عبد، ڈاکٹر شیخ ابراہیم خلیل، ڈاکٹر غلام علی الانہ، رشید احمد لاشاری، مرحوم کریم بخش خالد، ایاز قادری، قیوم صائب اور منظور نقوی وغیرہ وہ اہل قلم ہیں جنھوں نے سندھی زبان وادب کو وسعت وتازگی بخشی۔ قومی حوالے سے برسرعمل رہنے والے سندھی ادباء میں ڈاکٹر ابراہیم خلیل، مخدوم طالب المولیٰ، غلام احمد نظامانی، حافظ محمد احسن، اختر ہالائی، لطف اللہ بدوی، عطا محمد حامی، مخدوم محمد صالح بھٹی، سرشار عقیلی، رشید احمد لاشاری، شیخ عبدالرزاق راز، محمد خان غنی، منظور نقوی، مظفر حسین جوش، سلیم ہالائی، انور ہالائی، احسن کربلائی، عبدالرحیم گدائی، سرور علی سرور، عبداللہ خواب، عبداللہ عبد وغیرہ شامل ہیں، جن کے قومی وملی نغمات وتحریریں ایک دور کے قومی نقطہ نظر کی عکاسی کرنے کے ساتھ تاریخی فکر لیے ہوئے ہیں۔

۱۹۶۵ء میں جب پاکستان اور ہندوستان کے بیچ حالات ناسازگار ہو کر جنگ کی صورت اختیار کر گئے تو اس وقت مجاہدین وفوج کے ساتھ سندھی وار دو ادباء بھی ملکی تحفظ کے سلسلے میں سرگرم عمل رہے عملاً ایک ''تحفظ وطن تحریک'' کا آغاز کیا گیا۔ اس سلسلے میں کراچی ادیبوں وفنکاروں کا ایک عظیم اجتماع ''انجمن مصنفین پاکستان کراچی ریجن'' کے زیر اہتمام ۱۸ ستمبر ۱۹۶۵ء میں منعقد ہوا جس کی صدارت جوش ملیح آبادی نے کی اس میں سندھی ادیبوں نے بھی شرکت کی، اس عظیم اجتماع میں مندرجہ ذیل قراردادیں پاس کی گئیں تھیں:

''ادیبوں کی ایک بریگیڈ بنائی جائے جس میں رضاکارانہ بھرتی کا انتظام ہو۔ تمام ادیب اپنی آمد کا دس فیصد حصہ قومی ودفاعی فنڈ میں جمع کروائیں۔ اجتماع میں یہ بھی فیصلہ کیا گیا کہ پانچ ممبران پر مشتمل مصنفین کی ایک جماعت بنائی جائے جو محاذ جنگ پر جا کر مصنفین اور ادیبوں کی جانب سے وطن کے محافظوں اور مجاہدوں کے سامنے اپنے جذبات عقیدت اور ایثار پیش کرے اور ملکی تحفظ کی خاطر مجاہدین جو کچھ کر رہے ہیں انھیں خراج تحسین پیش کرے۔

اس موقع پر جمیل الدین عالی سیکریٹری جنرل گلڈ نے اعلان کیا کہ محاذ جنگ پر جانے والی جماعت کا خرچہ گلڈ کی طرف سے دیا جائیگا۔ ادیبوں کے اس اجتماع میں یہ قرارداد بھی منظور کی گئی کہ گلڈ کے ذریعے ملکی تحفظ کی خاطر مختلف علاقوں اور شہروں کے شعرا وادباء کے بیچ تعلقات پیدا کرنے کے لیے جو انفرادی کوششیں کی جا رہی تھیں ان کو اکٹھا کیا جائے، نشرو اشاعت کو تیز کر کے، اس سلسلے کو مکمل منظم اور کارآمد بنایا جائے۔ اس سلسلے کے لیے جو تین ممبر سلیکٹ ہوئے ان میں شاہد احمد دہلوی، پیر حسام الدین راشدی اور غلام عباس شامل تھے، ان کو مزید چھ ممبران شامل کرنے کی اجازت بھی دی گئی تھی تاکہ وہ اس

فیصلے کو عملی جامہ پہنا سکیں۔ اس سلسلے میں ڈرامہ پارٹی بھی ترتیب دی گئی تھی جس کے ذمے حب الوطنی کے موضوع پر ڈرامے تحریر و ترتیب دلوا کر اسٹیج کروانا تھا۔

ہمارے معاشرے میں قومی و بین الاقوامی سیاسی، سماجی، اقتصادی مسائل اپنے مختلف رنگوں میں بھرپور قوت کے ساتھ منظر عام پر آتے رہے ہیں اور ان کے خلاف دونوں زبانوں کے ادبا کی تحریروں میں بیک وقت یکساں رویے اور رجحانات ملتے ہیں لیکن بھرپور مشترکہ ادبی تحریک سر میدان نہیں آئی ہے، جس کی کئی ساری وجوہات ہیں۔ یہ ایک علیحدہ بحث ہے جس پر پھر انشاءاللہ کسی اور موقعے پر علیحدہ مضمون پیش کیا جائیگا۔

حوالہ جات

۱۔ قائداعظم جو وطن ڪراچي،محمد يوسف عطار، سنڌيڪار عيسي نظاماني، نئين زندگي حيدرآباد ،سيپٽمبر١٩٦٦ ء، ص ٣٢ ـ

۲۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: مضمون سرسید کی علمی ادبی تحریک کے سندھ اور سندھی ادب پر اثرات، ڈاکٹر محمد یوسف خشک، جرنل آف ریسرچ، (فیکلٹی آف لینگویجز اینڈ اسلامک اسٹڈیز) بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ملتان، والیوم۳، ۲۰۰۳ء، ص ۱۴۷۔

۳۔ تحريڪ آزادي ۾ سنڌ جو حصو ،ضياء الدين، بلبل نئين زندگي حيدرآباد،سيپٽمبر١٩٦٦ ء ،ص٢٨ ـ

۴۔ تاریخ سندھ (جلد دوم) اعجاز الحق قدوسی، اردو سائنس بورڈ لاہور ۱۹۹۵ء، ص ۱۷۹۔

۵۔ اردو میں ترقی پسند ادب تحریک، خلیل الرحمٰن اعظمی، ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ ۱۹۷۹ء، ص ۲۷

۶۔ ترقی پسند ادب (دستاویزات) گولڈن جوبلی کانفرنس، کراچی ۱۹۸۶ء، ص ۲۸۔

۷۔ جام جم، شمس الدین بلبل۔ مرتب غلام محمد گرامی، سندھی ادبی بورڈ جامشورو، ۱۹۷۷ء ص ۵۶۔

دیگر معاون کتب و مقالات:

۱۔ حیات جاوید، مولانا الطاف حسین حالی، عشرت پبلشنگ ہاؤس لاہور۔

۱۔ اردو ادب کی تحریکیں: ڈاکٹر انور سدید، انجمن ترقی اردو پاکستان۔

۲۔ سرسید احمد اور زندگی کا نیا شعور، ممتاز حسین جونپوری، مشمولہ العلم کراچی سلور جوبلی نمبر، ۱۹۷۵ء۔

۳۔ تذڪره لطفي ،جلد ٽيون، س ن

۴۔ تحريڪ آزادي ۾ سنڌ جا آثار ،پير الاهي بخش مرحوم پير الاهي بخش مرحوم ،نئين زندگي حيدرآباد ،سيپٽمبر١٩٦٥ ء ـ

ڈاکٹر قرۃ العین طاہرہ
استاد شعبہ اردو، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد

بچوں کا ادب: تاریخ اور عصری تقاضے

Dr Qurrat ul Ain Tahira

Department of Urdu, International Islamic University, Islamabad

Children Literature:History and Contemporary Needs

This article surrounds efforts made to create "Children Literature" right from the mother's lap through different ages to the current scenario and negates the common comment that "no attention is being made to create children literature". Hundreds names have been listed who contributed towards children literature. The contributions made in different ages i.e. Ameer Khasroo, Ghalib, Allama Iqbal, Sufi Tabassam, and Ibn-e-Safi etc. have been discussed to eleborate efforts and importance of the issue. The article also focuses on the basic and dire need to create children literature which plays a pivotal role in shaping personality of a citizen. The kind of literature i.e. poetry, story, novel, cartoons etc have been discussed and stress has been made towards creation of interest of children with books, rather than full turning to electronic sources of the current age. The article also highlights the institutional role like government, publishers and their contributions. This article can be used as basic source to explore further.

تجسس، تحقیق، کھوج، تلاش اور جستجو انسانی سرشت میں داخل ہیں اور ذہنی ترقی میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ زمانہ ما قبل تاریخ کا انسان جو پتوں سے تن ڈھاپا کرتا تھا، کھلے آسمان تلے زندگی بسر کرتا اور شکار پر اس کی گزر بسر تھی، وہ بھی ان جذبوں سے آشنا تھا۔ کہانی کہنا قدیم ترین فنون میں سے ایک کہ قصہ گوئی کی عادت اور روایت دنیا کے ہر خطہ کی تہذیب میں موجود رہی ہے اور کہانی کی سب سے بڑی صفت......اب کیا ہوگا، پھر کیا ہوا، کہانی کون سا موڑ کاٹے گی، کردار کیا رخ اختیار کریں گے، الف لیلیٰ کی ہزار داستانوں کے پیچھے بھی یہی تجسس کارفرما رہا۔ دنیا کی ہر زبان کے قدیم ادب میں داستان کا وجود سب سے اہم ٹھہرتا ہے۔ داستان کیا ہے؟ محیر العقول، مافوق الفطرت واقعات کا ایسا تسلسل جو انسان کو اپنی گرفت میں یوں لیتا

ہے کہ وہ خود کو اسی دنیا کا حصہ سمجھنے لگتا ہے۔ انسان ان کہانیوں میں اپنے تشنہ خوابوں اور نا آسودہ خواہشوں کی تکمیل پاتا ہے۔ جن وپری، دیوی و دیوتا، وحوش وطیور ہوں یا بہادر و جری اور طاقت ور انسان، ان سے سرزد ہونے والے واقعات اور فتوحات میں خود کو شامل سمجھتا ہے اور یوں مافوق الفطرت دنیا اسے اتنی ہی حقیقی معلوم ہونے لگتی ہے جتنی کہ اس کے گرد و پیش کی دنیا۔ انسان کا بچپن انھی کہانیوں سے رنگین اور خوب صورت ہوتا ہے۔ بچپن گزرنے کے باوجود بھی اس دور سے قطع تعلق نہیں کرتا۔ ان کہانیوں کی فضا اس کی اپنی دنیا سے مماثل بھی ہے اور مختلف بھی۔ ان چیزوں کے بیان میں جو ان دیکھی اور غیر معمولی ہیں، انھیں سمجھنے کے لیے وہ اپنے تخیل سے مدد لیتا ہے۔ کوہ قاف کا وجود دنیا کے نقشے پر ہو نہ ہو اس کے تخیل میں اس کے تمام خد و خال موجود ہیں۔ وہ کرداروں کے دکھ، سکھ محسوس کرتا ہے۔ ان کے شر سے نفرت اور نیک اعمال کو سراہتا ہے۔ یوں کہانی غیر محسوس طریقے سے اس کی شخصیت کی تشکیل و تعمیر میں ایک خاموش کردار ادا کرتی ہے۔ وہ ہر چیز، ہر جذبے اور ہر واقعے کو اپنے احساسات و مشاہدات کی روشنی میں پرکھتا ہے۔ وہ جانوروں کو دیکھتا ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ یہ بھی انسانوں کی طرح کی مخلوق ہیں اور جذبہ و احساس سے عاری نہیں۔ وہ ان کہانیوں میں پرندوں اور جانوروں کو بولتا ہوا دیکھتا ہے۔ بندر کا نصیحت آمیز لیکچر، شہزادے کی جان کا طوطے میں ہونا، بینا کے سر سے کیل کے نکلتے ہی شہزادی کا نمودار ہو جانا، خوفناک اژدہوں کے منہ سے اگلتی آگ کا بستیوں کو جلا کر راکھ کر دینا، شہزادی کا مدتوں سونا اور شہزادے کا مشکل مہمات سر کر کے اس تک پہنچنا اور اپنے مقاصد میں کامیاب ہونا کہ یہ بھی ایک اصول رہا ہے کہ داستان کا انجام کبھی المیہ پر نہیں ہوتا۔

ہزار ہا سال پہلے کہی گئی داستانیں اور قصے کہانیاں آج بھی مقبول ہیں، آج بھی بچے ان مثالی کرداروں کے منتظر رہتے ہیں، جو میلوں کا سفر لمحہ بھر میں طے کر لیتے ہیں، جادوئی آنکھ رکھتے ہیں، ان میں اڑنے اور غائب ہو جانے کی قوت ہے، اتنے جری ہیں کہ مدِ مقابل کے بیس بیس آدمیوں کو تنہا چت کر رکھ دیتے ہیں۔ فرق ہے تو صرف اتنا کہ کل کے بچے ان کرداروں کے کارناموں سے مطالعے کے ذریعے آگاہ ہوتے تھے۔ اب یہی کام بصری ذرائع ابلاغ سرانجام دے رہا ہے اور بچہ آنکھ کھولتے ہی کارٹونوں کی محیر العقول دنیا سے وابستہ ہو جاتا ہے۔ داستان، قصہ، کہانی اور کارٹونز تک کے اس سفر میں کون کون سے پڑاؤ آئے، کیا ہر عہد میں، ہر زبان میں بچوں کے جذبۂ تجسس، کھوج اور جستجو کی تکمیل ہوتی رہی یا صورت حال اس کے برعکس تھی، ان امور کا جائزہ لیا جائے تو ایک پہلو یہ بھی سامنے آتا ہے کہ اردو زبان میں بچوں کے ادب کی کمی کا شکوہ روزِ اول ہی سے موجود ہے، بچوں کو نظر انداز کر دینے کا رجحان یا یہ نقطۂ نظر کہ بچوں کے لیے لکھنے کے لیے وقت نہیں یا اسے اپنے مرتبے سے کم درجے کا کام شمار کر کے اس کی جانب سے عدم توجہی یا ہمارے دانشور، ادیب اور شاعر زبان و بیان کی اس سطح تک پہنچ چکے ہیں کہ اب ان کے لیے بچوں کی ذہنی سطح اور علمی مدارج تک آنا مشکل محسوس ہوتا ہے یا یہ سوچ کہ بچوں کا ادب بچے خود ہی تخلیق کرتے اچھے لگتے ہیں۔ وجہ کوئی بھی ہو اس امر سے انکار ممکن نہیں کہ تخلیق کاروں نے اس پہلو پر زیادہ توجہ نہ دی لیکن یہ کہنا کہ بچوں کے ادب کے سلسلے میں اردو ادب تہی دامن یا کم مایہ ہے درست نہ ہوگا۔ بچوں کے ادب کی تاریخ پر نگاہ کی جائے تو اس سلسلے میں ہمیں پہلے پہل مغلیہ سلطنت کے ابتدائی دور میں بچوں کے لیے کہی گئی حمد و نعت اور اخلاقی مضامین پر مشتمل ضیا الدین خسرو کی تخلیق ''خالق باری'' جو ۱۰۳۱ھ میں شائع ہوئی، ملتی ہے۔ خالق باری کو حضرت امیر خسرو سے بھی منسوب کیا جاتا ہے، پھر اس کے تتبع میں لکھی گئی اللہ باری، رازق باری، ایزد باری، حامد باری، بالک باری، صنعت باری، فیض جاری وغیرہ اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں۔ یہ کتب بچوں کے اخلاق سنوارنے، مذہب سے واقفیت پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ عربی، فارسی اور اردو زبان سکھانے میں مددگار تھیں۔ امیر خسرو کی پہلیاں اور ہندی دو سخنے آج بھی بچے سن کر حیران ہوتے ہیں اور خوش بھی۔

برہمن پیاسا کیوں......گدھا اداسا کیوں لوٹا نہ تھا

گوشت کیوں نہ کھایا......ڈوم کیوں نہ گایا گلا نہ تھا

جوتا کیوں نہ پہنا......سموسہ کیوں نہ کھایا　　　تلا نہ تھا

انار کیوں نہ چکھا......وزیر کیوں نہ رکھا　　　دانا نہ تھا۔(۱)

نظیرا کبرآبادی عوامی شاعر کہلائے، زندگی کو عوامی سطح پر بسر کیا اور ہر حال میں زندگی سے لطف و انبساط حاصل کرنے کی جو صلاحیت ان میں تھی، کم دیکھنے میں آتی ہے۔ استاد تھے، بچوں کی ذہنی سطح اور ان کی پسند ناپسند سے آگاہ تھے، ریچھ کا بچہ، گلہری کا بچہ، ہنس نامہ، پتنگ بازی اور کبوتر بازی جیسی نظمیں کہیں جو بچوں کی تفریح طبع کے لیے تھیں۔ مجتبیٰ حسین کہتے ہیں کہ جب وہ بچوں کے لیے نظمیں لکھتے تو ان میں گھل مل جاتے، وہ لفظوں سے کھیلتے تھے۔ جس طرح بچہ کھلونوں سے کھیلتا ہے ان نظموں میں وہ ایک بچے کی شکل میں نظر آتے ہیں۔(۲)

غالب ایک جہت ساز شخصیت تھے۔ نثر اور شعر میں ان کے ادبی مرتبے کے سبھی قائل ہیں، بچوں کے ادب میں بھی انھوں نے جو کام کیا وہ اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ اپنے جواں مرگ بھانجے عارف کے بچوں باقر علی خاں اور حسین علی خاں کو فارسی سکھانے کے لیے بہت آسان اور رواں انداز میں منظوم صورت میں ''قادر نامہ'' تحریر کیا۔ ہماری نسل اردو سے ہی دور ہوتی جارہی ہے ورنہ فارسی زبان سیکھنے کے لیے یہ ایک بہت اچھی کاوش ہے۔

تیغ کی ہندی اگر تلوار ہے

فارسی پگڑی کی بھی دستار ہے

چاہ کو ہندی میں کہتے ہیں کنواں

دود کو ہندی میں کہتے ہیں دھواں (۳)

پھر سرسید کا اصلاحی دور آیا۔ بچوں کے ادب پر بھی کام ہوا۔ ڈپٹی نذیر احمد کے تخلیق کیے ہوئے کردار، اصغری، اکبری، ججن بی، مرزا ظاہر دار بیگ بچوں میں بھی مقبول ہوئے۔ آزاد، جو اپنی طلسماتی نثر اور انفرادی انشائی اسلوب کے سبب ادب میں نمایاں مقام رکھتے ہیں، بچے بھی ان کی پیدا کی ہوئی حیرت زا فضا میں گم ہو کر رہ جاتے، بچوں کے لیے نصابی کتب کی تیاری میں مولانا آزاد نے بچوں کے تعلیمی مقاصد کے ساتھ ساتھ دلچسپی کے پہلو کو بھی نظر میں رکھا، قصص ہند ہو یا نصیحت کا کرن پھول بہت دلچسپی سے پڑھی گئیں۔ مولانا حالی نے اخلاقی و مذہبی اقدار و روایات کو پیش نظر رکھا، لیکن ان عنوانات پر بھی نظمیں کہیں جو بچے کی تفریح اور دلچسپی کا سبب بنیں، ان میں ''بلی اور چوہا''، مرغی اور اس کے بچے''، ''شیر کا شکار''، ''میں کسان بنوں گا''، ''گھڑیاں اور گھنٹے''، ''نیک بنو''، ''نیکی پھیلاؤ'' یوں حالی نے واعظ و ناصح اور معلم اخلاق بن کر ہی نظمیں نہیں کہیں بلکہ بچوں کے لیے بچہ بن کر بھی نظمیں کہی ہیں۔

چمڑا مول منگاتا ہوں　　　دھو کے اسے سکھاتا ہوں

مل مل کر نرم بناتا ہوں　　　یوں چمڑے کو چمکاتا ہوں

میں موچی کہلاتا ہوں (۴)

حالی بنیادی طور معلم اخلاق تھے، یہی سبب ہے کہ ان کی بچوں کے لیے لکھی گئی بیشتر نظموں کی لے اتنی موثر اور موسیقیت لیے ہوئے نہیں کہ بچے اسے بغیر کسی کدوکاوش کے انھیں ذہن نشین کر لیں۔

رحم ہے سب کو رحم سکھاتا　　　ظلم ہے سب کو ظلم سجھاتا

نیک ہے نیکی سب کو بتاتا　　　بد اوروں کو ہے بد بناتا

ایسے اشعار بچوں کی مسدسِ حالی تو کہلائے جا سکتے ہیں (۵)، ان کی رگوں میں خون بن کر نہیں دوڑتے۔

اسمٰعیل میرٹھی نے بچوں کے لیے بہت پرلطف و دلچسپ نظمیں کہیں۔ بڑھتی عمر کے بچوں کے لیے نظمیں لکھتے ہوئے

بچوں کی پسند کو پیشِ نظر رکھا عمومی و روزمرہ کی چیزوں پر ان کی نظمیں ''چڑیا''، ''اونٹ''، ''گھوڑا''، ''خرگوش''، ''ہماری گائے'' اور ''پن چکی'' کے اشعار آج بھی بچپن کی یاد تازہ کر دیتی ہیں۔ چکبست، مولانا راشد الخیری، سورج نرائن مہر، وغیرہ کی کہانیوں اور منظومات نے بچوں کے اخلاق کے سدھار اور ذہنی تفریح میں اہم کردار ادا کیا، یہ تخلیق کار بچوں کی نفسیات سے آگاہ تھے اور جانتے تھے کہ کس پیرائے میں کہی گئی بات انھیں متاثر کرے گی۔ تلوک چند محروم مدرس تھے، بچوں کی نفسیات سے آگاہ تھے۔'' بہارِ طفلی'' اور ''بچوں کی دنیا'' میں شامل نظموں کی صوتیات بچوں کو متوجہ کرتی ہیں۔ تکرارِ لفظی اور تکرارِ حرفی سے پیدا ہونے والا آہنگ انھیں متاثر کرتا ہے اور غیر محسوس طریقے سے وہ زندگی کی مثبت خوبیوں سے آشنا ہوتا جاتا ہے۔
سورج کی چمک...... تاروں کی جھلک...... باغوں کی مہک...... بلبل کی چہک...... کندن کی ڈلک...... موتی کی دمک...... موجود ہیں اک سچائی میں (۶)

علامہ اقبالؒ شاعرِ مشرق، مفکرِ عجم اور تصورِ پاکستان کے خالق تو بعد میں ہوئے، اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں انھوں نے بچوں کے لیے نظمیں کہیں، ''ہمدردی''، ''بچے کی دعا''، ''پہاڑ اور گلہری''، ''مکڑا اور مکھی''، ''گائے اور بکری''، ''جگنو''، ''ماں کا خواب'' اور ''پرندے کی فریاد'' ہر اردو پڑھنے والے بچے کی پسندیدہ ہیں۔ یہ نظمیں طبع زاد بھی ہیں اور ماخوذ بھی، لیکن علامہ اقبالؒ نے انھیں اس طرح اپنے ماحول اور مزاج سے یوں ہم آہنگ کیا ہے کہ ذرا بھی اجنبیت کا احساس نہیں ہوتا۔ اقبال کی نظموں میں جو شرفِ قبولیت ''بچے کی دعا'' کو حاصل ہوا، یہ بے مثل ہے۔ دور دراز کے شمالی علاقوں میں چلے جایئے یا شہروں، قصبوں کی کچی بستیوں میں یا بعض پوش سکولوں میں بھی درسی اوقات کا آغاز اسی نظم سے ہوتا ہے...... اس دعا کا لب ولہجہ کہہ رہا ہے کہ علامہ کے نزدیک مثالی بچہ وہ ہے جسے علم کی طرح پروانے سے محبت ہو...... گویا بچے کے حوالے سے آنے والی نسل کو ایک ذمہ داری سونپی گئی ہے اسے کل جو کچھ کرنا ہے اس کی نشان دہی کی گئی ہے...... بچوں کے لیے لکھی ان مختصر نظموں میں اقبال کا دل و دماغ بول رہا ہے اور ان ابتدائی نظموں میں اقبال کے سیاسی و اقتصادی نظریات اور فلسفہء زندگی کے اجزائے ترکیبی ملتے ہیں۔ جس کا بنیادی وصف اپنی ذات کا دوسروں کے لیے مفید ہونا ہے، خواہ وہ جگنو کی چمک ہو یا شمع کا نور...... ''ایک مکڑا اور مکھی'' میں سرمایہ دار حیلہ گر وہی مکڑا ہے جس نے سرمایہ دارانہ نظام کا ایسا جال بن رکھا ہے کہ جو مکھی اس میں ایک مرتبہ پھنس گئی، وہ کبھی اپنی جان نہ بچا پائے گی۔ یہ مکھی تیسری دنیا کی پس ماندہ اقوام کی علامت ہے۔ ''پہاڑ اور گلہری'' میں آج کتنے ہی پہاڑ گلہریوں کو تضحیک کا نشانہ بناتے ہوئے اس امر کو فراموش کر دیتے ہیں کہ خدا کے کارخانے میں کوئی چیز نکمی نہیں۔ (۷)

اقبال کے متروک کلام میں بھی بچوں کے لیے لکھی گئی نظمیں، ''شہد کی مکھی''، ''ننھی سی ایک بوند''، ''محنت''، ''گھوڑوں کی مجلس''، ''چاند اور شاعر'' اور ''چند نصیحتیں'' وغیرہ شامل ہیں۔ (۸)

مولانا احسن مارہروی، پریم چند، علامہ تاجور نجیب آبادی، لبیب تیموری، اختر شیرانی، عبدالمجید سالک، مولانا چراغ حسن حسرت، شوکت تھانوی، کرشن چندر، راجہ مہدی علی خاں نے بچوں کے شعری و نثری سرمائے میں گراں قدر اضافہ کیا اور سنجیدہ اور مزاحیہ ہر دو پیرائے میں ایسی تخلیقات پیش کیں، جو ان نونہالانِ چمن کے لیے دلچسپی کا باعث تھیں اور ان کے علم میں اضافہ، ان کی تربیت میں غیر محسوس طریقے سے اہم کردار بھی ادا کرتی تھیں۔ چراغ حسن حسرت فکاہی ادب میں نمایاں مقام رکھتے ہیں، وہ اس امر سے بھی آگاہ تھے کہ بچوں کی تعلیم و تربیت میں مشاہیر اسلام کی سوانح حیات اور کارناموں سے آگاہی معاون ثابت ہوتی ہے، چنانچہ انھوں نے سرکار مدینہ ﷺ اور خلفائے راشدین کی حیات طیبہ کے علاوہ، دیگر مذہبی اور قومی رہنماؤں پر مختصر مگر جامع کتب تشکیل دیں اور ایسے فرضی کردار بھی تخلیق کیے جن کی صفات بچے کے لیے مشعلِ راہ ہیں۔

بچوں کے لیے لکھی گئی اصلاحی، حقیقی و تخیلاتی کہانیاں قابل فہم معلومات اور ذہنی آسودگی و تفریح مہیا کرتی ہیں۔ یہ کہانیاں اور نظمیں ہی ہیں جو ان ننھے ذہنوں کو باہر کی دنیا سے رابطے میں ایک اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ کہانی کی دنیا کا ماحول ہو یا

انسانی وغیر انسانی کردار، بچے کی دنیا ان نئے اور نامعلوم اجزا اور افراد سے تشکیل پا کر روز بروز وسعت پاتی ہے۔ وہ نیکی سے محبت اور بدی سے نفرت کرنا بھی سیکھتا ہے اور اچھے برے کی یہ پہچان اس کی روزمرہ زندگی میں کام آتی ہے۔ اپنی قوم کا درد، اپنے وطن سے محبت، اپنی مٹی کی اہمیت اور اپنے مذہب کے لیے جان کی بازی لگا دینے کا جذبہ غیر محسوس طریقے سے اس کے خون میں سرایت کر جاتا ہے۔ کتاب سے محبت اسے زندگی سے محبت سکھاتی ہے۔

ان کہانیوں کا تعلق اسلامیات سے ہو یا پاکستانیات سے، جاسوسی ناول ہوں یا مہم جوئی کے قصے، اساطیری و دیو مالائی کرداروں پر مبنی تخیلی تماثیل ہوں یا سراغ رسانی کے واقعات، مزاحیہ اور طنزیہ کہانیاں ہوں یا ان دیکھے دیاروں کے سفر نامے، حیوانات ہوں یا نباتات کے موضوعات، تاریخ ہو یا جغرافیہ سے متعلق، سائنس فکشن ہو یا فنی عنوانات، بچوں نے اپنے رجحان اور پسند کے مطابق ان کا انتخاب کیا اور ان سے حظ بھی اٹھایا اور علم بھی حاصل کیا۔ بچوں کے ادب کو مختلف اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ڈاکٹر محمود الرحمٰن کے مطابق بچوں کے لیے تخلیق کیے گئے ادب کا تجزیہ مختلف عنوانات کے تحت کیا جا سکتا ہے، مثلاً اسلامیات، اس عنوان کے تحت اسلامی تعلیمات، قرآنِ پاک اور احادیثِ مبارکہ کو موضوع بنایا گیا ہے، بہت سے مصنفین نے اس اہم موضوع پر توجہ دی ہے۔ ایک اور پسندیدہ موضوع سوانح نگاری سے متعلق ہے۔ سیرت رسول مقبول ﷺ پر جتنی کتب لکھی گئی اس کی مثال ملنی ممکن نہیں، بچوں کی اخلاقی پرداخت کے لیے رسول ﷺ سے بہتر کوئی اور ہستی نہیں ہو سکتی، پھر صحابہ کرامؓ، صحابیاتؓ، تابعین، تبع تابعین، خلفائے راشدین، بزرگانِ دین، انبیائے کرام جن میں حضرت آدم و نوح و داؤد و سلیمان و ابراہیم و موسیٰ و عیسیٰ وغیرہ اہم ہیں، مسلمان حکمران و فاتح، سپہ سالار و جنگ جو، تحریک پاکستان، جنگِ ستمبر ۱۹۶۵ء و دسمبر ۱۹۷۱ء کے ہیرو، قومی رہنما، ادیب و شاعر کے علاوہ گمنام لیکن باکمال و جاں نثار افراد کی سوانح شوق سے پڑھی جاتی ہے۔ مصنفین ان شخصیات کا انتخاب، اُن کے کردار کی عظمت اور اپنے مقصد کی تکمیل کے لیے دی گئی قربانیوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کرتے ہیں۔ ان پر لکھنے کا مقصد قوم کے نونہالوں کو ان سے متعارف کروانا ہی نہیں بلکہ ان کی ذات سے کچھ سیکھنا بھی ہوتا ہے۔ تاریخ کے موضوع پر بھی بچوں کے لیے کتب لکھی گئی ہیں، جن میں اسلامی تاریخ سرفہرست ہے۔ پاک و ہند کی تاریخ بھی نشیب و فراز سے بھری پڑی ہے، قدیم تہذیب و تمدن، خواہ وہ عراق و مصر کی سومیری تہذیب ہو یا بابل و نینوا کے معلق باغات، ٹھٹہ، گندھارا، ٹیکسلا، ہڑپہ، موہنجوڈارو، اجنتا الورا کی خواب ناک تہذیبیں یا دیگر ممالک کی تاریخ و تہذیب اور جغرافیہ، مسلم ممالک ہوں یا غیر مسلم، سبھی کو عنوان بنایا ہے۔ سائنس، صحت و تندرستی، حیوانات، نباتات، معلوماتِ عامہ، تعلیم و تربیت، اور طنز و مزاح کو بھی موضوع بنایا گیا ہے۔ (۹)

شفیع الدین نیّر، ابوالمنیم فرید آبادی، سیّد سلیمان ندوی، منشی ممتاز علی، رگوناتھ سہائے، محمدی بیگم، صوفی تبسم، سراج الدین ظفر، امتیاز علی تاج، حفیظ جالندھری، ابوتمیم فرید آبادی، حجاب امتیاز علی، انور عنایت اللہ، سیّد عابد علی عابد، سر شیخ عبدالقادر، محمد حسین حسان، اندر جیت شرما، ڈاکٹر ذاکر حسین، ڈاکٹر عابد حسین، ہاجرہ مسرور، مرزا ادیب، الطاف فاطمہ، حفیظ جاندھری، غلام عباس، عبدالواحد سندھی، آغا اشرف، الیاس احمد مجیبی، ابوالخیر کشفی، رفیق خاور، ارشد تھانوی، سیّد وقار عظیم، اے حمید، حکیم محمد سعید، عزیز اثری، کلیم چغتائی، مسعود احمد برکاتی، خواجہ عابد نظامی، اسحاق جلال پوری، فرخندہ لودھی، عبدالمجید بھٹی، یونس جاوید، مائل خیر آبادی، حسن عابدی، بنت اسلام، عبدالحسن شاہین، ضیغم مغیرہ، عابد نظامی، خالد بزمی، مظہر کلیم، نصیر الدین حیدر، انور داؤدی، مہر نگار مسرور، سعید لخت، رضیہ فصیح احمد، یونس جاوید، مسلم ضیائی، رضا علی عابدی، ڈاکٹر سلیم اختر، فیروز الدین احمد، خالد مسعود چودھری، ڈاکٹر محمود الرحمٰن، ستار طاہر، ڈاکٹر اسدا ریب، ڈاکٹر تبسم کاشمیری، ڈاکٹر خالد مسعود اور افشاں ساجد، یہ وہ نام ہیں جو میرے ذہن میں بغیر کسی تقدیم و تاخیر کے آئے، انھوں نے یا تو خود بچوں کے لیے لکھا یا بچوں کی دلچسپی کے لیے لکھے گئے ادب کا تجزیہ کیا یا ان کی ترویج و اشاعت کا اہتمام کیا۔ انھوں نے اپنی اس ذمہ داری کا ہمیشہ خیال رکھا کہ اس آزاد

مسلم مملکت کے نونہالوں کو آزادی کی اہمیت، اپنے بزرگوں کی قربانیوں، مشاہیر تحریک آزادی کے کارناموں، حب الوطنی کے جذبے اور مذہبی اور معاشرتی اقدار و روایات سے روشناس کرایا جائے۔ چنانچہ ارکان اسلام، پیغمبر اسلام، مجاہدین اسلام اور دیگر مذہبی موضوعات پر نہایت عام فہم انداز میں لکھا۔ تحریک پاکستان کے پس منظر میں لکھا گیا ادب بچوں کو اپنے قومی رہنماؤں اور ان کی ان تھک محنت، اپنے مقاصد سے لگن اور نصب العین کی جستجو میں اپنی ذات کو پس پشت ڈال دینے کے جذبوں سے متعارف کراتا ہے۔ یہ مصنفین اور ناشرین بچوں کی نفسیات سے آگاہ ہیں، بچوں کی عمر کے مطابق موضوعات منتخب کرتے ہیں اور ان کی ذہنی استعداد کے مطابق الفاظ کا انتخاب کرتے ہیں پھر وہ اس امر سے بھی آگاہ ہیں کہ کس عمر کے بچے کے لیے الفاظ کا فونٹ کون سا بہتر رہے گا، کتاب کا سائز کتنا ہونا چاہیے، صفحات کتنے ہوں، کہانی کو سمجھنے کے لیے کون سی تصاویر مددگار ہوں گی اور کون سے رنگوں کا استعمال مناسب ہوگا۔

صوفی تبسم ایک بہترین استاد، معتبر دانشور، خوب صورت شاعر اور مترجم تھے۔ ڈاکٹر نثار احمد قریشی نے صوفی تبسم پر شائع ہونے والے ڈاکٹریٹ کے لیے لکھے گئے مقالے میں ان کی بچوں سے دلچسپی اور محبت کا خصوصی طور پر جائزہ لیا ہے۔ صوفی تبسم نے بہ امر مجبوری اپنے ذاتی بچوں کے لیے نظمیں کہیں کہ گھر میں نانی، دادی موجود نہ تھیں، پطرس کی حوصلہ افزائی نے انھیں آمادہ کیا کہ وہ قوم کے نونہالوں کو بھی اس حظ میں شریک کریں جو ان کے اپنے بچوں تک محدود تھا۔ ذہین و شرارتی بچوں سے محبت نے ان سے زندگی سے بھرپور نظمیں کہلائیں اور وہ بچے جو شرمائے شرمائے رہتے تھے انھیں بھی کھل کر مسکرانے بلکہ قہقہہ لگانے پر مجبور کیا۔ بظاہر یہ نظمیں محض تفریح طبع کے لیے کہی گئی ہیں، لیکن ایسا نہیں ہے، خود صوفی صاحب کے الفاظ میں ''......ان کی توجہ، وابستگی اور انہماک، ان کی آنکھوں کی چمک اور لبوں کی مسکراہٹ سے ظاہر ہو جاتا ہے اور بچوں کا یہ طبعی تاثر اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مناسب اور موزوں طریق سے مستفید ہو رہے ہیں۔''(۱۰)

ایک زمانے میں ریڈیو سے نشر ہونے والے بچوں کے پروگرام بھی بچوں میں بہت دلچسپی سے سنے جاتے تھے۔ بچے چھٹی کے دن بہت شوق سے ان کا انتظار کیا کرتے تھے۔ ان میں شرکت کرنے والے کردار قاضی جی ہوں یا منی باجی، بچے اِن اَن دیکھے کرداروں سے بے پناہ اپنائیت محسوس کرتے۔ آج ٹیلیویژن کے بے شمار چینلز کے سیلاب میں بچہ متجسس زیادہ ہے یا حیران و پریشان، لیکن وہ عینک والے جن کو فراموش نہیں کر پایا ہے۔ ٹیلی ویژن کی آمد سے قبل ریڈیو کا طوطی بولتا تھا، ریڈیو کے لیے صوفی تبسم کی اردو اور پنجابی میں لکھی گئی کہانیاں اور نظمیں طلبہ اور بچوں میں بہت مقبول رہیں۔ ۱۱ مارچ ۱۹۵۱ء ریڈیو سے پہلی مرتبہ سنہری کہانیاں نشر ہوئی، اپنی زندگی کے آخری دور تک وہ اپنے بچپن کو آواز دیتے رہے، ریڈیو سے نشر ہونے والی چند کہانیاں اور منظومات کے عنوان دیکھیے بڑھیا کی بلی، یاداں تے فریاداں، بلی پڑھنے گئی، میرا طوطا، ایک تھا لڑکا ٹوٹ بٹوٹ، ٹوٹ بٹوٹ کی خالہ آئی، ٹوٹ بٹوٹ نے دیر لگائی کوئٹے آ گیا ہے ٹوٹ بٹوٹ، وہ لڑکی ٹوٹ بٹوٹی ہے، ایک دن ٹوٹ بٹوٹ کا تایا۔(۱۱)

ٹوٹ بٹوٹ ایک زندہ شکردار ہے اور ہر بچہ اس کردار میں اپنی یا اپنے دوست کی جھلک دیکھ کر مسرور ہوتا ہے۔ عذرا اور ثریا کی گڑیا بے جان کھلونا نہیں بلکہ ہر بچی کی زندگی میں ایک جیتے جاگتے کردار کی صورت میں نظر آتی ہے، جس سے وہ دل کی بات کہتی اور سنتی دکھائی دیتی ہے۔

بچوں کے لیے رسائل کی اشاعت میں مدیران کرام جس دلجمعی اور جان فشانی کے ساتھ مصروف عمل ہیں وہ اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ بچوں کی تعلیم و تربیت میں خصوصی دلچسپی لیتے ہیں اور یہ رسائل مدیران کرام کی محنت اور اس محبت کے آئینہ دار ٹھہرے جو ان کے دلوں میں نئی پود کے لیے ہے۔ ہندوستان سے پیام تعلیم (دہلی) غنچہ (بجنور) سعید (کانپور) بچوں کی دنیا (الہٰ آباد)(۱۲) مولانا تاجور نجیب آبادی کا ہفتہ وار ''پریم'' رائے صاحب لالہ رگھو ناتھ سہائے کا ہفتہ وار''

گلدستہ''(۱۳) قیامِ پاکستان سے پہلے ہی سے لاہور سے جاری ہونے والے رسالے، پھول، تعلیم و تربیت اور ہدایت اپنی رنگا رنگ کہانیوں اور نظموں کی بنا پر بچوں میں بے حد مقبول تھے۔ پاکستان سے بچوں کا اخبار، کھلونا، بھائی جان، ہمدرد نونہال، سہیلی میگزین، ذہین، کھیل کھیل، روشنی، نور، اطفال، ستارہ، پھلواری، آنکھ مچولی، ساتھی، معصوم، اسلام، ٹوٹ بٹوٹ، شاہین، گلدستہ، انکل سرگم، وغیرہ وہ رسائل ہیں، جو بچے کی ذہنی پرداخت میں نمایاں کردار ادا کرتے ہیں۔ قومی اخبارات کے بچوں کے صفحات بھی پابندی سے شائع ہوتے ہیں۔ بے شمار کتابوں کے مصنف ابن صفی اور سیکڑوں کتابوں کے خالق اشتیاق احمد کو اردو ادب کے بعض بڑوں نے ادب سے خارج کر دیا ہے، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں، جنھوں نے بچوں میں مطالعے کا شوق پیدا کیا، اپنی زبان کی پہچان کرائی اور اپنی زبان سے محبت کرنا سکھایا۔ مولوی عبدالحق تو برملا ابنِ صفی کے اردو زبان پر احسانات کا تذکرہ کرتے ہیں اور اردو زبان و ادب کے اہم نقاد جناب ابوالخیر کشفی انھیں ان الفاظ میں یاد کرتے ہیں ......میں اس بات پر اصرار نہیں کرتا کہ ہندوستان میں ابنِ صفی اردو کی بقا کا واحد ذریعہ تھے، صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ جن عناصر نے ہندوستان میں اردو کتابوں کی روایت کو برقرار رکھا، ابن صفی ان عناصر میں سے ایک عنصر تھے۔ (۱۴)......کوئی مجھ سے طنزیہ سوال کرتا کہ ابنِ صفی کو کیوں پڑھتے ہو تو میں پوری قوت سے جواب دیتا کہ ابنِ صفی آپ کے شہر کے عظیم ناول نگار سے بہتر زبان لکھنا جانتے ہیں۔ (۱۵) ابنِ صفی کی تحریروں کے منتظرین میں محمد حسن عسکری، سرشار صدیقی اور ان کے کئی ہم عصر اہلِ قلم شامل تھے۔ شرط صرف یہ کہ انھوں نے ابن صفی کو پڑھا تھا، اکثریت ان لوگوں کی تھی جنھوں نے انھیں پڑھے بغیر رد کر دیا تھا۔

اشتیاق احمد ان مصنفین میں بھی اہم مقام رکھتے ہیں کہ جنھوں نے بچوں کی ذہنی پرداخت کے لیے احادیثِ نبوی کو بھی پیشِ نظر رکھا ہے اور سہل انداز میں احادیث نبوی متعارف کروائی ہیں۔ سیرت اور احادیث پر جو گراں قدر کام ہوا ہے اس سے صرفِ نظر ممکن نہیں۔ دعوہ اکیڈمی اس امر سے آگاہ ہے کہ کسی بھی قوم کی تہذیب وارتقا میں اس کی نئی نسل کی ذہنی ونفسیاتی اصلاح وتربیت اہم کردار ادا کرتی ہے، ڈاکٹر افتخار کھوکھر نے جہاں بچوں کے ادب پر بہت کام کیا ہے، وہیں بچوں کے لیے قرآن وحدیث سے متعلق رسائل وتصانیف کا تفصیلی جائزہ پیش کیا ہے، یہ جان کر خوشی ہوتی ہے کہ اس اہم موضوع پر ایک بڑا ذخیرہ موجود ہے۔ (۱۶) یونی ورسٹی گرانٹس کمیشن کی جانب سے قائم کردہ ہجری مطبوعات کمیٹی نے بھی بچوں کے لیے پیامِ رسول کی اشاعت و ترویج کا اہتمام کیا۔

یہ ایک خوش آئند امر ہے کہ بچوں کے ادب کی تخلیق وترویج میں محترمہ ثاقبہ رحیم الدین نے جو اہم خدمات سرانجام دی ہیں، اس کے اعتراف میں سید عابد رضوی نے سات سو پچھتر صفحات پر مشتمل ایک کتاب ''ممتا ہی ممتا'' کے نام سے تصنیف کی ہے، جس میں ان کی شخصیت، نئی نسل کی فلاح و بہبود اور بچوں کے ادب کے فروغ کے لیے کی گئی خدمات کو خراجِ تحسین پیش کیا ہے۔ ثاقبہ رحیم الدین نے بچوں کے لیے بہت لکھا اور اچھا لکھا ہے۔ ان کی کتابوں میں صبح کا تارا، جاگو جاگو، دوستو چلے چلو، سورج ڈھلے، کرنیں، چاند نکلا، گلاب، بادل جھومے، نیند آئی، پیغامِ محبت اور انسانیت شامل ہیں۔ (۱۷)

یہاں ان کہانی نویسوں کا تذکرہ ضروری نہیں کہ جنھوں نے بچوں کے ادب کے نام پر بے مقصد اور لایعنی کہانیوں کی اشاعت کو ذریعہ معاش جانا۔ کاش وہ یہ بات جانتے کہ اگر بنیاد سیدھی نہ رکھی جائے تو ساری عمارت ٹیڑھی تعمیر ہوگی۔

اردو کے وہ اہم شاعر جو نظم اور غزل میں بڑا نام رکھتے ہیں، انھوں نے بچوں کے لیے بھی بہت خوبصورت شاعری کی ہے، لیکن افسوس کہ ان کے اس پہلو کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ بچوں کے شاعر کی حیثیت سے ابوالاثر حفیظ جالندھری، عبدالمجید بھٹی، سراج الدین ظفر، احمد ندیم قاسمی، نے شہرت پائی۔ محشر بدایونی، ابن انشا، قتیل شفائی، قیوم نظر، عشرت نظامی، بشیر منذر، عشرت رحمانی، شہلا شبلی، عابد نظامی، رفیق احمد خان، فیض لدھیانوی، آغا شیدا کاشمیری، خاطر غزنوی، سلیم فاروقی، افضل صدیقی اور سحر رومانی نے بھی بچہ بن کر بچوں کے لیے رواں دواں بحروں میں نغمگی اور موسیقیت سے لبریز نظمیں کہیں، ان

نظموں سے بچوں کو روشناس کرانا ضروری ہے [۱۸] ان کی نظمیں بچے کو پرندوں، جانوروں، پھولوں، پھلوں، چاند تاروں، او راپنے ہی جیسے بچوں اور اپنے بزرگوں سے محبت کرنا سکھاتی ہیں، وہی بچہ جو عمر کے ایک خاص دور میں خود پسندی کی طرف مائل تھا، اب وہ نہ صرف یہ کہ اپنے گرد و پیش میں بسنے والے انسانوں، جانوروں اور پرندوں سے محبت کرنے لگتا ہے بلکہ کتابوں میں بسنے والے کرداروں کو اپنے سے قریب سمجھنے لگتا ہے، وہ ٹوٹ بٹوٹ ہو، ثریا کی گڑیا ہو، بلو کا بستہ ہو، بلبل کا بچہ ہو، سبھی اس کے دوست ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے اس کی پہلی نسل کے بچے اور جوان میاں خوجی، حاجی بغلول، مرزا جی، قاضی جی، شیطان، بڈی اور قاضی عبدالودود بیگ سے ان مٹ دوستی رکھتے تھے اور یہ رشتہ آج کے بچے بھی برقرار رکھنا چاہتے ہیں، ضرورت اس امر کی ہے کہ انھیں ان کرداروں سے متعارف تو کرایا جائے۔

بچوں کے لیے مرتب شدہ شعری مجوعے شاعر کی بچوں سے محبت اور دلچسپی کی روداد کہتے ہیں، انھیں بہترین کاغذ پر بہترین رنگوں اور تصویروں سے مزین کیا ہے۔ کچھ شعری مجموعوں کے عنوانات دیکھیے اور ان کی صوتیات کو مدِ نظر رکھیے، بچوں کے شعری مجموعوں کے عنوانات ایسے ہی ہونے چاہئیں۔

بولتی الف، ب (سراج الدین ظفر) جھنجھنا (شہلا شبلی) جھولنے، ٹوٹ بٹوٹ (صوفی تبسم) بلو کا بستہ (ابن انشا) بولتی تصویریں (عبدالمجید بھٹی) آؤ بچو، گاؤ بچو (رفیق احمد خان) رس گلے، پھول، تارے، تتلیاں (عزیز الرحمن عزیز) ننھی منی نظمیں (خاطر غزنوی) پیارے گیت (آغا شیدا کاشمیری) ٹن ٹن ٹن ٹنا (مصلح الدین و ناہید نیازی) [۱۹]

ابن انشا نے ''بلو کا بستہ'' کی تخلیق کا جواز یوں پیش کیا ہے کہ یہ چھوٹی بڑی بیس نظمیں انھوں نے اپنی چھوٹی بہن بلقیس کے جی بہلانے کو لکھیں جنھیں بعد ازاں مولوی عبدالحق کی فرمائش پر ''بلو کا بستہ اور دوسری نظمیں'' کے عنوان سے ۱۹۵۷ء میں لارک پبلیشرز نے شائع کی، نجمی آرٹسٹ کے بنائے ہوئے خاکوں نے کتاب کی تزئین و آرائش اور دلچسپی میں اضافہ کیا۔ ان نظموں میں اعلیٰ مضامین کی تلاش یا اسلوبی خصائص کی جستجو بے معنی ہوگی لیکن یہ مترنم تک بندیاں ان بچوں کے لیے جو ابھی لکھنے پڑھنے سے دور ہیں، خوشی کی ایک لہر دوڑا دیتی ہیں یہ مقصدیت، مفید شاعری، اخلاقی سبق سے دور ہوں گی لیکن، ان کی سب سے بڑی کامیابی یہ ہے کہ انھیں سن کر روتا بچہ بھی مسکرانے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

بلو کی گڑیا...... دیکھو تو بڑھیا...... سرخی لگائے ...... پوڈر جمائے ...... فلموں کے گانے ...... دن رات گائے ...... آفت کی پڑیا......
بلو کی گڑیا [۲۰]

نظموں کا ردھم ہو یا کہانی کا بہاؤ بچہ اس میں محو ہو کر رہ جاتا ہے۔ کہانی کی ابتدا ماں کی گود سے ہوتی ہے، بچہ جب آنکھ کھولتا ہے تو ایک تحیر کی فضا اپنے سامنے پاتا ہے، اس کے لیے ہر عمل ایک پہیلی ہوتا ہے، جستجو، کھوج اور تلاش اس کی عمر کے ساتھ ساتھ پروان چڑھتے ہیں۔ جب وہ پڑھنا نہیں جانتا، ماں، نانی اور دادی اس کے لیے ایسی ہستیاں ہوتی ہیں کہ جو اسے جب چاہتی ہیں پرستان کی سیر کروا دیتی ہیں، کبھی کوہ قاف کے پہاڑ تو کبھی سراندیپ کے ان دیکھے دیاروں کا سفر پر لے جاتی ہیں۔ یہاں اس بات کا تذکرہ ضروری ہے کہ نبیوں، پیغمبروں، ولیوں کے سادہ اور پاک طرز زندگی اور ان کے پیغام، معجزات اور کرشموں سے متعارف کروانے میں ان بزرگ خواتین کا کردار اہم رہا ہے، یوں بچوں کی کردار سازی کے حوالے سے ان کی کوششیں بہت بچپن سے ہی شروع ہو جاتی ہیں۔ لوک گیتوں اور لوریوں کا ایک بڑا ذخیرہ سینہ بہ سینہ انھی کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے۔ حروف تہجی کی پہچان کے ساتھ ہی بچہ اُس دنیا میں قدم رکھتا ہے جسے وہ جاننا سمجھنا اور برتنا چاہتا ہے۔ کہانی ہو یا نظم وہ اس کے ذہن میں اٹھتے سوالوں کا جواب بھی دیتی ہے اور اس کے لیے دلچسپی کا سبب بھی ہے۔ آج ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر انجم رحمانی، ڈاکٹر عبدالرؤف، ڈاکٹر رضوان ثاقب، ناصر زیدی، رفیع الزماں زبیری، محمد یونس حسرت، سلیمان علوی، حسن ذکی کاظمی، حشمت اللہ لودھی، اختر عباس، خضر نوشاہی، محمد اصغر، عشرت زیب، رقیہ جعفری، عذرا اصغر، فریدہ حفیظ، توصیف تبسم،

پروین حق، نذیر انبالوی، عظمیٰ عالم، نورا کینہ قاضی، شکیل صدیقی، ظفر محمود، محبوب الٰہی، فاروق دانش، ڈاکٹر انوار جہاں، عفت گل اعزاز، اکرام قمر، شعیب مرزا، نیلوفر سلطانہ، طالب ہاشمی، کرامت بخاری، عباس العزم، محمد ایوب ساگر، اشرف نوشاہی، سلیم خاں گمی، عمر فاروق، امیرہ عالم، عزیز جہاں، غزالہ جاوید، خلیل جبار، محمد اسلام نشتر، شیما مجید، خورشید احمد انور، ڈاکٹر اسد اللہ قاضی، زبیدہ ڈوسل، زبیدہ شاہد بخاری، شبیر حسین، نعیم احمد بلوچ، دردانہ بنت غازی، شبہ طراز، صفیہ ملک، اے ڈی میکن، پروفیسر خالد بیگ، نیلوفر سلطانہ، محمد عادل منہاج، زاہدہ حمید، اقرار حسین شیخ، ڈاکٹر اطہر حسین صدیقی، مضطر اکبر آبادی، عدنان جہانگیر، احسن حامد، مرضیہ شاہین، عبیداللہ ممتاز، ناز کفیل گیلانی، طالب ہاشمی اور دوسرے کئی تخلیق کار بچوں کے لیے لکھ رہے ہیں اور اچھا لکھ رہے ہیں۔ سید اشتیاق الحسن، ریاض صدیقی، صفدر شاہین نے بلا مبالغہ بچوں کے لیے سیکڑوں کہانیاں تحریر کی ہیں۔ مئی ۱۹۸۶ء تک ایک ریکارڈ کے مطابق صفدر شاہین ۶۰۷ کہانیاں تحریر کر چکے تھے، ان کہانیوں کا مرکزی کردار ٹارزن ہے جو اپنے جنگجویانہ انداز اور جرأت و بہادری کے سبب بچوں میں بے حد مقبول ہے[۱۲]، پھر عمرو عیار، شہزادی، شہزادے جن دیو جادوگر، شیطان، آتشی بلا، بھوت، بدروح، ناگ، شیر اور ان دیکھی دنیا کی ان دیکھی مخلوق بچے کے ذوق تجسس میں اضافہ کرتی ہے۔ یہ مصنفین بچوں کے ذوق طلب سے آشنا ہیں اور وہ جانتے ہیں کہ ان کی تخلیق علم کے حصول کے لیے، روحانی، دینی و اخلاقی راہ ہدایت کے لیے، تنہائی دور کرنے کے لیے، تفریح کے لیے، وقت کے بہتر استعمال کے لیے، ذوق مطالعہ میں اضافہ کے لیے، زبان کو وسعت دینے کے لیے، ذہن کی کشادگی کے لیے بچے کی مددگار ہے۔ ایم ایچ مسعود بٹ نے ایٹمی توانائی، ایٹم کی کہانی ط، جوہری توانائی اور ہماری زمین جیسے سائنسی موضوعات پر لکھ کر بچوں کے ذہن میں پیدا ہونے والے سوالات کے جواب دینے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ اردو اکیڈمی سندھ سے بھی بچوں کے لیے سائنسی کتابوں کے تراجم شائع کیے گئے۔ مترجم وقار احمد، صولت لکھنوی، فرید قیصر، خواجہ ضمیر علی، بلال احمد، ادریس صدیقی، رضا احسن فاروقی، محمد احسن فرخی، ڈاکٹر ایس اے شکور، سید سعید احمد، محمود احمد خان، ایم اے قریشی نے بچوں کی عمر کو مدِ نظر رکھتے ہوئے مختلف سائنسی موضوعات کے تراجم سہل زبان میں کیے۔ ''سائنس'' بچوں کے لیے، سائنٹیفک سوسائٹی پاکستان، کراچی یونی ورسٹی کیمپس سے جاری ہونے والے اس ماہنامے میں بہت سے ایسے موضوعات پر قلم اٹھایا گیا ہے جو بچے کے لیے انکشاف کا درجہ رکھتی ہیں۔ حسن ذکی کاظمی کا ''مشینی جاسوس'' بچوں میں بہت مقبول ہوا۔

یقیناً کئی ایسے اہم لکھاری بھی ہوں گے جن کی تخلیقات تک میری رسائی نہ ہو سکی یا لکھتے ہوئے میرے ذہن اور قلم نے انھیں فراموش کر دیا۔

بچوں کے لیے کہانیوں اور منظومات کا ایک بڑا ذخیرہ وہ بھی ہے جو انگریزی، عربی، فارسی، ترکی، چینی، جاپانی، ہندی، بنگالی اور دیگر بین الاقوامی زبانوں کے علاوہ علاقائی زبانوں مثلاً براہوی، پنجابی، سندھی، سرائیکی، پشتو، بلوچی اور ہندکو وغیرہ سے اردو زبان میں منتقل ہوا، کچھ کہانیاں اور ان کے کردار زمان و مکان کی حدود و قیود سے ماورا ہوئے، وہی کہانی اور ان کے کردار تھوڑے بہت تصرف کے ساتھ مشرقی و مغربی ادب میں نمایاں ہیں، الف لیلیٰ کی کہانیاں اور ان کے کردار ہوں، لوک کہانیاں ہوں یا چڑے چڑیا کی کہانی، بچوں کے ادب میں کلاسیکی درجہ حاصل کر چکی ہیں، بچوں کی کہانیوں کے غیر ملکی تراجم بھی بچوں میں بے حد مقبول رہے۔ ان تراجم میں ایشیائی ممالک بھی شامل ہیں اور یورپی بھی۔ شاہد احمد دہلوی، عبدالمجید سالک، چراغ حسن حسرت، عشرت رحمانی، اشرف صبوحی، احمد ندیم قاسمی، سعید لخت، کشور ناہید، شفیع عقیل، عابدہ سلطانہ شامل ہیں یہ کہانیاں انفرادی طور بھی پیش کی گئی ہیں اور مختلف اداروں کی جانب سے بھی ان کی اشاعت کا اہتمام کیا گیا ہے جیسے ایشیا کی لوک کہانیاں، یونیسکو کے تعاون سے شائع کی گئی۔ ابن انشا کی ''تارو اور تارو کے دوست''، ایشیا کو پبلی کیشنز ٹوکیو جاپان کی جانب سے شائع کی گئی۔ ''خون کی باتیں'' اور ''شلجم کیسے اکھڑا'' ابن انشا کی وہ منظوم ترجمہ شدہ منظومات ہیں، جن میں بچوں

کے لیے نہایت سادہ وسہل زبان کو اپنایا گیا ہے اور ان کی نفسیات کو بھی پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔ پھر ہمیں ملکی و غیر ملکی بچوں کے ادب میں ان منظومات کا بھی ایک بڑا حصہ نظر آتا ہے جہاں بات سے بات نکلتی ہو، اور بچے حیرت واستعجاب کی تصویر بنے، پھر کیا ہوا کے تجسس میں مبتلا، انجام کے منتظر رہتے ہیں۔ بچّوں کے لیے لکھنا اس لیے دشوار محسوس کیا جاتا رہا ہے کہ بچّوں کی ذہنی سطح پر آ کر، ان کی دلچسپی کو مدّ نظر رکھ کر لکھا جائے اور اصلاح، نصیحت یا پیغام اتنے واضح انداز میں نہ دیا جائے کہ بچّہ پند ونصائح کا دفتر سمجھ کر کہانی یا نظم میں دلچسپی ہی نہ لے سکے، ان شعرا نے سبھی پہلو مدِ نظر رکھے۔ حفیظ ہوشیار پوری بچّوں کے ایک رسالے ''پھول'' کے مدیر رہے اور بچّوں کے لیے منظومات بھی کہتے رہے۔ یہ منظومات زیادہ تر انگریزی سے ترجمہ کی گئیں۔ اس سے پہلے بھی حفیظ نے بچّوں کے لیے کئی نظمیں کہیں:

''۱۹۳۱ء میں پروفیسر غلام محی الدین خلوت لیکچرار گورنمنٹ انٹرمیڈیٹ کالج، ہوشیار پور نے ''دورنگی'' کے نام سے بچّوں کے لیے انگریزی نظموں کے منظوم اردو ترجموں کا ایک مجموعہ شائع کیا۔ اس میں حفیظ کے ترجمے بھی شامل ہیں۔''(۲۲)

''اس سلسلے میں مندرجہ ذیل ایک سوڈانی گیت ہے جسے حفیظ ہوشیار پوری نے اردو میں بچّوں کے لیے منظوم کیا۔

Doha Do'ha; A SAUDANEE NURSERY RHYME

He performed Haj at Mecca
and brought me back a cake
The cake is in the cupboard.
The cupboard wants a key.
The carpenter has a key.
The carpenter wants an adze
The simith has got the adze
The smith he wants good money
The king has got the mondy
The king he wants a bride
The bride she wants a handcercheif
The babies want their milk
Oh cow has got the milk
The cow she wants her grass
The grass grows by the hill
The hills are wanting rain
O Lord, thout, sendest rain

مندرجہ بالا نظم کا ترجمہ حفیظ ہوشیار پوری نے اس طرح کیا ہے۔

سوڈانی گیت۔

حج سے آئے دادا جان
لائے کھجور کا حلوہ

حلوہ نعمت خانے میں
مجھ کو چاہیے حلوہ
نعمت خانے کی کنجی
کنجی دے ترکھان
وہ دے گا لوہار
لوہار کہے دو پیسے
پیسے دے گا راجہ
راجہ کو چاہیے رانی
رانی مانگے رومال
رومال کو لے گیا منّا
منّے کو چاہیے دودھ
دودھ تو دے گی گائے
گائے مانگے گھاس
گھاس سے خالی جنگل
جنگل چاہے مینہ
مینہ برسائے اللہ
اللہ مینہ برسائے''(۲۳)

یہ سوڈانی گیت ظاہر کرتا ہے اردو بلکہ پاکستان کی علاقائی زبانوں میں بھی بچوّں کے لیے کئی ایسی نظمیں اور گیت موجود ہیں جن میں بات سے بات نکلتی آئی ہو۔

ابنِ انشا کی نظم ''قصہ دم کٹے چوہے کا'' میں اسی طرح بات سے بات نکلتی آئی ہے کہ جس میں ایک شرارتی چوہے کی دم کٹ جاتی ہے اور غم زدہ چوہا فریاد لے کر درزی کی بیوی کے پاس گیا، اس نے موچی کی طرف دوڑا دیا، موچی نے کہا

بیٹے میں بیمار ہوں اٹھنے سے لاچار ہوں
مرغی کے پاس جاؤ اس سے ایک انڈا لاؤ
انڈا جو میں کھاؤں گا تگڑا ہو جاؤں گا

مرغی نے دانے کا مطالبہ کیا، چوہا کسان کے پاس گیا اس نے چھلنی مانگی، چھلنی لینے بڑھیا کے پاس گیا اسے ساری روداد سنائی اس نے آگے کی راہ دکھائی اور کئی واسطوں کے بعد، چشمے پر اس کو رحم آتا ہے سارے مراحل پھر طے ہوتے ہیں اور آخر کار درزی چوہے کی دم سی دیتا ہے۔ بچے اس سارے سلسلے کو بڑے تجسس اور شوق سے آگے بڑھتا ہوا سنتا ہے اور بہت جلد اس قصے کو یاد بھی کر لیتا ہے۔ ایسا ہی سلسلہ ابنِ انشا کی ایک اور نظم ''میں دوڑتا ہی دوڑتا'' میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب بھی، قصہ دم کٹے چوہے کا کی طرح نیشنل بک فاؤنڈیشن نے بہت اہتمام کے ساتھ شائع کی ہے۔ تزئین وزیبائش اور طباعت کا معیار بین الاقوامی معیار کا ہے۔

بچوں میں مطالعے کا شوق پیدا کرنے میں اساتذہ بھی اہم کردار ادا کر سکتے ہیں، اچھی اور نئی شائع ہونے والی کتب

کا تعارف، کلاسیکی کرداروں اور کتابوں سے آگاہ کرنا، اپنی ذاتی لائبریری بنانے کا شوق پیدا کرنا، اپنے جیب خرچ اور عیدی سے کتابوں کی خریداری، دوستوں میں کتاب کے تحفہ دینے کے رجحان کی حوصلہ افزائی......اگر حالات اس نہج پر چل پڑیں تو ہمارا مصنف خوش دلی سے بچوں کا ادب تخلیق کرے گا، ناشر اسے بغیر کسی خسارے کے خوف کے چھاپے گا اور کمپیوٹر کے عہد میں بچہ کتاب سے بدظن ہونے کے بجائے اسے دوست رکھے گا۔ ناشرین کی ذمہ داری ہے کہ وہ احتیاط کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے اشاعت کے لیے ادب منتخب کریں، سستی جیبی کتب کا رواج بھی برا نہیں لیکن ان کہانیوں کے عنوانات دیکھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بچے کے وقت اور پیسے دونوں کا زیاں ہیں۔ جب بچے میں مطالعے کا ذوق پیدا ہوجاتا ہے تو اس کی رفتار کا ساتھ دینا مشکل ہوجاتا ہے۔ وہ رسالہ ہو یا کتاب دو روز میں ختم کر کے مزید کا طلب گار رہتا ہے۔ پہلے زمانے میں گلی محلے میں کھلی آنہ لائبریری اس کی ضرورت پوری کرتی تھی، ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے لیے بہترین ادب تخلیق ہو، بہترین اشاعتی ادارے پرکشش انداز میں کتابیں شائع کریں اور ان کتابوں کا حصول اس کے لیے ممکن بھی ہو۔ سکول کالج کی لائبریری اس کی دسترس میں ہو، والدین چھٹی کے روز پکنک کا پروگرام خوشی سے بناتے ہیں، کسی لائبریری کا ممبر بنانے میں بھی اتنی ہی مستعدی دکھانے کی ضرورت ہے۔ ہفتے میں ایک ڈیڑھ گھنٹا اس کام کے لیے مختص کیا جاسکتا ہے۔ یہ لائبریریاں حکومتی سطح پر بھی قائم کی جاسکتی ہیں اور مختلف رفاہی وفلاحی ادارے بھی اس نہج پر کام کر سکتے ہیں۔ بہت سے صنعتی ادارے ٹیکس سے چھوٹ حاصل کرنے کے لیے مختلف انعامی سکیموں کا اجرا کرتے رہتے ہیں، انھیں اس پر بھی سوچنا چاہیے کہ وہ یہ رقوم اپنے ادارے میں ایک دارالمطالعہ کے قیام پر خرچ کر سکتے ہیں۔

بچوں کے ادب پر کام کر کے ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کرنے والے ڈاکٹر اسد اریب نے بچوں کے ادب پر بھرپور توجہ دینے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔

بچوں کے لیے لکھنے لکھانے میں حکومتی اور نجی اداروں کی جانب سے انعامی مقابلوں کا انعقاد ایک خوش آئند قدم ہے۔ ان انعامی مقابلوں میں ملک کے دور دراز علاقوں سے مصنفین شرکت کرتے ہیں، پھر ان اداروں جن میں نیشنل بک فاؤنڈیشن سرفہرست ہے، کی جانب سے ملکی وغیر ملکی سطح پر کتابوں کی نمائش کا اہتمام کیا جاتا ہے جن میں بچوں کی مطبوعات سرفہرست ہیں۔ مختلف پبلشرز کی جانب سے شائع شدہ کتب بین الاقوامی نمائشوں اور مقابلوں میں بھجی جاتی ہیں اور وہ اپنی اعلیٰ طباعت کے سبب سند ونقد انعام کے علاوہ بے شمار پذیرائی بھی حاصل کرتی ہیں۔ بچوں کے عالمی دن کے موقع پر، بچوں کے کتب میلے کا انتظام بھی کیا جاتا ہے جس میں بچوں کے علاوہ بڑے بھی بہت ذوق وشوق سے شرکت کرتے ہیں۔ بچے اس روز زیادہ سے زیادہ کتابیں خریدنا چاہتے ہیں اور ان کی خوشی دیدنی ہوتی ہے۔

ڈاکٹر جمیل جالبی بچوں کے ادب کے سلسلے میں ایک لطیف نقطہ اٹھاتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ مسلمان گھر میں مسلمان اور ہندو گھرانے میں ہندو بچہ کیوں جنم لیتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ والدین جو بنانا چاہتے ہیں وہ بن جاتا ہے، ایسے میں بچے کی وہ عمر کہ جس میں وہ نیا نیا پڑھنا سیکھتا ہے، کتاب سے شناسائی بڑھتی ہے اس وقت ہم اسے وہ خوب صورت رنگ برنگی تصویروں سے مزین کتابیں فراہم کرتے ہیں، جو ہماری تہذیب معاشرت اور مذہب سے ہم آہنگ نہیں ہوتیں۔ وجہ صرف یہ ہے کہ ہماری مطلوبہ کتب دستیاب نہیں یا اگر ہیں تو ناقص طباعت کے سبب بچے کے لیے کوئی کشش نہیں رکھتیں۔ وہ اس سلسلے میں چند تجاویز بھی دیتے ہیں کہ کتاب ایسی ہو جو بچے میں تخیل، تجسس اور تحیر ابھارے، مصنف کم سے کم لفظوں میں بات کہنے پر قادر ہو، زبان درست اور بیان چست ہو موضوع کا اپنی تاریخ لوک ورثے، اور روایت سے گہرا تعلق ہو، یہ کہانیاں بچے کے تخیل کو نئی دنیا کے سفر پر آمادہ کریں، مہم جوئی کی طرف مائل کریں۔ اگر مصنفین قدیم کلاسیکی ادب کو کھنگالیں تو انھیں بچوں کی کہانیوں کے لیے بہت سا مواد دستیاب ہوجائے گا۔ جمیل جالبی ۶۱۔۶۲ ہمارے کئی مصنفین نے قدیم کلاسیکی ادب کو مختصر کہانیوں کی صورت میں

پیش کیا ہے، ڈاکٹر محمود الرحمن کی مرتب کردہ ''باغ و بہار'' بچوں کی پسندیدہ کتاب ہے۔ انتظار حسین نے بچوں کے لیے ''کلیلہ و دمنہ'' کا انتخاب کیا۔ قدیم کلاسک کی تجدید کے علاوہ عہدِ جدید کے تقاضوں کو پورا کرنا بھی اہم فریضہ ہے۔ ''آج دنیا کے بچے نہ صرف جدید ادب پڑھ رہے ہیں بلکہ انھیں فنی و تکنیکی مواد پر مبنی کہانیاں بھی پڑھنے کو مل رہی ہیں، یہ کتابیں ان کے دل و دماغ کو انقلاب آفرین خیالات سے ہمکنار کر رہی ہیں۔ اس کے برعکس ہمارے ہاں بچوں کے ادب میں ایسی ترجیحات کا تعین ہی نہیں کیا گیا۔''(۲۴)

قیامِ پاکستان سے قبل دارالاشاعت پنجاب، لاہور، مکتبہ ء جامعہ، دہلی اور عصمت بک ڈپو کے نام علمی و ادبی کتب کی اشاعت میں جہاں بڑا نام رکھتے ہیں، وہیں بچوں کے ادب کی تخلیق و اشاعت میں بھرپور کردار ادا کرتے ہیں۔ پاکستان بننے کے بعد فیروز سنز لمیٹڈ؛ سنگ میل پبلی کیشنز لاہور؛ ہمدرد فاؤنڈیشن کراچی؛ مقبول اکیڈمی؛ اردو اکیڈمی سندھ، کراچی؛ دار السلام، دعوہ اکیڈمی؛ اسلامک پبلیکیشنز لاہور؛ تعبیر پبلشرز لاہور؛ دی بک گروپ، کراچی؛ آکسفورڈ پریس کراچی؛ فارن بکس، اردو سائنس بورڈ؛ نیشنل بک فاؤنڈیشن؛ ترقی اردو بورڈ؛ چلڈرن اکیڈمی ہجری مطبوعات کمیٹی اور چند ایک اور حکومتی اور نجی ادارے ہیں جو اپنی دیگر ذمہ داریوں کے ساتھ ساتھ بچوں کے لیے فروغ ادب میں گذشتہ کئی برسوں سے مصروف عمل ہیں۔

اُدھر انڈیا میں بھی اردو میں بچوں کے لیے لکھے گئے ادب کی ترویج و اشاعت کے لیے کئی ادارے کام کر رہے ہیں ان میں نیشنل بک ٹرسٹ، چلڈرن بک ٹرسٹ، پبلی کیشنز ڈویژن، این سی ای آر آٹی، قومی کونسل برائے ترقیِ اردو زبان، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، اور متفرق ریاستوں میں قائم اردو اکیڈمیاں بچوں کے ادب کی اشاعت میں فعال کردار ادا کر رہی ہیں اور اپنی قوم کے ان وارثوں کے لیے جدید ادب کے ساتھ ساتھ کلاسیکی ادب کی روایت کو بھی دوام بخش رہی ہیں، ان اداروں سے شائع ہونے والی کتب ابھرتی نسل کو ادب، سائنس، مذہب، تاریخ، سفر اور ایجادات کی دنیا سے متعارف کراتی ہیں۔(۲۵) کمپیوٹر کے دور میں اگر وہ بچوں میں مطالعے کی عادت کو فروغ دینے میں ہر ممکن کوشش کر رہے ہیں تو اس پر نکتہ چینی کی نہیں حوصلہ افزائی کی ضرورت ہے اور اگر ایسا نہ کیا گیا تو الیکٹرانک میڈیا اور انفارمیشن ٹیکنالوجی ہماری علم و حکمت، دانائی و ادراک کے ساتھ ساتھ ہمارے جذبہ و احساس پر حاوی ہو کر ہمیں بھی ایک مشینی جسم میں تبدیل کر دے گی جو اپنی روایات و اخلاقی اقدار سے یکسر بے گانہ اور نا آشنا ہو گا۔ کیا بچے نیٹ کلب اور گیمنگ زون کے گرد و پیش میں منڈلاتے دکھائی دیتے اچھے لگتے ہیں یا ریڈنگ کلب اور لائبریری میں مطالعہ میں مصروف؟ اس سوال کا جواب ہمیں اپنے فرائض سے غفلت کا احساس تو نہیں دلا رہا۔ اس سوال یا خواہش کو......لوٹ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو، تصور کرنے کے بجائے اپنی وراثت کی حفاظت و ارتقا کی آرزو سمجھا جائے تو کیا برا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ شاہد مختار، ۲۰۰۶ء ''امیر خسرو، شخصیت، افکار و خیالات و فکر و فن'' دہلی، ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس ص ۶۲

۲۔ ڈاکٹر ریاض احمد، ''ابن انشا، احوال و آثار'' ص ۸۸۷

۳۔ مرزا غالب، ۱۹۵۹ء ''قادر نامہء غالب''، کراچی مکتبہء نیا راہی

۴۔ جگن ناتھ آزاد، ۲۰۰۳ء ''بچوں کا ادب''، مشمولہ ''فکر و فن''، انڈیا کریسنٹ ہاؤس پبلی کیشنز جموں، ص ۳۷۲

۵۔ ڈاکٹر ریاض احمد ریاض، ۱۹۸۸ء ''ابن انشا، احوال و آثار'' کراچی، انجمن ترقی اردو ص ۸۸۷

۶۔ جگن ناتھ آزاد، ۲۰۰۳ء ''بچوں کا ادب''، مشمولہ ''فکر و فن''، انڈیا کریسنٹ ہاؤس پبلی کیشنز جموں، ص ۳۷۴

۷۔ شریف کنجاہی، ۱۹۸۷ء ''اقبال کی بچوں کی نظمیں''، مشمولہ ''صحیفہ'' مارچ اپریل۔ لاہور مجلس ترقی ادب ص ۲ تا ۶

۸۔ جگن ناتھ آزاد، ۲۰۰۳ء ''بچوں کا ادب''، مشمولہ ''فکر و فن''، انڈیا کریسنٹ ہاؤس پبلی کیشنز جموں، ص ۳۷۱

۹۔ محمود الرحمٰن ڈاکٹر، ۱۹۹۶ء ''اردو میں بچوں کا ادب، کتابیات''، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان۔ ص ۸

۱۰۔ صوفی تبسم، ۱۹۶۷ء ''تعمیر مملکت میں بچوں کے ادب کا حصہ'' مشمولہ ''ماہنامہ اوراق'' لاہور، دفترِ اوراق

۱۱۔ نثار احمد قریشی، ۲۰۰۸ء ''صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، کتابیات'' اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان ص ۳۷ تا ۴۲

۱۲۔ رحیم الدین، ثاقبہ ۲۰۰۴ء ''اجالا'' مجموعہء تقاریر، راولپنڈی پیپ بورڈ پرائیویٹ لمیٹڈ پشاور روڈ، ص ۸

۱۳۔ جگن ناتھ آزاد، ۲۰۰۳ء ''بچوں کا ادب''، مشمولہ ''فکر و فن''، انڈیا کریسنٹ ہاؤس پبلی کیشنز جموں، ص ۳۷۶

۱۴۔ ابوالخیر کشفی، ڈاکٹر ۲۰۰۴ء ''آدمی اور کتاب''، کراچی، زین پبلکیشنز، ص ۱۲۲

۱۵۔ ایضاً ص ۱۲۳

۱۶۔ ڈاکٹر افتخار کھوکھر، ۲۰۰۵ء ''برصغیر میں بچوں کے ادب میں اشاعتِ حدیث کے رجحانات''، ''مشمولہ علم کی روشنی''، جلد ۷ شمارہ۔ ۱، ص ۹

۱۷۔ ثاقبہ رحیم الدین، ۲۰۰۴ء ''اجالا'' مجموعہء تقاریر، راولپنڈی پیپ بورڈ پرائیویٹ لمیٹڈ پشاور روڈ۔ ص ۸

۱۸۔ ایضاً ص ۹

۱۹۔ محمود الرحمٰن ڈاکٹر، ۱۹۹۶ء ''اردو میں بچوں کا ادب، کتابیات''، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ص ۸

۲۰۔ ڈاکٹر ریاض احمد، ''ابن انشا، احوال و آثار'' ص ۹۰۰

۲۱۔ ادارہ، مئی ۱۹۸۶ء، ''بچوں کے مصنفین کی ڈائریکٹری''، ماہ نامہ کتاب، اسلام آباد نیشنل بک فاؤنڈیشن

۲۲۔ محمد طفیل، جولائی ۱۹۷۳ء، ''حفیظ ہوشیار پوری'' مشمولہ ''نقوش'' لاہور، ادارہ فروغ اردو ص ۱۲۴

۲۳۔ قرۃ العین طاہرہ، ڈاکٹر، ۲۰۰۸ء، ''بے زبانی زباں نہ ہو جائے، حفیظ ہوشیار پوری، شخصیت اور فن''، کراچی، اردو اکیڈمی سندھ ص ۲۴۷

۲۴۔ ایم افضل، ۱۹۷۹ء ''بچوں کی کتابیں'' مشمولہ کتاب لاہور، شمارہ اکتوبر ص ۱۷

۲۵۔ جگن ناتھ آزاد، ۲۰۰۳ء ''بچوں کا ادب''، مشمولہ ''فکر و فن''، انڈیا کریسنٹ ہاؤس پبلی کیشنز جموں، ص ۳۷۱

کتابیات

۱۔ ابوالخیر کشفی، ڈاکٹر، جون ۲۰۰۴ء ''آدمی اور کتاب''، کراچی، زین پبلکیشنز

۲۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر ۱۹۹۱ء ''معاصر ادب''، لاہور، سنگِ میل پبلی کیشنز

۳۔ ثاقبہ رحیم الدین، ۲۰۰۴ء ''اجالا'' مجموعہ تقاریر، راولپنڈی پیپ بورڈ پرائیویٹ لمیٹڈ پشاور روڈ

۴۔ جگن ناتھ آزاد، ۲۰۰۳ء ''بچوں کا ادب''، مشمولہ ''فکر وفن''، انڈیا کریسنٹ ہاؤس پبلی کیشنز جموں،

۵۔ ریاض احمد ریاض، ۱۹۸۸ء ''ابنِ انشا، احوال و آثار'' کراچی، انجمن ترقی اردو پاکستان

۶۔ شاہد مختار، ۲۰۰۶ء ''امیر خسرو، شخصیت افکار وخیالات وفکر وفن'' دہلی، ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس

۷۔ قرۃ العین طاہرہ، ڈاکٹر، ۲۰۰۸ء '' بے زبانی زباں نہ ہو جائے، حفیظ ہوشیار پوری، شخصیت اور فن'' کراچی، اردو اکیڈمی سندھ

۸۔ مرزا ادیب: مرتب، ''آؤ بچو سنائیں تمھیں کہانی''، ہجری مطبوعات کمیٹی، یو جی سی، اسلام آباد

۹۔ مرزا غالب، ۱۹۵۹ء ''قادر نامہ غالب''، کراچی مکتبہ نیا راہی

۱۰۔ نثار احمد قریشی، ۲۰۰۸ء ''صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، حیات و خدمات'' اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان

رسائل

۱۔ ادارہ، ۱۹۸۶ء، ''بچوں کے مصنفین کی ڈائریکٹری''، ماہ نامہ کتاب، مئی لاہور، نیشنل بک کونسل

۲۔ افتخار کھوکھر، ڈاکٹر ۲۰۰۵ء ''بچوں کی کتب کے موجودہ طباعتی معیار کا جائزہ اور مستقبل کے امکانات''، مشمولہ ''علم کی روشنی'' جلد ۷، شمارہ ۲

۳۔ افتخار کھوکھر، ڈاکٹر، ۲۰۰۵ء ''برصغیر میں بچوں کے ادب میں اشاعتِ حدیث کے رجحانات''، مشمولہ ''علم کی روشنی''، جلد ۷ شمارہ ۔۱، ۲۰۰۵ء

۴۔ ثاقبہ رحیم الدین، ۲۰۰۸ء، ''بچوں کا ادب اور اہلِ قلم''، مشمولہ ''الاقرباء'' شمارہ ۱۴ اکتوبر تا دسمبر

۵۔ شریف کنجاہی، ۱۹۸۷ء ''اقبال کی بچوں کی نظمیں''، مشمولہ ''صحیفہ'' مارچ اپریل۔ لاہور، مجلس ترقیِ ادب

۶۔ عذرا اکرام، ۱۹۸۳ء ''بچوں کے لیے مطالعاتی مواد کی ضرورت اور اہمیت''، ماہنامہ کتاب، اکتوبر، لاہور، نیشنل بک کونسل

۷۔ محسنہ نقوی، ڈاکٹر، ۲۰۰۴ء ''اردو ادب میں ادب الاطفال: تاریخی جائزہ''، مجلہ علم کی روشنی، جلد ۶، علامہ اقبال اوپن یونی ور سٹی، اسلام آباد

۸۔ محمود الرحمن، ڈاکٹر، ۲۰۰۵ء ''اردو میں بچوں کا ادب ...... تحقیق وتلاش''، مجلّہ علم کی روشنی جلد ۷، علامہ اقبال اوپن یونی ور سٹی، اسلام آباد

ڈاکٹر پروین کلّو
استادشعبہ اردو، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد

روسی فکشن کا دورِ عروج: تحقیقی وتنقیدی جائزہ

Dr Parveen Kallu

Department of Urdu, G C University, Faisalabad

An Analytical and Research Study of Russian Fiction's High Era

The beginning of Russian literature started from religious songs , but after the foundation of church ,the tradition of translation of religious scholar's sayings , preaching , and copies of letters was set .The great Russian writers used their energies to translate foreign books in 18th and 19th century . Prose was dominating up till 19th century . In this period novel , fiction and drama were presented to us with a new form . Belanski, Charnisheoshi, Pimsimski, Goncharof, Lurmintof , POshkin, Gogool , Tarkhniof , Dastofski and three representatives of this exalted period Tolystoy , Chekhof Khorki emphasized the subject of the life of the people .They addressed social and economical problems of the people in their novels and fiction .By clarifying worldly characteristics of Russian literature , we see a dreadful form of realism in this period. A short but excellent history of Russian period encircled on century which is the 19th century according to Jesus cylinder . In this century excellent literature was created . We can hardly see such a kind of huge and excellent creation of literature in the worlds.

روسی ادب کا آغاز مذہبی گیتوں سے ہوتا ہے۔ابتدائی قصے کہانیوں کا موضوع بھی مذہبی ہی تھا۔سلاف نسل جو روس میں آباد ہو رہی تھی ان کی کوئی تحریری زبان نہیں تھی۔

''ابتدائی ادب جو مذہبی موضوعات پر مشتمل تھا، وہ پرانے چرچ کی سلیوونک زبان میں لکھا گیا جس میں مشرقی سیلوونک(Salvonic) بولیوں کے الفاظ بھی مزید اضافہ کے ساتھ شامل تھے اور مذہبی رسموں کے گیت اُس زمانے سے چلے آ رہے ہیں۔ جب روسی عیسائی نہیں ہوئے تھے جنگل، سورج، چاند، جاڑے، گرمی، پالے

وغیرہ کی مختلف ناموں سے پرستش کیا کرتے تھے۔ کسی زمانے میں روس کے اس فطرت پرست مذہب کے تہواروں کا باقاعدہ سلسلہ تھا اور ہر تہوار کے لیے گانے اور ناچ اور داستانیں مخصوص تھیں۔"(۱)

کلیسا کی بنیاد پڑتے ہی مذہبی بزرگوں کے مقولوں وعظوں اور خطوں کو نقل اور ترجمہ کرنے کی رسم جاری ہوگئی راہبوں نے اپنے زمانے کی یادگار قائم رکھنے کے لیے وقائع نگاری شروع کر دی نس طور کی تصنیف وقائع نگاری کا پہلا نمونہ ہے۔ یورپ کے زیر اثر ہونے سے بہت پہلے عوام نے قصے کہانیوں، پہیلیوں اور داستانوں کا کافی ذخیرہ جمع کر لیا تھا۔ یہ قصے کہانیوں کا سلسلہ بھی زمانہ جاہلیت سے شروع ہوتا ہے جب ہوا، سورج اور سردی وغیرہ زندہ ہستیاں سمجھی جاتی تھیں اور انسان کا ذکر اگر کیا بھی جاتا تو محض اس کی اپنی نیک نیتی اور دیوتاؤں کی قدرت دکھانے کے لیے کیا جاتا تھا علاوہ ازیں زمانہ جاہلیت ہی سے وہ کہانیاں بھی تصنیف ہونے لگیں جن کے کردار جانور ہیں یہ قصے زیادہ تر مزاحیہ ہیں اور ان میں عموماً لومڑی جیسے چالاک جانور دوسرے جانوروں کو بیوقوف بناتے دکھائی دیتے ہیں۔

> "ان دنوں روس میں جرمن فلسفے کا بڑا چرچا اور "بیلنسکی" کے ابتدائی زمانے کے مضامین اسی کے رنگ میں ڈوبے تھے لیکن گوگول کی تصانیف پڑھنے سے اس کی آنکھیں کھل گئیں اور پھر فلسفے کی جگہ زندگی اس کا معیار بن گیا۔ "بیلنسکی" نے ادب اور ادیبوں دونوں کی بڑی خدمت کی۔ ۱۸۳۶ء سے مرتے دم تک وہ روس کی ادبی دنیا کا بادشاہ مانا جاتا تھا۔"(۲)

سترہویں صدی میں روس میں مغربی اثرات داخل ہوتے ہیں اس دور میں غیر ملکی ایڈونچر اور رومانس روسی ادب میں داخل ہوا۔ یورپی اثرات سے پہلے روسی زبان میں نازک احساسات وخیالات ادا کرنے کی صلاحیت نہ تھی۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں بڑے بڑے روسی ادیبوں نے اپنی توانائیاں غیر ملکی کتابوں کے ترجمے کرنے میں صرف کیں۔ یہ تراجم مذہبی اور سیکولر دونوں طرح کے تھے۔ پادری سلوسترکی کتاب "گھر کا نظام" اور "امید کرب سکی" کے خطوط تیرہویں صدی سے اٹھارہویں صدی کی ادبی یادگاریں ہیں۔ یورپ سے واپس آ کر "کارامزن" نے دو تاریخی ناول لکھے "غریب لی زا" اور "نتالیا نواب زادی" جو روس میں رومانی اثرات کا پیش خیمہ تھے۔

سوماروکوف روس کا پہلا ڈرامہ نویس تھا اس نے نو المیہ اور پچاس مزاحیہ ڈرامے لکھے۔ کیتھرین دوم نے بھی آرٹ کی سرپرستی کی اس نے بہت سے ڈرامے لکھے ہرٹسن نے دو ناول لکھے "کس کی خطا" ہے اور "ڈاکٹر کروپوف" جن میں چند رسموں پر اعتراض ہے یورپ دوست ناول نویسوں میں ایوان ترگنیف، پسم سکی اور شچدرن کے نام اہم ہیں۔

۱۸۴۰ء سے ۱۸۷۰ء تک روس میں ایسے حالات تھے کہ صرف ادب کے ذریعہ ہی ترقی پسند خیالات کا اظہار ہوسکتا تھا اور ہرزن، بیلنسکی، چرنیشوسکی ایسے روسیوں نے اپنے وقت کے معروف خیالات پر قلم آرائی بھی کی۔ لینن نے ان کی ہر قابلِ قدر بات کو اجاگر کیا اور روسی ادب کے سماجی موضوع پر زور دے کر اُس کی عالمگیر خصوصیات کو بھی واضح کیا۔

انیسویں صدی کے یورپ کی شہنشاہیّت ان قوموں کی شہنشاہیّت سے بالکل مختلف تھی۔ یورپ اپنی مصنوعات کی کھپت کے لیے منڈیاں اور ان منڈیوں سے خام پیداوار چاہتا تھا۔ صنعتی اور مشینی انقلاب نے یورپ میں سرمایہ دارانہ تہذیب پیدا کی۔

> "انیسویں صدی میں مشینوں کی ایجاد اور مصنوعات کی کثرتِ پیداوار نے یورپ کے صنعتی ملکوں میں مزدوروں کا ایک نیا طبقہ پیدا کر دیا تھا۔ یہ طبقہ کسانوں سے مختلف تھا۔ کسان اپنی خوش حالی یا بربادی کو مافوق البشر عناصر سے وابستہ کرتا تھا لیکن مزدوروں کے سامنے ایسے عناصر موجود تھے جو ان کے افلاس کا سبب بن رہے تھے۔ مافوق البشر عناصر کسانوں کی رسائی سے باہر تھے لیکن مزدور اُن انسانی عناصر کو دیکھ رہے تھے، جو اُن کی تباہی کے

اسباب بن رہے تھے۔ چنانچہ مزدوروں کی تنظیم شروع ہوئی ابتدا میں انگلستان کے مزدوروں نے مشینوں کو اپنا دشمن خیال کرتے ہوئے انہیں توڑنے پھوڑنے کی تحریک شروع کی لیکن ناکام ہونے کے بعد ٹریڈ یونین تحریک کا آغاز ہوا۔ انیسویں صدی کے وسط میں کارل مارکس نے سرمایہ اور محنت کے مسائل کو عملی صورت میں پیش کیا۔''(۳)

انیسویں صدی میں روس کو ایک ایسی ریاست کے طور پر جانا جانے لگا جو حال ہی میں پیٹر اصلاحات کی زد میں آئی تھی جو کہ یورپ سے متاثر ہوئی تھیں۔ اس لیے روس کے لوگوں کو اپنی تاریخ، باہر سے کھینچ کر لانا پڑتی ہے۔ اِس خلیج کو پاٹنے کے لیے بسا اوقات قدیم روسی ادیب عنوانوں، کرداروں اور واقعات کو کھینچ کر لاتا ہے جیسا کہ پوشکن کے (Boris Godunov) میخائل لرمنتوف کے (Pesnyaprokuptsa) اور ٹالسٹائی کی (Father Sergius) ہے۔ مگر صاف نظر آتا ہے کہ ان کاموں میں ایک روایت سے ٹوٹنے کے عمل کو جوڑنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ بعض دانشور کہتے ہیں کہ روسی ادب میں روایت سے ٹوٹنے کی بات غلط ہے مگر یہ عمل کے روکنے کی بات روسی ادب میں اہم موڑ ہے۔ ٹالسٹائی "War and Peace" میں محسوس کرتا ہے کہ:

''روسی ادب کو مغربی روایت سے علیحدہ ہونے کی ضرورت ہے۔ مغربی مصنفین سے روسی ادب متاثر تھا جبکہ انگریز اور فرانسیسی مصنفین مختلف مکاتیبِ فکر کی خصوصیات اور نقائص کو زیرِ بحث لا رہے تھے تو اُس وقت روسی نقاد یہ بحث کر رہے تھے کہ ادب کو قائم رہنے کا بھی حق ہے یا نہیں۔''(۴)

ٹالسٹائی کے ناول ''جنگ اور امن'' کا تعلق جس زمانے سے ہے اُس زمانے میں روس کے پڑھے لکھے اور اونچے طبقوں میں فرانسیسی بہت مقبول تھی۔ عام لوگ تو مادری زبان استعمال کرتے تھے لیکن امراء اور تعلیم یافتہ لوگوں کا اوڑھنا بچھونا فرانسیسی تھی۔ وہ بولتے بھی فرانسیسی اور لکھتے بھی فرانسیسی میں تھے۔ بعض لوگوں کو تو اپنی زبان آتی ہی نہیں تھی۔ جب روس کا فرانس کے ساتھ ٹکراؤ ہوا تو ان لوگوں کی رگِ حمیّت جاگی اور وہ روسی زبان کی طرف پلٹنے لگے۔ جیسا کہ ناول میں ''جولی کاراگینا'' اپنی سہیلی ''پرنس ماریا'' بلکوسکی کے نام اپنے ''فرانسیسی زدہ'' خط میں بتاتی ہے۔ بعض لوگوں کو اپنی زبان سیکھنے کے لیے باقاعدہ ٹیوٹروں کی خدمات حاصل کرنا پڑیں۔ یہی وجہ ہے کہ ''جنگ اور امن'' میں فرانسیسی کا بکثرت استعمال ہوا ہے۔

''یورپ میں کوئی ایسی قوم نہیں جس کے افراد تھوڑی مدّت تک اس جانفشانی اور تیزی سے کام کر سکیں جیسے کہ روسی کرتا ہے، مگر استقلال اور اندازے سے زیادہ عرصے تک محنت کرنے کی صلاحیت بھی کہیں اس قدر کمیاب نہیں۔ روسی ادب کو نظام اور نشوونما سے محروم رکھنے کی سب سے زیادہ ذمّہ داری قومی سیرت کی یہ خصوصیت ہے۔''(۵)

انیسویں صدی روسی شاعری کے سنہری دور کے طور پر شروع ہوئی۔ وہ لوگ، جو روسی ادب کے ترجموں پر یقین رکھتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ روسی ادب صرف اور صرف نثر پر مشتمل ہے، اُن کے لیے اطلاعاً عرض ہے کہ روسیوں کے لیے ان کی شاعری کی روایت بھی اُتنی ہی اہم اور ناگزیر ہے جتنی نثر کی روایت اہم اور ناگزیر ہے!

" The romantic poet Vasily Zhukovsky is celebrated for several translations or adaptations that major poems in their own right, including versions of the English poet Thomas Gray's elegy written in a country church yard (1802 and 1839), Homer's Odyssey (completed 1847), and lord byrons's the prisoner of chillon: (1822)." (۶)

انیسویں صدی کے آخر تک روس کے ادب پر نثر چھائی رہی اس زمانے کے ڈرامہ نگاروں میں الیکساندر استروفسکی (جو روس کے باہر روس سے بھی زیادہ مقبول ہوئے) نے زندگی سے قریب کئی افسانے لکھے جو روسی تاجروں کے متعلق تھے۔ اس کا مشہور ڈرامہ ''ہمارا گھریلو معاملہ'' ہے! (۱۸۵۰ء) میں اس کا انگریزی ترجمہ فیملی افیئر (Family Affair) کے نام سے ہوا اور بہت مشہور ہوا اور اُس کا دوسرا مشہور و معروف ڈرامہ ''بادلوں کی گرج'' ہے! اس دور میں ناول اور افسانہ اور ڈرامہ نئی ہیئت میں ہمارے سامنے آتے ہیں: ''گوگول کی تصانیف میں روسی ناول اور ڈرامہ پہلی مرتبہ اپنی مخصوص اور دلفریب شکل میں نظر آتے ہیں! اُس وقت تک روسی ادیب، یورپی، مذاق کی پیروی کرتے رہتے تھے! گوگول نے ہمّت سے کام لے کر اپنی بات اپنے انداز سے کہی اور تعلیم یافتہ روسیوں نے اُسے ہاتھوں ہاتھ لیا! اس کے زمانے میں رومانیّت کا اثر زائل نہیں ہوا تھا اور اس کی ایک جھلک ترگنیف کے افسانوں میں بھی ملتی ہے! ۱۸۳۱ء میں گوگول کی پہلی کامیاب تصنیف شائع ہوئی جس کا عنوان تھا: ''جکانا کے قریب ایک باڑی میں سُنی ہوئی کہانیاں۔'' افسانوں کے اِس مجموعے نے گوگول کو مشہور کر دیا!

> ''ان افسانوں میں دیہاتی زندگی کے قصّے اور مناظرِ قدرت کی نہایت دلکش تصویریں ہیں! گوگول کو زبان پر اتنی قدرت حاصل تھی کہ اُس کی باریک بین نظریں، اُس کا نازک احساس اور اُس کی ہمدردانہ ظرافت، اُس کی تحریر میں اپنا پورا کمال دکھاتی نظر آتی ہیں! اُس کے افسانوں میں مافوق الفطرت قوّتوں کا ذکر اکثر آتا ہے! جن بُھوت پریت چُڑیلیں اور شیطان، بے تکلّفی سے انسانی زندگی میں شریک ہوتے اور مداخلت کرتے دکھائی دیتے ہیں! تاہم جن لوگوں کی زندگی ایسے افسانوں میں بیان ہوئی ہے وہ سب اِن چیزوں کو مانتے ہیں! اسی لیے بُھوت پریت کے ذکر سے اِن افسانوں کی حقیقت نگاری پر کوئی حرف نہیں آتا!'' (۷)

''سرگئی تیمونے یوچ اکساکوف'' نے اس دور اور ماحول کی حقیقت کو تیز اور نکتہ بین نگاہوں سے دیکھا۔ اس کی حقیقت نگاری خود اُس کے اور دوسروں کے لیے اُمیّد کا پیغام بن گئی اکساکوف کی تصنیف ''ایک خاندانی داستان'' لطف، دلکشی، حقیقت نمائی اور سبق آموزی میں بہترین ناولوں میں سے ایک ہے۔ ''صوبہ اورن برگ کے شکاری کا روزنامچہ''، ''شکاری کے قصّے اور تذکرے''، اِن تصانیف میں وطن کے مناظر قدرت، اُس کی فضا اور اُس کے حیوانات و نباتات کا ذکر ہے۔ اسے اپنے وطن سے سچّی اور گہری محبّت تھی اِسی طرح ''خاندانی داستان'' میں جن لوگوں کی سرگذشت سنائی گئی ہے ان سے اکساکوف کو محبّت تھی وہ ان کی برائی اور بھلائی سب دکھاتا ہے اور یہ داستان روسی طرزِ معاشرت کی بہت صحیح اور سچّی تصویر ہے۔ محمد مجیب روسی ادیبوں اور ان کی تحریروں کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''گریگوروِوچ، پی سم سکی اور گونچروف ''یورپ دوست'' ناول نویس شُمار ہوتے ہیں جو روسی قوم اور اس کے طرزِ معاشرت اور خیالات کی خامیاں اور برائیاں دکھاتے ہیں لیکن گریگوروِوچ فی الحقیقت اُن ''سلاف دوست'' ناول نویسوں میں شامل تھا جو اپنے مشاہدے سے نتیجے نکالتے تھے اور اپنی قوم کی تمام خامیوں کو تسلیم کر کے اُن کی توجیہہ بیان کرتے تھے اور اُن کوشش یہ ہوتی تھی کہ ایک فلسفۂ حیات تعمیر کریں اور ایک قومی نصب العین قائم کریں جو روسی فطرت سے مناسبت رکھتا ہو! گریگوروِوچ ایسا ناول نویس تھا جس نے تعلیم یافتہ روسیوں کو کسانوں کے حالات سے آگاہ کیا! اُس کے سب سے پہلے ناول ''ارگن والے'' میں پیٹر برگ کے غریبوں کی زندگی کی نہایت پر درد تصویر پیش کی گئی تھی۔'' (۸)

گریگوروِچ کا ناول ''گاؤنا''، جس میں ایک خاتون کا قصّہ ہے جو کسانوں کی شادی کا تماشا دیکھنا چاہتی ہے! اُس کی خواہش پوری کرنے کے لیے ایک کسان کی لڑکی ایک نوجوان سے بیاہ دی جاتی ہے۔ محمد مجیب لکھتے ہیں

> ''ان کی تصانیف میں اِصلاحی مقصد تھا اور اِس مقصد نے روسی قوم کے ضمیر کو اِس حد تک بیدار کر دیا کہ کسانوں کو

آزاد کرنے کی خواہش عام ہو گئی!(۹)

گریگورووچ کے بعد عوام کی زندگی ناول نویسی کا ایک مستقل موضوع بن گئی اور اس دور میں حقیقت نگاری کی سب سے زیادہ ہیبت ناک شکل ہمارے سامنے آئی اور یہ زیادہ تر اُنہی ناول نویسوں کی تصانیف میں دکھائی دیتی ہیں، جنھوں نے عوام کی زندگی کو اپنا موضوع بنایا جیسا کہ ''ہزار روحیں'' نامی ناول میں روس کی قصباتی زندگی کے تاریک پہلو دکھائے گئے ہیں۔ پی سم سکی کے بعد حقیقت نگاری کا فرض ''پومیالوف سکی'' ''رے شت نی کوف'' ''لے وی توف'' نے ادا کیا اور ان کے کردار جو معاشرتی نظام کی ناانصافی محسوس کرتے ہیں اور اسے درہم برہم کرنا اپنا فرض بھی سمجھتے ہیں۔ ''رے شت نی کوف'' نے ''حضرات گلوموف'' میں (جس کا موضوع کوہِ اورال کی کانوں کے مزدوروں کے حالات کا بیان ہے) اُن دکھوں اور مصیبتوں کا ذکر کیا ہے، جن کا ہر غریب کو سامنا کرنا پڑتا ہے! علاوہ ازیں وہ ظلم جو انسان اپنے آپ کو آزاد اور خودمختار پا کر دوسروں پر کرتے ہیں ''حضرات گلوموف'' میں اور بھی زیادہ بھیانک شکل میں نظر آتا ہے!

> ''اجنبی لوگوں'' میں رے شت نی کوف نے بڑی حد تک اپنی آپ بیتی سنائی ہے۔ اس کے ناولوں میں ہیرو نہیں ہوتے صرف انسانوں کے گروہ ہوتے ہیں۔ کسی کو کسی قسم کا امتیاز حاصل نہیں ہوتا اور مختلف افراد کی صورتیں او رسیرتیں بہت مشکل سے پہچانی جاتی ہیں۔ اسے انسانوں کی ذات سے زیادہ اس فضا سے سروکار ہے جس میں وہ اپنی زندگی بسر کرتے ہیں! اُس کے ناولوں میں شروع سے آخر تک یہی فضا دلچسپی کا مرکز ہوتی ہے۔''(۱۰)

''۱۸۴۵ء میں ترگنیف کی پہلی نثری تصنیف ''شکاری کے مشاہدات'' ہے۔ اس کے بعد ترگنیف لمبے اور مختصر افسانے لکھتا رہا۔ جن میں ''گوشۂ عافیت'' ''خطوط'' ''یاکوف پاسن کوف'' سب سے زیادہ مقبول ہوئے! ۱۸۵۵ء میں اس کا پہلا ناول ''رودین'' شائع ہوا۔ ''رئیسوں کا اڈا'' (۱۸۵۸ء) اور ''صبح امید'' (۱۸۵۹ء) نے ترگنیف کی شہرت اور ہر دل عزیزی کو عروج پر پہنچا دیا پھر اُس نے ''باپ اور بیٹے'' ۱۸۶۱ء میں لکھا! جس کے بعد ''دھواں'' اور آخری ناول ''اچھوتی زمین'' لکھا۔ ترگنیف نے اپنے ناولوں اور افسانوں میں اس زمانے کا عکس اتارا ہے۔ ان کا افسانہ ''پونن اور بابورِن'' (۱۸۷۴ء) قابلِ صد توجّہ ہے! جس کا موضوع روس کے ''فضول'' لوگ ہیں! جو مَن چلے ہیں جو بلند آرزوئیں رکھتے ہیں مگر دل کے کمزور ہیں! روسی حقیقت نگاری کی عام صفت ہے کہ وہ معمولی انسانوں اور معمولی واقعات کو اس طرح پیش کرتی ہے کہ وہ دلچسپ اور نرالے معلوم ہونے لگتے ہیں۔ احتشام حسین لکھتے ہیں کہ

> ''ترگنیف سے بہتر روسی زبان کسی نے نہیں لکھی۔ فصاحت اور بلاغت تمام تصانیف میں یکساں پائی جاتی ہے۔ اپنی زبان اور الفاظ کی دولت وہ اس سلیقے سے استعمال کرتا ہے کہ کہیں بھی کوئی زائد حرف یا جملہ نظر نہیں آتا اور محض اختصار اور ایجاز کے نقطہ نظر سے اس کی تصانیف اسلوب بیان کا ایک حیرت انگیز کارنامہ ہیں۔ پلاٹ کی ساخت اور ناول کی شکل وصورت دینے میں ترگنیف کو استاد مانا جاتا ہے۔ حقیقت میں ترگنیف کے سوا دنیا میں کوئی ناول نویس نہیں گزرا جس کے قلم کی ذرا سی جنبش ہماری نظر کے سامنے ایک جیتی جاگتی صورت کھڑی کر دیتی ہے اُس کی تصانیف اشتعال انگیزی اور ہوس پرستی سے بالکل پاک ہے۔ ترگنیف نے حقیقت کو حسن کی نظر سے دیکھا ہے۔ اس کی تصانیف پڑھ کر کوئی مایوس اور روسی قوم یا نوع انسان کی طرف سے ناامید نہیں ہوسکتا۔''(۱۱)

دستوفسکی کے پہلے ناول ''غریب آدمی'' کا ۱۸۴۶ء میں ادبی حلقوں میں بہت چرچا ہوا۔ ۱۸۶۰ء کے دوران اُس نے اپنا ناول ''بے کس اور مظلوم'' لکھا۔ ۱۸۶۶ء میں ''جرم وسزا''، ''مجذوب'' ۱۸۶۹ء میں ''سدا سہاگ'' ۱۸۷۰ء میں اور ''بھوت پریت'' ۱۸۷۱ء میں لکھا! ظ۔ انصاری لکھتے ہیں کہ

> ''دستوفسکی جس حقیقت کی تلاش میں نکلا وہ اس کے خیال میں خارجی زندگی اور بیرونی اثرات سے بہت کم تعلق

رکھتی تھی۔اس وجہ سے اُس کے ناولوں میں واقعات کا بہت کم ذکر ہے۔انسان کی اندرونی کیفیّات بہت تفصیل سے بیان کی گئی ہے۔ دستوفسکی نے بیماری کے بہانے سے نفسِ انسان کے ہزار ہا راز فاش کیے ہیں۔''سدا سہاگی''، ''ماموں کا خواب'' اور''ستے پان چی کوود'' یہ موضوع کے اعتبار سے اُن ناولوں سے بہت مختلف ہیں جن کا سلسلہ''مردوں کے گھر'' سے شروع ہوتا ہے۔لیکن دستوفسکی کا شروع کی تصانیف میں بھی وہی ہے جو بعد کے ناولوں میں پایا جاتا ہے۔''(۱۲)

دستوفسکی کا''غریب آدمی'' گوگول کے افسانے''لبادے'' سے ملتا جلتا ہے اس کا ہیرو بھی خاکسار اور مسکین ہے۔ ایک''بیچارہ'' جس کا حال سن کر ترس آتا ہے۔مگر''غریب آدمی'' اور گوگول کے افسانے''لبادے'' کی حقیقت نگاری میں بڑا فرق ہے۔گوگول نے جگ بیتی سنائی اور دستوفسکی نے آپ بیتی، گوگول نے مصوّری کا کمال دکھایا ہے اور دستوفسکی نے مشاہدۂ نفس، گوگول کا ہیرو روسی قوم کا ایک فرد ہے اور دستوفسکی کا ہیرو''جے دوش کن'' ایسا شکستہ دِل فرد ہے جس میں خودی کا اتنا احساس بھی باقی نہیں رہا ہے کہ وہ اپنی سنگدل معشوقہ کی اجازت کے بغیر ہنسے یا خوش ہو سکے!''جرم وسزا'' اور''بھُوت پریت'' میں دستوفسکی نے جرم اور انکار اور بغاوت کے فلسفۂ حیات پر غور کیا ہے اور اپنے زمانے کے چند واقعات کو پلاٹ کے طور پر رکھ کر مجرم مُنکر اور باغی لوگوں کی نفسیاتی کیفیّات کو پیش کیا ہے۔ظ۔انصاری کچھ یوں رقمطراز ہیں۔کہ

''۱۸۶۱ء کے بعد''مُنکریت'' کی تحریک نے بہت زور پکڑا اور مُنکروں نے عوام میں بیداری پیدا کرنے کے ساتھ ہی روس کو اندرونی دشمنوں سے پاک کرنے کا سلسلہ بھی شروع کیا۔معمولاً ریاست کے بڑے عہدے داروں پر حملے کیے جاتے تھے لیکن ۱۸۶۵ء میں ایک طالب علم نے کسی بوڑھی عورت کو جو سود پر قرضہ دیتی تھی مار ڈالا اور عدالت میں بیان دیا کہ میں نے کوئی جرم نہیں کیا بلکہ ہزاروں غریب آدمیوں کو ایک بَلا سے نجات دِلائی ہے۔''(۱۳)

''بھُوت پریت'' مُنکریت کے فلسفۂ حیات اور ضمناً یورپ کی مادیّت کا بھانڈا پھوڑنے کے لیے لکھّی گئی تھی۔ دستوفسکی نے اس مسئلے پر دو پہلوؤں سے غور کیا ہے ایک ظاہری اور دوسرا باطنی۔ایک وہ جس کا تعلّق عام تہذیب اور تمدّن سے ہے دوسرا وہ جس کا تعلّق انسانی شعور اور انسانی شخصیّت کی گہری ذاتی ضروریات سے ہے۔دستوفسکی کے ناول علم، اخلاق، فلسفے اور مذہب کے نقطۂ نظر سے بلند پایہ اور بیش بہا تصانیف ہیں وہ محض قصّے کہانیاں نہیں ہیں! لیکن ایک آدھ رائے ایسی بھی ہے جو دستوفسکی کے خلاف جاتی ہے مثلاً یہ رائے ملاحظہ فرمائیے!

''دستوفسکی کے پلاٹ الجھے ہوئے ہیں۔اکثر معمولی باتوں کو جو ناول کے موضوع سے کوئی خاص تعلّق نہیں رکھتیں انہیں بے جا طوالت دے دی ہے۔اس کی زبان میں ایک ہذیانی کیفیت ہے۔جوان موقعوں پر نہایت ناگوار ہوتی ہے۔دستوفسکی کے دل میں سوز درد اور تڑپ ہے اور ان کے ناول میں ایک ہیجان ہے۔''(۱۴)

ظاہر ہے کہ اِس یک طرف رائے سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا جو سراسر کج فہمی اور سطحیّت پر مبنی ہے! میخائل یف گرافو وچ سالتی کوف شچدرن بھی دورِ عروج کا نمائندہ روسی ادیب ہے مگر وہ گوگول، ترگنیف اور دستوفسکی کی طرح زیادہ معروف نہیں ہے! شچدرن نے پہلا ناول''ایک جھمیلا'' لکھا، افسانوں کا مجموعہ''مفصلّات کے مرقّعے'' کہلاتا ہے! ۱۸۷۶ء میں شچدرن کا ناول''حضرات گولوف لیف'' شائع ہوا! علاوہ ازیں''تاشکنت والے''، ''بڑے دن کی کہانیاں''، ''ایک شہر کی تاریخ''، ''مفصلّات سے خطوط'' اور''ہمارے زمانے کی شکل'' وغیرہ شچدرن کے معروف افسانے ہیں۔محمد مجیب لکھتے ہیں۔کہ

''اس کی طبیعت طنز کی طرف مائل تھی۔وہ یہ نہیں چاہتا تھا کہ لوگ اس کے افسانے پڑھ کر ہنسیں اور پھر انہیں بھول جائیں۔اس کے طنز اور تضحیک میں ایک زہر تھا۔یہ زہر لوگوں کے لیے مہلک ثابت ہوا۔اُس نے اپنے افسانوں

سے مختلف جرموں کا پردہ چاک کیا ہے۔ اور اُس نے ''حضرات گولوف لیف'' میں مذہبی جذبے کا روگ بھی ظاہر کر دیا تھا جو سچّی مذہبیّت کا سب سے بڑا دشمن ہے اور صرف عقیدت کی جڑ نہیں کاٹتا بلکہ اُن لوگوں کے روحانی تنزّل کا باعث بھی بنتا ہے!''(۱۵)

روسی نثری ادب کا دَورِ عروج ایک صدی پر محیط ہے جو عیسوی کیلنڈر کے مطابق انیسویں صدی ہے اور دورِ عروج کے تمام نمائندوں کا تعلّق اسی صدی سے ہے! گزشتہ صفحات میں ہم نے اِس دَور کے معروف نمائندوں گوگول، ترگنیف اور دستوفسکی کے ساتھ ساتھ قدرے کم معروف نمائندوں کا ذکر بھی کیا ہے اور حسبِ ترتیب اب ہم اسی سلسلے کے ایک اور کم معروف نمائندے سالتی کوف کے بارے میں ذکر کریں گے جس کی کہانیوں میں کسانوں کی زندگی دکھائی گئی ہے! سالتی کوف کا شمار روس کے تلخ زبان اور سخت گیر نقّادوں میں ہوتا ہے! اُس نے روسی قوم میں محبّت اور ہمدردی کا رشتہ دوبارہ قائم کرنے کی کوشش کی ہے! لیکن اُسے اُس کی تلخ زبان اور سخت تنقید کی وجہ سے وہ پذیرائی نہیں ملی جو اُس کے خلوص اور ملک وقوم سے اُس کی گہری وابستگی کی بنیاد پر اُسے ملنی چاہیے تھی! ''سالتی کوف'' کے بعد ''لسکوف'' انیسویں صدی کی ساتویں اور آٹھویں دہائی کا نمایاں کہانی کار ہے! ۱۸۶۳ء میں اس کا پہلا افسانہ شائع ہوا جس کے دو سال بعد اُس کا ناول ''پس وپیش'' شائع ہوا اور پھر ۱۸۷۱ء میں ''چھری کٹاری'' نامی ناول شائع ہوا لیکن اُس کے یہ ناول سیاسی ہونے کی وجہ سے اُتنی مقبولیّت حاصل نہ کر سکے جتنی اُس کے بیشتر افسانوں کو حاصل ہوئی! اُس کے افسانے ''مقفّل فرشتہ'' میں مقدّس مورت کی چوریوں کا قصّہ ہے اور ''دنیا کے سرے پر'' ۱۸۷۶ء کا وہ افسانہ ہے! جس میں لسکوف نے عیسوی مذہب کے ایک مبلّغ کی سرگذشت سنا کر اپنی آزاد خیالی ظاہر کی ہے۔ ''کھبالو ہار'' (۱۸۸۲ء) ''بڑے دن کی کہانیاں'' (۱۸۸۶ء) ''ڈکیتی'' اور ''برمحل قصّے'' (۱۸۸۷ء) اُس کے ایسے افسانے ہیں جو ظرافت سے معمور ہیں اور دلچسپ وحیرت انگیز سانحوں سے لبریز ہیں!

> ''لسکوف نے اپنے آخری ناولوں اور افسانوں سے ٹالسٹائی کی طرح اخلاقی تعلیم دینا چاہی۔ ''پہاڑ''، ''ایس کلوں کا رہزن''، ''خرگوشوں کی پرورش گاہ'' اور ''حسین آزا'' جو اُس دور کے بہترین افسانے ہیں، کسی قدر شہوت انگیز ہیں! بصیرت افروز ظرافت لسکوف کا حصّہ تھی۔ اُس کی زبان میں شستگی اور فصاحت ہے۔ اس کے ناولوں میں انوکھے محاورے عجیب عجیب اصطلاحیں، ابہام اور مستعمل مگر غلط الفاظ کثرت سے ملتے ہیں! اُس کی زبان میں شوخی اور رنگارنگی ہے اور اُس کی تحریروں میں مایوسی بالکل نہیں ہے۔''(۱۶)

لیو ٹالسٹائی دورِ عروج کے عظیم ترین نمائندوں میں سرِ فہرست ہے جس کی شخصیّت اور تصانیف میں روسی ادب، سیاست، اخلاق اور مذہب سر بلند ہوا! ٹالسٹائی نے اپنے زمانے کی آسودگی، اطمینان اور خود پسندی کی ایسی قلعی کھولی کہ ساری دنیا میں کھلبلی مچ گئی! ٹالسٹائی کی ادبی زندگی تین حصّوں میں تقسیم کی جا سکتی ہے جن میں سے پہلا خالص ناول نویسی کا دور ہے جو ۱۸۷۶ء کے لگ بھگ ''آنا کارنینا'' کی تصنیف کے ساتھ ختم ہوتا ہے۔ دوسرا حصّہ اخلاقی اور دینی جدوجہد کا زمانہ ہے! یہ دور ۱۹۰۰ء میں ختم ہوا جس کے بعد ٹالسٹائی کی حیثیت ایک اخلاقی معلّم کی سی ہو گئی۔ ان تینوں ادوار کا ٹالسٹائی کی زندگی سے وہی تعلّق ہے جو صبح، دوپہر اور شام کا آپس میں ہے۔ ٹالسٹائی لکھتے ہیں۔ کہ

> ''ادب، فن اور اخلاق کے چشموں کو مِلا کر اپنے دِل اور اس کے ساتھ ساری دنیا کی پیاس کو بجھانا چاہا۔ جس نے حجاب کی رسموں کو توڑ کر ادب کو دِین اور اخلاق صورت دکھائی اور قلم کی انتہائی قوّت میں بے چارگی پائی تو اسے اُٹھا کر پھینک دیا اور دِل کو ہاتھ میں لے کر دُنیا کے سامنے کھڑا ہو گیا!''(۱۷)

اس کی تصانیف میں حقیقت اور افسانے کے درمیان فرق ہی نہیں رہا۔ اس کے بیان میں ہم شروع ہی سے ایک بے تکلّفی، سادگی اور صفائی دیکھتے ہیں۔ پہلی تصنیف میں ''بچپن'' لکھا اور جب ٹالسٹائی یونیورسٹی چھوڑ کر گھر چلا آیا تو اُس نے

''زمیندار کی صبح'' میں اُس وقت کی زندگی کا خاکہ لکھا جس میں حقیقت نگاری کو سوسائٹی کے لیے ایک تازیانہ بنا دیا! مگر ساتھ ہی محبّت اور انسانی ہمدردی کی چارہ سازی پر ایسا بھروسہ بھی دِکھا دیا! جو سچّائی اور حقیقت نگاری کی کڑی دھوپ میں سائے کی طرح پناہ دیتا ہے۔

ٹالسٹائی ۱۸۵۱ء میں قفقاز گیا! اِسی دوران وہ اپنی آپ بیتی لکھ رہا تھا۔ اس نے وہاں کے منظروں کی تصویریں بھی کھینچی ہیں۔ باقی روسیوں کے مقابلے میں زبان پر اُس کی گرفت زیادہ نہیں ہے لیکن اُس میں مشاہدے کی جو قوّت تھی وہ اس کے بیان میں ایک انوکھی تاثیر پیدا کر دیتی ہے۔

''حملہ آور''، ''برف کا طوفان''، ''کوسک''، ''گھر کے سکھ'' اور ''جنگ اور امن'' کے نام سے ٹالسٹائی نے جو ناول لکھے ہیں! وہ قصّے کی حد سے آگے نکل کر قومی زندگی کی تصویر بن گئے ہیں اور تصویر بھی ایسی گمبھیر ہے جو قومی معاشرت اور حالات کے چوکھٹے میں سمیٹے نہیں سمٹتی! ٹالسٹائی نے اپنی توجّہ روسی زندگی پر مرکوز کر رکھی تھی۔ ''آنّا کارینینا'' میں ٹالسٹائی نے زندگی کی وہ وسعت نہیں دکھائی جو کہ ''جنگ اور امن'' کی امتیازی خصوصیت ہے اور وجہ شاید یہ ہے کہ اُس کا موضوع چند افراد کی زندگیوں تک محدود ہے!

ٹالسٹائی کی بحث علمی اور عقلی سے کہیں زیادہ قلبی اور روحانی ہے! اُس نے ریاست کے ظلم، دولت مندوں کی خود غرضی اور سطحی علم وتہذیب کے دھوکوں کے خلاف اعلان جنگ کیا ہے اور اِس امر کی تلقین کی ہے کہ ظالموں اور گمراہ کرنے والوں سے قطع تعلّق کیا جائے! غریبوں کی محنت سے فائدہ اٹھانا اور ریاست کی خدمت کرنا بند کر دیا جائے! علاوہ ازیں ''آرٹ کیا ہے''، ''عوام کی کہانیاں''، ''عوام کی داستانیں''، ''اوان ایلیچ کی موت''، ''باطل کی قوّت''، ''سوناٹا''، ''آقا اور غلام'' اور ''نئی زندگی'' موضوع کے اعتبار سے اتنے منفرد اور فنّی نقطۂ نظر سے اتنے کامیاب کارنامے ہیں کہ جنہیں دیکھ کر یہ یقین ہو جاتا ہے کہ اگر کوئی اور نہیں تو کم از کم ٹالسٹائی بذاتِ خود تو اپنے بے نظیر و بے مثال معیار پر ضرور پورا اُتر سکتا تھا!

لیو ٹالسٹائی کے بعد چیخوف، روسی ادب کے دَورِ عروج کا دوسرا عظیم نمائندہ ہے! جو ٹالسٹائی کی طرح روسی ادب اور عالمی ادب، دونوں کی بہ یک وقت اور باندازِ دیگر نمائندگی کرتا نظر آتا ہے۔ ظ۔ انصاری رقمطراز ہیں۔ کہ

> ''چیخوف کو انسانی سیرت کا عکس اتارنے کا عمدہ ملکہ تھا۔ چیخوف کو افسانہ نویسی کے ایک نئے اور نرالے طرز کا موجد مانا جاتا ہے جو زندگی کی کیفیّات اور انسان کے احساسات بیان کرنے کے لیے اس قدر موزوں ہے کہ اُس نے فنِّ افسانہ میں ایک انقلاب پیدا کر دیا۔ اُس کے قلم میں معمولی واقعات اور احساسات کو اِس صفائی اور وضاحت سے پیش کرنے کی قدرت تھی کہ اُس کے افسانے سیدھی سادی حقیقت کی بدولت لطیف اور دل کش ہو جاتے ہیں! چیخوف نے بہت سی نازک کیفیتوں کو جو دوسرے ملکوں کے ناول نویسوں سے پوشیدہ رہیں، بڑی نکتہ رسی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ چیخوف ہر شخص کو عاشق یا معشوق نہیں سمجھتا اور اُس نے انسان کے احساسات کو کسی ایک جذبے تک محدود نہیں رکھا!'' (۱۸)

چیخوف نے حقیقت میں ایسی جان ڈال دی ہے کہ وہ جو کچھ بیان کرتا ہے ہم سمجھتے ہیں کہ ہم اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں یا دیکھ چکے ہیں۔

چیخوف نے عورت کو کسی صفت یا کسی عیب کا مجسّمہ نہیں ٹھہرایا، اس کے افسانوں کے نسوانی کیریکٹر سب انسان ہیں انسانوں کی خوبیاں خامیاں ان میں پائی جاتی ہیں۔ اُس کے افسانے حُسن اور عشق کی شعبدہ بازیوں سے خالی ہیں مگر اس کے باوجود ہزاروں دلچسپیاں ہیں اور وہ حقیقت کو بڑے دِل آویز پیرائے میں پیش کرتے ہیں!

''سادہ اور موثّر حقیقت نگاری کے بعد چیخوف کی سب سے قابلِ قدر صفت اُس کی ظرافت ہے۔ اُس نے افسانہ

نویسی کی بسم اللہ ظریفانہ قصّوں سے کی تھی۔ سنجیدہ، مستند انشاء پرداز بننے کے بعد اس کی ظرافت میں کوئی کمی نہیں ہوئی البتہ شائستگی آ گئی تھی۔ اُس کی ظرافت کھری اور سچّی ہے وہ عبارت اور الفاظ کی محتاج نہیں۔ اُس میں کسی کی تحقیر نہیں کی جاتی! کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ہنستے ہنستے دل پر ایک چوٹ سی لگتی ہے اور آنکھ سے آنسو ٹپک پڑتے ہیں، بے تکلّف ہنسی ہوتی ہے! چیخوف کسی کی ناکامی یا حماقت کا مذاق نہیں اڑاتا اور اُس کی آدم دوستی ہر حالت میں قائم رہتی ہے۔''(۱۹)

اُس کی زبان میں رس اور فصاحت ہے۔ اگر چہ چیخوف کی زبان روزمرّہ کی زبان ہے جس میں فصاحت اور بلاغت کو کوئی دخل نہیں! لیکن یہ زبان تصنّع سے بالکل پاک ہے! چیخوف کے قصّے ''آورد'' نہیں بلکہ ''آمد'' ہیں!

''روسی زندگی کا کوئی مسئلہ چیخوف کی نظر سے محروم نہیں رہا۔ چیخوف کے منتخب افسانے ڈھائی سو سے زیادہ ہیں۔ چیخوف کے افسانوں کی ابتداء ظریفانہ قصّوں سے ہوئی اُن میں زیادہ تر کا مقصد ہنسانا ہے اور کچھ ایسے بھی ہیں جن میں درد، عبرت یا نصیحت کا پہلو بھی ہے! ''مقرر'' ''بھٹکے ہوئے''، ''سنگ تراشی کا عجوبہ''، ''تہمت''، ''فالتو''، ''دھونس'' وغیرہ خالص ظرافت کے نمونے ہیں اور ''لاٹری کا ٹکٹ''، ''گرگٹ''، ''انتقام'' جیسے افسانوں میں چیخوف نے ہنسانے کے ساتھ انسانی سیرت کے کئی پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے!''(۲۰)

چیخوف کے افسانوں کی دوسری قسم میں روسی سیرت اور روسی زندگی کی فضا دکھائی ہے! ''بے مزہ کہانی''، ''اچھے لوگ''، ''گھر پر''، ''برسرِ راہ'' اور ''میری سرگذشت'' ایسے افسانوں کے مثالی نمونے ہیں! ''دولودیا''، ''مددگار''، ''بے بس مخلوق''، ''پُر اسرار فطرت'' عورتوں کی خودستائی اور خود فریبی، بناوٹی حوصلہ مندی اور روحانیت کے نقشے کھینچے گئے ہیں۔'' چیخوف کے بہترین درد انگیز افسانے جن میں لطیف جذبات کی تصویر نہیں ہے، ''دشمن''، ''مصیبت''، ''آرزوئیں''، ''رانکا'' اور ''ایسٹر کی شام'' ہیں!

مختصر افسانوں کے علاوہ چیخوف نے لمبے قصّے اور افسانہ نما مضامین لکھّے ہیں! ''ڈیوئل'' اور ''ستپ'' یہ اس کے سب سے لمبے افسانے ہیں ان میں قابلِ ذکر خوبی نظر نہیں آتی جس کی اصل وجہ ان کی غیر ضروری طوالت ہے! لیکن اِن کے برعکس اُس کے افسانے نُما مضامین خصوصاً ''حسین چہرے''، ''بچّے''، ''گریشیا'' اور ''نیند'' وغیرہ بہت اچھے ہیں جو آناً فاناً دل و دماغ کی گہرائیوں میں اُتر جاتے ہیں۔ چیخوف کے ساتھ ساتھ روسی ادب کے دَورِ عروج کا ایک اور عظیم نمائندہ میکسم گورکی ہے جو ادب برائے ادب سے زیادہ ادب برائے زندگی بلکہ ادب برائے انقلاب کی خُصوصی پہچان رکھتا ہے!

''جس طرح روسی زندگی کا ایک بڑا دَور انقلاب پر آ کر ختم ہوتا ہے ویسے ہی ادیبوں کا ایک سلسلہ ہے جو انقلاب کے طوفان میں غائب ہو جاتا ہے! گورکی اس سلسلے کا آخری رکن تھا! روسی ناول نویسی کا ایک سلسلہ اس پر صحیح معنوں میں ختم ہو گیا! ٹالسٹائی کے بعد فلسفۂ معاشرت، دستوفسکی کے بعد نفسیات و روحانیّت اور چیخوف کے بعد تعلیم یافتہ طبقے کی عام زندگی کو جس نے ناول کا موضوع بنایا، وہ میکسم گورکی تھا!''(۲۱)

گورکی نے عوام کی زندگی، ان کے جذبات اور احساسات کی تصویریں کھینچ کر قومی زندگی کا مکمّل آئینہ بنا دیا۔ ۱۸۹۲ء میں اس کا پہلا افسانہ شائع ہوا اور اِسی افسانے سے میکسم گورکی کی مقبولیّت کا آغاز ہوا!

''گورکی کے ابتدائی افسانے روس کے جاہل اور غریب طبقے کا حال اِس طرح دِکھاتے ہیں جیسے وہ مٹّی اور گھونگے ہیں جو جال کے ساتھ نکل آتے ہیں! ناظرین کو غریب کے گھر کا منظر دکھانے کے لیے گورکی چھت پھاڑ کر نہیں بلکہ اُسی دروازے سے لے جاتا ہے جس سے غریب خود داخل ہوتے ہیں اور غریب کا دل اس کے پہلو میں دھڑکتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔''(۲۲)

''چلکاش''، (۱۸۹۵ء)، ''میرا ہم سفر'' (۱۸۹۶ء) اور ''مالوا'' (۱۸۹۷ء) گورکی کے پہلے افسانوں کے مجموعے ہیں جو زیادہ تر اُس آوارہ گردی کی یادگاریں ہیں جو گورکی نے اوڈیسہ اور جنوبی روس میں کی تھی۔ گورکی کے پہلے دَور کا کارنامہ ''چھبیس مزدور اور ایک لڑکی'' ہے اس کے علاوہ ''فوما گوردے یف'' (۱۸۹۹ء) ''تین آدمی'' (۱۹۰۱ء) ''ماتو ہئی کوژیمیا کن'' (۱۹۱۱ء) بھی بڑی حد تک کامیاب ہیں!

> ''فلسفے کے ساتھ ساتھ گورکی نے انقلابیات میں طبع آزمائی کی اور اُس کا ناول ''ماں'' (۱۹۰۷ء) ایک زمانے میں انقلابی حلقوں میں بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا لیکن جب انقلاب عمل میں آیا تو اندھا بھی دیکھ سکتا تھا کہ گورکی کے تخیّل کو اس راستے کی منزلوں کا اور نشیب وفراز کا پورا اندازہ نہیں تھا!'' (۲۳)

گورکی نے اُس طبقے کی نمائندگی کی جو تہذیب اور مہذّب لوگوں کی توجّہ سے محروم رہا تھا اور انقلابی حلقوں میں وہ پرانی تہذیب کی نمائندگی کرتا رہا! بیسویں صدی کے شروع سے جب اس کے انقلابی تحریک سے تعلّقات قائم ہوئے تو اُسے آدمی کی حیثیّت سے ایک دنیا میں اور ادیب کی حیثیّت سے دوسری دنیا میں رہنا پڑتا ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان اتنا فاصلہ تھا کہ وہ انھیں ملا کر یک جان کرنے میں مسلسل خرچ ہوتا رہا!

> ''گورکی جن افلاس زدہ اور بدچلن روسیوں کا ہم سے تعارف کراتا ہے اُن کی فطرت، غربت اور بُری عادتوں کی زنجیروں میں بُری طرح جکڑی ہوئی ہے، اُن کے دلوں کو بُرے اعمال اور ارادوں نے سیاہ کر رکھا ہے اور اُن کے ماحول میں راہِ راست پر چلنے کی ترغیب دلانے والے اثرات اتنے کم اور کمزور ہیں کہ ہمیں اُن کے انسان ہونے اور زندہ رہنے پر تعجب ہوتا ہے! لیکن انسانیّت کی اِس عبرت انگیز بربادی میں بھی ایک روشنی کبھی کبھی نظر آجاتی ہے جس پر ہم اگر اپنی نظر قائم رکھ سکیں تو گورکی کے تمام ویرانے آباد معلوم ہونے لگتے ہیں۔ گورکی نے انسانیّت کے جوہر کو اپنی جستجو سے دریافت کیا ہے!'' (۲۴)

روسی فکشن کی تاریخ کا مختصر مگر شاندار دَور انیسویں صدی ہے جس میں غیر متنازعہ طور پر ادب کے شاندار شاہکار تخلیق ہوئے۔ یہ اکثر کہا جاتا ہے کہ روس کی ادبی تاریخ کے شاہکار یعنی جتنا لٹریچر (۱۸۲۸ء تا ۱۹۱۰ء) ان دو دہائیوں کے دوران لکھا گیا! دنیا کے کسی ادب میں اتنے کم عرصے میں اتنی بڑی بڑی تخلیقات شاید ہی کہیں تحریر ہوئی ہوں۔

حوالہ جات

۱۔ The New Encyclopedia Britannica, Helem Benton Publishers 1943-1973, Page, 187.

۲۔ سجّاد ظفر، تہذیب عالم پر نئے اثرات، مرتّبہ پروفیسر فارغ بخاری، ۱۹۵۰، صفحہ ۱۸

۳۔ باری علیگ، کمپنی کی حکومت، نیا ادارہ لاہور، ۱۹۶۹ء، صفحہ ۳۷

۴۔ لیوٹالسٹائی، ''جنگ اور امن''۔ مترجم شاہد حمید، پولیمر پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۹۴ء، صفحہ ۵۵

۵۔ یو پولیا کوف، سوویت معاشرے کی تاریخ، مترجم حبیب الرحمٰن، دارلاشاعت ترقی ماسکو، ۱۹۷۴ء، ص ۲۵۹

۶۔ Encyclopedia Britannica, Russian literature,internet links, page1

۷۔ Mikhailov, Literary Criticism, monthly soviet Literature, 1967, page139

۸۔ محمد مجیب، ''روسی ادب''، جلد دوم، انجمن ترقی اردو کراچی پاکستان، ۱۹۹۴ء، صفحہ ۵۲

۹۔ The New Encyclopedia Britannica, Language and literature, Volume 8, 1943, page 200

۱۰۔ سیّد احتشام حسین، ''روایت اور بغاوت''، لکھنؤ، ۱۹۵۶، صفحہ ۲۴۳

۱۱۔ Encyclopedia Britannica, Russian literature, Volume7,1943, page55

۱۲۔ ظ۔انصاری، ''فیودر دستوفسکی'' ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۱۶

۱۳۔ ظ۔انصاری، ''فیودر دستوفسکی'' ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۲۱

۱۴۔ ''فیودر دستوفسکی''، دیباچہ ''جرم وسزا''، مترجم، اقبال حیدر، آئی ای پبلیکشنز کراچی، ۱۹۹۱ء، صفحہ ۱۵

۱۵۔ محمد مجیب، ''روسی ادب''، جلد دوم، صفحہ ۲۱۶

۱۶۔ Vitali Donchi Literary Criticism, monthly Soriet Literature 1968, Page 149

۱۷۔ لیوٹالسٹائی، جنگ اور امن، صفحہ ۴۷

۱۸۔ ظ۔انصاری، ''چیخوف زندگی اور فن''، المطبع العربیہ لاہور، ۱۹۹۹، صفحہ ۴۱

۱۹۔ انسائیکلو پیڈیا شخصیات، مرتّبہ مقصود ایاز و محمد ناصر، شعاعِ ادب لاہور، ۱۹۸۷ء، صفحہ ۲۱۸

۲۰۔ ظ۔انصاری، ''چیخوف زندگی اور فن''، ۱۹۹۹ء، صفحہ ۹۶

۲۱۔ محمد مجیب، روسی ادب، جلد دوم، صفحہ ۳۴۴

۲۲۔ باری علیگ ''مقدمہ روسی افسانے'' مرتبہ سعادت حسن منٹو مکتبہ شعر وادب لاہور، ۱۹۹۵ء، صفحہ ۱۳

۲۳۔ اختر حسین رائے پوری ''ادب اور انقلاب''، صفحہ ۱۰۶

۲۴۔ عبدالرحمٰن، دیباچہ تین راہی، میکسم گورکی، فکشن ہاؤس لاہور، ۱۹۹۷ء، صفحہ ۳

ڈاکٹر ممتاز خان کلیانی/عاصمہ رفعت
استاد شعبہ اردو ،بہاؤ الدین زکریا یونیورسٹی ، ملتان
ریسرچ سکالر شعبہ اردو ،بہاؤ الدین زکریا یونیورسٹی ، ملتان

اُردو سفرنامے کی روایت میں جھنگ کا حصہ

Dr Mumtaz Khan Kalyani

Department of Urdu, Bahauddin Zakariya University, Multan

Asima Riffat

Research Scholar, Bahauddin Zakariya University, Multan

The Contribution of Jhang in Tradition of Urdu Travelogue

Travelogue is an interesting and attractive genre of literature which contains illustration and narration of a journey. It traces its pedigree in centuries old Chinese literature coming down to the period of Ibn-e-Batota and Marco Polo. Gradually it became a popular genre of Urdu literature. More the means of communication were developed, numerous travelogues are available for their readers. Every travelogue depicts the style, view point and observation of the individual traveler and is also influenced by the purpose of journey, like Sir Syed Ahmad Khan who traveled to England to observe the educational and cultural aspects of the English society. This research paper traces a brief history of travelogue in Urdu literature and focuses on the anaylsis of travelogues produced by the writers belonging to Jhang District who had a late entry in travelogue writing nevertheless have created valuable literature in this genre.

سفرنامہ ایسی صنفِ نثر ہے جس میں سفرنامہ نگار کسی سفر سے حاصل شدہ معلومات، تاثرات اور مشاہدات دلچسپ انداز میں قارئین تک پہنچاتا ہے۔ سفرنامے کی روایت صدیوں پرانی ہے۔ اولین سفرنامے چینیوں سے منسوب ہیں۔ یہ روایت آگے بڑھتی ہوئی ابنِ بطوطہ اور مارکوپولو تک پہنچتی ہے۔ سفرنامہ اردو کی مقبول ترین اصناف میں شامل ہے۔ اردو میں سینکڑوں سفرنامے دستیاب ہیں جن میں طبع زاد سفرناموں کے ساتھ ساتھ دوسری زبانوں کے تراجم پر مشتمل سفرنامے بھی شامل

ہیں پرانے زمانے میں آمدورفت آسان نہ تھی لہٰذا سفر نامے لکھنے والوں کی تعداد بھی محدود تھی، لیکن جیسے ہی آمدورفت میں آسانیاں پیدا ہوئیں زیادہ سے زیادہ سفرنامے سامنے آنے لگے۔ جس طرح ہر انسانی شخصیت منفرد ہوتی ہے، بالکل اسی طرح اُس کا زاویۂ نظر بھی مخصوص ہوتا ہے، پھر سب کے مقاصدِ سفر بھی یکساں نہیں ہوتے اس لیے سفرنامہ لکھنے کے انداز اور اسلوب بھی مختلف ہوتے ہیں۔

یوسف خان کمبل پوش کے سفر کے ساتھ ہی اردو سفرنامے کا سفر بھی شروع ہوا۔ انہوں نے دکن سے اپنے سفر کا آغاز کیا وہ پہلے لندن گئے پھر وہاں سے پیرس، جبرالٹر، مالٹا، مصر، سیلون سے ہوتے ہوئے بمبئی آئے پھر ہندوستان کے مختلف شہروں کا سفر کرنے کے بعد لکھنؤ میں اپنے سفر کا اختتام کیا۔ یوسف خان کا اُردو سفرنامہ جس کو ہم عجائباتِ فرنگ کے نام سے جانتے ہیں پہلی بار ''تاریخ یوسفی'' کے نام سے فارسی میں لکھا گیا، ۱۸۴۷ء میں اسی نام سے دہلی کالج کے مکتبۃ العلوم سے شائع ہوا ۱۸۷۳ء میں نول کشور سے ''عجائباتِ فرنگ'' کے نام سے اردو میں چھپا، بعد میں اسی نام سے اس کے مزید ایڈیشن بھی شائع ہوتے رہے۔ سرسید احمد خان نے اپنے بیٹے کے ساتھ انگلینڈ کا سفر کیا تو ''مسافران لندن'' کے نام سے سفرنامہ لکھا سرسید نے اس سفرنامے میں انگلینڈ کے جغرافیائی اور تاریخی پس منظر، تہذیب وثقافت، رہن سہن، لباس کھانے پینے کے آداب وغیرہ کی تفصیلات دی ہیں ان کے انداز میں تحسین کا عنصر نمایاں ہے۔

مولانا شبلی نعمانی کا ''سفرنامہ روم ومصر وشام'' ۱۹۰۱ء میں قومی پریس دہلی سے شائع ہوا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں منشی محبوب عالم نے اپنے سفرِ یورپ کے حالات ''عجائباتِ یورپ'' کے نام سے قلمبند کیے انھوں نے مغرب کو ایک صحافی کی آنکھ سے دیکھا اور اپنے خیالات وتاثرات کا اظہار کیا۔ مولانا محمد حسین آزاد نے ''سیرِ ایران'' کے نام سے سفرنامہ لکھا، دیگر اصنافِ نثر کی طرح یہ سفرنامہ بھی آزاد کے قلم کی سحر بیانی کا شاہکار ہے: فرمانروائے بھوپال نواب سلطان جہاں بیگم نے ۱۹۱۱ء میں ''سیاحتِ سلطانی'' کے نام سے انگلینڈ کے سفر کی تفصیلات لکھی ہیں انہوں نے بھی سرسید کی طرح یورپ کو عقیدت اور رشک کی نگاہ سے دیکھا اور یہی رنگ اس سفرنامے میں بھی نمایاں ہے۔ اس کے علاوہ سر عبدالقادر نے ۱۹۲۰ میں ''مقامِ خلافت'' کے عنوان سے استنبول کا سفرنامہ لکھا۔

''سفرنامہ مظہری'' مرتبہ محمد حلیم انصاری ردولوی، ہندستان کا اندرونی سفرنامہ ہے اسے مرتب نے اپنے بھائی حاجی مظہر علیم انصاری کے روزنامچہ جات کی مدد سے لکھ کر اپنے مرحوم بھائی کے نام سے شائع کرایا ہے اور اپنا نام بطور مرتب دیا ہے۔ مرتب محمد حلیم انصاری امام اور نائب ناظم دینیات مسلمان بورڈنگ ہاؤس الہ آباد یونیورسٹی تھے۔ اگرچہ اس سفرنامہ پر سن اشاعت درج نہیں ہے لیکن اندرونی شہادتوں سے اس کا سن اشاعت ۱۹۲۰ کے لگ بھگ ٹھہرتا ہے۔

محمد بدرالاسلام فضلی نے ۱۹۳۴ء میں ''حقیقتِ جاپان، سیاحتِ جاپان'' کے نام سے سفرنامہ لکھا۔ فضلی کو حکومتِ ہند نے یکم نومبر ۱۹۳۰ء کو ٹوکیو اسکول آف فارن لینگو جز [درسگاہِ السنہ خارجہ] میں اردو اور فارسی کے لکچرار کے طور پر تعینات کیا۔

حسین احمد مدنی کا سفرنامہ ''اسیرِ مالٹا''، ''سفرنامہ عراق'' از بیگم حسرت موہانی، ''سفرنامہ مصر وفلسطین'' از خواجہ حسن نظامی اور ''سفرِ حجاز'' از عبدالماجد دریابادی بھی قابلِ ذکر سفرنامے ہیں، نواب علی اختر کا سفرنامہ عراق ''زائرِ حسینؑ کا روزنامچہ'' ایجوکیشنل پرنٹنگ پریس کراچی سے شائع ہوا گرچہ سن اشاعت نہیں ہے، اندرونی شہادتوں سے بلاخوف تردید ۱۹۵۲ء کہا جاسکتا ہے۔ علاوہ ازیں ۱۹۵۰ کی دہائی میں ہی بیگم اختر ریاض الدین کے سفرنامے ''سات سمندر پار'' اور ''دھنک پر قدم'' مقبول ہوئے۔ بعدازاں مستنصر حسین تارڑ نے بھی دل کھول کر سفرنامے لکھے اور یہ سلسلہ کئی دہائیوں سے جاری ہے۔

اردو سفرنامے میں ابن انشاء کا شگفتہ انداز بھی خاصے کی چیز ہے، ''ابن بطوطہ کے تعاقب میں'، 'چلتے ہو تو چین کو چلیئے'، 'دنیا گول ہے'، 'نگری نگری پھرا مسافر' آج تک اپنے قارئین کے ذہنوں میں تازہ ہیں اس کے علاوہ جن سفرنامہ نگاروں کو

شہرت ملی ان میں محمود نظامی (نظر نامہ)، اختر ممونکا (پیرس ۲۰۵ کلومیٹر) شفیق الرحمٰن (دجلہ)، اسلم کمال (سفرنامہ ناروے؛ اسلم کمال اوسلو میں) رضا علی عابدی (شیر دریا، جرنیلی سڑک) کشور ناہید (آجاؤ افریقہ) شامل ہیں؛ ممتاز مفتی کا سفر نامہ حج ''لبیک'' بہت مقبول ہوا۔ انسائیکلوپیڈیا وکی پیڈیا نے اسے پاکستان میں سب سے زیادہ فروخت ہونے والی کتابوں میں سے ایک قرار دیا ہے، (شناور بنگلہ، عمان کے مہمان، چلا مسافر سنگاپور، ذکر جل پری کا) دنیا کے سب سے زیادہ سفر نامے لکھنے والے مصنف قمر علی عباسی کے تخلیق پارے ہیں۔ اچھے یا برے سفر نامے کی بحث سے قطع نظر، جدید زمانے کے کچھ اور نام بھی ہیں جو اردو سفر نامے کی داستان میں اضافے کا باعث بنے، جن میں سعید آسی (آگے موڑ جدائی کا تھا)، امجد ثاقب (گوتم کے دیس میں) ذوالفقار احمد تابش (جوار بھاٹا) حسن رضوی (دیکھا ہندستان)، عبدالحمید (آسٹریلیا سرزمین اور باشندے) ریاض الرحمٰن (لاہور تا بمبئی براستہ دہلی) ڈاکٹر عبدالرحمٰن خواجہ، (مشرق کا وینس) اعجاز مہاروی، (شیخ زائد کے دیس میں) محمد اعجاز (یا اللہ میں حاضر ہوں) طاہر عمران (ٹریننگ اور وادیء کہسار) آصف محمود (سورج دیوتا کے دیس میں) اجمل نیازی ''مندر میں محراب'' وغیرہ شامل ہیں۔

اس پس منظر کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے موضوع کے حوالے سے جھنگ میں لکھے جانے والے سفر ناموں کی روایت کے تجزیے سے پہلے ضلع جھنگ کا مختصر تعارف بے محل نہ ہوگا جہلم اور چناب کے پانیوں سے سیراب یہ خطہ زرخیز بھی ہے اور مردم خیز بھی، سلطان العارفین، حضرت سلطان باہو جن کا نعرہ ''ہو'' اہلِ دل کی دھڑکن ہے، اس سرمایہء افتخار پر دھرتی، بجا طور پہ نازاں ہے، اسی ساندل بار میں بیتاب لہروں نے ''ہیر، رانجھا'' اور ''مرزا، صاحباں'' جیسے لازوال عشق کے موتی اچھال دیئے، جن کی آب نے المجاز وقنطرۃ الحقیقت کے معنی آشکار کر دیئے۔ نامور مسلمان فاتح حیدر علی اور اسکے فرزند ٹیپو سلطان [۱] کا تعلق بھی اسی ضلع سے بتایا جاتا ہے۔[۲] ہندوستان کے زیرک وزیر اعظم نواب سعد اللہ خان [۳]، اور عہدِ شاہجہاں کی عظیم شخصیت نواب وزیر خان [۴] جن کی تعمیر کردہ مسجد وزیر خان، لاہور میں موجود ہے، دونوں جھنگ کے مایہ ناز سپوت تھے۔ تصوف و عرفان کے ساتھ ساتھ شعر و ادب کے میدان میں بھی سرزمینِ ہیر کے درخشاں ستارے آسمان کے لیے بھی قابلِ رشک ہیں۔

ع   سرزمین ہیر پہ آسماں کو بھی ناز ہے

شاعری میں باہو سلطان، مجید امجد، شیر افضل جعفری، رام ریاض، جعفر طاہر جیسے نام سامنے آتے ہیں تو نثر کی تمام اصناف میں قابلِ ذکر کام کرنے والوں کی بھی معقول تعداد جھنگ کے حوالے سے معروف ہے۔ قیامِ پاکستان کے بعد جھنگ کے لکھنے والوں میں بطور سفر نامہ نگار محمود شام، ڈاکٹر محسن مگھیانہ، ظفر اقبال بھٹی، پیر ذوالفقار احمد نقشبندی اور حاجی محمد یوسف کے نام گنوائے جاسکتے ہیں۔ محمود شام نے ''برطانیہ میں خزاں''، ''لاڑکانہ سے پیکنگ تک''، ''بھارت میں بلیک لسٹ''، ''کتنا قریب کتنا دور، ڈاکٹر محسن مگھیانہ نے سفرنامہ حج ''الف، میم'' اور ''دیسی ان ولایت'' ظفر اقبال بھٹی نے ''مولانا روم کے دیس میں'' حاجی محمد یوسف نے سفرنامہ حج ''چراغِ حرم'' لکھا ہے۔

ترتیب زمانی کو مدِ نظر رکھا جائے تو محمود شام جھنگ کے پہلے سفر نامہ نگار ہیں ☆[۱]۔ ''لاڑکانہ سے پیکنگ تک'' بھٹو کے ساتھ سفر کی یادگار ہے۔ اس کیمند رجات میں سرآغاز، سویکارنو کی موت، جنگ ستمبر کی یادیں، قربانی کے لیے تیار رہو، عوامی سیلاب، دال روٹی کھائیں گے، غریبن جی پارٹی، عوام جیت گئے، ایک ایک عہد پورا ہوگا، منزل کی بشارت، ۷۰ کلفٹن، ایک پاکستان ایک سفر ڈھا کہ مذاکرات بلوچستان محروم ہے، دمادم مست قلندر اور پیکنگ میں تین روز شامل ہیں۔ سفر نامہ نگار چونکہ صحافت سے منسلک ہیں اس لیے سفر نامے میں بھی صحافیانہ رنگ غالب دکھائی دیتا ہے عبارت میں روانی ہے یوں لگتا ہے جیسے سارے منظر ابھی آنکھوں کے سامنے سے گزر رہے ہوں واقعہ کی براہ راست رپورٹنگ کا انداز ملتا ہے، ''لاڑکانہ سے پیکنگ

تک'' میں ان کا اسلوب دیکھئے:

''سر آغاز؛ یہ کراچی کینٹ ریلوے اسٹیشن ہے لوگوں کا اژدہام ہے، ایک ٹرک سجا ہوا ہے نوجوان بینرز لیے کھڑے ہیں ایوب خان کے زوال کی گھڑیاں نزدیک ہیں پلیٹ فارم پر، ریلوے پل پر ہر جگہ عوام کا سیلاب ہے بولان میل آنے والی ہے بھٹو صاحب قید اور پھر لاڑکانہ میں نظر بندی سے آزادی ملنے کے بعد پہلی بار کراچی آ رہے ہیں۔'' [ص ۱۷]

بعض جگہ ذومعنی جملوں کا استعمال کرتے ہیں؛

''جہاز کے باہر تاریکی تھی، اندر روشنی تھی، باہر سناٹا تھا اندر زندگی تھی جوں جوں ہم پیکنگ کی طرف بڑھ رہے تھے افق روشن ہو رہا تھا، مشرق روشنی کا منبع ہے مغرب سے جتنا دور ہوں روشنی قریب آتی ہے وقت کے اعتبار سے بھی اور معنوی انداز سے بھی۔'' [ص ۱۶۰]

اکثر علامتی انداز اختیار کر لیتے ہیں مثلاً بھٹو اور مجیب الرحمٰن کی ملاقات کا منظر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں؛

''......اس کے بعد مغربی پاکستان، مشرقی پاکستان کے ڈرائنگ روم میں چلا گیا، کیمرہ مینوں نے اپنا کام جاری رکھا اس وقت تک دھڑا دھڑ تصویریں بنتی رہیں جب تک شیخ صاحب نے نہیں کہا کہ 'بس کافی ہے' سات بج کر آٹھ منٹ ہو گئے کمرے کے دروازے بند ہو گئے ہیں اب کمرے میں صرف مغربی پاکستان اور مشرقی پاکستان ہے مغربی پاکستان مشرقی پاکستان سے ملنے آیا ہے۔'' [ص ۱۰۴]

علامتی اسلوب کی ایک اور مثال دیکھئے؛

''اس وقت پاکستان کا قومی ترانہ بج رہا ہے جو قدم جہاں تھا وہیں رک گیا، احترام کے پیشِ نظر ۵ ۷ کروڑ کی قوم ۱۲ کروڑ کی قوم کا ترانہ پیش کر رہی ہے، ۱۲ کروڑ جس میں سے ۷ کروڑ دشمن کے قبضے میں چلے گئے ہیں اب ۵ ۷ کروڑ کا ترانہ بج رہا ہے عقیدت و احترام میں ہر شخص مؤدب و ساکت کھڑا ہے چاروں طرف دوستی اور محبت کا سیلاب ہے ۵ ۷ کروڑ کی قوم ۵ کروڑ کے نمائندوں کے لیے بچھی جا رہی ہے یہ محض دوستی ہے ان کے رہنماؤں نے کہا ہے کہ دوستوں کا استقبال کرنا ہے اس لیے وہ دوستوں کے استقبال کے لیے پوری محبت و خلوص سے چلے آئے ہیں۔'' [ص ۲۴]

پیپلز پارٹی کے ساتھ ان کی وابستگی اور ذوالفقار علی بھٹو کے ساتھ جذباتی لگاؤ بھی نمایاں ہے؛

''ایمپریس مارکیٹ میں چند شہریوں نے ایوب آمریت کو قائم رکھنے کے لیے بھوک ہڑتال کر رکھی ہے یہاں پتھر برس رہے ہیں آگ لگ رہی ہے جلوس کے منتظمین راستہ بدلنا چاہتے ہیں، مگر آواز آ رہی ہے کہ نہیں میں اس آگ سے گزر کر جاؤں گا۔'' [ص ۱۷]

تحریر کا اُسلوب ایسا ہے کہ بعض جگہ کسی سیاسی تبدیلی جس میں جانے کتنے بے گناہوں کا خون بہا ہوگا، کتنے بے قصوروں کو جیل جانا پڑا ہوگا، کو صرف آدھے جملے میں اتنی آسانی اور بے تکلفی سے لکھ دیتے ہیں جیسے آپ میز سے ٹھنڈی پیپسی کی خالی بوتل اٹھا کر گرم چائے کا کپ رکھ دیتے ہیں۔ مندرجہ بالا عبارت کا بقیہ حصہ بطور مثال دیکھئے:۔

''وہ اس آگ سے گزر چکا ہے آگ پھیل رہی ہے اب اس آگ کو روکنا مشکل ہے۔ آمریت آگ کی لپیٹ میں آ گئی ہے، چہرہ بدل گیا ہے، ایوب کی جگہ یحییٰ آ گیا ہے۔'' [ص ۱۷]

صحافی ہونے کے ناطے کہیں وہ بے جھجک حقیقت نگار بھی نظر آتے ہیں اور ان کا قلم وہ تلخ حقیقتیں بھی دکھا دیتا ہے جو ہم بہت قریب ہوتے ہوئے بھی نہیں دیکھ سکتے:

''میں یہاں ذوالفقار علی بھٹو کی تقریر سننے کی بجائے سٹیج پر بیٹھ کر اپنے ہم وطنوں کے کھردرے چہروں پر لکھی ہوئی داستانیں پڑھنے کی کوشش کرتا ہوں، یہ داستانیں کتنی گمبھیر، کتنی خوفناک، کتنی ہولناک، کتنی دلگداز ہیں۔ یہ میرے ہم وطن ہیں، میرے وطن کی اکثریت ہیں۔ شہروں میں آرام دہ پر تکلف پر آسائش زندگی گزارتے ہوئے مجھے ان کا کبھی خیال تک نہیں آتا، حالانکہ میرا ناشتہ' میرا لنچ' میرا ڈنر ان کا مرہون منت ہے۔ ان کے سخت ہاتھ جن کی رگیں اُبھری ہوئی ہیں، ان کے بازو جنہیں قیمتی آستینیں نصیب نہیں ہیں، کھیت ان کے دم سے لہلہاتے ہیں۔ دانہ گندم ان ہی کی قوت سے پیدا ہوتا ہے، یہ تعداد میں بھی ہم شہر کے رہنے والوں سے کہیں زیادہ ہیں، مگر آسائشیں ہمارا مقدر ہیں مشقتیں ان کا مقدر۔'' [ص ۵۴،۵۵]

کہیں کہیں جملہ ہائے معترضہ بھی در آتے ہیں اور اپنا کام دکھاتے ہیں:

''ہمارے ساتھی حکیم صاحب نے قافلے سے ہٹ کر آگے نکلنے کی کوشش کی لیکن عین جہاں موڑ تھا وہاں کھڈ آ گئی ہے۔ قافلے سے الگ ہٹ کر انفرادی کوشش کا یہی انجام ہوتا ہے۔''

بلوچستان کے دورے سے واپسی کے سفر میں ان کہی بات کہہ جانے کا انداز بھی خوب ہے:

''اگلے روز ہم جہاز سے کراچی روانہ ہو گئے یہ سفر فاروق معین کیلئے تو نہایت خوشگوار تھا کہ انہیں ایک اچھا ہم سفر مل گیا ہم تو وہی محروم رہے ازلی، ابدی محروم۔'' [ص ۱۴۶]

منظر نگاری اور اسکے ساتھ خوب صورت تشبیہات و استعارات کا استعمال نثر میں شاعری کی شان پیدا کر دیتا ہے۔

''ایئر ہوسٹس کے آداب میں شامل مسکراہٹ اور شائستگی کے علاوہ میر کی غزلوں کے مطلع اور غالب کی غزل کا بانکپن بھی تھا۔'' [ص ۱۵۸]

محمود شام کے دیگر سفر ناموں میں بھی ان کا یہی انداز و اسلوب کارفرما ہے۔ اُردو زبان و ادب کی دیگر اصناف کے ساتھ سفر نامہ نگاری میں ان کی خدمات' جھنگ کی ادبی تاریخ کا اہم باب ہیں۔

''مولانا روم کے دیس میں'' ظفر اقبال بھٹی کا سفر نامہ ہے۔ یہ سرزمین ترکیہ کی دو سالہ علمی و سفری روداد ہے۔ سفر نامہ نگار بی۔ ایس۔ سی کے بعد تعلیم حاصل کرنے کے لئے ترکی گئے۔ سفر نامہ داخلے سے لے کر، یونیورسٹی کے ماحول، قوانین و ضوابط اور ترکی کے مختلف شہروں کی سیر کے مشاہدات سمیت بہت کچھ سمیٹے ہوئے ہے۔ جس میں قدرتی مناظر کی خوبصورتی اور ترکی کے لوگوں کے اجتماعی کردار کا تذکرہ شامل ہے۔ اس کے درج ذیل ابواب ہیں ''سفر ہے شرط، یونیورسٹی میٹو، میرا شہر انقرہ، ترکی ایک نظر میں، ایک ملک دو براعظم، میناروں کا شہر استنبول، پرندوں کے جزیرے اور اس کے گرد و نواح میں بحیرۂ ایجیئن کا ساحلی سفر، دیار روم میں قونیہ کا سفر، روئی کے قلعے، پاموکالے، اور ایجیئن کے موتی، ازمیر کا سفر، چاند کے دیس میں، سفید سمندر کے ساحلوں پر، بحیرۂ روم کے کنارے، رختِ سفر'' وغیرہ عمدہ منظر نگاری، خوبصورت تشبیہات و استعارات کا استعمال اور سادہ اسلوب، اس سفر نامے کو دلچسپ بنا دیتے ہیں۔

''بدلیوں کی اوٹ میں سے سورج کی شرارتی کرنیں چھن چھن کر انقرہ کو گدگداتی ہیں تو پورے شہر پر قدرت کا دستِ حنائی بدلیوں کے سائے اور سورج کی دھوپ کے امتزاج سے وہ گلکاریاں کرتا ہے کہ دیکھنے والا محو حیرت ہو جاتا ہے ایسا محسوس ہوتا ہے گویا اس گدائے بے نوا نے ایسا لباسِ دریدہ زیب تن کیا ہوا ہے جس کے چار سو چھید ہی چھید ہوں خوبصورتی کے اس منظر کو جمالیاتی حس رکھنے والا ہر شخص محسوس کر سکتا ہے۔'' [ص ۵۳،۵۴]

فارسی الفاظ و تراکیب کا استعمال اس طرح کیا ہے کہ گراں محسوس ہونے کی بجائے شگفتگی کا احساس بڑھتا ہے:

''یونیورسٹی یا شہر کے مختلف حصوں کا نظارہ کریں تو تمام شہر برف میں ڈوبا ہوا دکھائی دیتا ہے ایسا محسوس ہوتا ہے کے گویا قدرت کے شفیق ہاتھوں نے سارے شہر پہ سفید لحاف اوڑھ دیا ہو تمام درخت اور پودے برف کا لبادہ اوڑھ کر بہت بھلے لگتے ہیں خاص طور پر صنوبر کے درخت تو قابل دید ہوتے ہیں نظر ہے کہ اٹھنے کا نام ہی نہیں لیتی۔'' [ص ۵۵]

ترک لوگ اپنے ملک اور اپنے قومی اثاثوں کے لیے قوم پرستی کی حد تک مخلص ہیں مصنف نے پہلے ترک قوم کی ان خوبیوں کی نشاندہی کی ہے اسے سراہا ہے اور پھر اس کا موازنہ اپنی قوم کے لوگوں سے کیا ہے۔

''انقرہ کے لوگوں میں قوم پرستی کا عنصر پوری ترکی میں اجاگر ہے مشرق سے مغرب اور شمال سے جنوب تک ایک ہی قوم ہے۔لسانی تعصب نام کو ہی نہیں اور نہ ہی ان سے جنم لینے والے خونی فسادات ہیں۔'' [ص ۷۰]

ترک لوگوں کو اپنے قومی اثاثوں کی حفاظت، ذاتی اثاثوں کی طرح کرتے دیکھ کر مصنف کو اپنے ہم وطن یاد آتے ہیں جو سکول، بینک اور بھری ہوئی بسیں جلا کر اپنے کارنامے پر فخر محسوس کرتے ہیں:

''قومی اثاثوں کی توڑ پھوڑ اور غارت گری کا تصور تک نہیں اس کی مثال شہروں میں لگے بیسیوں ٹیلیفون بوتھ، شیشے اور پلاسٹک کے بنے ہوئے خوبصورت بس سٹاپ، بڑے بڑے دیو پیکر شیشوں سے بنی ہوئی بڑی بڑی دکانیں سرکاری بسیں، عمارات اور اس طرح کی دیگر ہزاروں اشیاء ہیں جن کے ٹوٹنے یا چوری ہو جانے کا شاذ و نادر ہی موقع آیا ہو گا ہم جب اپنے وطن عزیز کی طرف نظر دوڑاتے ہیں تو فسادات اور ہنگامے کرنے والے خصوصاً نوجوان نسل سب سے پہلا کام قومی اثاثوں کی توڑ پھوڑ کا کرتے ہیں اس پر مزید بدقسمتی یہ کہ اس کام کو بہادری کا ثبوت سمجھا جاتا ہے۔'' [ص ۷۱]

مصنف نے ترک قوم کے رسم و رواج کو جاننے میں گہری دلچسپی لی ہے، اور تقریبات وغیرہ کے مناظر بھی قلمبند کیے ہیں شادی کا ایک منظر دیکھئے:

''دولہا نے کالے رنگ کا وضعدار سوٹ پہنا ہوا ہے، جو سرخ رنگ کی بو سے آراستہ تھا۔دلہن نے سر سے لے کر پاؤں تک سفید رنگ کا جالی نما عروسی لباس پہنا ہوا تھا سر پر چھوٹا سا تاج تھا۔بہت بڑے گھیر کا یہ لباس زمین پر گھسٹتا چلا جاتا تھا، یہ عروسی لباس مکمل طور پر مغربیت کا مظہر اور عیسائیوں کے عروسی لباس کے مشابہ تھا۔مشرقیت یا مسلمانی نام کی کوئی چیز نظر نہیں آرہی تھی۔'' [ص ۶۹]

اپنے برادر اسلامی ملک ترکی میں اسلامی اقدار کی ناقدری پر سفر نامہ نگار کا دل کڑھتا ہے کہ سلطنت عثمانیہ کا مرکز آج کس طرح جدیدیت، مغربیت اور آزادروی کا شکار ہے:

''یہی حکم لڑکیوں کے لئے بھی تھا وہ رومال، اوڑھنی (سکارف) پہن کر یونیورسٹی میں داخل نہیں ہوسکتیں، تاہم باپردہ لڑکیاں جو کہ گنی چنی تھیں، یونیورسٹی کے صدر دروازے سے داخل ہوتے وقت اپنا رومال اتار کر بیگ میں ڈال لیتیں اور اندر آ کر دوبارہ اوڑھ لیتیں بعد میں یہ حکم دیا گیا کہ اگر کسی کلاس روم میں کوئی لڑکی رومال اوڑھ کر بیٹھے تو ٹیچر اسے کلاس سے باہر نکال دے۔۔۔۔۔''ڈاڑھی منڈوانے کے حکم کے بارے میں پہلے یہ سنا تھا کہ غیر ملکی اس سے مستثنیٰ ہیں لیکن بعد میں ہاسٹل میں رہنے والے پاکستانی لڑکوں کی فہرست لگ گئی جنھوں نے ڈاڑھیاں رکھی ہوئی تھیں اور جنھیں ڈاڑھیاں کٹوانے کے لئے کہا گیا تھا حکم عدولی کی صورت میں ان کو ہاسٹل چھوڑنا پڑتا تھا۔'' [ص ۸۱]

مشرقیت اور مغربیت کے ایسے ہی تضاد کا ایک اور منظر دیکھئے:

''ایک طرف مغربی طرز کی دیوپیکر بڑی بڑی عمارتیں ہیں تو دوسری طرف مشرقی طرز کے بڑے بڑے محلات اور قلعے ہیں ایک طرف سکرٹ اور پتلونوں میں ملبوس مغرب زدہ ترک خواتین ہرنیوں کی طرح دوڑتی پھرتی نظر آتی ہیں تو دوسری طرف اونچے اونچے میناروں والی سینکڑوں مساجد اس خطہ ارض میں اسلام اور مشرقی شرم وحیا کے غماز ہیں۔۔۔ایک طرف مسجدوں اور قلعوں کے سنہرے اور ہلالی گنبدوں سے منعکس ہوتی ہوئی سورج کی روپہلی کرنیں ہیں تو دوسری طرف نائٹ کلبوں اور شراب خانون کی رنگ برنگی جلنے بجھنے والی مصنوع روشنیاں ہیں۔'' [ص۱۰۵]

ساحل سمندر کی آزادروی بھی انہیں اوران کے پاکستانی دوستوں کو مبہوت کردیتی ہے:

''لباس کی قید سے آزاد ہوکر ہر عمر کے انگریز اور ترک مردوزن چند چیتھڑوں کا سہارا لے کر سمندر کی اچھلتی ہوئی موجوں اور سورج کی تمازت آفریں کرنوں کو داد عیش دے رہے تھے ہمارا یہ عالم تھا کہ زبانیں گنگ تھیں اور آنکھیں پھٹی ہوئی، دوسری طرف مشرقیت اور حجاب کا عنصر بھی بار بار ٹہوکا دے رہا تھا۔اگر ہم کسی پری وش کی طرف دیکھ رہے ہوتے تو وہ بھی کن انکھیوں سے،مبادا کوئی ہمیں لڑکیوں کو دیکھتا ہوا دیکھ نہ لے۔'' [ص۱۴۳]

سفرنامہ نگار فطرت کے حسین مناظر کی منظرکشی اس طرح کرتے ہیں کہ قاری رشک سے دوچار ہوجاتا ہے:

''گوکہ دنیا میں بڑی بڑی آبشاریں موجود ہیں لیکن حسن اور خوبصورتی کے لئے بڑائی شرط نہیں ہے یہ مجھے یہاں آکر محسوس ہوا۔گھنے درختوں میں گھری ہوئی یہ جگہ دو پہاڑی چٹانوں کے درمیان ایک ندی کی شکل اختیار کرتی ہے جہاں پہاڑوں سے آتا ہوا ایک نالہ اس میں آبشار کی صورت گرتا ہے۔خدا کی قدرت کہ وہی نالہ جو بہت دور سے آرہا ہے اور جس پر کوئی نظر بھی ڈالنا گوارا نہ کرتا ہوگا اس جگہ پر آکر اتنا ہی دلکش اور خوب صورت ہوجاتا ہے اس طرح کہ کوئی بیس پچیس فٹ کی بلندی سے سفید پانی باریک باریک لکیریں بناتا ہوا کافی چوڑائی سے ندی کے دامن میں مدغم ہوجاتا ہے۔'' [ص۲۱۳]

مزار رومی پر حاضری کا منظر روحانیت اور عقیدت سے لبریز دکھائی دیتا ہے:

''ٹرمینل یعنی اڈے سے''دالمش''میں بیٹھ کر چند منٹوں میں ہم مزار رومی کی چوکھٹ پر پہنچ گئے حسبِ آداب ہمارا سب سے پہلا کام مولانا روم کی قبر مبارکہ پر فاتحہ پڑھنا تھا وہاں کچھ دیر کھڑے ہوکر اپنی عقیدت کا خاموشی سے اظہار کیا اس دوران''نے''یا بانسری کی مدھر سر ساتھ ساتھ رہی یہاں کی ایک خاص بات یہ ہے کہ مزار کے اندر ہر وقت بانسری کی دھن ہلکی سر اور آواز میں بجتی رہتی ہے جو آنے والے عقیدت مند کو مرئی طور پر روحانیت کے گرداب میں گھیر لیتی ہے۔'' [ص۱۷۵]

آبی گزرگاہوں،جھیلوں،خوب صورت پلوں اور جھاگ اڑاتے سمندروں اور آبی پرندوں کا ذکر کثرت سے ملتا ہے مصنف مطالعے سے بچ جانے والے وقت کو فطرت کی حسین کرشمہ سازیوں کے نظارے میں کھوجانے میں گزارتا ہے:۔

''جب ٹرین ایک قصبے'ازمت' کے بعد استنبول تک بحیرۂ مارمرا کے ساحل کے ساتھ ساتھ سفید جھاگ پیدا کرتی ہے،موجوں کے ہمرکاب چلتی ہے اور سمندر میں پھلتے ہوئے آبی پرندوں کی قطار در قطار ٹولیاں صبح کی سپیدگی میں ایک مصور کے تخیلات کی عکاسی کرتی ہیں۔'' [ص۱۰۶]

پانیوں میں گھرے استنبول کے مناظر بڑے دلکش ہیں،ان کے ساتھ ہی سفرنامے میں انسان اور قدرت کے مشترکہ تخلیق کردہ لازوال مناظر کے تصویری عکس بھی موجود ہیں۔جیسا کہ ایشیاء اور یورپ کو ملانے والے عظیم پل باسفورس اور

غلاطہ پل کے مناظر کی تصاویر بھی شاملِ کتاب ہیں:

''قدیم استنبول تین اطراف سے پانی میں گھرا ہوا ہے اس کے شمال میں ایک چھوٹی سی خلیج ہے جس کو گولڈن ہارن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے مشرق اور جنوب میں بحیرہ مارمرا، اور آبنائے باسفورس ہیں جبکہ مغرب میں لامتناہی خشکی، گولڈن ہارن آبنائے باسفورس سے ایک شاخ کی صورت دور تک خشکی میں چلا جاتا ہے جہاں پر ایک دریا اس سے آکر مل جاتا ہے۔''[ص۱۰۴]

بحیثیت مجموعی یہ سفرنامہ اچھے سفرناموں میں شامل ہونے کا مستحق ہے۔

''دیسی ان ولایت'' ڈاکٹر محسن مگھیانہ کا انگلینڈ کا سفرنامہ ہے جہاں وہ ایک بین الاقوامی کانفرنس میں ہیپا ٹائٹس پر اپنا مقالہ پیش کرنے کی غرض سے گئے تھے۔ سفرنامہ شروع سے آخر تک دلچسپی کا حامل ہے۔ اس کا اندازِ بیان بے تکلف ہے جیسے کوئی بزرگ امزے لے لے کر بچوں کو کہانی سنا رہا ہو۔ میڈم تساؤ کے عجائب گھر کی سیر کا احوال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

''ہم کیا دیکھتے ہیں کہ ایک نوجوان حسینہ سرِ عام بستر پر لیٹی ہوئی ہے۔ نین نقش نہایت دلکش ہیں وہ گہری نیند میں ہے اب تک ہم نے چلتی حسیناؤں کا دیدار تو کیا تھا مگر یوں گہری نیند میں سوئی کسی حسینہ کی زیارت نہیں ہوئی تھی، ہم نے غور سے دیکھا کہ کہیں یہ مجسمہ تو نہیں مگر اس کی چھاتی تو ہر سانس کے ساتھ اوپر ابھر رہی تھی ہم نے ابھی اسے خوابوں کی شہزادی کہنے کا سوچا ہی تھا کہ ساتھ sleeping beauty لکھا پایا۔۔۔لیکن افسوس بھی ہوا کہ مصنوعی سانس چلا کر ہمیں دھوکا دیا گیا۔''[ص۱۶۳]

پنجابی زبان کے الفاظ کا استعمال مصنف کا خاص انداز ہے کبھی ایک آدھ لفظ سے کام چلاتے ہیں اور کبھی پورا جملہ، مگر سلیقے سے:

''میانمار کے شہر میں ۹۲ ٹن وزن کی ایسی گھنٹی موجود ہے جو بجتی بھی ہے لیکن اس کو بجانے کے لئے سا گوان کا بہت بڑا شہتیر استعمال ہوتا ہے نہ جانے اتنا اوکھا ہو کر گھنٹیاں بجانے میں کیا سواد آتا ہے۔''[ص۹۸]

''ویسے تو کمپیوٹر کی طبیعت بڑی حساس ہوتی ہے، چھوٹی چھوٹی باتیں بھی مائنڈ کر جاتا ہے پہلے پہل تو آپ کو آرام سے سمجھائے گا اور کہے گا bad command پھر اس کے الفاظ ہر چھیڑ خوانی کے بعد ذرا سخت ہوتے جائیں گے وہ تو شکر ہے کمپیوٹر پنجابیوں نے ایجاد نہیں کیا ورنہ ہر غلطی پہ ایک گالی لکھی آجاتی پہلے آرام سے bad command کی جگہ پہ لکھا آتا ''توں غلط پنگا لے ریا ایں'' وقت کے ساتھ ساتھ پھر الفاظ میں شدت آتی جاتی۔''[ص۸۷]

مزاحیہ انداز مصنف کے اسلوب کا خاصہ ہے۔ یہ ان کی دیگر کتابوں ''چھیڑ خانی'' اور ''انوکھا لاڈلا'' میں بھی ملتا ہے۔ اس سفرنامے میں بھی ان کا مخصوص مزاحیہ اُسلوب جاری و ساری ملتا ہے۔ ''شرلاک ہومز کے محلے میں'' کے عنوان سے لکھتے ہیں:

''اصل میں تو ڈاکٹر، ڈاکٹر ہی ہوتا ہے نہ مرد ہوتا ہے نہ عورت ہوتی ہے، اس کا مطلب ہرگز نہیں ہے کہ آپ ہماری سیکس کے بارے میں کنفیوز ہو جائیں اصل بات تو یہ ہے کہ مریض دیکھتے ہوئے ڈاکٹر اپنے ذاتی جذبات پر قابو رکھتا ہے تبھی تو کہتے ہیں کہ اس کی کوئی سیکس نہیں ہوتی (مگر دورانِ معائنہ، مریض) لیکن اس سے یہ بھی مراد نہیں کہ یہ تیسری مخلوق سے تعلق رکھتے ہیں۔''[ص۷۸]

کہیں کہیں جملہ ہائے معترضہ بھی در آتے ہیں۔ انگلینڈ کی سڑکوں کی وحدت کی بات کرتے کرتے اپنے یہاں کے ٹھیکیداروں پر بھی طنز کرتے ہیں:۔

''ایک ہم ہیں کہ ہماری سڑکیں آٹھ لین کی بجائے اکثر وحدت کا سبق الاپتی نظر آتی ہے اور اس وحدت میں

بھی ایسی ہی دراڑیں پڑی ہوتی ہیں جتنی ہماری خدا کے واحد ہونے کے یقین میں ہیں......ہمارے پیارے ملک میں تو سڑکیں صرف اسی وقت جوڑی جاتی ہیں جب وہاں سے کسی اہم شخصیت نے گزرنا ہے یا کسی اہم شخصیت نے اس کے ٹھیکے میں سے کچھ کھانا ہو۔'' [ص۲۴۲]

سفر نامہ نگار واقعاتی مزاح سے بھی کام لیتے ہیں۔ کسی صورتحال کی مناسبت سے کوئی دلچسپ واقعہ بھی اگر حافظے میں موجود ہو تو بیان کر کے سفرنامے میں شگفتگی کا عنصر پیدا کر دیتے ہیں۔

''ہم نے پہلے ساؤتھ سٹیشن جانا تھا اور ٹرین میں بیٹھ کر اپنے مقام سے تھوڑا آگے نکل جانا تھا پھر وہاں سے معمولی سا سفر نارتھ باؤنڈ ٹرین پر کر کے ویسٹ منسٹر پہنچنا تھا اس سے ہمیں وہ صاحب یاد آئے جو غلطی سے اتھلیٹ تھے اور جن کے گھر سے چور چوری کر کے بھاگا تو انھوں نے اس کے پیچھے دوڑ لگا دی چور بھی اتھلیٹکس میں کوئی پوزیشن ہولڈر تھا اس لیے خاصہ تیز بھاگ رہا تھا صاحب خانہ اس غصے میں کہ چور ان کے ساتھ بھلا ریس کیسے لگا سکتا ہے دوڑتے ہوئے اس سے آگے نکل گئے، وہ اتنا آگے نکل گئے کہ واپس مڑ کر دیکھا تو چور بھاگ چکا تھا تاہم پھر بھی وہ خوش تھے کہ مقابلہ جیت گئے، چوری کا کیا ہے جی داروں کے گھر ہوتی ہی رہتی ہے۔'' [ص۹۳]

سفر نامہ میں اپنے مخصوص انداز کے ساتھ ''لاہندی پنجابی'' کا استعمال جہاں شگفتگی کے عنصر کو بڑھاتا ہے وہاں مقامی رنگ کو بھی نمایاں کرتا ہے، لندن میں ایک ہوٹل کے استقبالیہ کے کارکن سے کہتے ہیں:

''اتنے دنوں سے تو یہاں بھھڑاں بھوں (ویرانی) ہے، خیر اسے بھھڑاں بھوں کی کیا خاک سمجھ آتی یہ تو خالص جھنگ کی پنجابی کا لفظ تھا''

سفر کے اختتام پر جب یہ دیسی ولایت سے لوٹتا ہے تو اسے اپنے وطن کی صاف ترین سڑکیں بھی میلی نظر آنے لگتی ہیں اور اپنے وطن کی دُھول نے اس لندن پلٹ مسافر کی ناک میں دم کر دیا:-

''جب ہماری گاڑی اپنے گھر کو جا رہی تھی اور ہمیں یہاں کی صاف ترین سڑکیں بھی میلی لگ رہی تھیں تو دھول اڑنا اور محسوس ہونا شروع ہو گئی۔ ناک میں آخر دم کرنے کے لیے گرد کے ذرات ہماری ناک میں آن پہنچے اور ہم چھینکیں مارنے ولایت سے اپنے دیسی گھر کی طرف تیزی سے رواں کہ گھر والے لندن پلٹ کی زیارت کو بے قرار ہوں گے۔''

مصنف کے پنجابی لب و لہجے اور مزاحیہ اسلوب میں اس سفر نامے کو دلچسپ بنا دیا ہے۔ ڈاکٹر محسن مگھیانہ کا سفر نامہ حج ''الف، میم'' کے مقدمے میں باقی احمد پوری نے لکھا ہے:-

''الف، میم'' میں اپنے رب سے ملاقات کی خواہش' اپنے سوالات کے جوابات کی جستجو' اپنے دکھوں پر شکایت 'محرومیوں کا شکوہ' پے درپے وقوع پذیر ہونے والے سانحات کے خلاف صدائے احتجاج، انسان اور خدا کے درمیان ایک فرینک مکالمہ بن کر قاری کے سامنے آتے ہیں۔''

محمود شام نے ''الف، میم'' پر تبصرہ کرتے ہوئے اسے ''شاہکار سفر نامہء حج'' قرار دیا ہے۔ پنجابی الفاظ کا استعمال، معاشرتی طنز و تجزیہ، بے تکلف انداز اور دلکش منظر نگاری اس سفر نامے کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ اس کا اندازِ تحریر ہلکا پھلکا ہے:

''بیس ریال بچاؤ مہم شروع ہو چکی تھی۔ پہلے چچا خضر نے ہمارا سر مونڈ کر ثوابِ دارین حاصل کیا، ان دنوں ایک ریال سولہ روپے کا تھا، ہم نے حساب لگایا، ان دس ریالوں میں ہم پاکستان میں اپنے پسندیدہ نائی سے چھ ماہ بال ترشوا سکتے تھے۔'' [ص۳۲۷]

چھوٹی چھوٹی دلچسپ حکایات شگفتگی میں اضافہ کرتی ہیں، خانہ کعبہ کو دیکھ کر لکھتے ہیں ہمیں سرگودھا کی وہ سادہ لوح مائی یاد آتی ہے جس نے کہا تھا:

''اللہ میاں! ایک تو، تو نے اتنی دور گھر بنایا ہے اور وہ بھی چھوٹا سا، تو نے مجھے حکم دیا ہوتا تو میں سرگودہا میں تیرا گھر بناتی اور دس کے دس مربعے تیرے نام کر دیتی تاکہ تو ایک بڑا سا گھر بناتا۔'' [ص ۷۶]

روحانی کیفیت کے عنوان سے اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر انور سدید لکھتے ہیں کہ 'اس سفرنامے کے چھوٹے چھوٹے ابواب پر کہیں افسانے کی کیفیت ملتی ہے، کہیں رپورتاژ کی خاصیت موجود ہے جب روح کی سرشاری کا ذکر آتا ہے تو یوں محسوس ہوتا ہے جیسے محسن مگھیانہ نے آپ کی انگلی پکڑ لی ہے اور وہ خود معلم کی صورت میں آپ کو حج کے مختلف مراحل طے کرا رہے ہیں، اس روحانی کیفیت کی مثالیں ہمیں الف، میم میں جگہ جگہ نظر آتی ہیں غار ثور میں جا کے دل کی جو کیفیت ہوئی اسے یوں بیان کرتے ہیں:

''کیا ہم اسی جگہ پر بیٹھے ہیں آپ ؐ جہاں بیٹھے ہوں گے ان سوچوں نے جسم و جان پہ نشے کی سی کیفیت طاری کر دی، سرور کے گہرے سمندر میں ایسے غوطہ زن ہوئے کہ اپنی ہوش نہ رہی ....آنسوؤں کی جھڑی لگ گئی، یہ آنسو کیوں اور کیسے نکل رہے تھے ہمیں اس کا بھی احساس نہیں رہا تھا۔ ہمارا وجود غارِ ثور کی فضا میں تحلیل ہو چکا تھا۔'' [ص ۲۵۵]

بے تکلفی اور شوخیٔ تحریر کا انداز کہیں کہیں معصوم گستاخی کا رنگ اختیار کر لیتا ہے:

''تھوڑی دیر میں مکے کے گورنر تشریف لائے اور غسل کعبہ کی رسم شروع ہوگئی اب ہم ذرا ہوش میں آ چکے تھے، کالے حجرے کے دروازے کے اندر جھانکا شاید اللہ میاں کی ایک جھلک نظر آئے ڈرتے بھی تھے کہ حضرت موسیٰ اللہ کی ایک تجلی کی تاب نہ لا سکے ہم بھلا کس کھاتے میں تھے آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنے سے بھی دروازے کے اندر جب کچھ نظر نہ آیا تو بے اختیار بولے 'میرے رب تیری مہربانی کہ تو نے اپنے گھر کا دروازہ کھول دیا ہے مگر یہ کیسی ملاقات ہے کہ تو خود گھر سے غائب ہوگیا ہے۔'' [ص ۲۲۵]

پنجابی الفاظ کے بے ساختہ استعمال کی مثال ملاحظہ ہو:

''غسل کے بعد نواں نکور سر اور تازہ جسم نکل آیا۔'' [ص ۳۴۷]

طواف کا حال بیان کرنے کے لیئے جو سرخی جمائی ہے وہ ہے ''گول گیڑے''۔ [ص ۲۵۶]

سفرنامہ نگار کی تخیل آمیزی نے واقعات کے بیان کو نکھار دیا ہے:

''یہ چھوٹا سا بازار ختم ہوا تو کیا دیکھتے ہیں سامنے حرم پاک کی رعب دار عمارت کھڑی ہے وہی جس نے چلتی بس میں ہمیں جھانکا تھا، اچانک یوں لگا جیسے کوئی کہہ رہا ہو، آخر آ ہی گئے ہوناں! ہم نے ادھر ادھر جھانکا کہ کہیں کوئی واقف تو نہیں نکل آیا جو ہمیں پکار رہا ہو پھر احساس ہوا یہ تو دلوں کے واقف کی آواز ہے۔'' [ص ۴۷]

ٔمنظر نگاری واقعیت پسندی اور سادگی کے ساتھ ساتھ دلی جذبات کی بھی ترجمانی کرتی ہے:

''ہم ساری عمر جس قبلے کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے آ رہے ہیں، وہ آج ہمارے سامنے تھا۔ ستاروں بھرے آسمان کے نیچے برقی قمقموں کی جگمگاتی روشنیوں میں اللہ کا گھر بڑے طمطراق سے کھڑا تھا، اس پہ لکھی سنہری آیات ہمارے دل پہ رقم کسی دعا کی طرح جھلملا رہی تھیں۔'' [ص ۷۵]

مصنف حساس دل کے مالک ہیں جب وہ احرام پوش حجاجِ کرام کو کمروں کے حصول کی خاطر دھکم پیل کرتے

دیکھتے ہیں تو ان کا قلم طنزیہ انداز اختیار کر لیتا ہے:۔

''بلڈنگ کی اس انتظار گاہ میں عجیب آپا دھاپی کا منظر تھا لگتا تھا کہ سب بھول چکے تھے کہ وہ حج کرنے آئے ہیں، وہی خود غرضی کا ماحول، وہی دھکم پیل، دوسروں سے پہلے کمرہ لینے کی تگ و دو شاید یہ مسلسل سفر کی تھکاوٹ کا اثر تھا جس نے لوگوں کی اصلیت پھر سے سامنے لا کر کھڑی کر دی تھی تھوڑی دیر پہلے دین دین پکارنے والے اب دنیا دنیا پکار رہے تھے۔'' [ص۳۷]

بحیثیت مجموعی یہ سفر نامہ ذاتی نقطہ نظر کا حامل اور منفرد ہے' روایتی سفر ناموں سے مختلف ہے۔ مصنف کی مخصوص شگفتہ بیانی اور شوخی و بے تکلفی نے اس مقدس سفر میں بھی ان کا ساتھ نہیں چھوڑا۔

پیر ذوالفقار احمد نقشبندی کا سفر نامہ 'لاہور سے تا خاک بخارا و سمرقند'' مصنف کی ان سفری یادداشتوں پر مشتمل ہے جن کا آغاز ۲۲اپریل ۱۹۹۲ء بروز بدھ لاہور سے ہوا تھا۔ ناشر ڈاکٹر شاہد محمود نقشبندی کے مطابق یہ سفر نامہ ان جیسے ارادت مندوں کے مسلسل اصرار پر سپرد قلم ہوا:

''بس ایک دن حضرت کی جولانیٔ طبع میں طغیان آیا تو وسط ایشیاء کی آزاد ریاستوں اور رشیاء کے حالات سفر لکھنے شروع کر دیئے، مضمون آتا گیا، داستان بنتی گئی، سیلانِ قلم جو چلا تو آٹھ سال پرانے سفر کو یوں لکھ دیا جیسے ابھی دورہ کر کے آئے ہوں باوجود اپنی تبلیغی مصروفیات کے تھوڑے ہی دنوں میں تقریباً تین سو صفحات قلمبند کر دیئے۔''

اسی تناظر میں مصنف نے اپنے سفر نامے کے پیش لفظ میں تحریر کیا ہے:۔

''تقریباً سات سال کا عرصہ گزرنے کے بعد بھی احباب کا مطالبہ کم ہونے کی بجائے الٹا زور پکڑتا گیا حتی کہ فقیر نے اللہ کا نام لے کر کاغذ قلم سنبھالا جو کچھ ذہن میں آیا اسے بلا کم و کاست کاغذ پر منتقل کر دیا۔ اس بات کا خاص خیال رکھا گیا کہ زبان عام فہم اور اتنی سلیس ہو کہ پانچویں جماعت کا طالبعلم بھی اسے پڑھ کر فائدہ حاصل کر سکے۔''

سفر نامہ ۱۹ ابواب پر مشتمل ہے۔ ہر باب کو ایک مخصوص نام دیا گیا ہے، ہر باب میں چھوٹی چھوٹی سرخیاں ہیں پہلے باب 'پس منظر' میں ایک ارادت مند منیر احمد کا خط نقل کیا ہے، جو نماز تہجد کے بعد مراقبے میں تھے کہ ان سے کسی نے پوچھا یہ کون ہے؟ انھوں نے جواباً کہا ''یہ میرے پیر و مرشد حضرت ذوالفقار احمد صاحب ہیں'' آواز آئی، ''ان کو رسول ﷺ کا پیغام دے دو کہ ۷۵دن کے لیے سویت یونین چلے جائیں۔'' [ص۱۴]

یہیں سے کشف و کرامات اور خوارق عادات کا لامتناہی سلسلہ چلتا ہے جو اس سفر نامے کی سب سے بڑی کمزوری ہے، اور یوں یہ سفر نامہ، عوام سے زیادہ خواص کے استفادہ کے لیے مخصوص ہو کر رہ گیا۔ تاشقند میں قیام کے دوران مصنف کو ''دادا خان نوری'' کی خدمات میسر آتی ہیں جو شاعر اور ادیب تھے اور اردو زبان بڑی روانی سے بولتے تھے انھوں نے مفتی اعظم ازبکستان سے مصنف کی ملاقات کرائی، ازبک ٹی وی فنکارہ حلیمہ خاں کو بھی ساتھ لے لیا گیا جس نے فرط عقیدت سے ''فقیر' کے کندھوں کو ہاتھ لگایا اور کپڑوں کو ہاتھ لگا کر اپنے ہاتھوں کو بوسہ دیا اور اپنے چہرے پر دونوں ہاتھ پھیرے اس سفر نامے میں جگہ جگہ مصنف کی کرامات کے واقعات بیان کیے گئے ہیں دورانِ پرواز ایک پاکستانی دہریے سے بحث ہوئی جس کا اختتام کچھ یوں ہوتا ہے:

''فقیر کے یہ توجہ بھرے الفاظ اس دہریے پر بجلی بن کر گرے اس کی آنکھوں سے آنسو بہنے لگے کہنے لگا مولانا میں توبہ تائب ہو کر نئے سرے سے مسلمان ہوتا ہوں۔'' [ص۴۴]

کہیں مصنف پیر کے روپ میں نظر آتے ہیں اور دوسری طرف عاجزی کا یہ عالم کہ پورے سفرنامے میں اپنے لیے فقیر کا لفظ استعمال کیا ہے، اور اسی مناسبت سے کلمات بھی ادا کرتے ہیں اور اس پہ طرہ یہ کہ اظہارِ کرامات کے ساتھ یوں بھی کہہ لیتے ہیں:

''اگلے دن حلیمہ خان نے پیغام بھجوایا، کہ میں آپ کے متعلق ٹی وی پروگرام دینا چاہتی ہوں فقیر نے کہا ہمارے بڑوں نے ہمیں چھپنے کی نہیں چھپنے کی تعلیم دی ہے۔'' [ص ۱۳]

ان خامیوں کے باوجود اس سفرنامے کے کئی مثبت پہلو بھی ہیں اگر چہ اس میں مکالمے بہت کم ہیں لیکن مصنف کا انداز بیان سادہ ہے اور جہاں بھی فارسی اشعار نقل کیے ہیں، قارئین کی سہولت کے لیے اُردو ترجمہ بھی دیا ہے جہاں آیات شامل کی ہیں ان کا ترجمہ بھی دیا ہے احادیث سے بھی مدد لی ہے اور مناظر کی تصویر کشی بھی عمدہ ہے۔ اس کے علاوہ یہ سفرنامہ مریدین کی تعداد بڑھانے کی خواہش کا پس منظر بھی لیئے ہوئے ہے۔

جھنگ سے ہی حاجی محمد یوسف نے ''چراغِ حرم'' کے نام سے اپنے سفرحج کی روداد لکھی ہے۔ اور اس کا نام ''چراغِ حرم'' رکھا۔ یہ سفرنامہ مصنف کی متعدد تصانیف میں سے ایک ہے، جن پر وہ اپنی عمر کے آخری دنوں میں کام کر رہے تھے۔ حسبِ عادت جو کاغذ بھی ہاتھ لگتا اس پر لکھتے جاتے اب وہ اوراقِ منتشر گڈ مڈ ہو چکے ہیں اور ورثاء ان کو الگ کرنے اور ترتیب دینے میں دشواری محسوس کر رہے ہیں جہاں تک ان کے سفرنامہ حج کا تعلق ہے اس کا مسودہ ان کی کوئی عزیزہ جو لاہور میں مقیم ہیں، بغرضِ ترتیب وطباعت اپنے ساتھ لے گئی تھیں، مگر اب تک انہوں نے مسودہ واپس کیا ہے اور نہ ہی چھپوایا ہے۔ ان کے گھر پر موجود اورقِ منتشر میں سے اس سفرنامہ حج کے حوالے سے مصنف کا صرف قلمی ''ابتدائیہ'' ہی مل سکا ہے۔ جس سے ان کی لگن، عقیدت اور سوز وگداز کا واضح اظہار ہوتا ہے یہ ابتدائیہ ان کے مرصع ومکلّف طرزِ تحریر کا غماز ہے:

''میں اپنی انتہائے نگارش کی ابتدا اس رحیم وکریم اور علیم وخبیر کی ذاتِ احدیت کے نام سے کرتا ہوں، تا کہ وہ میرے قلم کو بہار آفرین بنادے اور سفرحرمین کی سرگزشت رقم کرنے کی توفیق بخشے، میری تمنا ہے کہ یہ تاریخی دستاویز اسلامی ادب وانشاء پردازی کا عظیم شاہکار بنے، میرے درد بھرے تاثرات میری طلبِ صلاحیت کے آئینہ میں مرتسم ہو کر ایک ایسے چراغ راہ کی صورت اختیار کرلیں جسے خونِ جگر کی تپش، قربانی وایثار اور تقوی کے جذبات اور نورِ ایمان کی حرارت اور عقیدت ومحبت کی لو سے روشن کیا گیا ہو۔'' [ابتدائیہ قلمی ص ۶]

مجموعی حیثیت سے دیکھا جائے تو اردو سفرنامہ کی روایت پچھلے ڈیڑھ سو سالوں میں کہیں سے کہیں پہنچ چکی ہے۔ اس عرصہ میں بیسیوں سفرنامے سامنے آ چکے ہیں۔ اس روایت میں جھنگ بہت تاخیر سے شامل ہوا۔ چنانچہ ابھی اسے بہت سا سفر طے کرنا ہے۔ اگر اہل جھنگ کی مجموعی علمی ادبی خدمات کو ذہن میں رکھیں تو سفرنامہ میں جھنگ کا حصہ بلحاظِ مقدار بہت کم ہے، اور بلحاظ معیار بھی ابھی اسے بہت سی منازل طے کرنا ہیں۔ شگفتگی اور سنجیدگی دونوں سفرنامہ کے لئے ناگزیر ہیں بڑا سفرنامہ انہی کے حسنِ امتزاج سے وجود آتا ہے۔ توقع کی جاتی ہے کہ آنے والے برسوں میں یہ حسنِ امتزاج جھنگ کے خطے سے بھی بڑے سفرنامے سامنے لائے گا۔

حوالہ جات/حواشی

۱۔ بلال زبیری ''تاریخ جھنگ'' جھنگ ادبی اکیڈمی جھنگ صدر ۲۰۰۲ء ص ۳۰۹

۲۔ ڈاکٹر ارشاد احمد تھہیم ''تاریخ چنیوٹ ادارہ اشاعت ندارد اپریل ۲۰۰۵ء ص ۲۴۰،۲۴۱

۳۔ ''تاریخ جھنگ'' ص ۱۳۹

۴۔ ''تاریخ چنیوٹ، ص ۲۵۷

☆۱ محمود شام مصنف، شاعر اور صحافی ہیں، ۴۸ سال سے صحافت میں ہیں۔ پاکستان کے ان صحافیوں میں سے ہیں جنھوں نے بہت سفر کیا۔ دومرتبہ جیل جا چکے ہیں، بیس سے زائد کتابیں لکھی ہیں ۱۹۷۴ء میں بھارت گئے، واپسی پر ''کتنا قریب، کتنا دور'' کے عنوان سے بھارت کا سفر نامہ لکھا۔ بھٹو کے ساتھ ۱۹۷۲ء میں چین گئے شملہ معاہدے میں بھٹو کے ساتھ تھے۔ ۱۹۷۵ء میں امریکہ اور فرانس گئے، ۱۹۷۷ء میں بھٹو کے ساتھ سعودی عرب، متحدہ عرب امارات، لیبیا اور فرانس گئے، بھٹو، بینظیر اور مشرف کے ساتھ دوروں میں شریک رہے۔ ۱۹۶۰ء میں کارڈیو سپارم کے عنوان سے انگریزی میں پہلی طویل نظم لکھی۔ پانچ شعری مجموعے شائع ہو چکے ہیں۔ ''چہرہ چہرہ پری کہانی''، ''آخری رقص''، ''نوشتہ دیوار'' (۱۹۸۰ء)، ''قربانیوں کا موسم'' (۱۹۹۱ء)، ''محلوں میں سرحدیں'' (۱۹۹۹ء)، روبرو ان کے کیے ہوئے انٹرویوز کا مجموعہ ہے۔ روزنامہ جنگ کے گروپ ایڈیٹر ہیں۔ عالمی سطح کے لیڈروں مثلاً جیرالڈ فولڈ، ہندوستانی وزیر اعظم اندرا گاندھی، تا عبدل رزاق آف ملائیشیا کا انٹرویو کیا۔ ۱۴ اگست ۱۹۷۷ء کو گرفتار ہوئے اور اکتوبر (۱۹۷۸ء) کو ۹۰ دن کے لیے نظر بند کیا گیا۔ ۱۹۷۹ء میں بھٹو کی سوانح عمری لکھی۔ بینظیر بھٹو کے پالیسی بیانوں کا مجموعہ ''داوے آوٹ'' اور اسکا ترجمہ ''ایک ہی راستہ'' کے نام سے شائع کیا۔ ''تقدیر بدلتی تقریریں'' قائدِ اعظم سے لے کر بینظیر تک راہنماؤں کے قوم سے خطابوں کا مجموعہ ہے۔ ۱۹۹۵ء سیاسی ناول ''شب بخیر'' لکھا۔ ''بھارت میں بلیک لسٹ'' (۱۹۷۷ء) کے سفری تاثرات کا مجموعہ ہے۔

☆۲ ظفر اقبال بھٹی ۲۲ مارچ ۱۹۵۸ء کو جھنگ میں پیدا ہوئے ابتدائی تعلیم جھنگ میں حاصل کی بعد ازاں پی اے ایف کالج سرگودھا سے میٹرک کرنے کے بعد گورنمنٹ کالج لاہور سے ایف ایس سی کا مرحلہ طے کیا۔ انجینئرنگ یونیورسٹی لاہور سے سول انجینئرنگ کی تعلیم مکمل کرنے کے بعد دستِ قدرت انھیں ترکی لے گیا جہاں انھوں نے مڈل ایسٹ ٹیکنیکل یونیورسٹی انقرہ سے ماحولیاتی انجینئرنگ میں ایم ایس سی کی ڈگری حاصل کی ''مولانا روم کے دیس میں'' مصنف کی ترکی میں دو سالہ عملی سفری یادداشتوں کا مجموعہ ہے۔ اب تک یہ واحد تصنیف ہی ان کی شناخت کا باعث ہے۔

☆۳ ڈاکٹر محسن مگھیانہ یکم جنوری ۱۹۵۶ء کو جھنگ میں پیدا ہوئے، اپنے تعلیمی سفر کے دوران گورنمنٹ کالج جھنگ اور پنجاب میڈیکل کالج، فیصل آباد کی ادبی سرگرمیوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے رہے۔ ادبی مجلّات میں ان کی غزلیات، افسانے، مضامین وغیرہ چھپتے تھے۔ وہ گورنمنٹ کالج جھنگ کے مجلّے " کاروان " اور پنجاب میڈیکل کالج، فیصل آباد کے ادبی رسالوں "شاہین"، "پرواز" کے طالب علم مدیر بھی رہے۔

ان کی اردو اور پنجابی تصنیفات میں سے چند کے نام یہ ہیں:۔

''انوکھا لاڈلا''	اردو آپ بیتی	''بھنیری''	پنجابی طنز و مزاح		
''چھیڑ خانی''	اردو طنز و مزاح	''دیسی ان ولایت''	اردو سفر نامہ		
''انیندرے''	پنجابی افسانے	''اٹکھیلیاں''	اردو طنز و مزاح		

''چھنتا''   پنجابی انشائیے   ''یہ کیسی محبت ہے''   اردو شاعری

''سفرنامہء حج الف، میم''   اردو سفرنامہ   ''مسئلہ ہی کوئی نہیں''   اردو طنز و مزاح

☆۴ پیر ذوالفقار احمد نقشبندی جھنگ میں پیدا ہوئے۔ ۱۹۶۶ء میں جھنگ سے میٹرک کیا۔ ۱۹۷۱ء میں پنجاب یونیوسٹی سے بی ایس سی کی۔ ساتھ ساتھ دینی تعلیم کا حصول بھی جاری رہا۔ ۱۹۷۶ء میں بی ایس سی الیکٹریکل انجینئرنگ کی۔ سعودی عرب، مصر، سنگاپور، تھائی لینڈ، ہندوستان، بنگلہ دیش، انڈونیشیا، سویڈن، آسٹریلیا، ڈنمارک، فرانس، امریکہ، روس، فن لینڈ سمیت کئی ملکوں کے تبلیغی دورے کیے ہیں۔ ان کی اُردو تصانیف درج ذیل ہیں:۔

''عشقِ الٰہی''   ''عشقِ رسول''   ''تصوف وسلوک''   ''کتنے ہیں حوصلے پروردگار کے''

''موت کی تیاری''   ''باادب بانصیب''   ''خطباتِ فقیر''   ''حیاتِ حبیب''

''مجالسِ فقیر''   ''مکتوباتِ فقیر''   ''قرآن کے ادبی اسرار ورموز''

☆۵ حاجی یوسف مرحوم تحریک آزادی کے فعال رکن اور جھنگ کے معروف سماجی کارکن تھے قیام پاکستان کے بعد مہاجرین کی آبادکاری میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا، ریٹائرڈ فوجی کی حیثیت سے جھنگ میں سولجر بورڈ کی شاخ بنوانے کے لیے فعال کردار ادا کیا حاجی یوسف شاعر بھی تھے اور ان کی نثری تحریریں مقامی اخبارات میں متواتر چھپتی تھیں مذہبی موضوعات پر مضامین لکھا کرتے تھے، انھوں نے ۱۹۸۸ء میں حج کی سعادت حاصل کی اور اپنے سفر حج کے تاثرات کو سفرنامے کی صورت میں قلمبند کیا۔ قلمی صورت میں اس کے منتشر اجزا موجود ہیں۔ کوئی بھی تصنیف کتابی صورت میں نہ ہے۔

کتابیات

۱۔ اختر ریاض الدین، "دھنک پر قدم"، نسیم بک ڈپو لاہور ۱۹۷۶ء

۲۔ بدرالاسلام فضلی، محمد، "حقیقت جاپان، سیاحت جاپان" ادارہ اشاعت ندارد، ۱۹۳۴ء

۳۔ ذوالفقار احمد نقشبندی، پیر، "لاہور سے تا خاکِ بخارا وسمرقند" مکتبہ الفقیر، فیصل آباد ۲۰۰۰ء

۴۔ شبلی نعمانی، "سفرنامہء روم ومصر وشام"، قومی پریس دہلی، ۱۹۰۱ء

۵۔ ظفر اقبال بھٹی، "مولانا روم کے دیس میں"، مکتبہ علمیہ لاہور ۱۹۹۰ء

۶۔ علی اختر، نواب، "زائرِ حسین کا روزنامچہ"، ایجوکیشنل پرنٹنگ پریس کراچی، سن ندارد

۷۔ محسن مگھیانہ، ڈاکٹر، "دیسی ان ولایت، جہانگیر بک ڈپو لاہور، ۱۹۹۷ء

۸۔ محسن مگھیانہ، ڈاکٹر، "الف میم" (سفرنامۂ حج)، جہانگیر بک ڈپو لاہور، ۲۰۰۰ء

۹۔ محمود شام، "لاڑکانہ سے پیکنگ تک" نیشنل فورم سنٹرل ایریا پی، ای، سی، ایچ سوسائٹی کراچی، ۱۹۷۲ء

۱۰۔ مظہر علیم انصاری، حاجی، "سفرنامۂ مظہری"، مرتبہ محمد حلیم انصاری، ناقص الاول، ادارہ وسن اشاعت ندارد

ONLINE REFERENCES

Degital Library of India

www.wikipedia.com

www.new.dli.emet.in/scripts/FullindexDefault.htm&last=271&bracode=2990110005497.?

path1=/data/upload/005/501%first=1

www.mehmoodsham.com/

ڈاکٹر نوید شہزاد
استاد شعبہ پنجابی، یونیورسٹی اورینٹل کالج ، لاہور

’آگے سمندر ہے‘: ایک نقطہ نظر

Dr Naveed Shehzad
Department of Punjabi, University of Punjab, Lahore

"Agey Smandar Hey":A Perspective

This article tries to analyze a well-known novel by distinguished Urdu author Intezar Hussain in a new perspective. Refugees, major characters of the novels, are analyzed in their linguistic, political and provincial perspective.

ہندوستان کی سرزمین پر انسانی زندگی کو حملہ آور فرنگی نے کئی سطحوں پر تقسیم کیا بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ تقسیم در تقسیم کرتا چلا گیا۔ یہاں کے لوگ کئی بنیادوں پر مختلف حصوں میں بانٹ کر تضادات کے سپرد کر دیے گئے۔ تضاد کے انہی سلاسل میں سے ایک صوبوں کے درمیان اختلافات ہیں۔ یہ اختلافات نو آبادکار کے فراہم کردہ نظام کی وجہ سے مزید بڑھتے گئے۔ پنجاب، سندھ تضاد بھی انہیں میں سے ایک ہے۔ جسے فرنگی کے پیدا کردہ استحصالی طبقے نے مزید ہوا دی چونکہ ان کی بقا اسی میں تھی۔ تقسیم کے بعد پنجاب، سندھ تضاد کی دو بنیادی سطحیں سامنے آتی ہیں۔ ایک پنجابی اور سندھی قوم کے درمیان جبکہ دوسری سطح پنجابی اور اردوی قوم (جو سندھ میں مقیم ہے) کے بیچ۔ جزوی سطح پر قائم اس تضاد کی پہلی سطح کو معروف سندھی افسانہ نگار نسیم کھرل کے سندھی افسانے ’’مکسڈ گرل‘‘ میں دیکھا جا سکتا ہے۔ جب ابنِ سندھ (سندھی سپیکنگ ملازم) اپنے مالک عربی شیخ سے کہتا ہے کہ ’’یا شیخ آپ کی یہ دو بیویاں ہی ہیں‘‘۔ تو عربی شیخ کہتا ہے ’’میری خواہش ہے کہ میں تیسری شادی تمہارے ملک میں کروں‘‘ تو ابنِ سندھ جواب دیتا ہے ’’یا شیخ آپ تیسری شادی لاہور (پنجاب) میں کریں کیونکہ آپ کی چوٹ تو وہی (پنجابنیں) سہہ سکتی ہیں۔ لاہور کے حسن کے کیا کہنے، بلّے بئی بلّے‘‘۔ (۱) اور اس تضاد کی دوسری سطح پروفیسر فتح محمد ملک کی اس رائے کے ذریعے دیکھیں جو انہوں نے 09-1908ء کے روزنامہ ’’پیسہ اخبار‘‘ لاہور میں اردو، پنجابی تنازع کے حوالے سے لکھے گئے جالب دہلوی کے اداریے/ مضامین کے پس منظر میں تحریر کی ہے: ’’پنجابی اردو کا پرانا روپ ہے اور اردو پنجابی کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ پنجابی کے ترقی یافتہ روپ یعنی اردو کو چھوڑ کر اردو کی ابتدائی شکل یعنی پنجابی کو ذریعہ تعلیم بنانے کے پیچھے مسلمانوں کے خلاف سازش کارفرما ہے............ پہلے تو علمی زبان بنانے کے بہانے پنجابی میں سنسکرت الفاظ کی بھرمار کر دی جائے گی اور پھر اس کا ’’قرآنی‘‘ رسم الخط، گورمکھی رسم الخط سے بدل دیا جائے گا‘‘۔ (۲)

نسلی/ زبان کی بنیاد پر قائم موجودہ سندھ کی دو بڑی اقوام سندھی و اردوی (مہاجر) کے درمیان بھی یہی تضاد قائم ہے۔ جس کا اظہار قوم پرست سندھی رہنما ڈاکٹر قادر مگسی یوں کرتے ہیں: ’’جو ہندوستانی (اردو سپیکنگ) مسلمان اُٹھتا ہے منہ

اُٹھائے کراچی/سندھ چلا آتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جناب رسولﷺ مکہ معظمہ میں پیدا ہوئے اور زندگی کا اہم حصہ مدینہ منورہ میں گزارا۔ جس ہندوستانی کو اسلام سے اتنی محبت ہے وہ سعودی عرب جائے، یہاں کیوں آتے ہو؟ ہمیں کس جرم کی سزا دی جا رہی ہے''۔ (۳)

جبکہ دوسرا نقطہ نظر وہ ہے جو پاکستانی سندھ (یعنی موجودہ سندھ) کی نسلی حیثیت کو سامنے رکھتے ہوئے وجود میں لایا گیا۔ جسے جزوی سطح پر قبولیت کے علاوہ سندھ کی کچھ سیاسی جماعتیں بھی اپنائے ہوئے ہیں۔ اس نقطہ نظر کو ''سندھ کے نسلی مسائل'' کے مصنف شہزاد منظر کے حوالے سے رشید جمال نے یوں بیان کیا کہ: ''مہاجر (اردو سپیکنگ) کسی امتیاز اور شرط کے بغیر سندھی ہیں کیونکہ سندھی تشخص کی کسوٹی نسب، مذہب یا زبان نہیں بلکہ بنیادیں ہیں، سندھ میں آباد دوسرے نسلی گروہوں مثلاً پنجابیوں اور پختونوں کے بارے میں سندھی دانشوروں کا مؤقف مختلف ہے۔ ان کی ''بنیاد'' والی کسوٹی پر یہ نسلی گروہ پورے نہیں اُترے تھے۔ اس اصول کا اطلاق پنجابیوں پر نہیں کیا جا سکتا اور نہ سندھی شناخت کے وسیع تر تصور کے تحت پنجابی سندھی تسلیم کیے جا سکتے ہیں۔ انہیں (یعنی پنجابیوں کو) سندھ سے نکال دینا چاہیے اور زرعی اراضی فرزندانِ وطن سندھیوں کو واپس کر دینی چاہیے''۔ (۴)

یہ تمام آراء اور نقطہ نظر اپنی جگہ مگر ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ ہم سب پاکستانی بھی ہیں۔ یہ وہ بنیاد ہے جو اجتماعی سطح پر ہماری بقا کی ضامن ہے۔ اسی فضا کے پس منظر میں انتظار حسین کے ناول ''آگے سمندر ہے'' کو دیکھتے ہیں جس میں اوپر دی گئی مختلف آراء، مختلف انداز کے ساتھ سامنے آتی ہیں۔

جو ابھی آشیانے میں آشیانے کی تلاش میں تھے، مصنف ہجرت کر کے پاکستان آنے والے اُن مہاجرین کے حوالے سے لکھتا ہے کہ وہ شناساؤں کو دیکھتے تو خوش ہوتے مگر:

> ''بچھڑے ہوئے اس حد تک خلوص سے ملتے تھے۔ مگر جب درمیان میں تھوڑی مدد اور سہارے کا سوال آ جاتا تو پھر اسی تیزی سے یار ایک دوسرے سے کنی کاٹ جاتے۔ کون کس کی مدد کرتا۔ سب کو اپنی اپنی پڑی تھی۔ مگر مصباح دوسرے مزاج کا نکلا۔ اصل میں ہم دونوں کا کالج میں ساتھ رہا تھا اور ایک قافلہ میں شامل ہو کر سپیشل میں سوار ہوئے تھے۔ صرف دو نہیں اچھا خاصا ایک گروپ تھا۔ لاہور تک کا پُر خطر سفر اکٹھے کیا۔ لاہور سٹیشن اُتر کر تتر بتر ہو گئے۔ جس کے جدھر سینگ سمائے ادھر نکل گیا۔ گھوم پھر کر خواری کے بعد سب ہی کراچی پہنچ گئے''۔ (۵)

جواد نامی اس کردار کی ابتدائی گفتگو بے سروسامانی کے شکار مہاجرین کی جو تصویر پیش کرتی ہے وہ عام انسانی فطرت کے عین مطابق ہے۔ مگر آخری جملہ کہ ''گھوم پھر کر خواری کے بعد سب ہی کراچی پہنچ گئے'' پنجاب اور پنجابیوں کے اجتماعی مزاج کے خلاف ہے۔ لاہور میں خواری کاٹنے کے ذکر سے یہ تاثر نہیں ملتا کہ ان مہاجرین کے ساتھ اسٹیبلشمنٹ کا برتاؤ ٹھیک نہ تھا بلکہ اس میں عام لاہوریوں/ پنجابیوں کی تنگ نظری کی طرف اشارہ ہے۔ مگر تمام مہاجرین (اردو سپیکنگ) کے کراچی پہنچنے پر ان کا آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ کیا سلوک تھا، جواد اور مصباح کے اس مکالمے میں دیکھئے:

> ''اردگرد کتنی جھگیاں تھیں .... جھگی پر قبضہ کے لئے کیسے کیسے جتن کرنے پڑتے تھے اور کیا کیا لڑائیاں ہوتی تھیں۔ جو جھگی پر قابض ہو جاتا جانتا کہ اس نے ملک فتح کر لیا............ بہت ہی زٹیل ہوں گے کہ جھگیوں میں پڑے رہ گئے۔ ورنہ یاروں نے دیکھتے دیکھتے آسمان میں تھگلی لگائی اور مقامات بلند کو جا چھوا .... تو جھگیوں کا زمانہ دیکھنے میں مختصر تھا مگر وہ ایک عہد ساز دور تھا۔ اور اگر مجو بھائی کی بات مان لی جائے تو کراچی کا اصلی زمانہ وہی تھا۔ ''پیارے یہ جو آج کا کراچی ہے وہ تو جھگیوں کے خمیر سے اُٹھا ہے''۔

''سبحان اللہ''، میں ہنس پڑا۔

''ہنسے کی بات نہیں ہے۔ میں ٹھیک کہہ رہا ہوں۔ یہ جو ایرا غیرا اپنے آپ کو کراچی والا بتانے لگتے ہیں ان پر مت جاؤ۔ اصلی کراچی والا وہ ہے جس نے جھگی میں بسر کی ہے''

''جو پرانے کراچی والے ہیں وہ تو کراچی والے نہ ہوئے''۔

''یار جواد، یہ تمہاری بہت بُری عادت ہے۔ بیٹھے بیٹھے یہ ٹوک دیتے ہو۔ میں تو تازہ واردان بساط ہوائے دل کی بات کررہا ہوں۔ چار دن کراچی میں رہتے ہیں۔ پانچویں دن کراچی والے بن جاتے ہیں''

''مجو بھائی اس میں کچھ کراچی کا بھی تو قصور ہو گا۔ لاہور میں تو کوئی چار دن رہ کر لاہوریا نہیں بن سکتا۔............ بہرحال میرے کراچی والا ہونے سے تو مجو بھائی انکار نہیں کرسکتے تھے۔ میں نے تو جھگی میں بسر کی تھی''۔ (۶)

ایک تو یہ طے ہوا کہ خود غرضی اور نفسا نفسی کا عالم تھا۔ دوسری بات موجودہ کراچی شہر کی بنیاد مہاجرین کے بسائے گئے جھگیوں کے شہر پر قائم ہے۔ اور ''اصلی'' کراچی کے مالک وہی ہیں جو ان جھگیوں میں مقیم رہے۔ پہلے سے کراچی میں بسنے والے سندھیوں کو بھی کراچی والا مان لیا گیا ہے مگر ''تازہ واردان بساط ہوائے دل'' پنجابی، بلوچ اور پشتونوں کو کراچی والا ماننے سے انکار کیا گیا ہے۔ پھر اہلیانِ کراچی (مہاجرین) کی فراخ دلی اور لاہوریوں (پنجابیوں) کی تنگ دلی اور نسلی تعصب کو سامنے لانے کے لئے جواد کہتا ہے ''اس میں کراچی کا بھی تو قصور ہوگا۔ لاہور میں تو کوئی چار دن رہ کر لاہوریا نہیں بن سکتا''۔ صرف سندھی اور مہاجر (اردو سپیکنگ) کراچی والے ہیں یہ نقطۂ نظر پہلے پہل مہاجرین یا ان کے نمائندوں کا نہ تھا۔ بلکہ ابتداء میں صرف مہاجر ہی اپنے آپ کو کراچی والا مانتے تھے۔ جب مہاجرین کے نمائندگان نے سیاسی حوالے سے اپنے آپ کو صوبائی سطح پر متعارف کروانے کا منصوبہ بنایا تو تب یہ پہلا نقطۂ نظر وجود میں لایا گیا۔ پھر اس کے بعد وفاق تک مناسب رسائی حاصل کرنے کے لئے تیسرا نقطۂ نظر کہ سب صوبوں سے تعلق رکھنے والے کراچی والے ہیں، سامنے آیا مگر جزوی یا ظاہری سطح پر۔ مجو بھائی جب جواد سے کہتے ہیں کہ:

''کان دھر کر سنو۔ جذباتی ہونے کی ضرورت نہیں۔ امر واقعہ سنا تا ہوں۔ جواد میاں یہ شہر ست خصمی شہر ہے۔ سندھی، پنجابی، بلوچ، پٹھان، مہاجر............ یاروں نے یہ شہر بسایا ہے یا کھچڑی پکائی ہے''۔ (۷)

تو دوسرے لفظوں میں وہ اس بات کا اظہار کررہے ہیں کہ اس شہر میں صرف ایک ہی نسلی گروہ ہونا چاہیے تھا۔ مگر مجو بھائی کا یہ کہنا:

''مہاجر کی کوئی ایک قسم تھوڑا ہی ہے۔ کوئی پورب کا، کوئی پچھم کا، کوئی اتر سے آیا، کوئی دکن سے چلا۔ سارے ہندوستان سے ندیاں بہتی شور کرتی آئیں اور اس سمندر میں آکر رل مل گئیں۔ مگر رلیں ملیں کہاں۔ یہی تو مصیبت ہے۔ ہر ندی کہتی ہے کہ میں سمندر ہوں''۔ (۸)

مطلب یہ کہ ہندوستان کے مختلف علاقوں سے تعلق رکھنے والے مہاجر پاکستان میں آنے کے بعد بھی ذات پات اور حسب نسب کے قدیم نظام سے باہر نہیں نکل پائے۔

اس کے بعد ایک پنجابی سپیکنگ کردار رفیق سامنے آتا ہے۔ جو مجو بھائی سے کہتا ہے کہ:

''اب ذرا ہمارے عزیزوں کی بھی سن لو۔ کراچی آنا ہوا تو ہمیں بھی ملاقات کا شرف بخشا۔ گھر پہ آئے تو پہلے تو ہماری بیگم صاحبہ کے لب ولہجہ پر تھوڑے پریشان ہوئے۔ مگر اس سے زیادہ پریشان وہ اس بات پر تھے کہ اس خانہ خراب نے کراچی کے کون سے علاقے میں گھر بسایا ہے۔ بیگم صاحبہ ادھر اُدھر ہوئیں تو رازدارانہ بولے،

پا جی، تُسی تو نرغے میں ہو۔ یاں سے نکلو، کسی محفوظ علاقے میں جگہ تلاش کرو۔ میں نے کہا کہ کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ جہاں بھی جاؤں گا نرغے ہی میں رہوں گا۔ پوچھا، ایہ کیہ کہندے او۔ میں نے کہا، گھر والی لکھنؤ والی ہے، کمبخت بچے سب اہل زبان ہیں۔ سو میں تو گھر کے اندر بھی نرغے ہی میں ہوں''۔ اور اس کے ساتھ ہی قہقہہ۔

اب ہمارے چھوٹے صاحبزادے کی سنو۔ میں ان مہمانوں سے پنجابی میں باتیں کر رہا تھا۔ صاحبزادے حیرت سے میرا منہ تک رہے تھے۔ جب مہمان چلے گئے تو بولے ''پاپا یہ کون سی زبان آپ بول رہے تھے۔ میں نے کہا کہ بیٹے، یہ تمہارے باپ دادا کی زبان ہے''۔ پھر ایک قہقہہ.......... ''رفیق صاحب تعجب ہے، آپ لاہور کے جدّی پشتی اور آپ کے بچے پنجابی نہیں جانتے۔ یہ کیسے؟''۔ (۹)

رفیق کے اس طویل مکالمے میں ایک پنجابی کی گفتگو سے مہاجرین کے بارے میں پنجابیوں کے ''طے شدہ'' احساسات کو سامنے لانے کا اہتمام کیا گیا ہے۔ مگر آخر میں مجو بھائی کی وہ آخری بات غور طلب ہے جب وہ پنجابی بچوں سے اُن کی زبان چھن جانے پر حیرت اور افسوس کا واضح اظہار کرتا ہے۔ مگر اس میں آخری سوال کا جواب رفیق کی طرف سے نہیں دیا گیا۔

مہاجر ہم زبان ہونے کے باوجود بھی نسلی و خاندانی اعتبار سے اونچ نیچ کا شکار تھے۔ جس کی ایک مثال مجو بھائی کے مکالمے میں سامنے آ چکی ہے۔ اسی بات کا اظہار رفیق یوں کرتا ہے:

''یار مجو بھائی، ایک کام میں ہماری مدد کرو۔ آپ بھانت بھانت کے مہاجر کو جانتے ہیں''۔ (۱۰)

دادا میاں کا بندے علی کو یہ کہنا: ''ابوالحجاج شیخ یوسف کا قصہ تو میں آپ کو سنا ہی چکا ہوں۔ مگر پھر کیا ہوا۔ کمبخت مسلمان دین سے غافل ہو گئے۔ رنگ و نسل کے جھگڑوں میں گھر گئے''۔ (۱۱) رنگ و نسل کے امتیاز کے حوالے سے دیے گئے اوپر والے مکالمے کو سمجھنے میں مزید مدد کرتی ہے۔

بھائی اور چھوٹے میاں کا مکالمہ ہندوستان میں مقیم پاکستانی مہاجروں کے عزیز و اقارب کا ہجرت کے متعلق نقطۂ نظر کا عکاس ہے۔ اس مکالمے میں جہاں گروہی یا قبائلی طرزِ زندگی کی طرف نشاندہی کی گئی ہے وہاں یہ جملہ ''سنیں ہیں کہ شادیئیں بھی وہاں لوگوں نے غیروں ہی میں کی ہیں'' یا یہ کہ ''اپنی ٹھیک سے اکھڑنے کے بعد یہی ہوتا ہے''، بتاتا ہے کہ تمام ہندوستانی مسلمان مذہب کی بنیاد پر قائم قوم کو شعوری سطح پر تسلیم نہیں کرتے تھے اور یہ کہ وہ کسی حد تک ''دھرتی ماتا'' کے بھی مانت تھے۔ مکالمہ دیکھیے:

''پاکستان جا کے سنا ہے کہ یہی حال ہوا ہے لوگوں کا'' بڑی بھابی پھر شروع ہو گئیں ''یاں سے اکٹھے گئے۔ واں پہ جا کے ایسے تتر بتر ہوئے کہ نہ ایک دوسرے کے مرنے جینے میں شریک نہ دُکھ سُکھ میں حصہ دار۔ سنیں ہیں کہ شادیئیں بھی وہاں لوگوں نے غیروں ہی میں کی ہیں''۔

''اپنی ٹھیک سے اکھڑنے کے بعد یہی ہوتا ہے''۔ چھوٹے میاں نے پھر ایک محاکمہ کیا''۔ (۱۲)

مجو بھائی اور رفیق کے مکالمے میں پاکستانی کی تاریخ کو طنزیہ انداز میں موضوعِ بحث بنایا گیا ہے۔ ''کھجور کا پیڑ'' اپنے اندر کئی معنوی سطحیں سمیٹے ہوئے ہے۔ عربستان کے استعارے کے علاوہ مختصر سائے اور پھل کی مشکل دسترس بھی اس کی معنوی سطحوں کا حصہ ہے۔ مکالمے کے آخر میں ''مشاعرے اور کلاشنکوف'' کا ذکر ہے۔ ناول کی ابتداء میں کراچی کے حوالے سے مشاعروں اور کلاشنکوف کلچر کا کثرت کے ساتھ کیے گئے ذکر کے پس منظر میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مکالمے کے آخر میں ''مشاعرے اور کلاشنکوف'' کی بات خالصتاً کراچی کے حوالے سے ہے۔ اگر ایسا ہے تو پھر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ یہاں کراچی کی

تاریخ کو پاکستان کی تاریخ کہا گیا ہے۔ مکالمہ دیکھیں:

''تاریخ برحق۔ مگر سوال یہ ہے کہ آپ اس میں سے نکالتے کیا ہیں''۔

''جواد صاحب نے کیا نکالا''۔ رفیق صاحب مسکرائے۔

''ابھی تک تو کھجور کا پیڑ ہی اس میں سے برآمد کیا ہے''۔

رفیق صاحب نے قہقہہ لگایا ''مجو بھائی، آپ کی تاریخ میں جو ہے وہ ہی اس میں سے برآمد ہوگا۔ جواد صاحب اپنی گرہ میں سے تو اس میں کچھ نہیں ڈالیں گے''۔ رُک کر ''ویسے مجو بھائی، میں یہ سوچ رہا ہوں کہ پاکستان کی تاریخ کو کھنگالا گیا تو اس سے کیا برآمد ہوگا''۔

''پاکستان کی تاریخ، یار اسے بننے تو دو۔ جمعہ جمعہ آٹھ دن، ابھی اس میں سے کیا برآمد ہونا ہے''۔

''ایسی بات تو نہیں ہے مجو بھائی۔ اس مختصر تاریخ سے بھی کام کی دو چیزیں تو آسانی سے برآمد ہو سکتی ہیں''۔

''وہ کیا ہیں؟''

''مشاعرے اور کلاشنکوف''

مجو بھائی اور رفیق صاحب دونوں ہی اس پر جی بھر کر ہنسے''۔ (۱۳)

مجو بھائی کے جواب میں جواد کے مکالمے کو ہمکلامی کہا جا سکتا ہے۔ اس ہم کلامی میں مہاجر مخالف طاقتوں کی طرف بھی واضح اشارہ ملتا ہے جن کے لئے ان کی ترقی اور خوشحالی نا قابلِ برداشت ہے۔ وہ طاقتیں کون ہیں؟ وہ لوگ کہاں کے ہیں؟ اس کی وضاحت نہیں کی گئی مگر یہ طے ہے کہ یہ مہاجروں میں سے نہیں۔ دیکھئے:

''اس زمانے میں تو جھگیوں کو دیکھ کر عبرت ہوتی تھی کہ کیسے کیسے مکانوں کے مکین دم کے دم میں جھگی نشین بن گئے۔ مگر اب مجھے یوں لگتا تھا کہ پاکستان کا یا کم از کم کراچی کا سنہری زمانہ وہی جھگیوں کا زمانہ تھا۔ ویسے تو یوں بھی اس دور کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس زمانے میں یہاں نہ نقاب پوش دکھائی دیتے تھے نہ کلاشنکوف والے، نہ دن دہاڑے کاریں چھیننے والے، خیر اس زمانے میں کاریں یاروں کے پاس تھیں بھی کہاں............زمانہ خلاف ہو کے کیا لیتا اور چھیننے والا کیا چھینتا''۔ (۱۴)

لوکل، مہاجر تضاد کیوں اور کیسے پیدا ہوا۔ Power Shairing کی لڑائی تھی یا پھر نسلی خلیج، جسے بھائی چارے کی مذہبی تعلیمات بھی پُر نہیں کر سکی۔ یہاں یہ سوال بھی اُبھرتا ہے کہ کہیں ہجرت کر کے آنے والے اپنے ساتھ غیر ضروری توقعات تو نہیں لے آئے تھے۔ مہاجر کیا سوچتے ہیں کچھ جملے دیکھیے:

''پوچھو لوان سے، میں نے تو زمین پکڑ لی تھی''۔ ''ہاں تم نے تو زمین پکڑ لی تھی مگر زمین نے تو تمہیں نہیں پکڑا تھا''............''اچھی بی بولیں، سوئیوں والے محلّہ میں کھمب کی طرح گڑے بیٹھے تھے اور اچانک ایسے اکھڑے کہ نہ گھر رہا نہ در رہا''............''ہاں بھائی، بس یہ سمجھو کہ زمین اچانک تنگ ہو گئی''............''ارے بھیا، ہم نے سوچا تھا کہ اپنے ماریں گے تو چھاؤں میں تو ڈالیں گے۔ یہ کیا خبر تھی کہ اپنے غیر بن جائیں گے............غیروں کی کیا شکایت کریں ہمارے لیے تو ہماری بہو ہی غیر بن گئی''۔ (۱۵)

پاؤں نہ جمنے پر مقامی باشندوں کو دوشی ٹھہرانا، ہجرت کر کے وطن آنے کو دربدری اور زمین کا تنگ ہونا قرار دینا، اپنوں (مقامی باشندوں) کو غیر کہنا، ایک خاص قسم کے پچھتاوے کو سامنے لاتا ہے۔ ایسا پچھتاوا جس میں نا قابل تلافی غلطی کا احساس چاروں اطراف سے گھیرے ہوئے ہو۔ اوپر جو غیر ضروری توقعات والی بات کی تھی وہ اقتباس کے آخری جملے ''ہماری بہو ہی غیر بن گئی'' سے مزید واضح ہوتی دکھائی دیتی ہے۔

پنجابی سپیکنگ کردار ''رفیق'' مجو سے کہتا ہے کہ ''مجو بھائی تم اپنے حساب سے کہہ رہے ہو کہ میں نرغے میں ہوں۔ ہمارے لاہوری عزیز نے اپنے حساب سے کہا تھا کہ پاجی، تم نرغے میں ہو۔ یاں سے نکلو۔ بیگم صاحبہ یہی بات اپنے حساب سے کہتی ہیں''۔ (۱۶)

معلوم پڑتا ہے کہ ''لاہوری عزیز'' کا مشورہ اس نسلی تفریق کی بنیاد پر ہے جو دو الگ زبانوں (مادری) اور کلچر کے کارن وجود میں آئی۔

ماضی پرستی یا ماضی کی طرف لوٹنا حال سے نامطمئن اور مستقبل سے مایوسی کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس احساس کی دو وجوہ ہوسکتی ہیں۔ ایک انفرادی سطح پر دیکھے گئے خواب اور طے شدہ توقعات کے عوض جبکہ دوسرا معاشرتی سطح پر استحصالیوں کی جانب سے جائز حقوق غضب کیے جانے پر۔ اس کی ایک مثال دیکھیں جس میں مذہبی بنیاد پر قائم کی گئی ''مسلمان قوم'' سے شکایت بھی کی گئی ہے: ''سب کچھ بھلا کے یاں بیٹھے ہوئے تھے۔ مگر اب جانے کیوں وہ باتیں یاد آ رہی ہیں، جیسے ابھی کل کی بات ہو'' .... ''پھر افسردہ لہجہ میں بولے 'جواد میاں، یہ آج کی بات نہیں ہے۔ مسلمانوں نے کبھی اپنے ساتھ اچھا نہیں کیا............ ہم اپنی تاریخ کے ڈسے ہوئے ہیں۔ کسی سے نہیں ڈرتے ہم۔ بس اپنی تاریخ سے ڈرتے ہیں''۔ ''یہ مسلمان، خدا انہیں عقل دے، کمبخت اپنی تاریخ کو دہرانے پر تُلے ہیں''۔ (۱۷)

اس مطالعے سے حاصل ہونے والے نتائج میں پہلا یہ ہے کہ مہاجرین (اردو سپیکنگ) کو لاہور نے پناہ نہ دی اور ان کے لئے کراچی ''دارالامان'' ٹھہرا۔ دوسرا یہ کہ جھگیوں میں بسر کرنے والے اردو سپیکنگ مہاجر کراچی کے اصل وارث ہیں جو ان کے بعد آ کر مقیم ہوئے ان کا اس دھرتی سے کوئی تعلق نہیں۔ اور یہ کہ کراچی کے لوگ کھلے دل کے مالک ہیں جبکہ لاہوریوں میں تنگ دلی اس حد تک ہے کہ لاہور (پنجاب) میں برس ہا برس رہنے کے باوجود کوئی ''لاہوریا'' نہیں بن سکتا۔ اس بات پر بھی افسوس کیا گیا کہ ہندوستانی مہاجرین پاکستان میں آ کر بھی اپنے حسب نسب اور علاقائی تفاخر سے چھٹکارا نہیں پا سکے۔ مذہب کی بنیاد پر قائم ہندوستانی مسلمان قوم کے رنگ و نسل کے جھگڑوں میں گھر جانے پر دُکھ کا اظہار کیا گیا۔ ایک مکالمے میں ''کراچی'' کی تاریخ کو ''پاکستان'' کی تاریخ قرار دینے کا اشارہ کیا گیا۔ مہاجر مخالف طاقتوں کا بغیر نشاندہی کیے ذکر کیا گیا کہ انہیں مہاجرین کی ترقی قبول نہیں۔ اس کے علاوہ ماضی (بعید) پرستی کی مثالیں بھی دکھائی دیتی ہیں۔ بہر حال ناول نگار اپنے نقطہ نظر میں واضح ہے۔ مجموعی طور پر ابہام یا ایہام کی فضا نہیں۔

حوالہ جات

۱۔ نسیم کھرل۔مکسڈ گرل۔وچار پبلشرز یو-ایس-اے۔2008ء۔ص5
۲۔ پاکستان میں اُردو (چوتھی جلد)۔مقتدرہ قومی زبان پاکستان اسلام آباد۔2006ء۔ص2
۳۔ جیوٹی-وی، پاکستان۔21 جنوری 2010ء
۴۔ رشید جمال۔سندھ، پنجاب تضاد۔لوحِ ادب پبلی کیشنز کراچی۔مارچ 2004ء۔ص277,278
۵۔ انتظار حسین۔آگے سمندر ہے۔سنگِ میل پبلی کیشنز لاہور۔2007ء۔ص14
۶۔ ایضاً،ص15,16
۷۔ ایضاً،ص38,39
۸۔ ایضاً،ص39
۹۔ ایضاً،ص14, 43
۱۰۔ ایضاً،ص44
۱۱ ایضاً،ص115
۱۲۔ ایضاً،ص120
۱۳۔ ایضاً،ص174
۱۴۔ ایضاً،ص204
۱۵۔ ایضاً،ص217,218
۱۶۔ ایضاً،ص223
۱۷۔ ایضاً،ص299,300,303

نازیہ ملک
استاد شعبہ اردو، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز، اسلام آباد

’آگ کا دریا‘ اور ’سدھارتھ‘: تقابلی مطالعہ

Nazia Malik
Department of Urdu,
National University of Modern Languages, Islamabad

"Aag ka Darya" and "Siddhartha":Comparative study

Aag ka Darya is a famous Novel of Qurat ul ain Haider.The story is based on the background of the long history of Buddha. Siddhartha is the creation of Harman Heyse. The main character of this novel represents life history of Buddha. For this novel Harman Heyse was awarded Nobel Prize in 1946.A comparative analysis of both novels has been discussed in this article.

’’سدھارتھ‘‘ پر بات کرنے سے قبل یہاں ہرمن ہیسے کے حالات کا مختصر جائزہ پیش ہے تا کہ ’’سدھارتھ‘‘ کو سمجھنے میں آسانی ہو۔

ہرمن ہیسے ۲ جولائی ۱۸۷۷ء کو جرمنی میں پیدا ہوئے۔ خاندانی طور پر وہ ایک راسخ العقیدہ مسیحی پس منظر کے حامل تھے۔ تاہم اپنے مذہبی سسٹم کے جبر کے سامنے انھیں مختلف صورتوں میں بغاوت کرنا پڑی۔ ۱۸۹۱ء میں وہ مذہبی تعلیم دینے والے سکول سے بھاگ گئے۔ ایک موقع پر انھوں نے خودکشی کرنے کی بھی کوشش کی۔ ان کے ابتدائی ناولوں میں ایسی بے چینی ملتی ہے جو کسی جستجو میں بھٹکنے جیسی ہے۔ ان کا مذہبی سسٹم اور ان کی سوسائٹی اس جستجو میں مزاحم ہوتے ہیں جس کے نتیجے میں ٹکراؤ پیدا ہوتا ہے۔

۱۹۱۲ء میں انھوں نے جرمنی کو خیر آباد کہہ دیا۔ انھوں نے تین شادیاں کیں۔ ازدواجی زندگی پر سکون اور خوشگوار نہ گزر سکی۔ شروع میں انھوں نے ایک عالم سے علاج کروایا۔ بعدازاں انھوں نے ژونگ سے اپنا نفسیاتی تجزیہ کرایا۔ یہ ۱۹۱۶ء کی بات ہے۔ دراصل اسی سال ان کے والد کی وفات ہوئی۔ اس کا بیٹا ایک شدید بیماری کا شکار ہوا اور بیوی پاگل ہو گئی۔ اسی سال انھیں ہمعصر دانشوروں کی بے حسی نے بھی گہرے بحران میں مبتلا کیا۔ ۱۹۲۲ء میں ان کا ناول سدھارتھ شائع ہوا اور ۱۹۲۳ء میں ہرمن ہیسے کو سوئس نیشنیلٹی مل گئی اور ۱۹۴۶ء میں ہیسے کو نوبل انعام دیا گیا۔ ان کی وفات ۹ اگست ۱۹۶۲ء کو ہوئی۔ اردو میں ’’سدھارتھ‘‘ کا ترجمہ آصف فرخی نے کیا۔

ناول ’’سدھارتھ‘‘ کی کہانی یوں ہے۔ سدھارتھ نامی ایک نوجوان برہمن گھرانے کا فرد ہے۔ اپنی مذہبی روایات

سے اکتاہٹ اور بیزاری محسوس کرتے ہوئے وہ اپنے اندر جنم لینے والے سوالات کے جواب کی تلاش میں اپنے گھر کو خیر آباد کہہ دیتا ہے اور سادھوں کے ایک گروہ کے ساتھ چل پڑتا ہے۔ سادھوں کے ساتھ تین برس تک سدھارتھ نے بہت محنت کی اور ان ریاضتوں کے ثمرات کے طور پر اس نے بہت کچھ حاصل کیا۔ تین برس کے بعد اس نے گوتم کے بارے میں سنا اور پھر وہ گووند کے ساتھ گوتم سے ملنے کے لیے سادھوں سے الگ ہو جاتا ہے۔ گوتم بدھ سے ملاقات کافی ایمان افروز ثابت ہوتی ہے۔ گووند تو گوتم بدھ کے حلقہ ارادت میں شامل ہو جاتا ہے۔ لیکن سدھارتھ گوتم کی عظمت اور روحانیت کو تسلیم کرنے کے باوجود اپنی جستجو کو خود مکمل کرنا چاہتا ہے۔ چنانچہ وہ گوتم بدھ سے رخصت ہو کر ایک نئے سفر پر نکلتا ہے۔ اس کی ملاقات ایک ملاح واسودیو سے ہوتی ہے جو اسے دریا کے دوسرے کنارے تک پہنچاتا ہے لیکن سدھارتھ ملاح سے معذرت کرتا ہے کہ میرے پاس تمھیں دینے کے لیے کچھ بھی نہیں ہے۔ دریا کے دوسرے کنارے سے وہ ایک نئے شہر میں داخل ہوتا ہے وہاں اس کی ملاقات ایک طوائف کملا سے ہوتی ہے جس سے اسے محبت ہو جاتی ہے۔ کملا کے توسط سے ہی وہ ایک کاروباری شخص کے ہاں ملازم ہو جاتا ہے اور آخر کار خود ایک بڑے کاروبار اور باغ کا مالک بن جاتا ہے۔ جنسی لذت آفرینی اور دنیاوی دولت حاصل کرنے کے بعد ایک دن بغیر کسی کو بتائے سب کچھ تیاگ کر شہر سے جنگل کی طرف نکل جاتا ہے۔ جنگل میں اس کی ملاقات اس کے بچپن کے دوست گووند سے ہوتی ہے۔ گووند اسے پہچان نہیں پاتا۔ جنگل سے پھر سدھارتھ اسی دریا کے کنارے پہنچتا ہے اور وہی ملاح واسودیو اسے ملتا ہے۔ اس بار بھی سدھارتھ کے پاس ملاح کو دینے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ ملاح تعارف ہونے پر اسے اپنی جھونپڑی میں رہنے کی پیشکش کرتا ہے۔ چنانچہ وہ جھونپڑی میں ہی رہنا شروع کر دیتا ہے۔

یہاں رہ کر وہ واسودیو کے ذریعے دریا کو سننے کے تجربے میں پختگی حاصل کرتا ہے۔ سدھارتھ کے تیاگ کی خبر پا کر کملا اپنا پیشہ چھوڑ دیتی ہے اور گوتم بدھ کی چیلی بن کر اپنا باغ اور ساری دولت گوتم بدھ کے مشن کو سونپ دیتی ہے۔ جب گوتم بدھ کے وقت آخر کی خبر پھیلتی ہے تو ہندوستان بھر سے ان کے شاگرد اور عقیدت مند ان کی آخری زیارت کے لیے نکل کھڑے ہوتے ہیں۔ کملا بھی اس مقصد کے تحت شہر سے نکلتی ہے۔ اس کا گیارہ سالہ بیٹا (جو دراصل سدھارتھ سے ہے) بھی اس کے ساتھ ہے۔ واسودیو کی کشتی کے قریب کملا کو سانپ ڈس لیتا ہے اور کملا مر جاتی ہے اور اپنا بیٹا سدھارتھ کے حوالے کر جاتی ہے۔ کملا کی موت کے بعد سدھارتھ کا بیٹا اس سے باغی ہو کر فرار ہو جاتا ہے۔ سدھارتھ اسے بہت تلاش کرتا ہے مگر ناکام ہو جاتا ہے۔ واسودیو اسے پھر اپنی جھونپڑی میں لے آتا ہے۔ دریا کے کنارے ایک مرتبہ پھر سدھارتھ کی ملاقات گووند سے ہوتی ہے اور گووند اسے پھر پہچان نہیں پاتا۔ گووند سدھارتھ کے وقت آخر میں سدھارتھ کے چہرے پر گیان کی روشنی دیکھتا ہے جو اس کی مسکراہٹ سے پھوٹ رہی ہوتی ہے اور جس میں زندگی کے سارے رنگ یکجا ہوتے ہیں۔

> ''اس کے چہرے پر علم کا اطمینان دمکتا، اس شخص کا اطمینان جو خواہشات کے تصادم کا شکار نہیں ہے۔ جسے مکتی مل گئی ہے، جو واقعات کے بہاؤ، جیون دھارا سے ہم آہنگ ہے۔ دردمندی اور مہربانی سے بھر گیا ہے۔ جس نے اپنے آپ کو اس بہاؤ پر چھوڑ دیا ہے اور اب تمام اشیاء کی یکتائی میں شامل ہو گیا ہے۔ سدھارتھ نے جانا کہ زندگی کو اس کی اصل شکل میں قبول کرنا ہی تکمیل ہے۔ راہبانیت، دنیا کو ترک کرنا، آتما کو پانے کے لیے نفس کشی، فرار ہے، سراب ہے۔ سب کو مل کر دیکھنا، دنیا کو اس کے بہاؤ، رنگ اور اصل شکل میں قبول کرنا ''اوم'' ہے۔''(۱)

قرۃ العین حیدر ۲۰ جنوری ۱۹۲۶ء کو علی گڑھ میں پیدا ہوئیں۔ زندگی کا ابتدائی حصہ پورٹ بلیئر اور مشرق قریب میں گزارا۔ ازبلا تھوبرن کالج اور لکھنؤ یونیورسٹی سے انگریزی ادب میں ایم اے کیا۔ اس دوران انھیں آرٹ اور مطالعہ کا بے حد شوق ہو گیا تھا۔

قرۃ العین حیدر نے اپنی ادبی زندگی کا آغاز ۱۹۴۴ء میں افسانے لکھ کر کیا۔اس کے بعد انھوں نے ناول نگاری کی طرف بھی رُخ کیا اور کئی ناول لکھ کر ادبی دنیا میں نام پیدا کیا۔قرۃ العین حیدر نے ۱۹۵۶ء میں قیام پاکستان کے دوران اپنا معروف ناول ''آگ کا دریا'' لکھا۔ یہ ان کا تیسرا ناول ہے۔اس ناول کی اشاعت کے بعد ان کے سامنے اعتراضات اور مخالفتوں کا ایک طوفان بر پا ہو گیا۔اور انھیں مجبوراً انڈیا ہجرت کرنی پڑی۔

''آگ کا دریا'' ایک ضخیم ناول ہے۔اس ناول میں ہندوستان کی ڈھائی ہزار سال پرانی تہذیب وثقافت کو پیش کیا گیا ہے۔اس ناول کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

ناول کا پہلا حصہ ویدک عہد سے شروع ہو کر موریہ خاندان کے دورِ حکومت تک ہے۔اس کا آغاز ویدک کال سے کیا گیا ہے۔ ویدک کا لفظ ہندوؤں کی مذہبی کتاب وید سے لیا گیا ہے۔ جو فلسفیانہ فکر کی نشاندہی کرتی ہے۔ پہلے زمانے میں طلبا ویدک کا مطالعہ کرتے تھے اور اپنے استادوں سے مختلف معاملات پر اظہارِ خیال کرتے تھے۔اس حصے کا مرکزی کردار گوتم ہے۔ گوتم ایک برہمن لڑکا ہے جو ہندوؤں میں سب سے اونچی ذات سمجھی جاتی ہے۔اس کا باپ کوسل کال ہندو مندر کا رکھوالا ہے۔ گوتم فلسفے کا طالب علم ہے وہ اس بات پر پریشان ہے کہ ایک اکیلا انسان ہے اور اس کے سامنے باسٹھ فلسفے ہیں وہ کسے اپنائے اور کسے رد کرے؟

''باسٹھ مختلف نظریے اور زندگی ایک ہے۔اور انسان تنہا ہے۔''(۲)

وہ عجیب کشمکش میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ مکتب میں اپنے اساتذہ سے بحث کرتا ہے۔ جہاں اسے شک پرست، دہریئے، منطقی، ماہرین کلام، آراء اور اشیاء کی اضافیت ثابت کرنے والے اور دیگر فلسفوں کے ماننے والے ملتے ہیں۔ وہ ان سے گفتگو کرتا ہے اور اپنی سوچوں میں گم ہو جاتا ہے۔اس کی شخصیت میں جدت اور مذہبی اختلاف کا ٹکراؤ پایا جاتا ہے۔گوتم شراوستی یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کرتا ہے۔ وہاں ہندو مت کی تعلیم دی جاتی ہے۔ایک دن دریا کے کنارے گوتم کی ملاقات چمپک اور نرملا نامی دو دوشیزاؤں سے ہوتی ہے۔گوتم چمپک سے بے حد متاثر ہوتا ہے مگر اس کے دھرم میں کسی لڑکے کے بارے میں سوچنا بھی درست نہیں جبکہ اس کے دل و دماغ کو چمپک نے متاثر کر رکھا تھا۔ وہ اس کی تصویر بناتا ہے اس کے بارے میں اشعار تحریر کرتا ہے۔

اشرم شہر میں گوتم کی ملاقات ہری شنکر سے ہوتی ہے۔وہ اپنی فلسفیانہ باتوں سے اس کی سوچ میں تبدیلی پیدا کرنے کی ناکام کوشش کرتا ہے۔اسی دوران شراوستی گپتا موریہ کا حملہ ہوتا ہے۔ جنگ کے دوران گوتم اپنے ہاتھوں کی انگلیوں سے محروم ہو جاتا ہے۔چمپک اپنے گھر والوں کے ساتھ کسی اور شہر روانہ ہو جاتی ہے۔چمپک کی شادی پچاس سالہ فوجی سے ہو جاتی ہے وہ بڑا بدصورت اور عیار شخص ہے۔چمپک ایک بیٹے کو جنم دیتی ہے۔ وہ بڑے ٹھاٹھ سے امیر عورتوں کی طرح زندگی گزار رہی ہے۔ گوتم اپنی انگلیاں ضائع ہونے کے بعد بہت پریشان ہو جاتا ہے۔اس کو چمپک کی یاد ستاتی ہے۔ایک دن گوتم کی ملاقات تھیٹر میں کام کرنے والی عورت سے ہوتی ہے۔ وہ گوتم کو اپنے تھیٹر میں کام کرنے کی دعوت دیتی ہے۔گوتم اس کی پیشکش فوری طور پر قبول کر لیتا ہے۔ایک دن جب گوتم اسٹیج پر کام کر رہا تھا تو اس کی نظر سامعین میں بیٹھی ہوئی چمپک پر پڑتی ہے۔ وہ دونوں ایک دوسرے کو پہچان لیتے ہیں۔اگلے دن چمپک خط لکھ کر گوتم سے ملنے کا اظہار کرتی ہے۔لیکن گوتم یہ کہہ کر انکار کر دیتا ہے کہ ایک پتی ور عورت کے لیے مرد سائے کی مانند ہوتا ہے۔مصنفہ نے ابتدائی حصے کے اختتام پر یہ بات باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ ہندوستانی سماج میں عورت کے مقام کا تعین کس طرح کیا جاتا ہے۔ پہلے حصے میں ایک تہذیب، ایک عقیدے اور ہندوؤں کے وقار و عصمت کے تصور کو اپنے دامن میں سمیٹ کر بڑی خوبصورتی سے پیش کیا گیا ہے۔

ناول کے دوسرے حصے میں اس عہد کو پیش کیا گیا ہے جب افغان قوم ہندوستان آتی ہے۔ وہ ہندوستان کی مغربی

سرحدوں سے اندر داخل ہوتی ہے۔ ان میں ابوالمنصور کمال بھی ہے۔ جو عربی زبان کا نثر نگار ہے۔ وہ لائبریریوں سے استفادہ کر کے قدیم تاریخ پر تحقیق کرتا ہے۔ اپنے تحقیقی کام کے سلسلے میں وہ ہندوستان کے مختلف علاقوں اور نامور شخصیات سے ملاقات کرتا ہے۔ سنسکرت، پالی اور پراکرت کی کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کرتا ہے۔ مسلمانوں کی آمد سے برصغیر میں صوفیانہ تعلیمات کا آغاز ہو جاتا ہے۔ جن کی بدولت ہندو بڑے متاثر ہو جاتے ہیں۔ ادھر بھگت کبیر سے بھی بہت سے لوگ متاثر ہو رہے ہیں۔ مذہبی فرق کے باوجود مشترکہ ہندوستانی کلچر میں ہر طرف بھائی چارے کی فضا قائم تھی۔ ابوالمنصور کمال کی ملاقات پنڈت کی لڑکی چمپا سے ہوتی ہے۔ دونوں ایک دوسرے سے محبت کرنے لگتے ہیں۔ کمال اور چمپا ہمیشہ کے لیے ایک دوسرے کے قرب کے خواہشمند ہیں۔ اسی دوران جنگ چھڑ جاتی ہے اور دونوں ہمیشہ کے لیے بچھڑ جاتے ہیں۔ کمال چمپا کے پیار میں بھگت بن جاتا ہے اور درویشوں میں وقت بسر کرنے لگتا ہے۔ اس کے بعد بنگال میں جا کر کھیتی باڑی کرتا ہے اور وہاں ہی رہائش پذیر ہو جاتا ہے۔

ناول کا تیسرا حصہ لکھنؤ اور فیض آباد کی تہذیب اور ثقافت پر مشتمل ہے۔ مصنفہ کا اپنا تعلق بھی لکھنؤ سے تھا۔ اس لیے انھوں نے اس شہر اور تہذیب کی بڑے اچھے انداز میں عکاسی کی ہے۔ اس زمانے میں گوتم بنگال سے واپس آ کر ہندو ثقافت کا علمبردار بنتا ہے۔ اسے سرال کا گورنر بنا دیا جاتا ہے۔ لکھنؤ پہنچ کر وہ ایک طوائف چمپا بائی سے محبت کر بیٹھتا ہے۔ جو ہمیشہ کی طرح ناکام رہتی ہے۔ دونوں ایک دوسرے سے بے حد محبت کرتے ہیں۔ لیکن گوتم کو اسی وقت بنگال بھیج دیا جاتا ہے۔ کچھ عرصے بعد جب گوتم دوبارہ لکھنؤ واپس آتا ہے تو چمپا کو سڑکوں پر بھیک مانگتے دیکھتا ہے۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد وہ برٹش انڈیا ایمپائر میں ملازم ہو جاتا ہے۔ کمال کرنان شہر کا نواب بن جاتا ہے۔ گوتم کو پروفیسر کا درجہ مل جاتا ہے وہ پروفیسر نیلمبر کہلاتا ہے۔ گوتم سدا کا دانشور ہے۔ وہ وقت کے بارے میں کنفیوژن کا شکار ہے۔ وہ کمال سے پوچھتا ہے۔

> ''تم وقت کی ہلاکت خیزی کے قائل ہو؟''
>
> ''ہاں''
>
> ''سورج ندی میں ڈوب رہا تھا اور چھتر منزل کے سنہری گنبد کرنوں میں نارنجی نظر آ رہے تھے۔ سامنے لہروں پر سے ایک کشتی سکون سے گزر گئی۔''
>
> ''تم علامتوں کی رمزیت کے قائل ہو'' ''معاً گوتم نے کمال سے پوچھا۔''
>
> ''یہ سامنے جو ناؤ جا رہی ہے۔ یہ بڑی رمزیت کی حاصل ہے۔ گوتم معمولی سی بات کو بیحد ڈرامائی اور فلسفیانہ رنگ میں ادا کرتا تھا۔''(۳)

گوتم بات آگے بڑھاتے ہوئے بڑی اچھی بات کہتا ہے جو اس ناول کے عنوان ''آگ کے دریا'' کی معنویت کو ظاہر کرتی ہے۔

> ''وقت بہتا ہوا دریا ہے۔''(۴)

ناول کا آخری حصہ ہندوستان کی تاریخ کے اہم موڑ کا عکاس ہے۔ جس میں کمال اور پروفیسر نیلمبر کے بچوں کا ذکر ہے۔ وہ باشعور، ذہین اور سمجھدار ہے۔ ان میں گوتم، کمال، ہری شنکر، چمپا، طلعت، نرملا، سرل آسلے، عامر اور ساجدہ وغیرہ ہیں۔ یہ سب انقلابی اور جذباتی کردار ہیں۔ جس سے ان کے سیاسی رجحانات کی نشاندہی ہوتی ہے۔ لیکن ان کی زندگیوں پر ابوالمنصور کمال اور گوتم کی تعلیمات کا اثر دکھائی دیتا ہے۔ جوں ۱۹۴۷ء میں تقسیم کا اعلان ہو جاتا ہے۔ گوتم کو روس میں ہندوستانی سفارت کار مقرر کر دیا جاتا ہے۔ بھیا صاحب (عامر رضا) پاکستان آ جاتے ہیں۔ کمال تذبذب کا شکار ہے۔ لندن سے واپس آنے کے بعد اسے بے شمار مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس کا مکان حکومت کے قبضہ میں چلا جاتا ہے۔ اسے ملازمت بھی نہیں ملتی۔ پاکستان میں اسے ۱۲۰۰ روپے ماہوار کی نوکری مل جاتی ہے۔ ایک مرتبہ وہ کسی سرکاری کام کے سلسلے میں مشرقی

پاکستان آتا ہے تو یہاں اس کی ملاقات سرل سے ہوتی ہے جو اب بہت بڑا سرمایہ دار بن چکا ہے۔ چمپا فرانس اور لندن سے مختلف ڈگریاں حاصل کرتی ہے۔ نرملا ہندو عورت کی نمائندہ کردار ہے۔ وہ اپنی تقدیر کے آگے بے بس ہو جاتی ہے۔ نرملا کو گوتم سے محبت ہو جاتی ہے اور اسی جدائی میں اسے دق کا مرض لاحق ہو جاتا ہے۔ وہ سینا ٹوریم میں داخل ہے جہاں گوتم عیادت کرتا ہے۔ کچھ عرصے بعد نرملا مر جاتی ہے۔

ناول کے آخر میں گوتم اسی ماحول میں نظر آتا ہے جو ناول شروع ہوتے وقت دکھایا گیا تھا۔ وہ اپنے باپ کی کوٹھی میں واپس آتا ہے۔ جب وہ ہواخوری کے لیے دریا پر جاتا ہے تو وہاں تنہائی محسوس کرتا ہے۔ وہ خالی الذہن ہو کر سوچنا چاہتا ہے بلکہ کچھ حاصل کرنا چاہتا ہے۔ ایک خواہش جو ڈھائی ہزار سال پرانے گوتم نیلمبر میں موجود تھی وہ خواہش آج بھی اس کے ذہن میں موجزن ہے۔

> ''کاش نروان ممکن ہوتا، خوف تنہائی کا احساس، رنج نفرت، فرار کی خواہش وسعت اور اضافت کا تصور......
> نروان جو زندگی ہے، موت ہے، سونے جاگنے، محبت، رحم اور لاتعلقی سے ماورا ہے اور پھر بھی حقیقی ہے۔''(۵)

لیکن ناول کا خاتمہ حیرت انگیز طور پر قنوطیت اور مایوسی پر نہیں ہے بلکہ ہمت اور پرامیدی پر ہوتا ہے۔

> ''زمین تیری پہاڑیاں، برفانی پہاڑ اور جنگل مسکرا رہے ہیں۔ میں تیری سطح پر کھڑا ہوں۔ میں مغلوب نہیں ہوا۔ مجھے کوئی گزند نہیں پہنچا۔ مجھے زخم نہیں لگے۔ میں سالم ہوں۔ مجھے کوئی ختم نہ کر سکا۔''(۶)

اشتراکات:

۱۔ دونوں ناولوں میں ہیرو کا کردار مہاتما بدھ کی زندگی سے اخذ کیا گیا ہے۔ دونوں کرداروں کی طبیعت میں تجسس پایا جاتا ہے۔ دونوں ہی پورے ناول میں (suffer) کرتے دکھائی دیتے ہیں اور نروان اور مکتی کی تلاش میں رہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کرداروں کے مقاصد میں اشتراک پایا جاتا ہے۔

۲۔ دونوں ناولوں کا انداز فلسفیانہ ہے۔ اس لیے یہ دونوں ناول عام قاری کی دلچسپی کا باعث نہیں ہو سکتے ہاں البتہ جو لوگ اس نوعیت کے ناول پڑھتے ہیں وہ ان کی سطحی معنویت سے تو متاثر بھی ہو سکتے ہیں اور لطف بھی لے سکتے ہیں مگر ان دونوں ناولوں کی گہرائی کو پانے کے لیے ضروری ہے کہ آپ روحانیت اور بدھ ازم وغیرہ کے بارے میں بنیادی علم رکھتے ہوں۔ بہر حال دونوں ناولوں میں روحانی اور دنیاوی زندگی کی کشمکش صحیح راستے کا انتخاب، یہ وہ الجھنیں ہیں جن میں کبھی نہ کبھی انسان ضرور پڑتا ہے۔ خاص طور پر وہ جو مادیت پسند نہیں ہوتے۔

۳۔ دونوں ناولوں میں جو باتیں فلسفیانہ اور روحانی نقطۂ نظر سے بیان کی گئی ہیں ان میں ابتداء سے آخر تک اس بات کا ذکر بھی ملتا ہے کہ عقل اور دانش مندی کسی کو سکھائی نہیں جا سکتیں۔ دوسرا نروان کا تجربہ حاصل کرنا ہر ایک کے بس کی بات نہیں اور ضروری نہیں کہ نروان کوئی چیز ہے بھی یا نہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اس فلسفیانہ بحث کو بھی سامنے لانے کی کوشش کی گئی ہے کہ الفاظ کی کوئی اہمیت نہیں۔ ہم بعض اوقات الفاظ کے گورکھ دھندے میں پڑے رہتے ہیں۔ الفاظ کے پیچھے ضروری نہیں کوئی معنویت بھی ہو۔ بعض اوقات لفظ محض لفظ ہوتے ہیں ان کے اندر کا خالی پن انسان کو الجھا سکتا ہے۔

۴۔ دونوں ہیرو اپنے استادوں اور مذہبی رہنماؤں کی باتوں پر یقین کرنے کے بجائے اپنے تجربات سے زیادہ سیکھتے ہیں۔ کیونکہ دونوں کا یہ خیال ہے کہ تجربہ یا مکتی کسی کو سکھایا نہیں جا سکتا۔ یعنی جب انسان پر نروان کی گھڑی بیتتی ہے تو ان محسوسات کو بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ انھیں اپنے تجربات سے اس بات کا بھی احساس ہوتا ہے کہ نروان دنیا کو تیاگ دینے سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اسی دنیا میں رہنے اور اس دنیا میں رہتے ہوئے ہر مشکل کو برداشت کر کے آگے

بڑھنے سے نروان حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ زندگی خود پر جمود طاری کرنے کا نام نہیں بلکہ مقاصد آفرینی کا نام ہے۔

۵۔ دونوں ناولوں میں وقت ایک کردار کے طور پر سامنے آتا ہے۔ وقت کو ایک بہتا دریا کہا گیا ہے جو ہر وقت روانی میں رہتا ہے۔ دونوں ناولوں میں وقت کے حوالے سے فکری سطح بہت گہری ہے۔

۶۔ دونوں ناولوں کے ہیرو عشق کے جذبے سے بھی سرشار ہوتے ہیں۔ ''سدھارتھ'' کی ہیروئن کملا ایک طوائف ہے اور چمپا جو ''آگ کا دریا'' کی ہیروئن ہے وہ بھی ایک جنم میں چمپا بائی (طوائف) کے روپ میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ دونوں ہیرو دنیاوی عیش و عشرت میں بھی وقت گزارتے ہیں اور پھر جلد ہی اس سے بیزار بھی ہو جاتے ہیں۔ سدھارتھ جب گناہ سے بیزار ہوتا ہے تو سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر واپس اپنے راستے کی طرف پلٹ آتا ہے۔ اسے اپنے اندر ''اُوم'' کی آواز آتی ہے۔ اس طرح وہ فطرت کی طرف راغب ہو کر خود آگہی کے راستے پر چل پڑتا ہے۔ دوسری طرف گوتم بھی ایسا ہی کرتا ہے۔ چمپا سے شدید محبت کے باوجود اس سے دور بھاگتا ہے۔ وہ زندگی کے ہر عیش کو چکھتا ہے۔ اس میں ڈوبتا نہاتا اور پھر اس سے باہر نکل آتا ہے۔ وہ محبت کو قید سمجھتا ہے اور پھر آزادی کے لیے بھاگتا ہے اور جب محبت سے آزادی حاصل کر لیتا ہے تو سوچتا ہے۔

> ''آزادی کا مقصد کیا ہے۔ اس کے معنی کیا ہیں۔ اس کا فیصلہ کون کرے گا کہ کون آزاد ہے کون نہیں۔ ہری شنکر تم کو آزادی کی تلاش میں کیا ملا؟ آنند اسرار جو تم پر منکشف ہوئے وہ سوائے تمہارے کون جانے گا۔ ہم سب اپنے اپنے اسرار میں کسی دوسرے کو شریک نہیں کر سکتے۔''(۷)

۷۔ سدھارتھ میں ہیرو کا دوست گووند ہے اور ''آگ کا دریا'' میں ہیرو گوتم کا دوست ہری شنکر ہے جو گوتم بدھ کے چیلے بن جاتے ہیں اور ہیرو کرداروں کے ساتھ فلسفے کے نقطۂ نظر سے بحث و مباحثہ کر کے ناول کے تھیم کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ممتاز احمد خان لکھتے ہیں:

> ''ہری شنکر بدھ فلسفے کا نمائندہ ہے۔ ہمہ وقت سوچنا اس کے کردار کا بھی حصہ ہے۔ لیکن اس پر کرب کا وہ عالم نہیں جو گوتم کی ذات سے منسوب ہے۔ اگر وہ شانت نہیں تو زیادہ بے چین بھی نہیں۔''(۸)

۸۔ دونوں ناولوں میں روحانی سفر میں خود کو کھوجنے کے لیے مکالمہ نگاری سے بھی کام لیا گیا ہے۔ دونوں مصنفین نے مکالمہ نگاری کا سہارا لے کر بہت سی فلسفیانہ باتوں کی وضاحت بڑی تفصیل کے ساتھ کی ہے اور مکالمہ نگاری کے ذریعے ایسے روحانی سفر کی داستان پیش کی ہے جسے وہ کسی کردار کے ذریعے پیش نہیں کر سکتے تھے۔ مثلاً ''سدھارتھ'' میں مکالمہ نگاری کی مثال دیکھیں۔

> ''......اور ساری آوازیں، ساری منزلیں، ساری مسرتیں، سارے دکھ، سارے سکھ، سب نیکیاں اور برائیاں، یہ سب مل کر ہی دنیا تھے۔ یہ سب مل کر واقعات کا بہاؤ، جیون دھارا اور جیون راگ تھے۔ جب سدھارتھ نے غور سے دریا کو سنا تو اسے یہ ہزار گیت والی راگنی سنائی دی۔''(۹)

''آگ کا دریا'' میں بھی مکالمہ نگاری کے ذریعے انسانی گفتگو اور انسانی طرز اظہار کے بے شمار نمونے ملتے ہیں۔ ناول کے اولین مکالمات ہی قاری کو بتا دیتے ہیں کہ مکالمہ صرف فرد کے احساس تنہائی کو دور کرنے کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ زندگی کی جدلیت کا مظہر بھی ہے۔

> ''تم کون ہو بھائی'' نیچے سے کسی نے پوچھا۔
> ''میں ہوں'' گوتم نے لیٹے لیٹے جواب دیا۔
> تمہارا کیا نام ہے''

''میں کا کوئی نام نہیں ہوتا''

''تفریق کے لیے نام ضروری ہے۔''

شراوستی کے جن پنڈتوں کے گھرانوں میں پیدا ہوا، وہاں دوسرے پنڈتوں سے پوچھ کر میرا نام گوتم رکھا گیا تھا۔''(۱۰)

دونوں ناولوں میں مکالمہ صرف زبان کی ایک جہت ہی نہیں اس سے کہیں زیادہ معنی خیز کردار ادا کرتا ہے۔ وقت کے طوفانی بہاؤ اور زندگی کے اندھیرے میں مکالمہ ہی ایک ایسی شکل ہے جس کی مدہم، لرزتی روشنی میں فرد نہ صرف اردگرد کو دیکھتا ہے بلکہ اپنی اور دوسروں کی شناخت بھی کرواتا ہے۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ مکالمہ نگاری دونوں ناولوں کی جان ہے۔

اختلافات:

۱۔ ناول ''سدھارتھ'' کا پلاٹ بالکل سادہ ہے۔ خط مستقیم کی طرح ایک کنارے سے شروع ہو کر دوسرے پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس میں زیادہ تر بیانیہ انداز اپنایا گیا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ مکالمے کی تکنیک کو بھی استعمال کیا گیا ہے۔ اس ناول کی روانی اس کی امتیازی خصوصیت ہے۔ جو کہیں بھی ناول کی موضوعاتی ضرورت کے باعث بھاری پن پیدا نہیں ہونے دیتی۔ اس ناول میں اول سے آخر تک کشمکش کی کیفیت کہیں بھی قاری کی دلچسپی کو ختم نہیں ہونے دیتی۔ وہ کشمکش جو سدھارتھ کے ذہن میں شروع سے آخر تک جاری رہتی ہے، ایک تجسس اور تحیر کی فضا، جان لینے اور پالینے کا سفر اس کا بنیادی عنصر بنتا ہے ہے جو قاری کو انجام تک مسحور کیے رکھتا ہے۔

''مہاتما بدھ کی تعلیمات بہت گہرائی رکھتی ہیں۔ بہت کچھ سکھاتی ہیں...... مگر ایک چیز ہے جو واضح اور قابل قدر تعلیم اپنے اندر نہیں رکھتی۔ اس میں وہ اسرار موجود نہیں جس کا تتھاگت نے بذات خود تجربہ حاصل کیا تھا۔ ہزاروں لاکھوں انسانوں میں سے بس اسی نے...... یہی میں نے سوچا اور محسوس کیا...... اسی لیے میں اپنے راستے پر چل پڑا ہوں۔ کسی دوسرے اور بہتر عقیدے کی تلاش میں نہیں کہ میں جانتا ہوں اس سے بہتر کچھ نہیں بلکہ تمام عقائد اور تمام معلمین کو ترک کرنے کے لیے اور اپنے مقصد پر تنہا پہنچنے کے لیے یا مر جانے کے لیے۔''(۱۱)

دوسری طرف جب ہم ناول ''آگ کا دریا'' کے پلاٹ کو دیکھتے ہیں تو ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ ناول کے فن میں پلاٹ ایک انتہائی اہم جزو ہے۔ ناول میں فنکار اپنی تصنیف کو حصوں میں تقسیم کرتا ہے اور پھر ان حصوں کو اس طرح جوڑتا ہے کہ ایک مخصوص فنی تعمیر کا احساس ہوتا ہے اور پلاٹ میں ربط پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن ''آگ کا دریا'' کے پلاٹ میں ربط نظر نہیں آتا۔ اس میں ''شعور کی رُو'' کے ٹکڑے ہیں جن کو مختلف اصولوں کے تحت جوڑا گیا ہے۔ دراصل بات یہ ہے کہ اس ناول میں ڈھائی ہزار سالہ تاریخ کو ایک وسیع کینوس پر پیش کیا گیا ہے۔ اس لیے اس ناول کی وسعت کی وجہ سے اگرچہ کہیں کہیں اس کا پلاٹ متاثر بھی ہوا ہے مگر اس میں ہمیں کہیں بھی کوئی جھول نظر نہیں آتا ہے۔ آگ کا دریا واقعات، فکر و فلسفے سے متعلق لاتعداد جزئیات سے بھرپور ایک ایسے دریا کا منظر پیش کرتا ہے جس میں واقعات کا بہاؤ ایک مخصوص سمت میں بہتا ہوا نظر آتا ہے۔ اس حوالے سے ڈاکٹر سہیل بخاری لکھتے ہیں:

''اس وسیع ناول کی تعمیر و تنظیم نہایت بلند ذہنی سطح پر ہوئی ہے۔ ہزاروں سال پرانی ثقافت کی تصویریں فلمی مناظر کی طرح دکھائی گئی ہیں۔ لیکن اس کا جوڑ اس چابکدستی سے ملایا گیا ہے کہ تسلسل میں کہیں ضعف نہیں آتا۔ اس ناول کی خوبی کی جتنی تعریف کی جائے کم ہے۔ شعور کی رُو کے مدہم استعمال، مختلف تکنیکوں کے بیانیہ میں ادغام، واحد متکلم کے مباحث و تبصروں اور اہم کرداروں، اندرون سے بلند ہونے والی آوازوں اور

ذات سے ہمکلامی کی گونجوں کو بڑے حسن اور سلیقے سے انھوں نے ماجرہ کی جدت آمیز اور قابل قبول فنی تشکیل کو گوتم نیلمبر کی سوچوں اور عمل کے حوالے سے ایک منفرد اور ماڈرن ناول کی ہیئت عطا کی ہے۔''(۱۲)

اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ناول ''آگ کا دریا'' کی ضخامت نے اگرچہ کہیں کہیں ناول کے پلاٹ کو متاثر ضرور کیا ہے مگر پلاٹ کی یہی بے ربطی اس ناول کی خوبی بن کر ابھری ہے اور اس نے اس ناول کو اردو ادب کا ایک شاہکار ناول بنا دیا ہے۔

۲۔ ناول ''سدھارتھ'' میں چند ایک کردار ہیں جن کے گرد پورے ناول کی کہانی گھومتی ہے۔ کرداروں میں وہی لوگ سامنے آتے ہیں جن کا براہ راست سدھارتھ سے تعلق ہوتا ہے۔ جیسے سدھارتھ کا باپ، اس کا دوست گووند، اس کی محبوبہ کملا اور اس کا مددگار واسودیو اور اس کا بیٹا۔ یہ تمام کردار مختصر ہونے کے باوجود پورے ناول پر چھائے ہوئے نظر آتے ہیں اور ناول نگار نے ان کا تعارف اس انداز میں کروایا ہے کہ تمام کردار اپنی خوبیوں اور خامیوں سمیت قاری کے سامنے نمایاں ہو جاتے ہیں۔ اس ناول کے کردار متحرک اور ارتقا کرتے نظر آتے ہیں۔ ''سدھارتھ'' کے کرداروں کے چہروں پر تمانیت اور سکون نظر آتا ہے۔

دوسری طرف جب ہم ناول ''آگ کا دریا'' کے کرداروں کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں یہ بات شدت سے محسوس ہوتی ہے کہ قرۃ العین نے اپنے کرداروں کا پوری طرح سے تعارف نہیں کروایا۔ وہ سرسری طور پر کسی کردار کا ذکر کرتی ہیں اور آگے کی طرف بڑھ جاتی ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ ان کے کردار ایسے نہیں جن کو ہم پورے طور پر زندہ کہہ سکیں اور نہ کوئی کردار ارتقاء کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ چند افراد ضرور ہیں جو ادوار کے ساتھ ساتھ نام بدلتے جاتے ہیں اور ان کے ناموں کے کچھ حصے ان کے پرانے ناموں سے متعلق رہتے ہیں۔ جس کی وجہ سے ہم ان کرداروں کو پہچان پاتے ہیں۔ ان کرداروں میں گوتم نیلمبر، ہری شنکر، چمپا، نرملا، کمال اور سرل شامل ہیں جو ہر بار ایک نئی شکل کے ساتھ سامنے آتے ہیں اور پھر معدوم ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ کردار ہر بار کہانی کو ایک نیا رخ دے جاتے ہیں جس سے کہانی کے تسلسل میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس ناول کے بعض کردار علامتی ہیں اور بعض عام زندگی کے مظہر ہیں۔ اس حوالے سے لطیف الزماں خان کہتے ہیں کہ:

> ''گوتم ناول کا اہم ترین کردار ہے۔ اہم ترین اس لیے کہ وہ انسان کی ابدیت کی علامت ہے۔ یہ کردار بقائے انسانی کی کوششوں کو بیان کرتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ انسان فنا ہو جاتا ہے مگر زندگی تو پیہم رواں ہر دم رواں رہتی ہے۔ ہری شنکر ہندوستان کی نامیاتی تہذیب کو ظاہر کرتا ہے۔ وہ درحقیقت بدھ فلسفے کا مظہر ہے۔ اکلیش ترک دنیا کی علامت ہے۔ کمال الدین ایک مورخ اور جنگجو ہے۔ جب ہندوستان تقسیم ہوتا ہے تو وہ ہجرت کر کے پاکستان آتا ہے اور چمپا سے اس کا عشق جبلت انسانی ہے۔...... قرۃ نے وجودِ انسانی کا ارتباط کہیں اشاراتی، کہیں استعاراتی، کہیں علامتی اور کہیں روایتی بنایا ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ اپنے فن سے شیفتگی اور اخلاص کا بلند ترین طرزِ عمل ایسا ہی ہوتا ہے۔ اچھے اور برے، گفتنی اور ناگفتنی واقعات کو بیان کرنے کے لیے ایسے ہی کرداروں کی ضرورت ہوتی ہے۔''(۱۳)

اگر ہم لطیف الزماں خاں کی اس رائے کو مان بھی لیں تب بھی یہ بات ہمیں شدت سے محسوس ہو گی کہ اس ناول کے کردار اپنے اپنے دائروں میں ہی حرکت کرتے نظر آتے ہیں۔ لیکن ان دائروں سے باہر نہیں نکلتے۔ اسی وجہ سے یہ سارے کردار المیہ نظر آتے ہیں۔ اور ان کی پیچیدگیوں کی وجہ سے جنم لینے والے المیوں کو فلسفیانہ سہاروں سے حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ''سدھارتھ'' کے کردار ''آگ کا دریا'' کے کرداروں کی نسبت زیادہ جاندار، مضبوط اور متحرک کردار ہیں جو آہستہ آہستہ وقت کے بہاؤ میں بہتے ہوئے اپنی منزل تک بڑے پرسکون انداز میں پہنچ جاتے ہیں۔

۳۔ دونوں ناولوں میں جب ہم ہیروئن کے کردار کا جائزہ لیتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ''آگ کا دریا'' میں چمپا جو ہیروئن ہے

کی شروع میں ہلکی سی جھلک دکھائی دیتی ہے اور آخر میں وہ لکھنؤ شہر میں چمپا بائی کے نام سے ہر دلعزیز ہے جو پاکستان بننے پر ہندوستان میں ہی رہ جاتی ہے۔ وہ قرۃ العین کے دوسرے ناولوں کی ہیروئنوں کی طرح جاذب نظر تو ضرور ہو جاتی ہے مگر اس کے کردار میں ایسی کوئی بات نہیں جو ہمارے اندر مخصوص جذبات، حسن یا عظمت کو ابھارے یا ہمارے ذہن پر کوئی ایسا تاثر چھوڑے جس سے وہ ہمیں یاد آئے۔

اس کے برعکس جب ہم ''سدھارتھ'' کی ہیروئن کملا کو دیکھتے ہیں تو ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ کملا اپنے مختصر ترین کردار کے باوجود ہر جگہ چھائی ہوئی نظر آتی ہے۔ وہ ایک مغرور اور نسوانی فخر میں گرفتار عورت ہے جو حکومتوں کے تختے الٹ دینے پر قادر ہے۔ جس کا ذہن جس کا بدن اس کے اپنے اختیار میں ہے اور جس کا بہترین مصرف اسے معلوم ہے۔ وہ خود کو باہر رکھ کر کھیل کا مزا لیتی ہے حالانکہ وہ خود کھیل کا حصہ ہے۔ وہ خود پرستی میں مبتلا ہے اور یہی اس کی کامیابی کا راز ہے۔ سدھارتھ جیسے دنیا تیاگ دینے والے انسان کو واپس دنیاداری کے راستے پر لانے والی کملا ہی تھی۔ جس نے اس کی زندگی کا رخ بدل دیا تھا۔ نسوانی کرداروں کے جائزے سے بھی یہ بات سامنے آتی ہے کہ ''سدھارتھ'' میں اگرچہ ایک نسوانی کردار ہے مگر وہ ''آگ کا دریا'' کے مقابلے میں بہت مضبوط کردار ہے اور ''آگ کا دریا'' کے تمام نسوانی کرداروں پر سبقت لے جاتا ہے۔

۴۔ ''سدھارتھ'' میں تاریخ کے صرف ایک حصے کو ناول کا پس منظر بنایا گیا ہے۔ اس ناول میں مرکزی کردار ہر جگہ سامنے رہتے ہیں اور تاریخ سے ان کرداروں کا تعلق رکھا گیا ہے۔ ناول کی پوری کہانی مخصوص رجحانات اور تنوع کے ساتھ ہمارے سامنے آتی ہے۔ اور ہیرو کا وجود تاریخ اور ان واقعات و رجحانات کو ایک اکائی کی شکل دیتا جاتا ہے۔ جبکہ ''آگ کا دریا'' کا تاریخ کے حوالے سے جب ہم جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس ناول میں طویل تاریخ کا احاطہ کیا گیا ہے۔ ''آگ کا دریا'' کے چار کردار گوتم، ہری شنکر، کمال اور سرل ایشلے برصغیر کی ماضی میں دور تک پھیلی ہوئی تہذیبی اور ثقافتی تاریخ کے چار اہم ادوار کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس طرح قرۃ العین ان کے حوالے سے برصغیر کی صورتحال کو ایک دھارے کی شکل میں سامنے لا کر وحدت کے تاثر کو اجاگر کرتی ہیں۔ درحقیقت قرۃ العین حیدر نے انسانی عظمتوں کا سراغ اس کی تاریخ کے ذریعے ہی لگایا ہے۔ تاریخ انسان کو پیچھے مڑ کر دیکھنے اور اپنے پرکھوں کے افعال کے ادراک میں مدد دیتی ہے اور ناول نگار نے یہ بتایا ہے کہ کس طرح تاریخی عمل انسانی کردار و افعال پر اثر انداز ہو کر اس کے ذہن کو بدلتا ہے اور اسے کس طرح وہ حال سے مستقبل کی جانب دھکیلتا ہوا لے جاتا ہے۔ اس حوالے سے ڈاکٹر اعجاز راہی لکھتے ہیں کہ:

> ''قرۃ العین حیدر نے برصغیر کے تہذیبی سفر کے حوالے سے انسانی عظمتوں کا کھوج لگایا ہے۔ قدیم دور کے گوتم نیلمبر سے جدید دور کے گوتم نیلمبر تک یہ سفر برصغیر کی ثقافتی، سیاسی اور طبقاتی جدوجہد کا دائرہ مکمل کرتا ہے۔''(۱۴)

''آگ کا دریا'' میں قراۃ العین نے جتنا بڑا دور لیا ہے اور اس کو جس خوبی سے سمیٹنے کی کوشش کی ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ اس سے پہلے بھی تاریخی ناول لکھے گئے مگر ''آگ کا دریا'' نے اردو ناول نگاروں کے لیے تاریخی حوالے سے نئی راہ کھول دی۔ اور اس ناول نے تاریخی اعتبار سے نئے آنے والے ناولوں کو بہت متاثر کیا۔ ''آگ کا دریا'' میں ہمیں ڈھائی ہزار سالہ تاریخی دور کا تجربہ ملتا ہے۔ جسے صرف قراۃ العین جیسی باشعور ناول نگار ہی برت سکتی تھیں۔ اس لحاظ سے یہ ناول ''سدھارتھ'' پر سبقت لے جاتا ہے۔

۵۔ منظر نگاری کے حوالے سے بھی قرۃ العین حیدر کا ناول اپنی مثال آپ ہے۔ منظر نگاری میں ان کی یہ مہارت اس ناول میں پوری آب و تاب سے نظر آتی ہے۔ وہ کسی عمارت کی منظر کشی کر رہی ہوں یا کسی قدرتی منظر کی۔ ہر جگہ ایک ایک چیز کی تفصیل لکھتی ہیں۔ منظر کشی کرنے میں وہ جس طرح جزئیات نگاری سے کام لیتی ہیں اس سے تمام منظر قاری کی

آنکھوں کے سامنے واضح ہو جاتا ہے۔''آ گ کا دریا'' میں منظر نگاری کی ایک جھلک ملاحظہ کیجیے۔

> ''گوتم نیلمبر نے چلتے چلتے ٹھٹھک کر پیچھے دیکھا راستے کی دھول بارش کی وجہ سے کم ہو چکی تھی۔گو اس کے اپنے پاؤ مٹی سے اٹے تھے برسات کی وجہ سے گھاس اور درخت زمرد کے رنگ کے دکھلائی پڑ رہے تھے۔اسوک کی نارنجی اور سرخ پھول گہری ہریالی میں تیزی سے جھلملاتے تھے۔اور ہیرے کی ایسی جگمگاتی پانی کی لڑیاں گھاس پر ٹوٹ ٹوٹ کر بکھر گئی تھیں۔''(۱۵)

دوسری طرف جب ہم ناول ''سدھارتھ'' میں منظر نگاری کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس ناول میں اردگرد کا منظر غائب ہے اور سدھارتھ جن لوگوں سے بات کرتا ہے وہی لوگ ناول کے کینوس پر ظاہر ہوتے ہیں۔اس ناول میں نہ تو تہذیب نظر آتی ہے اور نہ ہی اردگرد کے ماحول کی منظر کشی ہے۔تمام مناظر زندگی کی ہلچل سے عاری نظر آتے ہیں۔اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ منظر کشی کے نقطۂ نظر سے بھی ''آ گ کا دریا'' ''سدھارتھ'' پر فوقیت رکھتا ہے۔کیونکہ منظر نگاری کے جو نمونے قرۃ العین نے پیش کیے ہیں وہ ''سدھارتھ'' میں بالکل مفقود ہیں۔

۶۔ دونوں ناولوں میں محبت کے مختلف تجربات ابھر کر سامنے آتے ہیں۔''آ گ کا دریا'' میں محبت کے تعلقات کے تمام افسانوں کی نوعیت ٹوٹنے اور بکھرنے پر مبنی ہے۔پہلے گوتم نیلمبر ،چمپک رانی کو اپنا معروض بنانا چاہتا ہے اس سے عشق کرتا ہے لیکن وہ اس کی اور اپنی دونوں کی آزادی کا احترام کرتا ہے۔اس لیے یہ رشتہ ناکامی پر ختم ہوتا ہے۔راج کماری نرملا جو دل و جان سے گوتم پر فدا ہے اور اسے اپنے وجود کا حصہ بنانا چاہتی ہے اس سے بھی گوتم کا رشتہ قائم نہیں ہو پاتا اور نرملا جدائی کا روگ پال کر آخر کار دق کی مریض بن جاتی ہے اور جان دے دیتی ہے۔اس کے بعد گوتم امبیکا کو پوری طرح اپناتا ہے مگر اپنے وجود کی آزادی کی خاطر سب کچھ تیاگ دیتا ہے۔گوتم کی محبوبائیں مختلف ادوار میں بدلتی رہتی ہیں لیکن وہ کسی کو بھی اپنا نہیں پاتا۔دوسری طرف جب ہم ''سدھارتھ'' کا جائزہ لیتے ہیں تو ہم محسوس کرتے ہیں کہ ''سدھارتھ'' جس سے محبت کرتا ہے اسے اپناتا بھی ہے اور انسانی وجسمانی ضرورتوں سے بھی واقف ہوتا ہے۔وہ دل و جان سے کملا پر فدا ہے اور کملا کی محبت میں اپنے راستے اور منزل سے بھی کچھ دیر کے لیے غافل ہو جاتا ہے۔کملا سے سدھارتھ کا ایک بیٹا بھی ہے جو اسے ایک نئے جذبے سے روشناس کرواتا ہے۔سدھارتھ کا بیٹا گو چند دن تک اس کے ساتھ رہتا ہے مگر رشتوں کی پہچان اور کشش بہر حال وہی سدھارتھ کو محسوس کرواتا ہے۔سدھارتھ جب کملا کو چھوڑ دیتا ہے تو کملا سدھارتھ کی خاطر سب کچھ تیاگ دیتی ہے اور گوتم بدھ کی چیلی بن جاتی ہے اور بالآخر اپنے محبوب کی بانہوں میں جان دے کر اپنی سچی محبت کا ثبوت پیش کر دیتی ہے۔دونوں ناولوں کے ہیرو اپنے وجود کی آزادی کی خاطر اپنی محبت کو تیاگ دیتے ہیں مگر سدھارتھ محبت کو دوبارہ حاصل کر کے نروان حاصل کرتا ہے جب کہ گوتم سب کچھ تیاگ دینے کے بعد نروان کی منزل تک پہنچتا ہے۔محبت کے معاملات میں دونوں کرداروں کے اپنے اپنے تجربات ہیں جو ایک دوسرے سے زیادہ مختلف نہیں ہیں۔

۷۔ موت کے حوالے سے بھی دونوں ناولوں میں مختلف تجربات سامنے آتے ہیں۔''سدھارتھ'' میں کملا جو ہیروئن ہے وہ مرنے سے پہلے زندگی کے تمام عیش وعشرت کا مزہ چکھتی ہے۔اسے محبوب کا وصل حاصل ہے اور وہ اپنی جان محبوب کی بانہوں میں ہی دیتی ہے۔اسی وجہ سے مرتے وقت اس کے چہرے پر سکون کی لہر نظر آتی ہے۔جب کہ ''آ گ کا دریا'' میں موت ایک نئے تجرباتی انداز میں سامنے آتی ہے۔وہ ہے نرملا کی موت۔نرملا گوتم سے محبت کرتی ہے اور آہستہ آہستہ یہ روگ اسے دق کا مریض بنا دیتا ہے۔اور وہ سینی ٹوریم میں داخل ہو جاتی ہے۔گوتم کو جب نرملا کی بیماری کا پتا چلتا ہے تو وہ اس کی عیادت کے لیے جاتا ہے۔اور نرملا کو شادی کی پیش کش کرتا ہے مگر نرملا اسے پوج تو سکتی ہے مگر اس

کی اور اپنی آزادی ختم نہیں کرسکتی اس لیے انکار کردیتی ہے اور کچھ عرصہ سینی ٹوریم میں رہنے کے بعد مر جاتی ہے۔

''ان سب چیزوں کے درمیان گھرے ہوئے جب کہ نرملا کا سامان اس کے قدموں میں پڑا تھا۔ اسے لگا گویا اس کی زندگی، ساری زندگی ایک بہت عظیم الشان کباڑی کی دکان ہے۔ یہ سب سامان فالتو ہے۔ ان سب چیزوں کو ذرا بیچ کر تو دیکھو' اپنی زندگی کو ذرا اس کباڑی کی مارکیٹ میں تو رکھ' موت اس کی قیمت ہے۔''(۱۶)

نرملا کی موت اس کے باقی ساتھیوں کو بھی ہلا کر رکھ دیتی ہیں۔ نرملا کی موت کے تصور سے اس کے سب ساتھی مایوسی کی اتھا گہرائیوں میں اتر جاتے ہیں اور اپنے اپنے فرسٹریشن میں عجیب عجیب باتیں کرتے ہیں۔

''کون کہتا ہے موت ماورائی ہے۔''(۱۷)

''یعنی غور کیجئے کہ ہم دوسروں کی موت پر چپکو پھکو روتے ہیں اور پھر خود مر جاتے ہیں۔''(۱۸)

''اری نرملا کی بچی! کہاں گیا تیرا فلسفہ اور آئیڈیالوجی۔ مگر واقعہ صرف یہ ہے کہ سچ مچ سب ٹھاٹھ پڑا رہ جائے گا جب لاد چلے گا بنجارہ۔''(۱۹)

نرملا کی اہمیت اس کی موت کے بعد اس کے ساتھیوں اور اس کے محبوب کے دل میں اجاگر ہوتی ہے۔ اس طرح اس ناول میں اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے کہ بعض اوقات انسان کو جو قدر و منزلت اس کی زندگی میں نہیں مل پاتی وہ موت کے بعد اس کا مقدر بن جاتی ہے۔ موت کے اس نئے تجربے کے لحاظ سے بھی ہم ''آگ کا دریا'' کو سدھاتھ پر فوقیت دیں گے۔ جب کہ ''سدھارتھ'' میں صرف اس نقطے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ کملا جب بدی کا پیکر تھی تو بدی زندگی تھی اور جب بدی (کملا) نیکی کے راستے پر چلتی ہے تو اس کا وجود ختم ہو جاتا ہے اور صرف نیکی ہی کہلاتی ہے۔

۸۔ ناول ''سدھارتھ'' کے آخری حصے میں واسودیو سدھارتھ کی مدد کرتا ہے جس سے اس کا خود آگہی اور حقیقت کی تلاش کا سفر آسان ہو جاتا ہے۔ سدھارتھ نروان تو کب کا حاصل کر چکا تھا مگر اسے اس سے آگہی نہیں ہوتی جس کا احساس اسے واسودیو کرواتا ہے۔ واسودیو جب پہلی مرتبہ سدھارتھ کو جنگل کے کنارے پہنچاتا ہے تو وہاں سے سدھارتھ زندگی کی طرف واپسی کا پہلا قدم اٹھاتا ہے یعنی کملا سے اس کی ملاقات ہوتی ہے۔ دوسری مرتبہ جب سدھارتھ دنیا سے بے زار ہوتا ہے تو واسودیو اس کی توجہ وقت اور بہتے دریا کے ذریعے فطرت کی طرف کرواتا ہے جس سے سدھارتھ کو احساس ہوتا ہے کہ اصل زندگی دین و دنیا دونوں کو ساتھ لے کر چلنا ہے یعنی زندگی کو اس کی اصل شکل میں قبول کرنا ہی تکمیل ہے۔ دنیا کو اس کے بہاؤ، رنگ اور اصل شکل میں قبول کرنا ہی ''اوم'' ہے۔ سدھارتھ نے اپنے تجربات کو مثبت جانا اس نے اپنی زندگی سے اخذ کیا کہ کوئی شکل حتمی نہیں ہر چیز تبدیل ہوتی ہے اور تبدیل شدہ چیز اپنے اندر تکمیل کا عنصر لیے ہوئے ہوتی ہے۔

اسی طرح ''آگ کا دریا'' میں گوتم بھی زندگی کو مختلف حصوں میں گزارنے کے بعد جب ہوا خوری کے لیے دریا کے کنارے آتا ہے تو وہ بہتے ہوئے پانی کو دیکھتا ہے اور یہ تصور کرتا ہے کہ یہ بہتا ہوا پانی وقت کا دھارا ہے۔

اسی وقت کے دھارے میں جب وہ ماضی کو دیکھتا ہے تو خود کو اسی ماحول اور اسی جگہ محسوس کرتا ہے جب ناول کے آغاز میں باسٹھ فلسفوں کی یلغار میں گوتم کو تنہا بتایا گیا تھا۔ اس تنہائی میں جب ماضی کے تمام حالات و واقعات اس کی نظر سے گزرتے ہیں تو اسے احساس ہوتا ہے کہ انسان باسٹھ سے کہیں زیادہ فلسفوں کی زد میں ہے اور وقت اور تاریخ کی ضربوں سے انسان چور چور ہے۔ اس سب کے باوجود یہ انسان پر منحصر ہے کہ وہ دکھوں' تکلیفوں امیدی اور ناامیدی میں بھی اپنے لیے کلفت و راحت اور امید پیدا کرنے کی کوشش کرے اگر انسان ایسا کرلے تو اسے نروان حاصل ہو سکتا ہے۔ گوتم کی اس سوچ نے اسے

نیا عزم دیا اور اسے بتایا کہ حیات مسلسل ارتقاء کرنے اور مقاصد آفرینی کا نام ہے اگر انسان ایک جگہ رک جائے حرکت نہ کرے تو وہ کبھی بھی نروان حاصل نہیں کر سکتا۔ انسان کی بقا ہی مسلسل مقاصد آفرینی سے ہے۔

> ''زمین تیری پہاڑیاں، برفانی پہاڑ اور جنگل مسکرا رہے ہیں۔ میں تیری سطح پر کھڑا ہوں۔ میں مغلوب نہیں ہوا۔ مجھے کوئی گزند نہیں پہنچا۔ مجھے زخم نہیں لگے۔ میں سالم ہوں۔ مجھے کوئی ختم نہ کر سکا۔''(۲۰)

مجموعی جائزہ:

درج بالا اشتراکات اور اختلافات کو سامنے رکھتے ہوئے جب ہم دونوں ناولوں کا مجموعی جائزہ لیتے ہیں تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دونوں ناولوں کا موضوع فلسفیانہ ہے۔ دنیا بھر میں فلسفے کو بنیاد بنا کر بہت کم ناول لکھے گئے ہیں۔ اردو میں بھی ایسے ناولوں کی تعداد کم ہے۔

''سدھارتھ'' اپنے موضوع کے اعتبار سے ایک معیاری ناول ہے۔ اس کی زبان میں کوئی الجھاؤ نہیں۔ سادگی اور روانی کہیں بھی یہ احساس نہیں ہونے دیتی کہ یہ کسی ایسے باشندے کی تخلیق ہے جو اس زمین کا نہیں جس کی کہ یہ کہانی ہے۔ کہانی کا تحیر اس کی کشمکش یقیناً اس کی کامیابی کی دلیل ہے۔ ''سدھارتھ'' میں بہت سی کمیوں اور کمزوریوں کو بھی محسوس کیا گیا ہے مگر اس کے باوجود یہ اپنے وقت کا ایک نہایت اچھا، کامیاب اور دلچسپ ناول ہے۔ اس ناول کی کامیابی کی دلیل یہ ہے کہ اسے نوبل انعام سے نوازا گیا۔ مگر جب ہم اس ناول کا اردو ادب کے ناول ''آگ کا دریا'' سے تقابل کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ بے شک یہ ناول اپنے وقت کا ایک کامیاب ترین ناول تھا مگر ''آگ کا دریا'' اپنی مخصوص خصوصیات، واقعات، تاریخیت' نئے رجحانات اور تکنیکوں کے باعث ''سدھارتھ'' سے بڑا ناول ہے۔ ''آگ کا دریا'' پر مختلف زاویوں سے مختلف ناقدین اور محققین نے روشنی ڈالی ہے اور اس کے حسن وقبح پر روشنی ڈالی ہے اور تقریباً سبھی ناقدین نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ اس ناول نے اردو ناول کو ایک نیا موڑ دیا ہے اور اس کے اثرات کو کئی ناول نگاروں نے جذب کیا ہے۔ اس حوالے سے پروفیسر شمیم احمد لکھتے ہیں:۔

> ''جو بات اہم ہے وہ یہ ہے کہ ''آگ کا دریا'' نے ایک ایسی تخلیقی سرگرمی کو پیدا کیا جو اردو کے بہترین تخلیقی جوہر پر اثر انداز ہوئی جس نے ناول نگاری کو ایک نئی جہت اور نیا معیار عطا کیا گویا اسے قرۃ العین حیدر کا سب سے بڑا کارنامہ کہا جا سکتا ہے۔''(۲۱)

مجموعی طور پر قرۃ العین حیدر کے ناول میں برصغیر کی پوری دنیا ملتی ہے۔ جس میں مختلف واقعات اور حادثات پیش آتے ہیں۔ جس کو اس کے وسیع کینوس کی بدولت اردو زبان کا ایک بڑا ناول کہا جا سکتا ہے۔ اس کا موضوع سماجی اور نفسیاتی عوامل کے بجائے زیادہ سیاسی اور تاریخی شعور پر استوار ہے۔ مصنفہ اپنی کہانی میں چھپے تاریخ کے اوراق پلٹتی جاتی ہیں اور ایک فرد کے بجائے پوری انسانیت کے جذبات کو محسوس کرتی ہیں۔ انہوں نے خاص طور پر اس امر کی طرف توجہ دلائی ہے کہ جب کسی سماج کا مخصوص طرز عمل تاریخ کے ادوار سے گزرتا ہے تو اس میں نئی قوموں اور نئی تہذیبوں کے آنے سے تہہ داری اور تنوع پیدا ہونا لازم ہے۔

''آگ کا دریا'' میں ہر دور کے ادب، آرٹ، فلسفہ، مذہب، سیاست، اخلاقیات، اقتصادیات اور تاریخ کو بڑی تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ مصنفہ نے ناول میں اپنی فنی، فکری اور تخلیقی صلاحیتوں کا بھرپور استعمال کیا ہے۔ اگرچہ اس ناول میں بہت سے چھوٹی موٹی کمزوریاں بھی ہیں لیکن اس کے باوجود یہ ناول مصنفہ کی ایک کامیاب کوشش ہے۔ جو اردو ناول میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے کیونکہ جدید مغربی ناول سے قرۃ العین حیدر نے کئی چیزیں لی ہیں اور ان سب کے امتزاج سے انہوں نے اردو اسلوب اور اظہار کی جو نئی راہیں نکالی ہیں اور جو نئے تجربے کیے ہیں ان کی قدر و قیمت کو تسلیم نہ کرنا بددیانتی

ہے۔

ڈاکٹر سہیل بخاری اس ناول کی بڑائی تسلیم کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ ''آگ کا دریا'' مصنفہ کا شاہکار ہے۔ یہ اردو افسانے میں ایک نیا تجربہ اور اردو ناول کی تاریخ میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔''(۲۲)

ڈاکٹر مظفر حنفی لکھتے ہیں:۔

''بلاشک ''آگ کا دریا'' اپنی چھوٹی موٹی کمزوریوں کے باوجود اردو ناول کے میدان میں ایک عظیم کارنامہ ہے اور یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ ''آگ کا دریا'' کے ردعمل میں ہمارے ادب میں کئی اور بڑے ناولوں کا اضافہ ہوا ہے۔''(۲۲)

مندرجہ بالا بحث سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ ''آگ کا دریا'' اپنے حسن وقبح کے تناظر میں ایک ایسا ناول ہے جو ہمارے ادب کی جان اور آبرو ہے جس نے ناول کی تخلیقی سرگرمیوں کو آگے بڑھایا اس لحاظ سے ہم اسے ایک رجحان ساز ناول بھی کہیں گے۔

حوالہ جات

۱۔ آصف فرخی، ''سدھارتھ''، قوسین لاہور ۱۹۸۳ء

۲۔ قرۃ العین حیدر، ''آگ کا دریا''، مکتبہ اردو ادب، س ن ص ۱۵

۳۔ ایضاً ص ۳۹۹ ۴۔ ایضاً ص ۳۹۹

۵۔ ایضاً ص ۷۸۲ ۶۔ ایضاً ص ۷۸۳

۷۔ ایضاً ص ۹۸ ۸۔ ایضاً ص ۱۷

۹۔ آصف فرخی، ''سدھارتھ''، قوسین لاہور ۱۹۸۳ء

۱۰۔ قرۃ العین حیدر، ''آگ کا دریا''، مکتبہ اردو ادب، س ن ص ۲۴

۱۱۔ آصف فرخی، ''سدھارتھ''، قوسین لاہور ۱۹۸۳ء

۱۲۔ سہیل بخاری، ڈاکٹر، ''اردو ناول تاریخ وتنقید، میری لائبریری، لاہور، ۱۹۶۶ء، ص ۳۴۰

۱۳۔ لطیف الزماں خان ''قرۃ العین حیدر، خصوصی مطالعہ''، بیکن بکس ملتان، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۴۸

۱۴۔ ممتاز احمد خان، ڈاکٹر، ''آزادی کے بعد اردو ناول''، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ص ۲۲۰

۱۵۔ لطیف الزماں خان ''قرۃ العین حیدر، خصوصی مطالعہ''، بیکن بکس ملتان، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۳۲۲

۱۶۔ قرۃ العین حیدر، ''آگ کا دریا''، مکتبہ اردو ادب، س ن ص ۳۳۲

۱۷۔ ایضاً ص ۳۶۳ ۱۸۔ ایضاً ص ۳۶۴

۱۹۔ ایضاً ص ۳۶۴ ۲۰۔ ایضاً ص ۷۸۶

۲۱۔ ممتاز احمد خان، ''آزادی کے بعد اردو ناول'' ص ۲۳۱

۲۲۔ ایضاً ص ۲۳۲ ۲۳۔ ایضاً ص ۲۳۳

ڈاکٹر بیگ احساس
پروفیسر و صدر شعبہ اردو،
حیدرآباد یونیورسٹی، حیدرآباد، بھارت

نصرتی کی قصیدہ نگاری

Dr Baig Ahsas
Professor, Head of Urdu Department,
University of Hyderabad, Hyderabad, India

"Qasida" of Nusrati

Qasida is a prominent genre of Urdu poetry. In early age many poets attempted it and made their contribution to enrich its Tastes. Nusrati is one of the famous one. He is a representative of Qasida in Dakkan. His Qasida's are unique in their style and theme. In this article the discussion is about Nusrati and the values of his Qasidas.

نصرتی کا نام شیخ نصرت تھا۔ اپنے نام کی مناسبت سے اس نے اپنا تخلص نصرتی اختیار کیا۔ 'علی نامہ' میں اپنے ایک دوست ابن عبدالصمد کی زبان سے اپنا نام نصرت ظاہر کیا۔ ابن عبدالصمد کہتا ہے۔

دکھن میں تو ہے آج نصرت قریں
بلند شعر کے فن کا سحر آفریں

نصرتی کے والد شاہی سلح دار تھے اور بیجاپور کی ایک ذی عزت و مقتدر شخصیت کہلاتے تھے۔ وہ عادل شاہی سلطنت کے وفادار تھے۔ ''گلشن عشق'' میں نصرتی اپنے والد کے بارے میں کہتا ہے۔

کہ تھا مجھ پدر سو شجاعت مآب
قدیم یک سلحدار جمع رکاب
وو شہہ کام پر زندگانی منے
کمر بستہ تھا جاں فشانی منے

نصرتی کے والد نے نصرتی کی تعلیم و تربیت کا خاص خیال رکھا تھا۔ ''حسب حال خود'' میں نصرتی کہتا ہے کہ میرے والد نے میری فلاح و بہبودی اور تعلیم و تدریس میں خصوصی دلچسپی لی۔ وہ مجھ کو خود سے کبھی جدا نہیں کرتے تھے اور تربیت کی خاطر مجھے بزرگوں کی مجلس میں لے جایا کرتے تھے میرے معلم بھی مجھ سے بہت محبت کرتے تھے اس لیے میرا درس لینا انھیں کبھی گراں نہیں گزرا۔

نظر دھر کے منج تربیت میں سدا
رکھا ئیں اپس کے منجے کر جدا
سکیچہ منجہ تھے جاے کوں دن تس منے
پھرے لے بزرگاں کی مجلس منے
معلم جو میرے جتے خاص تھے
دھرن ہار اونج سوں اخلاص تھے
نہ جاتے سبق کوں مرا یار دل
دھرن ہار تھے پیار ہوریار دل

آگے چل کر کہتا ہے۔

کچھ یک جب سنبھالا میں اپنا شعور
گیا کر کتاباں پہ اکثر عبور

پنڈاری ناتھ رانڈے لکھتے ہیں کہ نصرتی کو مراٹھی زبان پر عبور حاصل تھا۔ ہندو کلچر اور ہندو دیو مالا کے بارے میں اس کی معلومات اتنی اچھی تھیں اور ھندو فلسفے پر اتنا عبور تھا کہ سر جارج لائل کو شبہ ہوا کہ وہ پہلے ہندو برہمن ہوگا۔ نصرتی کی سن پیدائش کے بارے میں ابھی تک صحیح علم نہ ہوسکا۔ اسٹوارٹ نے اپنے کیٹلاگ میں گلشنِ عشق کا ذکر کرتے ہوئے لکھا کہ اس میں بعض تصویریں بھی موجود ہیں ایک تصویر خود نصرتی کی ہے۔ اس کے چہرے پر لمبی سفید داڑھی بھی دکھائی دیتی ہے۔ اسٹوارٹ نے اس مخطوطے کے سن کتابت کی نشان دہی نہیں کی ورنہ نصرتی کی سنِ پیدائش کا اندازہ لگایا جاسکتا تھا۔ نصرتی نے علی عادل شاہ کو اپنا ہم جلیس کہا ہے۔ غالباً نصرتی کے آباواجداد کے غیر مسلم ہونے کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ نصرتی گلشنِ عشق میں خواجہ بندہ نواز کی مدح کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

بحمداللہ کرسی بہ کرسی میری
چلی آئی ہے بندگی میں تیری

عبدالحق نے نصرتی کے والد کا نام شیخ مخدوم اور دادا کا شیخ ملک لکھا ہے۔ گارساں دتاسی اور جے این چودھری بھی سری رام شرما کی تائید کرتے ہیں لیکن عبدالحق کے بیان سے ان کی تردید ہوتی ہے۔

نصرتی کو شاہی محل میں ولی عہد سلطنت علی عادل شاہ ثانی کی ہم نشینی کا شرف حاصل ہوا۔ نصرتی شہزادے کا رفیق و مصاحب تھا۔ نصرتی ''گلشنِ عشق'' میں اس کا اعتراف اس طرح کرتا ہے۔

جنم خام تھا سو دکھن کا کلام
ہوا پختہ تجھ تربیت تے تمام
خصوصاً جو میں تجھ تے پایا ہوں فیض
وہیں کھول جگ میں دکھایا ہوں فیض

محمد عادل شاہ کا انتقال 1067ھ میں ہوا اور علی عادل شاہ تخت نشیں ہوا تو اس نے اپنے بچپن کے رفیق کو فراموش نہیں کیا۔ اسے ملک الشعرا کے خطاب سے نوازا۔ نصرتی نے شاعری میں وہ زورِ طبع دکھایا کہ میاں نصرتی کہلایا۔ نصرتی کے بے پناہ حاسد تھے جو نصرتی کی شہرت سے جلتے تھے۔ نصرتی کی موت طبعی نہیں تھی۔ اسے سازش کرکے قتل کرادیا گیا۔ نصرتی کا انتقال 1085ھ میں ہوا۔

ضرب شمشیر سوں یو دنیا چھوڑ جاکے جنّت کے گھر میں خوش ہوا ہے
سالِ تاریخ آملا یک نے یوں کہی ''نصرتی شہدا ہے''

''نصرتی شہدا ہے'' سے سال وفات 1085ھ/1674ع نکلتا ہے۔

نصرتی دکن کا سب سے بلند پایا قصیدہ نگار ہے۔ نصرتی نے اپنا طویل و بسیط رزمیہ 'علی نامہ' 1076ھ میں لکھا۔

لکھیا شہ کا میں جس جو یو کر اوس
ہزار ایک سو ستر پہ تھے چھ برس

'علی نامہ' علی عادل شاہ کے ابتدائی دس برسوں کے دورِ حکومت کی منظوم تاریخ ہے۔ یہ ایک رزمیہ مثنوی ہے۔ 'علی نامہ' میں نصرتی کے سات قصاید موجود ہیں۔ علی نامہ کے ہر حصے کے شروع میں بطور عنوان ایک یا دو شعر دیے گئے ہیں۔ عنوان کے یہ اشعار ایک ہی بحر اور ایک ہی زمین میں لکھے گئے ہیں اگر ان سب کو یکجا کر دیا جائے تو ایک مکمل لامیہ قصیدہ بن جاتا ہے۔ علی نامہ کے ان قصاید کے علاوہ عبدالحق نے ایک ہجویہ قصیدہ اپنے گھوڑے کی مذمت میں اور ایک قصیدہ علی عادل شاہ کی مدح میں اور معراج نبوی میں کہے گیے قصیدوں کی نشان دہی کی ہے۔ نصرتی کے ابتدائی دو قصاید کا پس منظر یہ ہے کہ علی عادل شاہ کے دور میں سلطنت بیجاپور کو دو خطرات کا سامنا تھا ایک تو شیواجی کی ریشہ دوانیوں کا جواب دینا دوسرے مغلیہ حکومت کے حملوں کا مقابلہ کرنا۔ ادھر اناسین گڑھ اور رائے گڑھ کے قلعوں پر مرہٹوں کا قبضہ ہو گیا تھا۔ شیواجی کی پیش قدمیاں رفتہ رفتہ بڑھتی جارہی تھیں شمال میں اورنگ زیب نے دکنی ریاستوں کے خاتمے کا ارادہ کر لیا تھا۔ شیواجی نے افضل خاں کو دھوکے سے مار ڈالا تو اس کی فوجوں نے پنہالہ کا قلعہ فتح کر لیا۔ افضل خاں کی موت کے بعد حکومت کے معتمد خاص صلابت خاں کو شیواجی کی سرکوبی کے لیے بھیجا گیا۔ لیکن اس نے حکومت کے خلاف سازش کر کے شیواجی سے خفیہ معاہدہ کر لیا۔ صلابت خاں کی سرکشی دیکھ کر علی عادل شاہ نے فوج کی کمان اپنے ہاتھ میں لی اور 1660ء میں پنہالہ کا قلعہ پوری طرح عادل شاہیوں کے قبضے میں آ گیا۔ صلابت حاں کو شکست اٹھانی پڑی اور شیواجی نے راہِ فرار اختیار کی۔

نصرتی نے قصیدہ نمبر (۱) پنالہ گڑھ میں سب سے پہلے تلوار کی تعریف کی۔

جب تے فلک دیکھیا ادک سورج تری تروار کا
تب تے لگیا تھر کانپنے ہو پر عرق یکبار کا

اس کے بعد نصرتی شیواجی کو باغی، مکار، کج رفتار، کج باز اور عیار بتایا اور شیواجی کی چالبازی پر سخت تنقید کی۔ پھر اس نے قلعہ پنہالہ کی مضبوطی کا ذکر کیا۔

تھا یکہ یک او جگ منے اوگڑ پنہالے کا بلند
تھمنے دھرت لنگر ہے ہور انبر کوں تھا نب آدھار کا

اس قصیدہ میں نصرتی نے جنگ کا حال بڑی خوبی سے پیش کیا۔ نصرتی ممدوح کے گھوڑے اور مال کی بھی تعریف کرتا ہے۔ بادشاہ کی فتح مندی کے ساتھ واپسی پر اس کے استقبال کا حال بھی لکھا ہے۔ یہ قصیدہ ایک سو پینسٹھ (165) اشعار پر مبنی ہے۔ قصیدہ حسب روایت دعا پر ختم ہوتا ہے۔

اے نصرتی مشغول ہو شہ کی دعا کے ورد میں
کافی ہے دو جگ میں تجے مل فیض تس آثار کا

نصرتی کا دوسرا قصیدہ ''فتح بادشاہ غازی و شکست جوہر صلابت'' کا موضوع بھی جنگ ہے۔ یہ قصیدہ پچپن اشعار پر مشتمل ہے۔ یہ قصیدہ نسبتاً مختصر ہے۔ اس قصیدہ میں علی عادل شاہ کی تعریف کی گئی۔ پھر صلابت خاں سدی جوہر کی مذمت کی گئی

کہ اسے علی عادل شاہ نے سرفراز کیا لیکن اسے دولت راس نہ آئی۔ اور چمٹی کے پر نکل آئے۔

تیسرا قصیدہ ''بادشاہ غازی بیجا پور کو آنے کا'' ہے قلعہ پنہالہ کی فتح کے بعد صلابت خاں کی موت کے بعد بادشاہ کی واپسی کا بیان ہے۔

جب شہ کھڑگ کے آب سوں آگ فتنے کی بوجا
دارالخلافہ کی طرف چلنے کیا عزم آوری

چوتھا قصیدہ ''قصیدہ ٹھنڈ کی تعریف کا لکھا ہے'' یہ قصیدہ منظر نگاری کا عمدہ نمونہ ہے۔ اس میں 23 اشعار ہیں۔ احوال کی ٹھنڈک کا ذکر کرتے ہوئے نصرتی کہتا ہے کہ آگ دنیا سے رخصت ہوجاتی لیکن عاشقوں نے اپنے سینوں میں چھپا رکھا ہے۔ اگر ان دنوں آگ کہیں ہے تو وہ عاشقوں کے دلوں میں ہے۔

بیشک وطن اس جگ تے سٹ جاتی اگن ہوبے نشان
گر دل میں اپنے عاشقاں دیتے نہ اس کوں ٹھار آج

اس قصیدے سے قبل والے قصیدوں میں ہمیں گریز نہیں ملتا۔ لیکن اس قصیدے میں موسم کی عکاسی کرتے ہوئے نصرتی نے گریز کا استعمال کیا ہے۔

ہوں میں تو بے ساماں ادک دشمن تو ہے بھاری اٹل
پانے سلاح اس جنگ کوں شہ کا دھروں دربار آج

اس کے بعد علی عادل شاہ کی مدح میں شعر کہتا ہے۔ آخر میں سردی کی کیفیت بتانے کے لیے کہتا ہے کہ میں ہوا کی صفت اور تفصیل سے بیان کرتا لیکن سردی کے مارے منہ سے الفاظ نہیں نکلتے:

میں اس قصیدے میں صفت کہتا ہوا کی لئی ولے　　　تس ٹھنڈ سوں مک میں تے پٹ نکلے نہ چک گفتار کا

پانچواں قصیدہ ''بادشاہ بیجا پور کوں آکر جشن کئے سن'' ہے۔ قصیدہ کی ابتدا تشبیب سے ہوتی ہے۔

چندنی بھیس سب صاف ہو یوں عکس تاریاں کا دِسے
چونے میں جوں ابرک کلا پیسے ہیں ساری دھرتری

پھر نصرتی گریز کرتا ہے کہ یہ ساری رونق آرائش و زیبائش اس لیے ہے کہ بادشاہ شہر میں گشت کے لیے آرہے ہیں۔

شہ شہر گشت آتا ںکر حاکم جو تھا جو شہر کا
چوندھیر میخانہ کیا رونق سوں دے جلوہ گری

اس قصیدے میں عادل شاہی تہذیب کا بیان شہر کی آرائش کا ذکر، لوگوں کا بادشاہ کو تحائف پیش کرنے کا حال لکھا ہے۔ شاعر کہتا ہے میرا تحفہ دعائے نیک ہے پھر اپنا مدعا رکھتا ہے کہ

پن کیا کروں اے شاہ میں کئی بات بے سامان ہوں
اول تو ایسا گھر نہیں جاں ٹھار ہو، راحت بھری

وہ کہتا ہے میرا گھر چھوٹا ہے میرے ہمسایہ ایسے ذلیل بداخلاق اور گنوار ہیں کہ گالیاں بکتے ہیں مجھے ایک اچھا سا مکان عنایت ہوتا کہ میں آرام سے رہ سکوں۔ نصرتی کے قصاید میں بڑا تنوع ہے کبھی وہ فتح پنہالہ پر کبھی بادشاہ کی شہر گشت پر، کبھی موسم کی کیفیت پر قصیدے لکھتا ہے۔ صنفِ قصیدہ پر اسے پورا عبور حاصل ہے۔ ان قصاید کے رزمیہ مزاج نے ان میں ندرت اور اچھوتا پن پیدا کر دیا ہے۔ اردو قصاید میں تاریخ اور ادب کا ایسا خوب صورت امتزاج بہت کم دیکھنے میں آیا ہے۔ نصرتی کے قصاید میں قصیدہ گوئی کے تمام لوازم و محاسن موجود ہیں رفعت تخیل، پرزور بیانات تشبیہات و استعارات کی ندرت و معنی آفرینی اور

قادرالکلامی نے ان قصیدوں کو بلند پایہ اور وقیع بنادیا ہے۔نصرتی کے قصاید میں حقیقت پسندی ہے۔ وہ اپنے عہد کی سچی تصویر کھینچتا ہے۔قصیدہ نگاری میں نصرتی کا رزمیہ طرز بھی ایک انوکھی شان رکھتا ہے۔

علی نامہ کا چھٹا قصیدہ ’عاشور کے ماتم میں‘ ہے۔اس قصیدے میں اس نے اپنے عہد کے عوامی عقائداور اہل بیت اطہار سے بادشاہ اور اس کی رعایہ کی عقیدت کی عکاسی کی ہے۔ یہ قصیدہ علی عادل شاہ کے عقاید کی مناسبت سے لکھا گیا۔اس قصیدے میں حمد اور نعت بھی ہے۔اس قصیدے میں بڑا خوب صورت تسلسل ہے نصرتی کہتا ہے خدا نے کائنات بنائی۔اسے سجایا سنوارا لیکن یہ باغِ جہاں کبھی تروتازہ نہ ہوتا اگر احمد مختار نے اس کی آبیاری نہ کی ہوتی۔

دیکھو کہ نت یو تازہ بن ہرگز نہ ہوتا جلوہ گر
پانی نہ دیتا نورِ اول گر احمدِ مختار کا

پھر وہ حضورؐ سے حضرت علیؓ کی نسبت کا اظہار کرتا ہے اور کہتا ہے حضور نے اپنی امت کو تمام جواہر بخش دیے لیکن صرف ایک پیار کا خزینہ پوشیدہ رکھا۔

سواد علیِ مرتضٰیؓ ہمزاد پیارا مصطفٰیؐ
جس کوں ولایت دے خدا کہتا ہے گنجِ اسرار کا

خاتون جنت کی حمد وثنا کرتے ہوے دونوں فرزندوں کا ذکر کرتا ہے جو شباب اہلِ جنت ہیں۔اس قصیدہ میں نصرتی نے عبداللہ قطب شاہ کی بہن اور محمد قطب شاہ کی بیٹی اور محمد عادل شاہ کی رفیقہ حیات خدیجہ سلطان شہر بانو بیگم جن کی آغوش میں علی عادل شاہ کی پرورش ہوئی تھی ان کا ذکر کرتا ہے۔خدیجہ سلطان جو’’بڑے صاحب‘‘ کہلاتی تھیں جو حج سے مشرف ہوی تھیں‘ بیجاپور میں ایک امام باڑہ حسینی محل کے نام سے تعمیر کروایا تھا۔نصرتی نے اس حسینی محل کا موثر نقشہ کھینچا۔وہ کہتا ہے خدیجہ سلطان نے جو حسینی محل تعمیر کیا اس کا چرچہ فردوس میں گونج رہا ہے۔

باندے ہیں یوصاحب بڑے ایسا حسینی یک محل
فردوس کے ہر قصر میں ہے ناوں جس معمار کا

نصرتی نے محرم کی تفصیلات قلم بند کی ہیں۔حسینی محل کی مرقع کشی کرتے ہوئے اس نے دکن کی گنگا جمنی تہذیب کی ترجمانی کی ہے۔نصرتی کے قصاید کا یہ تہذیبی پہلو اہمیت کا حامل ہے۔

نصرتی کا ایک اور قصیدہ فتح ملنار پر ہے۔ یہ قصیدہ طویل ہے اور اس کے اشعار کی تعداد 220 ہے۔ یہ علی نامہ کا ساتواں اور آخری قصیدہ ہے۔جمیل جالبی لکھتے ہیں۔

’’’’بیان کی رچاوٹ‘ شوکت وشکوہ ترتیب اور قوتِ بیان کے باعث نصرتی کا شاہکار ہے۔اس قصیدے میں نصرتی نے مختصر الفاظ میں معنی کا دفتر بھر دیا ہے۔‘‘(۱)

نصرتی نے ملناڑ کے معرکے کو بیان کیا ہے۔ابتداء میں وہ بارش کی تصویر کشی کرتا ہے جس کی وجہ سے بادشاہ کو کئی دن اپنی ’چھاونی‘ میں اچھے موسم کا انتظار کرنا پڑا۔ بہار یہ مضامین سے وہ اصل موضوع کی طرف آتا ہے۔اس کے بعد وہ قلعے پر عادل شاہی افواج کے حملے کا نقشہ کھینچتا ہے۔ قلعے کے اندر داخل ہونا ایک دشوار گزار مرحلہ ہے۔ڈاکٹر زورنصرتی کے قصاید کے بارے میں لکھتے ہیں۔

’’ان میں میدانِ جنگ کا حال قوموں کی خصوصیت بیجاپور کے افسروں اور سپہ سالاروں کے کردار۔۔۔مختلف واقعات کو اس پیرائے میں بیان کیا گیا ہے کہ نصرتی کو اردو کا بہترین قصیدہ نگار کہنے پر مجبور ہیں۔‘‘(۲)

اس قصیدے میں مناظر قدرت کی منظر کشی اور جنگ کی مرقع کشی کے امتزاج نے اسے دلچسپ اور دلنشین بنادیا ہے۔عبدالحق

نصرتی کے اس قصیدے میں باغ کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے اس کی تعریف کرتے ہیں۔ باغ کی تصویر کشی میں خوب صورت تشبیہات، بامعنی کنائے، بلیغ اشارے، دلکش استعارے اس کے صوری اور معنوی حسن کو نکھارتے ہیں۔ نصرتی کہتا ہے۔

چلیں باد صفا تے خوش صفا پانی پہ موجاں یوں
کہ جیوں محبوب کے مکھ پہ ڈھلک زلف مسلسل کا
فلک سقائے خضری ہو پلاوے نیر سو جگ کوں
سورج کے جام سوں بھرتا ہے نت واں مشک بادل کا
خمیاں ڈالیاں تے دستے یو کنول پانی سوں چشمیاں میں
رُوپے کی آرتی کے جیوں چمک پر اوٹ آنچل کا

نصرتی مظاہر قدرت کا ایک اچھا مصور ہے۔ شخصی واقفیت، جزئیات نگاری اور اپنی سرزمین سے محبت نے نصرتی کے پیش کردہ مناظر کو موثر اور حقیقت پسند بنا دیا ہے۔ ڈاکٹر ابو محمد سحر نے اس قصیدے کے بارے میں لکھا ہے کہ:

''علی نامہ کا سب سے طویل قصیدہ فتح ملناڑ کی مبارک باد میں لکھا گیا ہے۔ اس میں نصرتی نے فوج کی روانگی سے لے کر بادشاہ کی فتح تک تمام واقعات سپردِ قلم کیے ہیں۔ ابتدا اور درمیاں میں بادشاہ کی مدح کرنے کے علاوہ دوسرے مطلع میں تعریف باغ کے موضوع پر بھی زورِ طبیعت صرف کیا ہے۔''(۳)

ڈاکٹر محمود الٰہی نے بھی اس قصیدے کی بے حد تعریف و توصیف کی ہے۔ انھوں نے نصرتی کا تقابل فارسی کے قصیدہ گو شعرا عنصری اور فرخی سے کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''فتح ملناڑ پر نصرتی نے ایک طویل قصیدہ لکھا ہے یہ جتنا طویل ہے اتنا ہی پرشکوہ اور پروقار بھی۔ اس قصیدے سے عنصری اور فرخی کے رزمیہ قصائد کی یاد تازہ ہو جاتی ہے''۔(۴)

نصرتی نے ''ٹھنڈ کی تعریف کا لکھنا'' میں فصل زمستاں' کی تعریف میں جو قصیدہ لکھا وہ زیادہ طویل نہیں ہے اس کے باوجود اس میں مقامی رنگ، ہندوستانی فضا اور پُر اثر محاکات نے اس قصیدے کو اردو کی منظریہ شاعری کا اچھا نمونہ بنا دیا ہے۔

شبنم جو اجلا چھاچ سا آشیر سے جل میں پڑیا
ہر بائیں ہوئی ہے دھیں ہنڈی جم نیر سب یکبار آج
دیکھے نہ جوں جوں ٹھنڈ تے کس یک کلی کوں خندہ رو
نغمے بسر جا بلبلاں ہر بُن میں ہیں بے کار آج

نصرتی نے اپنی شاعری کے موضوعات عرب اور عجم کے بجائے بیجاپور سے منتخب کیے اور یہاں کی تہذیبی روایات کی عکاسی کی ہے۔

مولوی عبدالحق نے اپنی کتاب ''نصرتی'' میں کچھ اور قصیدوں کی نشاندہی کی ہے۔ جس میں ایک ہجویہ قصیدہ ہے جس کو مولوی صاحب نے نقل کیا ہے اس قصیدے میں نصرتی پہلے شعر ہی سے اپنے مخالفین کی ملامت کرتا ہے انھیں ہرزہ گویاں، غبی، خر، خبیث، منافق، خام طفلاں، کورطبعاں اور کم ذات کہتا ہے وہ اپنے مخالفین کو حاسد کہتا ہے جو اس کی عظمت سے جلتے ہیں اس قصیدے میں اس نے ریختی گوئی کو 'اوئی کی بولی' سے تعبیر کیا اور ہاشمی پر طنز کیا جنھیں ریختی گوئی میں کمال حاصل تھا۔

میرا کیا یار چنچل ہے کتی ہے ریجھ کر جوتوں
دیے ہیں ہاشمی عزت ہماری اوئی کی بولی کوں

اس سے پتہ چلتا ہے کہ اردو میں ابتداء ہی سے شعرا کے درمیان معاصرانہ چشمک رہی ہے۔ مولوی عبدالحق نے ایک طولانی

قصیدے کا ذکر کیا ہے جو 134 اشعار پر مشتمل ہے اور جس میں معراجِ نبوی کا بیان ہے۔ عبدالحق اسے چرخیات میں شمار کرتے ہیں جمیل جالبی اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

> ''یہ قصیدہ جوش، عقیدت، انداز بیان، تخیل و معنی آفرینی۔۔۔خوب صورت بحر کی وجہ سے ایک شاہکار قصیدہ ہے۔۔۔اس میں الفاظ اصطلاحات چرخ سے متعلق لائی گئی ہیں اور نفسِ مضمون ان ہی کے ذریعے بیان کیا گیا ہے۔''(۵)

نصرتی کا ایک اور قصیدہ ''گھوڑا مانگنے کی درخواست'' کے موضوع پر ہے۔ نصرتی کے قصائد کا مطالعہ کیا جائے تو جو نتائج اخذ ہوتے ہیں وہ یہ کہ نصرتی فنِ قصیدہ نگاری سے بخوبی واقف تھا۔ وہ جانتا ہے کہ قصیدہ شاندار پر شکوہ اور بلند آہنگ طرز اظہار کا متقاضی ہوتا ہے۔ لب و لہجے کی گونج اور باوقار اسلوب سے قصیدے کی مخصوص فضا تیار کی جاتی ہے۔ قصیدہ نگار کو ایسے الفاظ کا انتخاب کرنا ضروری ہے جو اس کے پروقار اور پرتمکین ابلاغ سے ہم آہنگ ہوں۔ نصرتی کہتا ہے کہ اس نے اپنے قصاید کے لیے منتخب قافیے برتے ہیں۔ وہ زورِ طبع کو قصیدے کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ وہ رفعت خیال، ندرت مضامین اور جدت فکر کے ساتھ نزاکت اور لطافت کا بھی قائل ہے۔ وہ محنت اور دقت نظر اور فہم و فراست کے بغیر شاعری کے میدان میں قدم رکھنے کو ایک شوق فضول سمجھتا ہے۔ شاعری کے لیے طبعی مناسبت اور وجدان کی رہبری بھی ضروری ہے۔

نصرتی تشبیہات اور استعارات کا بادشاہ ہے اس نے صنعتوں کا بڑا خوب صورت استعمال کیا ہے۔ نصرتی کو اپنے فن پر فخر تھا۔ وہ ایک طرح سے چیلنج کرتا ہے۔

دس پانچ بیت اس دھات میں کہے ہیں تو شوقی کیا ہوا
معلوم ہوتا شعر اگر کہتے سو اس بستار کا
سیوٹ ہنرمندی کے فن کہتے قصیدہ ہوے عیاں
کرنا ہے ٹھارے ٹھار ادا کیوں لازمہ اشعار کا

نصرتی کو اس بات کا احساس ہے کہ اس نے دکنی جیسی زبان میں کمال پیدا کیا جسے لوگ حقیر سمجھتے ہیں۔

اول کے اگر لوگ بر نا وپیر
کہتے تھے کہ ہے شعرِ دکنی حقیر

نصرتی کہتا ہے کہ اس نے ہندی اور فارسی کی خوبیوں کو برت کر دونوں زبانوں کی خوبیوں سے فیض اٹھایا ہے۔

معانی کی صورت تے ہو آرسی
کیا شعر دکھنی کوں جیوں فارسی
فصاحت میں گر فارسی خوش کلام
دھرے فخر ہندی بچن پر مدام
دیگر شعر ہندی کے بعضے ہنر
نہ سکتے ہیں لیا فارسی میں سنور
میں اس دو ہنر کے خلاصے کوں پا
کہا شعر تازہ دونوں فن ملا

نصرتی کے عہد تک دکنی زبان نے ترقی کی منزلیں ضرور طے کی تھیں لیکن ابھی اس کے لفظی خزانے میں وسعت پیدا نہیں ہوئی تھی کہ وہ متنوع مضامین کے ترسیلی پیکروں کا احاطہ کر سکے اس لیے نصرتی نے فارسی آمیز تراکیب استعمال کیں۔

صاحب دین ودل، مالک ملک وملل، عالم علم وعمل، عامل نص سنن، معدنِ جود وسخا، منبع لطف وعطا، حامئی دینِ بادِنا، ماحی کفر وکہن، صاحب فضل وہنر، صف شکنِ بحر وبر، مجاء فتح وظفر، باریٔ شمشیر زن وغیرہ۔نصرتی کے قصاید کی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں اپنے بادشاہ کی تعریف وتوصیف کا جہاں کوئی جواز نہیں نصرتی شاعرانہ تعلّی سے کام لیتے ہوے اپنی شاعرانہ صلاحیتوں کو بادشاہ کی دین اور مہربانی کہہ کر مدح کا بہانہ ڈھونڈ ھ نکالتا ہے۔معراج نبوی کے بیان میں بظاہر بادشاہِ وقت کا ذکر بے محل معلوم ہوتا ہے لیکن ظل اللہ کی تعریف سے نہیں چوکتا۔اسی طرح ہجو یہ قصیدے میں بھی وہ مدح کا جواز ڈھونڈ ھ لیتا ہے۔نصرتی نے میر اور غالب سے قبل اپنے گھر کی ہجو کی ہے۔

پن کیا کروں اے شاہ میں کئی بات بے سامان ہوں
اول تو گھر ایسا نہیں جاں ٹھار ہو راحت بھری

نصرتی نے سب سے پہلے ہجو یہ قصیدہ ''ہجوسخنور'' لکھا۔نصرتی نے حسینی محل کے دیواروں اور چھتوں کی پینٹنگ کی تفصیلات میں وانر سیتا جی کے ساتھ دکھائے ہیں کہیں لنکا میں رام اور ہنومان کی تصویریں ہیں کہیں بندراین اور کہیں دوارکا ہے جس کو دیکھ برہمن ڈنڈم کرتا ہے۔

تصویر کی مہینداں پہ یوں وانر دسیں سیتا سوں جیوں
کہتا ہے کچہ لنکا میں جا ہنومنت رام اوتار کا
ہریک صنم کا روپ جب یک آفتاب آیا نظر
کرنے لگیا ڈنڈم وہاں ہر برہمن زنارکا

نصرتی نے عرب وعجم کے بجائے ہندوستان بلکہ بیجاپور کی عکاسی کی۔مناظر میں سور، لگن، دھرتری، چندر، چندنی، پون، پھول، کہکشاں اور کنول کا وہ بار بار استعمال کرتا ہے۔

نصرتی نے قلعے، جنگ کے میدان، باغ، محل، امام باڑے، مکانات، حسینوں کی محفلیں، رقاصوں کے ناچ، روشنی کے انتظامات، چراغاں، مجلس آرائی، بادشاہ کو نذریں گزارنے، موسم کی کیفیت، یوم عاشورہ کے اہتمام، بزم عزا، ہتیاروں کی تفصیل کچھ اس فن کاری سے بیان کی ہے کہ اس زمانے کا عہد ہمارے سامنے سانس لینے لگتا ہے۔نصرتی کے قصاید اتنے بلند پایہ ہیں کہ بساتین السلاطین میں محمد ابراھیم زبیری نے انھیں خاقانی کا مدمقابل قرار دیا۔ڈاکٹر جمیل جالبی لکھتے ہیں:

> ''سارے دکنی ادب میں اتنے بلند پایہ اور فارسی کے معیار سخن کے مطابق قصیدے ہمیں کسی دوسرے شاعر کے یہاں نظر نہیں آتے بحیثیت مجموعی اردو قصاید کے ذکر میں جہاں ہم سودا اور ذوق کا اب تک نام لیتے آئے ہیں وہاں مولانا نصرتی کا نام ان کے ساتھ نہیں بلکہ ان دونوں سے پہلے لینا چاہیے''۔(۶)

اس میں کوئی شک نہیں کہ نصرتی اردو کا بڑا قصیدہ نگار ہے۔

حوالہ جات

۱۔ تاریخ ادب اردو جلد اول ص346
۲۔ اردو شہ پارے ص 67
۳۔ اردو میں قصیدہ نگاری ص69
۴۔ اردو قصیدہ نگاری کا تنقیدی جائزہ۔ص 147
۵۔ تاریخ ادب اردو جلد اول ص 347
۶۔ تاریخ ادب اردو جلد اول ص 347

ڈاکٹر افضال احمد انور
استاد و صدر شعبہ اردو، جی سی یونیورسٹی ، فیصل آباد

نثری نظم میں نعت پارے

Dr Afzal Ahmed Anwar

Department of Urdu, G C University, Faisalabad

"Naat" in Prose Poetry

Prose poetry is a new genre in world literature. Some critics admit its importance but some do not recognize it, however this sort of poetry is popular among the young generation of writers, attaining gradual popularity in Urdu. Some people have written "NAAT" in this modern form of poetry. In this article, prose poetry has been discussed and different examples of this new poetic form have been given from "NAAT" i.e. the praise of Holy Prophet, Hazrat Muhammad (May Peace Be Upon Him).

نثری نظم کیا ہے؟ اسے کچھ لوگ باقاعدہ شاعری کیوں مانتے ہیں اور کچھ اس کا تمسخر کیوں اڑاتے ہیں، ان مباحث میں پڑے بغیر ایک سادہ سی بات مگر بڑے پتے کی بات ہے جو ڈاکٹر محمد فخر الحق نوری نے تحریر کی ہے:

> ''وزن لازمۂ شاعری نہیں اور اوزان کی پابند کوئی بھی تحریر اس وقت تک شاعری نہیں ہو سکتی، جب تک وہ شعری جوہر سے مملو نہ ہو۔''(۱)

نثری نظم دراصل نثر میں شعری جوہر پیش کرنے سے معرضِ وجود میں آتی ہے۔ڈاکٹر محمد فخر الحق نوری نے نثری نظم کی تعریف یوں بیان کی ہے۔

> ''یہ ایک ایسی صنف شاعری ہے جو اوزان و بحور کے کسی مروّجہ نظام کی پیروی نہیں کرتی بلکہ نثر میں ہوتی ہے۔ یعنی اس میں خارجی یا معروضی آہنگ نہ ہونے کے باوصف داخلی یا لسانی آہنگ موجود ہوتا ہے۔اس میں ایک مکمل اور واضح خیال ہوتا ہے جو ربط و تسلسل کے باعث موثر ہوتا ہے اور بالعموم اپنا اظہار امیجز Images کے وسیلے سے کرتا ہے۔اس صنفِ شاعری کی طوالت ایک غنائی نظم کی طرح عموماً آدھ صفحے سے لے کر تین چار صفحات تک ہوتی ہے۔اگر یہ بڑھ جائے تو اثر ماند پڑ جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔چونکہ نثری نظم مروّجہ ہیئتوں اور اوزان و بحور کی قیود سے آزاد ہوتی ہے۔اس لیے اسے بے ہیئتی کی ایک ہیئت بھی قرار دیا گیا ہے۔'' (۲)

ڈاکٹر محمد فخر الحق نوری نے اپنے ایم اے کے تحقیقی مقالہ کے دوسرے باب میں نثری نظم اور اس کی تکنیک پر کھل کر بحث کی ہے۔اس ضمن میں اُن کے تجزیے کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

۱) نثری نظم مروّجہ شعری ہیئتوں (کہ جن کی بنیاد اوزان و بحور اور ترتیبِ قوافی پر ہے،) سے انحراف کرتی ہے اور اپنی ہیئت کی خود تشکیل کرتی ہے۔

۲) لیکن کسی پابند نظم سے وزن خارج کر دینے سے نثری نظم جنم نہیں لیتی، کیونکہ شاعری ایک مکمل شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔

۳) اس میں سطروں کی تقسیم پابند یا آزاد نظم کے مصرعوں کی طرح ہونا ضروری نہیں کیونکہ یہ کوئی بھی صورت اختیار کر سکتی ہے۔(ایک پیرے کی صورت میں، کئی پیروں کی صورت میں یا مسلسل بھی ہو سکتی ہے۔)

۴) نثری نظم کی شاعری اگرچہ نثر میں ہوتی ہے لیکن اسے شاعرانہ نثر سے ممیّز کیا جاتا ہے۔کیونکہ شاعرانہ نثر سیاق و سباق کے حوالے سے ہی قابلِ فہم بنتی ہے جبکہ نثری نظم مکمل اور جامع ہوتی ہے۔

۵) نثری نظم کو عام نثر سے اس طرح ممیّز کیا جاتا ہے کہ اس کا اسلوب منطقی، بیانیہ اور تجزیاتی نہیں ہوتا، اور نہ ہی یہ غیر استعاراتی پیرایہ اختیار کرتی ہے۔عام نثر کی بنیاد منطق و تعقّل پر ہوتی ہے جبکہ اس کی بنیاد جذبہ و تخیّل پر ہے۔

۶) نثر نظم کا انحصار محض لفظ پر ہے کیونکہ یہ صنفِ شاعری معین صوتی دائروں کی پابند نہیں۔اس میں ہر طرح کے الفاظ جذب ہو سکتے ہیں۔مگر معنویت کا دارومدار شاعر کی صلاحیتوں پر ہے۔

۷) ہر صنفِ شاعری میں علامتیں اور استعارے ہوتے ہیں، نثری نظم میں بھی ان سے شعری تجربہ اظہار پاتا ہے۔ انہیں علاقائی، آفاقی، اور شخصی International, Personal اور Regional تین زمروں میں رکھا جا سکتا ہے۔

۸) نثری نظم میں رسمی علامتوں کے علاوہ آزادانہ طور پر استعمال کی گئی علامتیں بھی ملتی ہیں، ان سے نادر امیجز پیدا ہوتے ہیں۔خواہ معنوی اعتبار سے یہ امیجز کیسے ہی ہوں۔

۹) نثری نظم اپنی آزادی کے باعث نئی نئی علامتوں اور تصویروں کو بآسانی قبول کر لیتی ہے۔

۱۰) نثری نظم کی موضوعاتی تخصیص ممکن نہیں۔ہمارے ہاں اعلیٰ اور پست اور عصری شعور کی حامل اور عمرانی بصیرت سے تہی ہر طرح کے موضوعات پر نثری نظمیں لکھی گئی ہیں۔

۱۱) تاہم نثری نظم میں ایسا شعری تجربہ آنا چاہیے جو اس کے نثر میں ہونے کا جواز مہیا کرے اور گفتگو، خطابت اور خود کلامی کا سا لہجہ پیدا کرے۔

۱۲) شاعری کے طور پر وہی نثری نظم قابل قبول ہوگی، جو شعری جوہر سے مملو ہوگی، اور اس میں جمالیاتی خصائص مجتمع ہوں گے۔ (۳)

اگر نظم میں وزن' قافیہ' ردیف سب کچھ ہو صرف شعریت نہ ہو تو اسے کوئی شاعری نہیں مانتا اس موقع پر اکثر یہ مثال دی جاتی ہے کہ: اکہتر بہتر تہتر چوہتر پچھتر چھہتر ستتر اٹھہتر

بظاہر شعر ہے۔مصرعے بھی دو ہیں وزن بھی ہے۔قافیہ بھی ہے، لیکن یہ پھر بھی شعر نہیں محض گنتی ہے کیونکہ اس میں شعریت نہیں۔اسی طرح نثر میں اگر شعری خوبیاں ہوں اور وہ بیانِ مربوط پر مشتمل ہو' تو اسے نثری نظم ماننا پڑے گا۔

دیگر ہیئتوں کی طرح نثری نظم کی ہیئت میں بھی ہمیں نعت کے نمونے اُردو ادب میں مل جاتے ہیں۔شبلی نعمانی نے ظہورِ قدسی کے عنوان سے جو تحریر چھوڑی ہے اُس میں نثری نظموں کے ابتدائی ہیولے صاف نظر آتے ہیں۔اسی طرح خواجہ حسن نظامی کی تحریروں میں بھی نثری نظموں کے نمونے تلاش کئے جا سکتے ہیں۔

علامہ ڈاکٹر محمد اقبالؒ: نعتیہ نثری نظموں کے معتبر نمونوں کی تلاش میں نکلیں تو ہمیں علامہ اقبالؒ کا ایک مکتوب (محررہ ۱۹۰۵ء) بھی دکھائی دیتا ہے۔ آئیے اس خط کا ایک اقتباس ملاحظہ کریں۔

اے عرب کی مقدس سرزمین، تجھ کو مبارک ہو تو ایک پتھر تھی جس کو دُنیا کے معماروں نے ردّ کر دیا تھا، مگر ایک یتیم بچے نے خُدا جانے تجھ پر کیا افسوں پڑھ دیا کہ موجودہ دنیا کی تہذیب وتمدن کی بنیاد تجھ پر رکھی گئی۔ باغ کے مالک نے اپنے ملازموں کو مالیوں کے پاس پھل کا حصہ لینے کو بھیجا لیکن مالیوں نے ہمیشہ ملازموں کو مار پیٹ کر باغ سے باہر نکال دیا اور مالک کے حقوق کی کچھ پروانہ کی، مگر آہ! اے پاک سرزمین تو وہ جگہ ہے جہاں سے باغ کے مالک نے نور ظہور کیا تا کہ گستاخ مالیوں کو باغ سے نکال کر پھولوں کو ان کے نامسعود پنجوں سے آزاد کر دے۔ تیرے ریگستانوں نے ہزاروں مقدس نقشِ قدم دیکھے ہیں اور تیری کھجوروں کے سائے نے ہزاروں ولیوں کو تمازتِ آفتاب سے محفوظ رکھا ہے۔ کاش میرے بدکردار جسم کی خاک تیرے ریت کے ذرّوں میں مل کر تیرے بیابانوں میں اُڑتی پھرے اور یہی آوارگی میرے تاریک دنوں کا کفارہ ہو۔ کاش میں تیرے صحراؤں میں لُٹ جاؤں اور دُنیا کے تمام سامانوں سے آزاد ہو کر تیری تیز دھوپ میں جلتا ہوا اور پاؤں کے آبلوں کی پروانہ کرتا ہوا اس پاک سرزمین میں جا پہنچوں جہاں کی گلیوں میں اذانِ بلال کی عاشقانہ آواز گونجتی تھی۔'' اس تحریر کو پروفیسر ڈاکٹر تحسین فراقی نے نثری نعت قرار دیا ہے۔ (۴)

سسٹر کمیلیا بدر کی ایک انگریزی نظم ہے "I Wonder" اس کا ترجمہ میں ''سوچتی ہوں'' کے عنوان سے آفتاب کریمی نے کیا ہے۔ یہ ترجمہ نثری نظم کا ایک خوبصورت نمونہ ہے۔ اس کا ابتدائی حصہ درج ذیل ہے۔

اگر محمد مصطفیٰؐ اچانک
آپ کے دروازے پہ دستک دیں
اور دو ایک دن کے لئے آپ کو میزبانی کا شرف بخشیں
تو......تو......آپ کی کیفیت کیا ہوگی
میں یہ سوچتی ہوں
ایسے عظیم مہمان کے لیے
گھر کا بہترین کمرہ
اور کھانے میں وہ سب کچھ جو آپ کے مقدور میں ہوگا
اور آپ کے لفظوں میں استقبال کے پھول مہکیں گے
''سرکارؐ! کیسا کرم ہے
آپ نے عزت بڑھائی ہے
مسرت کی ہماری انتہا کوئی نہیں ہے''

مگر میں سوچتی ہوں
انہیں اپنے گھر کی جانب آتے دیکھ کر
آپ دروازے پہ اُن کا استقبال کریں گے
یا پہلے کپڑے بدلیں گے اور پھر گھر کے اندر بلائیں گے
(کہ لباس کے اسلامی تقاضوں کے مطابق ہوں)

یا کچھ رسالے چھپائیں گے
اوران کی جگہ قرآن رکھ دیں گے
اور اپنے ٹی وی پر چلتی ہوئی بالغ مووی کو
کہاں لے جائیں گے
اور ریڈیو بند کریں گے؟
اوراس تمنا کے ساتھ کہ انہوںؐ نے کچھ نہ سنا ہو
اور آپ کے منہ سے نکلنے والے الفاظ......رُک جائیں گے (۵)

راجا رشید محمود: مدیر نعت ایک عرصے تک ماہنامہ نعت میں باقاعدہ اداریہ بھی لکھا کرتے تھے۔ ان کے یہ اداریے مختصر ہوتے لیکن بہت جامع، ان میں جگہ جگہ نثری نظموں کے نمونے دکھائی دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ ''سفرِ سعادت منزلِ محبت'' کے عنوان پر مبنی نعت کے خصوصی شمارے کے اداریے میں لکھتے ہیں

''ذکر ایک شہر کا''
جس میں داخلہ امن کی ضمانت ہے
جہاں اُس کا گھر ہے جس کا کوئی گھر نہیں
جہاں دراصل ۵۳ برس اُس ہستی کا گھر رہا جن کا گھر ہر مومن کے دل میں ہے
جہاں کے ایک سیاہ پوش مکان میں نصب ایک کالے پتھر کالمس لبوں
کے ذریعے روح و جاں تک کو روشنیوں سے مستیز کرتا ہے
جہاں ایک بزرگ کے نقوشِ پا کی جگہ کو مقامِ صلوٰۃ' ایک ماں کی
مضطربانہ بھاگ دوڑ کے مقامات کو شعائر اللہ' ایک معصوم کی
ایڑیوں کی رگڑ سے جاری ہونے والے پانی کو آب شفا؟' اور
محبوب کی تنہائیوں کے محافظ مقام کو خلوتِ نور ٹھہرایا گیا
شہر جو یہاں سے ہجرت کرنے والی ہستی کو پسند تھا
تذکرہ دوسرے شہر کا
جو محبتوں کا امین ہے، عقیدتوں کا مرکز و محور ہے
جو ایثار و اخلاص کی سرزمین پر آباد ہے
جہاں پہنچ کر انسان کا رُواں رُواں شدّتِ عجز و ارادت سے
سجدہ کناں ہو جاتا ہے
جہاں سے بٹنے والی خیرات پر کائنات چلتی ہے
شہر' جو ہجرت کرانے والی ہستی کو بہت پسند تھا
جو ہجرت کرنے والی ہستی کا شہر کہلایا
امن اور اطمینان چاہتے ہو، تو بس یہی دو جگہیں ہیں' ......صرف!! (۶)

راجا رشید محمود ایک اور اداریے کے آغاز میں رقم طراز ہیں، (یہ بھی نعتیہ نثری نظم کا خوبصورت نمونہ ہے)
مدینۃ الرّسول (صلی اللہ علیہ وسلم) سرزمین محبت ہے

یہیں سے محبت کے سوتے پھوٹے، یہی مقام محبت کا منبع ومصدر ہے
اسی لیے لوگوں کی محبت کا مرجع ہے
اللہ کریم نے اُس خاک کی قسم کھائی، جہاں اُس کے محبوب چلتے پھرتے تھے
اور جہاں اُس کے محبوب صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا مستقل قیام ہے
''اے خنک شہرے کہ آنجا دِلبر است''
''زمین کا وہ حصہ ہر مقام سے افضل ہے
اس سرزمین محبت تک رسائی آقا و مولاً کے نام لیواؤں کی معراج ہے'' (۷)

محمد اقبال چودھری پروفیسر: معروف ماہر تعلیم اور گوجرہ ضلع ٹوبہ ٹیک سنگھ کی ہردلعزیز شخصیت جنہوں نے بڑی محبت سے اپنا سفرنامہ حج تحریر کیا، اس سفرنامے میں معلومات اور عشق ومحبت کی فراوانی تو ہے ہی، نثری نظم کے معتبر اور بہترین نمونے بھی اس میں موجود ہیں۔ ان کو خود بھی یہ احساس تھا کہ وہ جو کچھ لکھ رہے ہیں وہ دراصل نثری نعت کے نمونے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''میرے پاس شاعری کی اہلیت تو نہیں البتہ اے میرے اللہ! میں تیرے نبیؐ کی نثری نعت ضرور لکھنے کی کوشش کرتا ہوں۔''(۸)

ان کے سفرنامہ حج سے نثری نعتیہ نظم کا ایک نمونہ دیکھئے:

''اے رحمت دوعالم ﷺ آپ اپنے منبع جود وسخا سے میرے حلق میں چند بوند آب عشق اور آب محبت ٹپکا دیں۔۔ جس کے پینے سے گدا بادشاہ اور آقائے فقر ومستی ہو جاتا ہے۔ یہ وہ آب چشمہ فیض ہے جو سوچ کو تیز' آنکھ کو بیدار' خاک کو کہکشاں' دھول کو ثریا کی بلندی' قطرے کو سمندر کی وسعت' خاموشی کو شور قیامت' چکور کو باز پر جھپٹنے کی قوت' ممولے کو شہباز سے لڑنے کا عزم وحوصلہ' مور ناتواں کو ہاتھی کی موت کا سامان' فکر کو چاندنی کی وسعت اور حسن لمحاتی کو حسن لازوال کے لمحات دائمی عطا کرتا ہے اور جب یہ حضور کے دست معجز نما کی عطا سے کسی خوش بخت کا نصیب بن جاتا ہے تو اس کی تقدیر بدل جاتی ہے۔ ہم اس دنیا میں حرف بے آواز تھے، رسالت نے ہمیں لحن بلالی کا وارث بنا دیا۔ ہم غلامی کے سوداگر تھے حضور ﷺ نے انسانی حقوق کا مقنن و محافظ بنا دیا۔ ملت کا حلقہ جس کا مرکز وادی بطحا ہے اپنے اثرات کے لحاظ سے وسعت پذیر ہے۔ ہم حضور ﷺ کی نسبت سے ایک ملت اور دنیا والوں کے لئے پیغام رحمت ہیں۔ حضور ﷺ کی اُمت دیوار حرم کی پناہ میں ہے۔ قرآن قلب مومن کے لئے قوت اور حضور ﷺ کی احادیث جسد ملت کے لئے روح کی حیثیت رکھتی ہیں۔ حضور ﷺ کا دامن ہاتھ سے چھوڑ دینا موت کے مترادف ہے۔ ملت نے آپ کے فیض سے حیات جاوداں کا سراغ اور آفتاب ہدایت کی کرنوں سے قوت نمو حاصل کی ہے۔ فرد اللہ تعالیٰ کے تعلق سے قائم اور ملت حضور ﷺ کے ساتھ تعلق سے زندہ ہے۔ یہ رسالت ہے جو ہمیں ایک دوسرے کا ہمنوا اور ہم نفس بناتی ہے۔ دین فطرت حضور کے بحر بے پایاں کا موتی ہے۔ ہم متحد اور یکجان ہیں تو یہ حضور ﷺ کا فیضان اور اللہ تعالیٰ کا ہم پر احسان ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی شریعت ہم پر اور اپنی رسالت رسول پاک ﷺ پر ختم کر دی۔ حضور ﷺ آخری رسول اور ہم آخری ملت ہیں''۔ (۹)

علیم صبا نویدی: ان کی دو نثری نعتوں کے نمونے درج ذیل ہیں:

یہ شہر پھول والوں کا ہے
اس شہر میں

خوشبوئیں نہیں بکتیں
درد جنم نہیں لیتے
زخم نہیں مسکراتے
داغ نہیں مسکراتے
داغ نہیں جگمگاتے
سانسیں خون نہیں پیتیں
آنکھیں فریب نہیں دیتیں
ہاتھ خنجر نہیں رکھتے
پاؤں زنجیریں نہیں پہنتے
آسماں ظلم نہیں ڈھاتے
سمندر قہر نہیں لاتے
پہاڑ آپس نہیں ٹکراتے
یہاں راتیں خوفناک نہیں ہوتیں
دن ظالم نہیں ہوتے
یہ شہر پھول والوں کا ہے
اس شہر میں
نورِ مصطفائی ہے
خوشبوئے خدائی ہے (۱۰)

میمونہ روحی: فیصل آباد کی معروف ماہر تعلیم ہیں۔ نثری نظموں پر مشتمل اِن کا مجموعہ کلام ''سرکتے موسم'' اِن کے دلی جذبات کا آئینہ دار ہے۔ اِس مجموعہ میں نعت کے نمونے بھی موجود ہیں ''اے روشنی کے سفیر'' اُن کی نعتیہ نظم ہے۔ چند سطور درج ذیل ہیں:

بے یقینی کا بے نور ساحل
اور ـــــ اعتماد کا اندھا سمندر
کیا یہ زندگی کے تپتے ہوئے صحرا کو سیراب کر دے گا؟
سازشوں کی تُند موجیں ہیں
اور میرا حسّاس ذہن ۔۔
چند آرزوئیں بے کفن لاشوں کی طرح سامانِ ماتم بنی ہوئی ہیں
اے روشنی کے سفیر!
اے شاہِ زمن ﷺ!
مجھے وہ شعور عطا کر جو میرے عمل کو معتبر کر دے
اور میری مُشتِ خاک کو بشارت بھرے آسمانوں کی طرف عازمِ سفر کر دے (۱۱)

اِن کی ایک اور نعتیہ نظم:

اے! نئے حوصلوں کی بشارت دینے والے!

زندگی کے تپتے صحرا میں بادل کی طرح برسنے والے!
رُوح کو مصائب کی زنجیروں سے رہائی دینے والے!
تو کانچ کی دیوار بن کر میرے سامنے کب تک کھڑا رہے گا!
زندگی بہتے پانی کی طرح ہے
اور
موجِ غم اِس میں ارتعاش پیدا کرتی ہے
تیری محبت کے شبدیز نے شاہوں کو بھی گدا بنادِیا ہے
تیرا کرم ریزہ ریزہ جاں کے لیے حوصلہ ہے
اوراِس کی وسعت، ضمیرِ انساں پہ سایہ فگن ہے
میرے دِل میں جھانک کر تو دیکھو
تمھیں نظر آئے گا
درد کا شہر کیسے ضوفشاں ہے
شاخیں جھکی ہوئی ہیں اور کلیاں کِھلی ہوئی ہیں
تیری یاد خوشبو بن کر، رتجگوں میں ویرانی شب کو پیچھے چھوڑے
کسی اَن سنی آہٹ کے لیے۔۔۔
اَن دیکھے خواب کو ہم رکاب کیے۔۔۔
نبضِ موسم پر دستِ مسیحا کی تمنا لیے آباد ہے (۱۲)

نثری نظم، شاعری کی وہ صنف ہے جسے اُردو میں اپنا وجود منوانے کے لیے بہت سے بڑے شعراء کی ضرورت ہے، اگر اِسے مقدر کی یاوری سے ایسی بڑی شاعری مل گئی تو یہ اپنے آپ کو خود منوالے گی۔ فی الحال ہمیں اِس تجربے کو پنپنے کا موقع دینا چاہیے۔ یہی ادب کے ارتقاء کا لازمہ ہے۔

حوالہ جات

۱۔ منور رؤف + صابر کلوروی (مرتبین) 'خیابان' اصناف سخن نمبر' شعبہ اردو پشاور یونیورسٹی ۲۰۰۱ء ص:۱۸۸

۲۔ نوری (محمد فخر الحق، ڈاکٹر) نثری نظم' لاہور: مکتبہ عالیہ ۱۹۸۹ء ص:۳۳

۳۔ ایضاً' ص:۳۳ تا ۴۳

۴۔ تحسین فراقی' ڈاکٹر: جستجو' لاہور: یونیورسل بکس' ۱۹۸۷ء ص:۱۰۶

۵۔ نعت رنگ نمبر ۴' (مدیر صبیح رحمانی) کراچی: اقلیم نعت' مئی ۱۹۹۷ء' ص:۱۹۶

۶۔ ماہنامہ نعت' (مدیر راجا رشید محمود) نومبر۔دسمبر ۱۹۹۲ء' ص:۲

۷۔ ماہنامہ نعت' (مدیر راجا رشید محمود) مارچ ۱۹۸۸ء' ص:۲

۸۔ محمد اقبال چودھری' حضورؐ کے حضور' گوجرہ: ناشر مصنف خود' ۲۰۰۴ء ص:۱۰۰

۹۔ ایضاً' ص:۱۵

۱۰۔ علیم صبا نویدی' نعتیہ شاعری میں ہیئتی تجربے' چنئی (بھارت) ناشرہ: ڈاکٹر جاویدہ حبیب' ۲۰۰۶ء' ص:۹۸

۱۱۔ میمونہ روحی' سرکتے موسم' فیصل آباد: مثال پبلشرز، ۲۰۰۷ء، ص ۱۹

۱۲۔ ایضاً، ص ۲۱-۲۲۔

ڈاکٹرشفیق احمد/عاصم شجاع ثقلین
استادشعبہ اردو، اسلامیہ یونیورسٹی ، بہاولپور
ریسرچ سکالر،اسلامیہ یونیورسٹی ، بہاولپور

صنائع لفظی و معنوی کے توسیعی مباحث

Dr Shafique Ahmed

Department of Urdu, The Islamia University of Bahawalpur, Bahawalpur

Asim Shuja Saqlain

Research Scholar, The Islamia University of Bah

Sanaae Lafzi o Maanwi:Extensive Discussions

Knowledge of BADEI is a branch of language in which the expressive quality of word and its meaningfulness is stressed upon. This knowledge has been derived from Arabic to Persian and then from Persian to Urdu language. Imam Bukhsh Sehbaai's HADAAEQ-UL-BALAGHAT and Maulvi Najm-ul-Ghani's BAHR-UL-FASAHAT are considered to be the vital mile stones in this regard. Hence after the deep study of the books on BADEI, we conclude that in this context (SANAAE LAFZI -O-MAANWI) the versions of Urdu writers require some amendments and reinforcements. In this article the contextual versions have been discussed,their shortcomings are discussed and measures are suggested.

صنائع وبدائع کے مباحث زبانِ عربی سے فارسی میں اور پھر فارسی سے اردو میں آئے۔اردو میں علومِ بیان و بدیع کی پہلی وقیع کتاب 'حدائق البلاغت' کو مانا جاتا ہے۔ یہ کتاب میر شمس الدین فقیر کی فارسی کتاب کا اُردو ترجمہ ہے۔مترجم امام بخش صہبائی ہیں۔ یہ کتاب ۱۸۴۲ء میں ترجمہ کی گئی جسے منشی نول کشور نے ۱۸۸۷ء میں کان پور سے شائع کیا۔صہبائی نے اس کتاب میں رموزِ اوقاف کا استعمال نہیں کیا، یہاں تک کہ 'سکتہ' اور 'ختمہ' جیسی عمومی علامات بھی اس کتاب میں نظر نہیں آتیں، مگر گرامر کے اس اہم قاعدے کی خلاف ورزی کے باوجود یہ کتاب صنائع و بدائع کے باب میں ایک طاقت ور بنیاد کی حیثیّت رکھتی ہے کہ عصرِ حاضر تک اس موضوع پر لکھی جانے والی تقریباً ہر کتاب کے لیے اس سے استفادہ کیا گیا ہے۔اُردو میں علم بدیع کا ایک اور نہایت اہم سنگ میل بحر الفصاحت ہے۔اس کے مصنف مولوی

نجم الغنی رام پوری نے اسے ۸۶۔۱۸۸۵ء/ ۱۲۹۹ھ میں مکمل کیا اور ۱۳۰۳ھ میں شائع ہوئی۔ عابد علی عابد اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

''اُردو میں بحرالفصاحت ہی ایک ایسی کتاب ہے جو علومِ شعریہ کے مختلف اصناف سے یوں بحث کرتی ہے کہ ایک وحدت تالیفی کا سراغ ملتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو اپنے موضوع پر کس قدر عبور حاصل ہے۔''(۱)

اگرچہ 'بحرالفصاحت' اپنی ضخامت، صنائع کی توضیح وتشریح اور صنائع کے ذیل میں دی گئی مثالوں کے اعتبار سے 'حدائق البلاغت' پر فوقیت رکھتی ہے مگر جہاں تک صنائع کی تعریف کا تعلق ہے نجم الغنی نے تقریباً تمام تعریفوں میں صہبائی کے الفاظ سے اختلاف کی کوشش نہیں کی اور اکثر صہبائی کے الفاظ جوں کے توں نقل کرنے ہی پر اکتفا کیا ہے۔ کم وبیش یہی حال سید عابد علی عابد کی 'البدیع' کا ہے کہ اس میں مختلف صنائع کی تعریفیں 'بحرالفصاحت' کے بیان کردہ الفاظ میں جوں کی توں درج ہیں۔

صنائع وبدائع کے موضوع پر ایم۔فل کی سطح کا مقالہ لکھنے کے دوران میں یہ بات عیاں ہوئی کے مختلف صنائع لفظی و معنوی کے بیان میں اس موضوع کے جیّد اساتذہ نے کچھ زیادہ غور وفکر کی تکلیف گوارا نہیں کی اور لکیر پیٹے چلے جانے کو ہتک مانے بغیر پیش واؤں کے کام کو مِن وعَن نقل کر کے اپنا فرض ادا کیا، اسی لیے کئی صنائع ایسی نظر آئیں جن کی تعریف وتوضیح میں کسی اصلاح یا کسی وضاحت کی اشد ضرورت ہے۔ اس مضمون میں کوشش کی گئی ہے کہ صرف اُنہی صنائع کا ذکر کیا جائے جن کی تعریف یا وضاحت میں، بدیع کی معتبر کتب میں بھی کسی کمی یا کوتاہی کی صورت باقی ہے۔

صنائع لفظی

صنعتِ تجنیس:

مختلف ناقدین کی بیان کردہ اس صنعت کی تعریفوں پر ایک نظر دوڑانا بہت ضروری ہے۔ امام بخش صہبائی لکھتے ہیں:

''......دو لفظ تلفظ میں مشابہ ہوں اور معنی میں متغائرہ......''(۲)

نجم الغنی نے اس صنعت کی تعریف یوں کی ہے:

''جب دو لفظ تلفظ میں مشابہ ہوں اور معنی میں مغائر......''(۳)

عابد علی عابد رقم طراز ہیں:

''جب دو لفظ تلفظ میں مشابہ ہوں اور معنی میں مختلف......''(۴)

صنعتِ تجنیس کی یہ تمام تعریفیں کم وبیش ایک جیسے الفاظ پر مشتمل ہیں اور حیرت انگیز امر یہ ہے کہ اگر صنعتِ تجنیس کی مجموعی تعریف کے حوالے سے ان پر غور کیا جائے تو ان میں سے کوئی تعریف بھی جامع نہیں کیونکہ اس صنعت کی کئی اقسام (محرف، خطی، قلب)، جن میں مختلف الفاظ کا تلفظ یک ساں نہیں ہوتا، اس تعریف پر پوری نہیں اُترتیں۔ لہٰذا اِس تحقیق کے بعد صنعتِ تجنیس کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے:

جب کسی عبارت یا شعر میں دو الفاظ ایسے استعمال ہوں جو نوعیت، تلفظ یا طرزِ تحریر کسی ایک زاویے سے مشابہ اور کسی دوسرے زاویے یا معنی کے اعتبار سے مختلف ہوں تو اسے صنعتِ تجنیس کہا جاتا ہے۔

تجنیسِ زاید وناقص اور تجنیسِ مطرّف:

جب دو الفاظ متجانس میں سے ایک میں کوئی ایک حرف زیادہ ہو اور دوسرے میں کم تو یہ صنعت پیدا ہوتی

ہے۔اس کی تین اقسام ہیں:

الف: جب کوئی حرف کسی لفظ کی ابتدا میں زیادہ یا کم ہو۔

ب: جب کوئی حرف کسی لفظ کے درمیان میں زیادہ یا کم ہو۔

ج: جب کوئی حرف کسی لفظ کے آخر میں زیادہ یا کم ہو۔

تجنیس زاید و ناقص کی اس تیسری قسم کے بارے میں ایک نکتہ خاص اہمیت کا حامل ہے، جس کی وضاحت ضروری ہے۔

ج) جب کسی لفظ کے آخر میں کوئی حرف زاید یا کم ہو۔مثال کے طور پر عصرِ حاضر کے شاعر انوؔر مسعود کے اس شعر میں:

اُس گھڑی کا خوف لازم ہے کہ انوؔر جس گھڑی
دھر لیے جائیں گے سب اور سب دھرا رہ جائے گا(۵)

'دھر'اور'دھرا' میں صنعت موجود ہے۔

نجم الغنی (۶) اور خدیجہ شجاعت علی (۷) نے لکھا ہے کہ تجنیس کی اس قسم کو تجنیس مُطَرَّف بھی کہتے ہیں۔نجم الغنی نے اس بات میں مزید اضافہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

''......بعض کہتے ہیں تجنیس مطرف وہ ہے جو بعض حرف کلمے کے متجانس ہوں جیسے چین اور چنین......''(۸)

ہم یوں کہہ سکتے ہیں:

جب دو متجانس الفاظ میں بعض حروف مختلف ہوں اور ایک جیسے کچھ حروف کی حرکات بھی مختلف ہوں تو تجنیس کی یہ قسم تجنیسِ مطرف کہلاتی ہے۔

اور تجنیسِ مطرف کی یہی تعریف مناسب بھی ہے۔کیونکہ غور کیا جائے تو یہ مناسب معلوم نہیں ہوتا کہ ایک ہی طرز کی دو اقسام کو چھوڑ کر تیسری قسم کو ایک اور نام دے دیا جائے۔

صنعتِ تجنیس لاحق: جب الفاظِ متجانس میں کسی ایک حرف کا اختلاف ہو۔مثلاً خمار اور شمار، درد اور سرد، مروّت اور ثروت، نور اور نار، خاک اور خار وغیرہ۔'بحر الفصاحت' میں نجم الغنی نے اس صنعت کی تین اقسام بتائی ہیں:

الف): جب فرق ابتدائی حروف میں ہو۔

ب) جب درمیانی حروف مختلف ہوں۔

ج) جب آخری حروف کا اختلاف ہو۔

اس صنعت کی مثالیں فراہم کرنے میں نجم الغنی سے ایک غلطی ہوئی ہے اور وہ یہ کہ وہ تجنیس لاحق اور تجنیس خطی میں امتیاز نہیں کر سکے اور بہت سی مثالیں ایسی دی ہیں جنہیں بیک وقت تجنیس لاحق اور تجنیس خطی کی مثال قرار دیا جا سکتا ہے۔یوں انہوں نے تجنیس کی ان دو اقسام کو خلط ملط کر دیا ہے۔مثلاً نحیفؔ کا یہ شعر دیکھیے جسے نجم الغنی نے تجنیس خطی کی مثال کے طور پر درج کیا ہے:

وہ گرمیٔ نظر سے پسینے میں تر ہوئے
میں غرق ہو گیا عرقِ انفعال میں(۹)

اب جراُتؔ کا یہ شعر دیکھیے جسے تجنیس لاحق میں شمار کیا گیا ہے:

ناصح کتاب پند کی کر بند ہم سے آہ
یہ حرفِ عشق دل سے مٹایا نہ جائے گا(۱۰)

'عرق'اور'غرق' میں کم و بیش اتنا ہی فرق ہے جتنا بند اور پند میں۔ایسی چودہ مثالیں نجم الغنی نے تجنیس لاحق

کے لیے پیش کی ہیں جنھیں بہ آسانی تجنیس خطی کی مثال میں بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔

یوں یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ تجنیس لاحق اور تجنیس خطی میں کوئی حدِ فاصل قائم کی جائے اور اس کے لیے تجنیس لاحق کی تعریف میں یہ اضافہ کرنا چاہیے:

جب دو الفاظِ متجانس میں ایک حرف کا اختلاف ہو اور حروفِ مختلف کی طرزِ تحریر بھی جُدا جُدا ہو تو ایسی تجنیس کو تجنیسِ لاحق کہتے ہیں۔

صنعتِ ترصیع اور صنعتِ مماثلت:

ان دونوں صنائع میں ایک خاص قسم کا ربط ہے جس کی بنا پر ان کا مطالعہ ایک ساتھ کرنا چاہیئے تاکہ قاری کو ان دونوں کی تفہیم میں آسانی ہو، مگر بدیع کی معتبر کتب میں صنعتِ مماثلت کا ذکر ہی نہیں ملتا اور اس وجہ سے اکثر اوقات قاری اس صنعت کی مثالوں کو صنعتِ ترصیع کی مثال سمجھ لیتا ہے۔ صنعت ترصیع کی تعریف نجم الغنی نے ان الفاظ میں کی ہے:

> ''......ایک مصرع موزوں کریں اور اس کے مقابل دوسرا مصرع اس طریق پر لاویں کہ پہلے مصرع کا پہلا لفظ دوسرے مصرع کے پہلے لفظ کا ہم قافیہ ہو اور پہلے مصرع کا دوسرا لفظ دوسرے مصرع کے دوسرے لفظ کا ہم قافیہ ہو اسی طرح پہلے مصرعے کے اور الفاظ بھی ترتیب وار دوسرے مصرع کے الفاظ کا قافیہ ہوں۔'' (۱۱)
>
> حدائق البلاغت میں اس صنعت کو صنعتِ سجع کی ایک قسم بتایا گیا ہے۔ (۱۲)

مثال کے طور پر مرزا غالبؔ کا یہ شعر:

نہ سنو، گر بُرا کہے کوئی
نہ کہو، گر بُرا کرے کوئی (۱۳)

نجم الغنی نے 'بحر الفصاحت' میں صنعتِ مماثلت کا ذکر نہیں کیا مگر 'حدائق البلاغت' میں اس صنعت کی تعریف یوں کی گئی ہے:

> ''اگر فقرہ اوّل یا مصرعِ اوّل کے سارے الفاظ یا اکثر دوسرے فقرہ یا مصرع کے سارے الفاظ یا اکثر کے وزن میں مانند ہوں اسے ''مماثلت'' کہتے ہیں۔ (۱۴)

مثال کے طور پر مرزا غالبؔ کا یہ شعر:

روک لو گر غلط چلے کوئی
بخش دو گر خطا کرے کوئی (۱۵)

یعنی ترصیع اور مماثلت میں فرق یہ ہے کہ ترصیع میں شعر کے مصرعِ ثانی کے تمام الفاظ ترتیب وار مصرعِ اوّل کے تمام الفاظ کا قافیہ ہوتے ہیں جب کہ مماثلت میں دونوں مصرعوں کے تمام الفاظ ترتیب وار ہم وزن ہوتے ہیں (ہم قافیہ ہونا لازمی نہیں)۔

صنعتِ ذوالقوافی / ذوالقافیتین:

ایک شعر میں دو یا دو سے زیادہ قافیے اکٹھے استعمال ہوں تو اسے صنعت ذوالقافیتین یا ذوالقوافی کہا جاتا ہے۔

اس صنعت کے سلسلے میں ایسے کچھ نکات بہت اہم ہیں جن پر صنائع و بدائع کی معتبر کتب میں بحث نہیں ملتی۔ مثلاً یہ کہ ذوالقوافی کے لیے لازم ہے کہ وہ دونوں قافیے باہم متصل ہوں جیسے پرانی بات اور سہانی رات لیکن اگر دونوں

قافیوں کے درمیان کوئی لفظ موجود ہوتو اس کی دوصورتیں ہیں۔ایک یہ کہ دونوں مصرعوں کے دو دو قوافی کے درمیان ایک ہی لفظ یا ایک جیسے الفاظ دہرائے جائیں اور انہیں ان قافیوں کے درمیان ردیف کی حیثیت حاصل ہو جائے تو اس صورت میں یہ صنعت ذوالقوافی مع الحاجب کہلائے گی۔ دوسری یہ کہ دونوں مصرعوں میں دو قافیوں کے درمیان ایک یا چند مختلف الفاظ ہوں تو ایسی صورت میں یہ صنعت ذوالقوافی نہ رہے گی اور صنعتِ مسجع بن جائے گی۔

کیسے ہو جاتے ہو موم سے بڑھ کر بھی اور پتھر بھی
اپنی تو بس ایک ہی حالت اندر بھی اور باہر بھی (۱۶)

پہلے مصرعے میں 'کر' اور 'پتھر' اور دوسرے مصرعے میں 'اندر' اور 'باہر' قافیے ہیں جب کہ 'بھی اور' پہلی اور 'بھی' دوسری ردیف ہے۔

صنعتِ منقوطہ: صنائع لفظی میں یہ نہایت پُر تکلف صنعت شمار کی جاتی ہے۔نجم الغنی اور عابد علی عابد دونوں نے اسے نہایت مشکل اور دشوار صنعت مانا ہے۔اس صنعت کی وضاحت کے لیے بحر الفصاحت اور حدائق البلاغت میں درج اس صنعت کی تعریفوں کا تقابل نہایت ضروری ہے۔نجم الغنی لکھتے ہیں:

''نظم ونثر میں تمام حروف ایسے لائے جاویں کہ سب نقطہ دار ہوں۔'' (۱۷)

امام بخش صہبائی نے حدائق البلاغت میں اس صنعت کی تعریف میں لکھا ہے:

''صنعت منقوطہ وہ ہے کہ بیت کے سب لفظ نقطہ دار ہوں گے۔'' (۱۸)

یہ امر غور طلب ہے کہ دونوں تعریفوں میں لفظ اور حروف کا فرق موجود ہے۔اگر چہ 'حدائق البلاغت' میں صنعت منقوطہ کے لیے دی گئی شعری مثال میں بھی تمام حروف نقطہ دار ہیں لیکن تعریف کرتے وقت حرف کی جگہ لفظ لکھنا حیرت انگیز ضرور ہے۔

ایک اور بات بھی قابل غور ہے کہ اگر شعر میں تمام حروف کے نقطہ دار ہونے پر اس صنعت کا دارو مدار سمجھا جائے تو اُردو شاعری میں اس صنعت کی کوئی ایک مثال بھی شاید ہی ایسی میسر آسکے کہ جس کے مفہوم کا ابلاغ بہ آسانی ہوتا ہو اور جسے خالصتاً اُردو شاعری کی مثالوں میں شامل کیا جاسکے۔اور یہ بھی کہ اُردو کی فارسی و عربی آمیز شاعری سمیت اس صنعت کی صرف دس مثالیں بھی شاید ہی مل پائیں۔اس صورت میں اس صنعت کا وجود از خود بے معنی ہو جاتا ہے لیکن اگر ہم اس صنعت کی بنیاد حدائق البلاغت کے الفاظ کو سامنے رکھتے ہوئے نقطہ دار حروف کی بجائے نقطہ دار الفاظ پر رکھ لیں تو اُردو شاعری میں اس صنعت کے بے جان جسم میں روح پھونکی جاسکتی ہے۔اس لیے اس صنعت کی تعریف یوں ہونی چاہیے: جب شعر کے تمام الفاظ نقطہ دار ہوں تو اس خوبی کو صنعتِ منقوطہ کہتے ہیں۔

صنائع معنوی

صنعتِ تشابہ الاطراف:

کلام کو ایسے الفاظ پر تمام کرنا جن کے معنی ابتدا میں مذکور بات سے مناسبت رکھتے ہوں۔یعنی شعر کے دونوں مصرعوں میں الگ الگ ایک دوسرے کے متناسبات کا ذکر کیا جائے۔اگر غور کیا جائے تو یہ صنعت مراعاۃ النظیر اور لف ونشر دونوں سے ایک خاص حد تک مشابہت رکھتی ہے۔مراعاۃ النظیر میں ایک دوسرے سے نسبت رکھنے والی اشیاء کا ذکر اکٹھا کر دیا جاتا ہے جب کہ تشابہ الاطراف میں ضروری ہوتا ہے کہ ایک دوسرے سے نسبت رکھنے والی اشیاء میں سے ایک مصرعِ اولیٰ میں اور دوسری مصرعِ ثانی میں مذکور ہو، جب کہ لف ونشر میں کچھ چیزوں کا مصرعِ اوّل میں ذکر کر کے مصرعِ ثانی میں ہر ایک سے نسبت رکھنے والی چیزوں کا بغیر کسی تعین اور تناسب کے ذکر کیا جاتا ہے جب کہ تشابہ الاطراف میں یہ

نسبت واضح ہوتی ہے۔

صنعتِ تعجب:

''کسی چیز پر تعجب ظاہر کریں، کسی فائدے اور غرض کے واسطے۔''(۱۹)

'حدائق البلاغت' اور 'بحر الفصاحت' دونوں کتابوں میں اس صنعت کی کم وبیش ایک جیسے الفاظ میں تعریف کی گئی ہے مگر اس صنعت کی جتنی مثالیں بھی ان دونوں کتابوں میں درج ہیں ہر ایک کی وضاحت میں شاعر کے تعجب کا مقصد اور غرض کسی شے کے بیان میں مبالغہ بتایا گیا ہے۔ یوں اس صنعت کی تعریف ہم اس طرح کر سکتے ہیں:

جب کسی شے کے بیان میں مبالغہ پیدا کرنے کے لیے شاعر کلام میں کسی بات پر تعجب کا اظہار کرے تو اسے صنعتِ تعجب کہا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر احمد ندیم قاسمی کا یہ شعر:

حیران ہوں کہ دار سے کیسے بچا ندیمؔ
وہ شخص تو غریب و غیور انتہا کا تھا(۲۰)

تعجب، دار سے بچنے پر، اور مبالغہ غیرت اور غربت کے بیان میں ہے۔

صنعتِ تلمیح:

حدائق البلاغت میں صنعتِ تلمیح کا شمار صنائع لفظی میں کیا گیا ہے جب کہ نجم الغنی نے اسے صنائع معنوی میں لکھا ہے۔ جب شاعر کلام میں کسی تاریخی شخصیت، کسی معروف واقعے یا کسی رومانوی کردار وغیرہ کی طرف اشارے کرے جسے مکمل طور پر جانے بغیر اس کلام کی تفہیم ممکن نہ ہو تو اسے صنعتِ تلمیح کہا جاتا ہے۔ عصرِ حاضر کے شاعر عباس تابشؔ کے اس شعر میں ابرہہ کے خانۂ کعبہ پر حملہ کرنے والے لشکر پر پرندوں کے حملے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے:

تیرا اُس کے ماننے والوں سے پالا پڑ گیا
جو پرندے بھیج کر لشکر کے لشکر مار دے(۲۱)

اُردو شاعری میں صنعتِ تلمیح کو وقیع صنائع میں شمار کیا جاتا ہے اور اس صنعت کے اچھے استعمال کو شاعر اور شعر دونوں کے اعتبار کی ضمانت مانا جاتا ہے۔ تقریباً ہر بڑے شاعر کے ہاں صنعتِ تلمیح کا استعمال نظر آتا ہے۔ مگر اس صنعت کے استعمال میں ایک نکتہ قابلِ غور ہے اور وہ یہ کہ ایک واقعے یا شخصیت کو مکمل طور پر جانے بغیر کلام کی تفہیم ممکن نہ ہونا کلام کی خوبی مانا جائے گا یا عیب تصور ہوگا؟ بعض اوقات شاعر تلمیحی لفظ یا الفاظ کا استعمال ایسے فن کارانہ طریقے سے بھی کرتا ہے کہ تلمیحی واقعے یا شخصیت کو جانے بغیر بھی شعر اپنے مکمل معنی دیتا ہے۔ ایسی صورت اُس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب تلمیحی لفظ ہی میں پہلوداری کی صفت موجود ہو اور وہ خاص تلمیحی معنی کے ساتھ ساتھ اپنے عمومی معنی بھی دے رہا ہو، اس طرح ایسے قاری تک بھی شعر کا ابلاغ ہو جاتا ہے جو تلمیحی واقعے سے ناواقف ہو۔ مثال کے طور پر عصرِ حاضر کے شاعر اظہرؔ ادیب کا یہ شعر:

مرے شانے پہ تیرا ہاتھ رکھنا
جہاں گیری سے بڑھ کر لگ رہا تھا(۲۲)

جہاں گیری کی ترکیب بیک وقت بادشاہت اور مغل بادشاہ جہاں گیر کی حکومت کے معنی دے رہی ہے ۔۔۔ روایت ہے کہ دربار میں ملکہ نور جہاں، مغل بادشاہ جہاں گیر کے کندھے پر ہاتھ رکھ کر بیٹھتی تھی۔ چنانچہ تلمیح کی اس صورت کو

اپنی قدر اور وقعت کے اعتبار سے زیادہ اہم مانا جائے گا۔

صنعتِ توجیہہ:

اس صنعت کو محتمل الضدین بھی کہا جاتا ہے۔ جب کلام سے دو مختلف اور متضاد معانی کا احتمال ہو تو اسے صنعتِ توجیہہ کہتے ہیں۔ مثلاً اگر کہا جائے کہ ''روکو مت جانے دو' تو اس جملے کے دو معانی نکلتے ہیں اوّل یہ کہ روک لو اور مت جانے دو اور دوم یہ کہ مت روکو اور جانے دو۔

سیّد عابد علی عابد نے 'البدیع' میں غالبؔ کی پہلوداری کو اسی صنعت میں ضم کر کے جو مثالیں پیش کی ہیں ان میں سے کچھ میں معانی متضاد کا احتمال ہرگز نہیں ہوتا بلکہ شعر سے محض دو مختلف معانی نکلتے ہیں (۲۳) سو اس سلسلہ میں نہایت توجہ کی ضرورت ہے کہ کیا صنعت توجیہہ کی ایسی صورت بھی ممکن ہے جس میں بالکل متضاد معانی کا احتمال نہ ہو اور ایک ہی امر کے بارے میں دو مختلف معنی نکلتے ہوں؟ اور اگر ایسا ہے تو یقیناً اس طرح اس صنعت میں وسعت کی گنجائش زیادہ ہے اور اس طرح اس صنعت کی تعریف یوں ہو گی کہ: جب کلام میں لفظوں کی ترتیب کچھ ایسی ہو کہ اُن سے دو مختلف یا متضاد معانی کا احتمال ہو تو اسے صنعتِ توجیہہ کہتے ہیں۔ ایک بھارتی اُردو گیت میں اس صنعت کی خوب صورت مثال ملتی ہے:

آ تجھ کو آنکھوں میں اپنی بسالوں
آنکھوں سے پلکوں کا پردہ گرا لوں
دیکھوں کسی کو نہ تجھے دیکھنے دوں (۲۴)

آخری مصرعے سے دو متضاد معانی کا احتمال ہوتا ہے۔

الف: نہ تو میں کسی کو دیکھوں اور نہ ہی تجھے کسی دوسرے کی طرف دیکھنے دوں۔

ب: میں تجھے دیکھتا رہوں مگر کسی اور کو تیری طرف نہ دیکھنے دوں۔

اسی صنعت کے سلسلہ میں ایک اور قابلِ غور امر یہ ہے کہ توجیہہ کی موجودگی کے لیے ضروری ہے کہ شاعر نے مصرعے میں رموزِ اوقاف (بالخصوص سکتہ) کا استعمال نہ کیا ہو وگرنہ جملے کے ایک ہی معنی نکلیں گے، مثال کے طور پر اگر جملہ 'روکو، مت جانے دو' یا 'روکو مت، جانے دو' لکھا جائے تو اس کے دو نہیں بلکہ ایک ہی معنی نکلتا ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے قرآتِ قرآنی کی رموزِ اوقاف میں سے وقفِ لازم کی علامت کا سمجھنا ضروری ہے، یہ علامت قرآن میں ایسے ہی مقامات پر استعمال ہوتی ہے جہاں دو جملے اس طرح متصل ہوں کہ اُن میں وقف نہ کرنے سے فعل کا فاعل یا صفت کا موصوف بدل جانے، اور یوں معنی کچھ کے کچھ بن جانے کا احتمال ہو، مگر وقف کر لینے کے بعد معنی کا دُہرا پن ختم ہو جاتا ہے۔

صنعتِ جمع:

'بحر الفصاحت' اور 'البدیع' میں اس صنعت کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ کئی چیزوں کو ایک حکم میں جمع کرنا صنعتِ جمع کہلاتا ہے۔ (۲۵) مثال کے طور پر اقبال کا یہ شعر:

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف وصوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود (۲۶)

مصرعِ اولیٰ میں بیان کردہ مختلف چھے اشیا پر فن کا حکم لگا کر انہیں فنونِ لطیفہ کی علامات بنا دیا گیا ہے۔ غور کیا جائے تو یہ صنعت، صنعتِ مراعاۃ النظیر سے مماثل ہے کہ ان دونوں میں شاعر مختلف اشیا کو اکٹھا کرتا ہے مگر فرق یہ ہے کہ

مراعاۃ النظیر میں بیان کردہ مختلف اشیاء میں واضح نسبت موجود ہوتی ہے جب کہ صنعتِ جمع میں بظاہر ایک دوسرے سے غیر متعلقہ اشیاء کو اکٹھا کر کے ان پر ان کے کسی مشترک پہلو کا حکم لگایا جاتا ہے۔

صنعتِ مبالغہ:

اس مضمون میں صنعتِ مبالغہ کی تیسری قسم (غلو) کی وضاحت مطلوب ہے، مگر اس سے قبل اس صنعت کی تعریف کا بیان مناسب ہے۔ حدائق البلاغت اور بحر الفصاحت میں صنعتِ مبالغہ کی تعریف یکساں ہے:

> ''کسی امر کو شدت اور ضعف میں اس حد تک پہنچا دینا کہ اس حد تک اس کا پہنچنا محال ہو یا بعید ہوتا کہ سننے والے کو یہ گمان نہ رہے کہ اس وصف کا اب کوئی مرتبہ باقی ہے۔''(۲۷)

یعنی کسی شے کے بیان میں اس کی کسی خصوصیت کو اس حد تک پہنچا دینا کہ وہاں تک پہنچنا ناممکن یا انتہائی مشکل ہو۔ ماہرینِ علمِ بدیع نے اس صنعت کی تین اقسام بتائی ہیں:

(الف) تبلیغ: جب مبالغہ عادت اور تجربہ ومشاہدہ کے بھی مطابق ہو اور عقل بھی اس کو تسلیم کرتی ہو کہ ایسا ممکن ہے یعنی جو ہو سکتا ہو۔

(ب) اغراق: جب مبالغہ کو عقل تو تسلیم کرتی ہو مگر وہ عادت اور تجربہ ومشاہدہ کے خلاف ہو یعنی جو ہو تو سکتا ہو مگر عموماً نہ ہوتا ہو۔

(ج) غلو: جو عقل کے بھی خلاف ہو اور ہو بھی نہ سکتا ہو یعنی ہر طرح ناممکن ہو۔

غلو:

صاحبِ بحر الفصاحت نے صنعتِ مبالغہ کی اس قسم کو نامقبول کہا ہے مگر 'تبلیغ' کی تین اور 'اغراق' کی چار مثالوں کے مقابلے میں 'غلو' کے اٹھارہ اشعار مثال کے طور پر پیش کیے ہیں۔ دراصل غلو مبالغے کی وہی قسم ہے جسے مولانا حالی نے اَن نیچرل شاعری کہہ کر ''مقدمہ شعر وشاعری'' میں خاصا رگیدا ہے مگر مبالغے کی اس قسم کو نامقبول کہنا کسی طور بھی درست نہیں، اور نہ ہی کبھی یہ نامقبول رہی ہے کیونکہ ہر دور اور ہمہ قسم کی شاعری میں اِس صنعت کی مثالیں مبالغے کی دوسری اقسام، 'تبلیغ' اور 'اغراق' سے بڑھ کر ملتی ہیں۔

اس طرح صنائع وبدائع کے باب میں بہت سی باتیں اب تک پوشیدہ ہیں اور کئی صنائع کی وضاحت کے پہلو تشنہ ہیں، جن پر تحقیق کی ضرورت ہے۔

حوالہ جات

۱۔ عابد علی عابد، البدیع، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۱ء، ص ۶۹

۲۔ امام بخش صہبائی، ترجمہ حدائق البلاغت، از شمس الدین فقیر، مرتبہ ڈاکٹر مزمل حسین، مثال پبلشرز، فیصل آباد، بار اوّل، جنوری ۲۰۰۹ء، ص ۱۴۷

۳۔ نجم الغنی، بحر الفصاحت، جلد دوم، مقبول اکیڈمی، لاہور، بار اوّل، ۱۹۸۹ء، ص ۸۹۴

۴۔ عابد علی عابد، سیّد، البدیع، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۱ء، ص ۲۵۴

۵۔ انور مسعود، اِک دریچہ اِک چراغ، دوست پبلی کیشنز، اشاعت اوّل، ۲۰۰۰ء، ص ۸۳

۶۔ نجم الغنی، بحر الفصاحت، ص ۹۰۶

۷۔ خدیجہ شجاعت علی، ترجمہ سہل حدائق البلاغت، فیروز پرنٹنگ ورکس لاہور، بار اوّل، ۱۹۵۴ء، ص ۱۰۹

۸۔ نجم الغنی، بحر الفصاحت، ص ۹۰۶ ۹۔ ایضاً، ص ۹۰۲

۱۰۔ ایضاً، ص ۹۱۲ ۱۱۔ ایضاً، ص ۹۶۴

۱۲۔ امام بخش صہبائی، ترجمہ حدائق البلاغت، مرتبہ ڈاکٹر مزمل حسین، مثال پبلشرز، فیصل آباد، بار اوّل، جنوری ۲۰۰۹ء، ص ۱۵۶

۱۳۔ خدیجہ شجاعت علی، ترجمہ سہل، حدائق البلاغت، ص ۱۵۸

۱۴۔ غالبؔ، اسد اللہ خان، دیوانِ غالب، المسلم پبلشرز، اردو بازار، کراچی، ایڈیشن ۱۹۸۹ء، ص ۲۰۳

۱۵۔ ایضاً ۱۶۔ اظہر ادیب، آنکھیں صحرا دھوپ، جہانگیر سنز لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۴۰

۱۷۔ نجم الغنی، بحر الفصاحت، ص ۹۷۸

۱۸۔ امام بخش صہبائی، ترجمہ حدائق البلاغت از شمس الدین فقیر، مرتبہ ڈاکٹر مزمل حسین، مثال پبلشرز فیصل آباد، ۲۰۰۹ء، ص ۱۵۵

۱۹۔ امام بخش صہبائی، حدائق البلاغت، ص ۱۴۵/ نجم الغنی، بحر الفصاحت، ص ۱۰۹۸

۲۰۔ قاسمی، احمد ندیمؔ، محیط، التحریر، لاہور، ایڈیشن ۱۹۹۱ء، ص ۱۱۸

۲۱۔ عباس تابش، ماہنامہ بیاض، لاہور، عباس تابش نمبر، مدیران خالد احمد، عمران منظور، شمارہ ۴، اپریل ۲۰۰۴ء، ص ۶۸

۲۲۔ اظہر ادیب، آنکھیں صحرا دھوپ، ص ۵۲

۲۳۔ سیّد عابد علی عابد، ص ۲۰۲ تا ۲۰۸

۲۴۔ آنند بخشی، بیٹھ مرے پاس تجھے دیکھتا رہوں (گیت)، یادوں کی قسم (فلم)، ۱۹۸۵ء

۲۵۔ بحر الفصاحت، ص ۱۰۶۴، البدیع ص ۲۱۳

۲۶۔ اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۳۸۷

۲۷۔ عابد علی عابد، سیّد، حدائق البلاغت، ص ۱۳۳، نجم الغنی، بحر الفصاحت، ص ۱۰۹۵

ڈاکٹر شاہد حسن رضوی
استاد شعبہ اردو، اسلامیہ یونیورسٹی، بہاولپور

روشن خیال فریدؒ

Dr Shahid Hassan Rizvi
Department of Urdu,
The Islamia University of Bahawalpur, Bahawalpur

Enlightened Farid

Khawja Ghulam Farid was one of the greatest mystic poets of the subcontinent who communicated eternal love and peace through his poetry to the whole mankind regardless of creed, color or region. One can find message of enlightened moderation in his writings. His soft tone allured the readers and listeners of his mystical Kafis. He was ahead of his time and space in terms of his ideology and pragmatism and thus surpassed his contemporaries and secured an unchallenging position in the pages of history.

روشن خیالی ہر دور میں اہم اور ہر عہد کی ضرورت رہی ہے روشن خیالی جس کا منبع علم وفکر، فلسفہ وآ گہی ہے، ہر دین کی اصل اور ہر مذہب کی تعلیمات کا سرچشمہ ہے۔ روشن خیالی خواہ اس کا تعلق معاشرہ سے ہو یا مذہب سے فلسفہ ہو یا تاریخ سے، علم وفکر کے نور سے ہی جنم لیتی ہے، یہی وجہ ہے کہ تاریخ کے ہر دور میں اور دنیا کے ہر مذہب معاشرے میں اس کی نیرنگی دیکھی جاسکتی ہے۔ انسانی قدروں کی تہذیب، رفعت، رواداری، اخوت، محبت فاتح عالم روشن خیالی کی وہ جہات ہیں، جن کی مدد سے ہر معاشرہ اپنی شہریت کی تشکیل اور اخلاقیات کی تزئین کرتا ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ جب تک دنیا نے روشن خیالی جیسے مثبت معاشرتی رویے کو اس کے جملہ جواہر کے ساتھ اپنائے رکھا، دنیا میں خوشحال اور امن وامان کا دور دورہ رہا، لیکن جب روشن خیالی کو استعماری عزائم کی تکمیل کے لیے ایک ہتھیار کے طور پر استعمال کیا۔ یہیں سے خرابی کی ابتدا ہوئی۔ اس لیے گذشتہ دو تین صدیاں دنیا کے لیے بالعموم جبکہ مسلمانانِ برصغیر کے لیے ابتلا وزوال کی صدیاں رہی ہیں۔ مسلمان جب تک حکمران رہے مسلمانوں کو معاشرتی سطح پر بڑے مسائل کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ تاہم اورنگ زیب کی وفات (۱۷۰۷ء) کے بعد مسلمانوں کی امتیازی حیثیت بھی زوال پذیر ہونا شروع ہوگئی۔ حکومت، عہدے، جاگیریں اور مناصب جو کہ مسلمانوں کی خوشحال کا ذریعہ تھی مسلمان رفتہ رفتہ ان سے محروم کردیے گئے۔

برصغیر اٹھارویں صدی کی ابتداء سے ہی زوال اور انتشار کا منظر پیش کر رہا تھا۔ مغلیہ سلطنت کے مضبوط قلعے

میں دراڑیں پڑنا شروع ہوگئی تھیں۔ تاہم اس پرآشوب دور میں جن نفوسِ قدسیہ نے اصلاحِ معاشرہ کے لیے بےلوث خدمات پیش کیں وہ صوفیاء اور اولیائے اللہ کا طبقہ تھا۔ جنھوں نے وسعتِ قلبی اور محبت فاتح عالم کے جذبے سے سرشار ہوکر بلاتفریق مذہب وملت، اہلِ برصغیر کی اصلاح کی۔ ان صوفیاء میں چند شخصیات ایسی بھی تھیں جنھوں نے اصلاحِ معاشرہ کے لیے شاعری کو غالب وسیلے کے طور پر استعمال کیا۔ ان میں حضرت بابا فرید گنج شکرؒ، بھلے شاہؒ، وارث شاہؒ، شاہ عبداللطیف بھٹائیؒ، مادھولال حسینؒ اور خواجہ فریدؒ خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ تاہم ان شعراء میں خواجہ فریدؒ رہی کے حوالے سے اپنی شاعری، وسعتِ بیانی، ندرتِ خیال اور قادرالکلامی کی وجہ سے منفرد حیثیت کے حامل ہیں۔ (۱)

خواجہ فریدؒ ایسے گھرانے میں پیدا ہوئے جو تصوف کا گہوارہ تھا۔ خواجہ فریدؒ کو صوفیانہ شاعرانہ خصوصیات ورثہ میں ملیں۔ ان کے بڑے بھائی خواجہ فخر جہاںؒ نہ صرف یہ کہ اپنے عہد کے بہت بڑے صوفی تھے بلکہ فارسی کے قادرالکلام شاعر بھی تھے۔ اس گھریلو ماحول کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ خواجہ فریدؒ کو تضاداتِ زمانہ سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہوئی اور ان کا شاعرانہ شعور بطریق احسن پروان چڑھا۔

برصغیر کی تہذیبی وتمدنی تاریخ میں خواجہ معین الدین چشتیؒ سے لے کر خواجہ فریدؒ تک کا عہد اس لحاظ سے قابلِ ذکر ہے کہ سیاسی انتشار کے اس دور میں صوفیا نے درخشاں روایات، روشن خیالی اور رواداری کے ذریعے انسانیت اور انسانی قدروں کو فروغ دیا۔ (۲) فریدؒ جس دور میں پیدا ہوئے ان کی فنی شعور پر اس کے اثرات کا پڑنا ایک فطری امر تھا۔

فرید کے عہد کا سیاسی، معاشرتی اور معاشی ڈھانچہ انتہائی پس ماندہ شکست خوردہ اور زوال پذیر تھا۔ معاشرتی اور تہذیبی اقدار کھوکھلی ہوچکی تھیں۔ خطہ بہاول پور چونکہ زرعی معیشت کا حامل تھا، جس کی وجہ سے یہاں غربت کا دور دورہ تھا اور اس علاقے کی پسماندگی آج بھی مثالی حیثیت رکھتی ہے:

> ''فریدؒ کے عہد کی معاشی بدحالی، غربت اور فاقہ کشی کی ادنیٰ مثال یہ ہے کہ لوگ دو وقت کی روٹی کے لیے عمر بھر کا طوقِ غلامی گلے میں ڈالنے پر مجبور ہوجاتے تھے۔ مصائب وآلام کی ان تیز وتند آندھیوں نے دلوں میں جلنے والی والی خوداعتمادی کی شمعیں گل کر دی تھیں۔ ایک طرف سینکڑوں ہزاروں محنت کش مجبور انسان اور دوسری طرف چند باوسیلہ اور بااثر استحصالی خاندان تعلیم کا فقدان اور حصول علم کے ذرائع ناپید۔ اسی زمانے میں برصغیر کے بعد حصوں میں اگرچہ ذہنی طور پر تحریک آزادی کا آغاز ہوچکا تھا تاہم پنجاب کے بہت بڑے بڑے علاقے ابھی تک اس کی ٹھنڈکوں سے محروم تھے اور عوام بدستور ایک گلے سڑے معاشرتی نظام کی ظلمت میں بھٹک رہے تھے۔ ایسے دگرگوں حالات میں عوام کے بےچین اور بےقرار دلوں کے سکون کے لیے صوفیوں کے مقدس آستانوں اور خانقاہوں کی پراسرار فضاؤں کے سوا اور کہیں جائے اماں نہیں تھی۔ یہ شاعروں کے گیت اور بےوسیلہ فن کاروں کے نغمے ہی تھے جنھوں نے اس وقت کی حبس میں ٹھنڈی ہوا کی لطیف اور حیات بخش جھونکوں کا کام کیا۔ لوگ محنت کرتے تھے بھوک اور پیاس کے صدمے سہتے تھے اور فریدؒ کی کافیوں میں مست ہوجاتے تھے۔''(۳)

خواجہ فریدؒ صاحب کے عہد کے پنجاب میں سکھا شاہی ☆ کا دور دورہ تھا۔ سکھوں کے مظالم سے تنگ آ کر ان کے والد گرامی خواجہ خدابخشؒ نے مہاجرت اختیار کی۔ وہ نواب بہاول خاں رابع کی استدعا پر چاچڑاں شریف کے مقام پر سکونت پذیر ہوئے۔ (۴)

> ''اگر خواجہ فریدؒ صاحب کے والد سکھوں کے مظالم سے تنگ آ کر بہاول پور کو اپنا مسکن نہ بناتے تو عین ممکن تھا کہ خواجہ صاحبؒ بہاول پور میں چولستان کی محبت کے چشمے سے فیض یاب نہ ہوسکتے اور ان کی شاعری کی بنیاد

روہی کے بجائے کوئی اور سرزمین ہوتی۔" (۵)

خواجہ صاحب کی شاعری کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ جس زبان کو خواجہ صاحبؒ نے اپنی قادرالکلامی کا ذریعہ بنایا وہ زبان کیسی ہے؟ بقول اوبرائن:

> "یہ زبان جھونپڑیوں سے اٹھتے ہوئے دھوئیں اور گندم کے آٹے کی سوندھی سوندھی خوشبوؤں سے لپٹی ہوئی ہے۔ یہ زبان مشرقی ہندوستان کی مصنوعی اور جکڑی ہوئی زبانوں کی نسبت لامحدود طور پر زیادہ قدرتی اور دل کش ہے۔ یہ ایک ایسی زبان ہے جو اپنے خاردار ریگزاروں سے محبت رکھتی ہے لیکن اس کی فضائیں اس سحر سے معمور ہیں جو جھاڑیوں میں اُگے ہوئے صحرائی پھول پیش کرتے ہیں۔ ایسے پھول جن کا مادہ اور غیر ملوث حسن بناوٹی گل دستوں سے زیادہ دل فریب ہوتا ہے۔ اس زبان میں شعر و نغمہ، قصہ کہانی، چیستاں بجھارتوں اور محاوروں کا بہت بڑا ذخیرہ ہے جسے اب تک تحریروں میں نہیں لایا گیا۔ اس کا خزانہ اس کے ضرب المثال میں پوشیدہ ہے۔" (۶)

خواجہؒ صاحب کو اگر جدت پسند کہا جائے تو بے جا نہیں ہوگا۔ انہوں نے شاعری میں بھی جدت پسندی کو فروغ دیا ہے۔ ان کی شاعری میں جو چیز سب سے زیادہ متاثر کرتی ہے، وہ ان کی کافی ہے۔ جو غزل اور نظم کا حسین امتزاج ہے۔ ان کی کافی کی وسعت پذیری دیکھیے کہ یہ غزل اور نظم کے ساتھ ساتھ قصیدہ، ٹھمری اور گیت میں بھی ڈھل جاتی ہے۔ خواجہؒ صاحب سے پہلے سرائیکی زبان کی شاعری کی یہ شکل نہیں تھی۔ ان سے پہلے کی شاعری زیادہ تر مثنوی کی شکل میں تھی۔ سرائیکی زبان کی وسعت، قافیہ، بحر اور ردیف میں تجربات، نئے موزوں الفاظ کا استعمال یہ سب خواجہؒ صاحب کے عطا کردہ ہیں۔ بقول شخصے:

> "خواجہؒ صاحب ہفت زبان شاعر تھے اور انہیں عربی، ہندی، فارسی، مارواڑی، اردو، پوربی پر دسترس حاصل تھی۔ وہ رومی اور جامی کے فلسفے سے بھی آشنا تھے اور ابن العربی کو اپنا استاد مانتے تھے لیکن ان تمام فلسفوں اور علوم کو جاننے کے باوجود خواجہؒ صاحب کی شاعری مقامی شاعری ہے اور ان کی شاعری کا نقش فریادی فارسی تراکیب سے بالکل نا آشنا ہے۔ ان کے شعروں میں پیمانہ و صبا، گل و بلبل، سرو چنار اور چنگ و رباب کا کوئی مستعار تصور نہیں وہ روہی میں بیٹھ کر روہی کی باتیں کرتے ہیں اور ان کی شاعری کا اثر ایسا ہے جیسے چولستان کے دامن میں پانی کی ایک صاف و شفاف ندی خراماں خراماں بہہ رہی ہے۔ اس کے باوجود ان کی شاعری کا پیغام دے رہی ہے جو جامیؒ، سعدیؒ، رومیؒ اور اقبالؒ کے ہاں ملتا ہے۔ ان کی شاعری میں غنائیت خواجہ حافظ کی سی ہے۔ سوز و گداز اور دل سوزی شاہ عبداللطیف بھٹائیؒ جیسی ہے۔" (۷)

جبکہ حضرت شہاب دہلویؒ نے اس کی تائید یوں کر رہے ہیں:

> "ہر زبان کی شاعری اپنے ماحول کی ترجمان اور ان افکار و رجحانات کی حامل ہوتی ہے جن کا اس ماحول میں بسنے والوں سے قلبی تعلق ہوتا ہے۔ جو شعراء حب وطنی کے جذبے سے سرشار اور قومی روایت کے دلدادہ ہوتے ہیں۔ وہ نہ صرف اپنی وطنی خصوصیات پر فخر کرتے ہیں۔ بلکہ ان کے تحفظ و بقا کے لیے بھی پورا زورِ کلام صرف کرتے ہیں۔ خواجہ فریدؒ کا شمار بھی انہی شعراء کرام میں ہوتا ہے جنہیں دیار غیر کے گل و گلزار کے مقابلے میں اپنے وطن کے خار و خش زیادہ عزیز تھے۔ انہیں اس خطہ زمین سے جہاں وہ پیدا ہوئے، پلے بڑھے اور پروان چڑھے، بے پناہ محبت تھی۔ وہاں کے بے آب و گیاہ صحرا، ٹوٹے پھوٹے پانی کے تالاب اور ریت کے شکستہ قلعے، جہاں لوگ خانہ بدوشوں کی زندگی بسر کرتے اور بھیڑ بکریاں پال کر گزر اوقات کرتے ہیں، بے حد پیارے تھے۔" (۸)

خواجہ صاحب نے ہمیشہ معاشرتی روایات اوراعلےٰ انسانی اقدار کی تبلیغ کی ۔اپنی صوفیانہ رواداری،حلم ومحبت کے بل بوتے پرایک عالم کومسخر کیا۔آپ شاہانہ التفات ومدارات میں پل کر جوان ہوئے ۔لیکن انہوں نے شاہانہ ٹھاٹھ باٹھ کوکبھی اپنے اوپرحاوی نہیں ہونے دیا۔ان کے کلام میں ابتذال کے بجائے امید کا پیغام ملتا ہے:

''خواجہ فریدؒ کے کلام میں رجائیت کے پہلو کو اجاگر کرنے میں روہی کا نام لیا جاسکتا ہے روہی...ان کے لیے ایک رمز و اشارات ... ہے۔ روہی ان کے لیے من کی دنیا ہے، پیار کا دیس ہے۔ یہاں رہ کر وہ نہ صرف ہندوستان کے سیاسی بحران کی زہرآلود ہواؤں سے بچے رہے بلکہ ان کے دل ودماغ میں رچی ہوئی تصوف کی گھمبیر تا میں رجائیت بھی راہ پاتی رہی ...ایک لحاظ سے روہی خود رجائیت کا دوسرا نام ہے۔ ریت کے سنہرے چمکیلے ٹیلے، خودرو جھاڑیوں کے اکادکا جھنڈ، چھوٹی چھوٹی گھاس کے مخملیں میدان، بارش کے پانی سے بھرے ہوئے ٹوبے (قدرتی تالاب) جانوروں کے صحت مند ریوڑ، اونٹوں کے آزاد و بے پرواسلسلے، ہرنوں کی چوکڑیاں بھرتی ڈاریں، الڑھ دوشیزائیں، طاقتور جوان مخلص وجاں نثار بڈھے، نیک وسادہ زندگی، زمانے کی آلائشوں سے پاک وصاف ہوا، دودھ، دہی اور مکھن ایسی خوراک، فرصت وفراغت کے لمحے رومان پرور ماحول...''(۹)

روہی ان کے لیے ایک عظیم Source of Inspiration اور ایک گہرا منبع جذب ومستی تھی۔

جڈاں عشق فرید استاد تھیا
سب علم و عمل برباد تھیا
پر حضرت دل آباد تھیا
سو وجد کنوں، سوحال کنوں(۱۰)

(یعنی جب سے حضرت عشق سے راہ ورسم ہوئی ہے۔ہمیں علم وعمل سے دور ہونا پڑا ہے،لیکن یہ گھاٹے کا سودا نہیں بلکہ اس کے بدلے ہمارے دل کی دنیا آباد ہوگئی ہے اور عشق نے ہمیں کئی کئی طرح کے وجد وحال کی کیفیتوں سے آگاہ وآشنا کر دیا ہے۔)

ہنڑ تھی فریدا شاد وَل
مونجھاں کوں نہ کر یاد وَل
جھوکاں تھیسن آباد وَل
ایہہ نین نہ وہسن ہک منڑیں(۱۱)

(فرید خوش ہوجا، اداسیوں کو بھول جا، تیرے دل کی بستی ضرور آباد ہوگی، یادرکھ کہ ندی نالے ہمیشہ ایک ہی سمت نہیں بہتے۔)

فریدؒ کی وسعت ذہنی، تجدد اور رجائیت کی بُنت جن عناصر سے ہوئی ہے ان میں وسیع مطالعہ اور مشاہدہ، اور تخیل کی گہرائی نمایاں عناصر ہیں۔ایک ایسا تخیل جو اوزان وبحور سے ہم آہنگ ہوکر انوکھے تجربات کی رنگارنگی پیش کرتا ہے۔ایسی جہتیں جو قلب وذہن کو آلودہ اور مشام جاں کو معطر کر دیتی ہیں۔مگر فریدؒ کی پروازِ تخیل قاری کو اپنا ہم سفر رکھتی ہے اور قاری کو علم وعرفان کی دولت سمیٹنے میں جس ذہنی آسودگی اور اطمینان کی کیفیتوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ان کا اندازہ قاری کے سوا اور بھلا کوئی کیسے کر سکتا ہے۔

فریدؒ کی شاعری میں وسعت ذہنی، روشن خیالی اور تجدد کی آ بگینی نے اسے آفاقی صداقتوں سے آشنا کر دیا ہے۔یہ آفاقی صداقتیں جب لفظی پیراہن میں ملبوس ہوتی ہیں تو ان کے مفاہیم اور نکھر کر سامنے آجاتے ہیں۔زندگی اور موت کے تصور

کو جس فکری گیرائی اور علمی ہماہمی سے فریدؒ نے پیش کیا ہے وہ ان کی عظمتِ خیال پر دال ہے۔

ویسوں سنج صباحیں
خالی رہسن جاہیں
پکھی پردیسی ابھے سردے ڈو ڈینہہ دے خلقائیں
ملک بیگانہ دیس پرایا کوجھیاں کوڑ بنائیں
نہ کوئی ساتھی نہ کوئی سنگتی
کینوں درد سنائیں (۱۲)

اس عظمتِ خیال میں جو انوکھی جدت، بے مثال جذبہ، عمدہ زبان اور عظیم تخیل کارفرما دکھائی دیتا ہے وہ صرف فریدؒ ہی کا خاصا ہے۔

''فرید کا کلام ایک ایسا گلستان ہے جس میں ہزار ہا رنگ کے پھول کھلے ہوئے ہیں اور جس کا ہر پھول ایک نرالی چھب اور انوکھے انداز میں اپنے ناظر کے سامنے آتا ہے اور اسے لذت و وجد سے ہمکنار کرتا ہوا اگلے پھول کی طرف روانہ کر دیتا ہے۔ یہ فریدؒ ہی کے کلام کا کمال ہے کہ اس کا قاری اسے پڑھ کر صرف وقتی کیف و سرور حاصل نہیں کرتا بلکہ اس کی خوشبو اس کے ذہن میں تازیست سمائی رہتی ہے۔'' (۱۳)

اس سے یہ بات پوری طور پر عیاں ہوتی ہے کہ فریدؒ انتہائی توانا لب و لہجے کا شاعر، اعلیٰ وارفع زبان و بیاں کا حال اور ہر معنی و مفہوم ادا کرنے پر قادر ہے۔ حقیقت اور حسنِ حقیقت کا جو تال میل اور امتزاج فریدؒ کی شاعری میں ملتا ہے وہ کہیں اور دکھائی نہیں دیتا۔

سو سو چھانگاں، لکھ لکھ چھیڑو
وٹھڑے دی وہ ڈیون پنڈھیرو
روہی تھئی آباد جدید
بدلیں جُڑ گھنگھور مچائی
پھوگیں لانیں خنکی چائی
ناز کریندی لائی لائی
عارف عبرت کھاندے ہن (۱۴)

(موسم، ماحول، ٹھنڈی، ناز اور عارفوں کا عبرت پکڑنا، کیا ایسا وسیع مطالعہ، بلندیٔ تخیل اور جدت پسندی کی اور زبان کے شاعر کے ہاں ملتی ہے۔)

فرید کی شاعری کا بغور مطالعہ کرنے سے جو غالب رنگ سامنے نظر آتا ہے وہ خیر کی تبلیغ ہے۔ یہی جذبہ خیر روشن خیالی کا دوسرا نام ہے۔ ایک ایسا منبعٔ فکر جس سے روشن خیالی کے سوتے پھوٹتے ہیں۔

''فرید اس خیر کا فروغ انسان کی اصلاح کے ذریعے چاہتا ہے وہ چاہتا ہے کہ انسان زندگی گزارنے کے لیے ایک ایک ایسے راستے کا انتخاب کرے جو دوسرے انسانوں اور خالقِ کائنات کو پسند ہے۔ وہ انسانوں کے ایسے حالات سے بہر طور بچنا چاہتا ہے جو ان کے ذہنوں کو پراگندہ کر سکتے ہیں۔ اس کی خواہش ہے کہ انسان انسانیت کے ہی راستے پر گامزن رہے تا کہ دنیا میں کیر اور سلامتی کو فروغ ملے۔ وہ ہجر و فراق کی بات کرے یا عشق و محبت کی وہ مظاہر فطرت کی عکاسی کرے یا واقعات بیان کرے، اس کے پیش نظر ایک ہی بات رہتی

ہے کہ یہ دنیا عارضی ہے یہاں کی ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔ اس لیے اس دنیا کو فانی دنیا ہی کا درجہ دے کر اس کی اہمیت کے مطابق زندگی گزارنی چاہیے اور اس دنیا کے بجائے آنے والے وقت کے لیے ایسے اقدامات کر لیے جائیں کہ بعد میں پچھتاوے اور ندامت سے دوچار نہ ہونا پڑے۔ اس کی شاعری میں انسان کے اخلاقی نظام کی اصلاح کا عنصر جا بجا نظر آتا ہے۔ فرید جب خوشی کا اظہار کرتا ہے تو اس کی خوشی نیک اور کامیاب امور کے زیر اثر ہوتی ہے اور جب وہ کسی المیے کا اظہار کرتا ہے تو بھی اس میں یہی عمل کارفرما دکھائی دیتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک المیہ بھی انسان کو سیدھے راستے پر لے جانے کا ذریعہ ہوتا ہے۔۔۔۔ وہ ہمہ جہتی ناظر کا کردار ادا کرتا ہے۔ اس کا مطالعہ وسیع اور نظر گہری ہے۔ وہ انسان اور اس کے جذبات کے اتار چڑھاؤ اور برتاؤ سے مکمل طور پر واقف ہے۔ وہ ذوق جمال کو انسانی فطرت کے عین مطابق بلکہ اس کا حصہ سمجھتا ہے اور اس کی سبھی تقاضوں سے آگاہ ہے۔ اس کی ہر تخلیق سے جہاں قاری کو ایک ایسے سفر کی لذت اور مسرت میسر آتی ہے۔ جو معلوم سے نامعلوم کی طرف جاری سفر سے حاصل ہوتی ہے۔ وہاں اس میں پائے جانے والے جمال سے بھی انبساط کی کرنیں پھوٹتی دکھائی دیتی ہیں۔ وہ غم و فراق ہو یا حزن و ملال، اس کے اظہار میں ایسی خوبی پیدا کر دیتا ہے کہ اس کا قاری اسے اپنے دل میں مسرت آمیز غم کی طرح اترتا محسوس کرتا ہے۔''(۱۵)

اسی جذبۂ خیر کے زیر اثر فریدؒ نے اپنی شاعری کو اخلاقی گراوٹ اور ہزل و ابتذال سے دور رکھا ہے۔ ان کی شاعری میں اخلاق کریمہ کے ایسے ایسے عمدہ شذرات چھپے دکھائی دیتے ہیں کہ عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ ان کی شاعری صرف علم ظاہری ہی کا سہارا نہیں لیتی بلکہ نور معرفت سے بھرپور رہنمائی حاصل کرتی ہے۔

خاموش فریدؒ اسرار کنوں
چپ بے ہودہ گفتار کنوں
پر غافل نہ تھی یار کنوں
ایہو لاریبی فرمان آیا(۱۶)

میڈاں عشق وی توں میڈا یار وی توں
میڈا دین وی توں ایمان وی توں
میڈا جسم وی توں، میڈی روح وی توں — میڈا قلب وی توں جند جان وی توں
میڈا کعبہ، قبلہ، مسجد، منبر — مصحف تے قرآن وی توں
میڈا دھرم وی توں میڈا بھرم وی توں — میڈی شرم وی تو ں میڈی شان وی توں

وہ صداقتوں کے رستے کا ایسا مسافر ہے۔ جو لحظہ بہ لحظہ نئے معانی وانکشافات کی زد میں ہے اور قدم بہ قدم متحیر ابدی رستے پر رواں دواں ہے:

''فرید کا اعجاز یہ ہے کہ اس نے اس گم شدہ اور ہزار برس کی خوابیدہ تہذیبی نے زندگی میں اپنے کلام سے نئی روح پھونک دی ہے اور اس طرح ہزاروں برس ے تہذیبی تسلسل کو آگے بڑھایا اور اسے جاری و ساری کیا۔''(۱۸)

فرید نے انسانی زندگی کے مطالعے و مشاہدے میں بہت ریاضت سے کام لیا ہے۔ اس لیے فریدؒ نے جس بھی انسانی پہلو کی عکاسی کی ہے، کمال ہنر سے کی ہے، زندگی کی حقیقتوں کے بیان میں ایسی جاندارانہ اور بھرپور افتادِ طبع بہت کم شعراء

کے حصے میں آئی ہے۔

فریدؒ نے انسان اور فطرت کا ایک ایسا تال میل تلاش کا ہے جس سے عشق ومحبت کے دریا اپنا سر چشمہ تلاش کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ یہ عشق ومحبت،علم ومعرفت سے باہم مدغم ہوکر سرور وکیف کی نئی دنیا تخلیق کررہے ہیں۔ جو پڑھنے والوں کے لیے ایک نیا جہانِ معانی منکشف کرتی ہے۔بقول فیض احمد فیض:

''خواجہ فریدؒ کے کلام میں تین خوبیاں نمایاں ہیں۔پہلی خوبی یہ ہے کہ اپنے دیس سے محبت، دوسری خوبی یہ ہے کہ صحرا میں پلے تھے۔لہٰذا صحرا کی خوبصورتی کو باغ بانجرا کی خوبصورتی پر ترجیح دی ہے۔تیسری خوبی یہ ہے کہ صوفیاء کرام کی اصطلاح ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق سے محبت کی جائے جس میں خواجہ صاحب کا پہلا اور آخری قدم ہے۔کسی علم کو آپ اس وقت تک نہیں سیکھ سکتے۔ جب تک آپ کے دل میں محبت نہ ہو۔آج کل کے مادی دور میں خواجہ صاحب کے پیغام محبت اور اخوت کی ضرورت ہے نفرت کی نہیں۔اس لیے ہمیں ان کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ایک دوسرے سے محبت اور اخوت سے پیش آنا چاہیے اس طرح سے نفرتوں کے پہاڑ خود بخود گر جائیں گے۔''(۱۹)

فریدؒ کا پورا کلام جذب ومستی، وجدان کیفیات نادر اسلوب، فصاحت، و بلاغت، تازگیٔ احساس کا حسین مرقع ہے۔ایسا کلام جس میں عشق ومحبت کا دائرہ انسانوں سے لے کر خدائے لم یزل تک پھیلا ہوا ہے۔اگر کسی نے یہ کہا ہے کہ

''فرید نے اپنی شاعری کی شکل میں فطرت کے نام جو حسین اور محبت بھرا خط لکھا ہے اسے ابھی تک پوری توجہ سے نہیں پڑھا جاسکا۔''

تو ٹھیک ہی کہا ہے۔فرید کا مطالعہ زمان ومکان کی حدود وقیود سے بے نیاز فردا کی لامتناہی وسعتوں کی طرف اپنا سفر جاری وساری رکھے ہوئے ہے۔

حوالہ جات

۱۔ Shackle,Cristopher,1978, The Teachings of Khawaja Farid,(Tr),Multan, Bazm-e-Saqafat Multan, pp-21-28.

۲۔ Ibi

۳۔ ملتانی، ارشد، 1985، فرید اور اس کا عہد، مشمولہ سہ ماہی الزبیر، خواجہ غلام فرید نمبر، اردو اکیڈمی بہاول پور، ص ۱۳۱۔

۴۔ ایضاً، ص ۱۳۲

۵۔ اوج، نورالزماں احمد، 1985 ''خواجہ صاحب اور ان کی شاعری'' محولہ بالا، ص ۱۳۶۔

۶۔ ایضاً

۷۔ ایضاً، ص ۱۳۸

۸۔ شہاب، مسعودالحسن، 199، روہی اور خواجہ غلام فریدؒ، مشمولہ سہ ماہی الزبیر، دیوان فرید نمبر، اردو اکیڈمی بہاول پور، ص ۵۷

۹۔ کلانچوی، دلشاد، 995، کلام فرید میں رجائیت کا پہلو، ایضاً، ص ۸۸

۱۰۔ ایضاً، ص ۹۱

۱۱۔ ایضاً

۱۲ ناظر، خورشید، 1996، کلام فرید اور مغرب کے تنقیدی رویے، اردو اکیڈمی بہاول پور، ص ۵۴۔

۱۳۔ ایضاً، ص ۵۸

۱۴۔ شہاب، مسعودالحسن، 1994، خواجہ غلام فریدؒ۔ حیات و شاعری اردو اکیڈمی بہاول پور، تیسرا ایڈیشن، ص ۲۳۲۔

۱۵۔ ناظر، بحوالہ سابقہ، ص ص ۴۴۔۴۷

۱۶۔ دیوان فرید، ڈیلکس ایڈیشن، ص ۱۶۷۔

۱۷۔ ایضاً، ص ۲۷۴

۱۸۔ ناصر، نصر اللہ خان، 1995، کون فریدؒ فقیر، مشمولہ سہ ماہی الزبیر، دیوان فرید نمبر، اردو اکیڈمی بہاول پور ، ص ۱۱

۱۹۔ سہ ماہی الزبیر، دیوان فرید نمبر، محولہ بالا، ص ۶۵

ڈاکٹر روبینہ شہناز
استاد وصدر شعبہ اردو،
نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز، اسلام آباد

نظیر اکبرآبادی کا تصورِ عورت

Dr Rubina Shehnaz
Head Department of Urdu,
National University of Modern Languages, Islamabad

Idea of Women in Nazir Akbar Abadi's Poetry

Nazir Akbar Abadi is a unique poet of classical Urdu poetry.He introduced new style and thoughts and set a memorable tradition.His poerty basically discusses the life of common man. He represented the actual problems, needs, wishes, and cultural shades of common people of his age. He also wrote some verses about women.This article deals with the topic in reference to his poetry.

نظیر اکبرآبادی کو عوامی شاعر کہا جاتا ہے۔اور اس کی وجہ یہی ہے کہ ان کی شاعری میں (عید، شب برات، ہولی، دیوالی، برسات، مفلسی، غربت، کبوتر بازی، گلہری کا بچہ، راکھی اور شہر آشوب) جیسے عام، سادہ اور روزمرہ کے معمولات واضح دکھائی دیتے ہیں۔وہ ان روزہ مرہ کے مناظر کا بیان نہایت خلوص اور سچائی سے کرتے ہیں۔مجنوں گورکھ پوری کے الفاظ ہیں کہ نظیر پہلے شاعر تھے جن کو میں نے زمین پر کھڑے ہوکر زمین کی چیزوں کے متعلق بات چیت کرتے ہوئے پایا اور یہ محسوس کیا کہ شاعری کا تعلق روئے زمین سے بھی ہے۔

نظیر اکبرآبادی نے جہاں زندگی کے عمومی موضوعات کو اپنایا وہیں وہ عورت کی بات کرتے ہوئے بھی دکھائی دیتے ہیں۔اُن کے ہاں عورت سے متعلق بیشتر مروج موضوعات کا ذکر ہے جو ان کی نظموں 'عشق'، 'جدائی'، 'مجبوری'، 'دلبری'، 'وصل اور فراق'، 'دید بازی'، 'راز داریٔ محبوب'، 'لطفِ شباب'، 'بڑھاپے کا عشق'، 'پری کا سراپا' اور 'خوابِ عشرت' میں تمام تر کیفیات کے ساتھ رقم ہوئے ہیں۔اس موضوع پر لکھتے ہوئے نظیر نے انتہائی احتیاط سے کام لیا۔انہوں نے فحش گوئی اور عریانی کو بھی الفاظ کے جامے میں ایسا پاک اور شستہ بنایا ہے کہ رکیک سے رکیک شعر بھی بھونڈا محسوس نہیں ہوتا۔

جو عیش مزے کی خواہش تھی موجود ہوئی آ کر سب
باہوں سے باہیں، منھ سے منھ، چھاتی سے چھاتی، لب سے لب
جس بات کی ساری لذت ہے، اس بات کی آ کر ٹھہری جب

اور عیش طرب کے ہوتے ہی کیا قہر ہوا نہ ہائے غضب
جب عین مزے کا وقت ہوا، جب کھل گئی آنکھ مری پٹ سے (۱)

عبدالمومن الفاروقی 'کلیاتِ نظیر' کے مقدمے میں لکھتے ہیں:

''اس کے دل و دماغ کی صفائی اور اس کی تحریر کی لطافت اس درجے کی ہے کہ جب وہ کوئی فحش خیال بھی پیدا کرتا ہے (جب کہ یہ اس تصویر کی صحت خط و خال اور تکمیل کے لیے ضروری ہوتی ہے) تو فحش پر اس لطافت کے ساتھ پردہ ڈال دیتا ہے کہ وہ ہمیشہ خود ہندوستانیوں کو بھی صاف نظر نہیں آتا۔۔'' (۲)

گو نظیر کی رومانی اور عشقیہ شاعری میں بہت سے لوگوں کو ہلکا پن نظر آتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اُن پر فحش نگار اور عامیانہ و سوقیانہ پنے کا لیبل لگا دیا جائے۔ اگر قارئین غور و خوص کریں تو نظیر پر یہ الزام قطعاً صادق نہیں آتا کہ انہوں نے فحش نگاری کا پرچار کیا اور ان کی عشقیہ شاعری ہلکی اور عامیانہ ہے۔ بلکہ انہوں نے عوام کی حساسیت اور محسوساتِ ذہنی و قلبی کو یہ باور کرنے پر مجبور کیا ہے کہ صنفِ نازک جیسا اہم موضوع بھی اُن سے پرے نہیں ہے۔ اُن کے باقی موضوعات کی طرح عورت اور عشق مجازی کا موضوع بھی انتہائی اہم اور اور متاثر کن جذبات کا عکاس ہے۔

نظیر اکبر آبادی کے یہاں جنسی اور ذہنی رکاوٹیں مفقود ہیں۔ وہ انتہائی لطیف اور جاذب پیرائے میں عورت کے سراپے اور عورت و مرد کے تعلق، عورت کے جذباتِ قلبی، عورت کی نازک خیالی اور عورت کے حُسن و جمال کو خوبصورتی سے بیان کرتے ہیں کہ قاری پر کہیں بھی کثافت نہیں اُترتی۔ وہ اپنے خیالات، محسوسات، جذبات اور مُدعا کو الفاظ کی شستگی اور پاکیزگی کی نازک خیالی کے ساتھ تحریر کرتے ہوئے بغیر کسی ہیجان کے آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں۔ اس معاملے میں نظم 'خوابِ عشرت' اور 'پری کا سراپا' کو بطور مثال دیکھا جا سکتا ہے۔

نظم 'پری کا سراپا' میں نظیر نے ایک عورت کے حُسن کی پاکیزگی، اُس کا سراپا، اس کا سنگھار، جسمانی و اندرونی کیفیات اور بدن کا اُتار چڑھاؤ نہایت عمدگی کے ساتھ تشبیہوں اور استعاروں کی مدد سے بہترین پیرائے میں بیان کیا ہے۔ اشعار ملاحظہ ہوں:

خوں ریز کرشمہ، ناز و ستم، غمزوں کی جھکاوٹ ویسی ہی
مژگاں کی سناں، نظروں کی انی، ابروں کی کھچاوٹ ویسی ہی
قتّال نگہ اور ڈشٹ غضب، آنکھوں کی لگاوٹ ویسی ہی
پلکوں کی جھپک، پُتلی کی پھرت، سرمے کی لگاوٹ ویسی ہی
عیار نظر، مکار ادا، تیوری کی چڑھاوٹ ویسی ہی
بے درد ستمگر، بے پروا، بے کل چنچل چٹکیلی سی
دل سخت قیامت پتھر سا اور باتیں نرم رسیلی سی
آنوں کی بان ہٹیلی سی، کاجل کی آنکھ کٹیلی سی
وہ انکھیاں مست نشیلی سی، کچھ کالی سی کچھ پیلی سی
چتون کی دغا، نظروں کی کپٹ، سینوں کی لڑاوٹ ویسی ہی (۳)

نظیر کی یہ خوبی ہے کہ وہ عورت سے متعلق نازک جذبات و محسوسات کا خاص خیال رکھتے ہیں اور اُسے اپنے اور اپنے قارئین پر بوجھ نہیں بننے دیتے۔ بلکہ انتہائی نرماہٹ اور دل بستگی کے ساتھ جنسی اور ذہنی رکاوٹوں کو دور کرتے ہوئے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ وہ صنفِ نازک کی نازک ادا، حرکات و سکنات کے مسائل کو بھی زندگی کے مسائلِ خصوصی میں شمار کرتے ہیں۔

اسی لیے وہ عورت یا عورت کے جذبات کی عکاسی کو بھی ڈنکے کی چوٹ پر آسان لفظوں میں صاف بیان کرتے ہیں۔ یہی بات عورت سے متعلق ان کے پاکیزگی جذبات کی عکاس ہے۔نظیر کی شاعری میں ایسی معصومانہ صداقت اور اندازِ بیاں میں ایسی سچائی ہے جو قاری کے لیے نیا تجربہ و تجزیہ ہے۔ایسا تجربہ جس سے محظوظ و متاثر ہوئے بغیر نہ رہا جا سکے۔

اک شور قیامت ساتھ چلے، نکلے کافر جس بن ٹھن
بلدار کمر، رفتار غضب، دل کی قاتل، جی کی دشمن
مذکور کروں اب کیا یارو! اس شوخ کے کیا کیا چنچل پن
کچھ ہاتھ ہلیں، کچھ پاؤں ہلیں، پھڑکے بازو، تھر کے سب تن
گالی وہ بلا، تالی وستم، اُنگل کی نچاوٹ ویسی ہی

نظیر کے ہاں شوخی اور جان دار سچے حُسن کی لگاوٹ نے مضامین کی تپش کو ایسا پوشیدہ کیا کہ بازاری و بھونڈا پن بالکل نظر نہیں آتا۔انہوں نے لفظوں کی نئی ترکیبوں اور نئے مرکبات و معنی کو استعمال کرنے کی جو سعی کی ہے وہ بہت قابلِ قدر ہے۔کلیاتِ نظیر کے مقدمہ میں عبدالمومن الفاروقی لکھتے ہیں:

''بعض مضامین شدت سے فحش ہیں۔مگر شوخی جو سچی اور جان دار نقاشی کے لیے ایک جزو ضروری ہے، اس طرح کے کلام میں ملی ہوئی ہے کہ فحش بالکل نظر نہیں آتا۔سر سے پا تک ظرافت اور لطافت چھائی ہوئی ہے اور بڑی دل موہ رہی ہے''۔ (۴)

نظیر اکبرآبادی عشق اور عشق کی وارداتِ قلبی کی کیفیتوں کو کم کر سکتے تھے مگر حُسن و عشق کا بیان اُن کے ہاں کم ہوتا دکھائی نہیں دیتا۔صنفِ نازک سے متعلق اُن کے ہاں کھلی سادگی اور بے تکلفی تو ہے جو بعض جگہوں پر یقیناً حیرت و کیفیت کا سماں لیے ہوئے ہے لیکن ہر جگہ ایسا ہرگز نہیں ہے۔

نظیر اکبرآبادی کی شاعری کی مقصدیت (عام آدمی اور عام و سادہ موضوعات جو معاشرے میں تصویر بنے ہوئے ہیں) وہی ہو سکتے ہیں۔جن کا وہ اپنی شاعری میں پرچار کرتے نظر آتے ہیں۔عورت اور عورت سے متعلق نظیر کچھ اسی طرح کے جذبات اپنے دل میں رکھتے ہیں۔انہوں نے عام عورت اور اُس کی معاشی و معاشرتی زندگی کی تصویر کشی اپنی شاعری میں کی ہے۔آج کے دور میں عورت سے متعلق اُن کی شاعری پڑھ کر ایسا لگتا ہے کہ کئی سو سال پہلے بھی عورت کی حالت اُسی طرح تھی جس طرح کے آج کے ترقی یافتہ دور میں ہے فرق صرف پڑا ہے تو نت نئی پریشانیوں اور الجھنوں کا۔صنف نازک اُس دور میں جس طرح کی پستیوں، ذلتوں اور ظلمتوں کا شکار تھی وہ نظیر کی شاعری سے صاف عیاں ہے۔

نظیر نے جہاں اپنی شاعری میں مقامی تمدن و ثقافت کو بیان کیا وہیں وہ تمدن و ثقافت سے متعلق موضوعات میں عورت کو نظر انداز نہیں کرتے۔نظیر کے ہاں جب بھی میلے ٹھیلوں، عید، ہولی، برات، شب برات اور تہواروں کا ذکر آتا ہے عورت ہر جا اُن کی توجہ کا محور رہی ہے۔کیونکہ کوئی بھی تہوار عورت کی شرکت اور اُس کی موجودگی کے بغیر نامکمل نظر آتا ہے۔ چاہے وہ عید کا تہوار ہو یا ہولی کا، شادی کی برات کا ہو یا شب برات کا، عورت ان تہواروں کے لیے لازمی عنصر ہے۔اُن کی موجودگی کے بغیر یہ تہوار ادھورے دکھائی دیتے ہیں۔کوئی بھی تہوار ہو عورت کی موجودگی کی لازم ہے۔پس نظیر نے بھی اپنی شاعری میں عوامی تہواروں کو فوکس کرتے ہوئے عورت سے صرفِ نظر نہیں کیا۔وہ عورت کو محض آرائش کی چیز نہیں سمجھتے اور نہ محض حسن کا ایک مجسمہ۔ بلکہ عوامی زندگی کا ایک حصہ گردانتے ہیں۔ان کے ہاں عورت اور اس کے متعلقات کی جتنی بھی تصویریں ہیں ان کے پس منظر میں مقامی معاشرتی زندگی کا حوالہ بنیادی ہے۔

نظیر کے عہد میں عورت غزل کا محبوب موضوع بنی رہے اور اس عہد کے شاعروں نے اسے محض عشق و عاشقی کی ترنگوں

کے لیے ہی پیشِ نظر رکھا ہے۔ نظیر کی غزلوں اور بطورِ خاص نظموں میں عورت کے اس عکس کو ایک ذرا مختلف انداز میں ابھرتے دیکھا جا سکتا ہے۔ خیالی محبوبہ اور مجہول سیمیں تنوں کی بجائے نظیر کے ہاں ایک گوشت پوست کی مکمل عورت ابھرتی دکھائی دیتی ہے۔ یہ عورت اپنی اصل کے اعتبار سے ہندوستانی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کے مسائل ہندوستانی عورت کے مسائل ہیں اور اس کا حسن بھی ہندوستانی وصف لیے ہوئے ہے۔ نظیر نے اپنی شاعری میں ہر دو پہلوؤں کو مدِ نظر رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری پڑھتے ہوئے مقامی ہندوستانی عورت کے حُسن، مسائل اور جذبات واحساسات سے بیک وقت آ گاہی ملتی ہے۔

حوالہ جات

۱۔ نظیر اکبر آبادی، خوابِ عشرت، مشمولہ: کلیاتِ نظیر، مرتبہ: عبدالمومن الفاروقی، ص ۲۶۸

۲۔ الفاروقی، عبدالمومن، مقدمہ کلیاتِ نظیر، ص ۶۵

۳۔ نظیر اکبر آبادی، پری کا سراپا، کلیاتِ نظیر، ص ۲۵۷

۴۔ الفاروقی، عبدالمومن، مقدمہ کلیاتِ نظیر، ص ۶۵

ڈاکٹر روش ندیم
استادشعبہ اردو، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد

آزاد نظم: تعارف، تاریخ اور صورتحال

Dr Ravish Nadeem

Department of Urdu, International Islamic University, Islamabad

Free Verse: Introduction, History and Current Situation

Free verse is a new and modern form of poetry even in Urdu. It is a reaction of traditional and classical forms and determination of poetry. But in our society it is still unpopular due to prevailing situation of pro-classic tendency in social, literary and educational institutions.

گو عالمی تاریخی ارتقا کے تناظر میں ہندستان اکبر اعظم کے عہد میں ہی از منہ وسطی کی حدیں پھلانگ چکا تھا لیکن جدید تاریخ کا با قاعدہ آغاز انیسویں صدی میں متشکل ہوتا نظر آتا ہے جس کی زمانی حد بندی کے عمومی اظہار کے لئے ۱۸۵۷ء کو بطور علامت استعمال کیا جاتا ہے۔ اکبر اعظم سے بہادر شاہ ظفر تک کا یہی وہ زمانہ ہے جب اردو زبان نے اپنے ادب کی با قاعدہ تشکیل کی۔ اردو زبان کا ادب کلاسیکی دور میں شاعری پر مشتمل رہا جس کا سنہری دور اورنگ زیب عالمگیر کی وفات کے بعد ابھرنے والے ہمہ گیر زوال کا بھی نمائندہ بھی بنا۔ یہ ادب اپنی بنیاد میں از منہ وسطی کے فارسی ادب کے زیر سایہ پروان چڑھا۔ حملہ آور فارسی بادشاہت، ان کے وسطی ایشیا و ایران کے ساتھ مسلسل ذہنی و ثقافتی روابط، زرعی معاشرت، تصوف ونو فلاطونیت کی بنیاد پر از منہ وسطی کے ہندستان کے تاریخی تسلسل نے شاعری کے حامل اردو ادب کو مخصوص موضوعاتی و ہیئتی بنیادیں فراہم کیں۔

اس عہد کی زرعی حوالے سے فطرت کی مطابقت میں مرتب شدہ سیدھی سادی سماجی تنظیم نے عہد وسطی کے ادبی پیرائے کے مخصوص مزاج، موضوع، لہجے اور اسلوب کو داخلی و خارجی سطح پر متاثر کیا۔ اس دور کی شعری مادر صنف (Mother form) غزل تھی۔ کم وبیش تمام شعری اصناف اسی کا ہئیتی تسلسل تھیں حتیٰ کہ اس کی نظم بھی جو کہ غزل کے علاوہ دیگر تمام شعری اصناف مثلاً قطعہ، رباعی، واسوخت، ریختی، شہر آشوب، قصیدہ، مثنوی مرثیہ وغیرہ پر مشتمل تھی۔ یہ کلاسیکی نظم نگاری بھی غزل کی طرح کلاسیکی ہئیتی پابندیوں کی حامل تھی حتیٰ کہ ردیف قافیہ تک کو ناگزیر ضابطے کے طور پر قبول کیا جاتا تھا۔ یہ روایتی نظم نگاری ہئیت کے ساتھ ساتھ اپنے موضوعات کی بھی پابند ہوتی تھیں۔

اردو شاعری میں تجربے کی روایت ۱۸۵۷ء سے پہلے فارسی یا کسی حد تک عربی اور ۱۸۵۷ء کے بعد انگریزی یا کسی حد تک علاقائی ادب سے لی گئی ہئیتوں پر مشتمل ہے۔ انگریزی ادب کے تحت اردو شاعری میں ہئیتوں کے تجربات کو اگر جدید نظم نگاری کا مجموعی نام ہی دے دیا جائے تو بھی کافی ہے۔ کیونکہ جدید شاعری کے اولین اور دیگر تمام تر ہئیتی تجربات اردو نظم کے

ضمن ہی میں ہوئے۔ جس کی ابتدا محمد حسین آزاد سے ہوئی۔ گو نظیر اکبر آبادی کی مخمس و مسدس وغیرہ جیسی ہیئتوں پر مشتمل گوناگوں موضوعات کی حامل نظم نگاری بدلتے ہوئے ہندستانی سماج کا پتہ دیتی ہے مگر ۱۸۵۷ء کے بعد نئے سماجی سیاسی نوآبادیاتی حالات اور ان میں ابھرنے والی سرسید تحریک، ایسے میں نوآبادیاتی حکمرانوں کے کرنل ہالرائڈ کے ذریعے تعلیم وادب کے لئے اقدامات: اس صورت حال میں آزاد کا انجمن پنجاب کا ۱۸۶۷ء والا خطبہ بعنوان ''خیالات نظم اور کلام موزوں کے باب میں'' پڑھنا اور پھر جدید نظم کی تقریب تاسیس اور مئی ۱۸۷۴ء کا مشاعرہ اور نئے انداز کی مثنوی شب قدر پڑھنا وغیرہ اردو شاعری میں ایک بڑے انقلاب کا آغاز تھا۔ اسی لئے آزاد کے شاگرد اور نظم دلفروز (مجموعہ نظم آزاد) کے مرتب سید ممتاز علی نے اس کے دیباچے میں لکھا کہ ''یہ پہلا دن تھا جس روز ہمارے ملک کی نئی شاعری کی پہلی اینٹ رکھی گئی۔''(۱) الطاف حسین حالی اس تبدیلی کا انتہائی اہم کردار تھے کہ انہوں نے اپنے مقدمہ شعر و شاعری میں فری ورس اور بلینک ورس کے لئے ذہن تیار کیا۔ گو حالی نے مقدمہ میں شاعری کی بحث میں جس اجتہاد سے کام لیا اس کا مکمل اظہار وہ اپنی نظم میں نہیں کر سکے۔ فکری سطح پر حالی کا مقدمہ شعر و شاعری اور آزاد کا انجمن پنجاب کے تحت نیا شعری منشور اردو شعر و ادب کا نیا شعور اور ان کی نظم نگاری ردیف، قافیہ، ارکان اور موضوع کی پابندیوں کے باوجود جدید اردو نظم کی اہم کڑی ہیں۔ انہوں نے ادب میں تبدیلی کا شعور دے کر نئے ادبی تجربات کے لئے میدان صاف کیا۔ مثلاً حالی کے شاگرد برج موہن دتاتریہ کیفی نیا پنی کتاب واردات میں ۱۸۸۷ء میں غیر مقفی نظم (بلینک ورس) بعنوان ''ملکہ وکٹوریہ کی گولڈن جوبلی ۱۸۸۷ء پر'' لکھ کر انگریزی طرز پر کہی گئی اولین نظم کا دعویٰ بھی کیا۔(۲) ۱۸۹۷ء میں نظم طباطبائی نے گورغریباں کے نام سے سٹینزا فارم کی طرز پر سب سے پہلی نظم لکھ کر عبدالحلیم شرر کے رسالے دلگداز میں چھپوائی۔ اسی رسالے میں ایسا ہی تجربہ ظفر علی خان نے ۱۹۰۱ء میں کیا۔ ان سمیت یلدرم اور وحید الدین سلیم جیسے لوگوں نے اردو شاعری میں تجربوں کا باقاعدہ آغاز کیا۔ اسی دور میں سر عبدالقادر کے مخزن نے اردو میں انگریزی نظموں کے منظوم تراجم کو مقبول کرنے میں اہم کردار کیا جن کے اثرات بہت دور تک آئے۔ گو گلکرسٹ نے شیکسپیئر کی شاعری کے اردو نثری ترجمے بہت پہلے لکھ دئے تھے مگر بیسویں صدی کے آغاز میں مخزن و دلگداز کے دور میں ہی ٹیگور کے منثور ترجموں سے نثری شاعری کو مقبولیت ملنے لگی۔ ۱۹۲۹ء میں تو جرمن شاعر رلکے کی نظم کا نثری ترجمہ بھی کر دیا گیا۔ اردو شاعری میں ہیئتی تجربات پابند نظموں میں بحر کے استعمال اور بندوں کی ساخت میں بھی ہونے لگے۔ اس کی پہلی مثال عبدالرحمٰن بجنوری کی نظم ''نٹ راجا'' تھی۔ اس کے بعد احمد ندیم قاسمی، اختر شیرانی، حفیظ جالندھری، احسان دانش، وغیرہ نے کئی تجربات کئے۔

۱۸۵۷ء کے بعد کا برٹش انڈیا نوآبادیاتی سماج داخلی و خارجی سطح پر ایک پیچیدہ بنت کا حامل تھا۔ نئی زندگی قدیم جاگیردارانہ نوفلاطونیت اور مشاہدہ حیات کی دروں بیں اساس کی بجائے جدید علوم کی مہیا کردہ تعقل پسند فکری اساس، حقیقت پسندی اور خارجیت سے عبارت تھی اور نئے عہد کی سماجی سیاسی صورت حال نے شعری اظہار کا رخ غزل سے نظم کی طرف موڑتے ہوئے عہد وسطیٰ کا پیرائیہ اظہار، مخصوص مزاج، لہجہ، موضوع، اسلوب وغیرہ سے بغاوت کا آغاز کیا۔ آزاد، حالی، اکبر، اقبال اور ترقی پسند جدید نظم نگاری کے دور اول کے سنگ میل ثابت ہوئے۔ اس حوالے سے اکبر ہوں یا اقبال، اختر شیرانی ہوں یا ترقی پسند شعراء سب بدلتے ہوئے سماج کے زیر اثر شعری اظہار میں نظم کی تبدیلیوں کا تسلسل ہیں۔ حالی و آزاد کی نظم سے اقبال اور ترقی پسندوں کی نظم تک کا شعری تغیر نظم کا وہ ابتدائی دور تھا جس نے عہد وسطیٰ کی نظم کے ہیئتی جبر کو توڑ دیا۔ اقبال نے پابند نظم کو جو عروج دیا اور روایتی تلمیحات، استعاروں اور علامتوں کو جو معنوی وسعت و جدت دی اس کی حیثیت تکملہ کے طور پر وہی تھی جو غالب نے غزل میں کی تھی گویا اقبال نے نظیر و حالی کے جدید نظم کے سفر کو مکمل کیا۔

ہمارے ہاں آزاد نظم انگریزی سے اور انگریزی میں فرانسیسی سے آئی۔ اسے انگریزی میں Free Verse (فری ورس) اور فرانسیسی میں Vers Libre (ویر لیبر) کہتے ہیں۔ فرانس میں وکٹر ہیوگو کے آغاز کردہ مروجہ

عروضی اصولوں سے انحراف و انقطاع کے آغاز کے بعد ۱۸۸۶ء کی علامت نگاری کی تحریک کے تحت اس کی ترویج ہوئی۔ بادلیئر اور اس کے مقلدین رامبو خاص طور پر میلارمے کے پیروکار ''ویرلیبرسٹ'' (Vers-Libristes) کہلائے۔ کلاسیکی اور قدیم شعری اصولوں کی سخت گیری سے بیزاری اور نئے دور کی رفتار سے ہم آہنگی کے لئے بلا روک ٹوک اظہار کے اس نئے پیرائیوں کی تلاش نے آزاد نظم کی طرف راغب کیا۔ انگریزی ادب میں ٹی ای ہیوم (جس کے ساتھ ایزرا پونڈ کا بھی تعلق تھا) نے نئی شعری ہیئت کی ضرورت کے تحت اپنے ۱۹۱۲ء کے ایک لیکچر کے ذریعے نئے خیالات کا اظہار کیا کہ ہر نئے عہد میں نئی ہیئت کی ایجاد ہی شاعری کو زندگی عطا کرتی ہے۔ اس کے خیال میں صداقت مطلق نہیں بلکہ اضافی ہے۔ شاعری کی صفت دروبینی ہے جو شاعر کی ذہنی لمحاتی مگر مبہم کیفیات کا ابلاغ کرتی ہے۔ ویرلیبر اور اس کے ساتھ آئے تازہ استعارے نے شاعر کو نیا راستہ اور قاری کو نئی بیداری عطا کی۔ ۱۹۰۹ء میں ہیوم نے اپنے خیالات کی بنیاد پر امیجزم کی تحریک کا آغاز کیا جس نے آزاد نظم کو مقبول بنایا۔ المختصر ۱۹ ویں صدی کی آخری دہائی میں فرانس میں نظم ایک عروضی اصولوں کے تحت لکھی جارہی تھی۔ بعدازاں قدیم عروضی اصولوں سے انحراف کر کے اپنی پسند اور ضرورت کے تحت فرانسیسی زبان میں لکھی جانے والی نظموں کو Vers Libre کہا جانے لگا۔ انگریزی شاعری میں Vers Libre یا Free Verse اسے قرار دیا جاتا ہے جو عروض کے قدیم اصولوں کو نظرانداز کر کے غیر مساوی مصرعوں کے تحت کی جاتی ہے۔ جو مختلف اوزان کے مصرعوں سے مزین ہوتی ہے یا پھر وزن و بحر سے بالکل ہی عاری ہوتی ہے اور عموماً قافیے کا اہتمام نہیں ہوتا۔

ڈکشنری آف ورلڈ لٹریری ٹرمز کے مطابق: فری ورس

"A pattern of verse structure without metre and usually without rhyme."(۲)

اور ایل ایس ہیرس کے مطابق:

> Vers Libre (Free Verse): A term loosely applied to verse in which different metres are mixed, or to anykind of verse in which traditional metre and form are discarted.(۳)

جبکہ ڈکشنری آف لٹریری ٹرمز اینڈ لٹریری تھیوری کے مطابق:

> ... new metrical forms and modifications of traditional ones....it abandoned certain traditional principles; especially the rules which prescribed recurrent metrical patterns and a certain number of syllables per line. Rhythm, and the division of verse into rhythmical units, was held to be personal, the particular expression of hte individual poet...it has no regular meter or line length and depends on natural speech rhythms.(۴)

مندرجہ بالا تعریفوں سے آزاد نظم کے حوالے سے دو باتیں سامنے آتی ہیں: اول۔ اس میں مختلف بحروں کا امتزاج ہوتا ہے، دوم۔ یہ وزن و بحر سے مکمل طور پر عاری ہوتی ہے۔ گویا فری ورس بطور نثری نظم کے نثر و نظم کی ایک ایسی درمیانی صورت ہے جس میں عروض کے مصنوعی آہنگ کو توڑ کر گفتگو کے فطری آہنگ کو بنیاد بنایا جاتا ہے۔ اس کی تکنیک کی بنیاد غیر مساوی مصرع سازی یعنی مصرعوں یا سطروں کی غیر معینہ تعداد یا سطروں کی تعداد کی آزادی اور ضرورت و خواہش کے مطابق آہنگ کی تبدیلی ہے۔ مگر یہاں عروض سے انحراف تو ہے مگر انقطاع نہیں بلکہ اس کی نئی صورت گری اور وقفوں کا استعمال اور ان

کی تنظیم وترتیب کا اہتمام دکھائی دیتا ہے۔

اردو میں آزاد نظم کی تین صورتیں پائی جاتی ہیں: (الف) موزوں۔ایسی نظمیں جن میں مصرے چھوٹے بڑے ہوتے ہیں لیکن نظم قدیم اصناف سخن کی طرح ایک مخصوص وزن کی پابند ہوتی ہے۔(ب) نیم موزوں۔ایسی نظمیں جن میں مصرے چھوٹے بڑے ہوتے ہیں لیکن پوری نظم میں ایک عروضی وزن کی پابندی بھی نہیں کی جاتی البتہ دو (یا بعض اوقات دو سے زیادہ مماثل عروضی اوزان اس طرح استعمال کیے جاتے ہیں کہ وزن کی حس تسکین پا سکے۔۔۔(ج) غیر موزوں۔نظم آزاد کی تیسری صورت وہ ہے جس میں شعرا نے وزن سے یکسر چھٹکارا حاصل کرنا چاہا۔۔آج کل غیر موزوں نظم آزاد کے لیے نثری نظم کی اصطلاح استعمال کی جارہی ہے۔(۵) آج کل اردو میں آزاد نظم جس طرح سے رواج پا چکی ہے اس کے تحت یہ Vers Libre یا Free Verse کی طرح نہ تو مختلف بحروں کا امتزاج ہے اور نہ ہی وزن و بحر سے مکمل طور پر عاری ہوتی ہے بلکہ اس کی بنیاد روایتی عروض پر ہے۔آزاد نظم میں معرٰی نظم کی سی ردیف قافیہ کی پابندی سے آزادی کے علاوہ ایک بحر کی پابندی کے ساتھ مصرے چھوٹے بڑے کرنے کی آزادی ہے یعنی مصرعوں میں ارکان کی تعداد کم یا زیادہ ہوسکتی ہے۔بلکہ طویل آزاد نظم کے مختلف بندوں،ٹکڑوں یا استانزوں کو الگ الگ بحروں میں بھی لکھ سکتے ہیں۔آزاد نظم میں بطور اکائی کسی بھی بحر کے بنیادی رکن کی غیر معین تکرار سے مصرے تشکیل دیے جاتے ہیں جس سے مصرے چھوٹے یا بڑے ہوتے جاتے ہیں۔شعری حسن یا ضرورت کے تحت کچھ مصرے ہم وزن بھی ہوسکتے ہیں اور کچھ مصرعوں میں قافیہ بندی بھی ہوسکتی ہے۔ضرورتاً بنیادی رکن کی تخفیف بھی کر دی جاتی ہے۔مگر یہ آزاد نظم کے لوازم نہیں۔اصل لازمہ رکن کی بنیادی حیثیت اور اس کی تکرار کے ذریعے مختلف مصرعوں کی تشکیل وترتیب ہے۔یہاں یہ یاد رہے کہ مصرعوں کو بلاوجہ توڑنے یا ارکان کی تقسیم کر دینے سے آزاد نظم نہیں بن جاتی کیونکہ آزاد نظم میں مصرے خیال یا اس کے کسی ٹکڑے کے مطابق چھوٹے بڑے ہوتے چلے جاتے ہیں اس لئے زاد نظم کے اعلیٰ فنی تقاضوں کے تحت مصرعے کے آخری رکن میں کسی بھی تبدیلی کے باوجود ہر اگلے نئے مصرعے کے پہلے رکن میں تبدیلی نہیں ہونی چاہیئے۔گویا بہترین فنی صورت یہی ہے کہ ہر نئے مصرعے کی قرأت کے بعد وقفہ آنا چاہیئے۔یہ آزاد نظم کی Drafting یا صفحے پر اس کی تحریری پیشکش کا مسئلہ ہے جو مصرعے اور خیال یا اس کے جزو کی نشاندہی کرتے ہوئے وقفوں اور ان کی طوالت کی نشاندہی بھی کرتی ہے۔یعنی مصرعوں کو مناسب اور فطری جگہوں پر توڑنا اور نئے مصرعے کا مناسب جگہ سے آغاز کرنا صفحے پر تحریری پیشکش کی صورت میں قاری کی رہنمائی کے ساتھ ساتھ شاعر کے فنی شعور کا بھی اظہار ہوتا ہے۔گویا مصرعوں کی طوالت میں فرق اور ان کے درمیان وقفے شعری خیال یا اس کے اجزا کا فطری اظہار ہوتے ہوئے آزاد نظم کے آہنگ،تاثر اور جمالیاتی ساختیے کا ناگزیر حصہ ہیں۔

آزاد نظم دراصل شعر ونثر کی دوئی کے خاتمے کا ایک اعلان بھی ہے اور ایک ایسی صنف کی تلاش کا اظہار بھی یہاں شعر اور نثر ایک ہوسکیں۔اس حوالے سے ن م راشد نے لکھا ہے کہ:

> آزاد نظم،غزل کی طرح محض قافیہ پیمائی نہیں ہے نہ ہی اس کی منطق غزل کے اشعار کی منطق کی طرح مربوط منطق ہے۔آزاد نظم میں ناول کی سی وحدت بھی دستیاب نہیں ہے۔اسے مختصر افسانے کے قریب قریب کی چیز سمجھا جاسکتا ہے یا کسی حد تک Sketches کے قریب۔نئے قاری کی رہنمائی قدیم شاعری کی تفہیم میں بروئے کار آنے والے کلیوں سے ممکن نہیں۔(۶)

جس طرح اردو غزل نے میر تک آتے آتے ارتقا کے ایک طویل سفر کے بعد اپنی مخصوص ساخت وضع کی تھی،اسی طرح جدید اردو نظم نے بھی غزلیہ ساخت سے ہٹ کر اپنی داخلی وخارجی انفرادیت کی تشکیل کے لئے ارتقا کا سفر شروع کیا۔اردو میں آزاد نظم کا آغاز تقریباً ۱۹۲۵ء سے تصدق حسین خالد نے کیا۔تصدق حسین خالد،ن م راشد اور میرا جی کی آزاد نظم کی صورت

میں ارکان کی پابندی کے ساتھ ساتھ ردیف قافیہ کی پابندی سے انحراف کا عمل شروع ہوا جو لفظیات، موضوعات، اسلوبیات، تکنیک اور معنیات وغیرہ تک پھیلتا چلا گیا اور علامتی، معنوی، استعاراتی، موضوعاتی، لسانی اور انفرادی تجربہ کی سطح پر نئی دنیاؤں کی دریافت وتشکیل کو بنیاد بنایا گیا۔ حالی وآزاد کی پابند نظم سے معریٰ نظم اور پھر آزاد و نثری نظم تک کا یہ سفر مجموعی طور پر جدید نظم نگاری کا دوسرا دور کہلاتا ہے جس میں فیض، ساحر، مجاز، علی سردار جعفری جیسے ترقی پسندوں نے موضوعاتی سطح پر اضافے بھی شامل ہیں۔

تیسرا دور ساٹھ کی دہائی میں ''جدید نظم'' کے مقابلے میں لسانی تشکیلات کی حامل ''نئی نظم'' پر مشتمل ہے۔ اس دور میں یورپ کے جدیدیت، ساختیات اور وجودیت جیسے نئے ادبی، لسانی اور فلسفیانہ نظریات کی بنیاد پر جدید نظم میں داخلی و خارجی سطح پر بنیادی تبدیلیوں کے لئے تنقیدی تصورات سامنے آئے۔ خارجی سطح پر لسانی حوالے سے جدید نظم پر غزل کی فارسیت زدہ زبان کے ان کلاسیکی اثرات کے خلاف شعور دیا گیا جو لسانی حوالے سے ن م راشد تک موجود تھے اور نئی سماجی صورت حال میں متروک ہوتے جارہے تھے۔ جبکہ داخلی سطح پر موضوعاتی حوالے سے سرسید، اقبال اور ترقی پسندوں کے خارجیت پسند اور اجتماعیت پسند رجحانات کے مقابلے میں انسانی ذات اور باطن کو اہمیت دی گئی۔ اسی رجحان میں ستر کی دہائی میں خارجیت پسند و اجتماعیت پسند ماڈرن ریلزم کا اضافہ ہوا۔ افتخار جالب، انیس ناگی، جیلانی کامران اور وزیر آغا اس رجحان کے نمائندہ جدید نظم نگار کے طور پر سامنے آئے۔ ان کے علاوہ مجید امجد، قمر جمیل، احمد ہمیش، بعد میں اختر حسین جعفری، عبدالرشید، سرمد صہبائی، احمد شمیم، آفتاب اقبال شمیم، زاہد ڈار، سلیم الرحمان، سعادت سعید، کشور ناہید، فہیم جوزی سمیت کئی جدید نظم نگاروں کا ایک گروہ اسی کی دہائی تک اس رجحان کی نمائندگی کرتا رہا۔ ان میں سے غالب شعراء نے آزاد نظم کی ہئیت کو فروغ دینے میں بنیادی کردار ادا کیا۔

آج کل جدید نظم نگاری کا چوتھا دور جاری ہے۔ اس کا آغاز نوے کی دہائی میں راولپنڈی سے ہوا اور اگلے پندرہ بیس سال میں جدید اور آزاد نظم نگاری کو نئے عہد کا شعری اظہار باور کرانے میں کامیاب ہو گیا۔ اس دور میں نئی نسل کے نظم گو شعرا نے نظم کے انفرادی تشخص کو مستحکم کرتے ہوئے تکنیکی، لسانی اور موضوعی سطح پر نت نئے اضافے کئے۔ آزاد نظم کی ہئیت اس دور میں غالب طور پر جدید نظم کی پہچان بن گئی۔ اس دور میں آزاد نظموں کے جتنے مجموعے سامنے آئے شاید پہلے کبھی نہ آئے تھے۔ ان میں سے صرف چند ایک کے نام یہ ہیں: جاوید انور، انوار فطرت، روش ندیم، خلیق الرحمٰن، داؤد رضوان، علی محمد فرشی، فرخ یار، ارشد معراج، رفیق سندھیلوی، تابش کمال، نصیر احمد ناصر، احسان اکبر، اشکر فاروقی، جاوید فیروز، منصورہ احمد، خاور اعجاز، ڈاکٹر ابرار عمر، پروین طاہر، ثروت زہرا، ذیشان ساحل، ممتاز اطہر، کاشف رضا، وحید احمد، تبریز شمسی، گلزار، ابرار احمد، ثمینہ راجہ، سلمان صدیق، عامر عبداللہ، زاہد امروز وغیرہ

لسانی سطح پر اردو شاعری کے دو اسلوب رائج رہے ہیں؛ اول: کلام غالب جیسا مفرس ومعرب اور مرعوب کر دینے والا اور دوم: کلام میر جیسا مقامی لہجہ وزبان کا حامل سادہ اور عام۔ آزاد نظم میں کلام غالب کے لسانی اسلوب کے بڑے نمائندہ ن م راشد اور اختر حسین جعفری ہیں۔ یہ اسلوب آج بھی غزل اور احمد فراز اور افتخار عارف وغیرہ کی آزاد نظموں میں بھی نظر آتا ہے۔ لیکن پچھلے چالیس پچاس سال میں یہ لسانی واسلوبیاتی ڈھانچہ زوال پذیر ہے۔ دوسرا رجحان جو کلام میر کا ہے اس کے بڑے نمائندہ مجید امجد ہیں۔ گو نوے کی دہائی کے آزاد نظم کے ابھار تک آتے آتے یہی رجحان غالب آتا نظر آتا ہے۔ لیکن پھر بھی آزاد نظم اپنی لسانیاتی اسلوبی انفرادیت کے لئے ابھی ارتقائی مراحل طے کرتی نظر آتی ہے۔

موضوعاتی سطح پر بھی اردو شاعری میں دو رجحان غالب نظر آتے ہیں۔ اول: داخلی رجحان جس میں غزل کے تتبع میں عشق وعاشقی، تنہائی واکلاپے اور جنسی ونفسیاتی مسائل کو مرکز بنایا جاتا ہے۔ دوم: خارجی رجحان جس میں کلاسیکی نظم کے تسلسل

میں کائنات، سماج، فطرت اور تاریخ وغیرہ معروضی حقائق کی روشنی میں ذریعہ اظہار بنتے ہیں۔ آزادنظم میں اول الذکر موضوعاتی رجحان بہت کم ہے جبکہ ثانی الذکر موضوعاتی رجحان جدید نظم کا ناگزیر تقاضا ہے۔ خاص کر نوے کے آزادنظم نگاروں کے ہاں یہ واضح دکھائی دیتا ہے۔

تکنیک کے حوالے سے بھی جدید نظم کو عمومی طور پر دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اول: جس میں نظم اپنے موضوع یا عنوان کے تحت سیدھی لکیر پر چلتی ہوئی یا سادگی سے تفصیل پسندی سے کام لیتی ہوئی اپنے روایتی انجام کی طرف بڑھتی ہے۔ نظیر، آزاد، حالی، اقبال اور احسان دانش کی جدید مگر پابند نظمیں اس کی مثالیں ہیں۔ دوم: جس میں آزاد تلازمہ خیال، شعور کی رو، فلیش بیک، تمثالیت، علامتیت، خوابیت، اشاریت یا دادایت (Dadaism) وغیرہ کی تکنیکیں برتی گئی ہوں۔ یہ تکنیکی رویہ ن م راشد سے ہی نظم میں رواج پانے لگا تھا جبکہ نوے کے آزادنظم نگاروں تک آتے آتے اس میں بہت پختگی آگئی ہے۔ گویا جدید نظم سادہ بیانیہ تکنیک سے تہہ دار و پیچیدہ تکنیک کی طرف ارتقا پذیر ہوئی ہے۔

فنی حوالے سے سب سے پہلا کام آزادنظم کی بحر اور اس کے بنیادی رکن کا تعین ہے جس سے یہ بات جانی جاسکتی ہے کہ یہ آزادنظم اپنی ساخت وہیئت میں واقعی آزادنظم ہے یا کسی معرّیٰ نظم کے مصرعے توڑ کر اسے آزادنظم کی ہیئیت میں لکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ آزادنظم کا عنوان بہت اہم معاملہ ہے کیونکہ آزادنظم نظیر، حالی، آزاد یا احسان دانش کی نظموں کی طرح محض اپنے عنوان کی وضاحت یا پھیلاؤ نہیں ہوتیں۔ یعنی آزادنظم نہ تو عنوان کے کھونٹے سے لٹکا ہوا فن پارہ ہوتا ہے اور نہ ہی اس کا عنوان نظم سے باہر لگی ہوئی کوئی تعارفی تختی ہوتی ہے۔ آزادنظم میں عنوان نظم کا بنیادی حصہ ہوتا ہے اس لئے ضروری نہیں کہ یہ نظم اپنے عنوان کے بعد شروع ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ نظم کے اختتام کے بعد فوراً عنوان سے رجوع کرنا پڑے۔ آزادنظم کا عنوان تشبیہی، استعاراتی، علامتی، اساطیری، داستانوی، دیومالائی، تلمیحی، کرداری یا تمثالی انداز کے علاوہ معنی معکوس، مکمل یا نامکمل مصرعہ یا کسی اقتباس کا مکالمے کی صورت میں بھی ہوسکتا ہے۔ گویا عنوان آزادنظم کی کلید بھی ہوسکتا ہے اور قفل بھی۔ آزادنظم کے مختلف مصرعوں، حصوں، ٹکڑوں، کانتوز یا استانزوں کی نشاندہی اور ان کے باہمی ربط کی دریافت بھی بہت غور طلب مسئلہ ہے۔ آزادنظم عام نظموں کی طرح کسی ایک موضوع کے تحت سیدھے سادے انداز میں ایسے نہیں لکھی جاتی کہ آپ اوپر سے نیچے تک پڑھتے ہوئے مسلسل سمجھتے چلیں جائیں۔ آزادنظم مختلف، اجنبی اور پیچیدہ تکنیکوں میں لکھی جاتی ہے۔ یہ مسلسل بھی ہوسکتی ہے اور اسے مختلف مصرعوں، حصوں، ٹکڑوں یا کانتوز میں بھی تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ضروری نہیں کہ ان مصرعوں، حصوں، ٹکڑوں اور کانتوز کی شاعر خود نشاندہی یا وضاحت کرے بلکہ اسے خود آزادنظم میں سے دریافت بھی کرنا پڑتا ہے۔ گویا یہاں آزادنظم کی Drafting یعنی خاکہ نویسی بہت اہم ہے جس کا شعور ابھی تک آزادنظم کے بہت سے شعراء میں بھی پختہ دکھائی نہیں دیتا۔ مصرعے کو کہاں توڑنا ہے اور کہاں اس کی لکھت کو ختم کر کے دوبارہ کہاں سے شروع کرنا ہے۔ مصرعوں کے مابین کہاں اور کتنا وقفہ دینا ہے۔ یہ سب آزادنظم نگار اور قاری دونوں کی تربیت کا حصہ ہے۔ کیونکہ مصرعوں کی جوڑ توڑ اور نشست (Placement) درحقیقت آزادنظم کی معنویت اور تفہیم میں بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔

ایک اور اہم مسئلہ نظم میں علامتی و استعاراتی نظام کی دریافت بھی ہے چونکہ آزادنظم روایت کی جبریت سے نجات اور فرد کی تخلیقی آزادی کو اساس بناتی ہے اس لئے اس میں شاعر اپنی ذاتی علامتوں اور استعاروں کو موضوع کی مطابقت میں تشکیل دیتا ہے۔ نت نئی علامتوں، استعاروں، تشبیہوں، تمثالوں کی موضوع سے مطابقت ہی شاعر کے فنی شعور کا پتہ دیتی ہے۔ ان تمام کی دریافت اور معنویت کی تقسیم اور معنوی ربط آزادنظم کی تدریس میں بہت اہم ہے۔ آزادنظم کا علامتی استعاراتی نظام اس قدیم، روایتی یا کلاسیکی علامتی استعاراتی نظام سے مختلف ہے جس پر ابلاغ اور معنویت کے حوالے سے عموماً اتفاق رائے پایا جاتا تھا۔ نیا علامتی نظام تخلیق کار ذاتی و انفرادی ہوتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ جدید نظام اپنی تخلیق میں صرف قدیم علامتوں

اور استعاروں کو استعمال کرے مگر ان کی معنویت بدل دے جیسا کہ فیض یا اختر حسین جعفری وغیرہ کے ہاں ہوا۔لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ نظم نگار قدیم اور جدید دونوں علامتوں اور استعاروں کو استعمال کر لے۔لیکن جوں جوں آزاد نظم نگاری آگے بڑھ رہی ہے استعاروں اور علامتوں کا قدیم ، روایتی یا کلاسیکی نظام زوال پذیر ہو رہا ہے۔جدیدیت کی انفرادی تخلیقی آزادی اسے انفرادی علامتی واستعاراتی نظام کی تشکیل کی طرف دھکیل رہی ہے لیکن یہ آزاد نظم نگار کے فنی شعور پر منحصر ہے کہ وہ اپنے فن پارے میں موجود انفرادی استعاراتی وعلامتی نظام کو کس خوبی کے ساتھ تشکیل وترتیب دیتا ہے کہ اس میں معنوی ابلاغ کا مسئلہ پیدا نہ ہو اور فہم میں کہیں ابہام نہ در آئے۔تمثال اور تلازمہ ہائے خیال بھی آزاد نظم میں بہت اہمیت کا حامل ہے۔آزاد نظم کے مرکزی خیال کو متخالف تمثالوں تلازموں کے ذریعے سے اظہار کا لبادہ پہنایا جاتا ہے۔تمام تمثالوں اور تلازموں کی تشکیل وترتیب اور ان کا باہمی ربط شاعر کے فنی شعور کا پتہ دیتے ہیں۔اس معاملے میں کوتاہی آزاد نظم کے ابلاغ کو برباد کر سکتی ہے اسی لئے آزاد نظم میں تمثال اور تلازمہ ہائے خیال کی معنویت وفہم کا ادراک اس کی تدریس میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے۔آزاد نظم کا لہجہ اس کی معنوی تفہیم میں بہت اہم کردار ادا کرتا ہے۔طنز ،مضحکہ، چوٹ ،استفہام ،خود کلامی ،خطاب ، دکھ ، اداسی ،سرمستی ، یاد ،خواب ، شکستگی ،تفاخر وغیرہ جیسے رویے، کیفیات اور احساسات آزاد نظم میں بہت اہم ہیں جو کہ نظم کے لہجے کو متعین کرتے ہیں۔آزاد نظم کی تدریس میں ان کا ابلاغ اور ان کے زیر اثر نظم کی آگہی تفہیم میں ممد ہوتی ہے۔رموز اوقاف آزاد نظم میں بہت اہم ہیں ان کا آغاز ن م راشد کی نظموں میں ہوا تھا مگر اب یہ علامتیں آزاد نظم کا لازمہ بنتی جا رہی ہیں۔وقفہ،سکتہ،واوین ، بریکٹ وغیرہ آزاد نظم کی وضاحت میں بہت اہم ہیں۔دوران تدریس ان کی وضاحت اور دوران بلند خوانی وقرأت ان کا اظہار بہت ضروری ہے۔

آزاد نظم کی تکنیک کو کسی طور نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔چونکہ آزاد نظم نئے دور کے پیچیدہ وامتزاجی تجربے پر قابو پانے کے لئے ہئیت اور اظہار میں آزادی کا نام ہے جس کی ترجمانی ہئیت اور ہئیت میں موجود تکنیک بھی کرتی ہے۔رئیلزم ،دادا ازم ،تاثریت ، لایعنیت ، اظہاریت ،شعور کی رو ، علامتیت ، امیجزم ، تجریدیت کے علاوہ آزاد تلازمہ خیال ،خود کلامی یا فینٹسی جیسے فنی وادبی پیرائے اور قرینے بطور تکنیک آزاد نظم میں برتے جاتے ہیں۔آزاد نظم جس نئی جمالیات کی تشکیل کر رہی ہے اس کی بنیاد نئی زبان ،تشبیہات ، استعارات ، علامات ،تلمیحات اور اساطیر ، دیومالا ، کردار ،تمثالوں ، تلازموں ،ٹکڑوں ، کانتوز ، استانزوں ، مصرعوں کی جوڑ توڑ اور نشست (Placement) ، لہجوں اور رموز اوقاف وغیرہ کے استعمال پر ہے۔تدریس آزاد نظم میں فنی باریکیوں کی وضاحت کے ساتھ ساتھ ضروری ہے کہ آزاد نظم میں موجود نئے جمالیاتی عناصر کی تفہیم اس انداز سے کی جائے کہ ان کے شعور میں نیا شعری جمالیاتی ڈھانچہ اس طرح سے ترتیب پا جائے کہ طالب علم اس سے حظ اٹھانے کے قابل ہو جائیں۔اس کے لئے ضروری ہے کہ تشبیہ واستعارہ کی حسن کاری ، اس کے نظام وترتیب اور باہمی ربط اور علامتی نظام کی تفہیم ، الفاظ کی رعائتوں ،تراکیب ،تکرار لفظی ، اصوات ،موسیقیت ،منظر نگاری ،کردار نگاری ،شاعر کے طرز احساس اور آہنگ وغیرہ کی حسن کاری ونشاندہی بطور جمالیاتی عناصر کے بھی کی جائے۔

فکری حوالے سے آزاد نظم کی تفہیم میں سب سے اہم موضوع کی دریافت ہے جسے خارجی اور داخلی دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے : خارجی موضوعات سماجی سیاسی ،فلسفیانہ ، معاشی ، اخلاقی ، اساطیری ، فرد واجتماع ، فرد وادارہ ، فرد وفطرت ، فرد وخدا ، فرد وکائنات ، قومی واجتماعی وغیرہ جیسے مسائل وتضادات کی وضاحت کرتے ہیں جبکہ داخلی موضوعات قلبی ، ذہنی ، جنسی ، نفسیاتی ، شناخت ، تنہائی ، اجنبیت ، بے بسی ، عدم تحفظ ، وجودیت ، امتناع ، ارادہ واختیار ، انفرادیت ، نرگسیت ، سادیت ، مساکیت ، جبلت مرگ ، حبط عظمت وغیرہ جیسے باطنی مسائل کی ترجمانی کرتے ہیں۔اس حوالے سے موضوع کی وضاحت ، اس کی علمی تعریف ، پس منظر اور نظم کے تناظر میں اس کا تجزیہ اہم کام ہے جس سے آزاد نظم نگار کی سوچ اور آزاد نظم کے فکری پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے۔فکری تفہیم میں انفرادی سطح پر شاعر یا فرد کے نفسیاتی وسوانحی عوامل جبکہ اجتماعی سطح پر سماجی سیاسی اور تاریخی و

طبقاتی حوالوں کو بنیاد بنایا جا سکتا ہے۔اس حوالے سے مختلف تنقیدی دبستانوں کے فکری و تجزیاتی رویوں سے بھی مدد لی جا سکتی ہے۔ مذکورزاویوں سے آزاد نظم کی تفہیم سے نئے فکری گوشوں اور آفاق تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہےاورعصری و تاریخی شعور کی نئی جہتیں پیدا کی جا سکتی ہیں جن کے ذریعے ہم عصر زندگی کی تفہیم اور اس کے چیلنجوں سے نبرد آزما ہونے کی آگہی ممکن ہے۔ یہ شعور ان میں عالمی و قومی حوالے سے جدید حسیت کو پروان چڑھانے میں معاون ثابت ہوتا ہے۔فلسفہ و ادب کے نئے قرینے اور زاویئے نئی اربن/کاسموپولیٹن زندگی کے ترجمان ہوتے ہیں یہی طرز حیات و فکر مستقبل کے ساتھ ہم آہنگی میں معاون ثابت ہوتی ہے۔

آج معاصر جدید نظم آزاد نظم کی صورت میں ایک طویل ارتقا کے بعد غزل کی جبریت سے آزاد ہو کر اپنا انفرادی تشخص بہت حد تک قائم کر چکی ہے۔جدید نظم کا ہئیتی جھکاؤ ۱۹۲۵ء سے ہی آزاد نظم (Free Verse) کی طرف ہونا شروع ہو گیا تھا۔آج آزاد نظم کی ہئیت جدید نظم کی بنیادی پہچان بن چکی ہے۔لیکن آج بھی ہمارے ہاں مجموعی طور پر آزاد نظم تو ایک طرف معرٰی نظم نگاری کا رجحان و قبولیت غزل کے مقابلے میں کم ہے۔چونکہ تمام دیگر شعری ہیئتوں پر علامات، تلمیحات و استعارات سے لیکر وزن، بحر، قافیہ، ردیف، تک غزل کی جبریت بطور ایک ''مادر ہیئت'' غالب رہی ہے۔اس لئے ایک وسیع تاریخی پس منظر اور موجود صورتحال کے باعث یہ شعری ہیئت ہمارے اجتماعی لاشعور کا بھی حصہ ہے۔آج بھی آزاد نظم کے مقابلے میں اس کا رجحان قوی اور غالب ہے۔حتیٰ کہ فلمی گیت ہوں یا اشتہاری جنگل (jingle)، بچوں کی پہیلی ہو یا شادی بیاہ کا گانا ملی نغمہ ہو یا فوجی ترانہ، کسی کی ہیئت بھی غزل کی جبریت سے آزاد محسوس نہیں ہوتی۔یہی وجہ ہے کہ ہمارے ذہنی تربیت کے بنیادی اداروں یعنی سکول و کالج کے نصابوں میں غزل اور غزلیہ ہیئت کی نظم کے مقابلے میں کبھی آزاد نظم شامل ہی نہیں رہی ہے۔ ایسی سیدھی سادی غزلوں اور روایتی نظموں کی تعلیمی تشریح کے ذریعے عشق و عاشقی کی جس معنویت کا فہم طالب علموں کو دیا جاتا ہے وہ نئی شاعری کے تاریخی اور سماجی سیاسی کے علاوہ نفسیاتی اور شاعر کے داخلی آشوب کا عصری شعور پیدا کرنے میں انتہائی ناکام ہے۔حتیٰ کہ نصاب میں کلاسیکی شاعری کے غلبے کے باعث طلبہ میں آزاد نظم کی شاعری تو کیا عام جدید شاعری کا ذوق اور آزاد نظم کی جمالیاتی آگہی ناممکن ہو جاتی ہے۔جس کے باعث طالب علم کو آزاد نظم کی ہئیتی، لسانیاتی، جمالیاتی، فکری اور اظہاراتی تفہیم کا کوئی شعور ہی حاصل نہیں ہوتا۔وہ نثری نظم اور آزاد نظم میں فرق بھی محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔جبکہ ہمارے ہاں مشاعرے کا زوال پذیر ثقافتی اقدام بھی غزل کو ہی بنیادی اہمیت دیتا ہے۔دوسری طرف صورتحال یہ ہے کہ فارسی کے زیرِ سایہ پروان چڑھنے والی غزل آج اپنی داخلی و خارجی تاریخی لوازم کے باعث عالمی تو کیا علاقائی سطح کے ادب میں بھی جدید ادب کی ترجمان نہیں بن پا رہی۔آج صرف آزاد نظم ہی ہے جس کے ذریعے اردو شاعری جدید عالمی ادب کے ساتھ اپنا رابطہ استوار کر پائی ہے۔

مارکٹنگ اور سائنس و ٹکنالوجی کے موجودہ عہد میں شاعری کا جواز خود ایک بڑا سوال بن گیا ہے کیونکہ شاعری سے ٹی وی، فریج، پیراسیٹامول کی گولی یا موبائل فون کی طرح کے کوئی بھی فوری فوائد حاصل نہیں کئے جا سکتے جبکہ ریاست اور معاشرہ جس قسم کے اہداف و ترجیحات کو ابھار رہے ہیں۔ان کا نفسیاتی انعکاس مادی فوائد کے علاوہ کچھ اور سوچنے کا کوئی موقع ہی نہیں دے رہا۔گو پاکستانی معاشرہ کلی طور پر ابھی ایسی نہج پر نہیں پہنچا جہاں شعر و ادب کی تخلیق کے لئے ذہنی زرخیزی ہی ختم ہو چکی ہو۔ لیکن ہمارے بدلتے ہوئے معاشرے اور ریاستی ترجیحات و انتظام کے نتیجے میں شعر و ادب کی اہمیت نہ ہونے کے برابر سمجھی جانے لگی ہے۔آج شاعر ہمارے نوجوانوں کا ہیرو نہیں رہا اور وہ شاعری کو سماجی آدرشوں میں کوئی بلند مقام دینے کی بجائے محض لمحاتی لطف اندوزی (Intertainment) کا ایک ذریعہ سمجھتے ہیں۔ ہمارے نصابات میں عصری تقاضوں اور رجحانات کی متخالف شامل شاعری اپنی قبولیت، دفاع اور حمایت تینوں سے محرومی کا جواز فراہم کر رہی ہے۔لہٰذا آزاد نظم کے بنیادی تدریسی

مقاصد میں جہاں ایک طرف جدید نظم کا فنی وفکری فہم پیدا کرنا ہے وہیں خود اعلیٰ انسانی جمالیات اور اقدار کی ترویج اور انہیں انسان کی گہری ذہنی سطح کا حصہ بنا کر جذبہ واحساس کی پرداخت اور ان کا طریقۂ اظہار بھی ایک اہم ہدف ہے۔شاعر محض مفکر یا مبلغ نہیں ہوتا اور نہ ہی شاعری محض الفاظ کی محض ترتیب نو ہوتی ہے۔شاعری افکار کے ساتھ ساتھ اظہار کا ایک جمالیاتی قرینہ بھی ہے جو جذبہ واحساس اور تخیل کو بنیاد بناتی ہے نہ کہ محض تعقل واستدلال کو۔شاعری کی قرأت اور تدریس کے دوران فکری کے ساتھ ساتھ جمالیاتی تربیت بھی ہوتی ہے جو کہ فرد کو معاشرے کا ایک متوازن رکن بنانے میں اہم کردار کرتی ہے۔

ہمارا نصاب حکومتوں کی سیاسی ضروریات کے پیش نظر متعصّبانہ راسخ العقیدگی اور تشدد پسند اعتقاد پرستی کو بنیاد بناتا ہے اس میں ایک معاشرے کو بین الاقوامی ضرورتوں، ثقافتی تقاضوں اور معاصرانہ زندگی کے چیلنجوں کو پورا کرنے کے لیے پائی جانے والی وسعتِ ذہن، تعقل پسندی اور عملیت پسندی (Pregamatism) عنقا ہے۔ایسی نصابی بنیاد ادب وشعر کے لئے انتہائی نامناسب بلکہ تخلیقیت وادبیت کی دشمن ہوتی ہے۔پھر ایسے نصاب پر ہمارا تدریسی وامتحانی طریقہ کار تخلیقی رویوں اور صلاحیتوں کی بربادی کا سبب بنتا ہے۔ادبی فن پارے کو خبروں کی طرح پڑھ کر اس کی غیر جمالیاتی، غیر فلسفیانہ اور مابعد طبعیاتی تشریح، مشکل الفاظ کے معانی اور خلاصہ ومرکزی خیال کی رٹا تعلیمی عمل کو اس قدر غیر دلچسپ اور میکانکی بنا دیتی ہے کہ طالب علم اور ادبی فن پارے کے مابین ایک ان دیکھی دیوار کھڑی ہو جاتی ہے۔ضرورت اس امر کی ہے کہ ادب کے تدریسی وامتحانی عمل کی بنیادی تبدیلی کے ساتھ ساتھ نصاب میں جدید رجحانات اور سماجی سیاسی زندگی کی ترجمان ہم عصر شاعری کو نصاب میں شامل کیا جائے جبکہ کلاسیکی شاعری کو گریجویشن کی سطح پر پڑھایا جائے جب طلبا کا شعری ذوق اور فہم پختہ ہو چکا ہو اور طالب علموں میں ادب پارے کے حوالے سے فلسفیانہ غور وخوض کے ساتھ ساتھ شعری محاسن سے لطف اندوزی کو بھی بنیاد بنایا جائے تا کہ ان میں تنقیدی وتخلیقی دونوں جہات ابھریں اور وہ ہم عصر فکر، حسیت، شعور اور جمالیات سے آگاہ ہو کر ادب کی اہمیت وافادیت کو قبول کر سکیں۔آزاد نظم کی تدریس کے ذریعے شعری جمود کو توڑ کر جدید اور عالمی شعری رجحان و جمالیات کی تفہیم و تشکیل کی یہ کاوش ان سرگرمیوں کا تسلسل ہے جسے مولانا محمد حسین آزاد نے کرنل ہالرائیڈ کے حکم پر شروع کیا تھا۔جس کے لیے ضروری ہے کہ نصابات کے علاوہ ادبی وفنی اداروں اور میڈیا کی طرف سے (۱) شاعری کی افادیت، قبولیت، دفاع اور حمایت، (۲) شعری ذوق اور شعر فہمی کی تربیت، (۳) شعری محاسن سے لطف اندوزی اور نئی شاعری کے ذوق اور جدید نظم کی جمالیاتی آگہی، (۴) آزاد نظم کی ہیئتی، لسانیاتی، جمالیاتی، فکری اور اظہاراتی تفہیم کے شعور، (۵) آزاد نظم کے تاریخی اور سماجی سیاسی کے علاوہ نفسیاتی اور شاعر کے داخلی آشوب کے عصری شعور، (۶) اعلیٰ جمالیات اور اقدار کی ترویج، جذبہ واحساس کی پرداخت اور ان کے طریقۂ اظہار اور (۷) تنقید کے ساتھ ساتھ تخلیقی جہت ابھارنے کو بھی اہمیت دے۔

ماخذات

۱۔ حنیف کیفی، پروفیسر، اردو میں نظم معرا اور آزاد نظم (ابتدا سے ۱۹۴۷ء تک)، نیو دہلی، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان،۱۹۸۲ء،ص ۴۸

۲۔ ایضاً،ص۵۲

۳۔ جوزف ٹی شپلی(Joseph T. Shipley)، Dictionary of World Literary Terms, لندن،۱۹۷۰ء،ص۱۳۲

۴۔ ہیرس،ایل ایس،(L.S. Harris)،The Nature of English Poetry،لندن،۱۹۳۷ء،ص۲۷۳

۵۔ کڈن، جے اے (J. A.Cuddon)، Dictionary of literary terms and literary theory،دی پینگوئن،۱۹۸۲ء،ص۳۵۵،۱۰۲۶

۶۔ ابوالاعجاز حفیظ صدیقی، کشاف تنقیدی اصطلاحات،اسلام آباد،مقتدرہ قومی زبان،۱۹۸۵ء،ص۲۰۰

۷۔ ن م راشد،مقالات،مرتبہ،شیما مجید،الحمرا پبلشنگ،اسلام آباد،۲۰۰۲ء،ص۴۰۳

ڈاکٹر نذر عابد
استاد شعبہ اردو، ہزارہ یونیورسٹی، مانسہرہ

شعری پیکر تراشی: بنیادی مباحث

Dr Nazar Abid
Department of Urdu, Hazara University, Mansehra

Poetic Imagery:Basic Discussions

Imagery plays an important role in the creation and comprehension of poetry. The poet portraits different actions, feelings and thoughts in his words through imagery. Such poetic process helps the human senses to be dynamic and eventually an artistic amusement takes place on the reader's side. In this article, the writer explored the different sources witch take part in the creation of poetic imagery.

شاعری بنیادی طور پر تخیل کی کرشمہ سازی ہے۔ شعر گوئی کے عمل میں تخیل کی کارفرمائی اتنی بڑی حقیقت ہے کہ خود قرآن حکیم نے، مذمت کے انداز ہی میں سہی، شعراء کے بارے میں یہ بھی کہا ہے کہ وہ خیال کی وادیوں میں بھٹکتے پھرتے ہیں۔ ارشاد ربّانی ہے: اَلَم تَرَ اَنَّھُم فِی کُلِّ وَادٍ یَّھِیمُونَ O ترجمہ: ''تو نے نہیں دیکھا کہ وہ (شعراء) ہر میدان میں سر مارتے پھرتے ہیں۔''(۱)

اس آیت کی تفسیر بیان کرتے ہوئے علامہ شبیر احمد عثمانی لکھتے ہیں:

> ''یعنی جو مضمون پکڑ لیا، اُسی کو بڑھاتے چلے گئے، کسی کی تعریف کی تو آسمان پر چڑھا دیا، مذمت کی تو ساری دنیا کے عیب اُس میں جمع کر دیے موجود کو معدوم اور معدوم کو موجود ثابت کرنا اُن کے بائیں ہاتھ کا کھیل ہے۔ غرض جھوٹ، مبالغہ اور تخیل کے جس جنگل میں نکل گئے، پھر مڑ کر نہیں دیکھا۔''(۲)

گویا شاعری کے حوالے سے خیال یا تخیل اس قدر بنیادی حقیقت ہے کہ خود خالق کائنات نے بھی اِس کا اظہار و اقرار ضروری خیال فرمایا۔ موجود کو معدوم اور معدوم کو موجود ثابت کر دینا اسی تخیل کی طلسم سازی ہے۔

تخیل دراصل انسان کو قدرت کی طرف سے عطا کردہ ایک عجیب و غریب قوت ہے۔ یہ اکتسابی نہیں، وہبی ہے۔ یہ کسی نہ کسی حد تک ہر انسان کو ودیعت کی جاتی ہے لیکن عام آدمی کے تخیل کی حد کو تصور ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ عام آدمی اپنے ادراک میں آنے والی اشیاء کی بعینہٖ تصویر کشی تو کر سکتا ہے لیکن وہ اِن اشیاء کو تغیر و تبدل کے عمل سے گزارتے ہوئے ایک نئی ترتیب، ایک نئی معنویت کے ساتھ پیش کرنے سے قاصر ہوتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں ایک عام آدمی کے ''تصور'' اور ایک خلاق ذہن رکھنے والے شاعر کے ''تخیل'' میں حد فاصل قائم ہوتی ہے۔ ڈاکٹر سہیل بخاری اِس بات کو واضح کرتے ہوئے لکھتے

ہیں:

’’تخیل تصور سے ایک درجہ اور آگے بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔ یہ مدرکات کی تصویروں کو ایک نئے طرز پر ترتیب دیتی ہے۔ یعنی موجوداتِ عالم کی ہو بہو تصویر کشی کو تصور اور بدلی ہوئی ترتیب کے ساتھ اُن کی نقشہ کشی کے ذہنی عمل کو تخیل کہتے ہیں۔ گویا تخیل مدرکات کی پرانی اینٹوں سے ایک نئی عمارت کھڑی کر دیتی ہے۔‘‘(۳)

عالمِ محسوسات میں ایجادات و اختراعات کے نام سے جو نئی نئی تبدیلیاں جنم لیتی ہیں یا شاعری کی دنیا میں شاعر خیال آفرینی کے ذریعے نت نئے پیکر تراشتا ہے۔ اسی تخیل کی حسن کاری ہے۔ شاعر کے پاس محض تخیل نہیں بلکہ اعلیٰ تخیل ہوتا ہے۔ جسے عظمتِ خیال بھی کہا جاتا ہے۔ عظیم رومن نقاد لانجائینس نے بھی شدتِ جذبات اور عظمتِ خیال کو شاعری کی بنیاد قرار دیا ہے۔ سید عابد علی عابد لانجائینس کے افکار کا نچوڑ پیش کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

’’لانجائینس کے خیال میں ادب میں رفعت حاصل کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے کہ مصنف مندرجہ ذیل پانچ مآخذ سے مستفید ہو:

۱۔ مؤثر خیالات اور افکار قلم بند کرنے کی طاقت

۲۔ شدید جذبات

۳۔ خاص قسم کے صنائع بدائع

۴۔ ابلاغ و اظہار کی شوکت و طمطراق، صحیح الفاظ کا انتخاب اور استعارے پر عبور

۵۔ لکھنے میں ترتیب و ترکیب کا لحاظ، آہنگ کی موجودگی۔‘‘(۴)

غور کیا جائے تو لانجائینس نے شعر و ادب کی تخلیق کے لیے خیال اور تخیل کو اولین ماخذ قرار دیا ہے۔ جذبے کی شدت اور حدت کے بغیر بھی شعر و ادب کی تخلیق محض ایک خام خیالی ہے لیکن شدید جذبے کی اِس سیال کیفیت کو تخلیقیت کے منظّم و مرتب سانچوں میں ڈھالنے کا کام بہرصورت تخیل ہی سرانجام دیتا ہے۔ لانجائینس کے نظریات کی وضاحت کرتے ہوئے پروفیسر سجاد باقر رضوی نے بھی عظمتِ خیال کی اولیت پر زور دیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

’’اِن پانچوں (مآخذ) میں وہ (لانجائینس) پہلا درجہ خیال کو دیتا ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ اگر خیال بلند ہو اور ساتھ ہی استعجابی کیفیات کا حامل ہو تو اُس کے فطری اظہار کے لیے اعلیٰ زبان اور ارفع طرزِ بیان لازمی ہوگا۔ عظمتِ خیال وہ صلاحیت ہے جو انسانی فطرت میں ودیعت ہوتی ہے اور کسی تربیت کے ذریعے حاصل نہیں کی جا سکتی۔‘‘(۵)

دیکھا جائے تو ان پانچوں مآخذ میں پہلے دو یعنی تخیل اور جذبہ فطری ہیں جبکہ آخری تین یعنی صنائع بدائع، لفظوں کا انتخاب اور لفظوں کی ترتیب اکتسابی ہیں۔ فطری مآخذ کی فوقیت اور برتری مسلمہ ہے کہ اُن کی عدم موجودگی میں محض اکتسابی عناصر تخلیق شعر کے عمل کی تکمیل نہیں کر سکتے۔ مولانا الطاف حسین حالؔی بھی تخیل کو ایک وہبی قوت خیال کرتے ہیں۔ وہ انسان کی اس وہبی قوت کے عمل کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

’’تخیل ایک ایسی وہبی قوت ہے کہ معلومات کا ذخیرہ، جو تجربہ یا مشاہدہ کے ذریعے ذہن میں پہلے سے مہیا ہوتا ہے، یہ اُس کو الفاظ کے ایسے دلکش پیرائے میں جلوہ گر کرتی ہے جو معمولی پیرایوں سے بالکل یا کسی قدر الگ ہوتا ہے۔‘‘(۶)

انسان کے سوچنے کا عمل بھی دراصل تصویری انداز رکھتا ہے۔ سوچتے ہوئے انسانی ذہن پر تصویریں سی بنتی بگڑتی رہتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کی لکھی ہوئی قدیم تحریریں تصویروں ہی کی شکل میں ملتی ہیں، یہاں تک کہ اب بھی ہر زبان کے

حروف اور الفاظ اپنی موجودہ ترقی یافتہ صورت میں بھی اپنی بناوٹ میں مختلف یا متعلقہ اشیاء کی تصویری جھلکیاں اپنے اندر رکھتے ہیں۔ بہر صورت یہ بات طے شدہ ہے کہ تخیل ذہنی تصویروں کے ذریعے سوچنے کا عمل ہے۔ انگریزی کے معروف نقاد کالرج نے اسے تخیل اولیٰ اور تخیل ثانیہ میں تقسیم کیا ہے۔ کالرج کی اس تقسیم کو واضح کرتے ہوئے پروفیسر سجاد باقر رضوی لکھتے ہیں:

> ''وہ (کالرج) قوتِ متخیلہ کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے: اولین متخیلہ (Primary Imagination) اور ثانوی متخیلہ (Secondary Imagination) اولین متخیلہ انسانی ذہن کی وہ قوت ہے جس کے ذریعے وہ حسیاتی ادراک حاصل کرتا ہے۔ یہ قوت لاشعوری ہے۔ ثانوی متخیلہ اولین متخیلہ کے ساتھ متعلقہ ہوتے ہوئے بھی شعوری قوت ارادی سے ہم آہنگ ہے۔ یہ قوت اولین متخیلہ کے ذریعے حاصل شدہ تاثرات کو نئے مرکبات میں پیش کر کے نئی تخلیقات کا موجب بنتی ہے۔''(۷)

تخیل اولیٰ کو قبل از تعقل وجدان بھی کہا گیا ہے۔ یہ وہ تخیل ہے جو چیزوں کو ایک دوسرے سے ممتاز بھی کرتا ہے اور انہیں یکجا اور مربوط کرنے میں بھی مدد دیتا ہے۔ تخیل ثانیہ، تخیل اولیٰ کی صدائے بازگشت ہوتی ہے۔ یہ اشیاء کی تحلیل کرتا ہے اور انہیں درہم برہم کر کے ایک نئی ترتیب و ترکیب میں ڈھالتا ہے۔ سید عابد علی عابد کے مطابق:

> ''دنیا کا ادراک ابتداً تخیل اولیٰ کی بدولت حاصل ہوتا ہے۔ اگر یہ ادراک نہ ہوتا تو ثانوی تخیل کی کاروائی کے لیے کوئی مواد نہ ہوتا جس سے وہ تخریب و تجزیہ کے ذریعے نئی دنیا کی تشکیل کرتا۔''(۸)

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تخلیقی عمل میں اگرچہ تخیل ثانیہ متحرک ہوتا ہے لیکن اس کے لیے تحریک کی بنیاد تخیل اولیٰ ہی فراہم کرتا ہے۔ قوت متخیلہ کے ذریعے تخلیقی عمل کی وضاحت کرتے ہوئے منظر عباس نقوی لکھتے ہیں:

> ''قوتِ متخیلہ کی دو قسمیں ہیں: آفرینی اور افزائشی۔ آفرینی سے مراد ہے اشیائے مدرکہ کا ذہنی اعادہ، یعنی جن چیزوں کا ہم مشاہدہ کر چکے ہیں اُن کی ذہنی بازیافت، یہ ایک عام ذہنی عمل ہے جو صرف شاعر سے مخصوص نہیں ہوتا۔ البتہ متخیلہ کی دوسری قسم جسے ہم نے افزائشی کہا صرف ایک شاعر یا مصور کا حصہ ہوتی ہے۔ مشاہدہ کے ذریعے سے کسی شاعر یا مصور کو کائنات کے جو حسی تجربے ہوتے ہیں، قوتِ متخیلہ اُن پر اکتفا نہ کرتے ہوئے حسبِ ضرورت تصرف کر کے ایسے نئے پیکر تراش لیتی ہے جو حقیقی نہ ہوتے ہوئے بھی حقیقی پیکروں سے زیادہ دلکش، زیادہ بامعنی اور زیادہ بلیغ ہوتے ہیں۔ اصطلاحِ نقد میں اسی عمل کو امیجری (Imagery) کہا جاتا ہے جس کی کارفرمائی تخلیقِ شعر میں سب سے زیادہ ہوتی ہے۔''(۹)

انگریزی میں Image کا لفظ لاطینی لفظ Imagin اور فرانسیسی لفظ Imagarie سے آیا ہے۔ یہ لفظ پورٹریٹ، مجسمہ، کسی شخص کی دوسرے شخص کے ساتھ بعینہٖ مشابہت و مماثلت، کسی چیز کے آئینے پر یا آنکھ کی پتلی پر اُبھرنے والے عکس، کسی چیز، منظر یا واقعے کو تمثیلی انداز میں بیان کرنے یا نفسیاتی حوالے سے یادوں کی ذہنی بازیافت کے معانی و مفاہیم میں استعمال ہوتا رہا ہے۔

انگریزی زبان میں Image کے لفظ سے بننے والے بہت سے الفاظ مستعمل ہیں۔ ان میں سے چند الفاظ یہ ہیں:

۱	Imageable	قابل تمثال
۲	Imagery	تمثال گری، پیکر تراشی
۳	Imaginable	تمثیلی طور پر
۴	Imaginarily	تمثیلی انداز میں
۵	Imaginary	تمثیلی، تصوّراتی، محاکاتی

۶ Imagination متخیّلہ،تخیّل،خیال
۷ Imaginative صاحبِ تخیّل
۸ Imaginativeness تخیلیت

Image کے لفظ سے بننے والے ان تمام الفاظ کے مفاہیم سے واضح ہوتا ہے کہ ان میں کسی نہ کسی صورت میں انسانی ذہن اور خیال کی سطح پر ہونے والی تصویرگری اور تمثال سازی کا پہلو موجود ہے۔ اصطلاحی طور پر اسی عمل کو امیجری کہا جاتا ہے۔ اُردو میں اس کے لیے تمثال آفرینی، تصویرگری، وصف نگاری، محاکات یا پیکر تراشی کی اصطلاحات وضع کی گئی ہیں۔ تاہم اُردو تنقید میں ''امیجری'' کی اصطلاح کو بعینہٖ بھی قبول کرلیا گیا ہے، بلکہ مغربی تنقید کو پیشِ نظر رکھا جائے تو امیجری کی اصطلاح اپنے اندر زیادہ وسیع مفہوم رکھتی ہے۔ اس سلسلے میں اختر اقبال کمالی لکھتے ہیں:

> ''اردو میں انگریزی زبان کا لفظ ''امیجری'' بطور اصطلاح استعمال کرنے میں کوئی تامّل نہیں۔ اُردو میں اس مفہوم کو استعمال کرنے کے لیے جو الفاظ عموماً استعمال کیے جاتے ہیں، اُس معیّن مفہوم کو، جو مغربی تنقید میں لفظ ''امیجری'' کے ساتھ وابستہ ہو چکا ہے، پوری طرح ادا نہیں کرتے''۔ (۱۰)

Imagery کی اصطلاح کے ذیل میں J.A Cuddan نے لکھا ہے:

> "Imagery as a general term covers the use of language to represent objects, actions, feelings, thoughts, ideas, states of mind and any sensory or extra-sensory experience." (۱۱)

گویا شاعر اپنے اعلیٰ تخیل کے بل بوتے پر اشیاء، افعال، احساسات، خیالات و تصورات، مختلف ذہنی کیفیات اور دوسرے محسوس یا غیر محسوس تجربات کی لفظوں کے ذریعے تصویریں بناتا ہے۔ یہ لفظی تصویریں حقیقی صورت میں بھی ہو سکتی ہیں جبکہ کوئی لفظ علامتی اور استعاراتی پیرائے میں استعمال نہ ہوا ہو۔ اگر لفظوں کو علامتی انداز میں برتا گیا ہو اور تراشیدہ لفظی پیکر حسیات کے احاطے میں آجائے تو یہ ادراکی پیکر تراشی Perceptual Imagery کی صورت ہوگی۔ اگر کوئی لفظی پیکر حقیقی بھی نہ ہو اور حسیات کے دائرے میں بھی نہ آتا ہو تو وہ تصوراتی پیکر تراشی یعنی Conceptual Imagery کے زمرے میں شمار ہوگا۔ شاعر عموماً ایسے لفظی پیکر تراشتا ہے جو قاری و سامع کی حسیات کو متاثر کرتے ہیں۔ اس کے لیے اُسے علامتی و استعاراتی پیرایۂ اظہار اختیار کرنا پڑتا ہے۔ اس سلسلے میں سید عابد علی عابدؔ لکھتے ہیں:

> ''تخلیق کے عمل میں جو چیز محرک کے طور پر عمل پیرا ہوتی ہے، وہ تخیل ہی ہے۔ تخیل پیکر تراشتا ہے۔ اَن دیکھی چیزوں کے لیے علامتیں اور نشان ڈھونڈتا ہے، تمثال ہائے خیالی پیدا کرتا ہے اور بات کرنے کا وہ ڈھنگ وجود میں لاتا ہے جس سے صوت شعر کے مقام بلند تک پہنچتی ہے۔''(۱۲)

سامنے کی اشیاء کو بیان کر دینے کی قدرت تو عام آدمی بھی رکھتا ہے۔ وہ چیزوں کو ظاہری صورت میں دیکھتا ہے اور سیدھے سپاٹ انداز میں اُنہیں بیان کر دیتا ہے۔ کمال یہ ہے کہ عریاں آنکھ سے اوجھل اشیاء کی اس انداز میں تصویر آفرینی کی جائے کہ وہ ایک نئی ترکیب و ترتیب کے ساتھ متحرک حالت میں مخاطب کی نظروں میں گھوم جائیں اور وہ اُنہی عام سی اشیاء کو بیک وقت مختلف زاویوں سے دیکھنے اور محسوس کرنے پر قادر ہو جائے۔ یوں اُسے شاعر کے ہاتھوں تراشے گئے اِن لفظی پیکروں کے حوالے سے ایک تازہ فہم اور ایک نیا ادراک میسر آسکے۔ اِسی بات کی وضاحت کرتے ہوئے ابوالاعجاز حفیظ صدیقی لکھتے ہیں:

> ''محسوس اشیاء کو قاری کی چشمِ خیال کے لیے روشن کر دینا کوئی بڑی بات نہیں۔ شاعر کا کمال اس بات میں

ہے کہ وہ مجردات و کیفیات کو بھی ایک ایسا پیکر مہیا کر دیتا ہے کہ چشمِ خیال اُنہیں اس طرح دیکھتی ہے جس طرح چہرے پر سجی ہوئی آنکھیں کسی شے کو دیکھتی ہیں۔''(۱۳)

شاعری اور مصوری دونوں کا تعلق فنونِ لطیفہ سے ہے۔ ہر فنِ لطیف تجریدی Abstract ہونے کے باوصف کسی نہ کسی ٹھوس صورت Concrete Form میں ضرور متشکل ہوتا ہے، جسے متعلقہ فن کا خام مواد کہا جا سکتا ہے۔ سید عابد علی عابد کے مطابق:

''ان فنون میں وہ خام مواد کیا ہے جس پر انسان تصرف کرتا ہے؟ مصور تو رنگ اور خطوط سے کام لیتا ہے، سنگ تراش کسی دھات سے یا سنگِ مرمر سے اور بعض اوقات مٹی سے، معمار سنگ و خشت سے، مغنی یا نوا گر صوتِ معین سے۔''(۱۴)

شاعر کے لیے یہ خام مواد الفاظ ہیں۔ شاعر بھی تصویر آفرینی کرتا ہے، مصور بھی تصویر بناتا ہے شاعر تصویر آفرینی کرتے ہوئے مناسب اور منتخب لفظوں کا سہارا لیتا ہے۔ مصور اپنی تصویریں بناتے ہوئے موزوں اور متناسب رنگوں کا انتخاب کرتا ہے۔ رنگوں سے بنی تصویروں اور لفظوں سے ترتیب دی گئی تصویروں میں بہت فرق ہے۔ محسوس اور مقرون اشیاء کی تصویریں بناتے ہوئے تو مصور اپنے تیز مشاہدے اور رنگوں کی شناخت کے حسین امتزاج کی بدولت شاید بڑی حد تک کامیاب رہے لیکن مجرد اور غیر محسوس کیفیات کی تصویر آفرینی شاعر ہی کے بس کی بات ہے جو اس سطح کی پیکر تراشی کے لیے انتہائی مناسب اور جچے تلے الفاظ کا انتخاب کر کے اس انداز سے ترتیب دیتا ہے کہ ایک مکمل جگمگاتا ہوا پیکر نظروں کے سامنے اُبھر آتا ہے۔ مصور اور شاعر کی تصویروں کا فرق واضح کرتے ہوئے اسدار یب یوں رقم طراز ہیں:

''مصور اور شاعر تصویریں دونوں بنا لیتے ہیں مگر ایک کی تصویریں ساکت ہیں بلکہ کہنا یہ چاہیے کہ مصور کی تصویر متحرک، رواں اور ذی روح اشیاء کو جامد اور بے روح بنا دیتی ہے۔ ایسی تصویریں نہ سانس لیتی ہیں، نہ اُن کے چہرے پر خوف اور مسرت کی کوئی لہر رواں ہوتی ہے، نہ اُنہیں کوئی چلتا ہوا محسوس کر سکتا ہے، نہ بولتا ہوا۔ مگر شاعر کی تصویریں متحرک رہتی ہیں۔ اُن کے چہروں پر مسرت کی لہریں بھی نظر آتی ہیں اور سانس لیتی ہوئی بھی، اُن میں قیام بھی ہوتا ہے اور روانی بھی، وہ مصور کی تصویروں کی طرح ساکت نہیں ہوتیں۔''(۱۵)

شاعر کی تصویر آفرینی کے اس عمل کو وصف نگاری بھی کہتے ہیں۔ عربی میں کہا جاتا ہے، اَلْوَصْفُ مَا یُقَلِّبُ السَّمْعَ بَصَرَ۔ یعنی وصف وہ ہے کہ کانوں کو آنکھ بنا دے۔ گویا سماعت کو بصارت میں بدل دے۔ شاعر جس چیز کا وصف بیان کرے، سننے والا اُس کی جیتی جاگتی تصویر اپنی آنکھوں کے سامنے دیکھتا ہوا محسوس کرے۔ کمالِ وصف نگاری یہ ہے کہ سننے والا مشاہدے کا لطف اٹھائے۔ وصف نگار کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ موصوف کے خدوخال میں سے کس مقام کو زیادہ نمایاں کرنا ہے اور کس حصے کو ہلکے رنگوں کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ مولانا عبدالرحمٰن نے ایسے شعر کو معنوی تصویر قرار دیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

''وصف کا شعر ایک قسم کی معنوی تصویر ہے جو اگر چہ بہت سی باتوں میں مصور کی سادہ و رنگین تصویر کو نہیں پہنچتی لیکن بہت سی باتوں میں مصور کی تصویر سے سبقت لے جاتی ہے۔ شاعر بہت کم کسی چیز کی پوری پوری تصویر کھینچتا ہے۔ اکثر یہی ہوتا ہے کہ جس چیز کا وصف کرنا چاہتا ہے اُس کی چند نمایاں، پسندیدہ، آنکھوں میں بسی اور سمائی ہوئی خصوصیات ایسی چن لیتا ہے کہ وہی تصویر کی جان یا کم از کم مناسب مقام ہوتی ہے اور شاعر کی زبان پر آ کر موصوف کی پوری پوری تصویر سننے والے کی آنکھوں کے سامنے لا رکھتی ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ موصوف کے وہی خط و خال شاعر کے شعور کو جنبش میں لاتے اور سامع کو عالمِ خیال میں وہاں پہنچاتے ہیں جہاں اُس کی تصویر پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ شاعر کی اس تصویر سے وہ اُس ذہنی صورت تک پہنچتا ہے اور اُن

کی مطابقت سے لطف اٹھاتا ہے۔''(۱۶)

مولانا موصوف کے اِس بیان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاعر تصویر آفرینی کے جس تخلیقی عمل سے گزرتا ہے، کسی حدتک ایسے ہی تخلیقی مرحلے سے قاری اور سامع کو بھی گزرنا پڑتا ہے۔تب کہیں جا کر وہ مسرت و بہجت کے اُس احساس سے سرشار ہونے کے لائق ہوتا ہے جسے تخلیقِ شعروادب کا مقصد اور حاصل بھی قرار دیا جاتا ہے۔

شاعری میں محاکات نگاری اور پیکر تراشی بہت نازک مرحلہ ہوتا ہے۔ یہ مرحلہ شاعر کی فنی بصیرت اور مہارت کی کڑی آزمائش کا مرحلہ ہے۔ دیکھنا یہ پڑتا ہے کہ شاعر اپنے موضوع کے دائرے میں رہ کر شعری پیکر تراشی کرتے ہوئے لفظوں کے حوالے سے حسنِ انتخاب اور حسنِ ترتیب کے مراحل سے گزرتے ہوئے تخلیقِ حسن میں کس حدتک کامیاب ہوا ہے۔ موضوع بعض اوقات شاعر کی تخیلی پرواز کو محدود کردیتا ہے۔ایسے میں فن پارے کی خارجی ہیئت یا ظاہری پیکر تراشی کے متاثر ہونے کا خدشہ ہوتا ہے۔لیکن شاعر اپنے فنی شعور اور تخلیقی پختگی سے اس مشکل پر بھی قابو پالیتا ہے۔موضوع اور ہیئت کے باہمی تعلق کے حوالے سے علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں:

''موضوع کا تعلق ذہن سے ہے اور ہیئت کا خارج سے۔ قدرت ہیئت کے لوازم مہیا کرتی ہے جن کے سانچوں میں موضوع یا فنکار کے افکار و احساسات ڈھل کر مرئی و محسوس پیکر اختیار کرتے ہیں۔''(۱۷)

شاعری میں اگرچہ موضوع بھی اپنی خاص حیثیت رکھتا ہے لیکن شعری جمالیات کے پیشِ نظر موضوع سے زیادہ اندازِ بیان اہمیت اختیار کر جاتا ہے۔ کیا وجہ ہے کہ ایک ہی بات نثر میں سیدھے سادے انداز میں بیان کردی جائے یا بعض اوقات ایک کمزور شعر کی صورت میں کہہ دی جائے تو سننے والے پر اِس قدر اثر نہیں ہوتا جتنا وہی بات ایک اچھے شعر میں ایک خاص طرزِ بیان میں ادا کرتے ہوئے ہوتا ہے۔موضوع اور اندازِ بیان کے حوالے سے ڈاکٹر یوسف حسین خاں لکھتے ہیں:

''موضوع کو بھی غیر اہم نہیں کہا جاسکتا لیکن اندازِ بیان اس سے زیادہ اہم ہے۔اس سے شاعر میں مخصوص رنگ و آہنگ پیدا ہوتا ہے اور اِسی سے وہ پہچانا جاتا ہے۔شاعرانہ ہیئت اِسی سے ہے۔ جدت و ندرت اور استعارہ و کنایہ اور علامتی پیکروں کی رنگارنگی اِسی کی بدولت جلوہ افروز ہوتی ہے۔''(۱۸)

شاعر کا یہ اندازِ بیان اور مخصوص رنگ و آہنگ اُن علامتی پیکروں میں جلوہ گر ہوتا ہے جنہیں وہ اپنی شاعری میں تشبیہہ، استعارہ اور کنایہ کی مدد سے ڈھالتا ہے۔شاعران علامتی پیکروں کے ذریعے قاری و سامع کے مختلف حواس کو متحرک کر دیتا ہے۔شعر کی تاثر پذیری کا پیمانہ ہی یہ ہے کہ وہ حواس کو کس حدتک متحرک و متاثر کرتا ہے۔طارق سعید نے امیجری یعنی پیکر تراشی کی مختلف تعریفیں بیان کرتے ہوئے حواسِ خمسہ کے تحرک و تاثر ہی کی بات کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

''ادبی امیجری لفظوں کے ذریعے بنائی گئی ایسی تصویر ہے جس کا کسی نہ کسی طریقے سے حواسِ خمسہ سے تعلق ہوتا ہے۔۔۔۔امیجری ایک ایسا لفظ ہے جو حواس کو متحرک کرتا ہے۔''(۱۹)

اس اعتبار سے Images کی تقسیم یوں کی جاسکتی ہے۔

Visual Image	بصری پیکر
Olfactory Image	شامّاتی پیکر
Tactile Image	لامساتی پیکر
Auditory Image	سمعی پیکر
Gustatory Image	ذائقاتی پیکر
Abstract Image	غیر مرئی پیکر

Concrete Image مرئی پیکر
Kinesthetic Image حرکاتی وسکناتی پیکر
Kinetic Image حرکی پیکر

J.A Cuddon نے بھی شعری پیکر تراشی کا تعلق حواسِ خمسہ ہی سے ظاہر کیا ہے۔ اُس کے مطابق:

"An image may be visual (pertaining to the eye), olfactory (smell), tactile (touch), auditory (learning), gustatory (Taste), abstract (in which case it will appeal to what may be described as the intellect) and kinaesthetic (pertaining to the sense of movement and bodily effort)." (۲۰)

شاعر حواسِ خمسہ یعنی باصرہ، سامعہ، لامسہ، شامہ اور ذائقہ کے حوالے سے حسیاتی پیکر تراشتے ہوئے علم بیان و بدیع یعنی تشبیہ، استعارہ، مجاز مرسل، کنایہ اور صنائع و بدائع (لفظی و معنوی) کا ماہرانہ استعمال کرتا ہے۔ یہ حسیاتی پیکر جس قدر زیادہ متحرک ہوں گے، شعر کی تاثر پذیری کی اعلیٰ منزل تک رسائی سہل ہوتی چلی جائے گی۔ ڈاکٹر مسیح الزماں شعری پیکر تراشی میں حسیات اور بیان و بدیع کے ذرائع کے باہمی تعلق پر بحث کرتے ہوئے یوں رقم طراز ہیں:

''شاعر کے بیان میں عمومیت اور ہمہ گیری کے اصول کے ماتحت بصری تصورات اور کہیں قوت شامہ بھی شامل ہو جاتی ہے اور اگر ان تصورات کی تحریک سے کوئی یاد اُبھرتی ہے تو وہ اُسے بھی نظر انداز نہیں کرتا۔ اِس طرح اُس کے بیان کا عمل وجدان کی ایسی منزل کا پتہ دیتا ہے جس میں الفاظ کے انتخاب اور ترتیب نے ایک طرح کا جادو کر دیا ہے۔ تشبیہ، استعارہ، مبالغہ اور دوسری صنعتیں اِسی کی پیداوار ہیں۔ فن کار جتنا بلند ہوتا ہے، فن پر اُسے جتنا قابو ہوتا ہے، حسیات اور پیکر تراشی پر اُسے جتنی دسترس ہوتی ہے، اُس کی تشبیہوں، استعاروں وغیرہ میں یہ تجریدی رنگ نمایاں ہوتا ہے۔'' (۲۱)

یوں تو پانچوں حواس اپنی جگہ اہم ہیں اور انسانی زندگی میں بنیادی نوعیت کا کردار ادا کرتے ہیں لیکن مشاہدے اور علم کے ذرائع کے اعتبار سے باصرہ اور سامعہ کو برتری اور فوقیت حاصل ہے۔ لامسہ، شامہ اور ذائقہ کی اہمیت اِن دونوں حواس سے کم تر ہے۔ قرآنِ حکیم میں بھی کائنات میں آیات تنزیلیہ و تکوینیہ پر غور و فکر کرنے اور سمجھنے کے بعد اللہ کا شکر ادا کرنے کے حوالے سے انہی دونوں حواس یعنی سامعہ اور باصرہ کا ذکر ملتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

وَهُوَ الَّذِيٓ اَنْشَاَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْـِٕدَةَ ط قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ O

ترجمہ: ''اور اُسی نے بنا دیے تمہارے کان اور آنکھیں اور دل۔ تم بہت تھوڑا شکر کرتے ہو۔'' (۲۲)

اِسی طرح ایک اور مقام پر ارشاد ہوا:

وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْـِٕدَةَ ط قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ O

ترجمہ: ''اور بنا دیے تمہارے لیے کان اور آنکھیں اور دل۔ تم بہت تھوڑا شکر کرتے ہو۔'' (۲۳)

اِن آیات کریمہ سے سامعہ اور باصرہ کے حواس کی اہمیت مسلمہ ہے۔ شاعر اپنے تخیل کے ذریعے پیکر تراشی کے عمل میں خود بھی عمومی طور پر سمع و بصر سے زیادہ کام لیتا ہے اور یہ شعری پیکر قاری و سامع کے انہی دونوں حواس کو زیادہ تر متحرک اور متاثر کرتے ہیں۔ قاری و سامع کی ذات میں یہ حواس جس قدر زیادہ بیدار ہوں، اُسی نسبت سے وہ اِن شعری محاکات اور علامتی پیکروں کے ذریعے نہ صرف شعر کی تفہیم میں زیادہ سہولت محسوس کرتا ہے بلکہ وہ شعر سے زیادہ متاثر کن انداز میں حظ بھی

اٹھاتا ہےاور زیادہ مسرت کشید کرتا ہے۔

بعض اوقات شاعر یہ کمال بھی دکھاتا ہے کہ ایک ہی شعری تصویر کے توسط سے وہ بیک وقت ایک سے زیادہ حواس کو متحرک کر دیتا ہے۔ یہ ایک خاص وجدانی کیفیت ہوتی ہے جب مختلف حواس آپس میں گڈ مڈ ہوتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں جب نگاہ نغمے سننے لگتی ہے، نکہت رنگ و نور میں تبدیل ہونے لگتی ہے اور رنگ موسیقی کے سروں میں ڈھلنے لگتے ہیں۔ اسے بعض ماہرین نے اختلالِ حواس کا نام دیا ہے، لیکن معروف نقاد سید عابد علی عابد اس کیفیت کو مختلف نام دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''دراصل یہ کیفیت اختلال کی نہیں بلکہ امتزاج کی ہے، جہاں تمام حواس کام تو کرتے ہیں لیکن ایک دوسرے کا کام کرتے ہیں۔ یہ کیفیت بڑی پُر اسرار اور دل آویز ہوتی ہے اور شاعر پر کبھی کبھی طاری ہوتی ہے۔''(۲۴)

گزشتہ سطور میں قرآنِ حکیم کی جن آیاتِ کریمہ کا حوالہ آیا اُن میں سمع و بصر کے ساتھ ''اَفئِدَۃ'' کا ذکر ملتا ہے جو دل کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ دل کے لیے قرآن میں ''قلب'' کا لفظ بھی آیا ہے۔ ''قلب'' کا تعلق انسانی جذبات و احساسات اور غور و فکر دونوں سے ہے۔

خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِھِم وَعَلٰی سَمْعِھِم ط وَعَلٰی اَبْصَارِھِم غِشَاوَۃ۔

ترجمہ: ''مہر کر دی اللہ نے اُن کے دلوں پر اور اُن کے کانوں پر اور اُن کی آنکھوں پر پردہ ہے۔''(۲۵)

دلوں پر مہر لگنا سوچنے سمجھنے کی صلاحیت سلب ہو جانے کے مترادف ہے۔ چند اور مقامات پر تو بہت واضح انداز میں ''قلب'' کا تعلق تدبر و تفکر سے ظاہر کیا گیا ہے۔ مثلاً؛ اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرآنَ اَمْ عَلٰی قُلُوْبِ اَقْفَالُھَاO ترجمہ: ''کیا وہ غور نہیں کرتے قرآن میں یا اُن کے دلوں پر قفل پڑے ہیں۔''(۲۶) فَطُبِعَ عَلٰی قُلُوْبِھِمْ فَھُمْ لَا یَفْقَھُوْنَ O ترجمہ: ''پھر مہر لگ گئی اُن کے دلوں پر سو وہ اب کچھ نہیں سمجھتے۔''(۲۷)

دوسری طرف ''قلب'' کو احساسات و جذبات کا مرکز بھی قرار دیا گیا ہے۔

وَاذْکُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰہِ عَلَیْکُم اِذْ کُنْتُم اَعْدَآءً فَاَلَّفَ بَیْنَ قُلُوْبِکُم ۔

> ترجمہ: ''اور یاد کرو احسان اللہ کا اپنے اوپر جب کہ تم آپس میں دشمن تھے۔ پھر اُلفت ڈال دی تمہارے دلوں میں۔''(۲۸)

اُلفت اور محبت ایک جذبہ ہے جس کا تعلق دل سے ظاہر کیا گیا ہے۔ جدید سائنس انسانی جذبات و احساسات اور غور و فکر کی تمام تر صلاحیتوں کا مرکز دماغ کو قرار دیتی ہے۔ قرآنی نظامِ فکر میں ''قلب'' اور ''اَفئِدَۃ'' کو دل اور دماغ دونوں معانی میں استعمال کیا گیا۔ حواسِ خمسہ اپنا اپنا مخصوص وظیفہ سرانجام دیتے ہیں۔ بیرونی سطح پر وہ ایک دوسرے کا کردار ادا نہیں کر سکتے لیکن ان کے ذریعے حاصل شدہ معلومات کا پرتو جب دماغ پر پڑتا ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ ایک حس دوسری حس کا کام کرنے لگے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ عبدالرحمٰن نے دماغ کو ''حسِ مشترک'' کا نام دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''ہمارے حواسِ ظاہری صرف اپنے اپنے مخصوص محسوسات ہی کا ادراک کر سکتے ہیں۔ آنکھ دیکھتی ہے، سن نہیں سکتی۔ کان سنتے ہیں، دیکھ نہیں سکتے۔ ناک سونگھتی ہے، دیکھنے اور سننے سے اُس کا کوئی تعلق نہیں لیکن ایک لوحِ دماغی ہے جو محسوساتِ خمسہ سے عکس پذیر ہوتی ہے۔ اس لیے اس کو حسِ مشترک کہتے ہیں اور آئینہ نفس سمجھتے ہیں۔''(۲۹)

اسی آئینہ نفس پر بعض اوقات سامعہ، باصرہ، لامسہ، شامہ اور ذائقہ کی اس انداز سے عکس ریزی ہونے لگتی ہے جسے حواس کا امتزاج کہا گیا ہے۔ شاعر پر جب ایسی پر اسرار کیفیت وارد ہوتی ہے تو اُس کے شعروں میں ایسے پیکر اُبھرنے لگتے ہیں جہاں خوشبو رنگوں میں اور رنگ خوشبو میں ڈھلنے لگتے ہیں۔ آوازیں مہک اٹھتی ہیں۔ اور ضیاء جالندھری کے لفظوں میں

محسوساتی پیکر یوں اُبھرتے ہیں:

رنگ باتیں کریں اور باتوں سے خوشبو آئے
درد پھولوں کی طرح مہکے اگر تُو آئے
ہم تری یاد سے کترا کے گزر جاتے مگر
راہ میں پھولوں کے لب، سایوں کے گیسو آئے (۳۰)

یہ حواس کی وہ امتزاجی کیفیت ہے کہ جب مشبہ اور مشبہ بہ، مستعارلہٗ اور مستعارمنہ، میں بھی کوئی شعوری امتیاز باقی نہیں رہتا۔ لبوں کو پھول کہیں یا پھولوں کو لب، گیسو کو سایہ کہیں یا سائے کو گیسو، ایک ہی کیفیت محسوس ہوتی ہے۔

شعری پیکر تراشی کے تخلیقی عمل میں شاعر اپنے حواسِ خمسہ کی انفرادی اور امتزاجی کیفیات سے مستفید ہونے کے ساتھ ساتھ اپنے شخصی لاشعور اور اجتماعی لاشعور سے بھی بہرہ ور ہوتا ہے۔ علمِ نفسیات میں انسانی شخصیت کے اندر لاشعور کی دریافت معروف نفسیات دان سگمنڈ فرائڈ کا کارنامہ ہے۔ طارق محمود مغل کے مطابق:

> ''فرائیڈ نے شخصیت کے اندر لاشعور کی موجودگی کا ذکر کیا ہے۔ اُس کے مطابق ہم اپنی شخصیت کے اندر لاشعور کی موجودگی سے آگاہ نہیں ہوتے، لیکن لاشعور ہمارے کردار کو متعین کرنے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ ہمارے بہت زیادہ پیچیدہ ہیجانی کردار مثلاً خواب، زبان کی لغزش، مزاج، مذہبی اعتقادات، فنونِ لطیفہ اور شعر و شاعری کے اظہار میں لاشعوری اعمال کارفرما ہوتے ہیں''۔ (۳۱)

گویا شاعری انسان کا ایسا شعوری عمل ہے جو اُس وقت تک کامیابی سے ہمکنار نہیں ہوسکتا جب تک اُس پر لاشعوری کیفیات کا عکس نہ پڑے۔ شاعری کا تخلیقی منطقہ شعور اور لاشعور کے سنگم پر واقع ہے۔ فرائیڈ کے مطابق تمام تر نا آسودہ انسانی خواہشات حسرتوں کا روپ دھار کر لاشعور میں پناہ گزیں ہوجاتی ہیں اور خواب وہ راستے ہیں جو لاشعور کی طرف سے آتے ہیں۔ ایک عام شخص حالتِ خواب میں اپنی ناکام تمناؤں کو تکمیل پاتے دیکھتا ہے تو یہ لاشعوری عمل اُس کے لیے نفسیاتی سطح پر آسودگی کا باعث بنتا ہے۔ فرائیڈ شاعر کو Day Dreamer یعنی عالمِ بیداری میں خواب دیکھنے والا قرار دیتا ہے۔ یوں وہ اپنے اور اپنے قاری و سامع کے لیے نفسیاتی آسودگی کا سامان کرتا ہے۔

> ''[فرائیڈ] کے نزدیک شاعری، شاعر کے لیے دبی خواہشوں کا ترفّع، ناکامیوں اور محرومیوں کا ایک معاوضہ اور اعصابی عارضوں کا انسداد یا نجی علاج ہوتی ہے [وہ] شاعری کو خوابوں کی زبان اور نفسِ غیر شعوری کی ایک قدرتی پیداوار کہتا ہے''۔ (۳۲)

فرائیڈ کے نظریۂ لاشعور پر مزید غور و فکر کے نتیجے میں یونگ نے اجتماعی لاشعور کا نظریہ پیش کیا۔ یونگ کا یہ نظریہ ڈبلیو۔ بی ییٹس (W.B. Yeats) کے نظریۂ حافظۂ عظیمہ کی توسیع خیال کیا جاتا ہے۔ ''مغربی شعریات'' کے مصنف محمد ہادی حسین نے جان پریس کے حوالے سے لکھا ہے:

> ''ڈبلیو۔ بی ییٹس ایک ''حافظۂ عظیم'' کا معتقد تھا جس میں ازلی و ابدی تمثالیں محفوظ رہتی ہیں اور وقتاً فوقتاً منصۂ شہود ہر آ کر ہمیں یہ توفیق بخشتی ہیں کہ ہم حقیقت کے قدیم اور اصل منبع سے اپنی روح کی پیاس بجھا سکیں۔ یونگ نے اس نکتے کو زیادہ مربوط اور مدلّل طریقے سے پیش کیا ہے۔ اُس کا عقیدہ ہے کہ ایک ایسا اجتماعی لاشعور موجود ہے جس میں ماقبل شعور کی تمثالیں اور انسان کے موروثی تجربے کی وضعیں ہمیشہ کے لیے محفوظ رہتی ہیں''۔ (۳۳)

یونگ کے نزدیک اجتماعی لاشعور ایک ایسا تہہ خانہ ہے جس میں نسل انسانی کے تمام تر تجربات محفوظ ہیں۔ انسانیت

کے مشترکہ تجربات خیالی سانچوں Archetypes کے صورت میں پائے جاتے ہیں۔نکی ہائیز (Nicky Hayes) نے یونگ کے نظریۂ اجتماعی لاشعور کے بارے میں لکھا ہے:

> "Jung also believed that there was a further level to the unconscious mind, which he referred to as the collective unconscious. The deepest levels of the unconscious, Jung thought, were shared by all humans and date back to our primeval ancestry. Although this is sometimes referred to as the "racial" unconscious, Jung himself included all members of the human race in his use of the term not just a sub-group within it."(۳۴)

اجتماعی لاشعور میں یہ تجرباتی مواد کسی فرد کے ذاتی تجربات سے ماخوذ نہیں ہوتا بلکہ نسلِ انسانی کی طرف سے حاصل شدہ جبلی سانچوں کی صورت میں موروثی طور پر منتقل ہوتا ہے۔ یہ ورثہ کسی ایک معاشرتی گروہ، کسی قوم اور مجموعی طور پر پوری انسانیت کے لیے مشترکہ حیثیت رکھتا ہے۔ ان محفوظ شدہ تجربات کا کھوج قدیم اساطیر، مذہبی عقائد اور لوک ادب میں لگایا جاسکتا ہے۔ یہ مواد اجتماعی لاشعور میں Archetypes کے روپ میں محفوظ و مامون رہتا ہے۔ Archetypes کو اردو میں اُمہات النقوش، اُمہات الصور یا قدیم الاصل اوضاع کا نام دیا گیا ہے۔

لاشعور انفرادی ہو یا اجتماعی ہر صورت میں اُس کا ذریعۂ اظہار تمثال گری اور تصویر آفرینی ہوتا ہے۔ شاعر جب شعر گوئی کے تخلیقی عمل سے گزرتا ہے تو اُس کے لاشعوری تجربات تمثالوں کی صورت ہی میں شعور کی سطح پر نمودار ہوتے ہیں اور شاعر لفظی تصویروں کی وساطت سے اظہارِ ذات کرتا ہے۔

معروف مغربی نقاد کروچے کے مطابق حسن مکمل اظہارِ ذات کا نام ہے۔ کروچے اظہارِ ذات سے مُراد تخلیقی عمل ہی لیتا ہے جو اپنے آخری مرحلے میں فن کی مادّی صورت پذیری میں ظاہر ہوتا ہے۔ کروچے کے نظریۂ اظہار کے مطابق تخلیقی عمل کے چار مدارج ہیں۔(۳۵)

۱۔ تاثرات

۲۔ اظہار

۳۔ لذّتِ تخلیق

۴۔ فن کی مادّی صورت پذیری

پہلی سطح پر فنکار تاثر پذیری کے عمل سے گزرتا ہے۔ یہ ایک وجدانی کیفیت ہے۔ اس کیفیت کو جب فنکار یا شاعر اپنے تخیل میں سمو کر امتزاجی یا ترکیبی صورت دیتا ہے تو یہ تخلیق کا مرحلۂ اظہار ہے۔ فن جب اظہار کا راستہ پالیتا ہے تو فن کار کا کتھارسس ہو جاتا ہے، اور وہ ایک کرب انگیز لذّت محسوس کرتا ہے۔ یہ کروچے کے مطابق تخلیقی عمل کا تیسرا مرحلہ ہے اور آخری مرحلہ فن پارے کی ٹھوس شکل (Concrete form) میں صورت پذیری ہے۔ اس صورت پذیری کی نوعیت ہر فن کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ جیسے مصوّری کی صورت میں رنگ اور خطوط، موسیقی کے حوالے سے سُر، لے اور آواز جبکہ شاعری لفظوں کی شکل میں صورت پذیر ہوتی ہے۔ ڈاکٹر جمیل جالبی کروچے کے خیال کو ظاہر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''بھرپُور زندگی سے پیدا ہونے والے خیالات، عوامل اور جذبات جب شاعری کا مواد بنتے ہیں تو پھر فیصلہ

کرنے والے خیال، پورے ہونے والے عمل، نیکی اور بدی، حقیقی خوشی یا ڈھادینے والے غم نہیں رہ جاتے بلکہ یہ سب جذبات اوراحساسات بن جاتے ہیں اورامیجری کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں''۔ (۳۶)

کروچے کے ان خیالات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ امیجری شاعری کی بنیاد ہے۔ یہ ایک ایسا شعوری تجربہ ہے جو حسّیاتی تجربے سے مشابہت رکھتا ہے۔شاعراپنے کسی خارجی تجربے کی ذہنی سطح پر بازیافت کرتا ہے۔یہی تخلیقی عمل بنیادی طور پر امیج کی تخلیق پر منتج ہوتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ شاعر کے ایسے خیالات جو بظاہر ہرتمثال گری سے عاری نظرآتے ہیں،اُن کے اندر بھی لازماً امیج کی کارفرمائی دیکھی جاسکتی ہے۔ایسی تمثالوں کو پوشیدہ تمثالیں (Hidden Images) یا داخلی تمثالیں (Internal Images) کہا جاسکتا ہے۔شاعری میں یہ پوشیدہ تمثالیں ایسا جادو جگاتی ہیں کہ بعض اوقات شاعرخودان کا عقلی سطح پر منطقی اوراستدلالی انداز میں تجزیہ نہیں کرسکتا اور نہ اُن کی کوئی شعوری توجیہہ پیش کرسکتا ہے۔وہ تو بس ایک الوہی جذبے اور ماورائی کیفیت کے زیراثر اس حیران کن تخلیقی تجربے سے گزر جاتا ہے۔اپنے اس عجیب وغریب ماورائی تجربے کی توجیہہ اوروضاحت پیش کرنا شاعر کا منصب بھی نہیں ہے۔

شاعری میں امیجری کی اس جادوگری اورسحرطرازی کا اثر تھا کہ مغربی ادب میں معروف امریکی شاعرایذراپاؤنڈ (۱۸۸۵-۱۹۷۲ء) نے اُنیسویں صدی میں Imagism کی باقاعدہ ایک تحریک برپا کی۔ایذراپاؤنڈ اوراُس کے ہم خیال لکھنے والوں نے شعروادب کی تخلیق میں امیج کے عمل دخل کواس قدرغلو کے ساتھ پیش کیا کہ اُن کے مطابق شاعری محض امیج کی تخلیق ہے اوراس کے سواشعروادب کچھ بھی نہیں۔معروف مغربی نقاد ڈاکٹرسی۔ڈی لیوس نے اس انتہاپسندی کے رویّے پر اعتراض وارد کرتے ہوئے اسے متوازن بنانے کی تجویز پیش کی۔یعنی شاعرکواپنی تمام تخلیقی توانائی محض تمثال گری برائے تمثال گری کے عمل پر صرف نہیں کردینی چاہئے بلکہ اپنے موضوع کے سیاق وسباق کومدنظر رکھتے ہوئے اس انداز میں پیکرسازی پر توجہ دینی چاہئے کہ اُس کا مافی الضمیر بھرپور معنویت کے ساتھ قاری کی نظروں میں روشن ہوجائے۔

مغربی ادب میں Imagism کی اس ادبی تحریک کے اثرات مشرقی شعریات پر بھی محسوس کیے گئے،لیکن جذبہ واحساس سے عاری پیکرتراشی کی حامل شاعری تاثر پذیری کے اعتبار سے کبھی عظیم شاعری کی صورت اختیار نہیں کرسکتی۔اس سلسلے میں پروفیسرارشادعلی خاں لکھتے ہیں:

''مشرق ومغرب دونوں جگہ شاعری میں امیجری کے موضوع پر خاصی غلط فہمی یا افراط وتفریط رہی ہے۔یعنی اُس کو روحِ نظم سے الگ بالذات مقصود سمجھ لیا گیا ہے۔ایک طبقہ نے تو اس کو ہمہ اوست کا مقام دے دیا''۔ (۳۷)

اصل بات یہ ہے کہ داخلی جذبہ واحساس اورتخیّل کی آمیزش ہی شاعر کے لفظی پیکروں میں وہ توانائی،حرارت اور حرکت پیدا کرسکتی ہے جوشعر میں طلسماتی تاثیر کا باعث بنتی ہے اور قاری اُس کی سحرطرازیوں میں کھوجاتا ہے۔یوں اُس پر زندگی کے اُن متنوع رنگوں اورانوکھے ذائقوں کا انکشاف ہونے لگتا ہے جنہیں شاعر نے حرزِ جاں بناتے ہوئے اپنی ذات کے نہاں خانے میں دم پخت کیا اور پھر حوالۂ قرطاس کردیا۔

یہ تمام رنگ،خوشبوئیں اور ذائقے شاعر کے اپنے مسکن یعنی اس دھرتی سے وابستہ ہوتے ہیں۔مٹی کا یہ اثر شاعری میں ضروراُترتا ہے۔اُردوشاعری میں بھی یہ سارے رنگ اور ذائقے محسوس کیے جاسکتے ہیں۔اس سلسلے میں ڈاکٹر وزیرآغا لکھتے ہیں:

''اردوشاعری نے جس دھرتی میں جنم لیا،اُس کا ایک خاص ذائقہ، باس اور رنگ ہے اور اِس کے پیکر کی تشکیل میں تہذیب الارواح، زرعی نظام، موسم اورمٹی کی تاثیر کا ہاتھ بھی ہے''۔ (۳۸)

مٹی اور موسموں کے تمام تر رنگ اور ذائقے شاعر کی ذات میں جذب ہو جاتے ہیں، پھر وہ اِن رنگوں، اِن خوشبوؤں اور اِن ذائقوں کو اپنے لفظوں میں سمو کر ایسے بصری، سمعی اور امتزاجی پیکروں میں ڈھالتا ہے جو پڑھنے والوں کے لیے جنتِ نگاہ اور سننے والوں کے لیے فردوسِ گوش بن جاتے ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ القرآن الحکیم، سورۃ الشعراء، آیت نمبر ۲۲۵

۲۔ تفسیر عثمانی، علامہ شبیر احمد عثمانی، شاہ فہد قرآن شریف پرنٹنگ کمپلکس مدینہ منورہ، ۱۹۸۹ء ص ۵۰۲

۳۔ اردو افسانے کی روایت، ڈاکٹر سہیل بخاری، اردو اکیڈمی پاکستان، لاہور ۲۰۰۲ء ص ۳۷

۴۔ اسلوب، سید عابد علی عابد، مجلسِ ترقی ادب، لاہور طبع دوم ۱۹۹۶ء ص ۲۵

۵۔ مغرب کے تنقیدی اصول، سجاد باقر رضوی، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد ۱۹۹۴ء ص ۱۱۰

۶۔ مقدمہ شعر و شاعری، مولانا الطاف حسین حالی، کشمیر کتاب گھر اردو بازار، لاہور (س۔ن) ص ۴۲

۷۔ مغرب کے تنقیدی اصول، سجاد باقر رضوی، ص ۲۱۹

۸۔ اصولِ انتقادِ ادبیات، سید عابد علی عابد، ص ۵۹

۹۔ اسلوبیاتی مطالعے، پروفیسر منظر عباس نقوی، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ ۱۹۸۹ء ص ۹۳

۱۰۔ کلام غالب میں تمثالِ شعری کا مقام، اختر اقبال کمالی مشمولہ صحیفہ (غالب نمبر، حصہ اوّل) لاہور ۱۹۶۹ء ص ۳۴۲

۱۱۔ The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory. J.A. Cuddon, 3rd Edition Penguine Books GB & USA. 1992. P. 442

۱۲۔ اسلوب، سید عابد علی عابد، ص ۱۸۹

۱۳۔ کشافِ تنقیدی اصطلاحات، ابوالاعجاز حفیظ صدیقی ص ۴۸

۱۴۔ اسلوب، سید عابد علی عابد، ص ۴

۱۵۔ نقدِ انیس، اسد اریب، جدید بک ڈپو، اردو بازار لاہور ۱۹۶۷ء ص ۱۴۶

۱۶۔ مرآۃ الشعر، مولانا عبدالرحمٰن، بک ایمپوریم لاہور (س۔ن) ص ۲۷۵

۱۷۔ مقالات، علی عباس جلالپوری، آئینہ ادب، لاہور ۱۹۷۹ء ص ۲۴۷

۱۸۔ غالب اور اقبال کی متحرک جمالیات، ڈاکٹر یوسف حسین خاں، نگارشات، لاہور ۱۹۸۶ء ص ۱۰

۱۹۔ اسلوب اور اسلوبیات، طارق سعید، نگارشات، لاہور ۱۹۹۸ء ص ۲۳۲

۲۰۔ The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory. J.A. Cuddon - P. 443

۲۱۔ اردو مرثیے کا ارتقاء، ڈاکٹر مسیح الزماں ص ۳۶۶-۳۶۵

۲۲۔ القرآن الحکیم، سورۃ المؤمنون، آیت ۷۸

۲۳۔ القرآن الحکیم، سورۃ السجدہ، آیت ۹

۲۴۔ اسلوب، سید عابد علی عابد،ص ۱۱۰

۲۵۔ القرآن الحکیم، سورۃ بقرہ، آیت ۷

۲۶۔ القرآن الحکیم، سورۃ محمدؐ، آیت ۲۴

۲۷۔ القرآن الحکیم، سورۃ المنٰفقون، آیت ۳

۲۸۔ القرآن الحکیم، سورۃ آلِ عمرٰن، آیت ۱۰۳

۲۹۔ مرآۃ الشعر، مولانا عبدالرحمٰن، ص ۲۱۹

۳۰۔ سرِشام سے پسِ حرف تک، ضیاء جالندھری، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۹۳ء ص ۲۵۰

۳۱۔ معاشرتی نفسیات، طارق محمود مغل، اُردو سائنس بورڈ، لاہور، طبع دوم ۱۹۹۹ء ص ۴۱

۳۲۔ شاعری اور تخیل، محمد ہادی حسین، مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۶۶ء ص ۳۳

۳۳۔ مغربی شعریات، محمد ہادی حسین، مجلسِ ترقی ادب لاہور ۱۹۶۸ء ص ۱۲۱

۳۴۔ Foundation of Psychology, Nicky Hayes, Thomas Nelson & Sons Ltd. UK, 1994. P. 234

۳۵۔ اسلوب، سید عابد علی عابد، ص ۸

۳۶۔ ارسطو سے ایلیٹ تک، ڈاکٹر جمیل جالبی نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، طبع ہفتم ۲۰۰۳ء ص ۴۱۸

۳۷۔ جدید اصولِ تنقید، پروفیسر ارشاد علی خاں، دوست پبلی کیشنز، اسلام آباد ۲۰۰۰ء ص ۱۵۸

۳۸۔ اردو شاعری کا مزاج، ڈاکٹر وزیر آغا، جدید ناشرین، لاہور ۱۹۶۵ء، ص ۹

قدسیہ بانو عبدالکریم
شعبہ اردو، جناح یونیورسٹی برائے خواتین، کراچی

تمثیلی مشاعروں کی علمی و ادبی اہمیت

Qudsia Bano Abdul Karim

Department of Urdu, Jinnah University for Women, Karachi

Literary Importance of Allegorical Mushaira

Mushaira is an age old tradition of Indian civilization; today mushaira has turned into a cultural institution and an ambassador of Urdu language. One such tradition is of allegorical mushairas which are also called "jannati mushairas", these are the dramatic reproduction of those memorable mushairas which are a part of our literary history. Seven allegorizations have been referred to and light has been thrown on the importance of allegorical mushairas.

مشاعرہ ہمارے ادب کی دیرینہ روایت ہے اور اس ہندالمانی تہذیب کی یادگار ہے جس میں اردو زبان کا آغاز ہوا۔ اردو زبان و ادب کے آغاز وارتقا میں مشاعروں نے بڑا فعال کردار ادا کیا ہے۔ قدیم مشاعرہ نو واردان بساط شاعری کے لیے ایک تربیتی ادارے کی حیثیت رکھتا تھا اور قدیم تہذیب وشائستگی کا مظہر بھی تھا۔ عہد قدیم سے عہد جدید تک آتے آتے تغیرات زمانہ نے اس کی فضا اور ماحول کو بھی بدل دیا ہے۔ آج مشاعرہ ایک بہت بڑے ثقافتی ادارے میں تبدیل ہو چکا ہے اور اردو کا سفیر بن کر ساری دنیا میں اردو زبان و ادب کے فروغ میں اہم کردار ادا کر رہا ہے۔ عہد گذشتہ ہو یا عہد حاضر مشاعرے ادب کے خزانے میں اضافے کا ذریعہ بھی رہے ہیں۔ مشاعروں کی بدولت منظوم کلام کے ساتھ تذکرے، گلدستے، یادگاری مجلّے اور مجموع ہائے کلام کی اشاعت کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

اردو کے قدیم مشاعروں کے حوالے سے ایک اہم اور دلچسپ سلسلہ تمثیلی مشاعروں کا بھی ہے جنہیں ''جنتی مشاعرے'' بھی کہا جاتا ہے۔ تمثیل کا لفظ اردو زبان میں کئی مفاہیم میں استعمال ہوتا ہے تمثیل سے مراد نقل یا ڈرامہ بھی لی جاتی ہے۔ لفظ تمثیل دراصل مثال کی صورت ہے۔ تمثیل کا لفظ انگریزی کے لفظ ایلگری Allegory کے مترادف کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے انگریزی میں تمثیل کے لیے Fable اور Parable کا لفظ بھی مستعمل ہے۔ یہ ایسی کہانیوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جس میں انسانی اخلاق وصفات کو مجسم کرداروں کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے اور جس کی کہانی دو سطحوں پر ساتھ ساتھ چلتی ہے۔

تمثیلی یا جنتی مشاعرہ ان مشاعروں کو کہا گیا ہے جن میں قدیم مشاعروں کے ماحول اور کلاسیکی شعراء کی بزم

آرائیوں کوڈرامائی شکل میں پیش کیا جاتا ہے گویا یہ ان قدیم یادگار مشاعروں کی نقل ہے۔جس میں مرحوم شعراء کی نمائندگی مختلف افراد سے کروائی جاتی ہے ارسطو نے فن تمثیل کو اظہار کے اعلیٰ فن سے تعبیر کیا ہے کیونکہ تمثیل الفاظ کے ساتھ کچھ کر کے دکھانے یعنی عمل کا فن بھی ہے کیونکہ تمثیل میں الفاظ کے ساتھ اداکاروں کا رنگ روپ، وضع قطع اور چہرے کے تاثرات اور حرکات و سکنات اسٹیج پر آرائش اور ماحول کے ساتھ پیش کیے جاتے ہیں تو بھرپور تاثر قائم کرتے ہیں اور ''اپنی اپنی فہم اور ذوق کے مطابق عارف اور عامی دونوں اس سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں''۔(۱) شاعر کے کلام کی تفہیم میں یہ تماثیل معاون ہو سکتی ہیں۔فرحت اللہ بیگ نے یادگار مشاعرہ کی تمہید میں لکھا ہے کہ:

''جو لوگ علمی مذاق رکھتے ہیں وہ جانتے اور سمجھتے ہیں کہ کسی کا کلام پڑھتے وقت اگر اس کی صورت، حرکات وسکنات، آواز کی کیفیت، نشست و برخاست کے طریقے، طبیعت کا رنگ اور سب سے زیادہ یہ کہ اس کا لباس اور وضع قطع کا خیال دل میں رہے تو اس کا کلام خاص اثر پیدا کر دیتا ہے اور پڑھنے والے کا لطف دوبالا ہو جاتا ہے ورنہ مصنف کے حالات سے واقف ہوئے بغیر اس کی کتاب پڑھ لینا گراموفون کے ریکارڈ سننے سے زیادہ موثر نہیں ہوتا۔''(۲)

اردو میں تمثیل مشاعروں کی تاریخ کا جائزہ لیں تو ''مرزا فرحت اللہ بیگ'' کے ''دہلی کا ایک یادگار مشاعرہ'' کو پہلا تمثیلی مشاعرہ کہا جاتا ہے جو ۱۸۴۶ کے ایک یادگار مشاعرے کی تمثیل ہے اور ۱۹۲۶ میں احسن مارہروی کے مقدمے کے ساتھ شایع ہوا لیکن اس تصنیف سے بہت پہلے اردو ڈرامہ نگاری کے بانی واجد علی شاہ اختر نے اپنی ایک کتاب ''بنی'' (جو مختلف موضوعات پر مبنی ہے) کے پانچویں باب میں فارسی اور اردو کے شاعروں کی نقل تیار کی ہے، یہ نقل بھانڈوں کے لیے لکھی گئی ہے۔''بنی'' کا سن تصیف ۱۸۷۷ ہے اس کتاب کا ذکر ڈاکٹر ابواللیث صدیقی نے اپنے ایک مضمون ''واجد علی شاہ کی ایک نادر تصنیف'' مطبوعہ نقوش ادب عالیہ نمبر اپریل ۱۹۴۰ میں کیا ہے نیز علی جواد زیدی نے بھی ''تاریخ مشاعرہ'' میں اسے تمثیلی مشاعرے کا نقش اول قرار دیا ہے۔

واجد علی شاہ کی کتاب چار سو صفحات پر مشتمل ہے جس کا ایک حصہ ''مشاعرے کی نقل'' کے عنوان سے لکھا ہے جس میں ۵۶ ہندی اردو، فارسی اور ایرانی شعرا کو شامل کیا ہے۔سب سے پہلے ناسخ اور سب سے آخر میں جرات کا نام ہے بہادر شاہ ظفر اور خود واجد علی شاہ مشاعروں میں شامل ہیں اور چند خواتین شاعرات کے نام بھی ہیں۔شعراء کی ترتیب نہ تاریخی ہے نہ حروف تہجی کے اعتبار سے اور نہ ہی شاعرانہ مرتبہ کو ملحوظ رکھا ہے۔شعرا کا تعارف عموماً صرف ایک جملے میں ہے۔یہ آتش ہیں، یہ انشا ہیں وغیرہ جرات کا تعارف کچھ عجیب انداز سے کروایا ہے جس سے ہمیں اس دور کی پست مذاقی کا اندازہ ہوتا ہے۔

''اندھے جرات کا ناقل کہے کہ جرات تو اب پیدا ہوتے ہیں یہ کہہ کر ٹانگیں چیر کر کھڑا ہو جائے اور دوسرا آدمی ٹانگوں کے نیچے سے چہرہ نکال کر کہے کہ اے باوا! سامنے والا کہے کہ بیٹا کیا ہے وہ جواب دے باوا پھنس گیا سامنے والا کہے کہ بیٹا جرات ہو تو نکل آ بس وہ فوراً اس کلمے کے ساتھ نکل آئے پھر جرات کا نقال اپنی آنکھیں اندھوں کی مانند بنا کر کہے کہ قربان جاؤں اندھوں کا شعر بھی اندھا ہوتا ہے ساتھ والے کہیں کس طرح۔اس وقت یہ مطلع میاں جرات کا نابینا پڑھتا جائے اور دونوں ہاتھوں سے اندھوں کی طرح ٹٹولتا جائے۔مطلع جرات

سنا ہے یار کی ہم نے کمر ہے
کہاں ہے کس طرف ہے اور کدھر ہے

مگر یہ نقل تمام شاعر کے بعد ہو۔''(۳)

جرات کی نقل سب سے آخر میں رکھنے کا مقصد شاید یہ ہو کہ مشاعرے کی سنجیدگی باقی رہے لیکن پھر بھی پست مذاقی جو اس دور کے مزاج میں در آئی تھی ظاہر ہو رہی ہے۔

واجد علی شاہ نے ہر شاعر کی ایک ایک غزل کا مطلع لے کر مشاعرے کی نقل بنائی ہے ہر شاعر کا پورا نام بتایا گیا ہے بعض شعراء کے بارے میں کچھ تفصیل بھی بتائی ہے اور بعض شعراء کے بارے میں یہ بھی بتایا ہے کہ نقل کس طرح کرنی ہے واجد علی شاہ نے یہ تمثیل بھانڈوں کے نقل کے لیے لکھی ہے اور اس کا مقصد صرف تفریحی ہے باوجود اس کے یہ اس دور کے ماحول خاص طور سے مشاعروں کے ماحول کے چند پہلو ضرور اجاگر کرتی ہے۔ واجد علی شاہ کی اس تصنیف کو تمثیلی مشاعروں کا نقش اول قرار دیا جا سکتا ہے۔

باقاعدہ تمثیل کے طور پر سب سے پہلے فرحت اللہ بیگ نے ''دہلی کا ایک یادگار مشاعرہ لکھا یہ مشاعرہ (۱۸۴۶ع، ۱۲۶۱ھ) میں شاہی سرپرستی میں منعقد ہونے والے مشاعرے کی نقل ہے۔ جس کا ذکر مولوی کریم الدین نے ''طبقات الشعراء'' میں عارف زین العابدین'' کے ذکر میں کیا ہے وہ لکھتے ہیں۔

> ''یہ مشاعرہ میرے مکان پر چودھویں تاریخ ماہ رجب ۱۲۶۱ ہجری میں شروع ہوا۔۔۔ جب تک وہ مطبع میرے پاس رہا مشاعرہ پندرھویں روز رچا کیا''۔ (۴)

فرحت اللہ بیگ نے بھی طبقات الشعرا کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس کتاب میں لکھے گئے مشاعرے کے ذکر اور آزاد کی نیرنگ خیال کی محفل شعراء کو پڑھنے سے ان کا ذہن ایک ایسے تمثیلی مشاعرے کو لکھنے کے لیے آمادہ ہوا۔ محمد حسین آزاد نے ''آب حیات'' میں بھی شعرا کی قلمی تصویریں بنائی ہیں اور ''نیرنگِ خیال'' کی جس محفل شعرا کا ذکر فرحت اللہ بیگ نے کیا ہے وہ ہمارے خیال میں آزاد کے مضمون ''شہرت عام اور بقائے دوام کا دربار'' کے اس حصے کی طرف اشارہ ہے جس میں اردو اور فارسی کے شعراء کا ذکر ہے۔

آزاد کی ''نیرنگِ خیال'' کی خیالی محفل اور طبقات الشعراء کے مشاعرے کا ذکر ''دہلی کا یادگار مشاعرہ'' کی تحریر کا محرک بنا۔ یہ تمثیلی مشاعرہ انتہائی دلچسپ ہے۔ یہ اس دور میں قلعہ معلیٰ کے ماحول اور طرزِ معاشرت کا بھرپور عکاس ہے۔ نیز اس دور کے مذاق شعر و ادب، شعراء اور کارکنان مشاعرہ کی شخصیت طرزِ زندگی، خصائل و عادات، آپس کی چشمکیں، شاہانہ وقار طرز تکلم، مشاعرہ گاہ کی آرائش و زیبائش، مشاعرے کے آداب نشست و برخاست، شعر خوانی کا انداز، اور تنقید اس قدر دلکش انداز میں تحریر کی گئی ہے کہ حقیقت کا گمان ہوتا ہے۔

فرحت کے طرزِ نگارش نے انہیں چشم دید بنا دیا ہے۔ صرف کلام پڑھنے سے وہ اثر و تاثیر پیدا نہیں ہوتی جو حالاتِ زندگی وضع قطع، شکل و صورت، اور شخصیت کی خصوصیات جان کر ہوتی ہے۔ ڈرامہ بھی تخلیقی فنون میں اسی وجہ سے اہمیت کا حامل ہے کہ اس میں مکالمے کے ساتھ عمل بھی ہوتا ہے۔ یہ تمثیلی مشاعرہ بھی کئی بار اسٹیج پر پیش کیا جا چکا ہے۔ سب سے پہلے اسے اورنگ آباد میں کالج ڈے کے موقعے پر اسٹیج کیا گیا تھا اسٹیج ڈائریکٹر کے فرائض خود فرحت اللہ بیگ نے انجام دیے تھے۔ یہ تمثیل اپنے بھرپور تاثر کی بنا پر قارئین اور ناظرین کے ذہنوں میں محفوظ ہے۔ فرحت کا مقصد بھی یہی تھا وہ لکھتے ہیں۔

> ''ایک ایسا چراغ روشن کر لوں جس کی روشنی میں آنے والی نسلیں، زبان اردو کے محسنوں کی شکلیں (خواہ دھندلی ہی کیوں نہ سہی) دیکھ سکیں اور ان کا کلام پڑھتے وقت کم سے کم ان کی صورتوں کا ایک موہوم سا نقشہ پڑھنے والوں کی آنکھوں کے سامنے بھر جائے''۔ (۵)

فرحت اللہ بیگ نے مشاعرے میں اس دور کے تقریباً تمام بڑے بڑے شعراء کو شامل کر دیا تقریباً ۶۵ افراد شریک مشاعرہ ہیں جن کی مختلف طبیعتوں اور عادتوں کا ذکر نہایت خوبی سے کیا ہے۔ کریم الدین کے مطبع خانے اور تذکرے کے لیے جو مشاعرہ ہوتا تھا اس میں اتنے شاعر شریک نہیں ہوتے تھے۔

یہ مشاعرہ ہماری گذشتہ ادبی روایتوں، لباس آداب معاشرے کا عکاس ہونے کے ساتھ ساتھ تفریح طبع کا بھی

سامان ہے اس میں تاریخی عنصر بھی پایا جاتا ہے حالانکہ یہ تاریخی مضمون نہیں لیکن کیونکہ یہ ایک مخصوص عہد کے بارے میں معلومات کا ذریعہ ہے اس میں درج معلومات کی صحت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

فرحت اللہ بیگ کے اس تمثیلی مشاعرے نے بعد میں آنے والوں کے لیے راہ کھول دی اس کے بعد کئی تمثیلی مشاعرے لکھے گئے۔خود فرحت کا خیال بھی یہی تھا کہ اس طرح شاید کوئی اس سے بہتر ''ان خفتگانِ خاک کا مرقع تیار کر لے جو بزم ادبِ اردو میں سجانے کے قابل ہو''۔ (۶)

دوسرا معروف تمثیلی مشاعرہ احسن مارہروی کا تحریر کردہ ہے۔علی گڑھ یونیورسٹی میں انٹرمیڈیٹ کالج کے طلبہ کی ایک ادبی انجمن ''انجمن خیابان اردو'' کے نام سے قائم تھی جس کے تحت ہر سال ایک یادگار مشاعرہ ہوتا تھا۔جس میں برصغیر کے بڑے بڑے شعراء شرکت کرتے تھے۔انجمن خیابان اردو کے بانی مولانا احسن مارہروی تھے جو شعبہ اردو کے لیکچرار تھے مولانا کی خواہش تھی کہ طلباء میں شعر وسخن اور علم وادب کا صحیح ذوق پیدا ہو جائے ۱۹۲۹ میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ عام مشاعرے کے علاوہ ایک تمثیلی مشاعرے کا بھی اہتمام کیا جائے۔اس مقصد کے لیے مولانا احسن مارہروی نے رامپور کے ایک مشاعرے کو تمثیلی انداز میں لکھا جس میں منیرؔ، تسلیمؔ، امیرؔ، جلالؔ، اسیرؔ، بحرؔ، اور داغؔ وغیرہ کو تمثیلی انداز میں پیش کیا گیا ہے۔

مولانا رام پور کے دربار کے بعض اساتذہ سے ذاتی طور پر واقف تھے اس کے علاوہ انہوں نے امیر مینائی کے خلف اکبر صریر مینائی سے معلومات حاصل کیں کئی کتب خانوں سے استفادہ کیا۔بڑی مشکل سے قدیم شعراء کی مشابہتوں اور لباس کا تعین ہوا اور ۷ دسمبر ۱۹۲۹ کو ۸ بجے بعد نماز عشاء نیوسرکل کے میرس یونین ہال میں عام مشاعرہ ہوا جس میں علی گڑھ یونیورسٹی کے وائس چانسلر سر راس مسعود نے شرکت کی اور دوسرے دن ۸ دسمبر کو تمثیلی مشاعرہ منعقد ہوا جس میں کالج کے لڑکوں نے شعراء کا کردار ادا کیا۔

یہ تمثیلی مشاعرہ ۱۸۷۸ کے اس مشاعرے کی نقل ہے جو نواب کلب علی خان والئی رامپور کے زمانے میں جناب امیر مینائی کی صدارت میں منعقد ہوا تھا۔امیر مینائی نواب رامپور کے استاد بھی تھے۔

مولانا احسن مارہروی نے مشاعرے میں شریک شعراء کے احوال الگ الگ تحریر کیے ہیں۔ ہر شاعر کی ایک ایک غزل شاعر کا کردار ادا کرنے والے طالب علم کا نام اور کلاس درج ہیں اس میں اصلی اور نقلی شعراء کے تمام کوائف درج ہیں شروع میں ایک اجتماعی تصویر اور نشست گاہ کا نقشہ بھی دیا گیا ہے۔ یہ تمثیل کے ساتھ اپنی نوعیت کا ایک انوکھا تذکرہ بھی ہے۔ یہ ۱۹۳۰ کے انٹرمیڈیٹ کالج میگزین میں شائع ہوا تھا۔دوسری بار اسے احسن مارہروی اکیڈمی نے تعارف نو کے ساتھ ۱۹۹۵ میں شائع کیا ہے۔

طلبہ میں شاعری اور شاعر سے دلچسپی پیدا کرنے کے دو انداز بڑے موثر ثابت ہوتے ہیں۔ایک یہ کہ انہیں شاعر کی تصویر اور حالاتِ زندگی بتائے جائیں دوسرے یہ کہ شاعر کو چلتا پھرتا بولتا چالتا دیکھنے کے ساتھ کلام شاعر بزبانِ شاعر سنیں تو ان کا شوق اور دلچسپی بڑھ جاتی ہے۔کچھ اسی قسم کے خیالات کے پیش نظر لائل پور کالج کے پروفیسر محمد عبداللہ نے مشاعرے کی ایک تمثیل کے ذریعے طلبہ کے شوق اور دلچسپی کو مہمیز کرنے کا ارادہ کیا اور پنڈت کیفی سے اظہار مدعا کیا کہ وہ غزلیات کے انتخاب میں ان کی معاونت کریں۔مارچ ۱۹۳۹ میں انہوں نے تعلیم سخن کے لیے منتخب کردہ دس بارہ شعراء کی غزلیں انھیں سے پڑھوانے کے خیال سے اس تمثیل کا ڈول ڈالا۔

پنڈت کیفی نے غزلوں کا انتخاب کرنے کے ساتھ تمہید کے طور پر ہدایات بھی لکھ دیں جو اسٹیج پر پیش کیے جانے کے لیے تھی اور دوران مشاعرہ ہر شاعر کی غزل کی داد بھی لکھ دی الغرض پروفیسر عبداللہ کامل کی تجویز پر مشاعرے کی تمثیل پنڈت دتا تریہ کیفی نے لکھی۔

یہ تمثیل کسی قدیم مشاعرے کی نقل نہیں ہے۔اس میں دورِ متوسطین کے بارہ شاعروں سوداؔ، میر دردؔ۔ میر تقی میرؔ، جراتؔ، مصحفیؔ، انشاؔ، آتشؔ، نسیمؔ، ناسخؔ، مومن اور غالب کو پیش کیا گیا ہے۔ان شعرا کا ایک ساتھ جمع کرنا تاریخی اعتبار سے تو ممکن نہیں تھا اس لیے انہیں عالم بالا سے مدعو کیا گیا ہے اور اسی مناسبت سے ہر شاعر کی عمر وہ دکھائی گئی ہے جس میں اس کا انتقال ہوا کلام پڑھنے کی ترتیب وہ رکھی گئی ہے جو ان سب کی موت کی تھی ۔ یہ مشاعرہ ۲۲، ۲۳، ۲۴ مارچ ۱۹۳۹ کو گورنمنٹ کالج لائل پور میں مصنف کی زیر نگرانی اسٹیج کیا گیا اس میں پندرہ طلبہ نے شاعروں کا کردار ادا کیا۔

اس تمثیل کو پڑھ کر علامہ کیفی کی سخن فہمی تبحر علمی اور وسعت نظر کا معترف ہونا لازمی ہے۔علامہ کی ساری عمر دہلی ہی میں گزری اور طبقہ اعلیٰ سے مراسم رہے۔انہیں تمام ہندوستان کے بڑے بڑے مشاعروں میں شریک ہونے کا موقع ملا قدیم مشاعروں کا سارا ماحول ان کی آنکھوں دیکھا تھا۔ پھر علامہ صرف ادیب اور شاعر ہی نہیں ناقد اور مصلح بھی تھے۔اس لیے ان کی تحریر نے اس مشاعرے کو قدیم ادبی تاریخ، روایات اور تلمیحات کا مرقع بنا دیا ہے۔

اختتام مشاعرہ کے بعد کتاب کے آخر میں چند تشریحی اور تلمیحی نوٹ دیے گئے ہیں جن کو پڑھنے سے ایسے قارئین جو ادبی روایت یا واقعے سے واقف نہیں وہ پوری طرح محظوظ ہو سکتے ہیں۔نیز شعراء کے لباس اور حلیے کی پوری تفصیل بھی درج ہے۔تا کہ اگر کوئی اسے ڈرامائی انداز میں پیش کرنا چاہے تو کسی قسم کی پریشانی نہ ہو۔

ایک اور تمثیل ''برزخ کا مشاعرہ'' ڈاکٹر سید محمد حسنین کی تحریر ہے جو گیا کالج ''گیا'' میں اردو کے پروفیسر تھے اور کالج کی ''اردو مجلس'' کے سرپرست اور روح رواں تھے۔ یہ تمثیل انہوں نے جولائی ۱۹۵۷ میں کالج کے سالانہ جلسے کے لیے لکھی اور انہی کی نگرانی میں اسٹیج کی گئی ڈاکٹر سید محمد حسنین زمانہ طالب علمی میں بھی ایک تمثیلی مشاعرے ''روحوں کا مشاعرہ'' میں جو پٹنہ کالج کی بزم ادب کے سالانہ جلسے میں ہوا تھا۔''رند'' کا کردار ادا کر چکے تھے۔

اس تمثیل کے آغاز میں توضیح کے عنوان سے ہدایات دی گئی ہیں۔اسٹیج کے منظر، شعراء کے لباس، ترتیب نشت کے بارے میں نقشہ دیا گیا ہے پس منظر اور پیش منظر بڑی خوبصورتی سے بیان کیا گیا ہے اگر اسٹیج پر اس کا خیال رکھا جائے تو عالم برزخ کا ایک بھرپور تاثر قائم ہو سکتا ہے۔

اس مشاعرے میں اردو شاعری کے اہم مراکز کی چند معروف شخصیات کو پیش گیا گیا ہے جس میں میر تقی میر کے دور سے لے کر بیسویں صدی کے جدید شعراء کی شاعری ادبی اور ثقافتی پس منظر کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔ حاشیے میں ان لطیف اشاروں اور چشمکوں کی وضاحت کر دی گئی ہے۔جس سے تمثیل میں ادبی رنگ پیدا کیا گیا ہے۔

یہ مشاعرہ ۱۹۵۷ کے بعد دوبارہ ۱۹۷۲ میں ترمیم واضافے کے ساتھ شایع ہوا پہلی اشاعت سے پہلے اسے دو بار کالج کی ادبی مجلسوں کے موقع پر اسٹیج کیا گیا پھر دوسرے کالجوں نے جب اس کا مسودہ اسٹیج کرنے کے لیے مانگا تو اسے شایع کروا دیا گیا۔

''دلکھنو کی آخری شمع'' کے نام سے ابولیث صدیقی انتظام اللہ شہابی اور مولانا عبدالسلام نے ایک تمثیل مرتب کی ہے جو لکھنؤ کے آخری تاجدار واجد علی شاہ اختر کی سرپرستی میں ہونے والے لال بارہ دری کے مشاعرے کی نقل ہے جو ۱۲۶۷/ ۱۸۵۱ میں ہوا تھا اس مشاعرے کا ذکر تذکرہ ''سراپا سخن'' میں ہے اس کے علاوہ اودھ اخبار اور علی گڑھ اخبار میں بھی اس مشاعرے کا ذکر ہے۔

واجد علی شاہ نے لال بارہ دری میں مشاعرے کے انعقاد کا حکم دیا تھا جس کی تعمیل کے لیے مہتمم میر اسد صبر بلائے گئے اور بادشاہ نے دو مصرعے طرح کے اور ایک موضوع بھی دیا تھا اس تمثیل کے آغاز میں شاعروں کی نشست کا نقشہ دیا گیا ہے اس میں بادشاہ بھی شریک تھے اور چالیس شعراء مدعو کیے گئے تھے۔اس تمثیل میں ادبی تاریخ کے کئی چھوٹے چھوٹے واقعات

بیان کیے گئے ہیں جو قاری کی معلومات کے ساتھ تمثیل کی دلچسپی میں بھی اضافہ کرتے ہیں۔

''آخری بزم'' انتظام اللہ شہابی کی تحریر کردہ ہے یہ کسی مشاعرے کی تمثیل نہیں ہے ۱۹۵۹ کی تحریر کردہ اس کتاب میں دہلی، آگرہ اور لکھنو کی چند ادبی صحبتوں کو تمثیلی انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ ماضی کی حسین صحبتوں کی یادگار ہے۔ اس کی بدولت ہم عہد رفتہ کی ان محفلوں کا لطف اٹھا سکتے ہیں اس تمثیل میں ادبی صحبتوں اور مشاعروں کی تہذیبی اور ثقافتی قدروں کا ذکر تاریخی شواہد اور سندات کے ساتھ تفصیل سے کیا گیا ہے۔ اس تمثیل کے چند اجزاء ''مصنف علی گڑھ''، العلم کراچی اور قومی زبان کراچی میں شایع ہو چکے ہیں۔

اردو شاعری کے تین اہم ادبی مراکز کی ادبی صحبتوں اور مشاعروں کو تمثیلی انداز میں پیش کر کے مصنف نے تینوں مراکز کا فرق بھی واضح کر دیا ہے ہر مرکز اپنے تہذیبی اور ثقافتی پس منظر کا آئینہ دار ہے۔

ایک اور نہایت دلچسپ تمثیلی مشاعرہ ''جنت کا مشاعرہ'' کے عنوان سے عارف بٹالوی نے تحریر کیا ہے جس میں جنت میں مقیم شعراء کے ایک مشاعرے کا احوال رقم کیا ہے جنت میں مقیم شعراء کو اپنا کلام سنانے کا موقع نہیں ملتا تھا وہ اس بات پر بہت افسردہ تھے پھر جبرئیل علیہ السلام کے ذریعے اللہ تعالیٰ سے خصوصی اجازت لے کر ایک ہفتے کے لیے بزم ادب آراستہ کی گئی جس میں چار نشستوں میں مشاعرے کا انعقاد کیا گیا۔ ہر نشست میں صدر مشاعرہ اور شعراء مختلف تھے چوتھی اور آخری نشست میں تمام شعراء نے شرکت کی۔

پہلی نشست کے صدر ولی دکنی تھے اور متقدمین میں سے سات نمائندہ شعراء نے کلام سنایا۔ دوسری نشست کی صدارت حضرت مظہر جان جاناں کے سپردگی کی گئی اور شریک شعراء دورِ متوسطین سے تعلق رکھتے تھے۔ تیسری نشست کے صدر مجلس مرزا اسد اللہ خان غالب تھے اور شریک شعراء ناسخ، آتش، شاہ نصیر، مومن اور ذوق تھے۔ چوتھی اور آخری نشست میں سب شعراء شریک تھے۔ اسٹیج پر کرسیاں ایک مخصوص ترتیب سے رکھی گئیں ہیں ان کرسیوں پر بالترتیب شعراء اور سلاطین جس طرح آئے بیٹھتے گئے اس سلسلے میں مصنف نے متقدمین، متوسطین اور متاخرین کی ترتیب کا خاص خیال رکھا ہے اور ان سلاطین کو جنھوں نے شعراء کی سرپرستی میں نمایاں خدمات انجام دی ہیں ہر طبقے کے ساتھ بٹھایا ہے۔

مصنف نے شاعروں کی نشست کی جو ترتیب رکھی ہے۔ وہ ادب کے ایک ارتقائی خاکے کی صورت ہے آغاز اردو شاعری امیر خسرو، امیر خسرو کے خاص کرم فرما بادشاہ غیاث الدین بلبن اور غالب بطور شہنشاہ سخن اولین درجے میں شامل کیا ہے اس کے بعد فارسی، ہندی اور بنگالی کے نامور اور ابتدائی شاعر جنھوں نے اردو شاعری کو اپنے کلام سے تقویت بخشی جس میں نظامی (مثنوی کلام راؤ یدم راؤ) کالیداس (منظوم ڈرامہ شکنتلا) اور فارسی کے وہ شعراء جن کو برصغیر میں فارسی کے عروج کے زمانے میں خاص طور سے پسندیدگی او تقلید کے حوالے سے اہمیت حاصل رہی سعدی، انوری اور ظہوری کی نشستیں ہیں۔

اس کے بعد کی نشستوں پر شعرائے متقدمین میں سے ولی دکنی جو اردو شاعری کے باوا آدم ہیں۔ پھر خان آرزو جنھوں نے اردو شاعری کی فروغ میں کلیدی کردار ادا کیا۔ پھر اس دور کے اہم سلاطین جو شعر و ادب کے قدردان تھے شجاع الدولہ، محمد شاہ ان کے بعد ولی کو اردو شاعری کی طرف راغب کرنے والے سعد اللہ گلشن۔

اگلی نشستوں پر شعرائے متوسطین اردو شاعری کے عہد زریں کے اہم نام اور شاہ عالم بادشاہ، آصف الدولہ اس کے بعد اصلاح زبان کے حوالے سے اہم نام جس میں خان آرزو کے بعد مرزا مظہر جان جاناں ناسخ، آتش، شاہ نصیر اور آخر میں متاخرین میں سے داغ دہلوی۔

الغرض یہ تمثیل اردو شاعری کے آغاز سے لے کر دورِ متاخرین تک کے شعراء کی ایک ادبی تاریخ ہے۔ جنت میں مشاعرہ پر تاریخ اشاعت درج نہیں لیکن مشاعرے کے احوال میں ایک مقام پر مصنف نے لکھا ہے کہ ۱۹۰۵ کے بعد ۱۹۴۵ میں

ملاقات ہوئی اس داخلی شہادت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمثیل ۱۹۴۵ کی تحریر کردہ ہے۔

تمثیلی مشاعروں کی تین چار اور کتابوں کا ذکر بھی تاریخ کی کتابوں اور تمثیلی مشاعروں کی تقریظ اور تعارف میں ملتا ہے جن میں سے مشاعرہ عالمِ ارواح جو مرتضیٰ حسین موسوی کی تصنیف ہے فی الوقت دستیاب نہیں ہوسکی۔ اس کے علاوہ ڈاکٹر سید محمد حسنین نے برزخ کا مشاعرہ میں ایک اور تمثیلی مشاعرے کا ذکر کیا ہے جو ۱۹۴۴ میں پٹنہ کالج میں سید مجتبیٰ احمد نے مرتب کیا تھا۔ جس کا سراغ ہمیں نہیں مل سکا۔ انتظام اللہ شہابی کی آخری بزم کی تقریظ میں جو جناب فروغ علوی کاکوروی کی تحریر کردہ ہے میں دو اور کتابوں کو تمثیلی مشاعرہ کہا گیا ہے ایک مولوی اکرام اللہ کی تصویر الشعراء اور دوسری نیاز علی پریشاں کی ''شعر سخن'' ان کتابوں کے بارے میں مصنف لکھتے ہیں کہ اولذّکر کا ذکر حامد حسن قادری کی داستان تاریخ اردو میں ہے۔

داستان تاریخ اردو میں حامد حسن قادری مفتی اکرام اللہ صدیقی کے احوال میں ان کی تصانیف کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

> ''ان میں تصویر الشعراء خاص چیز ہے اس زمانے میں آگرہ شعراء شہر و بیرون شہر کا اچھا خاصا مرکز بن گیا تھا اکثر شعر و شاعری کے چرچے رہتے تھے مولوی غلام شہید رحمتہ اللہ علیہ کی ذات بابرکات نے اس میں عجیب روح پھونک دی تھی چنانچہ ۱۸۶۱ء (۱۲۷۷) میں بابو بنی پرشاد وکیل صدر کے مکان پر ایک مشاعرہ منعقد ہوا مشاعرے کے سخنوروں کے کلام اور حالات مفتی اکرام اللہ نے مرتب کیے اور اس گلدستہ کا تاریخی نام تصویر الشعراء ۱۲۷۷ رکھا ۱۸۶۱ء میں مرزا علی حسین مبصر کے مطبع حیدری میں طبع ہوا''۔ (۷)

اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کوئی تمثیل نہیں ہے بلکہ ایک مشاعرے کا گلدستہ ہے یہ کتاب بھی دستیاب نہیں ہے اور یہ بات یقینی طور پر نہیں کہی جا سکتی، ہوسکتا ہے مفتی صاحب نے اس میں تمثیل کا رنگ بھرا ہو باوجودیکہ یہ ایک مشاعرے کا گلدستہ ہے یہ امر ابھی تحقیق طلب ہے۔

موخر الذکر کتاب نیاز علی پریشاں کی ''شعر سخن'' ہے جس کے لیے مصنف نے لکھا ہے کہ حامد حسن قادری کی نقد و نظر میں اس کا ذکر ہے اور خطبات گارسان دتاسی میں بھی اس کا ذکر ہے۔

حامد حسن قادری گارسان دتاسی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:۔

> ''آگرہ کا ایک قدیم مشاعرہ منعقدہ ۱۸۶۹ خطبات گارسان ودتاسی میں نظر سے گزرا کہ آگرہ میں اکتوبر ۱۸۶۹ میں ایک شاندار مشاعرہ ہوا تھا دتاسی لکھتا ہے۔
>
> اودھ اخبار مورخہ ۲۸ ستمبر ۱۸۶۹ میں ان شعرا کے لیے ہدایات کا اعلان شایع ہوا جو اس مشاعرے میں شرکت کرنا چاہتے ہیں ان ہدایات میں یہ بھی ہے کہ شعراء پہلے سے اپنا نام تخلص مذہب، عمر، استاد کا نام اور یہ کہ آیا استاد زندہ ہے یا فوت ہوگیا ہے۔ مطبوعہ دواوین کے نام اور دوسرے حالات کے متعلق اطلاع دیں۔۔۔۔ میرے دوست مفتی انتظام اللہ صاحب شہابی صدیقی اکبر آبادی کے کتب خانے میں اس مشاعرے کا گلدستہ نکل آیا۔۔۔۔ بانی مشاعرہ منشی نیاز علی پریشاں اکبر آبادی نے اس مشاعرے کے ذریعے سے اپنے معاصرین کا تذکرہ مرتب کرنا چاہا تھا۔۔۔ اس تذکرے کا تاریخی نام شعر و سخن (۱۸۸۶) بھی خوب ہاتھ آیا یکم اگست ۱۸۶۹ کو اشتہار تقسیم کیے گئے کہ ۱۱۶ اکتوبر ۱۸۶۹ کو مشاعرہ ہوگا فارسی اور اردو کی دو طرحیں دی گئیں''۔ (۸)

خطبات گارساں دتاسی میں ذکر ہے کہ

> ''مشاعروں کا سلسلہ بدستور جاری ہے۔ ایک بڑا مشاعرہ آگرہ میں ۱۱۶ اکتوبر ۱۸۶۹ کو ہوا ہوگا اودھ اخبار مورخہ ۲۸ ستمبر ۱۸۶۹ میں ان شعرا کے لیے ہدایت کا اعلان شایع ہوا تھا جو اس مشاعرے میں شرکت کرنا چاہتے ہوں''۔ (۹)

اس کے بعد وہی تفصیل ہے جو حامد حسن قادری نے دی ہے ان بیانات میں کہیں اسے تمثیلی مشاعرہ نہیں کہا گیا بلکہ

یہ بھی آگرہ کے ایک بڑے مشاعرہ کا گلدستہ یا اس دور کے معاصر شعراء کا تذکرہ ہے جو اس مشاعرے میں شریک ہوئے تھے۔ لہٰذا اس طرح موجودہ تحقیق تک یہ کتاب تمثیلی مشاعرے کے ذیل میں نہیں آسکتی۔

تمثیلی مشاعروں کی ان کتابوں کے علاوہ مشاعروں پر تمثیلی مضامین بھی لکھے گئے ہیں اس سلسلے میں علامہ نیاز فتحپوری کا ایک مضمون لکھنو کے مشاعرے پر ہے۔ اسکولوں اور کالجوں میں مشاعروں کی تماثیل پیش کرنے کا ذکر ملک زادہ منظور احمد نے رقص شرر میں بھی کیا ہے جارج اسلامیہ کالج وہائی اسکول میں ملک زادہ نے تعلیم حاصل کی تھی اپنے اساتذہ کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں۔

> ''منظور علی عربی کے استاد تھے مگر وہ ادبی تقریبات کے روح رواں ہوا کرتے تھے انہوں نے دو مرتبہ تمثیلی مشاعرے کروائے تھے اور دونوں میں میں نے اداکاری کے جوہر دکھائے تھے''۔ (۱۰)

بدلتے وقت اور برقی ذرائع ابلاغ کی ترقی کے بعد ہمارے ہاں کئی فلمیں ایسی بنائی گئیں اور ٹی۔وی پر کئی ایسے ڈرامے پیش کیے گئے جن میں ان قدیم شعراء کے مشاعروں کو دکھایا گیا اور بڑی سچی قلمی تصویریں ہی نہیں چلتی پھرتی بولتی چالتی تصویر پیش کی گئیں۔

اس حوالے سے کلکتہ میں ایک فلم میں عالم ارواح کے ایک تمثیلی مشاعرے کی فلم بندی کا ذکر کلکتہ کی ادبی داستانیں میں ریڈیو پاکستان ڈھاکہ کے ریجنل ڈائرکٹر جناب کلیم اللہ کے ایک مضمون مطبوعہ مہر نیم روز کراچی وحشت نمبر ستمبر ۱۹۵۷ کے حوالے سے لکھا ہے کہ مولانا رضا علی وحشت نے نذر الاسلام کے بارے میں انٹرویو میں کہا کہ

> ''ایک فلم کمپنی نے جس کا اسٹوڈیو ٹالی گنج میں تھا ارادہ کیا کہ ایک فلم بنائیں جس میں عالم ارواح کا ایک مشاعرہ دکھایا جائے شعراء جہاں تک مجھے یاد ہے مشاعرے کی شرکت کرنے والے میرؔ، غالبؔ، مومنؔ، اور داغ قرار پائے ایسا انتظام ہوا کہ میرؔ کا پارٹ نذر الاسلام صاحب کو دیا جائے، غالبؔ کا اس حقیر کو، مومنؔ کا ساغر نظامی کو اور داغؔ کا جگر مرادآبادی کو''۔ (۱۱)

اس طرح کی کئی مثالیں ملتی ہیں جس میں قدیم ادبی صحبتوں اور مشاعروں کو دکھایا گیا ہے۔ ان مشاعروں میں جس ماحول اور دور کی عکاسی کی گئی ہے اس کے لیے بھی تاریخ ادب کی کتابوں کے ساتھ ان تمثیلی مشاعروں سے بھی استفادہ کیا گیا ہوگا کیونکہ ان میں جس طرح ہر چیز تفصیل سے بیان کی گئی ہے اس طرح تاریخ ادب میں نہیں ملتی۔

یہ تمثیلی مشاعرے علمی، ادبی اور تاریخی اہمیت کے حامل ہیں تاریخ جن واقعات کو سرسری بیان کرتی ہے یہ تماثیل ان کی جزئیات بھی بتاتی ہیں۔ ادبی تاریخ کے یہ مرقع اس لیے بھی اہمیت رکھتے ہیں کہ ادب کی عہد بہ عہد ترقی، میلانات ورجحانات ہر دور کے سیاسی اور سماجی حالات بھی ان میں محفوظ ہوگئے ہیں فرحت اللہ بیگ نے مغلیہ دور کے پورے ماحول کو اپنے مشاعرے میں زندہ کر دیا ہے۔ آداب شاہی سے لے کر آداب مشاعرہ تک، شاعروں کے لباس، مزاج، وضع قطع اندازِ گفتگو نشست و برخاست اور مشاعرہ گاہ کی آرائش و زیبائش کا پورا نقشہ کھینچ دیا ہے۔ اس تمثیل میں بعض آرائشی اشیاء اور لباس کے ایسے نام بھی ہیں جنہیں آج ہم نہیں جانتے اس طرح یہ قدیم طرز معاشرت سے واقفیت کا بھی ذریعہ ہیں۔

اسی طرح لکھنو کی آخری شمع میں لکھنوی تہذیب وتمدن، شاہانہ ٹھاٹ باٹ اور فارغ البالی کی وجہ سے لکھنو جس مخصوص تہذیب کا نمونہ تھا اس کی بھرپور عکاسی کی گئی ہے احسن مارہروی نے رام پور کے درباری مشاعرے کی مرقع کشی میں وہاں کے ماحول کو پیش نظر رکھا ہے۔

آخری بزم میں آگرہ، دہلی اور لکھنو کی ادبی صحبتوں کے تمثیلی احوال میں تینوں ادبی مراکز میں مشاعروں کے آغاز اور ارتقاء کو انتظام اللہ شہابی کے قلم نے ابدی زندگی عطا کر دی ہے۔

برزخ کا مشاعرہ میں مختلف ادوار کے شعراء کو یکجا کر دیا گیا ہے اس طرح یہ کسی ایک دور کی عکاسی سے زیادہ مشکل کام ہے کہ ہر دور کے شاعرانہ رجحانات ، ماحول اور مشاعروں کے آداب مختلف رہے رہیں۔ اسی طرح تمثیلی مشاعرہ برج موہن دتاتریہ کیفی میں بھی مختلف دور کے شعرا ہیں اور جنت کا مشاعر میں بھی امیر خسرو سے داغ دہلوی تک کے ادوارِ شاعری کا احاطہ کیا گیا ہے جو مصنفین کو داد کا حقدار بناتی ہیں۔

یہ تمام تماثیل اردو شاعری کے عہد ارتقاء کی دلچسپ سند ہیں۔ تاریخ ادب کے بے شمار واقعات جو تذکروں اور گلدستوں میں بکھرے ہوئے ہیں ان تماثیل کے ذریعے ایک دور اور زمانے کے شعرا کے ساتھ یکجا کر دیے گئے ہیں اور اندازِ بیاں ایسا دلچسپ ہے کہ قاری بغیر ختم کیے نہیں چھوڑ سکتا۔

ان میں چند تماثیل طلبہ میں ذوق ادب پیدا کرنے کے مقصد سے کالجوں میں اسٹیج کرنے کے لیے لکھی گئیں ہیں کیونکہ کتابوں میں پڑھی ہوئی باتوں سے زیادہ دیکھی ہوئی باتیں یاد رہتی ہیں اور اس طرح طلبہ نہ صرف شاعری سے بلکہ شاعر کی شخصیت سے بھی واقف ہو سکتے ہیں، ان تمثیلوں میں اس مخصوص دور کا ماحول، آداب محفل، شائستگی اور رکھ رکھاؤ دکھا کر پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تاکہ ہم اپنی تہذیبی اقدار کو فراموش نہ کر دیں۔ ڈاکٹر سید محمد حسنین نے کچھ اس قسم کے خیال کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

> ''گھر کی تاریکی دن بدن بڑھتی جاتی ہے اور باہر کا اجالا ہمارے ہوش وخرو کو تار تار کرتا جا رہا ہے۔ ہم میں عرش پردازی کا حوصلہ تو آ گیا حیف وصد حیف مگر خاک نشینی کا سلیقہ نہ آیا زمانہ کبھی ایک مقام پر نہیں ٹھہرتا اور وقت کسی کا انتظار بھی نہیں کرتا عہد رفتا کی صالح روایتیں اور عہد نو کی برکتیں ہمارا سرمایا حیات ہیں انھیں سینے سے لگا کر اور سمیٹ کر ہمیں آگے بڑھنا ہے''۔ (۱۲)

فرحت اللہ بیگ نے یادگار مشاعرہ اسٹیج کرنے کی غرض سے نہیں لکھا تھا مگر اس میں جس خوبی سے مغلیہ دور کی عکاسی کی گئی ہے اس نے اسے بار بار اسٹیج کروایا۔

داستان، ناول، افسانہ یا ڈرامہ میں جس طرح ایک دور کی تہذیب و معاشرت طرز احساس اور طرز فکر کو پیش کیا جاتا ہے اور وہ اپنے دور کی عکاسی کرتا ہے اسی طرح یہ تماثیل شاعروں کے حوالے سے اپنے دور کے سیاسی اور سماجی حالات کی بھی عکاس ہیں ہر مصنف نے دور کی تفصیل بھی لکھی ہے اس کے ساتھ ساتھ شاعر کا کلام جو داخلی شہادت دیتا ہے وہ بھی اہم ہے۔ شاعر کا کلام ہو یا صنف نثر کی کوئی تخلیق ادب کی تمام اصناف اپنے عصر کا آئینہ اور تنقید حیات ہوتی ہیں۔ شاعر کے کلام سے ہم اس دور کے طرز احساس اور طرز فکر کو جان سکتے ہیں۔

ان تماثیل میں مختلف شاعروں کا طرحی اور غیر طرحی کلام یکجا ہے اس میں شاعروں کی اصلاح برسر مشاعرہ تنقید و تعریض کے جو واقعات درج ہیں وہ نو آموز ہی نہیں ہر شاعر اور ادب کے ہر طالب علم کے لیے کار آمد ہیں زبان کا استعمال، محاورے اور روزمرہ کا برتنا، ترتیب الفاظ غرض شاعری کے تمام رموز اس سے سمجھے جا سکتے ہیں جہاں شاعر دوسرے شاعر کے کلام کی تعریف کرتا ہے نازک خیالی یا تشبیہ کی داد دیتا ہے۔ پڑھنے والے بھی اس سے مستفید ہوتے ہیں۔

پنڈت وتاتریہ کیفی نے اپنے تمثیلی مشاعرے میں تمثیل کی افادیت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بدلتے وقت کے تقاضوں نے جہاں ہر چیز بدل دی ہے ادب بھی جدتوں سے آشنا ہوگا۔ لیکن اختراع اور جدت طرازی کے طوفان میں کہیں شعر سے شعریت ہی ختم نہ ہو جائے۔ ''مادی اور دنیاوی مکروہات کا مضائقہ نہیں لیکن زبان کی جگری لطافت اور شعریت قائم رہیں''۔ (۱۳) ان مشاعروں کے ذریعے ایسی صحبتوں کے نمونے آنے والوں کے سامنے موجود ہوں گے تو وہ اس کو باقی رکھنے کی سعی کریں گے۔

یہ تماثیل ادب کے طلبہ کے ساتھ ساتھ عام قاری اور خاص طور سے شاعرانہ ذوق رکھنے والوں کے لیے دلچسپی کا باعث ہیں۔ادبی تاریخ اور شاعروں کی شخصیت کے وہ حصے جو عام طور سے تاریخ اور تنقید کی کتابوں میں نہیں ملتے ان تمثیلوں میں ڈرامائی انداز میں آ کر ذہنوں میں محفوظ ہو جاتے ہیں۔

ان مشاعروں میں مختلف شعراء کی ہم طرح غزلوں کا ایک بڑا ذخیرہ موجود ہے بعض مشاعروں میں تو ایک ہی شاعر کی تین تین چار چار ہم طرح غزلیں درج ہیں اس کے علاوہ کئی شعرا کے ہم مضمون اشعار بھی ملتے ہیں۔گلدستہ معنی کو سورنگ سے باندھنے کا خاص انداز جب ہم مختلف شعراء کے کلام میں دیکھتے اور پڑھتے ہیں تو خود بخود موازنہ کر کے اعلیٰ اور ادنیٰ کا فیصلہ ہو جاتا ہے۔مشاعرہ اگر حقیقی بھی ہو تو ایک تنقیدی پہلو رکھتا ہے اور جب تمثیلی مشاعروں میں ایک ساتھ ساتھ ہمیں مختلف شعراء کی ہم طرح اور ہم موضوع غزلیں پڑھنے کو ملتی ہیں تو ہمارا تنقیدی شعور بھی ترقی کرتا ہے۔مصنف نے اپنے تنقیدی شعور کو استعمال کر کے شاعروں کے جس کلام کا انتخاب کیا ہے وہ ان کے کلام کا عطر ہیں۔مختلف شعراء کی مشہور اور فنی اعتبار سے اعلیٰ ترین غزلیں جمع کر دی ہیں جو از خود قاری سے فیصلہ کروالیتی ہیں کہ کس کا کلام اور مقام اعلیٰ ہے۔

شاعروں کی معاصرانہ چشمک کے واقعات سے ادبی تاریخ پر ہے ان میں سے چند اہم اور بڑے معرکوں کا ذکر ان تمثیلوں میں بھی آ گیا ہے۔جب ہم کوئی ہلکا سا اشارہ اس میں کسی معاصرانہ چشمک کا پاتے ہیں تو اس کی تفصیل اور اصل بھی معلوم کرنا چاہتے ہیں۔اکثر مصنفین نے بقدر ضرورت تفصیل بھی دی ہے۔اس طرح ادبی تاریخ کے وہ حصے جو شاید تاریخ کی کتابوں سے کبھی نہ پڑھے جاتے ہوں ان تماثیل کا حصہ بن کر پڑھ لیے جاتے ہیں۔

مشاعرے کا ادارہ اتنا ہی قدیم ہے جتنا اردو شاعری اس تربیتی ادارے نے عہد بہ عہد اپنے انعقاد کے انداز جس طرح بدلے ہیں اس کا سراغ بھی ہمیں ان تماثیل میں مل جاتا ہے۔شروع شروع میں مشاعروں کے آداب کا بہت خیال رکھا جاتا تھا۔شاہی سر پرستی میں ہونے والے مشاعروں میں سلاطین خود شریک ہوتے تھے۔انتہائی خاموشی سے کلام سنا جاتا اور داد بھی دھیمی آواز میں دی جاتی،اساتذہ کی خاموشی ناپسندیدگی کو ظاہر کرتی وہ سر جھکانے آنکھیں بند کیے کلام سنتے اچھے شعر پر نظر اٹھا کر ستائشی نظر سے شاعر کو دیکھتے اور ایک آدھ جملے تعریفی کہہ دیتے۔آداب محفل کا بھی خاص خیال رکھا جاتا تھا،حفظ مراتب کو بڑی اہمیت دی جاتی تھی۔شاعروں کی نازک مزاجیاں اور قدر دانوں کی ناز برداریاں دیدنی تھیں۔رفتہ رفتہ تبدیلیاں آتی گئیں۔سیاسی اور سماجی تنزل نے اس ادارے کو بھی متاثر کیا۔اصلاح شعر کے ساتھ اساتذہ شاگروں کو غزلیں کہہ کر دینے لگے۔مشاعروں کے آداب باقی نہ رہے شور وغل،ہوٹنگ،تالیاں بجا کر داد دینا۔دکھڑے ہو کر شعر پڑھنا۔یہ سب انداز جدید دور میں مشاعروں میں داخل ہو گئے۔ان تمثیلوں میں زیادہ تر قدیم دور کی عکاسی کی گئی ہے۔اس لیے یہ عہد رفتہ کی تہذیب و شائستگی کا نمونہ ہیں۔ماضی میں ہماری معاشرتی اقدار کیا تھیں۔آداب محفل کیسے تھے،بڑوں کا ادب اور چھوٹوں سے شفقت، بڑے سے بڑا شاعر بھی نو آموز کی کس طرح حوصلہ افزائی کرتا تھا۔شعرا کی معاصرانہ چشمکوں اور معرکہ آرائیوں کے باوجود ایک دوسرے سے ادب لحاظ اور مروت کا برتاؤ کرتے تھے۔سوائے ایک آدھ مثال کے جو کچھ ابتذال کا رنگ لیے ہوئے ہے۔یہ بحث ومباحثہ شاعری کی حد تک ہوتا تھا۔یہ تمام تاریخی حقائق ان مشاعروں کی تمثیلوں میں موجود ہیں اس لیے ان کی علمی وادبی اہمیت کسی طرح ادب کی دیگر کتابوں سے کم نہیں۔

رامپور کے مشاعرے کی تمثیل میں ملا رموزی انجمن خیابان ادب کے تحت ہونے والے مشاعرے کی روداد میں تمثیلی مشاعرے کے انعقاد کو علم وادب کی تحقیق وترقی میں شامل کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ اس تمثیل کے ذریعے سارے ہندوستان کے مشاعروں کی اصلاح اور ماحول کی تبدیلی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ ہمارے قدیم مشاعرے کے آداب اور ماحول کیا تھا اور نصف صدی کے عرصے میں اب کیا ہو گیا ہے۔

ادبی تاریخ کے یہ تمثیلی مرقعے اتنے ہی وقیع ہیں جتنی کہ تاریخ، تاریخ کی کتابوں میں جن حقائق کو سادہ تحقیقی انداز میں رقم کیا جاتا ہے تمثیل نگاران میں اپنے موئے قلم سے خوبصورت رنگوں کا اضافہ کر کے دلچسپ بنا دیتا ہے۔ یہ ادب کے خزینے میں اہم اضافہ ہیں ان کی دلچسپی ان کے مصنفین کے اسلوب نگارش کا کرشمہ ہیں جن کی بدولت یہ ہر قاری کے لیے دلچسپ تصنیف کی حیثیت رکھتے ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ سحر انصاری (تعارف نو) تمثیلی مشاعرہ از احسن مارہروی۔ احسن مارہروی اکیڈمی ۱۹۹۵ طبع دوم ص ۲

۲۔ فرحت اللہ بیگ، دہلی کا ایک یادگار مشاعرہ، ایجوکیشنل بک ہاؤس جید پریس دہلی سن ن ص ۵

۳۔ ابواللیث صدیقی، واجد علی شاہ کی ایک نادر تصنیف، مشمولہ نقوش ادب عالیہ نمبر مدیر محمد طفیل شمارہ ۷۹، ۸۰، ادارہ فروغ اردو لاہور اپریل ۱۹۶۰ ص ۲۶۲

۴۔ فیلن و کریم الدین، طبقات شعراء ہند مطبع العلوم دہلی ۱۸۴۸، طبع اول، ص ۴۰۰، ۴۰۱

۵۔ فرحت اللہ بیگ، دہلی کا ایک یادگار مشاعرہ، ایجوکیشنل بک ہاؤس جید پریس دہلی سن ن ص ۴

۶۔ ایضاً ص ۵

۷۔ حامد حسن قادری، داستان تاریخ اردو، اردو اکیڈمی ۱۹۶۶، طبع سوم ص ۳۷۶

۸۔ حامد حسن قادری، نقد و نظر، اردو اکیڈمی، ۱۹۸۶ طبع اول (پاکستانی ایڈیشن) ص ۱۴۶، ۱۴۷

۹۔ گارساں دتاسی، خطبات گارساں دتاسی (حصّہ دوم مرتبہ مولوی عبدالحق انجمن ترقی اردو، ۱۹۷۴، طبع دوم ص ۳۰۶

۱۰۔ ملک زادہ منظور احمد، رقص شرر، مجلس فروغ اردو ادب، دوحہ (قطر) ۲۰۰۴، طبع اول ص ۲۵، ۲۶

۱۱۔ ڈاکٹر وفا راشدی، کلکتہ کی ادبی داستانیں، ایجوکیشنل پریس کراچی، ۱۹۹۹، طبع اول ص ۲۱۹، ۲۲۰

۱۲۔ سید محمد حسنین، برزخ کا مشاعرہ، کتاب منزل پٹنہ ۱۹۷۲، طبع دوم، ص ۲۷

۱۳۔ برج موہن دتاتریہ کیفی، تمثیلی مشاعرہ، انجمن ارباب ذوق لائل پور، ۱۹۳۹، طبع اول، ص ۸۸

محمد سرفراز
ریسرچ سکالر،جی سی یونیورسٹی ، فیصل آباد

اردو غزل میں عربی ردیفیں

Muhammad Sarfaraz
Research Scholar, Department of Urdu, G C University, Faisalabad

Arabic "Radeef" in Urdu Ghazal

Radeef is a post rhyme assonance which is used in almost every genre of Persian and Urdu poetry. In Urdu ghazal, use of 'radeef' creates impression and gives continuity to verses. As Urdu language is combination of Arabic, Persian, Turkish and local languages of the Sub-Continent, some Urdu poets have used Arabic 'radeef' in their ghazals. These poets have used not only Arabic words but also Arabic adverbs and pieces of Quranic verses. In this way these 'radeefs' have created religious and mystic impact. Modern Urdu poets have used Arabic 'radeefs' in many techniques creating a very different impact in their poetry.

مختلف زبانوں کے الفاظ کا امتزاج نئی زبانوں کو جنم دیتا ہے۔اردو زبان بھی مختلف زبانوں کے اختلاط اور امتزاج کا نتیجہ ہے۔اس میں عربی، فارسی، ترکی، انگریزی، فرانسیسی، ہندی، سنسکرت کے علاوہ چند الفاظ چینی زبان کے بھی پائے جاتے ہیں۔ بین الاقوامی زبانوں کے علاوہ علاقائی زبانوں مثلاً پنجابی، سندھی، کشمیری، بلوچی، پشتو، دکنی، براہوی، بنگالی وغیرہ کے الفاظ بھی بڑی تعداد میں موجود ہیں بلکہ یوں کہنا مناسب ہوگا کہ ان تمام زبانوں کے ملاپ ہی کا نام اردو ہے۔

دیکھا جائے تو اردو زبان پر عربی اور فارسی کے اثرات دیگر زبانوں کے مقابلے میں زیادہ ہیں۔عربی کے اثرات میں زمانہ جاہلیت سے ہی عرب تاجروں کی برصغیر کے ساحلی علاقوں میں آمد اور قیام اور بعد از طلوعِ اسلام مسلمان فاتحین کے حملوں اور حکومت کو بڑا دخل ہے یہی حال فارسی کا ہے۔مسلمان علما اور مبلغین کے کردار کو بھی اس ضمن میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا جنھوں نے جزیرہ نما عرب سے نکل کر اسلام کی روشنی سے دیگر خطۂ ہائے زمین کو منور کیا۔اردو زبان کے قدیم نمونوں میں عربی کے غالب اثرات کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔خصوصاً صوفیا کرام کی تصانیف، مذہبی رسائل، ملفوظات اس کا ثبوت ہیں جن میں عربی الفاظ و تراکیب کا بے دریغ استعمال نظر آتا ہے۔

اگر اردو کے بنیادی ڈھانچے پر نگاہ ڈالی جائے تو عربی کے اثرات بخوبی واضح ہو جاتے ہیں۔مثلاً اردو گرائمر کی

بنیادی اصطلاحات عربی سے مستعار ہیں۔آج بھی جب نئے الفاظ وتراکیب بنانے کی ضرورت آپڑتی ہے تو عربی اور فارسی کی طرف ہی رجوع کیا جاتا ہے اردو اور ہندی میں بُعد کی بنیادی وجہ بھی یہی ہے۔عربی کے اردو پر اثرات دو حوالوں سے ہیں:

(الف) مذہبی حوالے سے

(ب) زبان کے حوالے سے

مذہبی حوالے سے دیکھا جائے تو اردو کیا پوری امت مسلمہ میں سلام، دعا اور خیر سگالی کے لیے زبان کے کلمات ادا کیے جاتے ہیں۔اسی طرح تحسین وتحیر کے بہت سے عربی کلمات ہمارے ہاں مستعمل ہیں۔عربی قرآن وحدیث کی زبان ہونے کی وجہ سے بھی ہمارے لیے شعوری یا غیر شعوری طور پر کشش رکھتی ہے۔اسی لیے عربی دیگر زبانوں کی نسبت اردو میں زیادہ دخیل ہے۔سعید اختر درانی اس ضمن میں رقمطراز ہیں:

''دراصل عربی کی بالا دستی یا Dominance کی وجہ سے مذہب اسلام ہے جو عرب سے نکلا تھا اور چونکہ زبانِ اردو ہندوستان میں زیادہ تر مسلمان کی زبان تھی (جیسا کہ بہت سے ہندو کہتے چلے آئے ہیں) اس لیے اردو میں خود فارسی زبان ہی کی طرح عربی عناصر بڑی کثرت سے شامل ہوگئے۔''(۱)

دراصل عربی اور فارسی اردو کے مآخذ کا فریضہ سرانجام دیتی ہیں اردو اور فارسی رسم الخط، عربی رسم الخط کی طرز پر ہے۔اردو میں ابتدائی ادبی اصناف عربی سے آئیں یا پھر فارسی سے۔طویل عرصے تک معرب ومفرس الفاظ کا استعمال فصاحت وبلاغت اور کلام کے حسن کا معیار سمجھا جاتا رہا۔آج بھی انگریزی کے غالب کے اثرات کے باوجود نثر اور اردو شاعری دونوں میں جہاں عربی الفاظ، قرآنی آیات، احادیث، عربی ضرب الامثال، محاورات کا استعمال ملتا ہے وہیں کئی شعرا کے ہاں عربی ردیفوں کا اہتمام بھی ملتا ہے۔

شاعری میں ردیف کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ردیف کلام کے حسن میں کئی گنا اضافہ کر دیتی ہے قافیے کی روایت تو عربی شاعری میں موجود ہے مگر ردیف خاص فارسی شعرا کی ایجاد ہے۔

ردیف کے لغوی معنی ہیں ''بعد میں آنے والے'' یا پیچھے آنے والا تابع (۲) اِسی لیے گھڑ سوار کے پیچھے بیٹھنے والے کو بھی ردیف کہا جاتا ہے۔شاعری میں ردیف چونکہ قافیے کے بعد آتی ہے اس لیے اسے یہ نام دیا گیا ہے۔

اصلاح میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ الفاظ جو قافیے کے بعد ہر شعر میں جوں کے توں دہرائے جائیں ردیف کہلاتے ہیں۔تاہم ردیف کے معنوں میں اختلاف ہوسکتا ہے۔یعنی وہی لفظ دوسرے شعر میں مختلف معنوں میں استعمال ہوسکتا ہے یہ الفاظ کے ذومعنی ہونے پر منحصر ہے۔مولوی محمد نجم الغنی ''بحرالوضاحت'' میں ردیف کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

''ردیف کو شعرائے عجم نے اختراع کیا ہے شعرائے عرب کے یہاں مانند رباعی اور تخلص کے اس کا دستور نہیں۔۔۔ ردیف اس لفظ کا نام ہے جو قافیے کے بعد آتا ہے اور دو قسم پر ہوتا ہے ایک مستقل کہ براہ استقلال حقیقی اخرابیات میں بقیدِ مکرر وارد ہو اور دوسرا غیر مستقل۔''(۳)

اس سے جہاں ردیف کا مطلب واضح ہوتا ہے وہیں یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ردیف کا استعمال اہلِ عجم خاص طور پر فارسی شعرا نے شروع کیا۔اردو میں یہ روایت فارسی سے آئی۔شعرا کے ہاں دو قسم کی ردائف ملتی ہیں۔طویل (جو ایک سے زیادہ الفاظ پر مشتمل ہوں) اور چھوٹی (جو ایک ہی لفظ پر مشتمل ہوں)۔

ردیف بلاشبہ قافیہ کے ساتھ مل کر کلام میں نغمگیت وترنم پیدا کرنے کے علاوہ مطلب واضح کرنے کا بھی فریضہ سر انجام دیتی ہے۔تاہم بعض جدید ناقدین جن میں اولیت مولانا حالؔی کو حاصل ہے۔قافیے کے ساتھ ساتھ ردیف کو بھی مطلب کے اظہار میں رکاوٹ قرار دیتے ہیں ان کے الفاظ:

''قافیہ اور خاص کر ایسا جیسا کہ شعرائے عجم نے اس کو نہایت سخت قیدوں سے جکڑ بند کر دیا ہے اور پھر اس پر ردیف اضافہ فرمائی ہے شاعر کو بلاشبہ اس کے فرائض ادا کرنے سے باز رکھتا ہے۔''(۴)

ردیف قافیہ کا فرائض کی ادائیگی میں حائل ہونا، بات کچھ بنتی نظر نہیں آتی مشاق سخن وروں کے لیے یہ پابندیاں تو اس پیمانے، ذریعے کا کام دیتی ہیں جن سے وہ اپنے خیالات کو زیادہ خوبصورتی اور توازن کے ذریعے پیش کرتے ہیں۔ جس طرح الفاظ اظہار کا وسیلہ بنتے ہیں اسی طرح الفاظ کی مناسب ترتیب بھی بیان کی خوبصورتی اور اثر آفرینی میں حد درجہ اضافہ کر دیتی ہے۔ اقبال نے اپنا آفاقی پیغام ان پابندیوں کی پاسداری کرتے ہوئے واضح کیا ہے اسی ضمن میں دوسرے بڑے شاعروں کی مثالیں ذہن میں رہنی چاہئیں۔ ردیف بطورِ خاص مطلب بیان کرنے کے لیے آسانی پیدا کر دیتی ہے نہ کہ اظہار میں مانع ہوتی ہے۔ مناسب ردیف کے استعمال سے شعر میں معنویت، حسن، ترنم، فہم، موسیقیت، روانی و اثر عود کر آتا ہے۔ جو بغیر ردیف کے ممکن نہیں ہوتا۔ اگر چہ غیر مردف غزلیں سے حاصل ہوتا ہے وہ غیر مردف نہیں۔ یہ بات واضح اور تسلیم شدہ ہے کہ کلام کو مترنم اور شعریت و آہنگ سے قریب تر کرنے میں ردیف نہایت اہم کردار ادا کرتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ پابندیوں کو نبھا کر شعر کہنے کے لیے ''شاعر'' ہونا بھی ضروری ہے۔ بقول مولانا شبلی نعمانی:

''فارسی اور اردو میں تو ردیف تال اور سم کا کام دیتی ہے جس طرح راگ میں تال نہ ہو تو بد مزا ہے، یہی حالت اردو شعر کی ہے۔ البتہ ردیف کے التزام کے لیے بہت قادر الکلام ہونا ضروری ہے۔ ورنہ ردیف کے التزام کے ساتھ آمد اور بے ساختگی قائم نہیں رہتی لیکن اگر یہ خوبی ہاتھ سے نہ جانے پائے تو ردیف سے شعر چمک جاتا ہے۔''(۵)

ناصر کاظمی کے نزدیک ردیف کی قافیے سے جدائی تن و جان کی جدائی کے مترادف ہے اس سے نہ صرف شعر کے معنی ہی ضبط ہو جاتے ہیں بلکہ شعر کی عمارت ہی منہدم ہو کے رہ جاتی ہے۔(۶) ردیف اگر مناسب ہو گی تب ہی وہ مطالب کو قافیے کے ساتھ مل کر واضح کر سکے گی یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ قافیہ اور ردیف آپس میں بے ربط نہ ہوں ورنہ بصورت دیگر سنگلاخ زمین وجود میں آجائے گی جو خوبی کے بجائے خامی بن جائے گی اور سارا حسن غارت کر دے گی۔ ردیف اور قافیے کے آپس میں توازن اور ربط سے ردیف کی حیثیت شعر میں معنوی بن جاتی ہے اور اس کو شعر سے جدا کرنے سے سار مطلب درہم برہم ہو جاتا ہے۔

غزل اگر چہ بذاتِ خود صنفِ ادب کے طور پر فارسی سے اردو میں آئی تاہم صدیوں کی مسلم حکومت اور عربی کی طرف ہمارے جھکاؤ، تہذیبی و معاشرتی اختلاط نے اس پر اپنے انمٹ نقوش چھوڑے۔ جو آج بھی محسوس کیے جا سکتے ہیں۔ جن میں ایک عربی الفاظ کا استعمال ہے۔ انگریزی تہذیب و ثقافت نے بھی اردو پر گہرے اثرات مرتب کیے ہیں تاہم عربی کی طرف جھکاؤ آج بھی ہے۔ عربی کے ساتھ کچھ تو لسانی اور کچھ قلبی وابستگی کی وجہ سے بھی ہم جڑے ہوئے ہیں۔ اردو میں الفاظ کی غالب تعداد عربی الفاظ کی ہے۔ ان میں بہت سوں کی تو تادید کی گئی ہے یا انہیں اردو یا گیا ہے بیشتر بعینہ ہمارے ہاں مستعمل ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ مزید الفاظ و کلمات بھی ہماری زبان کا حصہ بن رہے ہیں یا کم از کم اُن کا استعمال ہو رہا ہے۔ اس کا اندازہ ہم اپنی شعری روایت سے بخوبی کر سکتے ہیں۔

یہ بات توجہ طلب ہے کہ کلاسیکی شعرا سے لے کر دورِ حاضر تک، بے شمار شعرا کے ہاں ہمیں غزل میں عربی ردائف کے استعمال کا اہتمام نظر آتا ہے اور یہ ردیفیں اُسی بہاؤ اور فنی رچاؤ کے ساتھ نظر آتی ہیں جس طرح اردو ردیفیں۔

اس ضمن میں پہلا نام تو ولی دکنی کا ہی ہے۔ ولی اردو شاعری کا باوا آدم نہ سہی محسنِ اعظم ضرور ہے۔ ریختہ گوئی کو شمالی ہندوستان میں ولی سے ہی تحریک حاصل ہوئی۔ ولی نے زبان کو اپنے پیشروؤں کی نسبت بڑی حد تک صاف کیا بعض جگہوں پر تو آج کی زبان نظر آتی ہے۔ غزل کا صحیح روپ نقشہ سب سے پہلے ولی کے ہاں ہی نظر آتا ہے تو عربی ردائف کے استعمال کا نمونہ

بھی سب سے پہلے ان کے ہاں ملتا ہے۔ گو ولی کی شاعری پر فارسی اور ہندی الفاظ وتراکیب کا غلبہ ہے تاہم ان کے دیوان میں دوغزلوں کی ردیف عربی لفظ ''الغیاث'' ہے۔ پہلی غزل کا مطلع ومقطع ملاحظہ ہو:

ملتا نہیں ہے مجھ سوں دو دل دار الغیاث — اس بے وفا کے جو رسوں صد بار الغیاث
بازار میں جہاں کے نہیں کوئی اے ولی — تیرے سخن کا آج خریدار الغیاث

دوسری غزل میں بھی یہی ردیف استعمال ہوئی ہے:

شوخ میرا بے حیا ہے الغیاث — صاحب جو رو جفا ہے الغیاث
بلبل باغ وفا ہوں میں ولی — گل سراپا بے وفا ہے الغیاث

ان غزلوں میں جہاں مضمون کی تکرار ہے وہیں ردیف کی بھی۔ تاہم لفظ الغیاث نے جو خوبصورتی پیدا کی ہے وہ اپنی جگہ مسلم ہے۔ اس سے تسلسل اور روانی میں اضافہ ہو گیا ہے۔ یہاں محبوب کی بے رخی کی جو دہائی شاعر نے دی اس کی پیروی بعد میں آنے والے شعرا نے بھی کی ہے اور عربی ردیف کے استعمال کی بھی۔

شیخ غلام علی ہمدانی مصحفی اردو کے پرگو اور اساتذۂ فن میں شمار ہوتے ہیں ان کے تلامذہ میں رنگین، ناسخ اور آتش جیسے بڑے نام اُن کی استادانہ حیثیت پر دلالت کرتے ہیں۔ اُن کی شاعری میں دہلوی اور لکھنوی دونوں رنگ پوری تابانی کے ساتھ نظر آتے ہیں۔ داخلیت اور خارجیت بیک وقت ملتی ہے۔ مصحفی زبردست قوت آخذہ کے مالک تھے۔ انھوں نے پرانے اسالیب میں اپنے طرزِ خاص سے نئے امکانات پیدا کیے۔ تغزل، بے تکلفی وسادگی، الفاظ کی چست بندش، محاورات کا برمحل استعمال ان کی غزل کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ ان کی شاعری پڑھتے ہوئے آمد کا تاثر ہوتا ہے آورد کا نہیں۔ ان کی خارجیت پسندی میں بھی ایک اعتدال ہے ابتذال اور عامیانہ پن نہیں آنے دیتے۔ مصحفی نے اپنی ایک غزل میں ردیف ''اللہ'' استعمال کی ہے۔

کیا کھینچے ہے خود کو دور اللہ
اللہ رے ترا غرور اللہ
ہم نے تو بہ چشم خویش دیکھا
ہر شے میں ترا ظہور اللہ
اے مصحفی! حق نہیں سمجھتا
کیسا ہوں میں بے شعور اللہ

لفظ اللہ اور اسی طرح بہت سے دوسرے عربی کلمات ہمارے ہاں کئی معنوں میں استعمال ہوتے ہیں۔ لفاظ ''اللہ'' ہمارے منہ سے حد درجہ حیرت، استعجاب، خوف، غم، خوشی وغیرہ میں غیر ارادی طور نکلنے والا لفظ ہے۔ یہاں شاعر کا کمال ہے کہ اُس نے لفظ کو اسی بے تکلفی و بے ساختگی اور فطری پن سے مختلف معنوں میں اس طرح استعمال کیا ہے کسی قسم کی بناوٹ کا احساس نہیں ہوتا۔ مطلع میں لفظ ردیف حیرت اور تعریف سے اضطراری طور پر منہ سے نکل جانے والا کلمہ ہے۔ دوسرے شعر میں اللہ کا لفظ اللہ تبارک تعالیٰ کو مخاطب کرنے کے لیے استعمال ہوا ہے۔ مقطع میں یہی لفظ نئی معنویت لے کر آتا ہے۔ مصحفی کی اس غزل کی ردیفوں کو بغور دیکھنے سے افسر صدیقی امروہوی کی یہ بات حقیقت کا روپ دھار لیتی ہے کہ:

> ''معانی ردیف کے تنوع نے شیخ مصحفی کے کلام میں رنگینی و وسعت کی وہ دنیا پیدا کر دی ہے جس کے ایک ایک گوشے میں سینکڑوں گل ہائے رنگا رنگ اپنی بوقلمونی کی بہار دکھا رہے ہیں اور یہ بات متقدمین ومتاخرین میں سے شاید کسی کو نصیب نہ ہو سکی۔''(۷)

جرأت کے ہاں بھی ایک غزل کی ردیف ''یارب'' ہے اس میں ہر شعر میں خدا کو مخاطب کرنے کا انداز ملتا ہے۔

درپیے عمرِ رفتہ ہوں یا رب — ہر دم از خود گزشتہ ہوں یارب
پانی پانی ہو جس کو دیکھ جحیم — سوزِ غم سے وہ تفتہ ہوں یارب
دیکھو کیا ہو کہ واں ہے ناز و نمرود — میں بہ احوال خستہ ہوں یارب

یہاں یارب کی تکرار ایک صوتی آہنگ تشکیل دے رہی ہے اور اثر و معانی کو وسعت بھی۔ جرأت کی شاعری میں خاص لکھنوَ پن نظر آتا ہے اُن کی شاعری میں محبوب کی جو تصویر ابھرتی ہے وہ خاص لکھنوی معاشرے کی پیداوار ہے۔ ان کے ہاں جنس کا بیان کھلے لفظوں میں ملتا ہے۔ تاہم اوپر والے اشعار میں ایک خاص جذبے کی کسک اور داخلیت و دروں بینی نظر آتی ہے۔ یارب کے الفاظ ہماری روزمرہ زبان میں استغاثہ و استمداد کی روایت کا شعری زبان میں اظہار ہیں۔

میاں نصیرالدین نصؔیر دہلوی اپنی لفاظی اور شکوہ زبان کی وجہ سے لکھنوی رنگ کے حامل شاعر نظر آتے ہیں۔ لفظی مرصع کاری اور الفاظ کی شعبدہ بازی کی بنا پر اپنے لکھنوَیاتروں میں اہلِ لکھنوَ پر اپنی شاعری کا سکہ بٹھایا۔ سنگلاخ زمینوں میں طویل ردیفیں نبھانے میں انھیں ملکہ حاصل تھا۔ ان کے ہاں بھی عربی ردیف کا استعمال دیکھنے میں آتا ہے:

شبنم جو نقل جام ہنا کل علی الصباح — گلشن میں کس شہید کا ہے قُل علی الصباح
روتی ہے شمع تاجِ زر آلود کر کے یاد — وہ اوجِ شام یا یہ تنزل علی الصباح
وابستہ رشتۂ رگِ گل سے چمن میں اب — دیکھ اے نصؔیر ہے پرِ بلبل علی الصباح

شاعر نے یہاں صبح کے منظر کی بہت شاندار تصویر کشی کی ہے۔ اس سے شاعر کی تمثال کاری کے فن میں ہنر اور کاریگری ظاہر ہوتی ہے۔ صبح کے منظر اور گلشن میں خاص طور پر صبح کے وقت جو منظر ہوتا ہے اس کے مطابق لفظیات کے استعمال یعنی صنعت مراۃ النظیر نے حسن اور شکوہ میں اضافہ کر دیا ہے۔ ایسے لگتا ہے باغ میں صبح کا سہانا منظر ہماری آنکھوں کے سامنے آ گیا ہے۔ مزید علی الصباح کے الفاظ بڑی سلاست اور روانی سے استعمال ہوئے ہیں۔ جس نے غزل کے حسن کو چار چاند لگا دیے ہیں۔

عربی ردائف کے استعمال میں نصؔیر کے بعد بڑا نام ان کے شاگرد رشید بہادر شاہ ظفؔر کا ہے۔ ابوظفر سراج الدین بہادر شاہ کی شاعری روایتی مضامین لیے ہوئے ہے۔ تاہم زندگی کے آخری دنوں میں لکھا جانے والا کلام جو رنگون میں دورانِ قید تحریر کیا نہایت پراثر اور جذبے کی صداقت لیے ہوئے ہے۔ اُن کے لہجے کی یاسیت بالآخر ہندوستانی اقوام کی تقدیر ثابت ہوئی۔ اُن کے ہاں بھی اپنے اُستاد شاہ نصؔیر کی طرح طویل سے طویل تر ردیفیں لانے شوق ملتا ہے۔ انھوں نے روزمرہ زبان میں استعمال ہونے والے عربی کلمات کو ردیفوں کے طور پر برتا ہے۔ پہلے حمدیہ اشعار ملاحظہ ہوں جن میں اللہ تعالیٰ کے صفاتی ناموں کو ردیف کے طور پر لایا گیا ہے۔

ہر شے میں ہے تو جلوہ نما واحد و شاہد — اللہ ترا جلوہ ہے کیا واحد و شاہد
سب رنگ ترے اور ترا رنگ نرالا — تو سب میں ہے اور سب سے جدا واحد و شاہد

چشتیہ سلسلے میں بیعت اور قلبی وابستگی ہونے کی وجہ سے ظفؔر وحدت الوجود کے قائل نظر آتے ہیں۔ مثلاً

کہتے ہیں مرد دانا دل الا اللّٰہ الا اللّٰہ — ذکر یہ کرتا ہے اُن کا دل الا اللّٰہ الا اللّٰہ
یہی ہے اس کے ملنے کی راہ ورد ظفؔر کر شام دیگاہ — الا اللّٰہ، الا اللّٰہ، الا اللّٰہ، الا اللّٰہ

یہاں شاعر وجودِ حقیقی کا کامل اثبات اور ذات غیر کی نفی کرتا ہے یوں اس کے ہاں وحدت الوجود معروضی بجائے موضوعی تجربہ ہے۔ ہر شے میں وہی جلوہ گر نظر آتا ہے۔ اس تک رسائی صرف ذات کو ختم کر دینے سے ہے۔

''معاذ اللہ'' کا بڑی خوبصورتی سے استعمال کیا ہے۔

کہوں کیا جوش اشکوں کا معاذ اللہ معاذ اللہ — اُمنڈ آیا ہے اک دریا معاذ اللہ معاذ اللہ
کیا غارت ہزاروں کو ظفؔر دنیا کی الفت نے — بڑی آفت ہے یہ دنیا معاذ اللہ معاذ اللہ

مزید مثالیں ؏:

دل کو وہ رنج دے آمین اللہ — اور یہ سب سہے آمین اللہ
محتسب تو نے خم مے توڑا — ہاتھ ٹوٹیں ترے آمین اللہ
حضرت غم کا ہے مقصد ادھر بسم اللہ — دل میں وہ آہ کہ حاضر ہے یہ گھر بسم اللہ
دفتر علم و خرد ہم نے اوسی رن دھویا — مکتبِ عشق میں کی جبکہ ظفؔر بسم اللہ

یہ الفاظ دلیل ہیں اس بات کی کہ غزل ہماری روزمرہ زبان سے دور نہیں رہی ہے۔ یہ ہماری معاشرتی قدروں اور رویوں کی ترجمان ہے۔ لفظ بسم اللہ کے معنی تو اللہ کے نام سے آغاز کے ہیں۔ تاہم جیسا کہ پہلے مذکور ہوا یہ کلمہ بھی کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً اوپر کے اشعار میں مطلع میں یہ کلمہ تسلیم رضا کے مصداق ''خوش آمدید'' کے معنوں میں استعمال ہوا ہے اسی طرح مقطع میں یہ رسم کا ذکر ہے جو خاصِ مشرقی اور برصغیر کے مکتبی نظام میں تعلیم کے آغاز کی اساس تھی جسے رسم بسم اللہ کہا جاتا تھا۔

یہاں حکیم غلام مولی قلقؔ کا ذکر بھی ضروری ہے وہ تلامذۂ مومنؔ میں سے تھے ان کے کلیات میں بھی ایک غزل عربی ردیف میں ملتی ہے۔

الفت میں اور کرتے ہیں بیداد، الغیاث
بیداد ہی ہے داد تو فریاد، الغیاث
اللہ رے بیان کہ تھے کیا اثر کے لوگ
کیوں کر کرے نہ طرزِ قلقؔ یاد، الغیاث

تاہم ردیف اور مضمون دونوں روایتی ہیں۔

غزل کے کلاسیکی دور کے بعد جدید دور شروع ہوا۔ اس دور میں غزل انگریزی اقتدار کے زیرسایہ پنپتی رہی۔ اس دور میں پرانی اقدار سے منحرف ہونے کا رویہ شدت سے اٹھا۔ سوچوں کے زاویے بدلنے لگے نتیجتاً غزل کے روایتی مضامین بھی نئے مضامین کے لیے جگہ چھوڑنے لگے۔ شاعری کا مقصد افادی ہو گیا غزل کی اصلاح کے لیے تجاویز سامنے آئیں۔ نئ زبان کے اثرات بھی محسوس ہونے لگے تاہم روایت یکسر موقوف نہ ہوئی جس میں عربی ردیفوں کے استعمال کا بھی تسلسل رہا۔

انقلاب اور حریت فکر کے مالک حسرت کلاسیکی اور جدید غزل کے درمیان ایک پل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے ہاں روایت اور جدیدیت کا حسین امتزاج نظر آتا ہے۔ ان کی غزل پرانے پیٹرن میں نئی لفظیات لیے ہوئے ہے۔ رومانوی طرزِ احساس، روانی وسلاست بے ساختگی ان کے کلام کے جوہر ہیں۔ غزل میں چونکہ مضمون کی قید نہیں چنانچہ غزل کی ہیئت میں حمد، نعت، منقبت، سلام سبھی لکھا گیا۔ حسرؔت کے ہاں بھی عربی ردیفیں اسی نوعیت کے مضامین کے بیان کے سلسلے میں استعمال ہوئی ہیں:

دستگیری کا طلب گار ہوں شیأ للہ — میرِ بغداد میں لاچار ہوں شیأ للہ

جس طرح کلاسیکی اردو غزل میں شعرا نے عربی ردیفوں کا اہتمام کیا ہے جدید دور میں بھی اس کا تسلسل دیکھا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں متعدد شعرا کی شعری کاوشیں قابلِ ذکر ہیں۔

ضیاء جالندھری کی کلیات ’’سرِشام سے پس حرف تک‘‘ میں بھی ایک غزل ردیف کے حوالے سے توجہ طلب ہے جس میں قرآن کی آیت کے الفاظ بطور ردیف استعمال ہوئے ہیں:

یہ دھج، یہ روپ، یہ بل، کلّ من علیہا فان
سبھی ہیں رزقِ اجل، کلّ من علیہا فان
ضیا زمانہ ٹھہرتا نہیں کسی کے لیے
سمیٹ خود کو سنبھل، کلّ من علیہا فان

کل من علیہا فان کے استعمال سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاعر الفاظ کے حسنِ استعمال سے بخوبی آگاہ ہے۔اس ردیف سے روانی وسلاست دوچند ہوگئی ہے۔مضمون میں فنا کا فلسفہ پیش ہوا ہے جو سراسر مذہبی اور قرآنی ہے۔قرآن مجید اور احادیث میں اس بارے صراحت سے اشارے ملتے ہیں کہ دنیا فانی ہے اور ہر چیز جو حیات ہے اس نے موت کے منہ میں جانا ہے۔ یہاں شاعر خوبصورت انداز اور الفاظ سے اسی فلسفے کو بیان کر رہا ہے کہ ہر چیز رزقِ اجل ہے یہ شان وشوکت ہر چیز فانی و ناپائیدار ہے۔دنیا کی بے ثباتی وفا پائیداری کا ذکر ہماری غزل کی روایت کا لازمی عنصر ہے۔مگر یہاں شاعر نے انوکھی ردیف کے استعمال سے اپنی بات مدلل اور پُراثر بنالی ہے۔یہ غزل کی صوفیانہ اور تصوف کی روایت کو اپنے رنگ سے آگے بڑھانے کا انداز ہے اور عربی ردائف کے استعمال کا نمونہ بھی۔

ظفر اقبال کی غزل متنوع تجربات کا نمونہ ہے خاص طور پر لسانی تجربات کے حوالے سے ان کی غزل کافی اہم ہے۔انھوں نے مختلف زبانوں کے الفاظ کو باہم مدغم کر کے ترکیب سازی کا انوکھا تجربہ کیا ہے۔نئے مصادر تراشنے کا تخلیقی جوہر بھی ان کے ہاں نظر آتا ہے،جس کی زیادہ پذیرائی نہ ہوئی بلکہ اِن کے اِن تجربات کو تمسخر آمیز اور مذاحیہ قرار دیا گیا۔تاہم یہ ایک انتہاپسندانہ اور یک طرفہ نقطۂ نظر ہے۔ظفر اقبال نے غزل کے روایتی اسلوب پر عدم اطمینانی کا اظہار کرتے ہوئے نیا لب ولہجہ اختیار کیا۔جس سے غزل کی روایت آشنا نہیں تھی۔جس وجہ سے اوّل اوّل ان کی اس ساعی کو نظر انداز کیا گیا۔ بعد میں داد و تحسین بھی کی گئی۔قطع نظر اُن کے تجربات سے اُن کے ہاں ایک غزل میں عربی ردیف کے استعمال کا نمونہ ملتا ہے جس میں ناپختہ اور غیر سنجیدہ شاعروں کے بارے میں تضحیک کا رویہ ملتا ہے:

پھر غزل آ رہی ہے، بسم اللہ
شاعری جا رہی ہے، بسم اللہ

یہاں مطلع میں اُن شاعروں پر طنز ہے جو صاحب کتاب ہونے کے شوق میں دھڑ ادھڑ اوٹ پٹانگ لکھتے چلے جاتے ہیں یہ سوچے بغیر کہ وہ کیسا لکھ رہے ہیں اور ان کی زود نویسی شعر وادب پر کیسا اثرات مرتب کرتی ہے۔

ظفر اقبال کے بعد زبان اور اسلوب کے حوالے سے جن شاعروں نے الگ راہ نکالی ان میں جون ایلیا کا نام اہم ہے۔انھوں نے غزل میں عربی اور فارسی کی نئی لفظیات داخل کیں اور متروک شدہ الفاظ کے احیاء کی بھی از سرِ نو کوشش کی۔جدید صنعتی زندگی کو علامات کے پیکر میں پیش کیا ہے۔ان کے شعری مجموعے ’’گمان‘‘ میں عربی ردیف کا نمونہ ملتا ہے:

راس آ نہیں سکا کوئی پیمان الوداع — تو میری جانِ جاں سو مری جان الوداع
کس کس کو ہے علاقہ یہاں اپنے غیر سے — انسان ہوں میں، تو بھی ہے انسان الوداع

لفظ الوداع اردو زبان میں کافی مستعمل ہے چنانچہ یہ کئی شعرا نے بطور ردیف باندھا ہے۔

جعفر طاہر کی مقبولیت کینٹو نگاری کی وجہ سے ہے۔عام طور پر انھیں کینٹو میں طبع آزمائی کرنے والا پہلا شاعر سمجھا جاتا ہے تاہم اس سلسلے میں ن۔م۔راشد کو تقدیم حاصل ہے۔گو ان کا کلام جعفر طاہر کے بعد طبع ہوا۔ یہ بات ضرور ہے کہ اردو

میں اب تک بہترین کیٹو جعفر طاہر ہی نے لکھے ہیں۔ تاہم جعفر طاہر کی غزل سے بھی صرف نظر نہیں کر سکتے ان کی غزلیں ''غزلیاتِ جعفر طاہر'' کے نام سے چھپ چکی ہیں جن میں عربی ردائف کے استعمال کا سراغ ملتا ہے۔

دم زناں مست ہمہ دم تنا نا ھُو یا ھُو — کوئی رُت ہو یا کوئی موسم تنا نا ھُو یا ھُو

کعبہ و دیر کی سرحد پہ کھڑا ہوں طاہر — جے سری رام کی بم بم تنا نا ھُو یا ھُو

عرفان صدیقی یقیناً ان شعرا میں سے ہیں جو غزل کا علم حقیقی معنوں میں بلند کیے ہوئے ہیں۔ اُن کی شاعری ناسلجیا کی خوبصورت، پُرفریب بھول بھلیوں سے گزرتی ہوئی نئی تہذیبی صورتحال سے سمجھوتہ کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ بقول گوپی چند نارنگ:

''عرفان صدیقی کا اصل مسئلہ اسلام کے شاندار ماضی کا احساس ہے۔''(۸)

یہ ضرور ہے کہ عرفان صدیقی شاندار ماضی کو یاد کرتے ہیں اور ان کے ہاں مسلم زوال کا نوحہ ملتا ہے تاہم وہ لمحۂ موجود سے بھی بے خبر نظر نہیں آتے ہیں۔ انھوں نے عربی لفظ ''یا اخی'' بطور ردیف باندھا ہے:

''تم ہمیں ایک دن دشت میں چھوڑ کر چل دیے تھے تمہیں کیا خبر ''یا اخی''
کتنے موسم لگے ہیں ہمارے بدن پر نکلنے میں یہ بال و پر ''یا اخی''
یہ بھی اچھا ہوا تم اس آشوب سے اپنے سر سبز بازو بچالے گئے
یوں بھی کوئے زیاں میں لگانا ہی تھا ہم کو اپنے لہو کا شجر یا اخی
زرد پتوں کے ٹھنڈے بدن اپنے ہاتھوں پہ لے کر ہوانے شجر سے کہا
اگلے موسم میں تجھ پر نئے برگ و بار آئیں گے تب تلک صبر کر یا اخی

طویل بحر میں لکھی گئی اس غزل میں شکایت، آمیز لہجہ انھوں نے اپنے اس بھائی سے اختیار کیا ہے جو تقسیم کے بعد پاکستان چلے آئے تھے یا اخی سے انھیں مخاطب کیا ہے۔

عربی ردیفوں کے استعمال کے حوالے سے شوکت ہاشمی کا مجموعہ ''بھیدوں بھری اذاں'' خاص توجہ کا حامل ہے۔ اس کتاب میں بیشتر غزلیں ایسی ہیں جن کی ردیفیں عربی الفاظ و کلمات پر مشتمل ہیں۔ جو اس بات کی غماز ہیں کہ جدید شعرا کے ہاں بھی یہ رجحان اتنی ہی تندوتیزی سے جاری ہے۔ ڈاکٹر طارق ہاشمی ان عربی ردیفوں کی طرف توجہ مبذول کرواتے ہوئے شوکت ہاشمی کی شاعری بارے لکھتے ہیں:

''بعض غزلوں کی ردیفیں ضرور منفرد ہیں جو ایسے کلمات پر مشتمل ہیں۔ جن سے اردو غزل پہلے آشنا نہیں تھی یا ایسا ذائقہ پیدا نہیں ہو سکا تھا۔''(۹)

شوکت ہاشمی کی غزل تصوف اور جذب و مستی جیسے مضامین کی از سرِنو بازیافت کرتی نظر آتی ہے۔ غزل کا یہ سکہ بند مضمون ہماری یادوں سے محو ہو چکا تھا جس کو وہ دوبارہ کھوجتے نظر آتے ہیں اور وہ اس سلسلے میں بڑے خوش قسمت واقع ہوئے ہیں۔ گہری مذہبت کی حامل ہونے اور مقدس لفظیات سے پر ہونے کی وجہ سے ان کی زبان کوثر و تسنیم سے دُھلی نظر آتی ہے۔ عربی لفظیات کے ساتھ عربی ردائف کا نمونہ ملاحظہ ہو طوالت کے ڈر سے صرف مطلع درج ہیں۔

؎ مرا ورثہ مرا شوق ہنر، الحمدُ للہ
بڑا آسان ہے دل کا سفر، الحمدُ للہ
؎ بڑی بے ہنر شام گزری ہے، استغفر اللہ
کہاں دِن، کدھر شام گزری ہے استغفر اللہ

ظلوم وقت کے بیت والصنم پر للہ الحمد
کوئی پڑھتا رہا ہر ہر قدم پر للہ الحمد

نئے موسم، نئے دشت و جبل، الحمدُ للہ
کوئی دیکھے مرا ملک غزل، الحمدُ للہ

شوکت ہاشمی کے ہاں یہ کمال ہنر نمایاں ہے کہ انھوں نے بعض عربی ردیفوں کو اردو نظام عروض کے ساتھ ملا دیا ہے۔ خصوصاً ایسی بحریں جو رواں دواں ہیں شوکت ہاشمی نے بڑی عمدگی سے ساتھ نبھایا ہے۔ ان اشعار میں رواں بحریں اور عربی کلمہ بردیف کے باعث وجد کی ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے صبح دم کسی خانقاہ پر کوئی درویش ذکرِ خدا میں مصروف ہے۔

ہر صبح امکاں کھلے ہیں مقاماتِ سیرالی اللہ
سو، میں از سرِ نو لکھوں گا روایاتِ سیرالی اللہ

اُدھر ملتزم ہے ادھر سنگِ اسود ہے، اللہ اکبر
عجب جوشِ گر یہ عجب شوقِ بیجد ہے، اللہ اکبر

پڑھا میں نے وقت سحر، رانی کنتُ مِن الظالمین
بھرا نور سے میرا گھر، انی کنتُ مِن الظالمین

نصابِ جاں زرِ ہنر، سوادُ الوَجہِ فی الدّارین
سخن سخن نظر نظر، سوادُ الوَجہِ فی الدّارین

یہ چند غزلوں کے مطلع تھے اس کے علاوہ انھوں نے ''لیلۃ القدر'' ''سرِعن اللہ'' ''سیر فی اللہ'' جیسے کلمات کو بطور ردیف باندھا ہے ڈاکٹر محمد اجمل نیازی ان ردیفوں کے بارے میں رقمطراز ہیں:

> ''شوکت نے غزل میں ردیف قافیہ کا ایک نیا جہان آباد کیا ہے ان کے ہاں ردیف قافیہ پورے پورے معانی دیتے ہیں۔ اس نے ایک غزل میں ''انی کنتُ من الظالمین'' کو بھی ردیف کا مرتبہ عطا کر دیا ہے۔۔۔ سبحان اللہ، استغفر اللہ، الحمد للہ ہمارے معمولات اور ہماری معاشرت کا حصہ ہے شوکت نے غزل کا حصہ بنا دیا ہے۔''(۱۰)

شوکت ہاشمی نے جن کلمات کو ردائف کے طور پر استعمال کیا ہے وہ یقیناً ہماری عبادات، وظائف اور روزمرہ زبان و بیان کا حصہ ہیں انھوں نے غزل میں انھیں استعمال کر کے جدت کا ثبوت پیش کیا ہے۔ یوں ''بھیدوں بھری اذان کی غزلوں میں برتی جانے والی تمام تر ردیفیں جدت اظہار کا دلکش نمونہ ہیں اور اپنے نئے پن سے قاری کے ذہن پر نقش ہو جاتی ہیں۔''(۱۱)

دورِ حاضر کے شعرا کے ہاں بھی یہ رجحان بدستور جاری ہے۔ غزل کے جدید تر منظرنامے پر ابھرنے والوں میں عباس تابش کا نام نہایت اہم ہے ان کے شعری مجموعوں میں تمہید، آسمان، مجھے دعاؤں میں یاد رکھنا، ان کی پہچان ہیں۔ تاہم ان کی کلیات بھی اب ''عشق آباد'' کے نام سے چھپ چکی ہے۔ عباس تابش کے ہاں داخلی واردات، ذاتی تجربوں، غم دراحت کا اظہار بڑے خوبصورت پیرائے میں ملتا ہے۔ اسی طرح کے جذبوں کا اظہار ان کی غزل میں ملاحظہ ہو اور عربی ردیف کا استعمال بھی:

کہ رہی تھی درختوں سے پتوں کو جس دم ہوا الوداع — اس قدر شور تھا میں کسی سے نہ کہہ سکا الوداع
زندگی! میں تو جب بھی ترے ہاتھ میں ہاتھ دینے لگا — میرے اندر کوئی مجھ سے کہنے لگا تابشا! الوداع

ان اشعار سے جدید زندگی کی عجلت اور ناآسودگی بخوبی دیکھی جاسکتی ہے۔

حسابِ بیش و کم کرنے کو ہوں تیار بسم اللہ　　توقف کس لیے ہے اے نگاہِ یار بسم اللہ

یہاں ایک طنزیہ رنگ نظر آتا ہے۔ ردیف بسم اللہ اپنے اصلی معنوں کے بجائے ایک طرح کے طنز کے پیرائے میں استعمال ہوئی ہے۔ عباس تابش کے ہاں ردیف کی ایک اور مثال دیکھیے:

نہ خود کو جانیے مسمار، قم باذن اللہ　　خدا تمھارا مددگار قم باذن اللہ

امیر شہر ہمیں کہ رہا ہے بیعت کا　　ہمارے عہد کے انکار! قم باذن اللہ

یہاں قم باذن اللہ کا کلمہ بردیف بڑی معنویت لیے ہوئے ہے۔ وہ کلمہ جو مسیح علیہ اسلام مردوں کو اٹھانے کے لیے استعمال کرتے تھے شاعر اُس کو مردہ ضمیروں کو جگانے کے لیے استعمال کررہا ہے اور وقت کے یزیدوں سے برسرِ پیکار ہونے کی دعوت دے رہا ہے۔

جعفر طاہر کی مذکورہ غزل میں ردیف جو دراصل ایک نعرہ مستانہ ہے بہت خوب انداز سے نبھائی گئی ہے۔ شاعر نے اس ردیف میں نہ صرف مستیٔ شراب کو بیان کیا ہے بلکہ آزادی کی امنگ اور اس کے لیے جہد کی مساعی کو بھی جامۂ اظہار پہنایا ہے۔ جعفر طاہر کا تعلق چونکہ جھنگ کی سرزمین سے ہے لہٰذا انھوں نے اپنی غزل کو جھنگ کے صوفی شاعر حضرت سلطان باہو کی شعری روایت سے بھی جوڑنے کے لیے ایک مخصوص عربی ردیف کا اہتمام کیا ہے۔

نہ ہُنر ہے نہ کوئی گُن مرے باہو یاھُو　　نعرۂ غم زدگاں سُن مرے باہو یاھُو

زندگی ساز ہے اور صوت وصدا سے محروم　　نہ کوئی لے نہ کوئی دُھن مرے باہو یاھُو

افضل خان جدید مگر قدرے غیر معروف شاعر ہیں ان کے ہاں عربی ردیف کا استعمال دیکھیے:

پھول کا کھلنا ہے یہ بھی ہو بہو لا تَقنَطُوا　　نو غم اگرچہ ہو نہیں پایا رفو لا تَقنَطُوا

یہ بھی خود کو حوصلہ دینے کا حیلہ ہے کہ میں　　انگلیوں سے لکھ رہا ہوں چار سو لا تَقنَطُوا

افضل خان کی عربی ردیف کا ماخذ دراصل قرآن حکیم کی ایک آیت کریمہ ہے جس میں انسان کو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہ ہونے کا پیغام دیا گیا ہے۔ شاعر نے اس پیغامِ الٰہی کو اپنی شعری اسلوب میں ڈھالا ہے یہ غزل ایک اعتبار سے پیغامِ الٰہی کی تفسیر ہے۔ جسے شاعر نے کائنات کے مختلف اور متنوع حوالوں سے واضح کیا ہے۔ اس غزل میں فنی اعتبار سے تمثالوں کا حسن بھی بے مثل ہے۔

اردو غزل میں عربی ردیفوں کی روایت کو دیکھا جائے تو یہ جہاں ایک طرف عربی اور اردو کے مابین ایک لسانی، تہذیبی ربط کا اظہار ہیں تو دوسری طرف ان کے اندر اسلوب کا تنوع بھی ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

کلاسیکی اردو غزل چونکہ تصوف کے زیر اثر رہی ہے لہٰذا زیادہ تر ردیفوں میں خالق کائنات کو پکارا گیا ہے ان ردیفوں میں استغاثہ اور استداد کا پہلو بھی نمایاں ہے۔ شعرا نے ان ردیفوں کے ذریعے کائنات کی ماہیت کو ایک روایتی مذہبی نقطۂ نظر سے دیکھا ہے۔ جن میں وحدت الوجودی اور وحدت الشہودی فکر کے عناصر کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن ان شعرا نے اس سلسلے میں عربی ردیفوں کے ذریعے بہت خوبصورت منظر کشی بھی کی ہے۔

دورِ جدید میں اردو غزل نت نئے تجربات سے گزر رہی ہے تاہم عربی ردیفوں کا تسلسل ہمیں عصری منظر نامے میں بھی نظر آتا ہے۔ ستر کی دہائی کے بعد چونکہ اردو غزل پر مذہبی طرزِ احساس زیادہ غالب ہے لہٰذا شعرا کے ہاں جہاں عربی اور فارسی لفظیات کی کثرت ہے وہاں عربی ردیفیں بھی نمایاں ہیں۔

اردو غزل میں عربی ردیفیں ایک خاص روحانی طرزِ احساس کی نمائندگی کرتی ہیں جس میں شاعر اپنی ذات اور

کائنات کی موجودات کو روحانی زاویے سے دیکھتے ہوئے ان کا اظہار تہذیبی اسلوب میں کرتا ہے۔ان غزلوں کو پڑھ کر محسوس ہوتا ہے جیسے شاعر اپنی ذات میں در آنے والے کسی بڑے خلا کو پُر کرنا ہے۔ان ردیفوں کے باعث اردو غزل کا ذائقہ بھی بڑا منفرد اور صوفیانہ رچاؤ کا حامل دکھائی دیتا ہے۔تکنیکی اعتبار سے یہ غزلیں غزل مسلسل کا روپ اختیار کر لیتی ہیں اور پوری ایک غزل ایک طرزِ احساس کی حامل دکھائی دیتی ہے۔

حوالہ جات

۱۔ سعید اختر درانی، ڈاکٹر، اردو پر بیرونی زبانوں کے اثرات، مشمولہ ''اخبار اردو'' اسلام آباد: ستمبر ۲۰۰۸ء، ص ۵۲

۲۔ شان الحق حقی، فرہنگ تلفظ، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، سوم ۲۰۰۸ء، ص ۵۶۹

۳۔ نجم الغنی، مولوی، بحر الفصاحت، جلد اوّل، لاہور: مقبول اکیڈمی، ۱۹۸۸ء، ص ۳۷۳

۴۔ حالی الطاف حسین، مقدمہ شعر و شاعری، لاہور: سٹار بک ڈپو س ن، ص ۳۵

۵۔ شبلی نعمانی، موازنۂ انیس و دبیر، لاہور: مجلس ترقی ادب، مارچ ۱۹۶۴ء، ص ۷۰

۶۔ ناصر کاظمی، خشک چشمے کے کنارے، لاہور: جہانگیر بک ڈپو، ۲۰۰۰ء، ص ۱۵۸

۷۔ افسر صدیقی امروہوی، مصحفی حیات و کلام، کراچی: مکتبہ نیا دور، ۱۹۷۵ء، ص ۱۹۳

۸۔ گوپی چند نارنگ، سانحہ کربلا بطور شعری استعارہ، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۱ء، ص ۹۴

۹۔ طارق ہاشمی، ڈاکٹر، اردو غزل ___ نئی تشکیل، اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۲۰۰۸ء، ص ۳۱۶

۱۰۔ محمد اجمل نیازی، ڈاکٹر، نئی شاعری کا اسمِ اعظم اور شوکت ہاشمی کا تخلیقی کشف، مشمولہ ''بھیدوں بھری اذان''، لاہور: الحمد پبلی کیشنز، مئی ۱۹۹۵ء، ص ۱۶۔۱۷

۱۱۔ غلام حسین ساجد، جمالِ صبح حیرت کی کہانی بھیدوں بھری اذان، مشمولہ بھیدوں بھری اذان، لاہور: الحمد پبلی کیشنز، مئی ۱۹۹۵ء، ص ۱۶۔۱۷

ڈاکٹر نجیب جمال/خالد اقبال یاسر

پروفیسر شعبہ اردو،اسلامیہ یونیورسٹی ،بہاولپور/

ڈائریکٹر،اکادمی ادبیات پاکستان، ایچ -ایٹ، اسلام آباد

اقبال، جمال الدّین افغانی اور اتّحادِ عالمِ اسلامی

Dr Najeeb Jamal

Department of Urdu, The Islamia University of Bahawalpur, Bahawalpur

Khalid Iqbal Yasir

Pakistan Academy of Letters, H-8, Islamabad

Iqbal, Jmaal ul Din Afghan
and Worldwide Unification of Muslim Ummah

Both Iqbal and Jmaal ul Din Afghani are champions of Muslim renaissance. They promoted Islamic Solidarity and Universalism. Iqbal and Afghani envisaged a Worldwide Unification of Muslim Ummah through their writings, statements and speeches. Both saw great danger for Muslims to be duped by the artificial enhancement of western Civilization. This article is an attempt to enlighten the unity, cohesion and harmony of thoughts between these two ardent devotees and multidimensional personalities of Muslim world.

عالم اسلام کی انیسویں صدی کی ممتاز ترین شخصیت محمد بن صفدر المعروف جمال الدّین افغانی (۱۸۳۸/۱۸۳۹ء۔ مارچ ۱۸۹۷ء) عظیم مفکر، صاحبِ حکمت ودانش اور کشش انگیز راہنما تھے۔ان کے نزدیک ملّتِ اسلامیہ کی نشاۃِ ثانیہ کا راز دو نکتوں میں پوشیدہ ہے۔ایک نکتہ اغیار کی غلامی سے نجات ہے اور دوسرا اتّحادِ عالم اسلامی۔انہوں نے اپنی جادو اثر تقریروں، جاذِب نظر شخصیّت، حسنِ خلق، منطق اور زورِ بیان سے ان گنت لوگوں کو اپنا حامی بنایا۔مشہور فرانسیسی مصنف ارنسٹ رینان انہیں ابنِ سینا اور ابنِ رُشد جیسی عظیم المرتبت مسلمان ہستیوں کے ہم پلّہ قرار دیتا ہے۔

وہ نہ صرف مفکّر وحکیم تھے بلکہ اہل نظرِ بھی تھے اور ان کی بصیرت نے اس عہد میں حالات کا مثلاً اسلامی ممالک کے زوال وانحطاط اور جمود و بے بسی، ان کی اقتصادی اور سیاسی زندگی پر یورپی ممالک کے روز افزوں تسلّط واختیار اور مشرق میں دہریت کی نشر واشاعت جس کا منبع ڈارونیت تھی، صحیح اندازہ لگایا۔

اپنی کتاب ''رک بہ دھریہ'' میں انہوں نے ڈارون کے نظریات کی تردید کی ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ ''فقط مذہب

ہی معاشرت کے استحکام وسلامتی اور قوموں کی قوت کی ضمانت دے سکتا ہے جبکہ لادینی مادیت انحطاط وزوال کا سبب ہے۔ان کے نزدیک یہ دینِ اسلام اور اس کا عقیدہ توحید ہی ہے جو اجتماعی لحاظ سے اس بات کا احساس دلاتا ہے کہ انسان اشرف المخلوقات ہے اور بہترین امّت مسلمہ ہے اور انفرادی اعتبار سے اس سے انسان میں تقویٰ، صداقت اور حسنِ اخلاق پیدا ہوتا ہے۔ انہوں نے بعض مملکتوں کی سیاسی سیادت و تفوق کے زوال کو مادیت (مثلاً یونان میں ابیقوریت (Epicureanism) اور فرانس میں والٹیئر اور روسو کے نظریات) سے منسوب کیا ہے۔ [۱]

یہی نہیں بلکہ انہوں نے عہد حاضر میں اسلامی نظریات پر اٹھائے جانے والے اعتراضات کے مدلّل اور مُسکت جوابات بھی دیے ہیں۔ وہ اس امر کے شدّت سے قائل تھے کہ اسلام اور سائنس میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور دنیا کے ابتدائی نامور سائنسدان مسلمان ہی تھے۔ عقیدۂ جبر وقدر کے سلسلے میں بھی انہوں نے عقیدۂ قدر یعنی آزادیٔ عمل کا پرچار کیا۔ جمال الدّین افغانی کی تحریک اتّحادِ عالمِ اسلامی کو مغربی مفکّرین منفی طور پر پان اسلام ازم کا نام دیتے ہیں، جیسا کہ آج کل انہوں نے بنیاد پرستی کی اصطلاح خود ہی وضع کرکے اسے قابلِ مذمّت قرار دے رکھا ہے۔ ان کی اس تحریک کا مقصد اس وقت کی اسلامی ریاستوں کے درمیان اتّحاد اور تنظیم قائم کرکے ایک لڑی میں پرونا تھا جس کے لیے انہوں نے بے شمار مصائب، آلام اور قید وبند کی صعوبتیں برداشت کیں اور طویل سفر کیے۔ اسی سلسلے میں وہ ایک سے زائد بار ہندوستان بھی آئے۔

جمال الدّین افغانی اپنی اس تشویش میں حق بجانب دکھائی دیتے ہیں کہ مغربی سامراجی قومیں اپنی محکوم قوموں کی تہذیب وثقافت کی نشوونما کو روکنے کے لیے اور ان کے جذبۂ حرّیت کو دبانے کی خاطر ان قوموں پر حقیقی تعلیم کے دروازے بند رکھتی ہیں اور انہیں یہ احساس دلاتی ہیں کہ ان کے اندر کسی قسم کی کوئی اہلیّت یا خوبی نہیں ہے (رڈیارڈ کپلنگ کی مشہور نظم ''سفید آدمی کا بوجھ اس کی بدترین مثال ہے جس میں رنگ دار قوموں کو گالیاں تک دی گئی ہیں اور انسان تک تسلیم کرنے سے انکار کیا گیا ہے)۔ اپنی زبان کی کم مائیگی کا احساس پیدا کرکے درحقیقت وہ استبدادی اور سامراجی عزائم کی تکمیل کرنا چاہتی ہیں۔ جمال الدّین افغانی نے مشرقی اقوام کو اپنی زبان، اپنے ادب اور اپنی ثقافت کے حوالے سے اپنا قومی شعور پیدا کرنے کا پیغام دیا۔ ان کے خیال میں اپنی گراں مایہ تاریخ کے بغیر دنیا میں کوئی قوم باعزت اور باوقار نہیں ہو سکتی۔

اسلامی دنیا میں انھی خیالات اور مقصد کے حصول کے لیے خلوصِ نیّت کے سبب جمال الدّین افغانی کا نام آج بھی عزّت واحترام سے لیا جاتا ہے۔ وہ مشرقِ جدید کی تاریخ میں پہلے مجاہد تھے جن کی بصیرت نے ایک اسلامی بلاک کی ضرورت محسوس کی اور اسے امنِ عالم کی ضروری شرط ٹھہرایا۔ [۲]

علامہ اقبال کے مطابق ''زمانہ حال میں اگر کوئی شخص مجدّد کہلانے کا مستحق ہے تو وہ صرف جمال الدّین افغانی ہے۔ مصر وایران وترکی کے مسلمانوں کی تاریخ جب کوئی لکھے گا تو اسے سب سے پہلے عبدالوہاب نجدی اور بعد میں جمال الدّین افغانی کا ذکر کرنا ہوگا۔ مؤخر الذکر ہی اصل میں مؤسس ہے، زمانہ حال کے مسلمانوں کی نشاۃِ ثانیہ کا۔ [۳]

اقبال کے اس نقطۂ نظر پر یہ اضافہ کرنا بے جا نہ ہوگا کہ مسلمانوں کی نشاۃِ ثانیہ کے ضمن میں جمال الدّین افغانی سے اگلا نام خود اقبال کا ہے اور اس کے بعد ترکی کے ضیاء گوک الپ اور مصر کے سعد زاغلول کے نام بھی لیے جا سکتے ہیں۔ اقبال کی شاعری کے ایک سرسری مطالعہ ہی سے یہ اندازہ لگانا چنداں دشوار نہیں رہتا کہ ان کا کلام سرتاسر جمال الدّین افغانی کے خیالات ہی کا تخلیقی پرتو ہے۔ انہوں نے جمال الدّین افغانی کی اس شکایت کو رفع کرنے کی کامیاب کوشش کی جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے۔ ہرچند کہ ان کے خطبات بھی جمال الدّین افغانی ہی کے افکار کی توسیع ہیں تاہم انہوں نے جاویدنامہ میں بھی ان کا جابجا ذکر کیا ہے اور انہیں مشرق اور دنیائے اسلام کا عظیم مفکر قرار دیا ہے۔

اقبال، پان اسلام ازم کی اصطلاح کے پس پردہ مغربی استبداد کے پروردہ اور پرچارک مفکّرین کے مذموم عزائم

جانتے تھے، اسی لیے اقبال نے پان اسلام ازم کے بارے میں ایک بیان کے ذریعے یہ تشریح ضروری سمجھی...... پین اسلام ازم کا لفظ فرانسیسی صحافت کی ایجاد ہے اور یہ لفظ ایسی مفروضہ سازش کے لیے استعمال کیا گیا تھا جو اس کے وضع کرنے والوں کے خیال کے مطابق اسلامی ممالک غیر اسلامی اقوام خاص کر یورپ کے خلاف کر رہے تھے۔ بعد میں پروفیسر براؤن آنجہانی اور دیگر اشخاص نے پوری تحقیقات سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ کہانی بالکل غلط تھی۔ پین اسلام ازم کا ہوّا پیدا کرنے والوں کا منشا صرف یہ تھا کہ اس کی آڑ میں یورپ کی چیرہ دستیاں جو اسلامی ممالک میں جاری تھیں وہ جائز قرار دی جائیں۔

پین اسلام ازم سے اسلام کی عالمگیر سلطنت بہت مختلف ہے۔ اسلام ایک عالمگیر سلطنت کا یقیناً منتظر ہے جو نسلی امتیازات سے بالاتر ہوگی اور جس میں مطلق العنان بادشاہوں اور سرمایہ داروں کی گنجائش نہ ہوگی۔ (۴)

اس کے ساتھ ساتھ اقبال نے ہندوستانی سیاسی پس منظر میں ہندوؤں کی پھیلائی ہوئی گرد کو بھی صاف کرنے کے لیے پین اسلام ازم کی وضاحت کی اور مسلمانوں کو ہندوستان میں ایک علیحدہ معاشرتی جماعت، علیحدہ اقلیت اور علیحدہ قوم قرار دیا۔

محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس میں سجاد حیدر یلدرم کی تحریک پر مولانا شبلی نے علامہ اقبال کا خیر مقدم کیا تو جواباً انہوں نے جو کلمات فرمائے ان سے پان اسلام ازم کے بارے میں اقبال کے مثبت خیالات کی ترجمانی ان کے اپنے الفاظ میں یوں ہوتی ہے:

''میری نظموں کے متعلق بعض ناخدا ترس لوگوں نے غلط باتیں مشہور کر رکھی ہیں اور مجھ کو پین اسلام ازم کی تحریک پھیلانے والا بتایا جاتا ہے۔ مجھ کو پان اسلامسٹ ہونے کا اقرار ہے اور میرا یہ اعتقاد ہے کہ ہماری قوم ایک شاندار مستقبل رکھتی ہے اور جو مشن اسلام کا اور ہماری قوم کا ہے وہ ضرور پورا ہو کر رہے گا۔ شرک اور باطل پرستی دنیا سے ضرور مٹ کر رہے گی اور اسلامی روح آخرِ کار غالب آئے گی۔ اس مشن کے متعلق جو جوش اور خیال میرے دل میں ہے، اپنی نظموں کے ذریعے قوم تک پہنچانا چاہتا ہوں اور اس اسپرٹ کے پیدا کرنے کا خواہشمند ہوں جو ہمارے اسلاف میں تھی کہ دولت و امارت کو وہ اس دارِ فانی کی کوئی حقیقت نہ سمجھتے تھے۔ میں جب کبھی دہلی آتا ہوں تو میرا یہ دستور رہا ہے کہ ہمیشہ حضرت نظام الدین محبوب الٰہیؒ کے مزار پر جایا کرتا ہوں اور وہاں کے دیگر مزارات وغیرہ پر بھی ہمیشہ حاضر ہوا کرتا ہوں۔ میں نے ابھی ایک شاہی قبرستان میں ایک قبر پر الملک للہ کا کتبہ دیکھا۔ اس سے اسلامی جوش کا اظہار ہوتا ہے جو دولت اور حکومت کے زمانہ میں مسلمانوں میں تھی۔ جس قوم اور جس مذہب کا یہ اصول ہو، اس کے مستقبل سے ناامیدی نہیں ہو سکتی اور یہی وہ پان اسلام ازم ہے جس کا شائع کرنا ہمارا فرض ہے اور اس قسم کے خیالات کو میں اپنی نظموں میں ظاہر کرتا رہتا ہوں۔ (۵)

یہاں یہ ذکر بے محل نہیں ہوگا کہ اقبال کے مندرجہ بالا بیانات میں بھی جمال الدّین افغانی کی روح بولتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔

اقبال کی نظموں 'خطاب بہ نوجوانان اسلام'، 'حضور رسالت مآب میں'، 'شفاخانہ حجاز'، 'شکوہ'، 'جواب شکوہ'، 'تعلیم اور اس کے نتائج'، 'فاطمہ بنت عبداللہ'، 'تہذیب حاضر'، 'کفر و اسلام'، 'بلال'، 'مسلمان اور جدید تعلیم'، 'صدیق'، 'مذہب'، 'جنگ یرموک کا ایک واقعہ'، 'دریوزۂ خلافت'، 'حضر راہ'، 'طلوعِ اسلام (مشمولہ بانگ درا)'، 'مسجد قرطبہ'، 'ہسپانیہ'، 'طارق کی دعا'، 'فرشتوں کی دعا'، 'فلسفہ و مذہب (مشمولہ بال جبریل)'، 'لا الہ الا اللہ'، 'مسلمان کا زوال'، 'جہاد'، 'قوت اور دین'، 'اسلام'، 'افرنگ زدہ'، 'اے روح محمدؐ'، 'مکہ اور جینوا'، 'اقوام مشرق'، 'مغربی تہذیب'، 'آزادیٔ فکر'، 'عصر حاضر'، 'سیاسیات افرنگ' وغیرہ (مشمولہ ضرب کلیم) جمال الدّین افغانی کے افکار کی ترویج و توسیع اور فروغ کا ہنگام سمجھی جا سکتی ہے۔ درحقیقت اقبال نے اپنے کلام سے ان کی تحریک کو ایک ادبی تحریک بنا دیا ہے۔ اقبال کا اپنا یہ کہنا ہے کہ ''میرا مقصد کچھ شاعری نہیں بلکہ

ہندوستان کے مسلمانوں میں وہ احساسِ ملیہ پیدا ہو جو قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کا خاصہ تھا۔ (۶)

ایک اور مقام پر اقبال نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ''ہمارے ملّی اتحاد کا انحصار اس بات پر ہے کہ مذہبی اصول پر ہماری گرفت مضبوط ہو۔۔۔ میں آزاد تعلیم کا قائل نہیں۔ تعلیم بھی دیگر امور کی طرح قومی ضروریات کے تابع ہوتی ہے۔'' (۷)

اسلام نے عالمِ انسانیت میں ایک انقلاب عظیم بپا کر کے انسان کو رنگ و نسل، نام و نسب اور ملک و قوم کے ظاہری اور مصنوعی امتیازات کے محدود دائروں سے نکال کر ایک وسیع تر ہیئتِ اجتماعیہ کی شکل دی۔ افغانی کی طرح اقبال کے نزدیک یہ ہئیت اجتماعیہ اسلامیہ قائم کرنا ہی اسلام کا نصب العین ہے۔ اسلام نے اخوت اور بھائی چارے کا یہ وسیع نظام قائم کرنے کا کارنامہ انجام دے کر دکھا دیا تھا مگر بدقسمتی سے یہ وحدت قائم نہ رہ سکی اور مسلمان مختلف فرقوں، گروہوں اور جماعتوں میں بٹتے چلے گئے۔ اقبال مسلمانوں کو پھر اسی اخوت اسلامی کی طرف لوٹنے کی تلقین کرتے ہیں اور ایک ملّت میں گم ہونے کا سبق سکھاتے ہیں۔ وہ ایک ایسی عالمگیر ملّت کے قیام کے طلب گار ہیں جس کا خدا، رسول، کتاب، کعبہ، دین اور ایمان ایک ہو۔

منفعت ایک ہے اس قوم کی نقصان بھی ایک
ایک ہی سب کا نبی، دین بھی ایمان بھی ایک
حرمِ پاک بھی اللہ بھی قرآن بھی ایک
کچھ بڑی بات تھی ہوتے جو مسلمان بھی ایک (۸)

اسی جذبے سے اقبال نے مسلمانوں کو اخوت کا پیغام دیا۔ اسلامی تعلیمات عالمگیریت سے مملو ہیں اور اسلام تمام نوعِ انسانی کو اخوت کی لڑی میں پرو کر ہیئت اجتماعیہ اسلامیہ کے قیام کی دعوت دیتا ہے تاکہ انسان کی ہوس کا علاج ہو سکے۔ لیکن اقبال کے نزدیک اس کا پہلا قدم یہ ہے کہ دنیا کے تمام مسلمان ممالک ایک لڑی میں پروئے جائیں۔ انہوں نے جمعیتِ اقوام پر اس طرح طنز کیا ہے۔

مکّہ نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام
جمعیّتِ اقوام کہ جمعیتِ آدم؟ (۹)

بعد ازاں انہوں نے اپنے خطبات میں مسلمان قوموں کی ایک علیحدہ تنظیم کی ضرورت پر زور دیا ہے جو انسانوں کے درمیان اخوت کا جذبہ پیدا کرے۔ رموزِ بیخودی میں انہوں نے اس مضمون کی اہمیت کے پیش نظر علیحدہ عنوان قائم کر کے اپنے مفکّرانہ نکات بیان کیے ہیں۔ اخوت اسود و احمر کی تمیز مٹا دیتی ہے جس سے بلال حبشیؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابوذر غفاریؓ کے ہمسر ٹھہرتے ہیں۔ یہی اخوت ملّت کے قیام کی بنیاد ہے اسی سے خیر و شر اور نیکی و بدی کے معیار میں یکسانیت پیدا ہوتی ہے ورنہ ہر شخص اپنے معیار خود طے کرے اور معاشرے کا شیرازہ بکھر جائے۔ یہ مساوات اور اخوت اقبال کے اشعار کے مطابق رسالتِ محمدی کی دین ہیں۔ حریت مساوات اور اخوت کی تاسیس و تشکیل رسالتِ محمدی کا مقصد تھا۔ اسلام نے انسان کو انسان کی عبادت سے روکا۔ لا قیصر و لا کسریٰ کا اعلان اسلام نے کیا۔ کاہن، پادری، برہمن، سلطان، امیر سب مذہب کے، سیاست کے اور معاشرت کے اجارہ دار تھے اور عام لوگوں کا استحصال کرتے تھے۔ ان کی توہّم پرستی اور کمزوری سے مفادات حاصل کرتے تھے، لیکن رسولوں نے آ کر حق داروں کو ان کا حق دلانے کا کام شروع کیا۔ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نزول سے سیرت کی فضیلت قائم ہوئی۔ انہوں نے محنت کر کے روزی کمانے والے کو خدا کا حبیب گردانا۔ ان تعلیمات سے صرف اسلامی معاشرہ ہی نہیں پوری انسانیت فیض یاب ہوئی۔

تازہ جاں اندر تنِ آدم رمید۔۔ بندہ را باز از خداونداں خرید (۱۰)

اخوت و مساوات نے فرد کو ایک ملّت میں ضم کر کے اسے پوری ملّت کی قوت فراہم کی۔ اس نے فرد کے دل سے خوف اور

یاس کو دور کیا اور ان کے اندر ایسی قوت اور اعتماد پیدا کیا کہ حوادث کے تیران پر بے اثر ہونے لگے۔ ملّت کا احساس دلوں کی یک رنگی اور ہم آہنگی سے پیدا ہوا۔ ایرانیوں کے خلاف جہاد کے دوران ایک معمولی سپاہی کی طرف سے انجانے میں ایرانی فوج کے سپہ سالار رجابان کی جاں بخشی کی اسلامی لشکر کے سپہ سالار حضرت ابوعبیدہ بن جراحؓ کی طرف سے توثیق اس امر کی مظہر تھی کہ سب مسلمان ایک دوسرے کے بھائی ہیں، ایک کا وعدہ سب کا وعدہ ہے۔ اگر امان کسی عام سپاہی نے بھی دی ہے تو اسی ملّت کا حصہ ہے اور اسی وعدے کی پاسداری سب بھائیوں کا فرض ہے۔ انہوں نے ملّت کی یک آہنگی کو اتنے بڑے جابر اور ظالم قاتل کے قتل کے مقابلے میں زیادہ اہم قرار دیا۔ اسی طرح سلطان مراد کی ایک معمار کے ہاتھ کاٹنے پر عدالت میں پیشی اور قصاص کی سزا کے فیصلے پر سرِ تسلیم خم کرنا بھی اخوت اور مساوات کی ایک ادنیٰ مثال ہے۔

اخوت، حریت اور مساوات ایک دوسرے سے باہم متصل اور پیوست تصوّرات ہیں۔ ایک کے بغیر دوسری اصطلاح، کیفیت، روایت یا اصول بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ اقبال نے حریت کو اسلامی معاشرے کی اہم ترین قدر کے طور پر پیش کیا ہے۔ خلافتِ راشدہ کے زمانے میں حریت کی ایسی روشن مثالیں قائم ہوئیں کہ ہم آج بھی ان سے راہنمائی حاصل کر سکتے ہیں۔ اس دور میں عام سے عام آدمی مسجد میں، عدالت میں اور برسرِ عام امیر المومنین سے ان کے کسی فعل پر باز پرس کر سکتا تھا اور کسی دنیاوی جاہ و جلال، سلطنت سے مرعوب نہیں ہوتا تھا بشرطیکہ وہ دل اور ذہن سے خود کو حق پر سمجھتا ہو۔ دوسری طرف خلیفۂ وقت خوشدلی سے باز پرس کا جواب دیا کرتا تھا۔ مساوات اور حریت کی ایسی مثالیں اور نمونے دنیا کا کوئی معاشرہ اور ریاست آج تک پیش نہیں کر سکی۔ سیرت کی فضیلت کے اصول اور بنیادی اسلامی قدر پر کاری ضرب امیر معاویہ نے لگائی جب انہوں نے اپنے فرزند یزید کو اپنا ولی عہد مقرر کیا جس کے کردار سے ملّت کے افراد اور اکابرین مطمئن نہیں تھے اور اسے عاقل، عادل اور متّقی نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اسی واقعے نے امّتِ مسلمہ کی تاریخ کا رخ موڑ دیا۔ اس سے نظامِ حریت کی شکست و ریخت کا آغاز ہوا اور خلافت، سلطنت اور خلیفہ، بادشاہ میں بدل گیا۔ ایسے میں حضرت امام حسینؓ نے حریت کا علم بلند کیا اور مطلق العنان سلطانی جو آئندہ چل کر استبداد کا سرچشمہ اور پھر سے قیصریت کی طرح بننے والی تھی، کے خلاف تلوار اٹھائی اور حریت عوام النّاس کے حقِ خود ارادیت کے تحفّظ اور روحانی جمہوریت کے قیام کے لیے اپنی اور اپنے اہل و عیال کی جانوں کی قربانی دی۔ اقبال نے حریت کے اس فلسفے کو اپنی مشہور علامت 'شاہین' کی خصوصیات کے ذریعے بھی واضح کیا ہے کیونکہ شاہین ہمیشہ آزاد فضاؤں میں محوِ پرواز ہوتا ہے۔ اس نکتہ کی وضاحت عزیز احمد نے اس طرح کی ہے۔ اس وسعتِ پرواز کے باعث، حیات کی ایک اور بڑی قدر شاہین میں نمایاں ہوتی ہے۔ یہ آزادی ہے۔ شاہین کی وسعت پرواز یا اس کی نشو و نما محض آزادی کے حالات میں ممکن ہے ورنہ غلامی میں شاہین تدروے سے بھی زیادہ بزدل بن جائے گا۔

تنش از سایہ بال تدروے لرزہ می گیرد
چو شاہیں زادہ اندر قفس بادانہ می سازد
غلامی شاہین کی آنکھوں کو اندھا کر دیتی ہے
فیضِ فطرت نے تجھے دیدۂ شاہیں بخشا
جس میں رکھ دی ہے غلامی نے نگاہِ خفّاش

چنانچہ اقبال کا شاہین کافوری، میر و سلطان کا پالا ہوا باز ہر گز نہیں ہو سکتا جو اپنی رفعت پرواز چھوڑ کر پھر سے اپنے مالک کے پاس آب و دانہ کے لیے آ بیٹھتا ہے جو محض میر اور سلطان کے اشارے پر طیور کا شکار کرتا ہے۔(۱۱) اور اس کے جور و استبداد میں شریک اور آلہ کار بن جاتا ہے۔

وہ فریب خوردہ شاہیں کہ پلا ہو کرگسوں میں

اسے کیا خبر کہ کیا ہے رہ و رسم شاہبازی (۱۲)

دنیائے اسلام اس وقت جمال الدّین افغانی اور اقبال کے نزدیک وطنیت اور قومیت کے مغربی نظریات سے متاثر ہے۔اس کی وجہ ان کی مغرب کے ہاتھوں صدیوں کی غلامی اور محکومی ہے۔

حوالہ جات

۱۔ ڈاکٹر سید عبداللہ: اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ جلد نمبر ۲، دانشگاہ پنجاب، لاہور، ص: ۳۷۴، ۳۷۵

۲۔ ایضاً: ص ۳۸۰

۳۔ علامہ محمد اقبال، اقبال نامہ، حصّہ دوم، مرتبہ: شیخ عطاء اللہ، شیخ محمد اشرف، لاہور، س ن ص: ۲۳۱، ۲۳۲

۴۔ علامہ محمد اقبال، گفتارِ اقبال، مرتبہ: محمد رفیق افضل مذکور، ص: ۱۷۷، ۱۷۸

۵۔ علامہ محمد اقبال: مقالاتِ اقبال، مرتبہ: سید عبدالواحد معینی، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص: ۱۸۴، ۱۸۵

۶۔ علامہ محمد اقبال: مکاتیبِ اقبال بنام گرامی، مرتبہ: محمد عبداللہ قریشی، اقبال اکادمی، لاہور ۱۹۸۱ء، ص: ۱۳۶

۷۔ علامہ محمد اقبال: شذرات فکر اقبال، مترجم (ڈاکٹر) افتخار احمد صدیقی مذکور، ص: ۸۵

۸۔ علامہ محمد اقبال: بانگِ درا مشمولہ کلیات اقبال، اردو مذکور ص: ۲۰۲

۹۔ علامہ محمد اقبال: ضربِ کلیم مشمولہ کلیات اقبال اردو مذکور ص: ۵۸

۱۰۔ علامہ محمد اقبال: مشمولہ کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور۔ ۱۹۸۱ء، ص: ۱۰۴

۱۱۔ عزیز احمد: اقبال، نئی تشکیل، گلوب پبلشرز، لاہور ۱۹۶۸ء، ص: ۳۶۲، ۳۶۳

۱۲۔ علامہ محمد اقبال، بال جبریل، مشمولہ کلیات اقبال، اردو مذکور، ص: ۱۷

ڈاکٹر صوفیہ یوسف
استاد شعبہ اردو، شاہ لطیف یونیورسٹی، خیرپور، سندھ

قومیت اور علامہ اقبال

Dr Sofia Yousuf
Department of Urdu, Shah Abdul Latif University, Khairpur

Nationalism and Iqbal

Nationalism generally involves the identification of an ethnic identity with a state. The subject can include the belief that one's nation is of primary importance. It is also used to describe a movement to establish or protect a homeland. This term coined by Johann Gottfried Herder in late 1770. Since French and American Revolution in the late 18th century, nationalism has become one of the most significant political and social forces in history. As well as religious nationalism is the relationship of nationalism to a particular religious belief. Allama Iqbal was a great poet and thinker. He had imbibed, approved, applauded and commended a great many ideas, which occupied various positions along the spectrum on the philosophic, social and political plane. This paper discusses different theories of nationalism and concept of Allama Iqbal regarding nationalism.

زمانہ قدیم سے ہی قومیت کا نظریہ کسی نہ کسی صورت میں (زبان، نسل پرستی، قبیلے) انسان کے ساتھ رہا اور اس کی معاشرت پر اثر انداز ہوتا رہا ہے۔قومیت کے جدید تصور پر بحث سے پہلے ہم ابراہیمی مذاہب کی تعلیمات میں قومیت اور اس کی اہمیت کا تجزیہ کریں گے۔

قوم اور قومیت کے خدوخال تفصیل کے ساتھ عہد نامہ عتیق میں موجود ہیں،قوم کا تصور کتاب پیدائش باب ۱۰ میں قوموں کے جدول سے واضح ہوتا ہے۔انسان جو آغاز میں ایک قوم یا گروہ تھا وہ کس طرح طوفانِ نوح کے بعد مختلف قوموں میں تقسیم ہو گیا۔اس جدول کی موجودگی یہ ثابت کرتی ہے کہ نوع انسانی کو طوفانِ نوح کے بعد از سر نو الگ الگ گروہوں یا قوموں میں تقسیم کیا گیا۔ ہر گروہ یا قوم کا خطہِ زمین، زبان، تہذیب اور شناخت جدا جدا تھی [1]‘‘ یہ اقوام مینار بابل کی تعمیر کے

واقع کے بعد مزید گروہوں میں تقسیم کر دی گئیں''۔(۲) اس ساری تقسیم کی ایک ہی وجہ تھی کہ خدا انسان کو پوری زمین پر پھیلانا چاہتا تھا۔ یہ خدا کی مرضی اور حکم تھا کہ انسان مختلف قوموں میں تقسیم ہو جائے (۳)۔

اس طرح اگر عیسائیت اور اس کے بانی کی زندگی پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ پیدائشی طور پر یہودی نسل سے تعلق رکھتے تھے اور انہوں نے کبھی بھی اپنی قومیت سے لاتعلقی کا اظہار نہیں کیا۔ ان کا کہنا تھا:

I was sent to the lost sheep of the house of Isreal.(۴)

یہودی اور غیر یہودی کی اصطلاحات کا استعمال بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ یسوع مسیح اپنی قوم کے ساتھ زیادہ وفادار تھے اور ان کی تعلیمات کے مطابق انسان کی مختلف قوموں یا گروہوں میں تقسیم وقتی یا محدود نہیں تھی بلکہ ابدی حیثیت رکھتی ہے:۔

The Nations will walk by its light........." The glory and honour of the nation will be brought in to it" (۵)

عہد نامہ عتیق و جدید کے ان حوالوں سے قومیت کے وجود کی تائید ہوتی ہے۔ قبل اسلام عرب معاشرہ بھی قبائل، نسل اور زبان کی بنیادوں پر استوار تھا اور قبائل و نسل ہی وہ مضبوط بندھن تھے جن کی بنیاد پر اتحاد قائم ہوتے تھے۔ اس معاشرے کو موجودہ دور کی جدید قومیت اور نسلی امتیاز کے نظریے کی بے قاعدہ یا خام صورت کہا جا سکتا ہے اسی طرح زبان بھی برتری کی علامت سمجھی جاتی تھی۔ لیکن اسلام نے امتیازات کی ان علامتوں کو یک سر مسترد کر دیا اور طبقاتی تقسیم سے بالاتر ہو کر ایک عالمگیر معاشرے کی بنیاد رکھی قران مجید کی سورۃ الحجرات آیت نمبر۱۳ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

ترجمہ: اے لوگو ہم نے تمھیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمھیں شاخیں اور قبیلے کیا کہ آپس میں پہچان رکھو۔ بیشک اللہ کے یہاں تم میں زیادہ عزت والا وہ جو تم میں زیادہ پرہیز گار ہے (۶)

چنانچہ قبائل یا گروہ میں تقسیم صرف اور صرف ایک دوسرے کو بہتر طور پہچاننے کے لیے ہے نہ کہ فخر یا محبت و نفرت، احساس برتری اور مسائل کو الجھانے کے لیے سورۃ الانعام میں فرمان باری تعالیٰ ہے کہ:

ترجمہ: تم فرماؤ وہ قادر ہے کہ تم پر عذاب بھیجے تمہارے اوپر سے یا تمہارے پاؤں کے تلے سے یا تمہیں بھڑا دے مختلف گروہ کر کے اور ایک کو دوسرے کی سختی چکھائے دیکھو ہم کیوں کر طرح طرح سے آیتیں بیان کرتے ہیں کہ کہیں ان کو سمجھ ہو۔(۷)

رسول اللہ نے حجۃ الوداع کے موقعے پر عالمگیری خطبہ دیتے ہوئے فرمایا کہ عرب کو عجم پر، عجم کو عرب پر، گورے کو کالے پر اور کالے کے گورے پر کوئی برتری حاصل نہیں ہے، تم آدم کی اولاد ہو۔ یہ ہے اسلام کا عالمگیر قومیت کا نظریہ جو انسانیت و مساوات پر قائم ہے اور اس مساوات اور احترام انسانیت کو شاعر مشرق علامہ اقبال اس طرح بیان کرتے ہیں:

آدمیت احترام آدمی
باخبر شو از مقامِ آدمی (۸)

علامہ مذہب اسلام کی ہمہ گیریت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''اسلام دراصل دنیائے قدیم کے تمام تصورات کے خلاف ایک احتجاج ہے مختصراً اسلام انسان کا حقیقی انکشاف ہے''(۹)

قومیت کا موجودہ تصور کب، کہاں اور کیسے انسان کی سیاسی، سماجی زندگی میں باقاعدہ طور پر داخل ہوا اس کے بارے میں تو یقین کچھ نہیں کہا جا سکتا لیکن یہ اصطلاح ۱۷۷۰ء کے اواخر میں ایک جرمن مفکر Johann Gottfried Herder نے استعمال کی، اس اصطلاح کو مزید تقویت اور ہر دلعزیزی، فرانسیسی و امریکی انقلابات سے حاصل ہوئی اور تب سے قومیت کو سیاسی و سماجی زندگی میں ایک اہم اور طاقتور حیثیت حاصل ہے۔ پہلی اور دوسری جنگ عظیم کے محرکات میں سے ایک اہم محرک قومیت بھی تھی جس نے انسانیت کے دامن کو تار تار کیا۔

مسلم دنیا میں قومیت کا یہ جدید نظریہ مغربی مفکرین اور مستشرقین کے ذریعے داخل ہوا کیونکہ ایشیا اور افریقہ پر قابض یہ مغربی طاقتیں مسلم دنیا کے درمیان اتحاد کے قیام سے خوفزدہ تھیں جسے وہ پان اسلامزم (Pan-Islamism) کا نام دیتی تھیں یہی وہ نقطہ تھا، جہاں سے قومیت کا یہ جدید تصور مسلم اُمہ کی بنیادوں میں داخل ہوا اور آج تک اتحاد کے قیام میں حائل ہے۔

علامہ اقبال جو بیک وقت ملکی، قومی صورتحال، ملت اسلامیہ اور مغرب کے سیاسی وتہذیبی تقاضوں کا گہرائی سے جائزہ لے رہے تھے وہ وطنیت اور قومیت کے جدید نظریے کے مقابلے میں قومیت کے اسلامی تصور کو انسانیت اور عالمی امن، مساوات کے لیے اہم اور ضروری سمجھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

''مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان ہے نہ اشتراک وطن نہ اشتراک اغراض اقتصادی ہم لوگ اس برادری میں، جو جناب رسالتماب نے قائم فرمائی تھی اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے۔''(۱۰)

علامہ قومیت اور وطنیت کو ایسا بت قرار دیتے ہیں جو انسانیت کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم کر دیتا ہے یہ سب اسلام کے بنیادی اصولوں سے متصادم ہے اس لیے اس بت کو توڑنا ضروری ہے:۔

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
یہ بت کہ تراشیدہ تہذیبِ نوی ہے
غارت گرِ کاشانۂ دین نبوی ہے
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے

اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے
نظارہ دیرینہ زمانے کو دکھا دے
اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملا دے(۱۱)

آج بین الاقوامی حالات کچھ اس طرح کے ہو چکے ہیں کہ جن میں قومیت نے نفسیاتی احساس کی صورت اختیار کر لی ہے۔اس صورتحال میں چھوٹی سے چھوٹی قوم اپنی علیحدہ سیاسی تنظیم اور شناخت کی دعویٰ دار ہے۔مذہب و اخلاق کی سیاست سے جدائی کی بدولت معاشی مفاد کی یکسانیت سے قومیت کے جذبے کو ابھارا جا رہا ہے۔تا کہ اسے دوسری قوموں سے معاشی مسابقت کے لیے استعمال کیا جائے۔مسلمان سیاسی و تہذیبی سطح پر عدم مرکزیت کا شکار ہو کے چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں تقسیم ہو گئے ہیں۔اقبال کہتے ہیں:

حکمت مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی
ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز
ہو گیا مانند آب ارزاں مسلماں کا لہو
مضطرب ہے تو کہ تیرا دل نہیں دانائے راز(۱۲)

علامہ اپنے تصور قومیت کی تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں:

>''مسلم قوم وطن سے نہیں بلکہ اشتراک ایمان سے وجود میں آئی۔اگر حضورﷺ مکہ سے ہجرت نہ کرتے تو کفار مکہ کے ساتھ تصفیہ کر لیتے کہ تم اپنی بت پرستی پر قائم رہو مگر اس نسلی و وطنی اشتراک کی بنا پر جو ہمارے تمہارے درمیان موجود ہے۔ایک وحدت عربیہ قائم کی جا سکتی ہے۔تو عرب نیشنلسٹ یا وطن دوست کی راہ ہوتی۔جو دین و سیاست کی ثنویت کا قائل ہوتا۔لیکن نبی آخر الزماں کی راہ نہ ہوتی۔''(۱۳)

اسلام آزادی اور مساوات کے دو نہایت اہم اصولوں کی تعبیر ہے۔لیکن مسلم اقوام نے تقلید مغرب میں دین اور سیاست کو الگ کر دیا اور اس آفاقی حیثیت سے دستبردار ہو گئیں جو انہیں اسلام کے زرین اصول نے عطا کی تھی۔علامہ کے نزدیک یہ ثنویت ہماری جڑوں کو کھوکھلا کر دے گی۔

یہ ہندی و خراسانی یہ افغانی و تورانی
تو اے شرمندہ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا
غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
غباز اے مرغ حرم اڑنے سے پہلے پر فشاں ہو جا(۱۴)

علامہ کا اسلام قومیت کی طرف جھکاؤ کسی تعصب کے سبب نہیں بلکہ پورے مشرق کو مغرب کے سیاسی و اقتصادی استعمار سے نجات دلانے کے لیے ہے۔وہ اسلامی قومیت کے حقیقی نظریہ کو مسلمانوں کی سیاسی و سماجی زندگی میں موجود کمزوریوں اور بیماریوں (ملائیت و ملوکیت،خانقاہیت) کا علاج بھی سمجھتے ہیں۔آج مسلمانوں کی تمام تر مشکلوں،پریشانیوں کا

سد باب صرف اورصرف اس صورت ممکن ہے کہ مسلمان متحد ہوں اوران کی جمیعت اقوام، علاقائی، نسلی ولسانی تعصّبات کو بالائے تاک رکھ کرامہ کے وسیع تر مفاد کے لیے کام کریں۔

ربط و ضبطِ ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر(۱۵)

ڈاکٹر جاوید اقبال علامہ کے اس نظریے کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اقبال کے پیغام کے بنیادی نکات یہی ہیں کہ پسماندہ اقوام اپنی سیاسی و معاشی زندگی کی بنیاد روحانی و اخلاقی قدروں پر استوار کریں اور ترقی یافتہ اقوام پر انحصار کرنا چھوڑ دیں۔ اپنے وسائل بروئے کار لائیں، آپس میں اتحاد کی فضا پیدا کریں، اختلاف کی صورت میں جنگ کا راستہ اختیار کرنے کے بجائے پرامن گفت وشنید کے ذرائع اختیار کر کے اختلافات نپٹانے کی کوشش کریں''(۱۶)

علامہ اقبال اسلامی اصول کی روشنی میں قومیت کی تشکیل اور اتحاد کے قائل ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ مسلمان مغرب کی اندھا دھند تقلید چھوڑ کر اسلام کے آفاقی اصولوں کی پیروی کرتے ہوئے تفرقے کو اپنے معاشروں سے نکال پھینکیں اور متحد ہو جائیں تو کوئی وجہ نہیں کہ اپنی موجودہ حالت کو بہتری کی راہ پر نہ لے جاسکیں۔

طہران ہو گر عالم مشرق کا جنیوا
شاید کرہ ارض کی تقدیر بدل جائے(۱۷)

حوالہ جات

۱۔ www.devotions.net/bible/oold.htm عہد نامہ عتیق کتاب پیدائش باب:۱۰(۵۔۲۰۔۱)

۲۔ ایضاً، باب:۱۱(ورس:۳۔۱۲)

۳۔ ایضاً، باب:۱(ورس ۲۸) باب:۹(ورس ۱۷)

۴۔ www.devations.net/bible/oonew.htm میتھیو کی انجیل باب:۱۵(ورس ۲۸۔۲۴)

۵۔ ایضاً، Book of Revelation 21: 24,26

۶۔ قرآن مجید، سورۃ الحجرت آیت ۱۳ ،مترجم مولانا احمد رضا خان بریلوی، تاج کمپنی لمیٹڈ کراچی۔لاہور

۷۔ قران مجید، سورۃ الانعام آیت نمبر ۶۵،مترجم مولانا احمد رضا خان بریلوی، تاج کمپنی لمیٹڈ کراچی۔لاہور

۸۔ جاوید نامہ،کلیات اقبال فارسی ص ۲۰۵/ ۷۹۳، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۷۵ء

۹۔ شذرات فکر اقبال، بحوالہ جاوید اقبال، افکار اقبال۔تشریحات جاوید ص ۴۲، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور ۲۰۰۵ء

۱۰۔ اقبال۔مقالاتِ اقبال (ملت بیضا پر ایک نظر) مرتبہ عبدالواحد معینی سید ص ۱۵۹، آئینہ ادب لاہور ۱۹۸۸ء

۱۱۔ بانگ درا/ کلیات اقبال اردو، ص ۱۷۱۔۱۸۷، اقبال اکادمی لاہور ۲۰۰۰ء

۱۲۔ ایضاً ص ۲۷۸۔۲۹۴

۱۳۔ اقبال۔مقالاتِ اقبال (جغرافیائی حدود اور مسلمان) مرتبہ عبدالواحد معینی، سید ص ۲۷۲، آئینہ ادب لاہور ۱۹۸۸ء

۱۴۔ بانگ درا/ کلیات اقبال اردو، ص ۲۸۸۔۳۰۴، اقبال اکادمی لاہور ۲۰۰۰ء

۱۵۔ بانگ درا/ کلیات اقبال اردو، ص ۲۷۸۔۲۹۴، اقبال اکادمی لاہور ۲۰۰۰ء

۱۶۔ جاوید اقبال ڈاکٹر، ۱۱ افکار اقبال۔تشریحات جاوید، ص ۱۳۶، سنگ میل پبلیکیشنز لاہور

۱۷۔ ضرب کلیم/ کلیات اقبال اردو، ص ۱۵۹۔۶۵۹ (نظم خضر راہ) اقبال اکادمی لاہور ۲۰۰۰ء

سیدہ نرجس افتخار
استادشعبہ اردو، گورنمنٹ کالج میرپور، آزاد کشمیر

علاّمہ اقبالؔ کا تصورِ تقدیر

Syeda Narjis Iftikhar

Department of Urdu, Govt College, Mirpur, Azad Kashmir

Iqbal's Idea of Destiny

Allama Muhammad Iqbal is a poet of much bigger thoughts, Ideas and unique presentations. He more clearly appeared as a top thinker of Muslim's philosophy in his famous addresses "The Reconstruction of Religious Thought in Islam". Here his Idea of Destiny in reference with his poetry and addresses, is discussed.

''تقدیر'' نہ صرف علمائے اسلام بلکہ ہر دور کے مفکرین وفلسفیوں کا موضوع فکر رہا ہے۔ تاہم علاّمہ اقبالؔ کو یہ اختصاص حاصل ہے کہ اپنے دیگر تمام نظریات کی طرح تصورِ تقدیر کے حوالے سے بھی ان کے تمام افکار کی بنیاد قرآن پاک ہی ہے۔ انہوں نے نہ صرف شاعری میں بلکہ اپنے خطوط میں بھی اور اپنے مشہور خطبات مدراس میں خاص طور پر تصوّرِ تقدیر کے اہم مباحث پر گفتگو کی ہے اور قرآنی فکر کے مطابق نتیجہ دیا ہے۔

سب سے پہلے تو اس بات سے آگہی ضروری ہے کہ کسی بھی ہئیت انسانیہ، جماعت، گروہ، قوم اور فرد کی عملی وفکری زندگی میں تصورِ تقدیر بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ کسی فرد، جماعت کا تصورّ تقدیر ہی ہے جو اس کی عملی زندگی کی بنیاد بنتا ہے۔ جیسا بھی کسی فرد یا قوم کا تصورّ تقدیر ہوگا اس کے عمل کی دنیا ویسی ہی نظر آئے گی۔ علاّمہ اقبالؔ کے افکار کی تشکیل اس وقت اور ماحول میں ہوئی جب ملت اسلامیہ اپنی سیاسی، علمی، اخلاقی اور معاشرتی شان وشوکت، تفوق اور برتری کا سنہرا دور گزارنے کے بعد زوال، غلامی اور ذلّت کا شکار تھی۔ یہ بات مسلسل ذہن میں رہے کہ زوال کے اس دور میں ملتِ اسلامیہ صرف سیاسی زوال کا شکار ہی نہ تھی بلکہ ذہنی، فکری، روحانی، علمی اور اخلاقی سطح پر بھی اس کے زوال کا عمل جاری تھا (اور یہ کون کہہ سکتا ہے کہ بظاہر سیاسی سطح پر آزادی حاصل کرنے کے باوجود مذکورہ بالا سطح پر اس کا یہ زوال جاری نہیں ہے) اس ہمہ پہلو تنزل سے نکلنے، سناٹے اور جمود کی فضا سے ابھرنے کے لیے ظاہری عوامل کے ساتھ ساتھ داخلی اور باطنی عوامل کی طرف توجہ دینا بھی اتنا ہی ضروری تھا۔ کیونکہ یہ کسی فرد، قوم کے باطنی محکم عقائد اور نظریات ہوتے ہیں جو اس کے عمل کی اصل بنیاد بنتے ہیں۔

اقبالؔ ملت اسلامیہ کو متحرک، فعال، مسلسل آگے بڑھتا ہوا دیکھنے کے آرزومند ہیں اور اس آرزو کی تکمیل کے لیے جہاں انہوں نے اپنی شاعری اور فکر کے ذریعے اصلاحِ عمل کے راستے متعین کیے وہیں اصلاحِ افکار کی بھی کوشش کی۔ ''تصورِ تقدیر'' اسی کوشش اصلاحِ افکار وعقائد ہی کے سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ علامہ اقبالؔ سے پہلے ملت اسلامیہ خصوصاً برصغیر پاک و

ہند کے ادبیات وافکار میں تقدیر کی جبرئیت کا تصور غالب تھا اور جو فکر عام اور مشہور تھی اس کا مکمل نمونہ یوں ہے کہ:

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہتے ہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

یہ محض ایک شعر نہیں بلکہ اس ایک شعر کے آئینے میں اس عام طرزِ فکر اور ذہنیت کو دیکھا جا سکتا ہے۔ جہاں یہ اور اس جیسے بے شمار اقوال وافکار عوام وخواص میں عملاً رائج تھے کہ اپنی ہر تکلیف، مشکل، مصیبت غربت ذلّت کے اسباب پر غور کر کے ان کو دور کرنے کی بجائے تقدیر سمجھ کر راضی برضا رہا جائے' انفرادی اور اجتماعی سطح پر رضائے ربّ اور توکل علی اللہ کی گمراہ کن تاویلات بھی اسی کا حصہ تھیں۔ توکل، صبر، رضائے الٰہی، مشیتِ پروردگار محض بے عملی اور تساہل اور غیر ذمہ داری کی بنیادیں بن کر رہ گئیں یہاں تک کہ گناہ اور سرکشی کو بھی مشیت الٰہی سمجھا جا رہا تھا۔ اقبالؔ اس ابلیسی تصورِ تقدیر کی طرف ضربِ کلیم کی ایک نظم ''تقدیر'' میں اشارہ کرتے ہیں کہ ابلیس بارگاہ خداوندی میں اپنی نافرمانی کے جواز میں کہتا ہے:

حرفِ استکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا
ہاں مگر تیری مشیّت میں نہ تھا میرا سجود

اور اسکے جواب میں بارگاہِ خداوندی سے آواز آتی ہے:

پستیء فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے
کہتا ہے تیری مشیّت میں نہ تھا میرا سجود
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلہء سوزاں کو خود کہتا ہے دُود

نظامِ فطرت میں جو اٹل اور محکم مظاہر ہیں اقبالؔ ان کی جبریت کے منکر نہیں جیسے سلسلہ روز وشب یا سلسلہ موت و حیات، اقبال یہاں فطرت کے جبر کو اسی طرح تسلیم کرتے ہیں جس طرح کوئی بھی دوسرا انسان۔ ان کی مشہور نظم ''والدہ مرحومہ کی یاد میں'' کے ابتدائی اشعار ملاحظہ ہوں:

ذرّہ ذرّہ دہر کا زندانیِ تقدیر ہے
پردۂ مجبوری و بیچارگی تدبیر ہے
آسماں مجبور ہے شمس و قمر مجبور ہیں
انجمِ سیماب پا رفتار پر مجبور ہیں

مزید اس نظم کے بہت سے اشعار میں حیات وموت کی جبریت کا ذکر کرنے کے بعد آخر میں اپنے مجبورِ محض ہونے کا حتمی اعلان کرتے ہیں:

نے مجالِ شکوہ ہے، نے طاقتِ گفتار ہے
زندگانی کیا ہے اک طوقِ گلو افشار ہے

مگر مجبوری کے اس اعلان پر بیان ختم نہیں ہوتا بلکہ آگے فرماتے ہیں:

موت کے ہاتھوں سے مٹ سکتا اگر نقشِ حیات
عام اس کو یوں نہ کر دیتا نظامِ کائنات
آہ! غافل! موت کا رازِ نہاں کچھ اور ہے
نقش کی ناپائیداری سے عیاں کچھ اور ہے

موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے
مختلف ہر منزلِ ہستی کی رسم و راہ ہے
آخرت بھی زندگی کی ایک جولاں گاہ ہے

آخرت کو زندگی کی ''جولاں گاہ'' کہہ کر اقبالؔ زندگی میں پنہاں ارادے اور اختیار کو ایک نیا میدان عمل مہیا کرتے ہیں۔ایک بہتر، برتر، وسیع تر اور محکم تر اندازِ حیات!......وہ سورۂ ملک کی پہلی آیات: تبارک الذی بیدہ الملک وھو علیٰ کلِّ شیئٍ قدیرo الذی خلق الموت والحیات لیبلوکم ایکم احسن عملاً۔ وھوالعزیز الغفورo سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

گویا زندگی وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے لاانتہا مواقع میسرّ آتے ہیں اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تا کہ وہ دیکھ سکے کہ اس کو اپنے اعمال کی شیرازہ بندی میں کس حد تک کامیابی حاصل ہوئی۔ (۱)

انسانی زندگی میں موت ایک ایسا مظہر ہے جہاں واقعی یہی لگتا ہے کہ انسان مجبور محض ہے مگر اقبالؔ کے نزدیک یہ مجبوری ایک وسیع تر اختیار حاصل کرنے کا زینہ ہے کہ موت کے مرحلے سے گزرے بغیر انسان (خودی) کو مادی علائق کے جبر سے آزادی حاصل نہیں ہوسکتی اور اس مادی اور بدنی جبر سے آزادی کے بعد ہی: ''خودی اپنے گزشتہ اعمال کا جائزہ لیتی اور مستقبل میں اپنے ممکنات کا اندازہ کرتی ہے۔''(۲)

تفصیلات سے قطع نظر حیات دنیاوی، حیات برزخی اور حیات اخروی ایک ہی تسلسل کا نام ہے اور یہ تسلسل، مسلسل جدوجہد، مسلسل خوب سے خوب تر کی طرف سفر اور مسلسل اپنی محدود خودی کو لامحدود خودی سے قریب تر کرنے کا عمل ہے۔ حیات کے ان تین مقامات میں جبر، ٹھہراؤ، سکوت یا جمود کی کہیں کوئی گنجائش ہی نہیں۔ الا یہ کہ خودی ہلاک ہو جائے...... ہلاکت سانس کی آمد و شد کا قطع ہو جانا نہیں بلکہ ہلاکت 'خودی' کا ایک مرحلے پر پتھر کی طرح سخت ہو جانا ہے۔ جس میں مزید بہتری یا ارتقاء کی گنجائش نہیں۔ اور جہنم یا ھاویہ اس لئے نہیں کہ ''منتقم جبّار'' حکمران، گناہگاروں کو ہمیشہ اس میں گرفتار رکھے بلکہ اقبالؔ کے الفاظ میں:

وہ درحقیقت تادیب کا ایک عمل ہے تا کہ خودی جو پتھر کی طرح سخت ہوگئی ہے وہ پھر رحمتِ خداوندی کی نسیمِ جانفزا کا اثر قبول کر سکے لہٰذا جنت بھی لطف وعیش یا آرام وتعطّل کی کوئی حالت نہیں' زندگی ایک ہے اور مسلسل اور اس لئے انسان بھی اس ذات لامتناہی کی نو بہ نو تجلّیات کے لیے، جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے ہمیشہ آگے ہی بڑھتا ہے۔ (۳)

یہاں غیر اسلامی راہبانہ تصوف کی ایک مقبول اور معروف اصطلاح ''فنافی اللہ'' کا ذکر ضمناً بے محل نہیں ہوگا جس میں ''عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا'' انسانی زندگی کی معراج سمجھا جاتا ہے۔ قطرے کا دریا میں فنا ہو جانا، قطرے کی معراج نہیں ہے بلکہ قطرے کا دریا کی صفات اپنے اندر پیدا کر لینا اس کی حقیقی معراج ہے اور ارشاد قدرت ہے: صبغۃ اللہ o وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰہِ صِبْغَۃً وَّنَحْنُ لَہٗ عٰبِدُوْن o ترجمہ: رنگ جو اللہ ہی کا رنگ ہے اور اللہ کے رنگ سے بہتر رنگ کس کا ہے اور ہم اسی کی عبادت کرتے ہیں: (۴)

اور عبدیت کی معراج کی کیفیت یہ ہے کہ قطرہ سمندر سے ہمکنار ہونے پر بھی اپنی ہستی قائم رکھے جیسا کہ علامہ اقبالؔ نے معراج ختمی مرتبت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حوالے سے لکھا: ''اس (خودی، عبدیت) کے نشو ونما کا معراج کمال یہ ہے کہ ہم اس خودی سے براہ راست اتصال میں بھی جو سب پر محیط ہے، اپنے آپ کو قائم و برقرار رکھ سکیں۔''(۶) جیسا کہ قرآن مجید میں حضورﷺ کے مشاہدۂ ذات کے بارے میں ارشاد فرمایا: مازاغ البصر وَمَا طَغٰی o(۶)

ہر قسم کا تصورِ فنا، ہلاکت یا فنا فی اللہ بھی دراصل جبریت ہی کا شاخسانہ ہے۔ تقدیر کا یہ جبری تصور بلکہ اقبال کے الفاظ میں ''نہایت درجہ ذلت خیز تقدیر پرستی'' صدیوں تک عالم اسلام کے اذہان پر چھائی رہی جس نے قوت عمل کو مفلوج اور قوتِ فکر، صناعی، خلاقی، تسخیر فطرت، تسخیر کائنات اور سائنسی ترقی کو معدوم کر دیا۔ اس کے رائج ہونے کے مختلف اسباب پر روشنی ڈالتے ہوئے اور اس کا تجزیہ کرتے ہوئے علامہ اقبالؔ نے اس کے دو بڑے اسباب بیان کئے ہیں۔ ایک مغربی فلسفیانہ افکار دوسرے سیاسی مصلحت پسندی۔ ہر دو نے زندگی کی وہ قوت جو تمام مسلمانوں کے اندر پیدا کی تھی، ختم کر دی اور انہیں بے حس و حرکت بنا کر گمراہ کن سکوت اور احساس بیچارگی (جس کو صبر بھی کہا گیا) پیدا کر دی۔ کہ جو کچھ ہو رہا ہے خدا ہی کے حکم سے ہو رہا ہے۔ اقبالؔ فرماتے ہیں:

> دوسری جانب دمشق کے موقع شناس اموی فرمانرواؤں کو بھی جو عملاً مادہ پرستی اختیار کر چکے تھے، کسی ایسے عذر کی ضرورت تھی جس سے وہ کربلا کے مظالم پر، پردہ ڈال دیں تا کہ اس طرح عوام کو موقع نہ ملے کہ ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں اور انہیں امیر معاویہ کی بغاوت کے ثمرات سے محروم کر دیں...... چنانچہ کہا جاتا ہے جب معید نے حسن بصری سے کہا اموی مسلمانوں کو قتل کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کی مرضی یونہی تھی تو حسن بصری نے کہا ''یہ اللہ کے دشمن جھوٹ کہتے ہیں۔'' یہ وجوہ تھے جن کی بنا پر علماءِ اسلام کے کھلم کھلا احتجاج کے باوجود عالم اسلام نے ایک بڑی ذلت خیز تقدیر پرستی اختیار کر لی۔ (۷)

یہ ذلت خیز تقدیر پرستی دین اسلام کی روح یعنی خیر و شر اور جزا و سزا کے تصوّر کے بالکل منافی ہے۔ اس تقدیر پرستی کی رو سے جنت و دوزخ کا عقیدہ بھی بے معنی ہو جاتا ہے کہ جب ہم اپنے ارادہ و اختیار سے نہ نیکی کر سکتے ہیں نہ برائی تو نہ انعام کے مستحق ٹھہرتے ہیں نہ سزا کے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی عالی صفت عدل کے صریحاً خلاف ہے اور قرآن مجید کی تعلیمات کے بھی بالکل منافی۔ سورۃ الدہر میں ارشاد ہوتا ہے: اِنَّا ھَدَیْنٰہُ السَّبِیْلَ اِمَّا شَاکِرًا وَّ اِمَّا کَفُوْرًا ٥ ترجمہ: ہم نے تمہیں راہ ہدایت بتا دی ہے اب چاہے شکر کرنے والے بنو یا نافرمان ہو جاؤ۔ (۸)

> مزید ارشاد خداوندی ہے: لَیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی ٥ ترجمہ: انسان کے لیے وہی کچھ ہے جس کی وہ کوشش کرتا ہے۔ (۹)
>
> پھر ارشاد خداوندی ہے: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثٰی وَھُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْیِیَنَّہٗ حَیٰوۃً طَیِّبَۃً ٥ ترجمہ: جو بھی عمل صالح کرے چاہے وہ مرد ہو یا عورت اور وہ صاحبِ ایمان بھی ہو تو اسے ہم طیب زندگی عطا کرتے ہیں۔ (۱۰)

گویا طیب زندگی کی بنیاد عمل صالح ہے نہ کہ یہ پہلے سے متعیّن اور لاگو کردہ تقدیر ہے...... پھر تقدیر کیا ہے؟ علامہ اقبال فرماتے ہیں:

> کسی شئے کی تقدیر قسمت کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں جو ایک سخت گیر آقا کی طرح خارج سے کام کر رہا ہے بلکہ یہ ہر شئے کی حدِّ وسع ہے یعنی اس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو اس کے اعماقِ وجود میں مضمر اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے علی التواتر قوت سے فعل میں آ جاتے ہیں۔ (۱۱)

تقدیر، امکان اور حدِّ وسع کو یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ گندم کے دانے سے ہمیشہ گندم ہی اگے گی۔ یہ اس کی محکم تقدیر ہے۔ اس کی تقدیر میں ہی نہیں کہ اس سے آم اگیں جبکہ امکان اور حدِّ وسع یہ ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ زرخیز زمین، محنتی کسان اور کافی پانی، کھاد اور دیکھ بھال سے، ایک دانے سے اُگنے والے پودے میں سات بالیاں اور ہر بالی میں سو دانے ہوں (قرآن پاک میں عمل خیر کی مثال اسی طرح دی گئی ہے) جبکہ کسی جگہ بنجر زمین، پانی کی کمی، کسان کی سستی اور ناکافی دیکھ بھال کے

باعث اسی ایک دانے سے اُگنے والے پودے میں محض ایک دو بالیاں ہوں جن میں تھوڑے دانے ہوں...... یا پھر یوں بھی ہوسکتا ہے کہ بنجر شور زدہ زمین اور پانی نہ ملنے سے وہ دانہ اگ ہی نہ سکے اور ہمیشہ کے لیے نیست و نابود ہو جائے۔ لیکن کتنا بھی موافق ماحول ہو پانی ہو، زرخیز زمین ہو گندم کے دانے سے جو یا چنا یا دیگر کوئی بھی شئے نہیں اُگ سکتی...... گویا تقدیر genes میں موجود امکانات ہیں...... کسی بھی شئے نے کہاں تک جانا ہے اور کیسا ہونا ہے اس کا امکان genes میں موجود ہے۔ اس بات کو ماضی کے بجائے آج کا جدید سائنس کا طالبعلم زیادہ بہتر سمجھ سکتا ہے۔

قرآنی زبان میں اسی بات کو طینت کہا گیا۔ 'طینت' ہر شئے کی جبلّت میں مضمر امکانات ہیں وہ شئے جس بھی ماحول اور تناظر میں ہو گی انہی امکانات کے تحت نشو و نما یا ترقی (یا بربادی بھی!) حاصل کرے گی۔ مثلاً ایک انگارہ بھڑک کر بجھے گا تو ایک چٹکی راکھ میں بدل جائے گا اور آتش فشاں پھٹے گا تو میلوں لاوے کی تہ جم جائے گی...... اب سوال یہ ہے کہ انسانی تقدیر کیا ہے؟ قرآن مجید کی رو سے ابتدائے آفرینش ہی سے انسان کی تقدیر متعیّن کر دی گئی ہے: اِنّی جَاعِلٌ فی الارض خلیفہ o اللہ نے انسان کو اپنا نائب بنایا اور خلافتِ الٰہیہ کے تمام تر امکانات اس میں مضمر رکھے سورۃ التین میں ارشاد باری ہے:

> لَقَدۡ خَلَقۡنَا الانسَانَ فِیۡۤ اَحۡسَنِ تقویم o ترجمہ: ہم نے انسان کو بہترین توازن (تناسب) کے ساتھ خلق کیا۔(۱۲) پھر ساتھ ہی فرمایا: ثُمَّ رَدَدۡنٰہُ اَسۡفَلَ سافِلین o ترجمہ: پھر اسے بد سے بدتر حالت کی طرف پھیر دیا(۱۳)

پہلی آیت امکات کو واضح کرتی ہے جبکہ دوسری آیت میں اِرادہ الٰہی کے خلاف انسانی اختیار کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ذلّت و پستی کا ذکر ہے۔ ہم نے تو اسے احسن توازن دیا، یہ تقدیر ہے، اس کا اسفل ہونا یہ امکان ہے، اور امکان اس کے اپنے اختیار میں تھا جس کو استعمال کر کے وہ اسفل ہو گیا۔ جبکہ وہ 'احسن' کی اعلیٰ ترین منازل بھی حاصل کر سکتا تھا...... اور اس کا امکان بھی اس کی طینت میں موجود تھا...... اعلیٰ ترین منازل حاصل کرنے کے لیے پروردگار عالم نے خود اپنی ذات اور پھر اطاعتِ رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو منشا و مقصود قرار دیا۔ تخلقو با اخلاق اللہ اور صبغۃ اللہ کو اختیار کرنے کا قرآنی درس اس اعلیٰ معیار تک پہنچنے کی ترغیب دیتا ہے۔

خلافتِ الٰہی کے امکانات، فطرتِ انسانی میں صفاتِ الٰہی کے اختیار کرنے کی صلاحیت ہے تاہم اطاعت اور الٰہی صفات اختیار کرنے کی انتہا بھی ''عبدیت'' کی حدود میں ہے اور ''عبد'' مخلوق بھی ہے اور محدود بھی۔ جبکہ اللہ خالق ہے اور لامحدود۔ اسی لئے جب معراج نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ذکر ہوا تو سبحان الذی اَسۡرٰی بِعَبۡدِہٖ...... کہا گیا۔ یعنی انسانیت کی معراجِ کمال، خلافتِ الٰہیہ کا مکمل ترین نمونہ بھی ''عبدیت'' ہی کا حاصل ہے۔ ''عبدیت'' کا جوہر معبود کی مکمل اطاعت اور غیر مشروط بندگی ہے۔ ہر معاملے۔ ہر مرحلے ہر قدم پر اس کی رضا اور اس کے حکم کا خیال اور اپنے نفس اور اپنی مرضی کو مکمل طور پر اس کے حکم اور مرضی میں ڈھال دینا: وَمِنَ النَّاسِ مَنۡ یَّشۡرِیۡ نَفۡسَہُ ابتغاء مرضات اللہ۔ انسانوں میں کوئی ایسا بھی ہے جو اپنے نفس کو رضائے رب کے لیے بیچ دیتا ہے۔...... یعنی ہر اس بات کو پسند کرنا جو امر الٰہی ہے اور ہر اس بات سے اعراض کرنا جہاں نہی الٰہی ہے...... اس مرحلے پر انسان کے لیے اللہ کا ایک بہت بڑا انعام ''دُعا'' ہے۔

دُعا، حدیثِ رسول کریم ﷺ کی رو سے مومن کا ہتھیار ہے۔ یہ ہتھیار اسے ناگوار حوادث، ناخوشگوار حالات اور مشکلات و مصائب میں قوی بناتا ہے۔ دُعا اسے جان لیوا احساسِ تنہائی، ناتوانی اور بے بسی کے کرب سے نجات دینے والی قوت ہے۔ دُعا ایک ایسے ہمدم و غمگسار دوست ہونے کا احساس دلاتی ہے، جو ہمارے عیبوں اور خرابیوں سے آگاہ ہونے کے باوجود ہمارا ساتھ نہیں چھوڑتا۔ نہ صرف ہر لحہ ہماری رگِ جاں سے قریب تر ہے بلکہ رحمان و رحیم' قوی العزیز اور علیٰ کلِ شیٔ قدیر ہے۔ نبی برحق ﷺ کی زبان مبارک سے ادا ہونے والے آخری الفاظ: اَللّٰھُمَّ رفیق الاعلیٰ ا ے اللہ اے برتر رفیق۔ اسی

احساس عبدیت کی انتہا سے ادا ہونے والے مبارک کلمات ہیں۔ اس رفیق اعلیٰ کی بارگاہ میں جب بندہ ناگوار تکلیف دہ اور مشکل امور کی آسانی کی درخواست کرتا ہے۔ اسے یقین ہوتا ہے کہ جسے میں پکار رہا ہوں۔

i- وہ سمیع وبصیر بھی ہے اور مجیب الدعواۃ بھی۔ ii- وہ میرا خیر خواہ ہے۔ iii- وہ صاحبِ قدرت ہے۔ iv- اگر یہ ناگوار صورتِ حال قائم ہے تو اسی میں میرے لئے بہتری ہے ورنہ وہ میری اس حالت کو بدلنے کی قدرت رکھتا ہے۔

دُعا کا بنیادی عقیدہ قرآن پاک کی آیت: یمحو اللہ ما یشاء ویثبت عندہٗ امّ الکتاب o ترجمہ: وہ جو چاہتا ہے مٹا دیتا ہے، جو چاہتا ہے مثبت کرتا ہے اللہ کے پاس (ہی) اُم الکتاب ہے۔ چنانچہ علامہ اقبال فرماتے ہیں: ''دُعا خواہ انفرادی ہو، خواہ اجتماعی، ضمیر انسانی کی اس نہایت درجہ پوشیدہ آرزو کی ترجمان ہے کہ کائنات کے ہولناک سکوت میں وہ اپنی پکار کا کوئی جواب سنے۔''(۱۴)

ہم ربِّ کریم کو اس یقین کے ساتھ پکارتے ہیں کہ وہ مالکِ ''اُم الکتاب'' ہے۔ اور اُم الکتاب ایسی کتاب نہیں ہے کہ جو ایک دفعہ لکھ دی گئی ہے، جس میں ایک دفعہ جو لکھ دیا گیا وہ مٹایا نہیں جا سکتا بلکہ قدرت الٰہی اس کے لکھے کو 'شرائط مخصوصہ' کے ساتھ مٹاتی بھی ہے اور نیا لکھتی بھی ہے۔ دُعا، صدقات، خیرات مسلسل محنت وجدوجہد مشکل کو آسانی اور ناکامی کو کامیابی میں بدلتے ہیں جبکہ ظلم، قطع رحمی، تکبر، کامیابی کو ناکامی میں بدلتے ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام عزیز مصر بننے کے بعد جب شان وشوکت سے شاہی سواری پر گزر رہے تھے تو زلیخا جو ایک خستہ حال بڑھیا کی صورت سرِ راہگذر تھی' نے یہ شان و شوکت دیکھ کر کہا: ''پاک ہے وہ ربّ جو غلاموں کو ان کی اطاعت کے سبب شاہی دیتا ہے اور شاہوں کو ان کے تکبّر کی وجہ سے ذلیل کرتا ہے۔'' لیلۃ القدر میں مانگی جانے والی مسنون دُعاؤں میں ایک دُعا یہ بھی ہے کہ میرے ربّ آج کی رات، نامہ اعمال میں اگر میرا نام اشقیاء میں ہے تو اسے مٹا کے سعداء میں لکھ دے...... اگر تقدیر محض جبری احکام کے ایک سلسلے کا نام ہو تو 'دُعا' کا تصوّر بے معنی ہو جاتا ہے۔

مختصراً عمل خیر، جہد مسلسل اور دُعا وصدقات ایسے حقائق ہیں جو تقدیر کے جبری تصور کی نفی کرتے ہیں۔ جبکہ موت و حیات اور سلسلہ روز وشب انسان کے ''مختار کل'' ہونے کی نفی کرتے ہیں۔ انسانی زندگی بین الجبر والاختیار ہے جیسا کہ باب العلم حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کسی نے انسان کے مجبور ومختار ہونے کا سوال کیا تو آپ نے سوال کرنے والے کو حکم دیا اپنا ایک پاؤں اٹھاؤ۔ اس نے تعمیل کی تو آپ نے دوسرا پاؤں اٹھانے کو بھی کہا۔ ظاہر ہے اس نے معذوری کا اظہار کیا، آپ نے فرمایا تم اتنے ہی مجبور ہو اور اتنا ہی اختیار رکھتے ہو کہ ایک پاؤں تو اٹھاؤ مگر دونوں نہ اٹھا سکو۔

تقدیر کا درست تصور انسان کی انفرادی اور اقوام وملل کی اجتماعی زندگی کی تہذیب وتطہیر کرتا ہے اس کی عبادات کو درست سمت دیتا ہے اور عمل ودنیاوی زندگی میں اس کے لئے ایک زبردست متحرک اور فعال قوت ہے۔ آقا ومولا محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مبارک فرمان سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے جس میں آپ نے نصیحت فرمائی ہے کہ جب تم امور دنیا کی طرف راغب ہو تو سمجھو کہ یہاں ہمیشہ رہنا ہے اور جب عبادت کی طرف آؤ تو سمجھو بس یہ آخری عبادت ہے اس سے کاردنیا میں بھی اور عبادات میں بھی توانائی، خلوص اور استحکام آتا ہے اور ظاہر ہے جو بھی کام اس یقین کے ساتھ کیا جائے اس میں کامیابی یقینی ہے۔ اور یہ کامیابی ہی انسان کی اپنی بنائی ہوئی تقدیر ہے:

تو اپنی سرنوشت اب اپنے قلم سے لکھ
خالی رکھی ہے خامۂ حق نے تیری جبیں

اپنے قلم سے لکھی ہوئی تقدیر اور اپنے زورِ بازو اور خونِ جگر سے حاصل کی ہوئی جنت اولادِ آدم کی وہ منزل ہے جس سے اسے پھر نکالا نہیں جا سکتا۔ اسی لئے ایک غیور انسان کی نگاہ میں:

جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے تیرے خونِ جگر میں
تعمیرِ خودی کر اثر آہ رسا دیکھ

حوالہ جات

۱۔ اقبال، علامہ محمد، ''خودی، جبر وقدر حیات بعد الموت''، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ، سید نذیر نیازی، اظہر سنز پرنٹرز لاہور، طبع چہارم، نومبر ۱۹۹۴، صفحہ ۱۸۰

۲۔ ایضاً، صفحہ ۱۸۲

۳۔ ایضاً، صفحہ ۱۸۶

۴۔ القرآن، سورۃ بقرہ: آیت ۱۳۸

۵۔ اقبال علامہ محمد، خودی جبر وقدر حیات بعد الموت، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مرتبہ: سید نذیر نیازی، صفحہ ۱۷۸

۶۔ القرآن، سورۃ النجم، آیت ۱۷

۷۔ اقبال، علامہ محمد، ''خودی، جبر وقدر حیات بعد الموت''صفحہ ۱۶۸

۸۔ القرآن، سورۃ دہر، آیت ۳

۹۔ القرآن، سورۃ النجم، آیت ۳۹

۱۰۔ القرآن، سورۃ نمل، آیت ۹۷

۱۱۔ اقبال، علامہ محمد، ''مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار''، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، سید نذیر نیازی، ص ۷۷

۱۲۔ القرآن، سورہ التین، آیت ۴

۱۳۔ ایضاً، آیت ۵

۱۴۔ اقبال، علامہ محمد، ''ذات الٰہیہ کا تصور اور حقیقتِ دعا''، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، سید نذیر نیازی، ص ۱۳۹

منیر احمد یزدانی
استاد شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج میرپور، آزاد کشمیر

علامہ اقبال کا تصورِ جہانِ نو: 'ضربِ کلیم' کی روشنی میں

Munir Ahmed Yazdani

Department of Urdu, Govt College, Mirpur, Azad Kashmir

Iqbal's Idea of New World:In Reference with "Zarb e Kaleem"

''Zarb e Kaleem'' is a very Important poetic presentation of Allama Muhammad Iqbal. In this book Iqbal's vision is clearly reflected in very short and strong manner.His approach and behavior about expressing the unique ideas is much note-able.In this article the discussion is about the idea of new world on the basis of "Zarb e Kaleem".

اس سے قبل کہ اُن عوامل کا جائزہ لیا جائے جن کی بنا پر علامہ اقبال نے ضربِ کلیم کو دورِ حاضر کے خلاف اعلانِ جنگ قرار دیا ہے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کلامِ اقبال میں ضربِ کلیم کی اہمیت اور مقام پر روشنی ڈال لی جائے۔

علامہ اقبال کی چار اُردو شعری تصانیف ہیں بانگِ درا (ستمبر ۱۹۲۴ء)، بالِ جبریل (جنوری ۱۹۳۵) ضربِ کلیم (جولائی ۱۹۳۶ء) اور ارمغانِ حجاز حصہ اردو (نومبر ۱۹۳۸ء)۔

بانگِ درا کی اشاعت سے قبل تین فارسی مجموعے، اسرارِ خودی (ستمبر ۱۹۱۵)، رموزِ بےخودی (اپریل ۱۹۱۸ء) اور پیامِ مشرق (مئی ۱۹۲۳ء) شائع ہو چکے تھے۔ بانگِ درا اور بالِ جبریل کی اشاعت کے درمیان تین فارسی تصانیف زبورِ عجم (جون ۱۹۲۷ء)، جاوید نامہ (فروری ۱۹۳۲ء) اور مثنوی مسافر (۱۹۳۴ء) شائع ہو چکی تھیں۔ بالِ جبریل اور ضربِ کلیم کی اشاعت کے درمیان تقریباً ڈیڑھ برس کا وقفہ ہے اور دونوں کے درمیان کوئی فارسی اُردو، نثری یا شعری تخلیق حائل نہیں۔ ضربِ کلیم کی اشاعت سے قبل علامہ اقبال کا بیشتر اُردو اور فارسی کلام شائع ہو چکا تھا صرف مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق'' ستمبر ۱۹۳۶ء میں جب کہ ارمغانِ حجاز نومبر ۱۹۳۸ء میں شائع ہوئی۔

علامہ اقبال کی شعری تصانیف میں ضربِ کلیم کی اہمیت یوں بھی ہے کہ علامہ کی زندگی میں شائع ہونے والی آخری اُردو شعری تصنیف ہے کیوں کہ ارمغانِ حجاز (فارسی، اردو) نومبر ۱۹۳۸ء میں علامہ کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔

ضربِ کلیم اگرچہ جولائی ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی لیکن اس کی تخلیق و ترتیب کا آغاز ۱۹۳۴ء میں ہو چکا تھا۔(۱)

ضربِ کلیم کا نام پہلے ''صورِ اسرافیل'' رکھا گیا۔ ۲ مئی ۱۹۳۵ء کو سید نذیر نیازی کے نام ایک خط میں علامہ اقبال لکھتے ہیں:

> ''صورِ اسرافیل اردو کی تکمیل ابھی چند ماہ اور لے گی اگر آپ کے دوست اردو کتاب چھاپنا چاہیں تو صورِ اسرافیل کی تکمیل تک انتظار کریں''۔(۲)

اس کے علاوہ ڈاکٹر محمد دین تاثیر کو ۲۲ جولائی ۱۹۳۵ء کو لکھے گئے خط میں صورِ اسرافیل کا ذکر کرتے ہیں:

''اس سال کے دوران میں اُمید ہے صورِ اسرافیل بھی ختم ہو جائے گی''۔ (۳)

بعدازاں اس کا نام ''ضربِ کلیم'' تجویز ہوا۔ یہ تبدیلی یقیناً اس کے موضوعات، شعری آہنگ اور لب و لہجے کے پیش نظر کی گئی۔

ضربِ کلیم کی وجہ تسمیہ کے بارے میں میر عبدالصمد خان نے اپنی کتاب ''خوشحال و اقبال'' میں وضاحت کی ہے اور علامہ اقبال کے ایک افغان دوست رسالدار رسید گل کے بیٹے زرین خان سے لیے گئے انٹرویو کا حوالہ دیا ہے

''ایک دفعہ رسالدار صاحب نے علامہ صاحب سے پوچھا کہ انھوں نے اپنی کتاب کا نام ''ضربِ کلیم'' کیوں رکھا ہے؟ انہوں نے فرمایا خان صاحب! آپ تو جانتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کی ضرب اتنی کاری اور گہری تھی کہ ایک ہی ضرب سے فرعون غرقِ نیل ہو گیا۔ انشاء اللہ اس کتاب کا ایک ایک شعر ضربِ کاری ثابت ہوگا''۔ (۴)

ضرب کلیم علامہ اقبال کی اہم ترین شعری تصنیف ہے۔ فکری اعتبار سے یہ علامہ کے پورے کلام پر حاوی ہے کیوں کہ اس میں ان کا پختہ عمر کا کلام شامل ہے اس لیے قدرتی طور پر اس میں خیالات کی گہرائی اور پختگی نظر آتی ہے۔ اس میں نہایت مختصر مگر فکر انگیز انداز میں دورِ حاضر کے مسائل پر جدید رجحانات کی روشنی میں بحث کی ہے اور عالمی سطح پر رونما ہونے والی تبدیلیوں کو اسلامی نقطہ نظر سے ہدفِ تنقید بنایا ہے۔ ضرب کلیم کی مختصر اور چھوٹی چھوٹی نظمیں اپنے اندر معانی کا سمندر لیے ہوئے ہیں۔ اُردو اور فارسی شعری ادب میں اتنی جامع، متنوع اور گہرائی و گیرائی کی حامل تخلیق نہیں ملتی۔ اس طرح یہ کتاب علامہ اقبال کی زندگی کا نچوڑ اور ان کی بالغ نظری کا ثبوت ہے۔

پروفیسر یوسف سلیم چشتی کتاب کا نام 'ضرب کلیم' رکھنے کے بارے میں رقم طراز ہیں:

''اس کتاب کا 'ضربِ کلیم' نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ علامہ مسلمانوں کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس کتاب میں جو اشعار ہیں یا بالفاظ صحیح تر ان اشعار میں جو خیالات ظاہر کیے گئے ہیں وہ عصرِ حاضر کے بتوں کو پاش پاش کرنے میں ''ضرب کلیم'' کا اثر رکھتے ہیں اور علامہ چاہتے ہیں کہ مسلمان ان خیالات پر عامل ہو کر اپنے اندر وہ طاقت پیدا کریں جس کی بدولت وہ دورِ حاضر کے بتوں کو پاش پاش کر سکیں''۔ (۵)

دراصل علامہ اقبال نے ضرب کلیم میں ان تمام موضوعات کا احاطہ کیا ہے جن پر وہ اپنی شاعری یا نثر میں اب تک اظہارِ خیال کر چکے تھے یعنی ان کے افکار و نظریات کا خلاصہ ہمیں ضرب کلیم میں مل جاتا ہے۔ ان نغموں میں توحید الٰہی، خودی کی حفاظت و استحکام اور تربیت کے عوامل، عشق، فقر، تسلیم و رضا اور جہاد جیسے بنیادی تصورات پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے مسلمان نوجوانوں کی تعلیم و تربیت، مومن اور شاہین کی صفات، آزادی اور غلامی کا موازنہ اور غلامی کے مضر اثرات، اتحادِ عالمِ اسلام کی ضرورت جیسے اہم اور فوری نوعیت کے مسائل پر علامہ نے مسلمانوں کی رہنمائی فرمائی ہے۔ علامہ اقبال اس سلسلے میں ۱۲ اگست ۱۹۳۶ء کو راس مسعود کو لکھے گئے ایک خط میں فرماتے ہیں:

''باقی رہی کتاب سو یہ ایک Topical چیز ہے۔ اس کا مقصود یہ ہے کہ بعض خاص خاص مضامین پر میں اپنے خیالات کا اظہار کروں جیسا کہ اس نام سے ظاہر ہے۔ یہ ایک اعلان جنگ ہے زمانہ حاضر کے نام اور ''ناظرین'' سے میں نے خود کہا ہے کہ ''میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ'' نوائے چنگ یہاں موزوں نہیں ہے اس کتاب کا Realistic ہونا ضروری ہے اور نوائے چنگ کی تلافی Epigrammatic Style سے کی گئی ہے''۔ (۶)

اسی طرح خواجہ غلام السیدین کو ۲۱ جون ۱۹۳۶ کو لکھے گئے خط میں لکھتے ہیں

> ''ضربِ کلیم امید ہے جون کے آخر تک شائع ہو جائے گی اور میں آپ کو ایک نُسخہ پیشگی بھیج سکوں گا۔ اس مجموعہ میں ایک حصہ تعلیم و تربیت کے لیے وقف ہے ممکن ہے آپ کو اس میں کوئی نئی بات نظر نہ آئے تاہم اگر کتاب آپ کو بروقت مل جائے تو محولہ بالا حصہ ضرور مطالعہ فرمایئے گا''۔ (۷)

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ خود علامہ کی نظر میں 'ضربِ کلیم' کتنی اہمیت کی حامل ہے۔ ضربِ کلیم کی اشاعت کے بعد ۲۲ اگست ۱۹۳۶ء کو ''انقلاب'' میں ضربِ کلیم سے متعلق ایک اداریہ لکھا گیا۔ اس اداریے سے ضربِ کلیم کی نظموں کے موضوعات کی اہمیت اور فکرِ اقبال میں ضربِ کلیم کے مقام کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ اقتباس ملاحظہ ہو:

> ''یہ حضرت علامہ اقبال کی تازہ ترین تصنیف ہے جس میں دوسو کے قریب جدید منظومات فراہم کی گئی ہیں۔ غالباً دورِ حاضر کا کوئی مسئلہ ایسا نہ ہوگا جس پر ضربِ کلیم میں علامہ نے اپنے انداز میں مختصر لیکن جامع تبصرہ نہ کر دیا ہو۔ یوں تو آپ بالِ جبریل میں بھی شاعر کم اور مفکر و معلّم زیادہ ہیں لیکن ضربِ کلیم میں تو تعلیم خودی کی تلوار بہت ہی زیادہ سان پر چڑھی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور اکثر مطالب بے تکلف اور عُریاں طور پر بیان ہوئے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کہن سالی، تجربہ کاری اور پختگیِ فکر و خیال کے باعث۔۔۔ جو کونین پہلے شکر میں لپٹی ہوئی تھی اب بے شکر ہے اور اسی وجہ سے تلخ بھی معلوم ہوتی ہے''۔ (۸)

دورِ حاضر کے خلاف اعلان جنگ:

کتاب کے سرورق پر ''ضربِ کلیم'' عنوان کے نیچے لکھا ہے ''یعنی اعلان جنگ، دورِ حاضر کے خلاف'' اور بقول پروفیسر یوسف سلیم چشتی ''سچ تو یہ ہے کہ اس کتاب پر اتنے مختصر لفظوں میں اس سے بہتر تبصرہ ممکن نہیں ہے جس کو شک ہو اسے لازم ہے کہ کتاب کا اول سے آخر تک مطالعہ کرے یقیناً اس تبصرہ کی صداقت آشکار ہو جائے گی''۔ (۹)

دورِ حاضر علامہ اقبال کی خاص اصطلاح ہے۔ اس کے لیے انھوں نے زمانہ حاضر، عصرِ حاضر، تہذیبِ حاضر، تہذیبِ فرنگی، تہذیب نوی کی اصطلاحات بھی استعمال کی ہیں۔ دورِ حاضر میں بہت کچھ شامل ہے مثلاً مغربی سامراجیت اور اس کا استبدادی نظام، سرمایہ داری، ملوکیت، جمہوریت، اشترا کیت، مغربی فکر و فلسفہ اسی طرح الحاد، تشکیک، مذہب سے دوری، ناانصافی، استحصال، اخلاق باختگی، عریانی، بے حجابی، نسلی اور تہذیبی تفاخر وغیرہ۔

علامہ اقبال نے اس ''دورِ حاضر'' کے خلاف فکری محاذ پر ضربِ کلیم کی صورت میں اعلان جنگ کیا لیکن علامہ اقبال رحمتہ اللہ علیہ کے دور میں سیاسی، معاشرتی، معاشی اور اخلاقی حالات کا تقاضا تھا کہ عملی محاذ پر بھی اعلان جنگ کیا جائے۔ اسی لیے علامہ اقبال نے فرمایا تھا:

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر — تیرا زُجاج نہ ہو سکے گا حریفِ سنگ
یہ زورِ دست و ضربتِ کاری کا ہے مقام — میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خونِ دل و جگر سے ہے سرمایہ حیات — فطرت لہو ترنگ ہے غافل! نہ جل ترنگ (۱۰)

اعلان جنگ دورِ حاضر کے خلاف...... اس طبل جنگ کے پسِ منظر اور عوامل کا جائزہ لینے کے لیے ہمیں علامہ اقبال کے پہلے سفر یورپ (۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء) کے ان کے افکار پر اثرات کو ذہن میں رکھنا ہوگا۔ جب انہوں نے مغربی استعماری اور استحصالی ہتھکنڈوں کو بنظرِ غائر دیکھا۔ اس عرصہ میں علامہ اقبال میں جو اہم انقلاب آیا وہ ان کا مغربی تصورات سے متنفر ہو کر ذہنی و قلبی طور پر اسلامی تعلیمات کی طرف رجوع کرنا تھا اور انہوں نے مغربی تہذیب و افکار کا گہری

نظر سے مطالعہ کر کے شدت کے ساتھ اسے ہدفِ تنقید بنایا اور مغربی تہذیب کے مُضر اثرات کو کھول کر بیان کیا:

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دُکاں نہیں ہے — کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہو گا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کُشی کرے گی — جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہو گا (۱۱)

مغربی تصورِ وطنیت پر کُھل کر چوٹ کرتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک یہی وہ سیاسی تصور ہے جس کی وجہ سے مسلمانوں کا شیرازہ بکھر جائے گا اس لیے علامہ اقبال نے اس تصور کی شدید مذمت اور مخالفت کی:

یہ بُت کہ ترا شیدۂ تہذیب نوی ہے
غارت گر کاشانہ دینِ نبویؐ ہے
اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصودِ فطرت تو اسی سے
اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے (۱۲)

اس طرح یہ حقیقت واضح ہے کہ یورپ جانے سے قبل کے اقبال اور یورپ سے واپس آنے والے اقبال کے افکار میں نمایاں تبدیلی آ چکی تھی۔ اس کے بعد طرابلس کی جنگ (۱۹۱۱ء) اور جنگ عظیم اول (۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۹ء) کے حالات و واقعات نے علامہ اقبال کے ذہن میں دورِ حاضر کے خلاف اعلان جنگ کے محرکات کا کام کیا۔ برصغیر کے سیاسی حالات اور مسلمانوں کی غلامی نے بھی علامہ اقبال کو عالمی استعماری طاقتوں سے متنفر کر دیا۔ نہرو رپورٹ (۱۹۲۸ء)، سائمن کمیشن (۱۹۲۷ء) گول میز کانفرنسز (۱۹۳۰ء۔۱۹۳۲ء) اور بعد کے حالات و واقعات کا موازنہ ضربِ کلیم کی نظموں کے موضوعات سے کیا جائے تو ساری کتاب دورِ حاضر کے خلاف اعلانِ جنگ ہے۔ دراصل علامہ اقبال کے نظامِ فکر میں تعمیر انسانیت اور تکمیل آدمیت کو بڑا دخل حاصل ہے اور وہ ایک فلاحی اسلامی معاشرے کے ذریعے انسانیت کی بقا کا سامان کرنا چاہتے ہیں جب کہ استعماری طاقتیں انسانیت کی تذلیل کے نئے نئے ہتھکنڈے اختیار کرتی ہیں۔ اس طرح یہ بات بالکل درست ہے کہ علامہ کے ذہنی اور فکری جہاں اور حقیقی انسانی جہاں میں تفاوت تھا۔ ان دونوں کو مماثل کرنے کے لیے تصادم لازمی تھا۔ وہ نکات جو ضرب کلیم سے پہلے یا بعد بسیط انداز میں تھے ضربِ کلیم میں تحدید کے ساتھ در آئے۔ ان کے چاہنے اور نہ چاہنے میں تصادم ہوا اسی لیے یہ کتاب ''اعلانِ جنگ دورِ حاضر کے خلاف'' بن گئی۔ (۱۳)

نظمِ عالم سے بےزاری کی وجوہات:

انسانی معاشرے کی ترقی اور بقا کے لیے ایک مربوط نظام ہائے زندگی کی ضرورت ہے جس میں دینی اور روحانی اقدار اور عقائد، سیاسی اور معاشرتی قوانین اور اقتصادی نظام شامل ہیں۔ یہ سب آپس میں باہم مربوط ہیں اور ایک دوسرے نظام کو مضبوط کرتے ہیں۔ اقبال کے ہاں انسان کی ترقی، بقا اور ترویج کے لیے خودی بنیادی حیثیت کی حامل ہے اور خودی کی مضبوطی کے لیے دین اسلام کے قواعد وضوابط اور شعائر اسلام کی پابندی، رسول اللہ ﷺ کی پیروی اور آپ ﷺ کی تعلیمات پر عمل، پر زور دیتے ہیں: ''ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام'' کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا — زناری برگساں نہ ہوتا!
ہیگل کا صدف گہر سے خالی — ہے اس کا طلسم سب خیالی!
محکم کیسے ہو زندگانی؟ — کس طرح زندگی ہو لازمانی؟

افکار کے نغمہ ہائے بے صوت ہیں ذوقِ عمل کے واسطے موت
دیں مسلک زندگانی کی تقویم دیں سرِّ محمد ﷺ و براہیمؑ (۱۴)

نظم عالم سے بے زاری کی وجوہات کا جائزہ لیا جائے تو علامہ کے ہاں صرف ایک بنیادی وجہ ہے وہ یہ کہ جب معاشرہ لادینیت کی دلدل میں گر جائے تو اس کا زوال یقینی ہے بلکہ کوئی معاشرتی، سیاسی، اقتصادی نظام دین کی حدود و قیود سے باہر نکلا تو تباہی اس کا مقدر بن گئی۔ اسی لیے دین و سیاست کو انہوں نے کبھی جُدا نہیں سمجھا۔ جبکہ آج کل سیاست، منافقت اور ''حکمتِ عملی''، مصلحت کا نام ہے۔

جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جُدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی (۱۵)

جن نظام ہائے زندگی سے علامہ اقبال متنفر اور بے زار تھے ان میں سیاست، آمریت، ملوکیت، جمہوریت، اشتراکیت اور سرمایہ دارانہ نظام شامل ہے۔ ضرب کلیم کے موضوعات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے علامہ اقبال کے ان نظمِ عالم کے بارے میں نظریات کا مختصر جائزہ پیش ہے:

سیاست:

آج کے دور میں میکاولی کو مغرب کی جدید لادین سیاست کا امام مانا جاتا ہے جو منافقت اور مکر و فریب کو بہترین نظام حکومت کا حصہ قرار دیتا ہے۔ اگر چہ اقوام عالم نے اس اندازِ سیاست کو ناپسند کیا ہے لیکن حقیقت میں سب اس کی پیروی کر رہے ہیں اور حکمت عملی کے نام پر حیلہ سازی، جھوٹ، فریب اور منافقت کو عقل مندی اور دانش کا نام دیا جا رہا ہے۔ علامہ اس اندازِ فکر کو پسند نہیں کرتے اور لادین نظریہ سیاست کو عالمِ انسانیت کے لیے تباہی قرار دیتے ہیں۔

مری نگاہ میں ہے یہ سیاست لا دین
کنیزِ اَہرمن و دوں نہا دو مردہ ضمیر
ہوئی ہے ترک کلیسا سے حاکمی آزاد
فرنگیوں کی سیاست ہے دیوِ بے زنجیر (۱۶)

نظم ''دین و سیاست''(۱۷) میں جدید نظریہ سیاست پر چوٹ کی ہے اور دین و سیاست کی علیحدگی کو ''چشم تہذیب کی نابصیری'' قرار دیتے ہیں۔ اس طرح علامہ اقبال دور جدید کے تمام سیاسی نظاموں کو خواہ وہ ملوکیت، فسطائیت اور آمریت ہوں یا جمہوریت اور اشتراکیت، عالم انسانی کے لیے فلاح اور امن کا ذریعہ نہیں سمجھتے اور ان کی مذمت کرتے ہیں۔

ملوکیت:

ملوکیت ایسا نظام حکومت ہے جو انسانی فطرت کے خلاف ہے کیوں کہ ایک بدکردار بادشاہ کا بیٹا ہونے کی وجہ سے قوم کی تقدیر کا مالک بن جاتا ہے۔ اقبال اسے انسانیت کے لیے مضر سمجھتے ہیں۔

فطرت کو گوارہ نہیں سلطانیء جاوید
ہر چند کہ یہ شعبدہ بازی ہے دل آویز (۱۸)

یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو آل انڈیا ریڈیو سے علامہ اقبال کا سالِ نو کا پیغام نشر ہوا۔ اس میں انہوں نے ملوکیت کو ہدف بنایا:

''(ملوکیت) اپنے چہرے پر جمہوریت، وطنیت، کیمونزم، فاشزم اور خدا جانے کس کس قسم کے مصنوعی چہرے سجائے ہر طرف دندناتی پھرتی ہے۔۔۔ ن مصنوعی چہروں کے سائے تلے، دنیا کے ہر گوشے میں

حریت اورشرفِ انسانی کی روح کو اس طرح پاؤں تلے روندا جا رہا ہے کہ انسانی تاریخ کا تاریک ترین
دور بھی اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے" (۱۹)

جمہوریت:

جمہوریت ایک دلکش طرزِ حکومت ہے۔ جس کے بارے میں کیا مغرب کیا مشرق تعریفوں کے پل باندھ رہا ہے۔ اس میں جو اصول وضع کیے گئے ہیں وہ واقعی دل خوش کن ہیں۔ مثلاً عوام کی حاکمیت، سیکولرزم، لبرل ازم، کیپٹل ازم، نیشنلزم، پارٹی سسٹم، لیکن علامہ اس طرزِ حکومت کو دور اندیش اور عقل مندوں کی حکومت نہیں سمجھتے۔ اسی لیے مغربی جمہوریت سے دور رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔

گریز از طرزِ جمہوری، غلام پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر، فکرِ انسانی نمی آید (۲۰)

اور یہ کہ

جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گِنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے (۲۱)

علامہ کے نزدیک وہ سیاست جو دین سے آزاد ہو وہ عالمِ انسانیت کے لیے ایک لعنت ہے۔ ایسی سیاست کی حامل قوم زیادہ دیر زندہ نہیں رہ سکتی۔ دورِ جدید کی جمہوریت صراطِ مستقیم سے دور ہے اس لیے علامہ عہدِ حاضر کے سیاسی پیشواؤں کے متعلق لکھتے ہیں:

اُمید کیا ہے سیاست کے پیشواؤں سے
یہ خاک باز ہیں، رکھتے ہیں خاک سے پیوند (۲۲)

اس طرح جمہوریت کے اصولوں میں لبرل ازم، سرمایہ داری، قوم پرستی جیسے دلفریب نعرے تو ہیں لیکن پس منظر میں بھیانک تصویریں ہیں جسے اقبال نے قوموں کے لیے زہرِ قاتل قرار دیا ہے۔

اشتراکیت:

ملوکیت کے ردِعمل کے طور پر جمہوریت وجود میں آئی اور مغرب کی سرمایہ دارانہ جمہوریت کے ردِعمل میں اشتراکیت وجود میں آئی جو کہ ایک سیاسی اور معاشی نظام کی حیثیت سے اہمیت کی حامل ہے۔ اشتراکیت دراصل مزدوروں کی فلاح اور عوام کو ضروریاتِ زندگی کی فکر سے آزاد کرنے کا نظام تھا۔ لیکن یہ بھی لادین اور اخلاق باختگی کے اصولوں پر مبنی نظامِ سیاست اور معیشت ہے۔ اسی لیے اقبال اس نظام کو بھی چنگیزیت اور قیصریت کے استبدادی ہتھکنڈوں سے لیس سمجھتے ہیں۔

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہ کَن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جُدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی (۲۳)

علامہ اقبال کے خیال میں اشتراکیت کے کچھ اصول اسلام کے مطابق ہیں لیکن اس کے لادینی پہلو کو وہ پسند نہیں کرتے۔ ۱۹۲۳ء میں "پیامِ مشرق" کی اشاعت کے بعد چند فارسی نظموں اور "خضرِ راہ" کو بنیاد بنا کر علامہ کو چند اشتراکیت پسندوں نے اشتراکی ثابت کرنے کی کوشش کی تو علامہ نے "زمیندار" کے مدیر کو ایک خط لکھا۔ فرماتے ہیں:

''چونکہ بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف ہے اس واسطے اس تحریر کی تردید کرنا میرا فرض ہے۔ میں مسلمان ہوں، میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ دلائل و براہین پر مبنی ہے کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔۔۔حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ داری اور بالشوزم دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں، اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن نے ہمیں بتائی ہے''۔ (۲۴)

اشتراکیت کے بارے میں علامہ اقبال خواجہ غلام السیدین کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا۔۔۔جو روحانیت میرے نزدیک مضر ہے یعنی افیونی خواص رکھتی ہے اس کی تردید میں نے جا بجا کی ہے باقی رہا سوشلزم، سو اسلام خود ایک سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اُٹھایا ہے'' (۲۵)

۱۹۳۷ء میں علامہ اقبال پروفیسر آل احمد سرور کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''میرے نزدیک فاشزم، کیمونزم یا زمانہ حال کے اور ازم، کوئی حقیقت نہیں رکھتے، میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ہر نقطہ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے''۔ (۲۶)

جیسا کہ اس سے قبل بیان ہوا ہے کہ نظم عالم سے بے زاری کی بنیادی وجہ لادینیت ہے۔ اس کے علاوہ اختیار و آزادی کا فقدان اور لذت پرستی بھی شامل ہیں۔

i- تشکیک و لادینی:

دراصل موجودہ دور میں انسان محسوسات کی دنیا کو حقیقت سمجھتا ہے اور یوں آج کا انسان عملاً دین و ایمان سے محروم ہے۔ اس کی نظر میں مذہب ایک جنون خام ہے اور ہستی غائب کی تلاش والے احمق ہیں جبکہ علامہ اقبال کے نزدیک جب قلب سے عشق و ایمان رخصت ہو جائے تو تاریکی چھا جاتی ہے۔ ان کے خیال میں انسان روشن دماغ تو ہے لیکن نگاہ کی وسعت اور یقین کا ذوق، ایمان کا گداز، روح کی پاکیزگی اور عفت ختم ہو چکی ہے۔

اے مسلمانان فغاں از فتنہ ہائے علم و فن
اہرمن اندر جہاں ارزاں و یزداں دیریاب (۲۷)

ii- اختیار و آزادی کا فقدان:

جبریت کے زیر اثر مغرب کا تمام نظام انسانیت کی تذلیل کا باعث بنتا ہے اور انسان اختیار اور آزادی کے فقدان کے باعث اپنی صلاحیتوں کے استعمال سے گریزاں ہے۔

شاعر کی نوا مردہ و افسردہ و بے ذوق — افکار میں سرمست! نہ خوابیدہ نہ بیدار
وہ مردِ مجاہد نظر آتا نہیں مجھ کو — ہو جس کے رگ و پے میں فقط مستی کردار (۲۸)

جبر کے عقیدے اور تعلیم نے مسلمان کو عمل سے محروم کر دیا۔ غلام قوموں کا ضمیر مردہ ہو جاتا ہے اور ایسا ہی ہوا!

تھا جو نا خوب، بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر (۲۹)

اقبالؔ کے ذہن میں جہانِ نو کا تصور:

یہ بات تو طے ہے کہ علامہ اقبال جہان نو اور تازہ بستیاں آباد کرنے کے حق میں تھے اور آئین نو کی تشکیل کے حامی تھے۔ جب دنیا میں معاشرتی اور سیاسی نظام توڑ پھوڑ کا شکار ہوں تو یقیناً اقبال جیسا مفکر ایک ایسے نظام اور اس نظام کے تحت قائم معاشرے کا تصور پیش کرے گا جو انسانوں کے لیے فلاح اور امن کا داعی ہو۔

علامہ اقبال ایک مسلم مفکر ہیں ان کے نزدیک تمام معاشرتی اور سیاسی نظام باطل ہیں اور صرف اور صرف اسلام ہی مکمل ترین نظام ہائے زندگی پیش کرتا ہے۔ اسلام میں نہ ملوکیت ہے، نہ آمریت اور نہ مغربی جمہوریت کا تصور ہے بلکہ اشتراکیت اور فاشزم کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ اقبال نے نظام زندگی کی وضاحت اپنے الہ آباد کے مشہور خطبے میں یوں کی ہے:

> ''آل انڈیا مسلم لیگ کے اس اجلاس کو خطاب کرنے کے لیے آپ نے ایک ایسے شخص کا انتخاب کیا ہے جو اسلام سے بحیثیت ایک ایسی زندہ قوت کے مایوس نہیں ہوا جس میں انسانی زاویہ نگاہ کو اس جغرافیائی حد بندیوں سے آزاد کرنے کی اہلیت موجود ہے۔ جو یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ مذہب افراد اور ریاستوں کی زندگی میں انتہائی اہمیت کی قوت ہے اور آخر میں جو یہ یقین رکھتا ہے کہ اسلام خود تقدیر ہے اور کسی دیگر تقدیر کے تابع نہیں ہو سکتا...... لہذا اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے تخلیق کردہ سماجی نظام سے ایک نامیاتی نسبت رکھتا ہے ایک کے رد کرنے سے دوسرے کا استرداد بالآخر لازم آئے گا''۔ (۳۰)

ارمغان حجاز کی نظم ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' میں بھی ابلیس اپنے مشیروں تک یہی پیغام پہنچاتا ہے کہ ملوکیت، جمہوریت، آمریت، اشتراکیت اور فسطائیت سے مراد ابلیسی نظام ہی ہے۔ یہ سب وہی طریقے اور ہتھکنڈے ہیں جن کی مدد سے وہ اپنا ابلیسی نظام دنیا میں رائج رکھے ہوئے ہیں ان میں جو تبدیلی آ رہی ہے وہ میرے وضع کردہ نظام کے لیے زیادہ خطرناک نہیں اگر میرے نظام کو خطرہ ہے تو اسلام اور امتِ مسلمہ سے ہے۔ اگر چہ یہ امت نفاق کا شکار ہے اگر اسے کوئی کامل رہنما مل جائے تو ہمارے بنائے گئے نظام کو درہم برہم کر سکتی ہے:

ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرار آرزو
خال خال اس قوم میں اب تک نظر آتے ہیں وہ
کرتے ہیں اشک سحر گاہی سے جو ظالم وضو
جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایام ہے
مزدکیت فتنہء فردا نہیں اسلام ہے (۳۱)

علامہ اقبال کے نزدیک عالم انسانیت کی بقا اور روشن مستقبل کی ضمانت صرف اور صرف اسلام میں پوشیدہ ہے۔

اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری (۳۲)

حوالہ جات

۱۔ بیاض ''ضربِ کلیم'' کے آغاز میں علامہ اقبال نے لکھا ہے ''آغاز ۳۴ء''

۲۔ نذیر نیازی، سید، مرتب وتحشیہ، مکتوباتِ اقبال بنام نذیر نیازی، اقبال اکادمی، کراچی، ۱۹۵۷ء، ص: ۲۷۰

۳۔ بشیر احمد ڈار، مرتب، انوارِ اقبال، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ص: ۲۰۵، ۲۰۶

۴۔ میر عبدالصمد خان، خوشحال و اقبال، علیم پبلشنگ ہاؤس، پشاور، ۱۹۸۲ء، ص: ۵۱

۵۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح ضربِ کلیم، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، ۱۹۷۹ء، ص: ۱۰

۶۔ عطاءاللہ، شیخ، مرتب، اقبال نامہ (یک جلدی) اقبال اکادمی، لاہور ۲۰۰۵ء، ص ص: ۲۸۵، ۲۸۶

۷۔ ایضاً ص: ۲۴۰، ۲۴۱

۸۔ محمد حمزہ فاروقی، مرتب، حیاتِ اقبال کے چند مخفی گوشے، جامعہ پنجاب لاہور، ۱۹۸۸ء، ص: ۹۷

۹۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، کتابِ مذکور، ص ص: ۸، ۹

۱۰۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اُردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۸۹ء، ص: ۴۸۲

۱۱۔ ایضاً ص: ۱۴۰ ۱۲۔ ایضاً ص: ۱۶۰، ۱۶۱

۱۳۔ محمد منور، مرزا، میزانِ اقبال، اقبال اکادمی لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ص: ۱۸۹، ۱۹۰

۱۴۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اُردو، ص: ۴۸۰

۱۵۔ ایضاً ص: ۳۳۲ ۱۶۔ ایضاً ص: ۴۱۴، ۴۱۵

۱۷۔ ایضاً ص: ۴۱۰ ۱۸۔ ایضاً ص: ۶۱۰

۱۹۔ لطیف احمد خان شیروانی، مرتب و مترجم، حرفِ اقبال، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۴ء، ص: ۲۱۷

۲۰۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۲ء، ص: ۳۰۵

۲۱۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اُردو، ص: ۱۴۹

۲۲۔ ایضاً ص: ۶۱۹ ۲۳۔ ایضاً ص: ۳۳۲

۲۴۔ رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، مرتب، خطوطِ اقبال، مکتبہ خیابانِ ادب، لاہور، ۱۹۸۲ء، ص ص: ۱۵۵، ۱۵۶

۲۵۔ عطاءاللہ، شیخ، کتابِ مذکور، ص: ۲۴۳

۲۶۔ ایضاً ص: ۵۷۹، ۵۸۰

۲۷۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، ص: ۴۸۷

۲۸۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اُردو، ص: ۵۰۲

۲۹۔ ایضاً ص: ۴۷۸

۳۰۔ لطیف احمد خان شیروانی، کتابِ مذکور، ص ص: ۲۳، ۲۴

۳۱۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اُردو، ص: ۶۵۴

۳۲۔ ایضاً ص: ۴۱۰

ڈاکٹر ظفر حسین ظفر
استاد شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج راولا کوٹ، آزاد کشمیر

کشمیر میں اقبال شناسی: توضیحی مطالعہ

Dr Zafar Hussain Zafar

Department of Urdu, Govt College, Rawalakot, Azad Kashmir

"Iqbal Studies" In Kashmir

The poetry of Iqbal is universal and for all humanity. Despite his universality, Iqbal had love and close association with his motherland Kashmir. He did not completely detach himself from the affairs and the people of Kashmir. He showed deep concern and sorrows on the subjection and slavery of kashmiri people in the last years of his life. Iqbal visited Kashmir on one occasion in his life. The people of Kashmir have close attachment, love and reverence for Iqbal. There are many institutions on the name of Iqbal in the Occupied Kashmir. Among which the most important institute is "Iqbal Institute of Culture and Philosophy University of Kashmir". Under the kind supervision of institute more than seventy thesis of M.Phil and PhD have been written. Extensive lectures on different topics and different competitions are organized. Different books have also been published from this institute, which are valuable addition to 'Iqbaliat'.

اقبال کی شاعری ''جزو پیغمبری'' ہے اور ''تلمیذ الرحمٰن'' کی جامع اور مانع اصطلاح اُنھی کے ایک شاگرد ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان کے لیے استعمال کی ہے۔ ذہنی اور فکری افق کی ان وسعتوں کے باوجود اقبال نے اپنی عمر کے آخری دور میں بھی اپنی کشمیری شناخت کو برقرار رکھا۔ برعظیم کے مسلمان اکابرین کی نگاہ میں کشمیر اور اہل کشمیر ہمیشہ خصوصی اہمیت کے حامل رہے ہیں۔ جولائی ۱۹۳۱ء میں آل انڈیا کشمیر کمیٹی تشکیل دی گئی تو اقبال بھی اس کے ممبر چنے گئے (مرزا بشیر الدین کے استعفیٰ کے بعد اقبال کشمیر کمیٹی کے قائمقام صدر بھی رہے۔ قادیانی سازشوں کے باعث یہ کمیٹی برقرار نہ رہی)۔ اقبال نے اجداد کی سرزمین سے اپنی روح کا رشتہ جوڑے رکھا۔ آپ کی وفات کے صرف ۹ سال بعد خطبہ الٰہ آباد میں پیش کیا گیا، تصور حقیقت بن گیا لیکن کشمیر اور اہل کشمیر کے لیے تقسیم ہندوستان الم کی ایک نئی داستان کا عنوان بن گیا۔ ریاست جموں و کشمیر کے سینے پر تقسیم

کی ایک لکیر ہے جس نے گزشتہ باسٹھ سالوں میں ان گنت المیوں کو جنم دیا ہے۔ سرحد کے آر پار رابطے اور تعلق کا فقدان ہے لیکن فکر اقبال سرحد کے دونوں جانب بلکہ سرحد پار ریاست کے علمی اور فکری حلقوں میں اپنی جداگانہ حیثیت اور معنویت کے نئے افق روشن کر رہی ہے۔

اہل کشمیر نے سرکاری و غیر سرکاری سطح پر علامہ اقبال سے اپنی محبت اور عقیدت کا جا بجا اظہار کیا ہے۔ سری نگر ایئر پورٹ سے شہر کی جانب داخل ہوتے ہی ''اقبال پارک'' لاہور کے اقبال پارک کی یاد دلاتا ہے۔ اس پارک کے علاوہ ریاست میں کئی ادارے اقبال کے نام سے منسوب ہیں جن میں سب سے اہم اقبال انسٹیٹیوٹ آف کلچر اینڈ فلاسفی یونیورسٹی آف کشمیر ہے، اس ادارے کے جامع اور وقیع کام پر تبصرہ آخر میں ہوگا پہلے دیگر اداروں کا تذکرہ مناسب ہے۔

☆ سنٹرل لائبریری خوبصورت، کشادہ اور پہلی ہی نظر میں متاثر کرنے کے لیے یہ لائبریری کشمیر یونیورسٹی کی سنٹرل لائبریری ہے۔ جس میں چھے لاکھ کے قریب کتب ہیں۔ اس لائبریری کا نام ''علامہ اقبال لائبریری'' ہے۔
☆ اقبال میموریل انسٹیٹیوٹ سری نگر
☆ اقبال انسٹیٹیوٹ آف مینجمنٹ اینڈ ٹیکنالوجی بڈگام
☆ اقبال انسٹیٹیوٹ اننت ناگ
☆ حلقہ ادب راجوری کا قیام ۱۹۷۰ء میں عمل میں لایا گیا
☆ اقبال میموریل ٹرسٹ ۱۹۷۳ء میں قائم ہوا
☆ اقبال اکیڈمی ۱۹۸۶ء میں قائم ہوئی تا کہ فکر اقبال کی ترویج ہو
☆ اسلامک سٹڈی سرکل (غیر سیاسی، غیر سرکاری تنظیم) اقبال میموریل ہائیر سیکنڈری سکول برائے طلبہ/ طالبات قائم کیا
☆ جموں و کشمیر بنک نے اقبال پارک کے علاوہ ''صنعت نگر میں علامہ اقبال کنونشن سنٹر'' قائم کیا۔ اس مرکز میں بڑی بڑی تقاریب کا اہتمام ہوتا ہے
☆ اقبال بزم ادب بھدرواہ
☆ اقبال میموریل لائبریری جموں
☆ اقبال انسٹیٹیوٹ آف کلچر اینڈ فلاسفی یونیورسٹی آف کشمیر

یہ ادارہ نسیم باغ میں واقع ہے۔ فکرِ اقبال، ذکرِ اقبال اور فہم اقبال کے حوالے سے اس ادارے کی خدمات کا دائرہ بہت وسیع ہے۔

۱۹۷۷ء اقبال کی صد سالہ تقریباتِ سالگرہ کے تسلسل میں مرحوم شیخ محمد عبداللہ نے کشمیر یونیورسٹی میں ''مسند اقبال'' (Iqbal Chair) کے قیام کی منظوری دی۔ یہ دنیا کی پہلی اقبال چیئر تھی۔ دو سال بعد ۲۱ مئی ۱۹۷۹ کو ادارے کو ترقی دے کر باقاعدہ تحقیقی انسٹیٹیوٹ بنا دیا گیا۔ ادارے کے تعارف نامے میں درج ہے:

"The University of Kashmir established an institute in his name to honour this great son of the soil the poet, philospher whom body claims as his own for he belongs to all and his poetry, his concepts and his philosphy have a universal appeal. Iqbal institute is not confined to the study of Iqbal alone. Infact the verstile of this genius and has multi-dimensional personality, have drawn us into areas which were of special interest to him, thus the institute has, over the

years developed in to an interdisceplinary centre of keen intellectural activity, holorships and research.

انسٹیٹیوٹ نے اپنے دائرۂ تحقیق کو درج ذیل میدانوں تک وسیع کر دیا ہے۔

۱۔	اقبالیات	۲۔	تقابلِ ادیان
۳۔	مسلم فلسفہ	۴۔	اقبال اور اردو لٹریچر
۵۔	تصوف	۶۔	اقبال اور فارسی شاعری

ایک کروڑ سولہ لاکھ کی خطیر رقم سے سہ منزلہ ایوانِ اقبال کمپلکس زیرِ تعمیر ہے۔(اکتوبر ۲۰۰۹ء کی بات ہے) اس ادارے کی تعمیر میں موجودہ ڈائریکٹر ڈاکٹر بشیر احمد نحوی کی ان تھک کوششوں کا دخل ہے۔ امید ہے کہ وائس چانسلر پروفیسر ریاض پنجابی کی رہنمائی اور سرپرستی میں یہ کام جلد مکمل ہوگا۔ اس عمارت کی تکمیل کے بعد بقول ڈاکٹر بشیر نحوی ایک شاندار میوزیم کا قیام عمل میں لایا جا رہا ہے۔

۱۹۷۷ء سے ۲۰۱۰ء تک کے ۳۳ سال کشمیر(LOC کے اُس پار) میں اقبالیاتی ادب کے لیے بہت اہم ہیں۔ فکرِ اقبال کی توضیع وتشریح، ترویج واشاعت اور تحقیق وتنقید کے میدانوں میں انسٹیٹیوٹ کے کام کا ایک اجمالی خاکہ زیرِ نظر مضمون میں پیش کیا جائے گا۔ کشمیر کے مخصوص حالات میں معلومات کا تبادلہ ناممکن تو نہیں لیکن دشوار تر ہے۔ ٹیلیفون کی سہولت یک طرفہ ہے، وہ بھی یقینی نہیں۔ آنے جانے میں سیکیورٹی کی سخت گیر منزلوں سے گزرنا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے۔ اگر یہ مرحلہ شوق طے بھی ہو جائے تو جنت ارضی میں آزادانہ گھومنا پھرنا محال ہے۔ آزادانہ، بے تکلفانہ بات چیت سے لوگ گریزاں رہتے ہیں کہ گزشتہ چھے دہائیوں اور بالخصوص آخری تین دہائیوں نے کشمیر کے لوگوں نے بہت ستم سہے ہیں۔ شک، بدگمانی اور خوف کے باعث لوگ 'محتاط' ہیں۔ اسے حسن اتفاق ہی کہئے کہ اکتوبر ۲۰۰۹ء راقم کو اس ادارے میں جانے کا موقع ملا۔ سری نگر شہر میں چاروں طرف خاکی وردی کی موجودگی میں ایک انجان سا خوف مجھے بھی دامن گیر تھا۔ وقت بہت مختصر تھا۔ حاصل یہی ہے کہ ممتاز اقبال شناس جناب پروفیسر ڈاکٹر بشیر احمد نحوی اور ادارے کے اساتذہ اور سکالرز سے تبادلہ خیالات کا موقع ملا۔ ایم فل، پی ایچ۔ ڈی کے بعض مقالوں کو بھی سرسری دیکھا۔ لائبریری سے بھی گزر رہوا۔ اس سب کے لیے جس قدر وقت درکار تھا وہ میسر نہ تھا۔ مضمون کی تیاری میں ذاتی مشاہدات اور ڈائریکٹر جناب بشیر نحوی، ادارے کے اساتذہ اور سکالرز سے معلومات حاصل ہوئیں۔ اس کے علاوہ ادارے کی مطبوعات سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔ اس ادارے کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ بین الاقوامی شہرت کے حامل اقبال شناس جناب آل احمد سرور اس کے بانی ڈائریکٹر ہوئے۔ انھوں نے ادارے کے خطوط کار اور منہج کو واضح کیا۔ تحقیق وتدقیق اس ادارے کا مشن ٹھہرا۔ ایم فل، پی ایچ۔ ڈی کے علاوہ ادارے کا ایک منفرد اور قابلِ تقلید کام سیمی نار کا انعقاد تھا۔ ہر سال گویا سیمی نارز کی روایت بن چکی ہے، جن میں اقبال کے فکر وفن اور فکر اقبال کی عصری معنویت پر فکر انگیز مقالہ جات پیش کیے جاتے ہیں۔ سیمی ناروں کا اجمالی تذکرہ مفید ہوگا۔

۱۔	اقبال اور تصوف	اکتوبر ۱۹۷۷ء میں منعقد ہوا
۲۔	اقبال اور مغرب	۳ تا ۱۵ اکتوبر ۱۹۷۸ء میں منعقد ہوا
۳۔	احیائے اسلام	The Islamic Resurgence جولائی ۱۹۷۹ء
۴۔	جدیدیت اور اقبال	۱۹۸۱ء میں منعقد ہوا
۵۔	جدید دنیا میں اسلام، مسائل اور امکانات	۱۳ اکتوبر تا ۱۸ اکتوبر منعقد ہوا

یہ بڑا ہی اہم نوعیت کا سیمی نار تھا، جس میں ۲۱ مقالات انگریزی زبان میں پیش کیے گئے۔ درج بالا سیمی ناروں کا

افتتاح مرحوم شیخ محمد عبداللہ نے کیا۔

۶۔ ہندوستان میں تصوف ۱۹۸۳ء میں منعقد ہوا۔اس سیمی نار میں ۱۵ مقالات پڑھے گئے

۷۔ اقبال اور اردو نظم اپریل ۱۹۸۴ء میں ہوا جس میں ۸ مقالے پیش ہوئے

۸۔ اردو شعریات ستمبر ۱۹۸۴ء میں ہوا جس میں ۹ مقالات پیش ہوئے

۹۔ اقبال کی شاعری کا استعاراتی نظام مئی ۱۹۹۷ء دوروزہ سیمی نار ہوا سیمی نار میں ۹ مقالات پیش ہوئے

۱۰۔ اقبال کی فارسی شاعری ۸ مقالات پیش ہوئے

۱۱۔ اقبال، خطابت اور شاعری ۸ مقالات پیش ہوئے

۱۲۔ اقبال اور قرآن ۱۹۹۲ء ۹ مقالات پیش ہوئے

۱۳۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ۔ دونشستیں۔ پہلی نومبر ۱۹۹۵ء کشمیر یونیورسٹی، دوسری جنوری ۱۹۹۶ جموں یونیورسٹی کل مقالات دو درجن

۱۴۔ اقبال کا فن ۱۹۹۷ء ۱۵ مقالات

۱۵۔ وہ دانائے سُبل ختم الرسلؐ ۱۳ مقالات

۱۶۔ اقبال اور معاصر نظام تعلیم اکتوبر ۲۰۰۰ چھے مقالات

۱۷۔ اقبال اور تعمیر آدمیت ۲۲،۲۱ اپریل ۲۰۰۱ء چھے مقالات

۱۸۔ اقبالیات کے گزشتہ دس سال (ایک تحقیقی وتنقیدی جائزہ) ستمبر ۲۰۰۳ء ۱۶ مقالات

۱۹۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد سیمی نار ۲۰۰۳ء، ۲۳ مقالات

اقبال انسٹیٹیوٹ ہندوستان کا واحد سرکاری ادارہ ہے جہاں اقبالیات پر تحقیق کا کام ہو رہا ہے۔[1] ۳۴ سالوں پر محیط اقبال فہمی کا یہ سفر جاری ہے۔ کشمیر کے مخصوص سیاسی اور معاشرتی حالات کے اثرات سے یہ ادارہ بھی باہر نہیں رہا ہے۔ ۱۹۷۷ء سے ۱۹۸۸ء تک سیاسی حالات معمول پر تھے، تو اداروں کی سرگرمیاں بھی ان کے منصوبہ عمل کے مطابق جاری تھیں۔ ۱۹۸۸ء کے انتخابات کے نتائج کے نتیجے میں ریاست میں ردِّعمل اور مزاحمت کی ایک عوامی تحریک برپا ہوئی، جس نے ریاست کی سیاست، معاشرت اور تہذیب کا رخ موڑ دیا۔ ۱۹۸۸ء سے تا حال کشمکش کا یہ سلسلہ جاری ہے۔ بدامنی اور غیر یقینی کے ان روح فرسا حالات میں بھی اقبال انسٹیٹیوٹ کا تحقیقی سفر جاری رہا۔ اقبال نے فرمایا تھا:

آج وہ کشمیر ہے محکوم و مجبور و فقیر
کل جسے اہلِ نظر کہتے تھے ایران صغیر[2]

اگر ۱۹۹۰ء کے عشرے میں اقبال زندہ ہوتے تو کشمیریوں کی حالت انھیں محکومی، مجبوری اور فقیری سے بھی بدتر نظر آتی لیکن یہ حضرت اقبال ہی کی پیش گوئی تھی کہ:

جس خاک کے ضمیر میں ہو آتش چنار
ممکن نہیں کہ سرد ہو وہ خاک ارجمند[3]

چناں چہ یونی ورسٹی کی بندش، آتش آہنگ، بارود کے دھوؤں اور جلتے ہوئے کھیتوں اور باغات کے باوجود ان بیس (۱۹۹۰ء سے ۲۰۱۰ء) سالوں میں اقبال انسٹیٹیوٹ نے نور بصیرت عام کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ اقبال انسٹیٹیوٹ میں ایم فل، پی ایچ۔ ڈی کا کام ۱۹۷۹ء میں شروع ہوا۔ اب تک ستر سے زائد ایم فل، پی ایچ۔ ڈی کے مقالات لکھے جا چکے ہیں، جن کی تفصیل بذیل ہے:

مقالات۔ایم فل

نمبرشمار	موضوع	مقالہ نگار	نگران
۱۔	مکاتیب اقبال کا تنقیدی جائزہ	محمد امین اندرابی	پروفیسر آل احمد سرور
۲۔	حالؔی اور اکبر کی پیامی شاعری کا تقابلی مطالعہ	نصرت اندرابی	پروفیسر آل احمد سرور
۳۔	اقبال اور کشمیر	فریدہ بانو	پروفیسر آل احمد سرور
۴۔	غالب کا فکر وفن	زاہدہ پروین	پروفیسر آل احمد سرور
۵۔	اقبال کی اردو غزل کا تنقیدی مطالعہ	زرینہ بٹ	پروفیسر آل احمد سرور
۶۔	اقبال اور سوشلزم	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	نذیر احمد شیخ
۷۔	اقبال اور تصوّف	بشیر احمد نحوی	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی
۸۔	اقبال اور مہجور (ایک تقابلی جائزہ)	مظفر احمد ناک	ڈاکٹر امین اندرابی
۹۔	کشمیری شعراپر اقبال کا اثر	محمد شفیع سمبلی	پروفیسر آل احمد سرور+ پروفیسر رحمٰن راہی
۱۰۔	جدید اردو شاعری اور اقبال	سبھاش چندر ایمہ	پروفیسر آل احمد سرور
۱۱۔	اقبال کی نثر کا تنقیدی مطالعہ	محمد امین نجار	ڈاکٹر محمد امین اندرابی
۱۲۔	بانگ درا کی منظری نظمیں	صورت جہاں	ڈاکٹر محمد امین اندرابی
۱۳۔	Iqbal and Kantian Epistemology (A study in comparison)	محترمہ تبسم	محمد امین اندرابی+ غلام رسول ملک
۱۴۔	مشاہیر پر اقبال کی اردو نظمیں	سید شبیر احمد	ڈاکٹر تسکینہ فاضل+ پروفیسر محمد امین اندرابی
۱۵۔	Iqbal on Education (A critical study)	طارق مسعودی	محمد امین اندرابی
۱۶۔	تشکیل جدید کے مسلم اعلام	مشتاق احمد گنائی	محمد امین اندرابی
۱۷۔	Iqbal's concept of God	محترمہ سمیع جان	محمد امین اندرابی
۱۸۔	اقبال اور آزاد کا تصور آزادی	محمد شفیع کھانڈے	بشیر احمد نحوی
۱۹۔	اقبال کی شاعری کے کشمیری تراجم	بشیر احمد غمگین	ڈاکٹر تسکینہ فاضل+ ڈاکٹر شاد رمضان
۲۰۔	اقبال فلسفہ اسرار خودی کے آئینے میں (ایک جائزہ)	سید عبدالجمید اندرابی	ڈاکٹر تسکینہ فاضل
۲۱۔	اقبال کی شاعری کا اصلاحی پہلو	اعجاز اشرف شاہ	بشیر احمد نحوی
۲۲۔	اقبال کی اردو شاعری کے اماکن (ایک مطالعہ)	ظفر اقبال	بشیر احمد نحوی

۲۳۔	مکاتیب اقبال کے ادبی پہلو	شاہ نواز قریشی	پروین تسکینہ فاضل
۲۴۔	اقبال کی اردو شاعری میں تصور اخلاق (ایک مطالعہ)	رخسانہ حسن	بشیر احمد نحوی
۲۵۔	میر غلام رسول نازکی کی شاعری پر اقبال کے اثرات (ایک مطالعہ)	جہاں آرا کاملی	تسکینہ فاضل
۲۶۔	Iqbal's message to youth	شہناز اقبال قریشی	بشیر احمد نحوی+ ڈاکٹر حمید نسیم
۲۷۔	اقبال کی فطرت شناسی (بانگِ درا کے حوالے سے)	محمد شمیم	بشیر احمد نحوی
۲۸۔	اقبال کا تصور ولایت	محمد فضل اللہ	بشیر احمد نحوی
۲۹۔	اقبال کا تصور انسان	امیر حمزہ شاہ	بشیر احمد نحوی+ ڈاکٹر محمد یونس گیلانی
۳۰۔	اقبال کی شاعری میں تصور اہلِ بیت	اشتیاق حسین وانی	بشیر احمد نحوی
۳۱۔	اقبال کے تعلیمی تصورات	محمد امین شیخ	ڈاکٹر تسکینہ فاضل
۳۲۔	آل احمد سرور کی اقبال شناسی	نصرت آرا	ڈاکٹر تسکینہ فاضل
۳۳۔	Iqbal's concept of state	پیرزادہ غلام رسول	بشیر احمد نحوی
۳۴۔	پروفیسر عبدالمغنی کی اقبال شناسی	پروینہ حبیب	بشیر احمد نحوی
۳۵۔	اقبال کی شاعری میں اولیا و مشائخ	احسان الحق	بشیر احمد نحوی
۳۶۔	پروفیسر اسلوب احمد انصاری کی اقبال شناسی	محترمہ صغیرہ	بشیر احمد نحوی
۳۷۔	حامدی کاشمیری کی اقبال شناسی	ریاض احمد بٹ	ڈاکٹر تسکینہ فاضل
۳۸۔	اقبال کی اردو شاعری میں پرندوں کی علامتی معنویت (ایک مطالعہ)	مدثر ماجد	ڈاکٹر تسکینہ فاضل
۳۹۔	پروفیسر مرغوب بانہالی بحیثیت اقبال شناس	نصیر احمد	بشیر احمد نحوی
۴۰۔	اقبال اور فنونِ لطیفہ	محترمہ طالع افروز	آل احمد سرور
۴۱۔	Political Ideology of Iqbal	چغیدہ میر	آل احمد سرور+ ڈاکٹر سالم قدوائی
۴۲۔	اقبال اور کشمیر	فریدہ بانو	آل احمد سرور
۴۳۔	عرب اماکن اور شعر اقبال، ایک مطالعہ	رئیس احمد شاہ	تسکینہ فاضل
۴۴۔	فقہ اسلامی کی تدوین نو، خطوط اقبال کے آئینے میں	بشیر احمد شیخ	بشیر احمد نحوی
۴۵۔	Iqbal and Milton: A Comperative Study	بلقیس ڈار	بشیر احمد نحوی
۴۶۔	پروفیسر عبدالحق بحیثیت اقبال شناس	شبینہ شبیر	بشیر احمد نحوی

۴۷۔	عبدالوہاب عزام بطور اقبال شناس	دل ربا بشیر	تسکینہ فاضل

مقالات پی ایچ۔ڈی

۱۔	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم بحیثیت اقبال شناس (ایک جائزہ)	ریاض احمد بٹ	ڈاکٹر تسکینہ فاضل
۲۔	اقبال اور جدید ذہن۔ایک مطالعہ	عرفان احمد ملک	ڈاکٹر تسکینہ فاضل
۳۔	اکبر اور اقبال کی تنقید مغرب	محمد شمیم بٹ	بشیر احمد نحوی
۴۔	ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی اقبال شناسی (ایک تحقیق مطالعہ)	ظہور احمد مخدومی	ڈاکٹر تسکینہ فاضل
۵۔	اقبال کا تصور نسواں	نصرت جبیں	بشیر احمد نحوی
۶۔	خطوط اقبال کا تنقیدی مطالعہ	محمد امین اندرابی	پروفیسر آل احمد سرور
۷۔	اقبال اور ہیومنزم	شفیقہ رسول	پروفیسر آل احمد سرور
۸۔	حالی اکبر اور اقبال کی شاعری کا تقابلی مطالعہ	نصرت اندرابی	پروفیسر آل احمد سرور
۹۔	اردو نظم میں اقبال کا کارنامہ	بلقیس سراج	پروفیسر مسعود حسین خان
۱۰۔	فراق کی شاعری میں ہندوستانی عناصر	تسکینہ فاضل	پروفیسر آل احمد سرور
۱۱۔	شری اروند تھا اقبال کا تلاناتمک ادھیان	سی۔ایل رینا	پروفیسر آل احمد سرور
۱۲۔	اقبال اور کشمیر	فریدہ بانو	پروفیسر آل احمد سرور
۱۳۔	اقبال اور سوشلزم	نذیر احمد شیخ	پروفیسر سرور+ڈاکٹر سلیم قدوائی
۱۴۔	اقبال اور تصوف	بشیر احمد نحوی	پروفیسر آل احمد سرور+ضیا الحسن فاروق
۱۵۔	اقبال بحیثیت شاعر فطرت	صورت جہاں	پروفیسر محمد امین اندرابی+پروفیسر غلام رسول ملک
۱۶۔	کلام اقبال کے اعلام ومشاہیر	سید شبیر احمد	پروفیسر محمد امین اندرابی
۱۷۔	Al-Ghazali and Iqbal. Their perspective on education	طارق مسعودی	بشیر احمد نحوی
۱۸۔	فلسفہ اقبال میں اجتہاد کی اہمیت	مشتاق احمد گنائی	بشیر احمد نحوی
۱۹۔	باقیات اقبال کا تنقیدی جائزہ	سید عبدالمجید اندرابی	بشیر احمد نحوی+ڈاکٹر شاد حسین
۲۰۔	معاصر اصلاحی تحریکیں اور اقبال	محمد اعجاز اشرف	بشیر احمد نحوی
۲۱۔	اقبال کا تصور امامت	محمد فضل اللہ	بشیر احمد نحوی
۲۲۔	کلام اقبال کی شرحیں (ایک جائزہ)	محترمہ مدثر ماجد	ڈاکٹر تسکینہ فاضل
۲۳۔	Concept of Time and Iqbal , A Study	شہناز اقبال قریشی	بشیر احمد نحوی

اقبال انسٹیٹیوٹ ایک تحقیقی ادارہ ہے جس کے دائرہ کار پر بات ہو چکی ہے۔مختلف سیمی ناروں میں پیش کیے گئے مقالات کو کتابی شکل میں شائع کر دیا گیا ہے۔ادارے کے تحت ستمبر ۱۹۸۱ء سے تحقیقی اور علمی مجلّہ ''اقبالیات'' سالانہ شائع ہو رہا

ہے۔اس کے ۱۹ شمارے آچکے ہیں۔اب تک چھپنے والی کتب کی فہرست بذیل ہے:۔

نمبرشمار	نام کتاب	نام مصنف	سال اشاعت	صفحات
۱۔	اقبال کے مطالعے کے تناظرات	(یہ پروفیسرآل احمد سرور کا ۲۵ جولائی ۱۹۷۷ء کا خطاب ہے، جو اقبال چیئر کی افتتاحی تقریب کے موقع پر کیا گیا تھا)	۱۹۷۸ء	۳۳
۲۔	اقبال اور تصوف	(پروفیسرآل احمد سرور)	اگست ۱۹۸۰ء	۲۵۵
۳۔	اقبال اور مغرب	(مرتب: پروفیسرآل احمد سرور)	۱۹۸۱ء	۲۱۲
۴۔	اقبال مصلح قرنِ آخر	(ڈاکٹرعلی شریعتی مترجم کبیر احمد جائسی)	۱۹۸۴ء	۱۰۳
۵۔	محمد اقبال	(میر سید میر شکر مترجم کبیر احمد جائسی)	۱۹۸۰ء	۱۲۶
۶۔	جدید دنیائے اسلام۔مسائل اور امکانات	(مرتب: پروفیسرآل احمد سرور)	۱۹۸۳ء	۳۲۸
۷۔	خطبات اقبال پر ایک نظر	(مولانا سعید احمد اکبرآبادی) (اقبال اکادمی پاکستان سے یہ کتاب دوبارہ ۱۹۸۷ء میں شائع ہوئی)	مارچ ۱۹۸۳ء	۸۸
۸۔	حکمت گوئٹے اور فکر اقبال	(پروفیسر وحید الدین)	۱۹۸۴ء	۶۴
۹۔	ہماری تعلیمی صورت حال	(پروفیسرآل احمد سرور)	۱۹۸۴ء	۳۱
۱۰۔	تشخص کی تلاش کا مسئلہ اور اقبال	(مرتب: پروفیسرآل احمد سرور)	۱۹۸۴ء	۱۶۴
۱۱۔	جدیدیت اور اقبال	(مرتب: پروفیسرآل احمد سرور)	۱۹۸۵ء	۱۲۴
۱۲۔	اقبال اور اردو نظم	(مرتب: پروفیسرآل احمد سرور)	۱۹۸۶ء	۱۲۰
۱۳۔	ہندوستان میں تصوف	(مرتب: پروفیسرآل احمد سرور)	۱۹۸۷ء	۱۰۱
۱۴۔	تفکر اقبال	(پروفیسر سید وحید الدین)	۱۹۸۷ء	۴۸
۱۵۔	اردو شعریات	(مرتب: پروفیسرآل احمد سرور)	۱۹۸۷ء	۲۸۰
۱۶۔	اقبال کا وورشن	(ہندی) ڈاکٹر چمن لال رینا	۱۹۸۷ء	۲۲۰
۱۷۔	اقبال اور غزل	(مرتب: محمد امین اندرابی)	۱۹۸۸ء	۱۹۱
۱۸۔	اقبال کی فارسی شاعری	(مرتب: محمد امین اندرابی)	۱۹۸۹ء	۱۵۲
۱۹۔	اقبال، خطابت اور شاعری	(مرتب: محمد امین اندرابی)	۱۹۸۹ء	
۲۰۔	ہندوستان میں اقبالیات آزادی کے بعد	(جگن ناتھ آزاد)	۱۹۸۹ء	۱۰۹
۲۱۔	سرودِ سحر آفرین	(پروفیسر غلام رسول ملک)	۱۹۹۲ء	۱۶۲
۲۲۔	اقبال اور قرآن	(مرتب: پروفیسر محمد امین اندرابی)	۱۹۹۴ء	۱۷۳
۲۳۔	مفتاح اقبال (۱)	(عبداللہ خاور)	۱۹۹۴ء	۲۳۵
۲۴۔	مفتاح اقبال (۲)	(عبداللہ خاور)	۲۰۰۳ء	۳۰۱
۲۵۔	اقبال اور مابعد التاریخ	(ڈاکٹر عامر حیات حسینی)	۱۹۹۶ء	۲۲۱
۲۶۔	اقبالیات کا تنقیدی جائزہ	(مرتب پروفیسر محمد امین اندرابی)	۱۹۹۷ء	۲۰۰
۲۷۔	اقبال کی جمالیات	(قدوس جاوید)	۱۹۹۸ء	۱۲۹
۲۸۔	اقبال کا فن	(مرتب: پروفیسر محمد امین اندرابی)	۱۹۹۸ء	۲۶۴

۲۹۔	مطبوعات اقبال انسٹیٹیوٹ (ایک توضیحی اشاریہ) (عبداللہ خاور)		۱۹۹۹ء	۱۶۶
۳۰۔	اقبال ایک تذکرہ	(حکیم منظور)	۲۰۰۰ء	۱۱۳
۳۱۔	وہ دانائے سبل ختم الرسل	(مرتب: بشیر احمد نحوی)	۲۰۰۰ء	۱۲۲
۳۲۔	مطالعہ مثنوی/ اسرار خودی	(ڈاکٹر تسکینہ فاضل)	۲۰۰۰ء	۱۴۷
۳۳۔	تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے مسلم اعلام (ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی)		۲۰۰۰ء	۱۷۸
۳۴۔	اقبال کا تخلیقی شعور	(پروفیسر حامدی کشمیری)	۲۰۰۱ء	۱۵۳
۳۵۔	نفحات اقبال	(مرتب: بشیر احمد نحوی)	۲۰۰۱ء	۲۴۱
۳۶۔	خطبات اقبال کا تنقیدی مطالعہ	(حمید نسیم آبادی)	۲۰۰۲ء	۱۷۴
۳۷۔	رازالوند	(پروفیسر سید حبیب)	۲۰۰۲ء	۱۱۷
۳۸۔	اقبال کی تجلیات	(مرتب: ڈاکٹر بشیر احمد نحوی)	۲۰۰۲ء	۱۵۸
۳۹۔	دوآبہ (مجموعہ تضامین اشعار اقبال)	(مجاز جے پوری)	۲۰۰۴ء	۶۳
۴۰۔	تہذیبی تصادم اور فکر اقبال	(معید الظفر)	۲۰۰۴ء	۱۵۴
۴۱۔	اقبالیات۔ گزشتہ دس سال	(تحقیقی وتنقیدی جائزہ) مرتب: بشیر احمد نحوی	۲۰۰۴ء	۱۶۶
۴۲۔	فکر آزاد (پروفیسر جگن ناتھ آزاد کی شاعری اور شخصیت پر مجموعہ مقالات (مرتب: بشیر احمد نحوی)		۲۰۰۶ء	۲۰۱
۴۳۔	اقبال اور عالم عربی	(ڈاکٹر بدرالدین بٹ)	۲۰۰۷ء	۲۱۴
۴۴۔	اقبال کی تخلیقیت	(پروفیسر قدوس جاوید)	۲۰۰۷ء	۱۹۶
۴۵۔	اقبال۔ بحر خیال	(مرتب: بشیر احمد نحوی)	۲۰۰۷ء	۲۴۳
۴۶۔	اقبال۔ ایک تجزیہ	(ڈاکٹر بشیر احمد نحوی)	۲۰۰۰ء	۹۷
۴۷۔	جاوید نامہ (آزاد اردو نظم میں ترجمہ)	(مترجم: پروفیسر سید سراج الدین)	۲۰۰۷ء	۳۵۱
۴۸۔	اقبال اور سوشلزم،	ڈاکٹر نذیر احمد شیخ	۲۰۱۰ء	
۴۹۔	نقد الشعر، قدامہ بن جعفر،	(مترجم ڈاکٹر جعفر احراری)	۲۰۰۸ء	
۴۸۔	Tagore, Sir Aurobindo and Iqbal SI Sir Kumar Ghose		۱۹۷۹ء	۷۸
۴۹۔	Some Aspects of Iqba's Poetic Philosphy (Dr, Alam Khundmiri		۱۹۸۰ء	۱۱۲
۵۰۔	The Islamic Resurgence, Edited by A. A Saroor		۱۹۸۲ء	۱۱۸
۵۱۔	Iqbal and Indian heritage (Dr, Chaman Lal Raina		۱۹۸۸ء	۱۵۹
۵۲۔	Islam in the modern world, Problems and prospects (Edited by A. A Saroor)		-	۲۳۱
۵۵۔	Modernity and Iqbal. Edited by A. A. Saroor		۱۹۸۵ء	۱۱۰

۵۶۔ Islam in India: Since independence, Edited by M. A Andrabi

۵۷۔ Iqbal's Reptures melodize education. Prof Sayyed Habib - ۱۵۶

۵۸۔ Iqbal's multiformity, Edited by DR, Bashir Ahmed Nehvi ۲۰۰۱ء ۳۱۸

۵۹۔ Iqbal Idca of self, Prof Muhamamd Rafiudin ۲۰۰۷ء ۶۴

۶۰۔ Iqbal Religio-Philosphical Ideas, Campiled by: Bashir Ahmed Nehvi ۲۰۰۳ء ۱۹۶

۶۱۔ Al-Ghazali and Iqbal: Their perspective on education, Dr, Tariq Masoodi ۲۰۰۷ء ۳۲۶

اس کے علاوہ بین الکلیاتی مباحثے، تقریری مقابلے، بیت بازی، کوئز پروگرام، اقبال کے یوم ولادت و وصال پر مشتمل اجلاس اور اور مضمون نویسی کے مقابلے بھی اقبال انسٹیٹیوٹ کے مستقل پروگرامات میں شامل ہیں۔ یہ تمام مقابلہ جات سکول اور کالجوں کی سطح پر ریاستی بنیاد پر منعقد ہوتے ہیں، جن کا موضوع اقبال ہی ہوتا ہے۔

حالات کے نشیب وفراز کے باوجود اقبال اور اقبال کی فکر سے آگہی اور محبت کا یہ سلسلہ جاری ہے۔ کشمیر میں ہر مقرر اپنی تقریر، ہر خطیب اپنے خطبے اور ہر مدرس اپنی تدریس کو کلام اقبال کے ذریعے مؤثر بناتا ہے۔ آج بھی شعر اقبال کشمیر میں ابلاغ (Communicatio) کا عمدہ ذریعہ ہے۔ یہ انفرادیت بھی کشمیر انسٹیٹیوٹ (سری نگر) کو حاصل ہے کہ اقبال کے اشعار پر مشتمل لاکھوں اسٹکر زسرکاری خرچ پر شائع کئے گئے ہیں۔ درودیوار کو فکر تازہ سے مزین کیا گیا۔ کئی کشمیری دانش وروں، یونی ورسٹی اساتذہ اور بعض سیاست دانوں سے ملاقات کا اتفاق ہوا۔ اقبال کے اردو اور فارسی شعروں کا برجستہ استعمال بھی محبت ہی کی ایک ادا ہے۔ فکر اقبال کی عصری معنویت اجاگر کرنے کے لیے اقبال انسٹیٹیوٹ (سری نگر) کے توسیعی خطبات کا سلسلہ بھی پاکستان میں اقبالیاتی اداروں کے لیے ایک قابلِ تقلید مثال کا درجہ رکھتا ہے۔ ''اقبال کے ہم عصر ادباء وشعرا (کشمیری) نے اس دور میں ان کا رنگ اور آہنگ اختیار کیا۔ اس سلسلہ میں منشی محمد الدین فوق، منشی سراج الدین، چودھری خوشی محمد ناظر، خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر محمد رفیع الدین، غلام احمد مہجور، عبدالاحد آزاد جیسے ادبا وشعرا سابق الاوّلون کا درجہ رکھتے ہیں۔''(۴) غلام احمد مہجور کو کشمیری زبان میں اقبال کا ترجمان کہا جاتا ہے۔

پروفیسر جگن ناتھ آزاد اقبال کے شیدائی تھے۔ جگن ناتھ آزاد کشمیری نہ تھے بلکہ ان کی پیدائش میانوالی (پنجاب) میں ہوئی لیکن اقبال سے تعلق کی بنیاد پر ''آپ نے اپنے عظیم کتب خانے کو اقبال لائبریری کشمیر یونیورسٹی کو عطیہ کرنے کی وصیت کی تھی۔ اس کتب خانے کی قیمت (آج سے کئی سال پہلے) بیس لاکھ بتائی جاتی ہے۔ اس عالی ظرفی کے اعتراف میں کشمیر یونیورسٹی نے ان کے نام پر ہر سال اقبالیات کے شعبے میں نمایاں کارکردگی کا مظاہرہ کرنے والے سکالر کے لیے ایک گولڈ میڈل دینے کا فیصلہ کر دیا۔''(۵) کشمیر یونیورسٹی کی طرف سے حال ہی میں منعقدہ کانووکیشن میں اقبال انسٹیٹیوٹ آف کلچر اینڈ فلاسفی میں پی۔ ایچ ڈی اقبالیات میں تین بہترین کارکردگی دکھانے والے اسکالرز کو پروفیسر جگن ناتھ آزاد گولڈ میڈل سے نوازا گیا۔ گولڈ میڈل یافتہ اسکالرز کے نام بذیل ہیں:

۱۔ ڈاکٹر محمد سید فضل اللہ (آئی۔اے۔ایس) کمشنر/سیکرٹری ٹرانسپورٹ (گورنمنٹ آف جموں اینڈ کشمیر)

۲۔ ڈاکٹر سید اقبال قریشی، اسسٹنٹ سیکرٹری تووی سی، اسلامک یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی اونتی پورہ کشمیر

۳۔ڈاکٹر ریاض توحیدی،لیکچرر سکول آف ایجوکیشن جموں وکشمیر

یہ بھی محبت ہی کے اظہارات ہیں۔ایسی مثالیں ذاتی اغراض کی اس دینا میں عنقا ہیں۔یہ اعزاز بھی کشمیر کا حصہ ہے کہ دنیا مین پہلی اقبال چیئر کشمیر یونیورسٹی ۱۹۷۷ء میں قائم ہوئی۔اسی کی تقلید میں جامعہ پنجاب میں اقبال چیئر قائم ہوئی۔ بزم اقبال (سابقہ نام اقبال میموریل ٹرسٹ) ۱۹۷۳ء میں قائم ہوئی۔۱۹۷۵ء میں اس بزم کے اہتمام سے ٹورسٹ ریسپشن سیٹر سری نگر میں یوم اقبال منایا گیا جس میں سب مندوب فرش پر بیٹھے تھے اور پہلی بار شیخ محمد عبداللہ،مولوی محمد فاروق اور سید میر قاسم ایک ہی پلیٹ فارم اور ایک ہی مجلس میں بیٹھے تھے۔یہی وہ یادگار یوم اقبال ہے جس میں کشمیر یونیورسٹی میں اقبال چیئر قائم کرنے کی مانگ کی گئی۔(۶) اقبال چیئر کے سلسلے میں اس دلچسپ واقعہ کا ذکر بے محل نہ ہوگا کہ پہلی عالمی اقبال کانگریس (لاہور ۱۹۷۷) کے موقع پر جناب جگن ناتھ آزاد نے جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم سے بے تکلفانہ پوچھا! کیا پاکستان میں اقبال چیئر قائم ہے؟ جنرل صاحب کو علم نہ تھا۔انھوں نے قریب کھڑے ہوئے وائس چانسلر پنجاب یونیورسٹی ڈاکٹر خیرات محمد ابن رسا کی طرف دیکھا جواب ملا ''نہیں'' آزاد صاحب نے قدرے فاتحانہ انداز سے کہا ''کشمیر یونیورسٹی پنجاب یونیورسٹی سے آگے نکل گئی۔''

اس گفتگو کا نتیجہ تھا کہ جنرل صاحب نے کانگریس کے موقع پر پنجاب یونیورسٹی میں اقبال چیئر قائم کرنے کی ہدایات جاری کر دیں اور بعد ازاں اس پر پروفیسر محمد منور (مرحوم) کا تقرر ہوا۔(۷)

اقبال پر سب سے پہلا سوانحی مقالہ محمد الدین فوق (کشمیری) اور سب سے پہلی کتاب مولوی احمد الدین (کشمیری) نے لکھی۔(۸) اس کتاب کا نام ''اقبال'' تھا، جو کہ کلام اقبال پر مشتمل تھی۔اسی زمانے میں اقبال کے پیش نظر ''بانگ درا'' کی اشاعت تھی اقبال کی ناراضی پر اس محبّ اقبال نے کتابوں کے سارے نسخے نذر آتش کر دیئے۔

کشمیر کے ساتھ اقبال کی محبت اس درجے گہری اور جذباتی تھی کہ وہ چھپائے نہ چھپتی تھی۔کشمیر سے کوئی عام مزدور بھی آتا اقبال کے ہاں اس کی بہت توقیر کی جاتی۔حتیٰ کہ ''جب بالن لے کر بھی کوئی کشمیری آتا تو اس کے اسے خوب دام دیے جاتے اور اسے کھانا بھی کھلایا جاتا۔''(۹)

اپنے وطن سے صدیوں کی جسمانی جدائی کے باوجود وہ کشمیری نمکین چائے پیتے تھے۔کشمیر سے تعلق رکھنے والے بزرگ اور ہم عصر شخصیات سے اقبال کا خصوصی تعلق تھا۔شاہ ہمدان،غنی کشمیری،انور شاہ کشمیری،محمد الدین فوق،غلام احمد مہجور،عبدالصمد ککرو،منشی سراج الدین،خلیفہ عبدالحکیم،ڈاکٹر محمد رفیع الدین جیسے لوگوں سے اقبال کا خصوصی تعلق تھا۔یہ بات بھی تذکرے کے قابل ہے اور اقبال کی زندگی میں شاید یہ پہلا واقعہ ہے جب ایک کشمیری پیرزادے نے ہی اقبال کو حالت کشف میں رسول اللہ کے پہلو میں کھڑے دیکھا جس کا تذکرہ علامہ نے اپنے والدمحترم کے نام خط میں یوں کیا ہے:

''قریباً چار ماہ کا عرصہ ہوا کہ مجھے ایک گمنام خط آیا جس کا مضمون یہ تھا کہ نبی کریمؐ کے دربار میں تمھاری ایک خاص جگہ ہے جس کا تم کو علم نہیں۔اگر تم فلاں وظیفہ پڑھا کرو تو تم کو بھی اس کا علم ہو جائے گا۔وہ وظیفہ خط میں درج تھا۔میں نے اس خیال سے کہ وہ گمنام تھا اس کی طرف توجہ نہ دی۔اب وہ خط میرے پاس نہیں ہے معلوم نہیں ردی میں مل ملا کر کہاں چلا گیا۔پرسوں کا ذکر ہے کہ کشمیر سے ایک پیرزادہ مجھ سے ملنے آیا،اس کی عمر تیں پینتیس سال کی ہوگی۔شکل سے شرافت کے آثار معلوم ہوتے تھے۔گفتگو سے ہُشیار اور سمجھ دار اور پڑھا لکھا معلوم ہوتا تھا مگر پیش تر اس کے کہ وہ مجھ سے کوئی گفتگو کرے مجھ کو دیکھ کر بے اختیار زار و قطار رونے لگا۔میں نے سمجھا کہ شاید مصیبت زدہ ہے اور مجھ سے کوئی مدد مانگتا ہے،استفسار حال کیا تو کہنے لگا کہ کسی مدد کی ضرورت نہیں،مجھ پر خدا کا فضل ہے،میرے بزرگوں نے خدا کی ملازمت کی اب میں اس کی پنشن کھا رہا ہوں۔رونے کی وجہ خوشی ہے نہ غم۔مفصلکیفیت پوچھنے پر اس نے کہا کہ کشمیر میں میرے گاؤں

نوگام میں جوسری نگر کے قریب ہے، میں نے عالم کشف میں نبی کریمؐ کا دربار دیکھا۔صف نماز کے لیے کھڑی ہوئی تو حضور سرورِ کائناتؐ نے پوچھا کہ محمد اقبال آیا ہے کہ نہیں؟ معلوم ہوا کہ محفل میں نہیں ہے اس پر ایک بزرگ کو اقبال کو بلانے کے لیے بھیجا گیا۔تھوڑی دیر کے بعد میں نے دیکھا کہ ایک جوان آدمی جس کی داڑھی منڈی ہوئی تھی اور رنگ گورا تھا مع ان بزرگ کے صف نماز میں داخل ہوکر سرورِ کائناتؐ کے دائیں جانب کھڑا ہوگیا۔پیرزادہ صاحب کہتے ہیں کہ اس سے پہلے میں آپ کی شکل سے واقف نہ تھا، نہ نام معلوم تھا۔کشمیر میں ایک بزرگ مولوی نجم الدین صاحب ہیں جن کے پاس جا کر میں یہ سارا قصہ بیان کیا تو انھوں نے آپ کی بہت تعریف کی وہ آپ کو آپ کی تحریروں کے ذریعہ جانتے ہیں، گو انھوں نے آپ کو کبھی نہیں دیکھا۔اس دن سے میں نے ارادہ کیا کہ لاہور جا کر آپ سے ملوں گا۔سو محض آپ کی ملاقات کے لیے میں کشمیر سے سفر کیا ہے اور آپ کو دیکھ کر مجھے بے اختیار رونا اس واسطے آیا کہ مجھ پر میرے کشف کی تصدیق ہوگئی کیوں کہ جو شکل میں نے آپ کی حالت کشف میں دیکھی اس سے سرمو فرق نہ تھا۔

اس ماجرہ کو سن کر مجھ کو معاً وہ گمنام خط یاد آیا جس کا ذکر میں نے اس خط کی ابتدا میں کیا ہے۔ مجھے سخت ندامت ہو رہی ہے اور روح نہایت کرب و اضطراب کی حالت میں ہے کہ میں نے کیوں وہ خط ضائع کر دیا۔اب مجھ کو وہ وظیفہ یاد نہیں جو اس خط میں لکھا تھا۔آپ مہربانی کر کے اس مشکل کا کوئی علاج بتائیں، کیوں کہ پیرزادہ کہتے تھے کہ آپ کے متعلق جو کچھ میں نے دیکھا وہ آپ کے والدین کی دعاؤں کا نتیجہ ہے۔اس میں کچھ شک نہیں کہ جو کچھ انھوں نے کہا ہے بالکل صحیح ہے کیوں کہ میرے اعمال تو اس قابل نہیں ہیں۔ایسا فضل ضروری ہے کہ دعا کا ہی نتیجہ ہو لیکن اگر حقیقت میں پیرزادہ صاحب کا کشف صحیح ہے تو میرے لیے لاعلمی کی حالت سخت تکلیف دہ ہے۔اس کا یا تو کوئی علاج بتایئے یا مزید دعا فرمایئے کہ خدا تعالیٰ اس گرہ کو کھول دے''۔(۱۰)

صرف کشمیر ہی میں نہیں مشرق و مغرب میں اقبال کی ''دریافت'' اور اس کے افکار کی عصری معنویت پر تحقیق و جستجو کا سفر جاری ہے۔گویا: ع یہ ایک مردِ تن آساں تھا تن آسانوں کے کام آیا۔(۱۱)

حوالہ جات

۱۔ بشیر احمد نحوی، جامعہ کشمیر اور اقبالیات، اقبال انسٹیٹیوٹ آف کلچر اینڈ فلاسفی سری نگر، ۲۰۰۹ء، ص ۵
۲۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو) اقبال اکادمی پاکستان، بار ہشتم، ۲۰۰۷ء، ص ۶۲۹
۳۔ کلیاتِ اقبال اردو ص ۶۴۲
۴۔ مقالہ مشتاق احمد گنائی، جامعہ کشمیر و اقبالیات، ص ۳۹۰
۵۔ جامعہ کشمیر او را قبالیات، ص ۳۹۲
۶۔ جامعہ کشمیر او را قبالیات، ص ۳۸۸۔۳۸۷
۷۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، مقالہ جامعہ کشمیر او را قبالیات، ص ۳۹۶۔۳۹۵
۸۔ جگن ناتھ آزاد، اقبال اور کشمیر، علی محمد اینڈ سنز، سری نگر کشمیر، ۱۹۷۷ء ص ۱۲
۹۔ غلام نبی خیال، اقبال اور تحریک آزادیٔ کشمیر، اقبال اکادمی پاکستان، طبع اوّل، ۱۹۹۹ء، ص ۶۱
۱۰۔ کلیاتِ مکاتیب اقبال، جلد دوم، مرتب، مظفر حسین برنی، اردو اکادمی دہلی، ۱۹۹۳ء صفحات ۱۷۵۔۱۷۷
۱۱۔ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۸۶

ڈاکٹر خالد ندیم
استاد شعبہ اردو، سرگودہا یونیورسٹی، سرگودہا

ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کا اقبالیاتی سرمایہ

Dr Khalid Nadeem

Department of Urdu, University of Sargodha, Sargodha

Dr Ghulam Hussain Zulfiqar's Assets of 'Iqbal Study'

'Iqbal study' has become an important field of Urdu literature and hundreds of scholars have endeavored for better comprehension of Iqbal's thoughts. Dr. Ghulam Hosain Zulfeqar was also known an expert of Iqbal. He was multifaceted personality and well-acknowledged as a scholar, researcher, critic, editor, compiler and translator. Akbar, Iqbal and Paksitan were his focus of interest. Throughout his life, he tried to eradicate suspicion and rumors about Iqbal. In this article, Dr. Zulfeqar is presented as "Iqbal-Shanas" through brief introduction to all his books and articles on Iqbal.

ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار (۱۵/اگست ۱۹۲۴ء۔۱۳/جون ۲۰۰۷ء) کی علمی و ادبی خدمات ناقابلِ فراموش ہیں۔ یوں تو انھوں نے ادب، تاریخ، پاکستانیات، کشمیریات سمیت کئی ایک میدانوں میں اپنے جوہر ثابت کیے ہیں، لیکن اکبر اور اقبال سے ان کی دلچسپی دیگر تمام ادبی شعبوں اور شخصیات سے فزوں تر رہی، بالخصوص اقبالیات میں ان کے کارنامے خود اقبال شناسوں کے ہاں اعتبار حاصل کر چکے ہیں۔

اقبالیات سے ان کی وابستگی کا اوّلین تحریری اظہار نومبر ۱۹۵۹ء کے محور لاہور میں شائع ہونے والے ان کے مضمون 'اقبال: عصرِ نو کا پیام بر' سے ہوتا ہے۔

۱۹۷۷ء میں ان کی ایک تصنیف اور دو تالیفات منصۂ شہود پر آئیں، ان میں تقدیم و تاخیر کا تعین دشوار ہے۔ اکبر اور اقبال ۱۹۷۷ء میں زیورِ طبع سے آراستہ ہوئی، لیکن ان پر کسی مہینے کا اندراج نہیں۔ بیادِ اقبال پر سنہ اشاعت درج نہیں ہے، البتہ اس کے دیباچے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب ۱۹۷۷ء یا اس سے کچھ پہلے شائع ہو گئی تھی۔ ڈاکٹر ذوالفقار کتاب کے دیباچے کے بعد 'اعتذار' کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں:

> ''یہ مضامین ۱۹۶۹ء میں کتابت ہو گئے تھے، لیکن شرمندۂ طباعت نہ ہو سکے۔ سات سال تک پردۂ غفلت میں مستور رہنے کے بعد اب طبع و شائع ہو رہے ہیں''۔ (۱)

یہاں 'اب' سے کون سا سال مراد ہے، معلوم نہیں؛ لیکن اقبال صدی کے حوالے سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ 'پردۂ غفلت' سے 'طبع و اشاعت' تک آنے کا جواز: جشن ولادتِ اقبال ہی ہو سکتا تھا۔ چونکہ یہ کتاب طبع زاد نہیں، بلکہ مرتبہ ہے؛ اس لیے اسے ڈاکٹر صاحب کی اوّلین اقبالیاتی کتاب کے طور پر پیش کرنا مناسب نہیں۔ دیگر کتب میں اعلامِ خطباتِ اقبال خالص تحقیقی کاوش ہے، جو اگرچہ تفہیم خطباتِ اقبال میں تو بڑی اہمیت رکھتی ہے، مگر تفہیم خطبات میں معاون ضرور ہے؛ جب کہ اکبر اور اقبال میں انھوں نے دونوں مفکرین کو باہمی تقابل کے ذریعے سمجھنے اور سمجھانے کی ایک کامیاب کوشش کی ہے، چنانچہ راقم کے خیال میں: اسی کتاب کو ان کی پہلی باقاعدہ اقبالیاتی تصنیف قرار دیا جا سکتا ہے۔

اوّلاً ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کی اُن کتب کی تفصیل دی جاتی ہے، جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے براہِ راست اقبالیات سے تعلق رکھتی ہیں:

۱۹۷۷ء میں اقبال کے صد سالہ جشن ولادت کے سلسلے میں ڈاکٹر سید عبداللہ نے اقبال کے انگریزی خطبات پر ایک کتاب (متعلقاتِ خطباتِ اقبال (۲)) مرتب کی، اس میں 'اعلامِ خطباتِ اقبال' کے عنوان سے ڈاکٹر ذوالفقار ایک مقالہ شامل ہے۔ یہ خطباتِ اقبال کے رجال کا تعارف نامہ ہے۔ ذوالفقار صاحب نے، غالباً اپنے استاد: ڈاکٹر سید عبداللہ کی فرمائش پر، بڑی محنت و کاوش سے بقدرِ کتاب کے، یہ جامع اور ضخیم مقالہ تیار کیا۔ اس کی حیثیت خطباتِ اقبال کے ایک معاون کی ہے۔ راقم کے نزدیک، اسے ان کی ایک مستقل تالیف سمجھنا چاہیے۔

اس طویل مقالے میں ڈاکٹر صاحب نے علامہ کے خطبات میں مذکور ڈیڑھ سو سے زائد اہم اور غیر اہم شخصیات کے کوائف جمع کر دیے ہیں۔ اقبال کے خطبات میں بعض شخصیات ایک آدھ مرتبہ سامنے آتی ہیں اور بعض کا ذکر بار بار ہوا ہے۔ بعض ایسی بھی ہیں، جو اپنے عمومی نام کی وجہ سے التباس کا باعث بنتی ہیں، بعض مقامات پر خود اقبال نے 'ایک مغربی نقاد' کہہ کر اقتباس دے دیا اور کئی ایک مقامات پر محض کتاب کا نام لے کر حوالہ درج کر دیا، جس سے درست شخصیت تک پہنچنا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے، لیکن محقق اگر جستجو جاری رکھے اور لگن سے کام کرے تو عبارت کے سیاق و سباق اور زماں و مکاں کے پیش نظر تلاشِ حقائق میں کامیاب ہو سکتا ہے۔ ان شخصیات کے تعین اور کوائف کی جمع آوری کی راہ میں آنے والی رکاوٹوں کے بارے میں ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

> ''اس کی مثال فشر (Fischer) کی ہے، جس کے بارے میں خطبات میں صرف اتنا بتایا گیا ہے کہ اس نے ترک شاعر: ضیا کی بعض نظموں کا ترکی سے جرمن زبان میں ترجمہ کیا ہے۔ اب فشر نام کے کئی افراد سے سابقہ پڑا اور آخر میں قیاس کی مدد سے یہ فیصلہ کرنا پڑا کہ یہ فشر زیکوسلواکیہ (چیکوسلواکیہ) کے نقاد [و] شاعر تھے، جو چارلس یونیورسٹی میں پروفیسر بھی رہے تھے اور انھوں نے گوئٹے، شیکسپیئر، نطشے کی کتابوں کے تراجم بھی کیے۔ یہ فشر ۱۸۸۳ء میں پیدا ہوئے اور ۱۹۳۸ء میں وفات پائی۔ اب اگرچہ ان کے مختصر احوال میں کہیں یہ تو نہ ملا کہ انھوں نے ترک شاعر: ضیا کی نظموں کا بھی جرمن زبان میں ترجمہ کیا، لیکن چونکہ سب 'فشروں' میں یہی ایک فشر ایسے تھے، جنھوں نے جرمن سے اور جرمن میں تراجم کا کام سرانجام دیا ہے اور یہ ضیا اور اقبال، دونوں کے ہم عصر بھی تھے اور پھر گوئٹے اور نطشے کی وجہ سے بھی ایک تعلق نکل آیا۔ اب قیاسِ غالب سے کام لے کر مذکورہ فشر کا انتخاب کرنا پڑا۔ یہ محض ایک مثال ہے، جو اس کام کی دقت کو واضح کرنے کے لیے پیش کی گئی ہے۔'' (۳)

دوسری جانب، بعض مقامات پر سید نذیر نیازی کے ترجمے کی کئی الجھنوں کو سلجھانے کی کوشش بھی کی گئی ہے، مثال کے طور پر:

> ''بعض خلاؤں کو خطبات کے فاضل مترجم: سید نذیر نیازی نے بڑی محنت سے پُر کیا ہے، لیکن پھر بھی بعض الجھنیں رہ گئی ہیں، جنھیں سلجھانا اس مضمون حوالہ میں از بس ضروری تھا؛ مثلاً اشاریے میں بریڈلے کے ساتھ 'اے سی' اس

کے نام کے مخفف حروف لکھے گئے ہیں، حالانکہ متن میں جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا، وہ اے سی (انڈریو سسل) بریڈلے کی نہیں، بلکہ ایف ایچ (فرانسس ہربرٹ) بریڈلے کی ہیں۔ اگرچہ یہ دونوں بھائی تھے، لیکن اوّل الذکر ادبی نقاد تھا اور ثانی الذکر معروف فلسفی تھا اور خطبات میں فلسفی بریڈلے ہی زیر بحث ہے۔''(۴)

ڈاکٹر ذوالفقار نے ان شخصیات کو الف بائی اعتبار سے درج کیا ہے، تاہم انبیائے کرام (حضرت محمد صلی اللہ علیہ والہ وسلم، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام) کو احتراماً شروع میں جگہ دی ہے۔

فاضل محقق نے شخصیت کے نام کے بعد تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (مترجمہ: سید نذیر نیازی) کے متعلقہ صفحات کا اندراج، شخصیت کے عہد کا تعین کر دیا ہے۔ شخصیت کے کوائف کے بعد اس کی بعض اہم تصانیف کا ذکر بھی کیا ہے۔ جہاں ضرورت محسوس کی گئی، ممکن حد تک سنین کا اہتمام کیا ہے۔ مقالے کے آخر میں خطبات کے آکسفر ڈ ایڈیشن کا اشاریہ بھی مرتب کر دیا، تاکہ اصل متن سے استفادے میں سہولت رہے۔

اب، جب کہ اقبال کی شاعری کے ساتھ ساتھ ان کے خطبات پر بھی توجہ دی جا رہی ہے اور یہ تصور پختہ تر ہوتا جا رہا ہے کہ فکرِ اقبال کی تفہیم کے لیے نثرِ اقبال، بالخصوص خطباتِ اقبال سے اعتنا ناگزیر ہے تو اس مقالے کی اہمیت دوچند ہو جاتی ہے۔

اکبر اور اقبال (۱۹۷۷ء) ڈاکٹر ذوالفقار کے چھے مضامین پر مشتمل ہے، یعنی 'اکبر: پیشروِ اقبال'، 'خطوطِ اقبال بنام اکبر'، 'خطوطِ اقبال بسلسلہ اکبر'، 'خطوطِ اکبر بنام اقبال'، 'خطوطِ اکبر بسلسلہ اقبال' اور 'اکبر اور اقبال'۔

بنیادی طور پر یہ کتاب اپنے پہلے مضمون 'اکبر: پیش روِ اقبال' کے گرد گھومتی ہے۔ یہ طویل مقالہ مجلّہ اقبال، لاہور(۵) میں شائع ہوا تھا، جسے بعض ترمیمات و اضافات کے بعد نقدِ اکبر میں شامل کر لیا گیا۔ اس دَوران میں اگرچہ مزید لوازمہ فراہم ہوتا رہا اور کچھ نئی معلومات بھی سامنے آتی رہیں، لیکن چوں کہ اکبر و اقبال کی باہمی مراسلت (اقبال کے دو اور اکبر کے سولہ خطوط)، یعنی کُل اٹھارہ خطوط پر مشتمل ہے، چنانچہ ڈاکٹر ذوالفقار نے اس خلا کو پُر کرنے کے لیے اکبر و اقبال کے دوسرے احباب کے نام خطوط سے اقتباسات بھی اس کتاب میں جمع کر دیے ہیں، جن سے دونوں شخصیات کے روابط اور فکری ہم آہنگی کی ایک اچھی خاصی رُوداد تیار ہو جاتی ہے۔(۶)

ڈاکٹر ذوالفقار کا یہ کہنا درست ہے کہ اکبر اور اقبال میں مماثلتیں کم سے کم تر سہی، تاہم مقاصد کا اشتراک اور بہت حد تک فکر و نظر کی وحدت و یکجہتی دونوں فن کاروں کے کلام و پیام میں بیش از بیش ہے۔ زمانے کی ذرا سی تقدیم و تاخیر کے باوصف دونوں فن کاروں کا موضوعِ بحث کم و بیش ایک ہی سمت الراس کی نشاندہی کرتا ہے۔(۷) دراصل ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں مسلمانانِ برّعظیم سیاسی شکست کے بعد ذہنی و فکری و تہذیبی انتشار کا شکار ہو گئے تو سرسید نے مسلمانوں کی مذہبی، اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی رہنمائی کا بیڑا اٹھایا۔ اس اصلاحی تحریک کے پردے میں ہماری روایات و اقدار بھی پامال ہو رہی تھیں، اکبر نے ان قباحتوں کی نشان دہی کر کے علی گڑھ تحریک کو صراطِ مستقیم دِکھانے کی کوشش کی۔ ڈاکٹر ذوالفقار کے خیال میں بیسویں صدی کے آغاز میں اکبر کے اندیشے حقیقت کے روپ میں ظاہر ہونے لگے تھے اور علی گڑھ تحریک کے بعض رہنماؤں نے بھی اپنی محنت و کاوش کے تلخ ثمرات کو بچشم خود ملاحظہ کیا اور اہلِ نظر کو اکبر کے کلام و پیام کی قدر و قیمت کا احساس ہوا۔(۸)

یہی وہ دَور ہے، جس میں اکبر و اقبال کے مراسم کا آغاز ہو سکتا ہے اور بقول ڈاکٹر ذوالفقار: یہی وہ زمانہ تھا، جب اقبال نے ہنگامہ ہائے گرد و پیش پر نظر ڈالی اور ابتدائی دَور کے ہیجان و اضطراب سے گزر کر بالآخر وہ بھی اُسی راہ پر پہنچے، جہاں اکبر مدت سے کھڑے 'خدا کی پاکی' کا نعرۂ مستانہ پکار رہے تھے اور 'بتوں' کی ناخوشی کا خطرہ مول لے رہے تھے۔(۹)

'روابط کی ابتدا'، 'ملاقات کا سلسلہ'، 'نامہ و پیام'، 'ذکرِ منظوم' اور 'ایک ناخوشگوار معارضہ' کے ذیلی عنوانات کے تحت

فاضل محقق نے خوب خوب دادِ تحقیق دی ہے۔ مصنف نے کمال علمی دیانت کا ثبوت دیتے ہوئے ۱۹۱۰ء کے خطبہ علی گڑھ (ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر) کے اصل انگریزی متن کی عدم دستیابی کا اعتراف کیا ہے۔ یہ متن بعد میں ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے دریافت کر کے اپنے مقالے تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ میں شائع کر دیا تھا۔ (۱۰)

اس کتاب کے دیگر ابواب دراصل اسی ایک مقالے 'اکبر: پیش روِ اقبال' کے حواشی و تعلیقات کا درجہ رکھتے ہیں۔

باب دوم (خطوطِ اقبال بنام اکبر) میں محقق نے اکبر کے نام اقبال کے دستیاب سولہ خطوط پیش کیے ہیں۔ ان میں سے پہلا خط ۶/ اکتوبر ۱۹۱۱ء کا لکھا ہوا ہے، جب کہ آخری خط ۲۰/ اپریل ۱۹۱۹ کا تحریر کردہ ہے۔ تیسرے باب (خطوطِ اقبال بسلسلہ اکبر) میں سید عشرت حسین، مہاراجا سرکشن پرشاد شاد، مولانا غلام قادر گرامی اور خان نیاز الدین خاں کے نام اقبال کے اکیس مکاتیب سے متعلقہ حصوں پر مشتمل اقتباسات پیش کیے گئے ہیں۔ باب چہارم (خطوطِ اکبر بنام اقبال) میں اکبر کے دو دستیاب خطوط پیش کیے گئے ہیں، جن میں سے پہلا ۲/ اکتوبر ۱۹۱۱ء کا مرقومہ ہے، جب کہ آخری ۳/ مارچ ۱۹۱۲ء کا۔ پانچویں باب (خطوطِ اکبر بسلسلہ اقبال) میں مرزا سلطان احمد، شیخ عبدالقادر، خواجہ حسن نظامی اور مولانا عبدالماجد دریابادی کے نام اکبر کے ساٹھ مکاتیب سے متعلقہ حصوں کے اقتباسات پیش کیے گئے ہیں۔

کتاب کے آخری مضمون 'اکبر اور اقبال' کو کتاب کے پہلے مقالے 'اکبر: پیش روِ اقبال' کا تکملہ کہا جا سکتا ہے۔ اس مضمون میں ڈاکٹر صاحب نے اس موضوع پر شائع ہونے والی مختلف تحریروں کا ذکر کیا ہے۔ ان کی تحقیق کے مطابق اس سلسلے میں پہلی تحریر مرزا سلطان احمد کی ہے، جو دسمبر ۱۹۱۳ء یا جنوری ۱۹۱۴ء میں لدھیانہ کے ایک رسالے اقبال میں شائع ہوئی۔ اس کے بعد بھی کئی ایک مضامین اور جائزے شائع ہوئے، چناں چہ ان کے خیال میں: یہ کوئی اچھوتا موضوع نہیں، لیکن پھر بھی اتنا تشنہ ہے کہ اس پر بہت کچھ لکھنے اور کہنے کی گنجائش باقی ہے۔ (۱۱)

محقق نے کتاب کے بعض مباحث کی بہتر تفہیم کے لیے ضمیمہ الف میں Stray Thoughts کے زیرِ عنوان لسان العصر (اکبر) اور ہیگل سے متعلق اقبال کا انگریزی مضمون (متن) پیش کیا ہے، جب کہ ضمیمہ ب میں معارف کے شمارے :اپریل ۱۹۱۸ء میں اکبر الہ آبادی کی مطبوعہ نظم 'صوفی اور مُلّا' مدیرِ مجلّہ (سلیمان ندوی) کے نوٹ کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔

ایک سو پچاس صفحات پر محیط یہ مختصر سی کتاب اپنے موضوع پر قابلِ قدر تالیف ہے، لیکن محقق کا انکسار ملاحظہ فرمائیے کہ وہ اسے ایک تشنہ تحریر قرار دیتے ہوئے اس موضوع پر مزید تحقیق و جستجو کی دعوت دے رہے ہیں۔

اقبال کا ذہنی ارتقا (۱۹۷۸ء) میں تمہید (مرقومہ: ۱۲/ ستمبر ۱۹۷۷ء) کے علاوہ پینتیس مضامین شامل ہیں: 'ولادت سے اعلیٰ تعلیم تک ۱۸۷۳ء-۱۸۹۵ء'، 'طالب علم: گورنمنٹ کالج، لاہور ۱۸۹۵ء- ۱۸۹۹ء'، 'میکلوڈ عربک ریڈر: پنجاب یونیورسٹی ۱۸۹۹ء- ۱۹۰۳ء'، 'اسسٹنٹ پروفیسر: گورنمنٹ کالج، لاہور ۱۹۰۳ء- ۱۹۰۵ء'، 'یورپ کا تعلیمی سفر و قیام ۱۹۰۵ء-۱۹۰۸ء'، 'لاہور میں اگست ۱۹۰۸ء- ۱۹۰۹ء'، 'لاہور میں ۱۹۱۰ء' اور علیٰ ہذا القیاس ۱۹۳۸ء تک۔ کتاب کے آخر میں اشاریہ، المصادر و المراجع اور غلط نامہ بھی دیا گیا ہے۔

یہی کتاب دوسری مرتبہ ۱۹۹۸ء میں بعض ترامیم و اضافات کے ساتھ اقبال کا ذہنی و فکری ارتقا [سرگذشتِ اقبال] کے نام سے بزمِ اقبال، لاہور سے شائع ہوئی (ضخامت: ۲۴۸)۔ پہلی اشاعت کی تمہید کی جگہ اس میں ۲۷/ اکتوبر ۱۹۹۸ء کے تحریر کردہ پیش لفظ نے لے لی ہے۔ بعض جزوی ترامیم و اضافات کے علاوہ 'ولادت سے اعلیٰ تعلیم تک' کے باب کو 'ابتدائی زندگی: سیالکوٹ میں' کے نام سے تبدیل کر دیا گیا ہے، جب کہ 'یورپ کا تعلیمی سفر و قیام' کو 'اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ کا سفر و حضر' کا نام دے دیا گیا ہے۔ کتابیات اور اشاریے میں بعض ضروری ترمیم و اضافے کیے گئے۔

اس کتاب میں ڈاکٹر صاحب نے اقبال کے ذہنی و فکری سفر کی رُوداد بیان کی ہے۔ پہلی اشاعت کے وقت محقق

نے چالیس اردو، انگریزی کتب و رسائل و اخبارات سے استفادہ کیا؛ جب کہ نظر ثانی کے وقت چوہتر اردو انگریزی کتب و رسائل ان کے پیش نظر رہے۔ اگرچہ معلومات کے اعتبار سے دوسری اشاعت بہتر ہے، لیکن حوالہ جات کو حذف کر دیا گیا ہے اور محض کتابیات پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں کہ حضرت علامہ کی ذہنی سرگذشت کو انھی کے الفاظ میں مرتب کرنے اور اس کو زیادہ تر اقبال کے نثری بیانات، مکتوبات اور خطبات کے حوالے سے بیانیہ انداز دینے کی حتی الامکان سعی کی گئی ہے اور اس مقصد کی خاطر جس قدر بنیادی مآخذ تک مجھے رسائی ہو سکی، انھیں کھنگال ڈالا ہے۔ کتاب کے آخر میں کچھ مآخذ کی نشاندہی کر دی گئی، [البتہ] کتاب کے اندر حوالے دینے کی کم سے کم کوشش کی گئی ہے، کیونکہ کتاب کے بیانیہ اسلوب کے لیے یہی صورت مناسب نظر آئی۔ (۱۲)

ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا درست ہے کہ عبارت میں بار بار حوالوں کی نشاندہی بیانیہ اسلوب کے لیے مفید ثابت نہیں ہوتی، لیکن حوالوں سے بے نیازی تحقیقی معیار اور مطالبات کو متاثر کرتی ہے اور مزید مطالعے کے لیے قاری کی مشکلات میں اضافہ کرتی ہے۔

اپنے مقاصد کے اعتبار سے یہ کتاب ابتدائی ابواب کے اختصار کے باوجود اقبال کے ذہنی و فکری ارتقا کے مطالعے کے لیے نہایت اہم معلومات فراہم کرتی ہے۔ محقق نے اقبال کی یہ سرگذشت ان کے کلام، شذرات، مکاتیب، گفتار، اذکار اور ملفوظات کی مدد سے مرتب کی ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے مولوی احمد دین، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، پروفیسر حمید احمد خاں، خالد نظیر صوفی، پروفیسر رفیق افضل، رحیم بخش شاہین، عاشق حسین بٹالوی، شیخ عبدالقادر، ڈاکٹر عبداللہ چغتائی، محمود نظامی، سید نذیر نیازی اور فقیر سید وحید الدین جیسے مستند و معتبر ماہرین اقبالیات کی قابلِ قدر اور وقیع تحقیقی کاوشوں سے استفادے کے ساتھ ساتھ مختلف رسائل و جرائد سے بھی معلومات کشید کی ہیں۔

سرگذشتِ اقبال: ایک محاکمہ (۱۹۷۹ء) میں ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار نے عبدالسلام خورشید کی سرگذشتِ اقبال کے بعض مندرجات پر گرفت کی ہے۔ یہ مقالہ 'اقبال اردو کانفرنس، میر پور، آزاد کشمیر' میں پڑھا گیا، جو بعد میں ۲؍جنوری ۱۹۷۸ء کے ہفت روزہ چٹان، لاہور میں شائع ہوا؛ اسی موضوع پر دوسرا مضمون ۲۱؍اپریل ۱۹۷۸ء کو 'سرگذشتِ اقبال: ایک جائزہ' صداقت، لاہور میں طبع ہوا، جس کے ردِعمل میں م ش صاحب نے اپنی ڈائری میں سرگذشتِ اقبال کے مؤلف کا دِفاع کرتے ہوئے ڈاکٹر ذوالفقار کے نقطہ نظر کو 'ذاتیاتی تلخی کا ثمر' اور 'جلتے ہوئے پھپھولے پھوڑنا' قرار دیا۔ یہ ڈاکٹر ذوالفقار کی وسیع القلبی ہے کہ انھوں نے اپنے مقالے اور ردِعمل پر مشتمل تحریروں کو بھی اس کتابچے میں شامل کر دیا۔

تمہید کے بعد ڈاکٹر صاحب کے دونوں مذکورہ مضامین، م ش کی ڈائری: ایک اقتباس، [م ش کی ڈائری کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب کا] ایک خط، ۸؍مئی ۱۹۷۸ء کو ینگ لائیرز، سرکل سرگودھا کے زیرِ اہتمام پڑھا جانے والا ڈاکٹر صاحب کا مضمون بعنوان: 'بلا عنوان' اور آخر میں 'مسئلہ اقبال کی تاریخ ولادت' کے موضوع پر ایک تحریر شامل ہے۔

اقبال: ایک مطالعہ (۱۹۸۷ء) دوسری مرتبہ ۱۹۹۷ء میں بزمِ اقبال، لاہور سے شائع ہوئی (ضخامت: ۲۹۶)۔ اس میں 'پیش لفظ' اور 'دیباچہ طبعِ ثانی' کے علاوہ پندرہ مضامین شامل ہیں، یعنی 'اقبال کا تعلق: اورینٹل سے'، 'اقبال کا تعلیمی سفر یورپ اور اس کے اثرات (ان کی فکر و نظر پر)'، 'حیاتِ اقبال کا ایک فیصلہ کن سال'، 'اقبال کا ذہنی سفر (ہندی قومیت سے مسلم قومیت تک)'، 'کشورِ پنجاب اور اقبال'، 'اقبال کے عمرانی تصورات'، 'سوشلزم کے بارے میں اقبال کے خیالات'، 'اقبال: عصرِ نو کا پیامبر'، 'اقبال اور سید جمال الدین افغانی'، 'اقبال کے ایک پیر و مرشد: اکبر الہ آبادی'، 'اقبال کا ایک معاصر: ظفر علی خاں'، 'جدید ترکی کے بانی: مصطفیٰ کمال پاشا (ظفر اور اقبال کی نظر میں)'، 'اقبال کا اسلوبِ نگارش'، 'اقبال: خطوط کے آئینے میں'، 'مکاتیبِ اقبال پر ایک تنقیدی نظر'۔ کتاب کے آخر میں اشاریہ بھی دیا گیا ہے۔

'اقبال اورینٹل کالج میں' کے نام سے ڈاکٹر ذوالفقار کا مضمون اپریل ۱۹۶۲ء میں مجلّہ اقبال لاہور میں شائع ہوا تھا، جسے بعد میں منظر عام پر آنے والی معلومات کی روشنی میں از سرِ نو ترتیب دے کر 'اقبال کا تعلق اورینٹل کالج سے' کے نام سے اس کتاب میں شامل کیا گیا۔ گورنمنٹ کالج، لاہور کے بعض مضامین (عربی وغیرہ) کی اورینٹل کالج میں تدریس کے توسط سے اقبال کا اس ادارے تعلق استوار ہوا۔ بعد میں میکلوڈ عربک ریڈر اور اس کے تحت مختلف تراجم اور تدریسی فرائض کی انجام دہی اور بعض اکابرین کے لیے خالی اسامیوں کے لیے کوششوں کے بارے میں ڈاکٹر صاحب نے معلومات کی یکجائی کے لیے جو محنت شاقہ کی ہے، اس کا اندازہ مضمون کے حواشی سے بخوبی ہو سکتا ہے۔

'اقبال کا تعلیمی سفرِ یورپ اور اس کے اثرات (ان کی فکر و نظر پر)' اور 'حیاتِ اقبال کا ایک فیصلہ کن سال' بنیادی طور پر اقبال کے ذہنی و فکری ارتقا سے متعلق ہیں۔ ان مضامین کے ذریعے سے اقبال کے ذہنی سفر کی رُوداد سامنے آتی ہے۔

'اقبال کے عمرانی تصورات' اور 'سوشلزم کے بارے میں اقبال کے خیالات' میں انھوں نے افکارِ اقبال کی تشریح و توضیح کا حق ادا کر دیا ہے۔

'اقبال اور سید جمال الدین افغانی' اور 'اقبال کے ایک پیر و مرشد: اکبر الٰہ آبادی' میں ذوالفقار صاحب نے اقبال کے فکری پس منظر کے کئی گوشوں کو منور کر دیا ہے۔ اوّل الذکر مضمون میں ڈاکٹر صاحب نے اقبال کے فکری ماخذات میں جمال الدین افغانی کے پیغام کو پیش کیا ہے؛ جب کہ دوسرا مضمون اپنے مقاصد کے اعتبار سے ڈاکٹر صاحب کی وقیع تالیف اکبر اور اقبال کا جزو ہونا چاہیے۔

'اقبال: عصرِ نو کا پیام بر'، 'اقبال کے ایک معاصر: ظفر علی خاں' اور 'جدید ترکی کے بانی: مصطفٰی کمال پاشا (ظفر اور اقبال کی نظر میں)' سیاسی صورت حال سے متعلق ہے۔ اوّل الذکر مضمون میں ڈاکٹر صاحب نے بیسویں صدی کے نصف اوّل میں ایشیا و افریقہ اور بالخصوص مسلمان ممالک میں سامراجی طاقتوں کی چیرہ دستیوں، خود مسلمانوں کی غلامانہ ذہنیت اور فکرِ فردا سے ان کی بے نیازی کا منظر نامہ پیش کیا تو ساتھ ہی اقبال جیسے فلسفی اور شاعر کے پیش کردہ لائحہ عمل کا تجزیہ کیا۔ مشرق و مغرب میں جاری آویزش کے بارے میں اقبال کے بیانات کی روشنی میں ڈاکٹر صاحب اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ سائنس کی ایجاد و ترقی، عالمِ انسانی کی فلاح و بہبود کے کام اُسی صورت میں اور اُسی وقت آئے گی، جب مادّیت کو روحانیت سے ہم آہنگ کر کے انفس و آفاق میں ایک خوشگوار توازن قائم کیا جائے گا۔ سائنس کو اس وقت لادین سیاست کی نہیں، بلکہ مذہب کی دوستی و رہنمائی کی ضرورت ہے۔ یہی ایک ایسی راہ ہے، جس پر چلنے سے انسان کی مادی ضروریاتِ زندگی کے تقاضے بھی پورے ہو سکتے ہیں اور قلب و نظر بھی تسکین پا سکتے ہیں۔ [۱۳]

ثانی الذکر مضمون میں ایک طرف مصطفٰی کمال پاشا کی سرگرمیوں پر نظر ہے تو دوسری جانب برِ عظیم کے دو اہم شعرا کی نظر سے ان سرگرمیوں کو جانچنے کی کوشش کی گئی ہے؛ گویا اس طرح ڈاکٹر ذوالفقار نے سیاسی رہنما اور مفکر: کمال اتاترک، فلسفی شاعر اور سیاسی رہنما: اقبال اور صحافی و سیاسی رہنما: ظفر کا تقابل کر کے عالمِ اسلام کو درپیش مسائل اور ان کے حل کے لیے ان تینوں کے نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے۔

'اقبال کا اسلوبِ نگارش' میں ڈاکٹر صاحب نے اہل زبان کے سامنے اہل پنجاب کی مجوبیت اور دوسری جانب زبان و ادب کی ناقابلِ فراموش خدمات کا تذکرہ کرتے ہوئے اقبال کی نثر کا جائزہ لیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ پنجاب کے اکثر اہل قلم کو زبان کے معاملے میں عذر خواہی کی ضرورت محسوس ہوتی رہی، اقبال کا معاملہ بھی کچھ ایسا ہی ہے، [۱۴] چنانچہ وہ اپنی شاعری کے مقابلے میں اپنی نثر کے بالعموم ذکر سے بھی گریزاں رہے اور یہاں تک لکھ گئے کہ اردو میں گفتگو کرتے ہوئے مَیں اپنے مافی الضمیر کو اچھی طرح ادا نہیں کر سکتا۔ [۱۵] اس مضمون میں ڈاکٹر ذوالفقار نے مکاتیب، دیباچوں، بیانات، ملفوظات کو

پیش نظر رکھ کر اقبال کے اسلوبِ نگارش پر تفصیلی بحث کی ہے۔ متنوع موضوعات پر بات کرتے ہوئے اقبال مختلف اسلوبِ تحریر برتتے ہیں، لیکن ان کے تمام رنگوں میں ایک وحدت بھی پائی جاتی ہے، جس کی طرح ڈاکٹر ذوالفقار نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

> اقبال بلا مبالغہ ایک صاحب طرزِ نثر نگار ہیں اور اس طرزِ بیان کا بنیادی وصف حکیمانہ ہے، جسے اتنی خود اعتمادی اور بصیرت کے ساتھ اردو میں کسی نے نہیں برتا تھا۔ اگرچہ یہ بات اقبال نے سید سلیمان ندوی کی نثر کے بارے میں کہی ہے کہ "آپ کی نثر معانی سے معمور ہونے کے علاوہ لٹریری خوبیوں سے بھی مالا مال ہوتی ہے"، لیکن یہ بات خود ان کی اردو نثر اور اسلوبِ نگارش پر زیادہ صادق آتی ہے۔ (۱۶)

ڈاکٹر صاحب کے اس بیان پر اگرچہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے اور اس سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے، لیکن جس طرح انھوں نے اقبال کی مختلف النوع تحریروں سے اقتباسات پیش کر کے اپنا نقطہ نظر ترتیب دیا ہے، اس سے نثر اقبال پر دوبارہ توجہ دینے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

'اقبال: خطوط کے آئینے میں' کے ذریعے ڈاکٹر ذوالفقار نے اقبال کی سوانحی، شخصی، فکری اور ادبی حیثیت کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ چونکہ اقبال کے مکتوب الیہم مختلف سماجی، معاشی، سیاسی، علمی، مذہبی مقام و مرتبے کے حامل رہے، اس لیے ان خطوں کے موضوعات میں بھی تنوع پایا جاتا ہے۔ کہیں نجی گفتگو ہو رہی ہے اور کہیں مشاغل کا ذکر؛ کہیں گھریلو امور پر بات ہو رہی ہے، کہیں معاشرتی مسائل پر؛ کہیں سیاسی معاملات زیرِ بحث ہیں اور کہیں عالمی امور؛ کہیں فلسفیانہ مباحث ہیں اور کہیں حکیمانہ نکات۔ چونکہ ڈاکٹر صاحب کے خیال میں، اقبال کے خطوط ان کی شخصیت اور افکار کا ایک ایسا صاف شفاف آئینہ ہیں، جس پر اندازِ بیان کی کوئی باریک سی تہ بھی نہیں چڑھی، جو حقیقت کو دھندلا سکے، (۱۷) چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کے خطوں کے عمیق مطالعے سے ان کے فکر و نظر کی بعض نزاکتوں اور پیچیدگیوں کو سمجھنے میں بخوبی مدد مل سکتی ہے۔ الغرض یہ مضمون سوانح و فکرِ اقبال کی تفہیم میں ایک سودمند کاوش قرار دیا جا سکتا ہے۔

'مکاتیبِ اقبال پر ایک تنقیدی نظر' ڈاکٹر ذوالفقار کا ایک وقیع تحقیقی مقالہ ہے، جس میں خطوطِ اقبال کی اہمیت و افادیت پر مختصر گفتگو کرنے کے بعد انھوں نے تیرہ مجموعہ ہائے مکاتیب کے طرزِ ترتیب کا جائزہ لیا ہے اور ہر مجموعے کی بعض کمزوریوں کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ تجاویز بھی پیش کی ہیں۔ انھوں نے جو مشورے دیے، ان میں سے بعض پر مجموعوں کی طبع نو کے وقت عمل ہو چکا ہے۔ مثال کے طور پر اقبال نامہ (یکجا)، مکاتیبِ اقبال، *Letters of Iqbal*، وغیرہ، جن کی طباعتِ نو میں زیادہ بہتر تحقیقی انداز اپنایا گیا۔ مختلف مجموعوں کا تحقیقی جائزہ لینے کے بعد ڈاکٹر صاحب نے اقبال کے اردو خطوط (۱) بنام مہاراجا سرکشن پرشاد شاد، (۲) بنام محمد علی جناح، (۳) بنام خان نیاز الدین خان، (۴) بنام سید نذیر نیازی، (۵) بنام مولانا غلام قادر گرامی، (۶) بنام سید سلیمان ندوی، (۷) بنام اہم شخصیات، (۸) بنام غیر اہم شخصیات کے علاوہ (۹) انگریزی خطوط اور (۱۰) انگریزی خطوط کے اردو ترجمے پر مشتمل مستقل مجموعے ترتیب دینے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اس طرح ان مجموعوں کی انفرادی اہمیت بھی برقرار رہ سکے گی اور حواشی اور تعلیقات دینے میں بھی آسانی رہے گی۔ (۱۸) انھوں نے متن کی تصحیح، ضروری مقامات پر قوسین کی ضرورت، مکتوب الیہم کا مختصر تعارف، تمام مجموعوں میں حواشی و تعلیقات کا یکساں طریق کار اور مکاتیب کی تاریخوں کے تعین پر اندرونی شہادتوں کی بنیاد پر توجہ دینے کی ضرورت پر زور دیا ہے اور اس ضمن میں ڈاکٹر صاحب نے بعض مکاتیب کے انیس مقامات پر تاریخوں کے غلط اندراج کی نشان دہی کی ہے، جن کی عدم درستی کے باعث سوانح و فکرِ اقبال سے متعلق بعض تاریخی مغالطے جنم لے سکتے ہیں۔

مجموعی طور پر یہ کتاب ڈاکٹر صاحب کی تنقیدی و تحقیقی صلاحیتوں کا بھرپور اظہار ہے۔

اقبال کا پیام: نژادِنو کے نام (۲۰۰۵ء) میں اقبال کے پیام، نئے عالمی نظام اور جدوجہدِ آزادی میں اقبال اور جناح کی ذہنی و عملی ہم آہنگی پر لکھے گئے ڈاکٹر صاحب کے ان مضامین میں سے پانچ کا تعلق براہِ راست اقبال سے ہے اور یہی اس وقت زیرِ بحث ہیں۔ موضوع کی مناسبت سے جناح کے نام اقبال کے خطوط کا انگریزی متن بھی دیا گیا ہے۔

'اقبال کا پیام: نوجوانانِ ملت کے نام' میں فاضل مصنف نے اقبال کے اردو فارسی کلام، خطبات اور مکاتیب کی روشنی میں؛ روحانی، اخلاقی، تہذیبی، مذہبی اور سیاسی اعتبار سے دیوالیہ مسلمان نوجوانوں کے لیے ان کے ملّی اور عالمی کردار کی نشان دہی کی ہے۔

'نیا عالمی نظام اور اقبال' نامی مضمون ۹۲-۱۹۹۱ء میں ان دنوں لکھا گیا، جب افغانستان میں پسپائی کے بعد خود روس کے حصے بخرے ہو رہے تھے اور امریکہ اپنے حریف کے انہدام کے بعد خود کو بلاشرکتِ غیرے دنیا کا حکمران سمجھنے لگا تھا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں ایشیا و افریقہ کی تجارتی منڈیوں پر تسلط کے حوالے سے سامراجی قوتوں کے مابین پیدا شدہ صورتِ حال، زمانہ طالب علمی میں اقبال کی طرف سے اس کے شاعرانہ تجزیے، پہلی جنگ عظیم اور اس کی تباہ کاریوں، مغربی تہذیب کی بے راہ روی اور مشرقی تہذیب کی بے عملی و زوال آمادگی، پہلی جنگ عظیم کے اختتام پر امریکی صدر کی کوششیں اور برطانوی سامراج کے ردِعمل، لیگ آف نیشنز کے قیام، سامراجیوں کی کمزور ممالک پر چڑھائی اور دوسری عالمگیر جنگ کے خدشات پر گفتگو کے بعد مصنف نے آل انڈیا ریڈیو، لاہور سے ۱۹۳۸ء کے آغاز پر نشر ہونے والے اقبال کے پیغام کو بڑی اہمیت دی ہے۔ مشرق کی غیر مختتم پسپائی، مغربی دنیا کی بڑھتی ہوئی چیرہ دستیوں اور نسلِ انسانی کے خوفناک انجام کا مداوا اقبال نے ان الفاظ میں بیان کیا:

> ''صرف ایک اتحاد قابلِ عمل ہے اور وہ ہے: اخوتِ انسانی کی وحدت، جو رنگ، زبان اور قومیت کے امتیاز سے بالاتر ہو۔ جب تک یہ نام نہاد جمہوریت، یہ منحوس نیشنلزم اور یہ ذلیل امپیریلزم ختم نہیں ہو جاتے، جب تک انسان اپنے یقین اور عمل سے یہ ثابت نہیں کر دیتا کہ یہ تمام دنیا خدائے واحد کی مخلوق ہونے کے ناتے ایک خاندان ہے اور جب تک رنگ و نسل اور جغرافیائی قومیتوں کا مکمل طور پر خاتمہ نہیں ہو جاتا، انسان مسرت و اطمینان کی زندگی بسر نہیں کر سکتا اور نہ ہی حریت، مساوات، بھائی چارے کے خوب صورت نظریے حقیقت بن سکتے ہیں۔''(۱۹)

یہی وہ پیغام ہے، جو اپنی قدامت کے باوصف آج کے امریکی ورلڈ آرڈر کے دَور میں بھی اپنی اہمیت ثابت کر رہا ہے اور فاضل مصنف نے اپنا نقطۂ نظر اس طرح ترتیب دیا ہے کہ اقبال کے پیغام کی پوری وضاحت ہو جاتی ہے۔

'اقبال، جناح اور عالمِ اسلامی' اور 'تحریک پاکستان میں اقبال اور جناح کا تاریخی کردار' بنیادی طور پر سیاسی نوعیت کے مضامین ہیں۔ اوّل الذکر مضمون میں مصنف نے اقبال اور جناح کی طرف سے متحدہ قومیت کی حمایت، ہندی قومیت سے مسلم قومیت کی طرف اقبال کے فکری سفر، اقبال اور جناح کے سیاسی اختلافات، چودہ نکات کے بعد دونوں قائدین کی قربت، پھر ایک مقصد کے لیے مشترکہ جدوجہد کا آغاز اور دونوں کی طرف سے دیگر مسلم خطوں کی تحاریکِ آزادی پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ دراصل یہی وہ آخری نکتہ ہے، جس کی طرف فاضل مصنف نے بھرپور اشارہ کیا ہے اور شیخ الجامعہ الازہر کے ایک بیان کے حوالے سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ مصر ہی نہیں، بلکہ ترکی، ایران، افغانستان، وسط ایشیا کی مسلم ریاستیں، لیبیا، الجزائر، مراکش سے لے کر ملائشیا اور انڈونیشیا تک سب ملکوں کے مسلمان دانشور، اقبال اور جناح کے فکرِ عمل کے گرویدہ ہو رہے ہیں، جنھوں نے اپنے جہادِ آزادی کے ساتھ ساتھ عالمِ اسلام کو بھی ایک ولولۂ تازہ دیا اور اب تو مشرق و مغرب کے دیگر ممالک میں بھی ان کے افکار سے دلچسپی بڑھتی جا رہی ہے، کیونکہ ان اکابر نے عالمِ اسلامی ہی نہیں، بلکہ عالمِ انسانی کو بھی خالص مادیت سے نجات پا کر رنگ و نسل و زبان سے ماورا، اسلامی خطوط پر عمرانی تشکیلِ نو کا حیات بخش پیغام دیا ہے۔(۲۰)

ثانی الذکر مضمون میں مصنف نے جنگ آزادی سے تحریک آزادی تک مسلمانوں کے سیاسی سفر کی رُوداد بیان کی ہے اور بیسویں صدی میں ایک اسلامی مملکت کے قیام میں دونوں قائدین کے تاریخی کردار کو پیش کیا ہے۔ یہ مضمون، جو اپنے مواد اور اس کی ترتیب کے اعتبار سے تحقیقی معیارات کا حامل ہے، اپنے اختتام تک پہنچتے پہنچتے جذباتی فضا میں داخل ہو جاتا ہے اور مصنف یہ کہنے لگتے ہیں:

> یہ بھی خوب ہے کہ یہ دونوں مامون مِنَ اللہ ہستیاں اسلامیانِ ہند کے میرِ کارواں، اپنے آپ کو ایک دوسرے کا سپاہی کہنے میں فخر محسوس کرتے ہیں۔ سبحان اللہ! عجز و انکسار اور باہمی محبت و شیفتگی کا عجیب انداز ہے۔ اس رُوداد کو بیان کرنے کے بعد تحریک پاکستان میں اقبال اور جناح کے تاریخی کردار کو کن الفاظ میں خراجِ تحسین پیش کیا جائے...... کہ زبان و بیان یہاں قاصر نظر آتے ہیں۔ (۲۱)

جہاں تک 'اقبال کا ذہنی و فکری ارتقا' کا تعلق ہے، یہ مضمون ڈاکٹر صاحب کی اسی نام سے شائع ہونے والی کتاب کی تلخیص کہا جا سکتا ہے، چنانچہ مذکورہ کتاب پر ہونے والی گفتگو یہاں بھی صادق آتی ہے۔ یہ مقالہ اقبال میموریل لیکچر ۲۰۰۴ء کے تحت ۱۶ر فروری ۲۰۰۵ء کو پنجاب یونیورسٹی، لاہور کے بائیو کیمسٹری آڈیٹوریم میں پڑھا گیا، جسے بعد ازاں شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور نے شائع کر دیا۔

یہاں ڈاکٹر ذوالفقار کی ان کتب کا جائزہ لیا جاتا ہے، جن کی نوعیت بنیادی طور پر تو اقبالیاتی نہیں، البتہ ان میں چند ایک مضامین اس موضوع پر شامل ہیں۔

بیادِ اقبال (۱۹۷۷ء) مجلس یادگارِ اقبال، پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج کے زیرِ اہتمام بی این آر آڈیٹوریم میں ۲۰ سے ۲۶ر اپریل ۱۹۶۸ء تک منعقدہ یومِ اقبال کے موقع پر پڑھے جانے والے مقالات سے مزین ہے۔ اس میں پیش لفظ کے علاوہ مرتب کے دو مضامین شامل ہیں: 'اقبال اور تحریکِ اتحادِ اسلامی' اور 'اقبال اور قومی زبان'۔

اوّل الذکر مضمون کی تکمیل ڈاکٹر صاحب کی کتاب اقبال کا پیام: نژادِ نو میں شامل ان کے مضمون 'اقبال، جناح اور عالم اسلام' کے ذریعے سے ہوئی۔ مصنف نے جمال الدین افغانی کے خواب اور ۱۹۶۹-۷۰ء میں ہونے والی اسلامی اتحاد کی کوششوں کے پس منظر میں اقبال کے شاعرانہ کردار کا ذکر کیا ہے۔ قیامِ یورپ میں تصورِ قومیت سے آگہی کے بعد اقبال اسلام کے دیے ہوئے تصورِ قومیت کے قائل ہو گئے تو ان کی نظروں میں عالمِ اسلام ان کا وطن قرار پایا، چنانچہ وہ مسلم دنیا میں رونما ہونے والے المناک واقعات کو اپنی نظموں کا موضوع بنانے لگے اور بعض چھوٹے چھوٹے واقعات سے مختلف نتائج اخذ کرتے ہوئے ہندی مسلمانوں کی رہنمائی کرنے لگے۔ عثمانی خلافت کے خاتمہ، ایران کی شکست و ریخت، جنگ بلقان، یورپ کی جدید صلیبی پیش قدمی کے زیرِ اثر 'شکوہ'، 'جوابِ شکوہ'، 'شمع اور شاعر'، 'مسلم'، 'حضور رسالت مآب میں'، 'فاطمہ بنت عبداللہ'، 'محاصرۂ ادرنہ'، 'خضر راہ'، 'طلوعِ اسلام' اور اسی قبیل سی دیگر بہت سی نظموں سے اقبال کی قلبی بے قراری اور مسلمانوں کی حالتِ زار سے متعلق ان کی دردمندی ظاہر ہوتی ہیں۔ اقبال نے دنیا بھر کی مسلم تحریکوں میں قلمی شرکت کر کے مسلمانانِ برصغیر کو ان کے قریب کر دیا اور بقول مصنف: ملتِ اسلامیہ جن خطرات سے نصف صدی پہلے دوچار تھی، وہ آج بھی اسے دعوتِ مبارزت دی رہے ہیں۔ اس دعوتِ مبارزت کا جواب ایک ہی صورت میں ممکن ہے اور وہ ہے: اتحادِ عالمِ اسلامی۔ اقبال کا یہ پیغام آج بھی اسی طرح زندہ ہے اور ہمیشہ زندہ رہے گا۔ (۲۲)

ڈاکٹر ذوالفقار کا یہ مضمون غالباً ۱۹۷۰ء میں لکھا گیا اور قارئین جانتے ہیں کہ اس عرصے میں وقت کئی کروٹیں بدل چکا ہے۔ پاکستان میں ہونے والی پہلی کامیاب اسلامی کانفرنس کے بعد بھی مسلم ممالک کسی وحدت کا عملی مظاہرہ نہیں کر سکے اور اب (۲۰۱۰ء) تو ان کے اتحاد کی کوئی صورت بھی دِکھائی نہیں دیتی، کیوں کہ تمام مسلم ممالک ایک شر (امریکہ) سے بچنے کے

لیے خود شریکِ شر ہوتے چلے جا رہے ہیں۔ اقبال کے اس پیغام کی ترویج کی آج پہلے سے بھی زیادہ ضرورت ہے۔ اب یہ اقبال شناسوں کا کام ہے کہ وہ عالمِ اسلام کی تمام زبانوں میں اس پیغام کے فروغ کے لیے علمی اقدامات اٹھائیں۔

ثانی الذکر مضمون میں اقبال نے اردو زبان سے اقبال کی محبت اور شیفتگی کا ذکر کیا ہے۔ انھوں نے اردو زبان سے متعلق اقبال کی عصبیت کو ان کی دینی عصبیت کے مترادف قرار دیتے ہوئے قیامِ پاکستان کی بنیادوں میں مذہبِ اسلام کے ساتھ زبانِ اردو کے کردار کو بھی اہم قرار دیا ہے۔ مصنف نے تحریرِ مضمون (۱۹۶۸ء) کے دَور میں نام نہاد دانشوروں کی جانب سے نظریاتی اور لسانی حملوں کے پس منظر میں دشمن کی سازشوں کی بو کو محسوس کرتے ہوئے میر جعفر و صادق کا ذکر کیا ہے۔ مصنف نے سوال کیا ہے کہ کیا ہمارے نام نہاد دانشوروں نے کبھی یہ نہیں سوچا کہ اس طرزِ استدلال سے وہ نادانستہ اس کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچا رہے ہیں، جو بھارتی سینا اپنی بے پناہ مادی قوت کے باوجود (۱۹۶۵ء میں) نہ کر سکی۔ (۲۳)

مطالعہ اکبر (۱۹۸۴ء) میں اقبالیاتی حوالے سے محض دو مضامین شامل ہیں، یعنی 'اکبر: پیش روِ اقبال' اور 'اکبر اور اقبال'۔ یہ دونوں مضامین اکبر اور اقبال میں زیرِ بحث آ چکے ہیں۔ یہ کتاب دوسری مرتبہ سنگ میل، لاہور سے ۲۰۰۳ء میں طبع ہوئی۔

میاں سر فضل حسین: تاریخ کے آئینے میں (۱۹۹۷ء) میں اقبال سے متعلق ایک مضمون 'میاں سر فضل حسین اور مسٹر جناح و سر اقبال' اور بطور ضمیمہ 'علامہ اقبال اور میاں فضل حسین' شامل ہیں۔ اوّل الذکر مضمون کا مرکزی نکتہ بیان کرتے ہوئے مصنف کا کہنا ہے کہ ''پنجاب کے ذہین قومی رہنما'' میاں سر فضل حسین کی سیاسی بصیرت، دُور اندیشی، موقع پرستی اور عروج کے بعد زوال کے لحاظ سے اس آخری مرحلے پر کچھ تھوڑا سا تذکرہ (قائداعظم) محمد علی جناح اور علامہ اقبال کے ساتھ ان کے درشت رویّے کے بارے میں کر دیا جائے، تاکہ تاریخ کا فیصلہ سمجھنے میں قارئین کو کوئی الجھن نہ رہے۔ (۲۴)

اس مضمون کا ایک حصہ (ص ۱۱۹ تا ۱۳۲) میاں فضل حسین اور جناح کے تعلقات پر روشنی ڈالتا ہے، جب کہ بقیہ حصے (ص ۱۳۲ تا ۱۴۰) میں گورنمنٹ کالج، لاہور کی ہم مکتبی سے شدید سیاسی و فکری اختلافات تک میاں فضل حسین اور علامہ اقبال کے تعلقات کو تحقیقی و تاریخی دستاویزات کے آئینے میں دیکھنے کی کوشش کی گئی ہیں۔

ثانی الذکر ضمیمہ دراصل اوّل الذکر مضمون کا تشریحی و توضیحی روپ ہے۔ مصنف نے دونوں کے تعلقات کے نشیب و فراز کو نہایت مفصل انداز میں بیان کیا گیا ہے اور مختلف نکات کو دلائل اور تحریری مواد پیش کر کے ثابت کیا گیا ہے۔

پاکستان: تصور سے حقیقت تک (۱۹۹۷ء) ۳۸۴ صفحات پر مشتمل یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے: 'افکارِ اقبال: تصورِ پاکستان' (ص ۱۱ تا ۴۸) اور 'قائداعظم محمد علی جناح: افکار و فرمودات' (ص ۴۹ تا ۳۸۴)۔

کتاب کے دیباچے میں مؤلف نے علامہ اقبال اور قائداعظم کے سیاسی افکار میں اختلافات اور بعد ازاں نظریاتی و عملی ہم آہنگی کو نہایت جامعیت سے بیان کیا ہے۔ ان کے الفاظ میں: بیسویں صدی کے پہلے عشرے میں اقبال اور جناح، دونوں ذہنی و فکری طور پر سیاست کے میدان میں آ چکے تھے۔ دونوں کا سیاسی مطمحِ نظر شروع میں وطنی قومیت تھا۔ اقبال تو جلد ہی اس تصورِ وطنیت سے تائب ہو گئے، مگر مسٹر جناح ہندو مسلم اتحاد کے سفیر بن کر کانگرس اور مسلم لیگ میں مفاہمت کے لیے کوشاں تھے۔۔۔ اس سارے عرصے کے دوران (نہرو رپورٹ تک) اقبال اور جناح کی سیاسی سوچ کی راہیں جدا جدا، بلکہ بعض اوقات مخالف سمتوں پر رہیں، تا آنکہ ۱۹۲۹ء میں مسٹر جناح کے چودہ نکات کے آمد پر یہ فاصلے ختم ہو گئے اور اقبال اور جناح ذہنی و فکری طور پر قریب آ گئے۔ (۲۵)

ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کی اس کتاب کے پہلے حصے کا تعلق اقبال سے ہے، یعنی 'افکارِ اقبال: تصورِ پاکستان'، جو تین اجزا پر مشتمل ہے۔ پہلی فصل میں ۲۹ر دسمبر ۱۹۳۰ء کو الٰہ آباد میں منعقدہ آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں پڑھے

جانے والے اقبال کے معروف خطبے سے چند خاص خاص پہلو درج کیے گئے ہیں۔

دوسری فصل میں جناح کے نام علامہ اقبال کے مطبوعہ خطوط کا پیش لفظ از ایم اے جناح اور موضوعِ زیر بحث سے متعلق ۲۰/مارچ، ۲۲/اپریل، ۲۸/مئی، ۲۱/جون اور ۸/اگست ۱۹۳۷ء کو لکھے گئے علامہ کے پانچ منتخب مکاتیب کا اردو ترجمہ پیش کیا گیا ہے۔

تیسری فصل میں قائدِ اعظم کے وہ بیانات نقل کیے گئے ہیں، جس میں انھوں نے علامہ اقبال کو خراجِ عقیدت پیش کیا۔ مؤلف نے گیارہ تحریریں یکجا کی ہیں، جن کا تعلق ۲۱/اپریل ۱۹۳۸ء سے ۳۰/مارچ ۱۹۴۶ء تک ہے۔ قائد کے یہ تمام بیانات مستند حوالوں کے ساتھ درج کیے گئے ہیں اور ان کے پس منظر سے بھی آگاہ کیا گیا ہے۔

اردو شاعری کا سیاسی اور سماجی پس منظر (۱۹۹۸ء) بنیادی طور پر تدریسی ضرورتوں کو پیش نظر رکھ کر لکھی گئی ہے، تاہم اس میں 'عصرِ نو کا پیام بر: اقبال' اور 'برعظیم کے عمرانی کوائف اور اقبال' نام سے ہمارے موضوع سے متعلقہ دو مضامین شامل ہیں۔

'عصرِ نو کا پیام بر: اقبال' نامی مضمون اپنے موضوع کے اعتبار سے اقبال: ایک مطالعہ کے مضمون 'اقبال: عصرِ نو کا پیامؔ' سے تعلق رکھتا ہے، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ یہ دونوں مضامین الگ الگ لکھے گئے ہیں۔

'برعظیم کے عمرانی کوائف اور اقبال' میں ڈاکٹر صاحب نے تصورِ اتحادِ اسلامی اور مساواتِ انسانی کے ساتھ ساتھ برعظیم کے مسلمانوں کی غلامی سے نجات کے بارے میں ان کے خیالات سے بحث کی ہے۔ ان کے خیال میں برعظیم کی سیاسی اور سماجی زندگی کے کوائف پر نگاہ ڈالتے ہوئے اقبال نے جہاں مسلمانوں کی پستی و جہالت، گمرہی اور بے یقینی، خود غرضی اور نفس پرستی کو موردِ تنقید بنایا ہے؛ وہاں خودگری و خودشناسی اور حریت و آزادی کا سبق دیتے ہوئے ملک کے سارے باشندوں کو بلا امتیازِ مذہب و مسلک یکساں نگاہ میں رکھا ہے۔ یہاں بھی ان کا زاویۂ نظر وہی ہے، جس میں اسلامی اور انسانی تخیل کی سرحدیں ملی ہوئی ہیں اور اسلام کی وسیع المشربی ساری انسانیت کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ (۲۶)

استنبول، ترکیہ: سفر و حضر میں (۲۰۰۱ء) میں اقبال سے متعلق محض ایک مضمون 'ترکی اور اقبال' شامل ہے اور وہ بھی نہایت مختصر۔ یہ کتاب بنیادی طور پر ڈاکٹر ذوالفقار کی یادداشتوں پر مشتمل ہے، جس میں ترکی میں بیتے ہوئے ان کے شب و روز کی رُوداد بیان ہوئی ہے۔ ۱۹۸۸ء کے رمضان المبارک کی ستائیسویں شب استنبول میں لونند کی جامع کے امام نے اپنی تقریر کے اختتام پر اقبال کے ایک شعر کا حوالہ دیا تو مصنف کو ڈاکٹر علی نہاد تارلان کا ترکی ترجمہ اسرار و رموز یاد آ گیا، جنھوں نے اقبال کے بہت سے فارسی کلام کے ساتھ ساتھ ضربِ کلیم کو بھی ترکی میں منتقل کیا تھا۔ علاوہ ازیں ڈاکٹر صاحب نے خطبات اقبال، پیامِ مشرق اور جاوید نامہ کے تراجم؛ یوسف قراجانے اور ڈاکٹر شوکت بولو کی طرف سے بالِ جبریل کے جزوی و کلی تراجم اور اقبال پر عبدالقادر قراحان کی مختصر کتاب کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس مختصر تحریر کو ترکی میں اقبالیاتی ادب کا جائزہ تو نہیں کہا جا سکتا، البتہ اس سے اب تک ہونے والے کام سے کچھ نہ کچھ شناسائی ہو جاتی ہے۔

کشمیر: جنت نظیر: ایک جلتا ہوا انگارہ (۲۰۰۲ء) بنیادی طور پر مقبوضہ کشمیر میں جاری سیاسی جہد و جہد کا احاطہ کرتی ہے، تاہم مؤلف نے اقبال کے ان افکار کو بھی پیش کیا، جن کی روشنی میں کشمیر کی تاریخی حیثیت کو زیادہ بہتر انداز میں سمجھا جا سکتا ہے۔ حصہ اوّل کتاب کے مرکزی خیال سے تعلق رکھتا ہے، جب کہ دوسرے حصے میں 'اقبال اور کشمیر' کے نام سے دو تحریریں شامل ہیں۔ 'اقبال اور کشمیر (۱)' میں پیامِ مشرق کی نظم 'ساقی نامہ' سے آخری پانچ اشعار درج کیے گئے ہیں۔ یہ نظم ۱۹۲۱ء میں اقبال نے اپنے دورۂ کشمیر کے دوران 'نشاط باغ' میں کہی تھی۔ مؤلف کے مطابق: جاوید نامہ میں دو مقامات ایسے ہیں، جنھیں وادیِ کشمیر کے حوالے سے دیکھا جا سکتا ہے۔ ایک تو 'فلک زحل' پر اُن ارواحِ رذیلہ کے سلسلے میں، جنھوں نے ملک سے

غداری کی اور جنھیں دوزخ بھی قبول کرنے کو تیار نہیں، (۲۷) یعنی 'روحِ ہندوستان نالہ وفریادمی کند' کے آخری پانچ اشعار اور دوسرا موقع، جب زندہ رود کی سید علی ہمدانی سے ملاقات ہوتی ہے، یعنی 'زیارتِ امیر کبیر حضرت سید علی ہمدانی و مُلا طاہر غنی کشمیری'۔ یہ حصہ چوہتر اشعار پر مبنی ہے۔ مؤلف نے یہاں محض نقلِ شعر پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ ان اشعار کے نہایت دل آویز ترجمے سے اردو قارئین کے لیے تفہیم سہل کر دی ہے۔ جب کہ 'اقبال اور کشمیر (۲)' میں مؤلف نے ارمغانِ حجاز کے اردو حصے میں شامل 'مُلا زادہ ضیغم لولابی کشمیری کا بیاض' سے کشمیر کی موجودہ صورتِ حالات سے مناسبت رکھنے والے باون اشعار پیش کیے ہیں۔

افغانستان اور اقبال (۲۰۰۳ء) بنیادی طور پر خلیل اللہ خلیلی کی فارسی (دری) تصنیف ہے، جسے ببرک لودھی نے اردو کا روپ دیا اور جسے انجمن علمی ومشاورتی جمعیت اسلامی افغانستان نے ۱۹۸۲ء میں شائع کیا۔ اب اس کتاب کو ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار نے پیش لفظ اور بعض اضافوں کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ پیش لفظ میں مرتب نے مصنف کے حالاتِ زندگی سے پردہ اٹھایا ہے اور اس تصنیف کا پس منظر بیان کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے وضاحت کی ہے کہ راقم نے اس تالیف کو مرتب کرتے ہوئے کہیں کہیں حسب ضرورت فقروں کو درست کیا ہے اور جہاں متن میں اضافہ کیا ہے، اس کی وضاحت بھی کر دی ہے۔ کتاب کے آخر میں خلیلی صاحب نے ضربِ کلیم کے ایک جز 'محراب گل افغان کے افکار' کے بیس قطعات میں سے پانچ کا انتخاب کیا تھا، جب کہ مرتب نے بقیہ قطعات بھی کو بھی شامل کتاب کر دینا مناسب سمجھا، تاکہ افغانستان کے بارے میں اقبال کا نقطہ نظر پوری طرح سامنے آجائے۔ (۲۸)

اکبر اور اقبال: نئے تناظر میں (۲۰۰۶ء) میں 'اکبر: پیش روِ اقبال' اور 'اکبر اور اقبال' کے نام سے دو مضامین شامل ہیں اور یہ دونوں مضامین اکبر اور اقبال میں زیرِ بحث آچکے ہیں۔

ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کی چند انگریزی کتب کی تفصیل پیش کی جاتی ہے:

Inmemorian میں لاہور، لندن، کولمبو، روم، دہلی، انڈونیشیا، واشنگٹن، ہالینڈ، تسمانیہ، قائرہ، کراچی، ایران، افغانستان اور مراکش میں منائے جانے والی یومِ اقبال کی تقریبات کے حوالے سے تحریریں شامل ہیں۔

The Muslim Community: A sociological study (Iqbal) علامہ کے خطبہ: ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر کے اصل متن اور مولانا ظفر علی خاں کے اردو ترجمے پر مشتمل ہے۔ دسمبر ۱۹۱۰ء کو ایم اے او کالج، علی گڑھ کے اسٹریچی ہال میں انگریزی زبان میں دیے جانے والے اس خطبے کا اردو ترجمہ از ظفر علی خاں (ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر) انھی کی زیرِ ادارت زمیندار، لاہور کی شمارے مارچ اپریل ۱۹۱۱ء میں شائع ہوا۔ ظفر علی خاں یہ ترجمہ اس سے قبل علامہ کی موجودگی میں برکت علی اسلامیہ ہال (بیرون موچی دروازہ)، لاہور میں ایک جلسے میں سنا چکے تھے۔ علامہ کے خطبے کے انگریزی متن کو پروفیسر رفیع الدین ہاشمی نے دریافت کر کے شائع کیا۔ اس کے بعد بقول ڈاکٹر صاحب: 'ایک اَور عزیز' (ڈاکٹر مظفر عباس؟) نے اسی متن مع ترجمۂ ظفر علی خاں کو کتابی صورت میں شائع کر دیا، لیکن 'شاید مصلحت یا عجلت' کے باعث سنہ اشاعت دینا بھول گئے۔ غالباً وہ متن کی دریافت کا سہرا اپنے سر باندھنا چاہتے ہوں گے۔ بہرحال ڈاکٹر صاحب نے دونوں مرتبہ متون میں موجود تسامحات کی وجہ سے ان پر عدم اطمینان کا اظہار کیا اور تدوین کے جدید اصولوں کے پیش نظر از سرِنو اسے مرتب کر کے مع ترجمۂ ظفر علی خاں شائع کر دیا، لیکن حیرت یا شاید افسوس کی بات یہ ہے کہ املا کی بعض اغلاط پھر بھی رہ گئیں۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے اپنی کتاب تصانیفِ اقبال: تحقیقی وتوضیحی مطالعہ کی تازہ اشاعت (۲۰۱۰ء) میں جناب محمد سہیل عمر کے تعاون سے ان اغلاط کو دُور کر دیا ہے۔

خطبے میں اقبال کے اس بیان: In the Punjab, the essentially Muslim type of

character has found a powerful expression in so-called Qadiani sect. سے متعلق ڈاکٹر ذوالفقار نے لکھا ہے کہ اقبال کو اپنی وفات سے چند سال پہلے ۱۹۳۵ء میں اپنے گم شدہ انگریزی خطبے کا مسودہ مل چکا تھا اور یہ وہ زمانہ تھا، جب یہ مسئلہ بہت سنگین صورت اختیار کر چکا تھا اور اقبال بھی اس مسئلے پر اخبارات میں کچھ مضامین لکھ چکے تھے، چنانچہ انھوں نے اپنے ابتدائی زمانے کے اس خیال سے رجوع کرتے ہوئے اس خطبے کے مسودے میں بھی اپنے قلم سے وضاحت کر دی، جس کا عکس ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے اپنی کتاب میں دیا ہے۔ (۲۹)

ڈاکٹر ذوالفقار نے علامہ کی اس تحریر کو شاملِ کتاب کیا ہے۔ علامہ کے اس بیان کے ردِعمل میں قادیانی مجلّہ Light میں اقبال پر خیالات کے تضاد کا الزام لگایا گیا تو اقبال نے اپنے ایک اخباری بیان میں فرمایا: مجھے یہ تسلیم کرتے کوئی تردّد نہیں کہ رُبع صدی قبل مجھے اس تحریک سے اچھے نتائج کی توقع تھی...... ذاتی طور پر مجھے اس تحریک کے بارے میں اُس وقت شبہ پیدا ہوا، جب ایک نئی نبوت، پیغمبر اسلام سے بھی برتر (نعوذ باللہ)، کا دعویٰ پیش کیا گیا اور دنیا بھر کے مسلمانوں کو کافر قرار دیا گیا۔۔۔ اگر میرا موجودہ طرزِ عمل میری اپنی تردید کرتا ہے تو صرف زندہ اور سوچنے والے انسان ہی کو یہ استحقاق حاصل ہے کہ وہ اپنی تردید آپ کر سکے۔ (۳۰)

بہر حال یہ کتابچہ ڈاکٹر ذوالفقار کی آٹھ صفحاتی تمہید، مولانا ظفر علی خاں کے ترجمے، اردو ترجمے سے متعلق فرہنگ اور بائیں طرف اقبال کے انگریزی خطبے کے متن پر مشتمل ہے۔

Pakistan: As Visualized by Iqbal & Jinnah ڈاکٹر صاحب کی اردو کتاب پاکستان: تصور سے حقیقت تک کی انگریزی صورت ہے۔

Development of Iqbal's Mind & Thought ڈاکٹر صاحب کی اردو کتاب اقبال کا ذہنی و فکری ارتقا کا انگریزی روپ ہے، لیکن اس کی زبان اصل اردو کتاب کے لب و لہجے اور زبان و بیان سے لگا نہیں کھاتی۔

حواشی / حوالہ جات

۱۔ ص ۱۰ ۔ ۲۔ مطبوعہ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۷۷ء

۳۔ متعلقاتِ خطباتِ اقبال، ص ۴۹ ۔ ۴۔ ایضاً، ص ۴۸-۴۹

۵۔ اپریل ۱۹۶۳ء، ص ۲۲-۶۷ ۔ ۶۔ پیش لفظ ۔ ۷۔ ص ۷-۸

۸۔ ص ۱۰ ۔ ۹۔ ص ۵۷ ۔ ۱۰۔ تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ص ۴۴۸-۴۶۸

۱۱۔ ص ۱۳۴ ۔ ۱۲۔ ص ۱۰ ۔ ۱۳۔ ص ۱۳۷ ۔ ۱۴۔ ص ۲۰۸

۱۵۔ مراسلہ بنام صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، مرقومہ: ۲/ ستمبر ۱۹۲۵ء مشمولہ اقبال نامہ (طبعِ دوم)، ص ۹۶

۱۶۔ ص ۲۳۶ ۔ ۱۷۔ ص ۲۵۵ ۔ ۱۸۔ ص ۲۶۴

۱۹۔ ص ۴۷-۴۸ ۔ ۲۰۔ ص ۵۹ ۔ ۲۱۔ ص ۸۸

۲۲۔ ص ۱۰۵ ۔ ۲۳۔ ص ۱۱۱ ۔ ۲۴۔ ص ۱۱۹

۲۵۔ ص ۴ ۔ ۲۶۔ ص ۴۶۶ ۔ ۲۷۔ ص ۷۰

۲۸۔ ص ۱۳ ۔ ۲۹۔ ص ۹

۳۰۔ ترجمہ: پروفیسر عبدالجبار شاکر، دعوہ (اقبال نمبر)، اسلام آباد، نومبر دسمبر ۲۰۰۷ء، ص ۴۸

کتابیات

۱۔ اردو شاعری کا سیاسی اور سماجی پس منظر، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ سنگ میل، لاہور ۱۹۹۸ء

۲۔ استنبول، ترکیہ: سفر وحضر میں، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ الفیصل، لاہور ۲۰۰۱ء

۳۔ اعلام خطباتِ اقبال، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور ۱۹۷۷ء

۴۔ افغانستان اور اقبال، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ بزمِ اقبال، لاہور ۲۰۰۳ء

۵۔ اقبال: ایک مطالعہ، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ اقبال اکیڈمی، لاہور ۱۹۸۷ء

۶۔ اقبال: ایک مطالعہ، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ بزمِ اقبال، لاہور ۱۹۹۷ء

۷۔ اقبال کا پیام: نژادِ نو کے نام، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ بزمِ اقبال، لاہور ۲۰۰۵ء

۸۔ اقبال کا ذہنی ارتقا، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ مکتبہ خیابانِ ادب، لاہور ۱۹۷۸ء

۹۔ اقبال کا ذہنی وفکری ارتقا [سرگذشتِ اقبال]، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ اقبال، لاہور ۱۹۹۸ء

۱۰۔ اکبر اور اقبال: نئے تناظر میں، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ بزمِ اقبال، لاہور ۲۰۰۶ء

۱۱۔ اکبر اور اقبال، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ مکتبہ عالیہ، لاہور ۱۹۷۷ء

۱۲۔ بیادِ اقبال، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ سنگ میل، لاہور ۱۹۷۷ء؟

۱۳۔ پاکستان: تصور سے حقیقت تک، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ بزمِ اقبال، لاہور ۱۹۹۷ء

۱۴۔ تصانیفِ اقبال کا تحقیقی وتوضیحی مطالعہ، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی۔ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۸۲ء

۱۵۔ سرگذشتِ اقبال: ایک محاکمہ، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ مکتبہ خیابانِ ادب، لاہور ۱۹۷۹ء

۱۶۔ کشمیر: جنت نظیر (ایک جلتا ہوا انگارہ)، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ بزمِ اقبال، لاہور ۲۰۰۲ء

۱۷۔ متعلقاتِ خطباتِ اقبال، مرتبہ ڈاکٹر سید عبداللہ۔ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۷۷ء

۱۸۔ مطالعہ اکبر، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ الفیصل، لاہور ۱۹۸۴ء

۱۹۔ مطالعہ اکبر، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ سنگ میل، لاہور ۲۰۰۳ء

۲۰۔ میاں سر فضل حسین: تاریخ کے آئینے میں، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ ادارۂ تحقیقاتِ پنجاب، لاہور ۱۹۹۷ء

۲۱۔ *Development of Iqbal's Mind & Thought* بزمِ اقبال، لاہور ۱۹۹۸ء

۲۲۔ Inmemorian اقبال اکادمی، کراچی ۱۹۶۷ء

۲۳۔ *Pakistan: As Visualized by Iqbal & Jinnah* بزمِ اقبال، لاہور ۱۹۹۷ء

۲۴۔ *The Muslim Community: A sociological study* (Iqbal) بزمِ اقبال، لاہور ۱۹۹۴ء

رسائل وجرائد

۱۔ اقبال نامہ (طبع دوم)، اقبال (مرتب: شیخ عطاء اللہ) بنام صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، مرقومہ: ۲؍ستمبر ۱۹۲۵ء، ص ۹۶

۲۔ دعوۃ (اقبال نمبر)، اسلام آباد (مدیر: پروفیسر عبدالجبار شاکر)، نومبر دسمبر ۲۰۰۷ء

حبیب نواز
استاد شعبہ پشتو، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز، اسلام آباد

خوشحال خان خٹک اور علامہ محمد اقبال کے افکار: تقابلی مطالعہ

Habib Nawaz
Department of Pashto,
National University of Modern Languages, Islamabad

A Comparative Study of Kushhal Khan Khatak and Allama Muhammad Iqbal's Thoughts

Allama Mohammad Iqbal and Khushal Khan Khattak resembled each other in their prudence, thought and Intellectuality. Khudi, mard- e-momin, Falsafa shaheen, Harkat, Himat, Hosla: both poets impressed everyone, it was their prudence and Intellectuality that mesmerized readers. Allama Iqbal presented these topics in a way that it excited everyone to struggle for a separate nation of their own, for freedom . Allama Iqbal was very impressed with Khushal Khan Khattak's thoughts, simplicity, directness Intellectuality and with his poetry.
He wrote in "Islamic Culture" magazine,"Throughout his poetry the major portion of which was written in Indian and during his struggles with Mughals, breathes the spirit of early Arabian poetry. We find it the same simplicity and directness of expression, the same love of freedom and war, the same criticism of life''. This article discusses comparative aspects.

خوشحال خان اور علامہ اقبال کے افکار میں خاصی مشابہت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ مثلاً خودی، مردِ مؤمن/کامل، فلسفہ شاہین، حرکت، کوشش، ستیز، ہمت، حوصلہ، قوم کی بیداری اور حب الوطنی وغیرہ۔ دونوں شعراء نے ان موضوعات کے ذریعے قارئین کے دلوں پر گہرے اثرات نقش کیے۔ علامہ صاحب نے ان موضوعات کو نئے انداز سے بیان کر کے قوم کو بیدار کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ اس مشابہت اور آہنگی کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ علامہ صاحب خوشحال خان خٹک کی شاعری سے بہت متاثر ہوئے۔ جس کی تفصیل ذیل میں پیش ہے۔

علامہ محمد اقبال نے میجر راورٹی کے خوشحال خان خٹک کی شاعری کا انگریزی میں ترجمہ پڑھا۔تو خوشحال کی شاعری سے بہت متاثر ہوئے۔ (۱) اُنہیں خوشحال کی حریت پسندی اور جذباتِ حمیت اس قدر پسند آئے کہ انہیں اُردو یا فارسی جامہ پہنانے کے لیے تیار ہو گئے۔اس بات کی دلیل یہ ہے کہ علامہ صاحب نے ۲۱ مارچ ۲۹۲۹ء میں نیاز الدین خان کو لکھا کہ:

''مجھے افسوس ہے کہ پستو نہیں آتی ورنہ سرحد کی مارشل شاعری کو اُردو یا فارسی لباس پہنانے کی کوشش کرتا۔''(۲)

اقبال کے نزدیک خوشحال خان ایک ایسی شخصیت تھے جنھوں نے آزادی کی خاطر تمام عمر مغلوں کے خلاف نبرد آزمائی میں گزاری۔ (۳)

علامہ اقبال نے مولانا محمد شفیع کو اس کے خط کے جواب میں لکھا کہ:

''میں نے خوشحال خان خٹک جو مشہور محبِ وطن ہے پر ایک مختصر نوٹ لکھا جو' اسلامک کلچر' میں چھپ جائے گا''۔ (۴)

علامہ محمد اقبال خوشحال خان سے اس قدر متاثر ہوئے کہ اُنھوں نے ''اسلامِک کلچر'' نامی رسالے (جو ۱۹۲۸ء میں حیدر آباد دکن سے چھپا) مین لکھا ہے کہ:

"Throughout his poerty the major portion of wich was written in India and during his struggles with the Mughals, breathes the spirit of early Arabian poetry. We find in it the same simplicity and directness of love expression,the same of freedom and war, the same criticism of life "(۵)

اسی رسالے میں خوشحال خان یہ بھی لکھا کہ:

''افغانستان کے وزیرِ معارف کو چاہئے کہ خوشحال خان خٹک کے افکار کا تجزیہ کرنے کا کام کسی افغان عالم کو سونپ دیں''۔ (۶)

اقبال نے خوشحال خان کی تعریف شعر و نثر دونوں میں کی ہے۔جس سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ خوشحال خان اور اقبال کے مزاج اور افکار میں کافی حدتک مشابہت پائی جاتی ھے۔

اقبال اور خوشحال کی شاعری اور ان کے پیغامات میں مماثلت کو دیکھ کر مولانا جعفر شاہ پھلواردی نے (دیباچۂ اقبال اور خوشحال از میر عبدالصمد) میں لکھا ہے کہ:

''تین سو سال پہلے ضلع پشاور کے ایک گاؤں اکوڑا خٹک میں ایک شخص گزرا ہے جس سے دیکھ کر یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ یہ پشتو کا اقبال بشکل خوشحال تھا یا تین سو سال بعد اُردو کا خوشحال بشکل اقبال پیدا ھوا۔''(۷)

جاوید نامہ میں اقبال نے خوشحال خان کو ان الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا ہے ہے:

خوش سرود آن شاعرِ افغان شناس
آنچہ بیند ، باز گوید ، بے ہراس
آن حکیم ملّتِ افغانیاں
آن طبیبِ علّتِ افغانیاں
رازِ قومے دید وبے کانہ گفت

حرفِ حق باشوخی رندانہ گفت (۸)

علامہ اقبال نے ''محراب گل افغان کے افکار'' کے عنوان سے (جو ''ضربِ کلیم'' کا ایک الگ حصہ ہے) کو محراب گل افغان سے منسوب کیا ہے کیونکہ آپ نے ان افکار کا بنیادی تصور محراب گل سے لیا ہے۔ علامہ نے ''محراب گل'' کو ایک فرضی نام کے طور پر پیش کیا ھے۔

علامہ اقبال کو پشتونوں کی خودی سب سے زیادہ پسند ہے اور پشتونوں کی اس خودی کا سب سے نمایاں نمائندہ خوشحال خان ہے۔ (۹)

ڈاکٹر ال دنسیم کہتے ہیں:

''محرب گل ایک فرضی نام ہے جس کے ذریعے علامہ نے پٹھانوں کی خودی بیدار کرنے کی کوشش کی ہے کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اگر سرحد کے غیور پٹھان اپنی خودی (خود آگاہی) کو پہچان کر اُٹھ کھڑے ہوئے تو برِصغیر کو انگریزوں سے آزاد کرانا آسان ہوگا۔'' (۱۰)

محراب گل افغان کے افکار ''خوشحال خان خٹک'' کے افکار ہیں جن کو علامہ صاحب نے وقت کے تقاضوں سے ہم آہنگ کر کے نئے پیرایے میں، نئے انداز سے بیان کیا۔ (۱۱)

معلوم ہوا کہ ''محرب گل افغان کے افکار'' خوشحال خان خٹک کے افکار ہیں، جن کو نیا پیرایہ اور نیا انداز بخشا گیا ھے اور جس کو بار بار دہرانے کی ضرورت محسوس کی گئی ھے، تاکہ ملت افغان اپنی مستحکم خودی کو ملی تقاضوں سے ہم آہنگ کر سکیں اور قہسار کے یہ فرزند وہ فرض ادا کر سکیں جو ملت اسلامیہ کی طرف سے ان پر عائد ھوتا ہے۔ (۱۲)

خوشحال نے وصیت کی تھی کہ میری قبر ایسی جگہ بنائے کہ اس پر مغلوں کی سایہ تک نہ آئے اور یہ کہ اس پر مغلوں کے شہسواروں کی گردِ سمند تک نہ پہنچنے پائے کیونکہ میں نے مغلوں کی فوجوں کی تباہی مچائی تھی اس لیے میری قبر کو پوشیدہ رکھا جائے تا کہ وہ اس کی بے حرمتی نہ کرے۔ علامہ اقبال نے خوشحال کی یہی وصیت خودداری عزت نفس سمجھ کر ۱۹۳۵ء میں ''بالِ جبریل'' ''خوشحال خان کی وصیت'' کے عنوان سے پانچ شعروں کی ایک مختصر نظم لکھی ہے۔

قبائل ہوں ملّت کی وحدت میں گم
کہ ہو نام افغانیں کا بلند
محبت مجھے اُن جوانوں سے ہے
ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کمند
مغل سے کسی طرح کمتر نھیں
قہستان کا یہ بچۂ ارجمند
کہوں تجھ سے اے ہمنشین دل کی بات
وہ مدفن ہے خوشحال خان کو پسند
اُڑا کر نہ لائے جہاں باد کوہ
مغل شہسواروں کی گرد سمند (۱۳)

اقبال اور خوشحال خان کی فطری شاعری حریت پسندی اور سخت کوشی کے جذبے سے بھت متاثر ہوئے انسان شاعری میں شمشیر وسناں اور جمالی فطرت کی جملہ جلوہ سامانی کے حسین و دلپذیر امتزاج نے اقبال کے دامنِ دِل کو اپنی طرف کھینچا۔ اور چونکہ اِن دونوں کے کلام کا سرچشمہ قرآنِ حکیم ہے۔ لہٰذا اِن کے خیالات جذبات اور عمل وجہد کے پیغامات میں

بڑی حد تک مماثلت تعجب خیز نہیں۔ (۱۴)

فارغ بخاری اور رضا ہمدانی کے مطابق خوشحال اور اقبال کی شاعری کی بنیاد تین اہم ستوانوں پر قائم ہے۔

۱۔ مردکامل (مؤمن) ۲۔ خودی ۳۔ شاھین کی علامت۔ (۱۵)

خوشحال کا تصورِ ننگیال (مردِ مؤمن رمردکامل) اور اقبال کا مردِ مؤمن دونوں ایک مثالی اور مکمل مسلمان کا متلاشی ہیں۔ یہ ایک اسلامی فلسفہ حیات کا نمونہ یا مثالی انسان ہے۔۔۔ جو انسان توحید کے راستے پر چلنے لگے تو اُس میں مردمؤمن کی صفات پھلنے پولنے شروع ھو جاتی ہیں۔ اور پھر یہ صفات روز بروز محکم ھوتی جارہی ہیں۔ یہ صفات درحقیقت الٰہی صفات ہیں مردمؤمن کی مکمل شکل رسول ﷺ کی اپنی شخصیت ہے۔ (۱۶)

اقبال کے مردِ مؤمن کا بھی یہی تصور ہے وہ مردِ مؤمن میں یہی صفات دیکھنا چاہتے ہیں۔ اور اس میں یہی صفات پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ اس وجہ سے اقبال کا مردِ مؤمن، مردِ آزاد، مردِ قلندر، مردِ کامل اور بندۂ مولا صفات، نتشے کی طرح محض ایک خیالی انسان نہیں بلکہ وہ ایک عملی انسان ہے۔ علامہ اقبال مردِ مؤمن کی تعریف یوں کرتے ہیں۔ ۱۷

ہاتھ ہے اللہ کا، بندۂ مؤمن کا ھاتھ
غالب و کار آفرین، کار کُشا، کار ساز
خاکی و نوری نھاد بندۂ مولا صفات
ھر دو جہاں سے غنی، اُس کا دل بے نیاز
اُس کی اُمیدیں قلیل، اُس کے مقاصد جلیل
اُس کی ادا دلفریب ، اُس کی نگہ دِلنواز
نرم دم گفتگو ، گرم دمِ جستجو !
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز (۱۸)

خوشحال خان بابا بھی اپنے ننگیال (مردِ کامل رمؤمن) کو اس انداز میں سراہتے ہیں۔

مرد هغه چې همت ناک برکت ناک
دَ عالمه سره خور په زیست و ژواک
مخ یې مخ قول یې قول عهد یې عهد
نه دروغ نه یې فریب نه تش تپاک
لږ ویئل ډیر یې کول په خاموشۍ کښې
دَ غنچې غوندې خوله پوره سینه چاک
چې خبره دَ پستۍ دَ بلندۍ شي
په لویې لکه آسمان په پستۍ خاک
په تمکین کښې لکه سرو ، په پستۍ کښ
په هر لور ځانګې زنګورې لکه تاک
لکه ګل شګفته روی ، تازه باغ کښې
همیشه دَ سرو بلبلو پرې بلغاک (۱۹)

ترجمہ: مرد وہ ہے جو ہمت والا ہو، برکت والا ہو۔ اُس کا چہرہ روشن ہو۔ قول اور عہد کا پاک ہو۔ نہ جھوٹا ہو اور نہ

زبانی جمع خرچ کرتا ہو۔ باتیں کم اور عمل زیادہ کرتا ہو۔ غنچے کی طرح اُس کا منہ بند اور سینہ چاک ہو۔ جب پستی اور بلندی کی بات آجائے تو وہ بلندی میں آسمان اور تواضع میں خاک بن جائے۔ یہ جو ایسی اچھی باتیں کہتا ہے معلوم نہیں کہ خوشحال کو یہ ادراک کہاں سے ملا۔ (۲۰)

علامہ اقبال کا ''انسانِ کامل'' کا تصور دراصل خلافت الٰہیہ کے اسلامی تصر پرمبنی ہے۔'' (۲۱) آپ کا یہ عقیدہ تھا کہ ایک مسلمان کو چاہئے کہ وہ عالم کو اپنی راہ چلائے، تہذیب وتمدن اور معاشرہ اور سماج کا رُخ موڑ دے اس لیے کہ وہ اپنے پاس اس دُکھی انسانیت کے لیے ایک زندہ پیام رکھتے ہیں جو اُس کی تمام دُکھوں کا مداوا ہے، اس کے پاس ایمان کی طاقت ہے، اس عالم میں وہ صاحب امرونہی کی حثیت رکھتا ھے اگر زمانہ اس کی مخالفت کریں تو ہتیار نہ ڈالیں بلکہ اس کے خلاف عالم بغاوت بلند کرے اور معاشرہ اور سماج سے جنگ کرے یہاں تک کہ کامیاب ہوجائے۔ اقبال کا یھی مقصد اور خیال وفکر خوشحال کے اس شعر میں موجود ہے۔ (۲۲)

دَ عدل تورہ واخلہ
ملک اسلام کڑہ پۂ جنگونہ (۲۳)

ترجمہ
بلند کر شمشیرِ عدل محکم
کہ ھو جائے سماجِ وطن مسلمان

دیکھیں! خوشحال کا ننگیال اقبال کے مردِ مؤمن سے کتنا قریب ھے۔ یہ اس لیے کہ دونوں نے اپنے تصور کے اس انسان کو قرآن پاک کی تعلیمات اور توحید کے فلسفے سے اخذ کیا ھے اور پھر اسے اپنے اپنے رنگ میں ڈھلا ہے۔ (۲۴)

خودی، ھمت، عمل، حرکت، محنت اور کوشش خوشحال خان اور اقبال کی شاعری کے وہ مشترک موضوعات ھیں کہ جس پر انسان کو کامیابیاں ملتی ہیں۔ دونوں شعراء مذکورہ اُمور کو انسانی زندگی کے لیے انتہائی ضروری سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ھے کہ دونوں نے مذکورہ موضوعات کو اپنی شاعری میں کافی جگہ دی ہے۔

اقبال کے مطابق زندگی ایک مسلسل حرکت ہے جو نت نئی خواہشوں کی تکمیل کرتی ہے اور اسی طرح اپنی توسیع وبقا کا سمان مہیا کرتی ہے وہ پیہم عمل اور کش مکش سے لازوال ہوتی ہے۔ (۲۵) حرکت زندگی کی پہچان اور سکون یا جمود موت کی شناخت ہے۔ (۲۶)

بلند مقصدی کے لیے خودی، خودداری اور استغنا بنیادی صفات ہیں۔ (۲۷) اقبال کے مطابق زندگی کا اصل محرک خودی کا جذبہ ہے۔ (۲۸) اور خودی کا مفہوم ''محض احساسِ نفس اور تعین ذات ہے۔'' (۲۹) یہ وہ درس ہے جو فقیروں کو شاہنشاہی بخشتا ہے اور مردِ مؤمن کو دُنیا ومافیہا سے بے نیاز کر دیتا ہے:

محرم خودی سے جس دم ہوا فقر
تو بھی شاہنشاہ میں بھی شاہنشاہ
قوموں کی تقدیر وہ مردِ درویش
جس نے نہ ڈھونڈھی سلطان کی درگاہ (۳۰)

''سلطان'' اقبال کے ہاں استبداد وآمریت کی علامت ہے، جس کے لیے خوشحال ''مغل'' کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ اس لفظ کے ساتھ خوشحال کے ذہن میں وہ تمام استعماری بے راہ رویاں وابستہ ہیں جو لفظ ''سلطان'' سے وابستہ ھوسکتی ہیں۔ ان وابستگیوں سے بے نیازی اور ان بے راہ رویوں سے بغاوت خوشحال کی تعلیمات کا بینادی عنصر ہے: (۳۱)

ھغہ زیست چہ عزت لہ مخہ نہ وی

چه یې کا پهٔ هغه زیست پے هک پک یم
چه منصب می د مغل خوړو د ملک وم
چې منصب د مغل نشته اوس ملک یم
د فرمان د پروانے حکم یې نشته
شکر دا چه پهٔ ځپل حکم پهٔ ځپل وک یم
پښتانهٔ لره شړئ انډیرے بس دی
نه پہ فکر د منند نهٔ د توشک یم
که او گره بسو شته پہ شلومبو سپینه
د مغلو پولاؤ پاتو ډیر پرے ډک یم (۳۲)

ترجمۃ:

''وہ زندگی جس میں عزت نہ ہو، میں حیران ہوں لوگ ایسی زندگی کیسے گزارتے ہیں۔ جب میں مغلوں کا منصب کھاتا تھا، ملک تھا۔ اب جب مغلوں کا منصب نہیں کھاتا، تو ملک ھوں۔ نہ فرمان کی پرواہ ہے نہ پروانے کی۔ شکر ہے کہ اپنا حکم اور اپنا اختیار ہے۔ پشتون کے لیے کملی اور چٹائی کافی ہے۔ مجھے نہ منصب کی فکر ہے نہ توشک کی۔ اگر کٹے ہوئے جو اور چھاچھ میسر آئے تو مغلوں کا پلاؤ پڑا رہے، بہت کھا چکا ہوں۔'' (۳۳)

حوصلہ، محنت، کوشش اور ھمت دونوں شاعروں کی ایک زندہ تصویر ھے۔ خوشحال ان کو زندگی کی کامیابی کے لے بنیادی عناصر سمجھتے ہیں۔ آپ کے مطابق جو بندہ منت و مشقت کرتا ھے، میں اسکی کامیابی کا ضامن ھوں۔

که کوشش کا پہ اخلاص زه ئی ضامن یم
که کامران پہ ځپل مراد نه شي سړی (۳۴)

ترجمۃ: جو بندہ خلوصِ دِل سے محنت کریں، تو میں اس کے مقصد میں کامیابی کا ذمہ دار ہوں۔

بالکل یہی مفھوم اقبال کے ایک شعر مین اِن الفاظ میں ملتا ہے۔

کوئی قابل ہوں تو ہم شان 'کئی' دیتے ہیں
ڈھونڈنے والے کو دُنیا بھی نئی دیتے ہیں (۳۵)

خوشحال کہتے ہیں۔

چې محنت پهٔ ځان قبول کا راحت مومی
رنج او گنج سره دا دواړه دی تړلی (۳۶)

ترجمہ: جو محنت کرتا ھے راحت پاتا ھے، محنت کی راہ میں ملنے والی تکالیف سے خزانے مل جاتے ہیں۔

اقبال اسی مفہوم کو باکل اسی انداز میں میں یوں بیان کرتے ہیں

بے محنتِ پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا
روشن شرر و تیشہ سے ہے خانۂ فرھاد (۳۷)

دیکھیں! دونوں کے افکار میں کتنی مشابہت پائی جاتی ہے۔ دونوں کے افکار کا سرچشمہ قرآنِ پاک ہے مندرجہ بالا اشعار قرآن پاک کی اس آیت کی ترجمانی کرتے ہیں۔

لیس للانسان الا ما سعی(۳۸)

ترجمہ: انسان کو وہی کچھ ملتا ہے جس کے (حصول) کے لے وہ کوشش کرتا ہے۔

خوشحال کہتے ہیں۔

چا ویئل چې په دریاب کښې گوهر نشته
چې غوټې یسې وهې په لاس به در شي (۳۹)

ترجمہ: کس نے کہا کہ سمندر میں گوہر نہیں ہیں۔ اگر ان کو ڈھونڈنے کے لیے سمندر میں غوطہ لگائے تو گوہر ملیں گے۔

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں۔

وایي لار دَ ختو نشته و آسمان ته
زه به لار درته مونده کړم په همت (۴۰)

ترجمہ : کہتے ہیں کہ آسمان پر جانے کے لیے راستہ نہیں ہے۔ میں تمھارے لیے ہمت (کوشش اور محنت کے ذریعے) آسمان پر جانے کے لیے راستہ بناتا ہوں۔

اقبال یہی مفہوم یوں ادا کرتے ہیں۔

ھوتا ھے مگر محنتِ پرواز سے روشن
یہ نکتہ کہ گردوں سے زمین دور نہیں (۴۱)

اقبال کے خیال میں زندگی میں کامیابی کا انحصار عزم و حوصلہ پر ہے۔ (۴۲)

یہ نیلگو فضا جسے کہتے ہیں آسماں
ہمّت ھو پر کشا تو حقیقت میں کچھ نہیں
بالے سر رہا ھے تو نام اس کا آسماں
زیر پر آگیا تو یہی آسماں زمیں (۴۳)

دونوں شعراء نے مردِ مؤمن اور ننگیال کے لیے شاھین کی علامت استعمال کی ھے۔ دونوں کا شاہین ایک اعلیٰ انسان کی صفات اور مردانہ خوبیوں کا مظہر ہے۔ خوشحال نے شاہین پر ''باز نامہ'' کے نام سے ایک کتاب لکھی ھے۔ اقبال دراصل خوشحال کے فلسفہ شاھین سے بہت متاثر ھوئے ہیں۔ (۴۴)

خوشحال کے ہاں باز یا شاہین گہرے ذاتی مشاھدے کا تاثر ہے مگر اقبال کے کلام میں یہ ''علامت'' زیادہ واضح اور نکھرے ھوئے انداز میں سامنے آئی ہے۔ خوشحال باز کی تعریف اس لیے کرتے ہیں کہ انہیں یہ صفات اس میں نظر آتی ہیں:

(۱) وہ انتہائی بلندیوں میں پرواز کرتا ہے اور یہ عروج اور ارتقا کی علمت ہے۔

(۲) باز اپنا شکار آپ تلاش کرتا ہے۔ یہ خود اعتمادی اور غیرت کی علامت ہے۔

(۳) باز نہایت بلند پہاڑیوں میں بسیرا کرتا ہے جو اس کی آزاد منشی اور بلند ہمتی کی علامت ہے۔ (۴۵)

اقبال شاھین کی علامتی اہمیت کے متعلق شاھین کی یہ صفات بیان کرتے ہیں۔

''شاھین کی تشبیہ محض شاعرانہ نہیں۔ اس جانور میں اسلامی فقر کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ (۱) خوددار اور غیرت مند ہے کہ اور کے ھاتھ کا مارا ھوا شکار نہیں کھاتا۔ (۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا۔ (۳) بلند پرواز ہے۔ (۴) خلوت پسند ہے۔ (۵) تیز نگاہ ھے۔'' (۴۶)

اس پس منظر میں بال جبریل کی نظم ''شاہیں'' کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ھوتا یے کہ اقبال کے مفکرانہ انداز پر خوشحال کا کس قدر گہرا اثر ھے۔:

کیا میں نے اس خاکداں سے کنارہ
جہاں رزق کا نام ہے آب و دانہ !
بیاباں کی خلوت آتی ہے مجھ کو
ازل سے ہے فطرت مری راہبانہ !
نہ بادِ بہاری نہ گلچیں نہ بلبل
نہ بیماریٔ نغمۂ عاشقانہ !
خیابانیوں سے ہے پرہیز لازم
ادائیں ہیں اس کی بہت دلبرانہ
ہوائے بیابان سے ہوتی ھے کاری
جواں مرد کی ضرب غازیانہ
حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں
کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ !
جھپٹنا پلٹنا پلٹ کر جھپٹنا

لہو غرم رکھنے کا ہے اک بہانہ !
یہ پورپ یہ پچھّم چکوروں کی دنیا !
مرا نیلگو آسماں بے کرانہ !
پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں
کہ شاھیں بناتا نہیں آشیانہ ! (۴۷)

خوشحال کہتے ہیں۔

لکہ باز پۂ لوئی لوئی شکار زما نظر دی
نۂ چی گرځی گونگٹ نیسی بادخورک یم (۴۸)

ترجمہ: (باز کی طرح بڑے بڑے شکار پر میری نظر ہے اور ھمیشہ کیڑوں مکوڑوں اور گندھی سے پرہیز کرتا ہوں)

یا

نۂ مچ یم نۂ کارغۂ یم چی پہ کڑو مڑوں گرځم
یا باز یا شاھین یم پہ شکار مِ زڑۂ خرم دی (۴۹)

ترجمہ: (میں مکھی یا کوّا نہیں ہوں جو کوڑے اور مردہ خوراک پر اڑتا پھروں بلکہ وہ شاہین ہوں جو اپنا شکار خود کرتا ھے)

اقبال کہتے ہیں:

نگاہ عشق دل زندہ کی تلاش میں ہے
شکار مردہ سزاوار شہباز نہیں (۵۰)

خوشحال کہتے ہیں:

نۂ ھغہ شہباز ئی چی یی ځایٔ دَ غرۂ پہ سروی

مهٔ لګه دَ ګلی کارغهٔ غم دَ نس که(۵۱)

ترجمہ: (وہی شہباز بن جس کا ٹھکانہ پہاڑوں پر ہے، نہ وہ کوا جو پیٹ کے غم میں ہراساں ہو)۔

اقبال یہی فکر یوں بیان کرتے ہیں:

نہیں تیرا نشیمن قصرِ سلطانی کی گنبد پر
تُو شاہین ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں پر(۵۲)

خوشحال کہتے ہیں:

اهل شر ته دَ شاهین منګل پیدا کړه
اهل خیر وته حلیم شه تر حمامه (۵۳)

ترجمہ: (اہل شر کے لیے شاہین کی طرح سخت پنجے پیدا کر اور اہل خیر کے لیے کبوتر کی طرح نرم ہو جا)

اقبال یہی مفہوم یوں ادا کرتے ہیں:

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مؤمن (۵۴)

مندرج اس مختصر بیان سے خوب معلوم ہوتا ہے کہ دونوں شاعروں کے افکار میں کافی مشابہت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ جو ہمارے لیے مشعل راہ ہیں۔ اور جس سے ہماری قوم ہر لحاظ سے فائدہ اٹھا سکتی ہے۔

ان دونوں دیدہ ور شاعروں کا ہم پر بڑا احسان ہے جہان اقبال پاکستان کے فکری خالق ہیں وہاں خوشحال حریت وحمیت کے علمبردار اور اسلامی اقدار کے بہت بڑا نقیب ہیں۔ دونوں اعلی اسلامی اقدار کے قبلہ نما ہیں۔ ہمارے نوجوانوں میں ملی شعور، اسلامی جذبہ اور بصیرت پیدا کرنے کے لیے اقبال اور خوشحال کے کلام کا مطالعہ اور پیغامات کو حرز جان بنانا ضروری ہے۔(۵۵)

حوالہ جات

۱۔ اقبال، افغان اور افغانستان از محمد اکرام چغتائی، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ص: ۶۸۳) ۲۰۰۴ء۔

۲۔ سابقہ۔ ۳۔ضربِ کلیم از علامہ محمد اقبال، شارح: ڈاکٹر الف د نسیم، شیخ محمد بشیر اینڈ سنز لاہور ص: ۵۶۳۔

۴۔ اقبال نامہ ۲۲/۱ از شیخ عطاءاللہ لاہور پاکستان

۵۔ اسلامک کلچر، حیدر آباد دکن، مئی ۱۹۲۸۔

۶۔ خوشحال خان خٹک (حیات وفن) از ڈاکٹر خدیجہ بیگم فیروز الدین، مترجم: ڈاکٹر اقبال نسیم خٹک، اکادمی ادبیات اسلام آباد، ص: ۱۶، ۲۰۰۶۔

۷۔خوشحال نامہ از پریشان خٹک، خاطر غزنوی، اباسین آرٹس کونسل، بشاور ص: ۱۴۸) ۱۹۸۰۔

۸۔ جاوید نامہ از علامہ محمد اقبال، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز لاہور، ص: ۱۷۷) ۱۹۷۴۔

۹۔ اقبال، افغان اور افغانستان از محمد اکرام چغتائی، ص: ۶۷۷۔

۱۰۔ ضربِ کلیم از علامہ محمد اقبال، شارح: ڈکٹر الف د نسیم ص: ۵۶۳۔

۱۱۔ اقبال، افغان اور افغانستان از محمد اکرام چغتائی، ص: ۶۷۷۔

۱۲۔ سیارہ، اشاعت خاص، اقبال نمبر، نبر ۶، فروری تا مارچ ۱۹۷۸ء، ص: ۲۳۰۔

۱۳۔ بالِ جبریل از علامہ محمد اقبال، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز لاہور، ص: ۱۵۴) ۱۹۷۳ء۔

۱۴۔ خوشحال نامہ از پریشان خٹک وخاطر غزنوی، اباسین آرٹس کونسل، پشاور، ص: ۱۴۷) ۱۹۸۰۔

۱۵۔ خوشحال خان **خٹک** از رضا ھمداني وفارغ بخاري، لوک ورثے کا قومي ادارۃ اسلام آباد پاکستان، ص: ۱٦، ۱۷) ۱۹۸۰۔

۱۶۔ مقدمہ ارمغانِ خوشحال خان از سید رسول رسا، یونیورسٹی بک ایجنسی، خیبر بازار پشاور، ص: ۱۴۴، ۱۴۵) ۱۹۹۴ء۔

۱۷۔ ارمغانِ خوشحال خان، مقدمہ سید رسول رسا، یونیورسٹی بک ایجنسی، خیبر بازار پشاور، ص: ۲۸) ۱۹۶۷ء۔

۱۸۔ بالِ جبریل از علامہ محمد اقبال، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، ص: ۹۷۔

۱۹۔ منتخبات خوشحال خان خٹک، پشتو اکیڈمی یونیورسٹی آف پشاور، ص: ۵۵۔

۲۰۔ خوشحال نامہ از پریشان خٹک، خاطر غزنوی، ص؛ ۵۰۔

۲۱۔ اقبال فکر وفن کے آئینے میں از احمد ہمدانی، اقبال اکیڈمی لاہور پاکستان، ص: ۲۰۲) ۱۹۹۵۔

۲۱۔ روحِ اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین، آئینۂ ادب چوک مینار انارکلی لاہور، ص: ۲۰۲) ۱۹۷۷۔

۲۲۔ نقوشِ اقبال از مولانا سید ابوالحسن علی، مجلسِ نشریاتِ اسلام ا کے ۳ ناظم آباد نمبر ا کراچی، ۱۸، ص: ۱۲۲) ۱۹۸۸۔

۲۳۔ کلیات خوشحال خان خٹک از دوست محمد خان کامل، ادارۃ اشاعت سرحد بشاور پاکستان، ص: ۳۸) ۱۹۶۰۔

۲۴۔ مقدمہ ارمغانِ خوشحال خان، مقدمہ سید رسول رسا، ص؛ ۱۴۶۔

۲۵۔ روحِ اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین، ص: ۱۴۲، ۱۴۳۔

۲۶۔ اقبال فکر کے آئینے میں از احمد ہمدانی، اقبال اکادمی لاہور ص: ۲۳) ۱۹۹۵۔

۲۷۔ اقبال، افغان اور افغانستان از محمد اکرام چغتائی، ص: ۶۷۹۔ ۲۸۔ روحِ اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین، ص: ۱۴۲۔

۲۹۔ مطالعہ اقبال، مرتبہ گوہر نوشاہی، زرین آرٹ لاہور، ص: ۲۱۲۔

۳۰ ۔ اقبال،افغان اور افغانستان از محمد اکرام چغتائی،ص:۶۷۹۔ ۳۱۔ سابقہ۔

۳۲ ۔ دیوان خوشحال خان خٹک حصہ اول ۱۱ از خوشحال خان خٹک، بشاور باکستان،ص:۴۲۔

۳۳ ۔ اقبال،افغان اور افغانستان از محمد اکرام چغتائی،ص:۶۸۹،۶۸۰۔

۳۴ ۔ کلیات خوشحال خان **خٹک**،۲/۲۱۱،دَخوشحال مطالعہ،از قاضي محمد وجیہ الدین،تاج کتب خانہ قصہ خوانی بازار بشاور باکستان، ص:۱۵

۳۵ ۔ جوابِ شکوہ از علامہ محمد اقبال،مترجم: شاہ مردان قل مرادی، فاروق اعظم کوچہ سینیک A۲۴۲ شمس آباد راولپنڈی پاکستان، ۱۹۹۹۔

۳۶ ۔ پوھنہ،سحر گل سحر و محمد اسرار اتل، یونیورسٹی پبلشرز،قصہ خوانی، پشاور،ص:۸۷)۲۰۰۶۔

۳۷ ۔ ضربِ کلیم،شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز لاہور،ص:۱۳۱)۱۹۷۴ء۔

۳۸ ۔ سورۃ النجم:۳۹۔

۳۹ ۔ کلیات،ص:۳۲۳۔

۴۰۔ خوشحال نامہ از بریشان **خٹک** و فارغ بخاري،ص:۵۳۔

۴۱۔ نقوش اقبال،ص:۱۱۵۔

۴۲۔ شذراتِ اقبال از ڈاکٹر جاوید اقبال،مترجم: ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی مجلس ترقی ادب،کلب روڈ لاہور،ص:۱۴۲)۱۹۸۳۔

۴۳۔ شعرِ اقبال از سید عابد علی عابد، بزم اقبال ۲ کلب روڈ لاہور،ص:۲۶۳)۱۹۹۳۔

۴۴۔ مقمہ ارمغان خوشحال خان،ص:۱۳۵۔

۴۵۔ اقبال،افغان اور افغانستان،ص:۶۸۵،۶۸۶۔

۴۶۔ اقبال نامہ،ص:۲۰۴،شعر اقبال،ص:۲۶۲۔ ۴۷۔ سابقہ

۴۸۔ انتخاب لہ دیوان خوشحال خان از فضل احسان احسان،دَخوشحال بریس بشاور باکستان،ص:۶۶)۱۹۱۳۔

۴۹۔ دیوانِ خوشحال خان،ص:۳۲۴۔

۵۰۔ بالِ جبریل،ص:۳۸۔

۵۱۔ انتخاب لہ دیوان خوشحال خان،ص:۶۶

۵۲۔ بالِ جبریل،ص:۱۲۰۔

۵۳۔ پشتو ادب از حبیب الرحمان اسحاق محمد نواز اسحاق،تاض کتب خانہ قصہ خوانی بشاور،ص:۱۲۰۔

۵۴ ۔ ضربِ کلیم،ص:۴۵

۵۵۔ خوشحال نامہ،ص:۱۰۵

فیصل احمد گوندل
استاد شعبہ اردو، گورنمنٹ انٹر کالج برشور، کوئٹہ

بلوچستان میں اقبال شناسی کی روایت

Faisal Ahmed Gondal
Department of Urdu, Govt Inter College Barshor, Quetta

The Tradition of Iqbal Studies in Balochistan

Balochistan, besides being the biggest province of Pakistan, has a very rich historical and cultural background. A number of regional languages like Balochi, Brahvi, Pashto, Darri and Persian are spoken; however Urdu is the lingua franca of the province. This article covers an important topic of literary research with regard to the impact of Iqbal's thought on the literature of Balochistan by going through various books and research thesis. The study reveals that the writers of Balochistan are greatly influenced by the philosophy of Iqbal and have creatively and passionately followed his line of thought. Though the local writers live far from the established literary circles of the country, yet their affiliation to and inspiration from Iqbal is discernible in their works. Moreover, the article throws ample light on the translations of Iqbal in the regional languages which afforded an opportunity to readers of the Province to study and appreciate him in their own languages.

خشک اور بنجر پہاڑوں کے طویل سلسلے اور انکے بیچوں بیچ کسی جنت گم گشتہ جیسی چھوٹی چھوٹی حسین و سرسبز وادیاں پہاڑی چشمے، جھرنے اور آبشار اور زیتوں وصنوبر کے سدا بہار درخت۔ خشک اور چٹیل میدان اور ان ہی کے بیچ صدیوں سے کبھی بہتے کبھی خشک پڑتے باراتی نالے اور دریا۔ تا حد نظر پھیلے ہوئے بگولے اُڑاتے صحرا اور ان میں میں نخلستان اور پھرٹھاٹیں مارتا سمندر، پرشور ہوائیں اور گرم پانیوں کا طویل ساحل.. یہ ہے بلوچستان۔

کوہ و بیاباں کے اس منظر نامے میں آج بھی کہیں چلتی ہوئی پن چکی کی صدا پہاڑوں میں گونجتی سنائی دیتی ہے تو کہیں چند عورتیں میلوں دور سے پہانی کے مشکیزے اپنے شانوں پہ رکھے گھروں کو جاتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔ کہیں کوئی چرہاوا اپنی بھیڑوں کو لئے پہاڑوں کی سمت رواں ہے۔ جوگا ہے بگاہے ہر طرف پھیلی ہوئی خاموشی سے اکتا کر نغمہ سرا ہو جاتا ہے تو

کہیں کچھ مسافر اونٹوں پر بیٹھے اپنی منزل سر کر رہے ہیں جانے کب سے کب تک۔فطرت کی سختیاں جھیلتا ہوا یہ انسان ہی اقبالؒ کا ہیرو ہے جو کہتے ہیں کہ

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی
یا بندہ صحرائی یا مرد کہستانی

اور

تنے پیدا کن از مشت غبارے
تنے محکم تراز سنگین حصارے
درونِ او دلِ درر آشنائے
چو جوئے در کنارے کو ہسارے

اقبال کے کلام میں فطرت سارے رنگوں کے ساتھ جلوہ گر نظر آتی ہے۔اونچے پہاڑ، وادی و بیاباں، صحرا و گلستان، آبشار، ندیاں، بادل، آسمان اور خاک و باد گویا کائنات کلام کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور ان ہی مظاہر میں سادہ طریقے سے زندگی کرتا، سخت کوش و جفاکش پر عزم اور مضبوط قوت ارادی کا مالک انسان اقبال کا بندہ ءِصحرائی یا مرد کہسانی ہے۔اس لئے علامہ اقبال عقاب یا شاہین کو پسند کرتے ہیں جو ایک آزاد فضا کا باسی ہے اور اپنی قوت بازو سے زندگی کرنے کا خوگر ہے۔لہٰذا وہ انسانوں کو بھی ایسی زندگی کی تلقین کرتے ہیں کہ انسان کارزارِ حیات میں آہنی عزم اور جرأت کے ساتھ آگے بڑھے اور دنیا کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر اپنا مقام بنائے بلکہ اپنا زمانہ آپ پیدا کرے بطور فرد بھی اور بطور قوم بھی۔

کبھی یہ خیال آتا ہے کہ اگر کسی مصور نے اقبال کے مناظر پر مبنی کلام یا اشعار کو رنگوں میں ڈھالا تو تصاویر کا جو مرقع صورت پذیر ہوگا وہ بلوچستان ایسا ہوگا۔بسا اوقات گمان ہوتا ہے کہ اقبال نے بلوچستان کے کوہ و بیاباں اور دشت وصحرا کو ان کی جملہ خوبصورتی سمیت نہایت فنکارانہ چابکدستی سے نظم کیا ہے یہ خیال یوں تقویت پاتا ہے کہ علامہ اقبال اوائل عمری میں بلوچستان تشریف لائے تھے اور انہیں یہاں کے موسموں، آب و ہوا اور وادی و بیاباں کا مشاہدہ کرنے کا موقع ملا تھا وہ ضرور اس کے بے پایاں قدرتی حسن کے اسیر ہوئے ہوں گے۔جس کا اظہار ان کی بعد کی شاعری میں تواتر کے ساتھ ہوتا ہے۔آج بھی مارچ اور اپریل کے مہینوں میں بلوچستان کے مختلف علاقوں کی پہاڑوں کی سیر کے دوران اقبال کا یہ مصرعہ گویا مجسم ہو کر آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے کہ

پھر چراغ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن

یہاں کے باشندوں نے، چاہے وہ بلوچ ہوں یا پٹھان اپنے سادہ طرزِ شندگی اور جفاکشی کی بناء پر اقبال کو بہت متاثر کیا تھا بلوچستان سے اقبال کا تعلق بہت پرانا ہے آج سے قریباً ایک سو دس سال پہلے اقبال نے بلوچستان کا سفر کیا تھا۔جب ۱۹۰۳ میں وہ بلوچستان کے ایک قدیم شہر ژوب (فورٹ سنڈیمن) آئے تھے ژوب کی قدامت کا اندازہ یوں لگایا جاسکتا ہے کہ ابنِ حنیف کے بقول دریائے ژوب کے کنارے آباد پہاڑی "پریانوغنڈی" (پریوں کی پہاڑی) کے قیام کا زمانہ آج سے تین سے چار ہزار سال قبل کا ہے اور یہ ٹیلہ عظیم سندھ تہذیب کے اولین نقوش میں سے ایک ہے۔(۱)

علامہ اقبال کے بڑے بھائی شیخ عطاء محمد ژوب میں اوورسیئر تعنیات تھے جو بعد میں سب ڈویژنل آفیسر مقرر ہوئے تھے ان پر یہاں کے انگریز پولیٹیکل ایجنٹ نے ایک جھوٹا مقدمہ بنایا تھا اور اقبال کو اپنے بھائی کی دادگیری اور انصاف کے حصول کے لئے ژوب کا سفر اختیار کرنا پڑا تھا۔(۲)

کہا جاتا ہے کہ اس سفر کے دوران اقبال نے ایک نظم کہی تھی جس میں اس ابتلا کے دور کرنے کی فریاد حضور ﷺ کے دربار میں کی گئی ہے۔ یہ نظم ستمبر ۱۹۰۳ کے مخزن میں "برگ گل" کے عنوان سے شائع ہوئی۔ (۳) قیاس کیا جاتا ہے کہ اس نظم کی تخلیق ژوب میں ہوئی چونکہ ہمارے پاس اس کے ٹھوس شواہد موجود نہیں۔ لہٰذا یہ دعویٰ حتمی نہیں اس نظم کے موضوع اور اقبال پر آنے والی اُفتاد سے بعض محققین نے یہ نتیجہ اخذ کیا لیکن وہ بھی اس بارے ٹھوس ثبوت پیش کرنے سے قاصر رہے۔ بہر حال اقبال کی ژوب آمد مصدقہ ہے اس کی تصدیق ان کے لکھے ہوئے ان خطوط سے بھی ہوتی ہے جس میں ان کی یہاں آمد کا ذکر ہے۔ یہ دو خط ہیں جو علامہ اقبال نے اپنے احباب کے نام لکھے۔ پہلا خط جس پر تاریخ درج نہیں ژوب شہر سے کچھ ہی فاصلے پر واقع مغل کوٹ نامی قصبے سے لکھا گیا۔ اقبال نے یہ سفر گھوڑوں اور اونٹوں کے ذریعے کیا۔ بلوچستان میں عوام کے سفر کا ایک بڑا ذریعہ آج بھی گھوڑے اور اُونت ہی ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں:

"از مقام مغل کوٹ!

ڈیئر سید تقی۔ السلام علیکم! آج مقام مغل کوٹ پہنچے گھوڑے کا ادسفر اور گھوڑے سے اکتائے تو اُونٹ کا سفر خدا کی پناہ پہلے روز ۳۷ میل کا سفر گھوڑے پر کیا آپ اندازہ کرسکتے کہ مجھے کس قدر تکلیف ہوئی ہوگی لیکن جو تکلیف محبت کی وجہ سے پیدا ہوئی ہو وہ لذیز ہو جاتی ہے۔ فورٹ سنڈیمن ابھی یہاں سے ۵۰ میل کے فاصلے پر ہے۔ پرسوں پہنچیں کے بشرطیکہ کوئی بارش نہ ہو"۔ (۴)

بارش نہ ہونے کی شرط بھی خوب ہے یہ وہ نعمت ہے کہ جس کے ہونے کی خصوصی دعائیں مانگی جاتی ہیں مگر اس حصہء زمین پر آج بھی زحمت بن جاتی ہے کیونکہ اس صورت میں برساتی نالے چڑھ آنے سے راستہ بند ہو جاتا ہے اور ٹریفک رک جاتا ہے۔ اقبال کو بھ یہی بتایا گیا ہوگا۔ لہٰذا انہیں موسم کی یہ شرط برداشت کرنا تھی۔ اس کے بعد اقبال کا تحریر کردہ ایک اور خط ریکارڈ میں محفوظ ہے جو کہ فورٹ سنڈیمن (ژوب) سے لکھا گیا ہے اور یہ نواب صدر یار جنگ بہادر حبیب الرحمٰن خان شروانی کے مکتوب محررہ ۲۵ مئی ۱۹۰۳ء کے جوب میں تحریر کیا گیا ہے۔

"مخدوم ومکرم کان صاحب

السلام علیکم!

آپ کا نوازش نامہ لاہور سے ہوتا ہوا مجھے یہاں ملا۔ میں ایک مصیبت میں مبتلا اس وقت لاہور سے ایک ہزار میل کے فاصلہ پر برٹش بلوچستان میں ہوں۔ آپ بھی خدا کی جناب میں دعا کریں کہ اس کا انجام اچھا ہو۔ آپ کا خط حفاظت سے صندوق میں بند کر دیا ہے نظر ثانی کے وقت آپ کی تنقیدوں سے فائدہ اٹھاؤنگا۔ اگر میری ہر نظم کے متعلق آپ اس قسم کا خط لکھ دیا کریں تو میں آپ کا نہایت ممنون ہوگا"۔ (۵)

آپ کا اقبال

از فورٹ سنڈیمن برٹش بلوچستان

۲۵ مئی ۱۹۰۳

ان دو نثری تحریروں کے علاوہ جو دراصل خطوط ہیں اقبال کی کسی اور تحریر کے آثار بلوچستان میں نہیں پائے جاتے البتہ ڈاکٹر انعام الحق کوثر نے علامہ اقبال کی مشہور زمانہ نظم "پرندے کی فریاد" کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ نظم انہوں نے اپنے بلوچستان کے پہلے سفر کے دوران یہاں لکھی تھی یا شاید اس پر نظر ثانی کی تھی۔ انکے بقول علی بخش نے ایک انٹرویو میں کہا تھا کہ یہ نظم بلوچستان کے سفر کے دوران کہی گئی تھی اس سفر میں وہ بھی اقبال کے ہمراہ تھے۔ (۶)

تاہم ڈاکٹر انعام الحق کوثر جو بلوچستان کے حوالے سے نہایت اہم محقق اور اقبال شناس ہیں اور سو ۱۰۰ سے زائد

کتب کے مصنف ہیں نے اس انٹرویو کا کوئی حوالہ اپنی کتاب میں نہیں دیا چنانچہ بغیر کسی مستند حوالے کے ایسا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا لیکن یہ بات اگر سچ ثابت ہوتی ہے کہ بچوں میں بے حد مقبول اور پاکستان کے ہر صوبے کے تعلیمی نصاب میں شامل یہ مشہور نظم ژوب (بلوچستان) میں تخلیق ہوئی تو یہ اپنی جگہ ایک عظیم الشان واقعہ تصور ہوگا تاہم حتمی طور پر ایسی کوئی بات کرنے سے پہلے پوری تحقیق لازمی ہے یہ نظم پہلی بار ۱۹۰۷ کے مخزن میں شائع ہوئی اور اقبال نے فورٹ سنڈیمن (ژوب) کا سفر مئی ۱۹۰۳ میں کیا تھا البتہ وہ مارچ ۱۹۰۳ کے ایک خط میں یہ نظم لکھنے کا اشارہ کرتے ہیں۔ اسلئے یقینی طور پر فی الوقت کوئی بات نہیں کی جاسکتی کہ یہ نظم کب اور کہاں کہی یا لکھی گئی تھی۔

علامہ اقبال دوسری بار ۱۹۳۲ میں افغانستان سے واپسی پر بلوچستان تشریف لائے تھے جب والی کابل نادر شاہ غازی کی دعوت پر سید سلیمان ندوی اور سر راس مسعود کے ہمراہ وہ افغانستان گئے تھے اور شاہی مہمان ہوئے تھے۔ نادر شاہ نے ان حضرات کو افغانستان میں تعلیمی اصلاحات نافذ کرنے کے لئے مفید مشورے کیلئے بلوایا تھا تاکہ ان کے علم سے استفادہ کرتے ہوئے ایسی تعلیمی پالیسی تشکیل دی جائے جو نوجوانوں کو صحیح خطوط پر تعلیم دینے کی اہل ہو اور وہ معاشرے، ملک اور قوم کے لئے مفید ثابت ہوں۔ اقبال اپنے ساتھیوں کے ہمراہ طورخم کے راستے کابل پہنچے تھے اور واپسی پر وہ غزنی گئے پھر قندھار اور پاکستان کے سرحدی شہر چمن پہنچے تھے جہاں تھوڑی دیر قیام کے بعد کوئٹہ کی سمت روانہ ہوئے۔ کوئٹہ میں ایک روز قیام کرنے کے بعد وہ اگلی صبح کی ٹرین سے لاہور کے لئے روانہ ہوئے۔ (۷)

ان دو اسفاد کے علاوہ بھی علامہ اقبال کا دوبارہ کوئٹہ آنے کا ذکر ملتا ہے۔ جہاں وہ اپنے کچھ رشتہ داروں کے ہاں چند روز ٹھہرے تھے۔ (۸) لیکن اس بات کی ابھی تک پورے طور پر تصدیق نہیں ہوسکی۔ البتہ اتنی بات یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ علامہ اقبال کو بلوچستان میں بسنے والے ہر دو قبائل یعنی بلوچ اور پٹھان کے بارے میں کافی معلومات حاصل تھیں اور وہ ان قبائل کی تاریخ اور قبائلی روایات سے پوری طرح آگاہ تھے۔ ان کی دلیری، مرّوت، مہمان نوازی، جفاکشی، روایات کی پاسداری، سادہ طرز زندگی، فرنگیوں سے نفرت، حریت پسندی اور سب سے زیادہ مذہب اسلام سے ان کا گہرا لگاؤ اقبال کو بہت پسند تھا اس کا ذکر اقبال کی شاعری میں بھی کئی موقعوں پر ہوا ہے دلچسپ امر یہ ہے کہ وہ ان خوبیوں کے ساتھ ساتھ ان قبائل کی بعض خامیوں اور کمزوریوں سے بھی آگاہ تھے چنانچہ اگر ایک طرف وہ پٹھانوں کو اپنی نسلی عصبیت کو دیگر قبائل پر برتری کے اظہار سے روکتے ہوئے اپنی مشہور نظم "محراب گل افغان کے افکار" میں مشورہ دیتے ہیں کہ:

قبائل ہوں ملت کی وحدت میں گم
کہ ہو نام افغانیوں کا بلند

وہیں وہ اپنے ملنے والے بعض بلوچ راہنماؤں کو بھی قبائلی جنگوں سے باز رہنے کی تلقین کرتے نظر آتے ہیں۔ "بلوچستان کی شجاعت بے نظیر ہے مگر افسوس ہے کہ وہ اپنی شجاعت کو خانہ جنگی میں ضائع کر رہے ہیں ضرورت ہے کہ بلوچوں کی شجاعت کا رُخ تبدیل کر دیا جائے یعنی آپس کی لڑائیوں اور ایک دوسرے کے ہاتھوں مرنے کی بجائے ان کو یہ بات سکھانا چاہیے کہ اپنے ملک اور قوم دشمنوں سے مردانہ وار جہاد کریں اور اپنے ملک کو آزاد کرا کر دم لیں۔" (۹)

لہٰذا وہ اپنی نظم "بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو" میں بلوچوں کو اپنے وسائل کی طرف راغب کرنے اور خودی کے بل پر اپنی دنیا آپ تعمیر کرنے کی تعلیم دیتے ہیں۔

اقبال جہاں اپنے مطالعہ تاریخ کی بناء پر شیر شاہ سوری، جمال الدین افغانی، امان اللہ خان، غلام قادر روہیلہ اور نادر شاہ جیسے سرکردہ افغان راہنماؤں سے واقف تھے وہاں بلوچستان کے مختلف بلوچ راہنماؤں سے بھی میل ملاپ رکھتے تھے۔ جن سے انہیں بلوچستان کے مسائل سے براہ راست آگاہی ہوتی ان سے ملنے والوں میں یوسف عزیز مگسی، میر عبدالعزیز

کرداور محمد حسین عنقاوغیرہ تھے۔(۱۰)

جبکہ ان کے علاوہ ڈیرہ غازی خان کے عطاء محمد قیصرانی، رمضان خالد برہمانی اور سردار اسلم ملغانی جیسے مختلف بلوچ اصحاب سے بھی اقبال کے تعلقات اور خط وکتابت تھی۔(۱۱)

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ علامہ اقبال کو بلوچستان، بلوچوں اور افغانوں سے ایک خاص تعلق تھا وہ ملت اسلامیہ کے احیاء کے جوخواب دیکھ رہے تھے اس میں صوبہ سرحد، بلوچستان، افغانستان اور وسط ایشیاء کی مسلمان ریاستیں ان کی توجہ کا خاص مرکز تھیں۔ وہ مسلمان قوم کے اتحاد و یکجہتی کے آرزومند تھے اور مسلمانوں کو دنیا کی دیگر اقوام کی صف میں ایک آزاد اور آبرومند قوم کی حیثیت سے دیکھنا چاہتے تھے ان کی خواہش تھی کہ مسلمان قبائل اور ممالک اپنی باہمی چپقلشیں ختم کر دیں، خواب غفلت سے جاگیں اور دنیا میں ترقی حاصل کرنے کے لئے علم کی دولت سے بہرہ مند ہوں اور اس مقصد کے حصول کے لئے مسلمانوں کا اپنی کمزوریوں کو ختم کرنا ازبس ضروری ہے۔ یہی وہ پیغام تھا جو ایک صدی پیشتر اقبال نے دنیا بھر کے مسلمانوں تک پہنچانے کی کوشش کی اور اس کیلئے شاعری کو ذریعہ اظہار بنایا ان کی یہ کوشش کامیاب رہی کہ آج بھی علم وادب سے تعلق رکھنےء والا ایسا کوئی شخص نہیں ملتا جو اقبال یا کلام اقبال سے آشنا نہ ہو۔ اقبال کی آواز اتنی توانا اور منفرد تھی کہ اس نے برصغیر کی قدیم شعری روایت کی کایا پلٹ دی پھر چاہے وہ اقبال کے ہم عصر ہوں کہ بعد میں آنے والے شعراء، ان کا قبال سے متاثر ہونا لازمی ٹھہرا۔ چنانچہ اقبال کی زندگی ہی میں طرزِ اقبال کی تقلید شروع ہوگئی۔ یہ امر دلچسپ ہے کہ شعراء میں سب سے پہلے جو شاعر اقبال سے متاثر ہوتا ہے ان کے اسلوب میں غزلیں اور نظمیں کہتا ہے اور اقبال کے مضامین کو موضوع سخن بناتا ہے وہ کوئی اور نہیں ملتان میں پیدا ہونے اور پرورش پانے والا ایک بلوچستانی ہے جو دنیائے ادب میں اسد ملتانی کے نام سے معروف ہیں تاہم وہ حقیقتاً" گل زمین "بلوچستان کے فرزند ہیں اسد ملتانی کے نام سے شہرت پانے الے دراصل اسد خان شیرانی تھے جن کا وطن مالوف کوہ سلیمان کے دامن میں واقع شہر ژوب تھا کہ شیرانی قبیلہ اس علاقہ سے تعلق رکھتا ہے اسد شیرانی کے دادا نے یہاں سے ملتان کی طرف ہجرت کی تھی اور وہ نسلاً افغان تھے۔(۱۲)

اردو عظیم کے محقق حافظ محمود خان شیرانی اور ان کے فرزند مشہور رومانی شاعر اختر شیرانی بھی اسی قبیلے سے ہیں اور یوں وہ بھی درحقیقت فرزنداں ژوب ہیں۔ اسد ملتانی وہ خوش قسمت شاعر ہیں جو نہ صرف اقبال سے مراسم رکھتے تھے بلکہ ان کی دوایک غزلیں اور ایک نظم بعنوان "شبنم کا قطرہ" کی اقبال نے اصلاح بھی فرمائی۔ بقول ماہر القادری اسد ملتانی کے اس فخر کا کیا پوچھنا کہ علامہ اقبال مرحوم کی صحبتوں سے انہوں نے استفادہ کیا تھا غالباً ان کی دو چار غزلوں اور نظموں پر اقبال نے اصلاح بھی دی تھی۔(۱۳) اسد شیرانی یا اسد ملتانی کی کئی نظموں کے عنوان بھی اقبال کے نام پر ہیں۔ انہوں نے اقبال پر ایک مضمون بھی لکھا تھا۔ جبکہ ۱۹۳۸ء میں قبال کے انتقال پر سب سے پہلے "مرثیہ اقبال" لکھنے والے بھی یہی اسد ملتانی تھے۔ اسد ملتانی کی مختلف نظموں کے عنوان اور موضوعات ایسے ہیں جن پر فکرِ اقبال سے خوشہ چینی کی گہری چھاپ ہے۔ مثلاً رعب فرنگ، شرق وغرب، طلوعِ شمس، مآل تہذیب، نیرنگ خیال، عقل وعشق، شاعر کی دعا، شانِ مسلم، مے باقی، اے ہم نفس اور بلوچستان کے قیامت خیز زلزلے کے حوالے سے زلزلہ بلوچستان شامل ہیں۔ اس کے علاوہ ایک نظم کوئٹہ بھی ہے جبکہ علامہ اقبال کے حوالے سے کئی نظمیں ہیں مثلاً، اقبال، مرثیہ اقبال، مقصود اقبال، بیاد اقبال، شعر اقبال اور یوم اقبال ہیں۔ جبکہ ان کے موضوعات شاعری میں قومی تہذیب اور معاشرت کی اصلاح، صلیب وحرم کی کشمکش، فکرِ اقبال کی تشریح وتوضیح، ذاتی احساسات اور طنز ومزاح کا بیان، حرمت رسول کریم ﷺ واہل بیت پاکستان میں اسلامی نظام حکومت کا قیام اور قومی وملی مسائل کا بیان شامل ہیں۔ اقبال کے بعد اگر کسی نے طرز اقبال کی صحیح پیروی کی تو وہ یہی اسد خان شیرانی المعروف اسد ملتانی تھے۔ جعفر بلوچ کے بقول "اسد ملتانی اپنے شاعرانہ مقام ومرتبے کے لحاظ سے ان چار پانچ شاعروں میں شمار ہونے کے مستحق ہیں جنھوں نے

علامہ اقبال کے بعد علم وادب میں نمایاں مقام حاصل کیا۔(۱۴) ذیل میں اسد ملتانی کے اردو اور فارسی اشعار بطور نمونہ پیش کئے جاتے ہیں۔

کبھی سوچا ہے کہ اسلام کا پیغام کیا ہے — وحی کی شرح جو کرتا ہے وہ الہام کیا ہے
ہم سمجھتے تھے کہ اسلام ہے اپنا مقصد — اس نے سمجھا یا کہ خود مقصد اسلام ہے کیا
ہے نہاں کون سی تہذیب میں انسان کا شرف — روشِ خاص ہے کیا رسم ورہ عام ہے کیا
چشم اسلام میں جمعیت آدم کیا ہے — نگہ غرب میں جمعیت اقوام ہے کیا

اس طرح ان کی فارسی نظم "فریاد جرس" کے دو اشعار ملاحظہ ہوں

فغان کہ اہل وطن را بہ دشت بے خبری — زراہ گمشدگا ن می کند راہبری
خضر گم است خود اندر ہجومِ راہزناں — کہ در لباسِ خضری کنند جاہ گری

اپنی فارسی نظم "سوال بہ اقبال" میں اقبال سے یوں مخاطب ہوتے ہیں۔

پیشِ اقبال برم اے اسد این مشکل خویش — ہست دل در برمن یا منم اندر دل خویش
بہر گو ہر بہ بزنم غوطہ بہ د ریائے وجود — یا بہ کشتی بروم در طلب ساحل خویش
دارم اُمید کہ آن فلسفی ء صاحبِ دل — بکشاید بہ کرم عقدہ این سائل خویش

اس طرح فارسی نظم "نوحہ انگلیسی" کے دو ملاحظہ ہوں۔

من زا ایران نفع ھا اندو ختم
وندرین خاک آتشے افروختم
وائے ناکامی کہ خود ہم سو ختم

زین سبب بے سازو سامان می روم
می دوم از خاک ِ ایران می دوم

آہ گر ایران دگر ایران شود
بے قرار از جذبہ ء ِ ایمان شود
بہرہ مند از حکمتِ قرآن شود

من ازین اندیشہ ارزان می دوم
می دوم از کاک ِ ایران می دوم(۱۵)

درج بالا اشعار کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ اسد ملتانی نے علامہ اقبال سے کس قدر متاثر تھے۔فکر وفن ہر دو حوالوں سے انہوں نے اقبال کی پیروی کی۔اپنی نظم نوحہ انگلیسی میں تو وہ ایک طرح سے انقلاب اسلامی ایران کی نوید دیتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں اوران کی یہ پیش گوئی یوں پوری ہوئی کہ ایران مغرب کے اثر ونفوذ سے مکمل طور پر آزاد ہو گیا۔

بلوچستان میں اقبال شناسی کی روایت کا آغاز اقبال کی زندگی ہی میں اس وقت ہوتا ہے جب خواجہ ڈاکٹر عبدالحمید عرفانی نے کوئٹہ میں بزم اقبال قائم کی(۱۶) جو وہاں سنڈیمن اسکول میں انگلش کے ٹیچر تھے جہاں وہ اپنے پٹھان اور بلوچ

شاگردوں میں اقبال کے اردو اور فارسی کلام کو مقبول بنانے میں کوشاں تھے۔ چنانچہ یہ "بزم اقبال" کوئٹہ میں اقبال کے کلام کی ترویج و تبلیغ کی خدمت انجام دیتی رہی۔ یہ بات پیش نظر رہے کہ برصغیر پاک و ہند میں فارسی کا سب سے پہلا مرکز بلوچستان تھا اور فارسی کی اولین شاعرہ رابعہ خضداری بھی اس خطے سے تعلق رکھتی ہیں۔ جبکہ پاکستان بننے سے پہلے تک ریاست قلات کا سرکاری زبان فارسی تھی۔ خواجہ عبدالحمید عرفانی اقبال شناسی کے حوالے سے پہلے بلوچستان اور پھر بعد میں ایران میں سرگرم رہے۔ ان کے کہنے پر کوئٹہ میں ایران کے قونصل آقای محمد باقر نے گورنمنٹ کالج کوئٹہ میں اقبال کی فارسی اور ایران دوستی پر ایک مقالہ پڑھا یہ پہلا موقع تھا کہ جب کسی ایرانی سیاسی افسر نے ایک رسمی جلسے میں علامہ اقبال پر مقالہ پڑھا۔ (۱۷)

خواجہ عرفانی اگرچہ خود بھی شاعر تھے تاہم انہوں نے بلوچستان میں اقبال شناسی کا سلسلہ آگے بڑھانے کے لئے شعر گوئی موقوف کر دی۔ وہ فارسی اور اردو ہر دو زبانوں میں سخن گوئی کی قدرت رکھتے تھے ان کی شاعری پر بھی اقبال کے اثرات نہایت واضح ہیں یقیناً یہ تقلید شعوری تھی۔ اقبال سے اپنی عقیدت کا اظہار وہ یوں کرتے ہیں۔

ای حکیمِ اُمت ای اقبال ما ای اُمیدِ حال و استقبالِ ما
در حضور رت آمدم زا رونزار صد ہزاراں دردھا اندر کنار
سالہا در راہِ تو وا سو ختم تا متاع نالہ ای اندو ختم
شُد جوانی نوبتِ پیری رسید ساختم سلکوت را شہرِ اُمید
من کہ میرِ مجلس یاران برم در ہجوم عالمی تنہا شدم

اقبال شناسی کی یہ روایت خواجہ عبدالحمید عرفانی بلوچستان سے اپنے ساتھ ایران لے گئے جہاں وہ پہلے پاکستان کے پریس اتاشی اور پھر کلچرل اتاشی تعینات ہوئے تھے ان کے ایران جانے کا ایک بڑا مقصد ایران میں پاکستان و اقبال شناسی کی ترویج تھا جس کے لئے انہوں نے وہاں اپنے گھر پر ہی "بزم اقبال" کی بنیاد ڈالی۔ (۱۸) ایران کے ادب دوست حلقوں کے لئے "بزم اقبال" کی تقاریب بہت مفید ہوئیں اس کے ساتھ ہی خواجہ عرفانی نے اپنی توجہ نثر لکھنے پر مرکوز کر لی اور ایران میں قیام کے دنوں میں ہی انہوں نے علامہ اقبال پر اپنی معروف کتاب "رومئی عصر" لکھی جسے ایران کے علمی و ادبی حلقوں میں بہت سراہا گیا اور وہاں اس کتاب کے کئی ایڈیشن شائع ہوئے یہ کتاب ایران میں اقبال شناسی کی ذیل میں پہلا قطرہ تھی۔ جس اہل ایران میں اقبال کی قد آور شخصیت کا صحیح طور پر احساس اجاگر ہوا۔ اپنی کتاب میں انہوں نے اقبال کے بارے میں ایرانی اکابرین ادب کی رائے سے ثابت کیا کہ سعدی و رومی کے بعد اقبال ہی نئے زمانے کی ایک منفرد آواز ہے۔ جو ادب کی کلاسیکی قدروں سے بھی اپنا رشتہ استوار رکھے ہوئے ہے اور بیک وقت نئی روش بھی اختیار کیے ہوئے ہے۔ اسی لئے بیسویں صدی کے عظیم ایرانی شاعر ملک الشعراء بہار نے اقبال کے حوالے سے یہ کہا تھا۔

عصر حاضر خاصہ اقبال گشت
واحدی کز صد ہزاران برگزشت

اس کے علاوہ خواجہ ڈاکٹر عبدالحمید عرفانی کی مختلف کتابیں مثلاً شرح احوال و آثار، ملک الشعراء بہار، ایرانِ صغیر (کشمیر) اور اقبال کی نظر سے معروف ہیں کی تصانیف کی تفصیل درج ذیل ہے۔

فارسی تصانیف:

۱۔ رومئی عصر ۲۔ ضرب کلیم (فارسی ترجمہ)
۳۔ حدیث عشق ۴۔ ایرانِ صغیر (کشمیر)
۵۔ شرح احوال و آثار، ملک الشعراء بہار ۶۔ فارسی امروز

۷۔ داستانہای عشقی پاکستان ۸۔ انتخاب از شعرای معاصر ایران جلد اول، دوئم
۹۔ سرود سرمد ۱۰۔ شہر آشوب سیالکوت
۱۱۔ آہنگ عشق ۱۲۔ ایران

اردو تصانیف

۱۔ اقبال ایرانیوں کی نظر میں ۲۔ کلام نفیس
۳۔ اقبال ایران ۴۔ اقبال عرفانی

انگریزی تصانیف:

۱۔ saying of Rumi and Iqbal

(گفتقہ ھای رومی و اقبال)

خواجہ عبدالحمید عرفانی کی خدمات کے صلے میں حکومت ایران نے انہیں اپنے بزرگ ترین اعزاز "نشانِ سپاس" اور "نشانِ ورزش" عطا کیے۔(۱۹) وہ پہلے پاکستانی ہیں جنہیں یہ اعزاز ملے اسکے علاوہ ان کی اقبال اور ایران دوستی کا اعتراف ایران کے بزرگ شعراء بھی کرتے ہیں۔ ملک الشعراء بہار نے ان کے بارے میں کہا:

دو ش آمد پی عبادت من ملکی درلباس انسانی
گفت مش چیست نام پاک نو گفت خواجہ عبدالحمید عرفانی

جبکہ ڈاکٹر رضا زادہ شفق انہیں یوں خراج تحسین پیش کرتے ہیں

آنکہ اقدام مقبلان کردہ شعر اقبا ل را بیان کردہ
دفتر خویش از گل عرفان پاک محود گلستان کردہ
مسلک عارفان ایران را بہر پیرو جوان عیان کردہ
شاعر دلنشین پاکستان پیش صاحب دلان نشان کردہ
گر پر سی زنام او کہ چنین کار نیکی دراین زمان کردہ
من نمی گویمت تو خوددانی خواجہ عبدالحمید عرفانی

خواجہ عبدالحمید عرفانی کے علاوہ بھی کوئٹہ اور بلوچستان کے دیگر ادباء، شعراء، دانشور، محققین اور نقادان ادب نے علامہ اقبال کے فن وفکر کی مختلف جہات کو اپنی نگارشات کا موضوع بنایا ہے اور یہ مضامین کوئٹہ کے مختلف رسائل وجرائد کے علاوہ ملک کے معروف ادبی جریدوں کی زینت بنتے رہے ہیں۔ بلوچستان میں فکر اقبال کی ترویج کیلئے جن اہل قلم نے وقتاً فوقتاً مضامین لکھے ان کے نام اور مقالات کی فہرست ذیل میں پیش ہے۔

	عنوان	مقالہ نگار
۱۔	اقبال کا نظریۂ فن	آغا صادق حسین
۲۔	فکرِ اقبال کے ماخذ	ایضاً
۳۔	اقبال کے نفس سے ہے لالے کی آگ تیز	ایضاً
۴۔	اقبال اور مناظر قدرت	ایضاً
۵۔	اقبال اور کوہستانی	پروفیسر انور رومان
۶۔	اقبال شناسی اور چند اہم تجاویز	ایضاً

۷۔	اقبال شناسی تشریح یا تنقید	پروفیسر خلیل صدیقی
۸۔	عزیز بگسی کی شاعری پر علامہ اقبال کے اثرات	میر مٹھا خان مری
۹۔	اقبال اور عظمت آدم	ملک محمد رمضان بلوچ
۱۰۔	بلوچ ادبی شخصیات اور علامہ اقبال	سربلند خان
۱۱۔	علامہ اقبال کا نظریہ اجتہاد	پروفیسر ڈاکٹر انعام الحق کوثر
۱۲۔	علامہ اقبال اور تحریک پاکستان	ایضاً
۱۳۔	علامہ اقبال اور قومیت	ایضاً
۱۴۔	اقبال اور مرد خود آگاہ	ایضاً
۱۵۔	اقبال اور نظام مملکت	پروفیسر سعید احمد رفیق
۱۶۔	اقبال کے قارئین	پروفیسر مجتبیٰ حسین
۱۷۔	اقبال کا تصور خودی	پروفیسر شمیم احمد
۱۸۔	اقبال سے پہلی اور آخری ملاقات	ماہر القادری
۱۹۔	علامہ اقبال کا ذہنی ارتقاء	مسز ثاقبہ رحیم الدین
۲۰۔	اقبال اور خوشحال	سید زین الدین
۲۱۔	اقبال اور جمال الدین افغانی	صاحبزادہ حمید اللہ
۲۲۔	اقبال بحیثیت شاعر فطرت	علی بخش دشتی
۲۳۔	کلام اقبال کا جمالیاتی پہلو	مسز آفتاب مسرور عالم
۲۴۔	اقبال اور نسخہ کیمیا	حمید اللہ جلال زئی

اس طرح کے بیسیوں دیگر مقالات ہیں میں تاہم درج بالا فہرست سے بخوبی ظاہر ہوجاتا ہے کہ بلوچستان کے اہل قلم نے حتی المقدور اقبال اور فکر اقبال کے کسی گوشے کو چھوڑا نہیں بلکہ ان کی کوشش رہی کہ اقبال شناسی کا کوئی پہلو تشنہ نہ رہ جائے۔ خواجہ عبدالحمید عرفانی کے بعد دوسری شخصیت آغا صادق حسین کی ہے جنکے یکے بعد دیگرے ۹ مضامین شائع ہوئے اور اہل ادب وفکر سے داد حاصل کی۔ آغا صادق حسین کی ایک کتاب "مغز ومزہ" بھی اقبالیات کے حوالے سے بلوچستان کی ادبی تاریخ کا ایک اہم باب ہے۔ آغا صادق حسین شاعری کا ملکہ بھی رکھتے تھے اور ان کی شاعری پر بھی اقبال کے اثرات مرتب ہوئے تاہم اس کا تذکرہ اردو شعراء کے ذیل میں ہوگا۔ آغا صادق حسین کے بعد بلوچستان کے ایک اور محقق اور اقبال شناس ڈاکٹر انعام الحق کوثر ہیں جنہوں نے اقبالیات کے ضمن میں خاصا کام کیا اور انکے کام کی پذیرائی قومی سطح پر ہوئی جبکہ حکومت پاکستان نے انہیں ان کی علمیو ادبی خدمات ے اعتراف کے طور پر 'نشانِ امتیاز' سے نوازا۔ ڈاکٹر انعام الحق کوثر پچھلی پانچ دھائیوں سے بلوچستان میں مصروف تحقیق ہیں اور مختلف موضوعات ان کی دلچسپی کا مرکز ہیں۔ جبکہ اقبالیات سے انہیں خصوصی لگاؤ ہے۔ ڈاکٹر صاحب (۱۰۰) سے زائد کتب کے مصنف ومرتب ہیں اور اب تک بیسیوں مقالات تحریر کر چکے ہیں جبکہ "بزم اقبال" کے کئی جلسوں کی صدارت کرنے کا اعزاز رکھتے ہیں اقبال شناسی کے حوالے سے ان کی کئی کتب شائع ہوکر علمی وادبی حلقوں سے داد وصول کر چکی ہیں جنکی تفصیل کچھ یوں ہیں۔

۱۔	اقبالیات کے چند گوشے	ڈاکٹر انعام الحق کوثر
۲۔	اقبال اور بلوچستان	ایضاً

۳۔	بلوچستان میں تذکرہ اقبال	ایضاً
۴۔	مطالعہ اقبال بلوچستان میں	ایضاً
۵۔	اقبال شناسی اور ادبائے بلوچستان کی تخلیقات (جلد اول، دوئم)	ایضاً
۶۔	اقبال شناسی اور بلوچستان کے کالج میگزین (جلد اول، دوئم)	ایضاً
۷۔	جوئے کوثر	ایضاً

ڈاکٹر انعام الحق کوثر نے اپنی ان گراں قدر تصانیف میں بلوچستان میں علامہ اقبال سے متعلق ہر طرح کی معلومات بہم پہنچادی ہیں چاہے وہ علامہ اقبال کی بلوچستان میں تشریف آوری ہو یا بلوچ اکابرین کا علامہ اقبال کی خدمت میں باریابی ہو انہوں نے بلوچستان میں اقبال شناسی سمیت اردو ادب کے ارتقاء کی ذیل میں ہر نوع کی تفصیلات اپنی کتابوں میں اکٹھی کردی ہیں جن سے ان کتب کی افادیت بڑھ گئی ہے۔ چنانچہ آج بلوچستان میں اردو تحقیق کے ضمن میں ان کی تصانیف سے نئے محققین کو خاصی مدد ملتی ہے۔ ڈاکٹر انعام الحق کوثر کے علاوہ جن اصحاب کے حوالے سے کتب سامنے آئی ہیں ان کی تفصیل یوں ہے۔

۱۔	اقبال شناسی اور آغا صادق	ڈاکٹر نوید حسن
۲۔	اقبال اور جدوجہد آزادی	پروفیسر اجمل صدیقی
۳۔	اقبال اور مغربی استعمار	پروفیسر انور رومان
۴۔	اقبال کا نظریہ اخلاق	پروفیسر سعید احمد رفیق
۵۔	اقبال کے کولمبس	امداد نظامی
۶۔	اقبال اور پشتو شاعری	ڈاکٹر عبدالرؤف رفیقی
۷۔	پشتون شعراء کا اقبال کو خراج تحسین	ایضاً
۸۔	سیر اقبال شناسی در افغانستان (فارسی)	ایضاً

بلوچستان میں تخلیقی ادب پر اقبال کے گہرے اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ اردو شعراء نے خصوصاً نہ صرف فکرِ اقبال سے خوشہ چینی کی بلکہ طرز اقبال کی پیروی بھی کی۔ بلوچستان کے جن اردو شعراء کے کلام پر اقبال کے اثرات واضح نظر آتے ہیں ان میں میر یوسف عزیز مگسی، محمد حسین عنقا، ڈاکٹر عبدالحمید عرفانی، آغا صادق حسین، ش صحّی، محشر رسول نگری، ناگی عبدالرزاق خاور اور نور محمد ہمدم شامل ہیں۔ تحریک آزادی کے مجاہد اور بلوچستان کے متوالے یوسف عزیز مگسی کی اقبال سے اثر پذیری نہایت واضح ہے۔ ذیل میں ان کے اشعار نمونے کے طور پر پیش کیے جاتے ہیں۔

اقبال کا ایک فارسی شعر ہے:

تیرو سنان و خنجر شمشیرم آرزوست
بامن بیا کہ مسلکِ شبیرؑ م آرزووست

جبکہ یوسف عزیز مگسی کہتے ہیں:

بلوچم و شجاعتِ بلوچم آرزوست
خیزید!!! باز نعرہ ء اسلامم آرزوست

یوسف عزیز مگسی کے دیگر اشعار درج ذیل ہیں جن میں فکرِ اقبال کی جھلک صاف نظر آتی ہے۔ ان کی حب الوطنی اقبال کی تقلید میں نمایاں ہو کر اُبھرتی ہے۔

میں اگر چاہوں تو ذرے کو بیاباں کردوں　　قطرہ آب میں پیدا سرِ طوفاں کردوں
یہ ارادہ ہے کہ اسلام کا خادم بن کر　　ساری دنیا کو نئے سر سے مسلماں کردوں
فقط دانائیوں سے ہی مرادیں بر نہیں آتیں　　ضرورت ہے کہ داناؤں میں اک دیوانہ ہوجائے
اب آگے اک مرحلہ آتا ہے سخت کوشی کا　　ہمارے ساتھ نہ اب کوئی عیش کوش آئے

اس طرح یوسف عزیز مگسی کا فارسی کلام بھی فکر اقبال کا پرتو لیے ہے۔

سفر عشق نہ منزل،۔ نا مقامی دارد　　رفعت عرش دراین دو گام است اینجا
ما الفت ترا بدل و جان خریدہ ایم　　ازدو جہان مہر تو دردل گزیدہ ایم
باما مگو ز آتش نمر و د ای رفیق　　ما از شر اب عشق خلیلی چشیدہ ایم

اس طرح خواجہ عبدالحمید عرفانی کے مندرجہ ذیل اشعار یہ ثابت کرنے کیلئے کافی ہیں کہ وہ نہ صرف اقبال کے مداح تھے بلکہ فکرِ اقبال سے متاثر بھی کہ رنگ اقبال ان کے اشعار میں صاف نظر آتا ہے۔

نمود حسن کیا ہے اور نگاہ پُرفسوں کیا ہے　　کسے معلوم ہے فرزانگی کیا ہے جنوں کیا ہے
تلاش راحت جاوید ہے وجہ سکوں مجھ کو　　خدا جانے تمنائے سکوں کیا ہے سکوں کیا ہے
سرابِ آرزو سے ہے فریب زندگی لیکن　　فریب زندگی میں کاوش درِ دروں کیا ہے

آغا صادق حسین نے نہ صرف اقبال پر تنقیدی وتشریحی مقالات لکھے بلکہ وہ ایک قادرالکلام شاعر بھی تھے۔ علامہ اقبال سے روحانی عقیدت ہی نہیں رکھتے تھے بلکہ فنی وفکری حوالوں سے متاثر بھی تھے ان کے کلام میں اقبال کے موضوعات اور لب و لہجے کی بازگشت صاف سنائی دیتی ہے۔ نمونہ کلام ملاحظہ ہوں۔

یہ تہذی لائے گی کیا رنگ صادق　　بہت بستیاں بے نشاں دیکھتا ہوں
کوند رہی ہیں بجلیاں پردہ جاں کی خیر ہو　　نغمہ نواز کون ہے سوزِ دروں کے ساز میں
غریب کا اقتدار ہوگا غریب اب تاجدار ہوگا　　غلام و آقا کا پردہء امتیاز اب تار تار ہوگا
ابر میں برق میں، تاروں میں چمن زاروں میں　　مجھ کو انسان کی تقدیر نظر آتی ہے

اس کے علاوہ آغا صدق نے علامہ اقبال کی چالیس کے قریب غزلیات ونظمیات پر تضمینات بھی لکھی ہے۔ مثلاً

(۱)

ہے خودی کے نور سے روشن چراغِ زندگی
اس کے دم سے پھولتا پھلتا ہے باغِ زندگی
تو بھی اس میخانے سے پی لے ایاغِ زندگی
اپنے من میں ڈوب کر پا جاسراغِ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا نا بن اپنا تو بن

(۲)

شان خلوص اور ہے رنگ ریا کچھ اور ہے
طاعت خودنما ہے اور صدق صُفا کچھ اور ہے
نفس کی پیروی ہے اور راہ خدا کچھ اور ہے
جس کا عمل ہے بے غرض اسکی جزا کچھ اور ہے

حورو خیام سے گزر، بادہ و جام سے گزر

محشر رسول نگری بلوچستان کے مایہ ناز شاعر تھے انہیں اقبال کے اسلوبِ شعر میں سخن گوئی پر حیرت انگیز مہارت حاصل تھی۔ایک فارسی قطعہ میں کہتے ہیں۔

بادہ گیرم زتاک ِ مولوی	مشرب اقبال دارم در نظر
رہروِ اقبال وروی رہبر است	آن یکی آئینہ دیگر جوہر است

ان کی شاعری میں فکرا قبال اور طرز اقبال کا پرتو صاف نظر آتا ہے مثلاً عشق کے بارے میں اقبال ہی کے سلسلہ خیال کو آگے بڑھاتے ہوئے کہتے ہیں۔

عشق کیا ہے اتباعِ مصطفٰےﷺ	عشق کیا ہے صبرو تسلیم و رضا
کار زارِ عشق میں شبیرؓ عشق	قوت یک ضرب عالمگیر عشق
عشق ہے شیر ازہ بندِ کائنات	عشق سے ہوتی ہے تعمیر حیات
روح کو بیدار کردیتا ہے عشق	نار کو گلزار کردیتا ہے عشق

یوں تو بلوچستان کے اکثر اردو شعرأ پر اقبال کے اثرات مرتب ہوئے ہیں ان کے کلام کے مطالعہ سے اس کا پتہ چلتا ہے تاہم بعض شعراء بطور خاص رنگ اِقبال میں رنگے نظر آتے ہیں۔ایسے شعراء میں سے ایک نور محمد ہمدم ہیں جن کے کلام پر اقبال کے اثرات بہت واضح ہیں ان کا مجموعہ کلام " آدابِ سفر " کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔انہوں نے اقبال کے کلام پر تضمینات بھی لکھی ہیں۔اقبال کی مشہور نظم "بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو" پر لکھی گئی تضمین کے دو بند ملاحظہ ہوں۔

(۱)

چاکرو و بلوچوں کے مقدر کا ستارا
تھا کوہ کے دامن میں کہیں انجمن آراء
کہنے لگا بیٹے کی طرف کرکے اشارا
ہو تیرے بیا باں کی ہوا تجھ کو گوارہ
اس دشت سے بہتر ہے نہ دِلّی نہ بخارا

(۲)

منز ل کا نشاں دیکھ جبین ماہ نو میں
ڈھونڈ اپنا جہاں داغِ سیہ فام کی ضو میں
غیرت کو نہ دے ہاتھ سے حالات کی رو میں
غیرت ہے بڑی چیز جہانِ تگ و دو میں
پہناتی ہے درویش کو تاج سرِ دارا

اس مختصر جائزے سے سے ثابت ہوتا ہے کہ بلوچستان کے اردو ادب خصوصا شاعری راقبال کے اثرات نمایاں ہیں۔اقبال سے پہلے کا ادب روایتی،فرسودہ خیالات کی کرار اور سطحی جذبات کو نظم میں منتقل کرنے تک محدود تھا جبکہ اقبال اور فکرِ اقبال سے روشناس ہونے کے بعد نہ صرف اس میں زندگی در آتی ہے بلکہ وہ مقصدِ حیات،اور فکر وفلسفہ سے بھی آشنائی پیدا کرتا ہے۔یہ اقبال کی اثر پذیری کا ملکہ تھا کہ یہاں کے بعد کے شعراء کے تخلیقات نئے زمانے کا ساتھ دیتی نظر آتی ہیں۔

اقبال کے اثرات بلوچستان میں اردو شعرو ادب تک ہی محدود نہیں بلکہ بلوچستان کی دیگر زبانوں بلوچی، براہوئی،

پشتو، اور فارسی میں تخلیق ہونے والا ادب بھی فکرِ اقبال سے یکساں متاثر نظر آتا ہے۔ ان زبانوں کے ادب کے سرسری مطالعے سے بخوبی ظاہر ہوتا ہے کہ ہر زبان نے فکرِ اقبال سے مقدور بھر خوشہ چینی کی ہے۔ چنانچہ بلوچستان میں اردو ادب پر اقبال کے اثرات کا مطالعہ کرنے کے بعد اب بلوچستان میں بلوچی، براہوئی اور پشتو ادب پر اقبال کے اثرات کا اجمالی جائزہ پیش کیا جائے گا۔

بلوچی ادب کی بات کی جائے تو اقبال سے قبل صرف درجن بھر کتب ہی اشاعت کے مراحل سے گزر کر قارئینِ ادب تک پہنچیں تھیں۔ اس کی بنیادی وجہ یہ کہ بلوچستان ایک دور دراز علاقہ ہے جہاں عرصہ دراز تک چھاپہ خانہ قائم نہ ہوسکا پھر ابتداء ہی سے بلوچی شاعری کی روایت سینہ بہ سینہ چلتی ہوئی ملتی ہے جو مختلف لوگوں کے حافظے میں محفوظ رہی تاوقتیکہ اسے شائع کیا گیا اس لئے کہا جاتا ہے کہ بلوچی شاعری کا ایک معتد بہ حصہ شائع نہ ہو سکنے کے باعث ضائع ہو چکا ہے۔

اوپر کی سطور میں جن درجن بھر کتب کا ذکر ہوا وہ بھی زیادہ تر ابتدائی گرائمر کی کتب ہیں یا پھر قدیم بلوچی شاعری کا اولین ذخیرہ ہے جو کہ دست بردِ زمانہ ہونے سے محفوظ رہا۔ اس زمانے کی شاعری میں بلوچ سماج کا عکس، قبائلی جنگوں کا حال عامیانہ وارداتِ عشق، محبوب کی حسن و جمال اور سراپا کا بیان بلوچی شاعری کے بنیادی موضوعات قرار پاتے ہیں۔ جبکہ اقبال کے بعد تخلیق ہونے والے بلوچی ادب پر فکرِ اقبال کی گہری چھاپ ہے اور یہ ادب زیادہ جاندار، زندگی کی توانائیوں سے بھرپور، فکر و فلسفہ سے مملو اور انقلاب کا نقیب بن کر سامنے آتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کے بلوچوں نے اقبال سے متاثر ہو کر اپنے بچوں کے نام بھی اقبال رکھنا شروع کر دیئے۔ ورنہ اس سے پہلے اقبال نام رکھنے کا رواج بھی ان کے ہاں نہ تھا۔ ساتھ ہی مختلف بلوچ شعراء نے اقبال، شاہین، راز، باز اور جاوید سے الفاظ کو تخلص کے طور پر اپنایا۔ جبکہ اقبال کی وضع کردہ لفظیات و تراکیب، تشبیہات و تلمیحات بھی عموماً بلوچی نظم و نثر کا حصہ بنیں۔ مثلاً تخت سکندر، عرش و کرسی و ثریا، ماہ و کوکب، برق و رعد، ابر و باراں، شیر و شاہین، زاگ و کرگس (زاغ و کرگس) بوم و شغال (بوم و شغال) باد و خاک، آب و آتش، شمس تاباں، مور و مار، امروز و فردا اور لایزال وغیرہ ان میں چند ایک ہیں۔ اقبال کی نظم طلوعِ اسلام کا ایک شعر ہے۔

خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تو زباں تو ہے
یقین پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے

یہی ترکیب لم یزل ہمیں بلوچی شاعر مولوی عبدالغفور دُرخانی کے کلام میں بھی ملتی ہے۔ اس طرح خودی کا لفظ اور تصور بھی بلوچی ادب کو اقبال کی دین ہے۔ اگر یہ فارسی اثرات کا نتیجہ ہوتا تو یہ لفظ غرور و تکبر کے معنی میں استعمال ہوتا جیسا کہ فارسی میں مستعمل ہے۔ مگر جدید بلوچی شاعری میں یہ لفظ خودداری، خودشناسی، غیرت اور اپنی ذات سے آگاہ ہونے کے معنوں میں استعمال ہوتا نظر آتا ہے۔ [۲۰] جو اقبال کا مطمع نظر ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ بلوچی میں کلامِ اقبال کے منظوم تراجم کا سلسلہ بھی جاری ہے۔ اقبال کے کئی اشعار رباعیات۔، نظمیں جبکہ "بالِ جبریل" کو پورا بلوچی میں منظوم ترجمہ کیا گیا۔ ظاہر ہے کہ یہ سارا کام غیر معمولی دلچسپی، عقیدت اور محبت، علمِ زبان اور سخت محنت کے بغیر انجام نہیں پا سکتا۔ اس سارے کام سے بلوچی ادباء و شعراء کا علامہ اقبال سے عقیدت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اقبال کی مشہور نظم "بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو" بلوچی میں دو بار ترجمہ کی جا چکی ہے۔ ایک بار ملک محمد رمضان بلوچ نے جبکہ دوسری بار ملک محمد طوقی نے کی۔ ملک محمد رمضان ہی نے اقبال کی "بال جبریل" کو بلوچی کا پیراہن پہنایا جبکہ غوث بخش صابر نے کلامِ اقبال بلوچی میں ترجمہ کر کے "دوشیگیں کیف" (سرودِ رفتہ) کے نام سے شائع کیا۔ [۲۱] بلوچی کے وہ شعراء جن پر فکرِ اقبال کی چھاپ نمایاں ہے ان میں خدائے رحیم بے تاب، ملک محمد رمضان، محمد حسین عنقا، میر گل خان نصیر، سید ظہور ہاشمی، احمد زہیر، مراد ساحر، کریم دشتی، ملک محمد طوقی، غنی پرواز اور بشیر بیدار شامل ہیں۔ ان شعراء کے کلام میں اقبال کے

لب و لہجے اور موضوعات کی بازگشت صاف شنائی دیتی ہے۔ جبکہ جدید بلوچی نثر میں زورِ کلام پیدا کرنے کیلئے اقبال کے فارسی اور اردو اشعار کا استعمال بکثرت کیا جاتا ہے۔ جس سے ایک طرف بلوچی نثر کا اقبال سے متاثر ہونا واضح ہوتا ہے جس کا اظہار بلوچی نثر میں اقبال کی لفظیات کے استعمال سے بھی ہوتا ہے۔ ساتھ یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ دیگر زبانوں کے ادیبوں کی طرح بلوچی ادیب بھی خود کو فکرِ اقبال سے قریب تر سمجھتا ہے۔ بلوچی میں اقبال پر مختلف تنقیدی مقالات بھی تحریر کیے گئے ہیں۔ جبکہ میر مٹھا خان مری نے بلوچی میں سب سے پہلے اقبال کی زندگی کے مختلف گوشوں اور ان کی فکر کے مختلف پہلوؤں کو اپنی کتاب " درگال اقبال" میں موضوع بنایا ہے۔ (۲۲) جبکہ غوث بخش صابر کا اقبال سے متعلق مقالات کا مجموعہ "لعل ءُلقا" (اقبال زندء فکر) کے نام سے منظرِ عام پر آیا۔ جس میں علامہ اقبال کی زندگی اور فکر کو موضوع بنایا گیا ہے۔ (۲۳) بلوچی میں اقبال کے فن و فکر اور زندگی پر شائع ہونے والی ابتدائی کتابوں کی وجہ سے ان کتابوں کی کمزوریاں اور خامیاں نظر انداز کی جانی چاہییں۔ ان کتابوں کی افادیت یہ ہے کہ ان کی بدولت بلوچ طلبہ کو اقبال اور فکرِ اقبال سے آگاہ ہونے میں مدد ملی ہے۔ چونکہ بلوچوں کی بڑی تعداد اردو پڑھ لکھ نہیں سکتی لہٰذا ان کتابوں سے عام بلوچ قارئین کی ایک بڑی تعداد اقبال سے روشناس ہوئی۔ لہٰذا تنقیدی زاویے سے مختلف خامیاں رکھنے کے باوجود یہ کتب خاصی اہمیت رکھتی ہیں۔ امید کی جاسکتی ہے کہ مستقبل میں بلوچی میں اقبال پر خاص توجہ دی جائے گی اور بلوچی میں اقبال پر خاطر خواہ مواد نہ ملنے کی کمی پوری ہوگی۔ اس سلسلے میں جامعہ بلوچستان کے شعبہ بلوچی زبان و ادب کی خاصی اہمیت ہے کہ وہ اس بارے اہم خدمات انجام دے سکتا ہے۔ اگر یہاں ایم اے بلوچی اور بلوچی میں ایم فل کرنے والے طلبہ، اس پہلو پر توجہ دیں تو وہ قابل ذکر کام انجام دے سکتے ہیں۔ جس سے نہ صرف بلوچی میں تفہیمِ اقبال کا کام آگے بڑھے گا بلکہ اس سے بلوچی زبان کا دامن بھی وسیع ہوگا یہ مقصد حاصل کیا جاسکتا ہے اگر شعبہ بلوچی کے اساتذہ اس طرف اپنی توجہ مرکوز کریں۔

براہوئی برصغیر کی قدیم ترین زبانوں میں سے ایک زبان ہے۔ بعض ماہرین لسانیات نے اس کا شمار زبانوں کے دراوڑی خاندان میں کیا ہے۔ قدیم زبان ہونے کے باوجود براہوئی ادب ہنوز ترقی کے مختلف مدراج سے گزر رہا ہے۔ براہوئی زبان میں شاعری کی روایت خاصی قدیم ہے لیکن اس کی ابتدائی آثار بھی بلوچی شاعری کی طرح دست برد زمانہ ہو چکے ہیں۔ اسلئے موجودہ براہوئی ادب کی عمر زیادہ نہیں جبکہ براہوئی میں پہلا ادبی ذخیرہ بھی مذہبی ادب پر مشتمل ہے۔ جسمیں مذہبی تعلیمات اور نصائح ملتی ہیں۔ تاہم وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ براہوئی ادب نے خاصی ترقی کی ہے اور اس میں غزل، نظم، نظم آزاد، ناول، افسانہ، ڈرامہ اور سفرنامہ قریباً ہر صنف میں معیاری ادب تخلیق ہونے لگا ہے۔ جبکہ براہوئی کی قدیم اصناف برنازنا اور ڈیہی جو صرف اس زبان سے مخصوص ہیں بھی بدستور زندہ ہیں۔ اور شعراء ان اصناف میں بھی طبع آزمائی کر رہے یں۔ براہوئی جدید ادب میں فکرِ اقبال کے اثرات صاف محسوس کیے جاسکتے ہیں۔ خصوصاً جدید شعراء کو انقلابی لہجے سے اقبال ہی نے روشناس کرایا جدید براہوئی شعراء نے فن وفکرِ اقبال کی بخوبی تقلید کی ہے۔ براہوئی زبان میں جہاں ایک طرف کلام اقبال کا منظوم ترجمہ کیا گیا ہے وہاں اقبال پر مضامین لکھنے کا سلسلہ بھی جاری ہے۔ جس سے براہوئی زبان و ادب کا عام قاری فکرِ اقبال سے آشنا ہوتا ہے۔ اقبال کی مختلف نظموں کو براہوئی کے پیرہن ہیں ڈھالا جا چکا ہے۔ اقبال کی معروف نظموں " شکوہ اور جوابِ شکوہ" کو سب سے پہلے مرزا ظفر نے ۱۹۶۵ء میں براہوئی میں ترجمہ کیا تھا۔ (۲۴) اس کے بعد براہوئی میں کلامِ اقبال کے مزید تراجم ہوئے۔ پیر محمد زبیرانی جو براہوئی کے معروف شاعر ہیں نے اقبال کی تصنیف "ارمغان حجاز" کو براہوئی زبان میں منظوم ترجمہ کیا ہے جو ابھی تک شائع نہیں ہوسکا جبکہ افضل مراد نے اقبال کی بیس ۲۰ غزلوں کو براہوئی میں ترجمہ کیا ہے۔ پیر محمد زبیرانی، اسحاق سوز، نادر قمبرانی، افضل مراد اور دیگر نوجوان شعراء اقبال سے خاصے متاثر نظر آتے ہیں جس کا اظہار ان شعراء کی شاعری میں ہوتا ہے۔ جبکہ براہوئی زبان میں علامہ اقبال پر مختلف کتابیں تحریر کی گئی ہیں جن کی تفصیل ذیل میں ہے۔

۱۔	علامہ اقبال ناشعری نارنگ براہوئی شاعری ٹی	ظفر مرزا ۱۹۷۷
۲۔	علامہ محمد اقبال	عبدالرحمان براہوئی ۱۹۷۸
۳۔	ای ءُ اقبال (میں اور اقبال)	وحید زہیر ۱۹۸۸
۴۔	اقبال او ورناک (اقبال اور نوجوان)	میر صلاح الدین مینگل ۱۹۹۵
۵۔	اقبال ءُ اسلام (اقبال اور اسلام)	عبدالقیوم سوسن براہوئی ۱۹۹۹

پشتو وہ زبان ہے جس میں علامہ اقبال کیساری کتابوں کو منظوم تر جمے میں ڈھالا جا چکا ہے مگر کلام اقبال کو پشتو میں ترجمہ کرنے کا یہ سارا گراں قدر کام صوبہ سرحد (خیبر پختونخواہ) میں ہوا ہے اور وہاں کے شعراء نے ہی یہ کارنامہ سرانجام دیا۔ تاہم ان تراجم سے بلوچستان کے پشتون شعراء وادباء اور عام قارئین نے یکساں استفادہ کیا ہے۔ اور یہاں یہ تراجم خاصے مقبول ہیں۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ خود علامہ اقبال کو افغانوں سے ایک خاص تعلق تھا اور ان کا ذکر اقبال کے کلام میں بھی ملتا ہے۔ مثلاً خوشحال خان خٹک، جمال الدین افغانی، نادر شاہ، امیر امان اللہ وہ شخصیات ہیں جن کی تعریف اقبال کے ہاں ملتی ہے۔ اور اقبال کی ایک معروف نظم "محراب گل افغان کے افکار" ہے جس میں وہ انسانوں کو آزادی، حریت فکر، جوان مردی اور عالی ہمتی کی تعلیم دیتے ہیں۔ لہٰذا پشتون ادیبوں نے علامہ اقبال کی تصانیف کے منظوم تراجم سے گویا ان سے اپنی عقیدت کا اظہار کیا ہے جبکہ دیگر زبانوں کے شعراء کی طرح پشتون شعراء نے بھی فکرِ اقبال سے خاصا فیض حاصل کیا ہے۔ چنانچہ ان کی شاعری میں اقبال کے لہجے کی بازگشت صاف سنی جاسکتی ہے۔ جن پشتون شعراء پر اقبال کے اثرات مرتب ہوئے ان میں ابو الخیر زلاند، محمد صمیم، امیر حمزہ شنواری، حافظ خان محمد، راحت زاخیلی، سید رسول رسا، سلطان محمد صابر، ۔سمندر خان سمندر، شیر علی خان، جبکہ بلوچستان کے پشتون شعراء عابد شاہ عابد، رب نواز مائل، علی کمیل قزلباش، درویش درانی، عبدالرؤف رفیقی، عبدالسلام اچکزئی، فضل احمد غرا اور قلندر اچکزئی شامل ہیں۔ اقبال کے زیر اثر پشتو شاعری میں فلسفہءِ توحید، فلسفہ خودی اور اتحاد ملت جیسے اہم مضامین جگہ پانے لگے۔

بلوچستان میں اقبال پر مضامین اور تصانیف کے علاوہ فکر اقبال کے مختلف پہلوؤں اور اقبال اور دیگر زبانوں کے ادب پر اسکے اثرات جیسے اہم موضوعات پر ایم فل اور پی ایچ ڈی کی سطح کے تحقیقی مقالے بھی لکھے جا رہے ہیں۔ جبکہ بلوچستان یونیورسٹی کے ایم اے اردو کے نصاب میں مطالعہ اقبال کا ایک الگ پرچہ ہے۔ جس سے اردو کے طلبہ کو فکرِ وفنِ اقبال سے روشناس ہونے کا صحیح موقع ملتا ہے۔ بلوچستان کے جن محققین نے مختلف جامعات سے علامہ اقبال پر ایم فل، اور پی ایچ ڈی کی سطح کے تحقیقی مقالے لکھ کر یہ اعلیٰ اسناد حاصل کی ہیں۔ ان کے ناموں اور موضوعات کی تفصیل درج ذیل ہیں۔

نمبر شمار	موضوع مقالہ	مقالہ نگار	نگران	ڈگری	سال	یونیورسٹی
۱۔	بلوچستان میں اقبالیات،	امین الحق	ڈاکٹر انعام الحق کوثر	ایم فل	1992	علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد
۲۔	علامہ اقبال کی مستقبل شناسی	پروفیسر غلام یاسین	ڈاکٹر محمد یوسف بخاری	ایم فل	1995	ایضاً
۳۔	اقبال اور زرعی معاشیات	پروفیسر اجمل صدیقی		ایم فل	1995	ایضاً
۴۔	خواجہ عبدالحمید عرفانی بحیثیت اقبال شناس	امان اللہ	ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی	ایم فل	1996	ایضاً

۵۔	بلوچی ادب پر اقبال کے اثرات	غلام مجاہد قیصرانی	ڈاکٹر انعام الحق کوثر	ایم فل	1996	ایضاً
٦۔	پستون شاعری پر اقبال کے اثرات	عبدالرؤف رفیقی	ایضاً	ایم فل	1997	ایضاً
۷۔	افغانستان میں اقبال شناسی کی روایت	ڈاکٹر عبدالرؤف رفیقی	ایضاً	پی ایچ ڈی	2003	ایضاً
۸۔	مطالعہ تطبیقی علامہ اقبال لاہوری	ڈاکٹر علی کمیل قزلباش	ڈاکٹر علی الخندی	پی ایچ ڈی	2005	ایضاً

جبکہ پاکستان کے دیگر صوبوں کی طرح بلوچستان میں بھی ہر سال یومِ اقبال نہایت عقیدت واحترام سے منایا جاتا ہے۔ جس میں اساتذہ اور طلبہ کی ایک بڑی تعداد شریک ہوتی ہے۔ اقبال کے مختلف مصروں کے حوالے سے طلبہ تقریری مقابلوں میں حصہ لیتے ہیں۔ جن میں اول، دوئم اور سوئم آنے والے طلبہ کو انعام دیا جاتا ہے۔ جبکہ "بزم اقبال کوئٹہ" کے تحت مزاکرے، سیمینار اور اجلاس منعقد کیے جاتے ہیں۔ فکرِ اقبال کی تفہیم کے لئے پاکستان بھر کے دانشوروں اور ماہرین اقبالیات کو خصوصی طور پر مدعو کیا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اقبال میموریل ہال تعمیر کیا گیا ہے۔ جسمیں دیگر ادبی اجلاس کے ساتھ ساتھ اقبال کے حوالے سے خصوصی سیمینار منعقد کیے جاتے ہیں۔ اس سے اقبال کے قارئین اور مداحین کو ایک پلیٹ فارم مہیا ہو گیا ہے۔ جہاں ان کے ابی ذوق کی تسکین ہوتی ہے۔ جبکہ کوئٹہ میں اقبال لائبریری بھی قائم کی گئی ہے۔ جس سے طلبہ اساتذہ اور عام قارئین یکساں مستفید ہوتے ہیں۔ اسکے علاوہ خانہ فرہنگ ایران کوئٹہ اور جامعہ بلوچستان کے شعبہ اردو کے تحت اور ان دو اداروں کے باہمی اشتراک سے اقبال کے حوالے سے بھی سیمینار منعقد ہوتے ہیں۔ جبکہ مختلف قومی اخبارات جیسے جنگ، مشرق اور ایکسپریس نیوز وغیرہ اقبال پر خصوصی مطالعے شائع کرتے ہیں۔ جن میں ملک کے مایہ ناز ادیبوں کے مضامین شامل ہوتے ہیں۔

بلوچستان میں اقبال شناسی کے سفر کی یہ ایک مختصر روداد ہے۔ یہ سفر ابھی جاری ہے اور امید کی جاسکتی کہ آنے والے دور میں اس میں مزید اضافہ ہوگا تحقیق کے حوالے سے نئے محققین فکرِ اقبال کے نئے گوشے منور کریں گے اور نئے موضوعات کو اپنی تحقیق کا مرکز بنائینگے۔ جبکہ اردو کے علاوہ دیگر زبانوں کے ادیب اور محققین بھی اقبال پر خاص توجہ دین گے جس سے ان زبانوں کے طلبہ و قارئین کو تفہیم اقبال میں آسانی ہوگی اور ان کی فکری راہنمائی ہوگی۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال ہمارا ایسا مشترکہ قومی، تہذیبی اور ادبی اثاثہ ہیں جس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ پاکستان ہی نہیں بلکہ دنیا بھر کی مسلم اقوام اور ممالک اقبال کے بطور ایک مسلمان ادیب شاعر اور فلسفی ہونے پر ہمیشہ فخر کرتے رہیں گے۔

حوالہ جات

۱۔ ابنِ حنیف "سات دریاؤں کی سرزمین" لاہو فکشن ہاؤس، ۱۹۹۷ء، صفحہ ۲۹،۳۰

۲۔ احمد، اعجاز، مظلوم اقبال

۳۔ کوثر، انعام الحق، ڈاکٹر "علامہ اقبال اور بلوچستان" لاہور، بزم اقبال، ۲۰۰۸ء

۴۔ برنی، مظفر حسین سید" کلیات مکاتیب اقبال" جلد اول، دہلی، اردو اکادمی ۱۹۹۳ صفحہ ۳۸

۵۔ ایضاً

۶۔ کوثر، انعام الحق، ڈاکٹر "علامہ اقبال اور بلوچستان" لاہور، بزم اقبال، ۲۰۰۸ء صفحہ ۲۵۱

۷۔ ایضاً

۸۔ احمد، کمال الدین، "صحافت وادیءِ بولان میں"

۹۔ کوثر، انعام الحق، ڈاکٹر "علامہ اقبال اور بلوچستان" لاہور، بزم اقبال، ۲۰۰۸ء صفحہ ۵۳

۱۰۔ ایضاً

۱۱۔ مجاہد قاسم "بلوچی ادب پر اقبال کے اثرات" تحقیقی مقالہ ایم فل، اسلام آباد، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی

۱۲۔ بخاری، شوکت علی، سید،" کلیات اسد ملتانی" ملتان، سرائیکی ریسرچ سینٹر ۲۰۰۴ء

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ امان اللہ، "خواجہ عبد الحمید عرفانی بحیثیت اقبال شناس" تحقیقی مقالہ ایم فل، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام باد

۱۷۔ ایضاً

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ ایضاً

۲۰۔ مجاہد قاسم "بلوچی ادب پر اقبال کے اثرات" تحقیقی مقالہ ایم فل، اسلام آباد، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی

۲۱۔ صابر، غوث بخش "دوشگیں کیف (سرور رفتہ) ترجمہ کلام اقبال، کوئٹہ ۱۹۸۶ء

۲۲۔ مری، مٹھا خان "درگال اقبال" ۱۹۷۷

۲۳۔ صابر، غوث بخش، "لعل ءلقا (اقبال زندءفکر)" ۱۹۹۶

۲۴۔ کوثر، انعام الحق، ڈاکٹر "علامہ اقبال اور بلوچستان" لاہور، بزم اقبال، ۲۰۰۸ء

Idea of women in Nazir Akbar Abadi's Poetry	Dr Rubina Shanaz	370
Free verse: Introduction, history and current situation	Dr Ravish Nadeem	374
Poetic imagery: Basic discussion	Dr Nazar Abid	384
Literary importance of Allegorical Mushayira	Qudsia Bano Adul Karim	397
Arabic "Radeef" In Urdu Ghazal	Muhammad Sarfaraz	408

Iqbal, Jamaaludin Afghani and worldwide unification of Muslim Ummah	Dr Najeeb Jamal/ Khalid Iqbal yasir	419
Nationalism and Iqbal	Dr Sofia Khushk	425
Iqbal's Idea of Destiny	Syeda Narjis Iftikhar	431
Iqbal's Idea of New world: In reference with "Zarb e Kaleem"	Munir Ahmad Yazdani	438
"Iqbal studies" in Kashmir	Dr Zafar Hussain	447
Dr Ghulam Hussain Zulfiqar's Assets of "Iqbal study"	Dr Khalid Nadeem	459
A comparative study of Khushhal Khan Khattak and Iqbal's thoughts	Habib Nawaz	473
The Tradition of "Iqbal studies" in Balochistan	Faisal Ahmed Gondal	484

[The Articles Included in Daryaft are Approved by Referees. The Daryaft and National University of Modern Languages do not necessarily agree with the views presented in the Articles]

Urdu Imla: A study of recommendations	Zafar Ahmad	245

A Study of Sir Syed Ahmad Khan's political services	Dr Rubina Tareen/ Khawar Nawazish	250
Common Movements of Urdu and Sindhi writers	Dr Muhammad Yousuf Khushk	268
Children literature: History and contemporary needs	Dr Qurrat ul ain Tahira	277
An analytical and research study of Russian fiction's high era	Dr Parveen Kallo	292
The contribution of Jhang in tradition of Urdu travelogue	Dr Mumtaz Kalyani/ Asima Riffat	303
"Agey smandar Hy": A perspective	Dr Naveed Shehzad	317
"Aag ka Darya" and "Siddhartha": comparative study	Nazia Malik	324

"Qasida" of Nusrati	Dr Baig Ehsas	337
"Naat" in Prose poetry	Dr Afzal Ahmed Anwer	345
Sanaae Lafzi o Maanwi: Extensive discussion	Dr Shafique Ahmad/ Asim Shuja Saqlain	353
Enlightened Farid	Dr Shahid Hassan Rizvi	362

Criticism of Muhammad Hassan Askari: Important discussions	Dr Tabassum Kashmiri	116
William Jones: Asia as a written language	Dr Nasir Abbas Nayyar	124
The tradition of enlightenment and rationalism in China	Dr Qazi Abid/Riffat Iqbal	138
Basic discussions of Structuralism	Dr Fariha Nighat	153

Kanya wali	Muhammad Parwaish haheen	162
The role of Mirza Qalich Baig towards Intellectual reconstruction of Modern Sindh	Dr Shahid Iqbal Kamran	177
Role of Osaka University in promotion of Urdu	Dr Muhammad Kamran	187
Evolutionary study of Gojri language	Dr Rubina Shenaz/ Muhammad Javed Khan	193
"Punjab mai Urdu": A review	Dr M. Ashraf Kamal	200
Urdu & Hindko: Common lingual and literary features	Dr Arshad Mehmood Nashad	207
The role of Molana Salahuddin towards promotion of Urdu	Dr Tariq Hashmi	230
Beginning of Urdu language & literature in Sindh before partition	Shakeel Ahmad Khan	239

CONTENTS

Editorial	Dr Aziz Ahmad Khan	7
Prem Chand Lahori: A contemporary of Munshi Prem Chand	Dr Rasheed Amjad	9
"Tarjuman ul Ghaib": Analytical study	Dr Ali Bayat	24
A rare letter of Molana Zafar Ali Khan	Dr Zahid Munir Amir	33
The abbreviations of sources in editing: Necessity & Importance	Dr Shabbir Ahmad Qadri	37
"Fasana e Adam":A rare manuscript	Dr Syed Amir Sohail	45
"Qasas e Hind": Elimination of a misunderstanding	Nasima Rehman	72
A manuscript of "Dewan e Ghamgeen"	Dr Zmurrad Khan	79
The evolution of Punjab archives	Dr Arshad Awaisi/ Memoona Subhani	88
National organizations of Punjab: during Sir Syed's period	Dr Muhammad Asif	95
Rare writings of renowned writers	Dr Asad Faiz	107
A letter of Mirza Adeeb	Dr Shafique Anjum	112

ADVISORY BOARD:

Dr. Abulkalam Qasmi

Department of Urdu, Aligarh Muslim University, Aligarh, India

Dr.Muhammad Faqar ul haq Noori

Head, Department of Urdu, Punjab University, Lahore

Dr. Baig Ehsas

Head, Department of Urdu, Haiderabad Univesity, India

Dr. Sagheer Ifraheem

Department of Urdu, Aligarh Muslim University, Aligarh, India

So Yamane Yasir

Department of Area Studies, Osaka University, Osaka, Japan

Dr. Muhammad kumarsi

Head, Department of urdu, Tehran University, Tehran, Iran

Dr.Muhammad Aftab Ahmad

National University of Modern Languages, Islamabad

Dr.Gohar Naushahi

National University of Modern Languages, Islamabad

FOR CONTACT:

Department of Urdu,

National University of Modern Languages,

H/9, Islamabad

Telephone:051-9257646/50,224,312

E-mail:numl_urdu@yahoo.com

Web:http://www.numl.edu.pk/urdu_index.html

DARYAFT

ISSUE-10

Jan,2011

[ISSN#1814-2885]

CHIEF EDITOR

Brig® Dr. Aziz Ahmad Khan

RECTOR

EDITORS

Dr. Rubina Shanaz

Dr. Shafique Anjum

NATIONAL UNIVERSITY OF MODERN LANGUAGES,

ISLAMABAD