تحقیقی و تنقیدی مجلّہ

دریافت

جلد: 17 شمارہ: 02

شعبہ اردو زبان و ادب
نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

بسم الله الرحمن الرحيم

ISSN INTERNATIONAL STANDARD SERIAL NUMBER

DOAJ

HEC HIGHER EDUCATION COMMISSION

Crossref

EBSCO

EuroPub

Google Scholar

MLA INTERNATIONAL BIBLIOGRAPHY

اشاریہ اردو جرائد

OpenAlex

ISI INTERNATIONAL Scientific Indexing

SIS

BASE

Scientific Journal Impact Factor

TOGETHER WE REACH THE GOAL

DRJI

مقالہ نگاروں کے لیے ہدایات

ا۔"دریافت" ایچ۔ای۔سی(HEC) سے منظور شدہ "Y" کٹیگری کا حامل تحقیقی و تنقیدی مجلّہ ہے جس میں اردو زبان و ادب کے حوالے سے غیر مطبوعہ مقالات ایچ۔ای۔سی(HEC) کے طے کردہ اصول و ضوابط کے مطابق شائع کیے جاتے ہیں۔

2۔تمام مقالات کا اشاعت سے قبل اندرون ملک اور بیرون ملک ماہرین سے "Double Blind Peer Review" ہوتا ہے جس میں دو سے تین ماہ لگ سکتے ہیں۔

3۔دریافت کی اشاعت سال میں دو دفعہ بالترتیب جون اور دسمبر میں ہوتی ہے۔

4۔"دریافت" کا اختصاص اردو زبان و ادب کے درج ذیل زمروں میں معیاری مقالات کی اشاعت ہے:

ا۔ تحقیق: متنی / موضوعی۔ ب۔ مباحث: علمی / تنقیدی۔

ج۔ مطالعہ ادب: اردو فکشن / شاعری۔ د۔ تنقید و تجزیہ: اردو فکشن / شاعری، اقبال شناسی وغیرہ

5۔تراجم اور تخلیقی تحریریں مثلاً غزل، نظم، افسانہ وغیرہ قطعاً ارسال نہ کی جائیں۔

6۔"دریافت" میں مقالہ بھیجنے کے بعد اس کے انتخاب یا معذرت کی اطلاع موصول ہونے تک مقالہ کہیں اور نہ بھیجا جائے۔

7۔"دریافت" کی ایچ۔ای۔سی(HEC) میں طے شدہ درجہ بندی 'اردو' ہے۔ دیگر شعبہ جات کے اسکالرز مقالات نہ بھیجیں۔

8۔مقالہ اُردو زبان میں ہونا چاہیے۔ کسی دوسری زبان میں لکھا جانے والا مقالہ ناقابلِ قبول ہوگا۔

9۔مقالہ بھیجتے وقت درج ذیل امور کا خیال رکھا جائے:

i۔مقالہ صرف OJS(https://daryaft.numl.edu.pk/index.php/daryaft) پر ارسال کیا جائے۔

ii۔نمل ریسرچ پالیسی کے مطابق مقالے کی فیس -/13,000 روپے مقرر کی گئی ہے تفصیل کے لیے ویب گاہ ملاحظہ کیجیے۔

iii۔مقالے کا عنوان، محقق کا نام اور عہدے کے متعلق تمام تفاصیل اُردو اور انگریزی کے درست ہجوں کے ساتھ درج کی جائیں۔

iv۔مقالے کا ملخص (Abstract) اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں تقریباً 150-200 الفاظ پر مشتمل ہو۔ نیز مقالے کے کلیدی الفاظ Keywords بھی انگریزی اور اُردو دونوں زبانوں میں لکھے جائیں۔

v۔مقالے کی موصولی، مقالے کا قابلِ اشاعت ہونے یا نہ ہونے کی اطلاع صرف برقی پتا (E.Mail) کے ذریعے دی جائے گی۔ اس لیے مقالہ نگار اپنا مستند برقی پتا، اپنا مکمل پتا اور رابطہ نمبر بھی درج کریں۔

vi۔مقالے کے ساتھ الگ صفحے پر حلف نامہ منسلک کیا جائے کہ یہ تحریر غیر مطبوعہ ہے، مسروقہ یا کاپی شدہ نہیں ہے۔

vii۔کمپوزنگ Microsoft Word میں ہو۔(فائل: A4، مارجن چاروں جانب ایک انچ)۔ متن کا فونٹ سائز 13 رکھا جائے۔ مقالے میں ہندسوں کا اندراج اردو میں ہو۔ مقالے کے لیے صفحات کی تعداد کم از کم 10 سے 15 ہے۔

viii۔مقالے کے آخر میں حوالہ جات اردو کے ساتھ ساتھ Roman Script میں بھی ضرور درج کیے جائیں۔ بصورت دیگر مقالہ قابل قبول نہیں ہوگا۔

ix۔حوالہ جات میں ایم ایل اے(MLA) فارمیٹ کی پیروی کی جائے۔

x۔مقالے میں کہیں بھی آرائشی خط، علامات یا اشارات استعمال نہ کیے جائیں۔

xi۔مجوزہ شرائط پوری نہ ہونے کی صورت میں مقالہ رد کر دیا جائے گا۔

دریافت

جلد:17 شمارہ:02

ISSN Online: 2616-6038

ISSN Print:1814-2885

سرپرستِ اعلیٰ

میجر جنرل (ر) شاہد محمود کیانی، ہلال امتیاز (ملٹری)، ریکٹر

سرپرست

پروفیسر ڈاکٹر محمد سفیر اعوان، پروریکٹر، آر اینڈ ایس آئی ڈویژن

مدیر اعلیٰ

پروفیسر ڈاکٹر جمیل اصغر جامی، ڈین فیکلٹی آف لینگویجز

مدیر

ڈاکٹر ظفر احمد

معاون مدیر

ڈاکٹر ابو بکر صدیق راٹھور

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

E-mail:daryaft@numl.edu.pk
Web(OJS): https://daryaft.numl.edu.pk/index.php/daryaft

مجلسِ ادارت (بین الاقوامی)

پروفیسر ڈاکٹر خواجہ اکرام الدین

شعبہ اردو، جواہر لال نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی، انڈیا

پروفیسر ڈاکٹر ابراہیم محمد ابراہیم

صدر شعبہ اردو، الازہر یونیورسٹی (گرلز کیمپس)، قاہرہ، مصر

پروفیسر ڈاکٹر رجب درگن

شعبہ اردو زبان و ادب، سلجوق یونیورسٹی، قونیہ، ترکیہ

پروفیسر ڈاکٹر محمد راغب دیشمکھ

صدر شعبہ اردو، جی۔ ایس سائنس کالج، کھامگاؤں، مہاراشٹرا، انڈیا

مجلسِ ادارت (ملکی)

پروفیسر ڈاکٹر عبدالعزیز ساحر

ڈین، فیکلٹی آف سوشل سائنسز اینڈ ہیومینٹیز، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، پاکستان

پروفیسر ڈاکٹر محمد کامران

ڈائریکٹر، انسٹیٹیوٹ آف اردو لینگویج اینڈ لٹریچر، یونیورسٹی آف دی پنجاب، لاہور، پاکستان

پروفیسر ڈاکٹر تنظیم الفردوس

صدرِ شعبہ اردو، یونیورسٹی آف کراچی، پاکستان

ڈاکٹر الطاف یوسف زئی

چیئرمین، شعبہ اردو، ہزارہ یونیورسٹی، مانسہرہ، پاکستان

مجلسِ مشاورت (بین الاقوامی)

پروفیسر ڈاکٹر ہائینز ورنر ویسلر

ڈپارٹمنٹ آف لینگوسٹک اینڈ فلالوجی، اپسالا یونیورسٹی، سویڈن

پروفیسر ڈاکٹر محمد غلام ربانی

شعبہ اردو، یونیورسٹی آف ڈھاکا، بنگلہ دیش

پروفیسر ڈاکٹر شفیق این ورانی

ڈپارٹمنٹ فار دی سٹڈی آف ریلیجن، یونیورسٹی آف ٹورنٹو، کینیڈا

پروفیسر ڈاکٹر ضیاالحسن

گریجویٹ سکول آف ہیومینٹیز، یونیورسٹی آف اوساکا، جاپان

ڈاکٹر آرزو چفت سورین

شعبہ اردو، استنبول یونیورسٹی، ترکیہ

ڈاکٹر تمثال مسعود

ڈپارٹمنٹ آف مڈل ایسٹرن، ساؤتھ ایشین اینڈ افریکن سٹڈیز، کولمبیا یونیورسٹی، امریکہ

مجلسِ مشاورت (ملکی)

پروفیسر ڈاکٹر روبینہ شاہین

ڈین، فیکلٹی آف اسلامک اینڈ اورینٹل سٹڈیز، یونیورسٹی آف پشاور، پاکستان

پروفیسر ڈاکٹر صائمہ ارم

چیئر پرسن، شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، لاہور، پاکستان

پروفیسر ڈاکٹر سہیل عباس خان

شعبہ اردو زبان و ادب، یونیورسٹی آف سرگودھا، پاکستان

پروفیسر ڈاکٹر عامر سہیل

ڈین، فیکلٹی آف آرٹ اینڈ لینگویجز، اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور، پاکستان

ڈاکٹر طارق محمود

پرنسپل، کالج آف اورینٹل لرننگ، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، فیصل آباد، پاکستان

ڈاکٹر محمد آصف

شعبہ اردو، بہاؤالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان، پاکستان

جملہ حقوق محفوظ

دریافت جلد:17 شمارہ:02(جولائی تا دسمبر2025ء)

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

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

فون:10-051-9265100/Ext:2262 ای میل: daryaft@numl.edu.pk

ویب سائٹ(OJS):https://daryaft.numl.edu.pk/index.php/daryaft

قیمت فی شمارہ:3000روپے(انفرادی) 3500روپے(ادارہ جاتی)۔ بیرون ملک:25 ڈالر(انفرادی) 30ڈالر(ادارہ جاتی)(علاوہ ڈاک خرچ)

فہرست

اداریہ

"HSK معیاری نصاب" کے تناظر میں چینی زبان کے پاکستانی اساتذہ کو درپیش تدریسی مسائل، اردو زبان کا کردار اور دیگر تجاویز	لوشیاہوئی / ڈاکٹر بشریٰ حنیف	1
"خطِ سرطان" از مسعود اشعر کے منتخب افسانوں کا تنقیدی جائزہ	ڈاکٹر افضال بٹ	19
مسلم سماج اور تصورِ خلافت: علامہ اقبالؒ اور ڈاکٹر اسرار احمد کی علمی تعبیرات کا تقابلی مطالعہ	صائمہ حبیب / ڈاکٹر سید عون ساجد نقوی	28
تصورِ خُدا اور حقیقتِ دُعا: اقبال کے تیسرے خُطبے کا تحقیدی مُطالعہ	ڈاکٹر طالب حسین ہاشمی / عطیہ قدس	41
"وجود کی ناقابل برداشت لطافت": کثافت کا ہلکا پن یا لطافت کا بوجھ	ڈاکٹر ظہیر عباس	65
اردو ادب میں استعمار اور رد استعمار: ایک ادبی پس منظر	ڈاکٹر سید زاہد حسین کاظمی	85
تانیثیت اور مذہبی اثرات: پاکستانی خواتین کے سفر ناموں کے تناظر میں	روبینہ / ڈاکٹر نسرین امین	103
عربی ادب میں تصور عشق اور اس کا اردو شاعری پر اثر: ابن العربی کے "ترجمان الاشواق" کا تحقیقی مطالعہ	ڈاکٹر افشاں بتول	119
"قواعدِ کھوار" اردو زبان میں: ایک تنقیدی جائزہ	منیبہ حبیب / ڈاکٹر جابر حسین	135
انڈیکس		146

اداریہ

تحقیقی و تنقیدی مجلّہ "دریافت" فکری سنجیدگی، علمی وسعت اور تنقیدی بالیدگی کی نمائندگی کرتا ہے۔ موجودہ شمارے میں شامل مقالات بھی زبان و ادب کے تحقیقی اظہار سے آگے بڑھتے ہوئے ایک متحرک فکری، تہذیبی اور سماجی عمل کو بہتر طور پر سمجھنے کی روایت کو مستحکم کرتے ہیں۔ تحقیقی تنوع، معروضی طرزِ استدلال اور جدید علمی مباحث سے گہری آگاہی اس شمارے کی نمایاں خصوصیات ہیں، جو اسے ایک ادبی دستاویز سے بڑھ کر با معنی علمی مکالمہ بنا دیتی ہیں۔

زیرِ نظر مضامین میں لسانیات، ادبی تنقید، فکری و مذہبی مطالعات اور سماجی شعور کے متنوع زاویے ہم آہنگ ہو کر سامنے آتے ہیں۔ زبان کی تدریس اور بین اللسانی روابط سے لے کر افسانوی نثر، شعری روایت اور فلسفیانہ مباحث تک، ہر موضوع کو تحقیقی تقاضوں، تنقیدی بصیرت اور علمی دیانت کے ساتھ برتا گیا ہے۔ ان مقالات میں متن کے عمیق مطالعے کے ساتھ ساتھ اس کے تاریخی، ثقافتی اور فکری پس منظر کو بھی پوری سنجیدگی سے ملحوظ رکھا گیا ہے۔

"دریافت" کا یہ شمارہ اس امر کا واضح ثبوت ہے کہ اردو تحقیق و تنقید عصری سماجی اور تہذیبی سوالات سے ہرگز لاتعلق نہیں۔ صنفی شعور، مذہبی فکر، استعمار اور مابعد استعمار جیسے اہم مباحث کو ادبی تناظر میں پیش کرتے ہوئے محققین نے اردو ادب کی فکری اور سماجی ذمہ داری کو نمایاں کیا ہے۔ عصری اور کلاسیکی روایات کے مطالعات کا جدید تنقیدی رویّوں سے امتزاج اس شمارے کو ایک متوازن، معتبر اور معیاری علمی کاوش بناتا ہے۔

امید ہے کہ دریافت کا یہ شمارہ اور اس میں شامل تحقیقی مقالات قارئین، محققین اور طلبہ کے لیے فکری تحریک، علمی رہنمائی اور تحقیقی معیار کے فروغ کا مؤثر ذریعہ ثابت ہوں گے۔

مدیران

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

Received: 25th September, 2025 | Accepted: 12th December, 2025 | Available Online: 31st December, 2025
Digital Object Identifier: 10.52015/daryaft.v17i02.436

"HSK معیاری نصاب" کے تناظر میں چینی زبان کے پاکستانی اساتذہ کو درپیش تدریسی مسائل، اردو زبان کا کردار اور دیگر تجاویز

In the Context of the "HSK Standard Course": Pedagogical Challenges Faced by Pakistani Teachers of the Chinese Language, the Role of Urdu Language, and Additional Recommendations

LU XIAOHUI[1] AND DR. BUSHRA HANIF[2]

[1] Student Researcher, Department of Urdu, Faculty of Asian and African Studies, Guangdong University of Foreign Studies, Guangzhou, China

[2] Assistant Professor, Department of Urdu, Faculty of Asian and African Studies, Guangdong University of Foreign Studies, Guangzhou, China

Corresponding author: Dr. Bushra Hanif (dr.bushra786@outlook.com)

CONFLICT OF INTEREST: The authors declare that there are no conflicts of interest related to the research, authorship, and/or publication of this article, and that the data presented have not been fabricated or falsified.

FUNDING: This research did not receive any specific grant or financial support from public, commercial, or not-for profit funding agencies.

PARTICIPANT CONSENT: The authors confirm that Informed consent was obtained from all participants, and confidentiality was duly maintained.

KEYWORDS: Chinese language education, HSK Standard Course, Urdu language, Pakistan, Teaching Challenges, CPEC, BRI

ABSTRACT: This article explores the challenges faced by Pakistani teachers of the Chinese language using the HSK Standard Course, focusing on the role of Urdu in teaching. With Chinese language education growing rapidly in Pakistan, especially under the Belt and Road Initiative, teachers encounter difficulties due to limited resources, curriculum gaps, and differences between Chinese and Urdu. Based on document analysis and teacher interviews, the study examines challenges related to the classroom environment, teaching materials, teacher preparedness, and student learning. The findings show that Urdu plays a key role in helping students understand and engage with Chinese. The article offers practical recommendations, including adapting the curriculum, improving teacher training, and using Urdu strategically to support learning. It concludes that policy support and pedagogical innovation are essential to enhance Chinese language education in Pakistan and strengthen Pakistan–China cooperation.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

چین اور پاکستان کے درمیان سفارتی تعلقات 1951ء میں قائم ہوئے جو وقت کے ساتھ مستحکم ہوئے۔ دونوں ممالک نے سیاسی، اقتصادی اور ثقافتی شعبوں میں بھرپور اعتماد پر مبنی تعاون کو پروان چڑھایا۔ بلخصوص "بیلٹ اینڈ روڈ انیشی ایٹو" کے تحت چین۔

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

پاکستان اقتصادی راہداری کی تعمیر نے تجارتی تبادلوں اور عوامی رابطوں کو فروغ دیا نیز پاکستان میں چینی زبان کی تعلیم و ترقی کے لیے محرک فراہم کیا ہے۔[۱] جیسے جیسے دوطرفہ تعلقات گہرے ہو رہے ہیں، پاکستان میں چینی زبان کے ماہرین کی مانگ میں بھی تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے، چینی زبان سیکھنے والوں کی تعداد مسلسل بڑھ رہی ہے، جو تعلیمی میدان، سماجی تربیتی اداروں اور مختلف پیشہ ورانہ طبقات تک پھیل چکی ہے۔[۲] "HSK معیاری نصاب" ایک وسیع پیمانے پر استعمال ہونے والا چینی زبان کا نصاب ہے، جو اپنے منظم انداز، عملی افادیت اور چینی زبان کی مہارت کے امتحان سے قریبی تعلق کے باعث، پاکستان میں چینی زبان کی تدریس کا ایک اہم ذریعہ بن چکا ہے، تاہم چین اور پاکستان کے درمیان ثقافتی روایات، تعلیمی نظام، کلاس روم کے عوامل کے نمونوں اور زبان کی ساخت کے لحاظ سے اہم فرق موجود ہیں۔ دونوں زبانیں نہ صرف الگ الگ لسانی خاندانوں سے تعلق رکھتی ہیں بلکہ علمی نمونوں میں بھی واضح ساختی فرق کو ظاہر کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر چینی ایک ٹونل زبان ہے جس میں لوگوگرافک حروف ہیں جو لکیری اظہار اور نحوی ترتیب پر زور دیتے ہیں، جب کہ اردو دائیں سے بائیں عربی-فارسی رسم الخط کی عکاسی کرتی ہے اور عام طور پر فاعل-مفعول-فعل (SOV) ترتیب کی پیروی کرتی ہے۔ یہ لسانی اختلافات نہ صرف صوتی امتیاز، تحریری عادات، اور نحوی استدلال میں طلباء کے سیکھنے کے تجربات کو متاثر کرتے ہیں، بلکہ HSK معیاری کورس کے مواد کو سیکھنے اور کلاس روم میں ممکنہ چیلنجز بھی پیش کرتے ہیں۔

اس لسانی اور تعلیمی تناظر میں، اردو محض ایک معاون آلہ نہیں ہے، بلکہ سیکھنے والوں کے لیے معنی کی سوجھ بوجھ، زبان پر عمل کرنے اور علمی روابط قائم کرنے کے لیے ایک ضروری ثالثی زبان کا ذریعہ ہے۔ انگریزی کے ذریعے کی گئی وضاحتوں کے مقابلے میں، اردو کی وضاحتیں زیادہ آسان فہم ہیں۔ کلاس روم میں کی جانے والی تشریح، ثقافتی موازنہ، گفتگو کا تجزیہ، اور سیاق و سباق کی مثالوں میں اس کا استعمال قابل فہم ثقافتی تفہیم کی کارکردگی کو بہتر بنانے میں مدد کرتا ہے۔ لہٰذا پاکستان میں چینی زبان کی تعلیم میں اردو کا ایک ناقابل تردید عملی کردار ہے۔

چین اور پاکستان کے درمیان ثقافتی، تعلیمی نظام اور لسانی عادات کے فرق کی وجہ سے، نہ صرف پاکستانی طلباء، بلکہ چینی زبان کے مقامی اساتذہ بھی تدریسی عمل میں مختلف مسائل کا سامنا کرتے ہیں، جیسے کہ نصاب کی مقامی ضروریات سے ہم آہنگی کی کمی، طلبہ کے سیکھنے کے انداز میں تفاوت اور مواد کی دشواری کی سطح میں ایڈجسٹمنٹ جیسے مسائل جن کا فوری حل درکار ہے۔ لہٰذا پاکستانی چینی زبان کے اساتذہ کو "HSK معیاری نصاب" استعمال کرتے وقت درپیش تدریسی مشکلات اور ان کے حل کی حکمت عملیوں کا مطالعہ نہ صرف چینی زبان کی تدریس کے معیار کو بہتر بنانے میں معاون ثابت ہو گا بلکہ چین-پاکستان ثقافتی تبادلوں کو فروغ دینے اور چینی زبان کی بین الاقوامی ترویج کے لیے ایک قیمتی حوالہ فراہم کرے گا۔

تحقیق کے طریقے اور اختراعی نکات

یہ تحقیق مختلف تحقیقی طریقوں کو جامع طور پر استعمال کرتی ہے تاکہ مسئلے کا مکمل تجزیہ کیا جا سکے اور مؤثر حل تجویز کیے جا سکیں۔ سب سے پہلے، دستاویزی تحقیق کے طریقہ کار کے ذریعے ملکی و غیر ملکی متعلقہ تحقیقی نتائج کا جائزہ لیا گیا، تاکہ پاکستان میں چینی زبان کی تدریس کی موجودہ صورتحال اور "HSK معیاری نصاب" کے اطلاق کی جانچ کی جا سکے جو تحقیق کے لیے نظریاتی بنیاد فراہم کرتا

ہے۔ مزید بر آں انٹرویو تحقیق کے طریقہ کار کو اپنایا گیا جس میں دو پاکستانی چینی زبان کے اساتذہ کے ساتھ آف لائن اور آن لائن ٹیلی فون انٹرویوز کیے گئے۔ اساتذہ کی لسانی قابلیت کے مطابق، انٹرویو چینی اور اردو زبان میں کیے گئے۔ انٹرویو کا مواد نصابی کتاب کے استعمال کا دورانیہ، تدریسی اوقات کی تعداد، تدریسی زبان کا انتخاب، تدریسی اثرات، نصابی کتاب کی مطابقت، اس کی دشواری کی سطح اور اس میں ترامیم کی تجاویز جیسے نکات پر مشتمل تھا۔ ساتھ ہی اس تحقیق میں 72 پاکستانی چینی زبان کے طلبہ پر مشتمل ایک انگریزی سوالنامہ بھی استعمال کیا گیا، جس سے چینی زبان کے مختلف سطحوں کے علم کا احاطہ کیا گیا۔ سوالنامے میں بنیادی معلومات، موجودہ HSK سطح، مادری زبان، سیکھنے کی دلچسپی اور رویہ، سیکھنے کے مقاصد اور نصابی کتاب کے مختلف حصوں (الفاظ، اسباق، گرامر، چینی حروف، پین این (pinyin) بعد از سبق مشقیں، ثقافت وغیرہ) کے سیکھنے کے اثرات اور ترامیم کی تجاویز شامل تھیں۔

اس تحقیق کی جدت یہ ہے کہ یہ پاکستانی چینی زبان کے اساتذہ اور طلبہ کے نقطہ نظر سے کی گئی ہے جو کہ ماضی میں زیادہ تر چینی اساتذہ یا حکومتی پالیسیوں پر مرکوز تحقیقات سے مختلف ہے۔ مقامی اساتذہ پاکستانی ثقافت اور تعلیمی نظام سے بخوبی واقف ہوتے ہیں اور ان کے تدریسی چیلنجز زیادہ مخصوص ہوتے ہیں۔ چونکہ "HSK معیاری نصاب" بڑے پیمانے پر استعمال کیا جاتا ہے، اس تحقیق میں اس نصاب کے مواد، تدریسی طریقوں، اور ثقافتی مطابقت جیسے مختلف پہلوؤں سے پاکستانی تعلیمی ماحول کے ساتھ اس کی مطابقت کا تجزیہ کیا جائے گا اور بہتری کے لیے حکمت عملی تجویز کی جائے گی۔

ادب کا جائزہ

پاکستان میں چینی زبان کی تدریس سے متعلق تحقیق کے دوران، اس مطالعے نے "چائنا نالج نیٹ ورک" (CNKI)، وان فنگ ڈیٹابیس، اسپرنگر (Springer)، گوگل اسکالر (Google Scholar) جیسے ڈیٹابیس سے "پاکستان میں چینی زبان کی تدریس"، "HSK نصابی کتب"، "بین الاقوامی چینی زبان کی تعلیم" سے متعلق چینی اور غیر ملکی مضامین کو منتخب کیا گیا۔ تکراری مطالعات کو خارج کرنے کے بعد مجموعی طور پر 12 چینی زبان کے مضامین اور 3 غیر ملکی زبانوں کے مضامین جمع کیے گئے۔ ان مضامین میں پاکستان میں چینی زبان کی تعلیم کے چیلنجز، نصابی کتب کے انتخاب کی حکمت عملی، اور تدریسی طریقوں جیسے موضوعات کا احاطہ کیا گیا ہے۔ موجودہ تحقیقی نتائج کو زیادہ واضح طور پر ترتیب دینے کے لیے اس حصے میں انھی موضوعات کے لحاظ سے خلاصہ اور تجزیہ کیا جائے گا۔

تعلیمی مواد کا انتخاب

غیر ملکیوں کو چینی زبان سکھانے میں تعلیمی مواد کا انتخاب اور استعمال تدریسی عمل پر اہم اثرات مرتب کرنے والے عنصر ہیں۔ ڈنگ لن یو نے اپنی کتاب "غیر ملکیوں کے لیے چینی زبان کے نصابی کتب میں ہم معنی الفاظ کا مطالعہ — "HSK معیاری نصاب" (1-4) کے تناظر میں" میں نشاندہی کی ہے کہ "ہم معنی الفاظ کا مسئلہ" طلبہ کے الفاظ کے فہم اور استعمال میں مشکلات پیدا کر سکتا ہے۔[۳] اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے، اس نے تجویز دی کہ اساتذہ زیادہ درست الفاظ کی وضاحت کرتے ہوئے طلبہ کی زبان کی سطح کے مطابق ایڈجسٹ کریں۔ وانگ ہاؤوے نے اپنی تحقیق "HSK معیاری نصاب میں محاورات کے منصوبے اور تدریسی حکمت عملیوں کا مطالعہ" میں محاورات (چینگ یو- 成语) کی تدریس میں درپیش مشکلات پر بحث کی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ محاورات کی ساخت اور معنی

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

پیچیدہ ہوتے ہیں، جس کی وجہ سے غیر ملکی طلبہ کے لیے انھیں سیکھنا مشکل ہوتا ہے۔ انھوں نے تجویز دی کہ محاورات کی تعداد کو مناسب طریقے سے ترتیب دیا جائے، ان کی تکرار کی شرح کو بڑھایا جائے، مشقوں کی اقسام میں اضافہ کیا جائے تاکہ طلبہ محاورات کو بہتر طریقے سے سیکھ سکیں۔[۴] علمی مواد کے عملی اطلاق کے حوالے سے، وانگ فُولِنگ نے اپنی تحریر "پاکستانی طلبہ کے لیے 'ترقی پذیر چینی (ابتدائی جامع)' کے الفاظ کی تدریس پر ابتدائی تحقیق" میں تجویز کیا کہ مخصوص تعلیمی گروہوں (جیسے پاکستانی طلبہ) کے لیے اساتذہ کو کلاس روم میں مناسب حد تک نصابی مواد میں موجود الفاظ کی تشریح اور انگریزی بطور ذریعہ تدریس استعمال کرنی چاہیے۔ اس کے علاوہ، الفاظ کے بہتر ادراک کے لیے حالات پر مبنی تدریس، اجزائے الفاظ کی تدریس اور املا نویسی جیسے طریقے بروئے کار لانے چاہییں۔[۵] یہ تمام تحقیقات الفاظ کی تدریس میں نصابی مواد کے انتخاب اور ایڈ جسٹمنٹ کے کلیدی کردار پر زور دیتی ہیں۔

غیر ملکی زبانوں کے مطالعے میں، آفتاب عظیم اور دیگر محققین نے اس بات پر زور دیا ہے کہ پاکستانی طلبہ کی مخصوص ضروریات کو مد نظر رکھتے ہوئے، اساتذہ کو "HSK معیاری نصاب" استعمال کرتے وقت طلبہ کی حقیقی ضروریات کے مطابق ایڈ جسٹمنٹ کرنی چاہیے۔ مثال کے طور پر چونکہ پاکستانی طلبہ کا لسانی پس منظر اور سیکھنے کے محرکات دیگر علاقوں کے طلبہ سے مختلف ہیں۔ اساتذہ کو پاکستانی طلبہ کے ثقافتی پس منظر اور لسانی خصوصیات کو مد نظر رکھتے ہوئے نصابی مواد کو مقامی رنگ دینا چاہیے تاکہ تدریس کی مؤثریت کو بڑھایا جاسکے۔ اس کے علاوہ انھوں نے تجویز دی کہ نصابی کتاب کا لچکدار استعمال طلبہ کی ضروریات کے مطابق ہونا چاہیے تاکہ تدریس کی عملی افادیت میں اضافہ ہو۔[۶]

تعلیمی طریقے اور حکمت عملی کی جدت

تعلیمی طریقوں کی جدت چینی زبان کی تدریس کے اثرات کو بہتر بنانے کی کلید ہے۔ تیان یو نے اپنی تحریر "HSK معیاری نصاب" الفاظ کے بلاک کا تجزیہ اور تدریسی تجاویز" میں اس بات پر زور دیا کہ "الفاظ کے بلاک کی تدریس" (یو کوائی جیاؤ شو) ایک اہم لسانی تدریسی حکمت عملی کے طور پر سیکھنے والوں کی زبانی ابلاغی صلاحیت کو بہتر بنانے میں مدد دیتی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اساتذہ "HSK معیاری نصاب" میں موجود "الفاظ کے بلاک" (یو کوائی) کے مطابق لچکدار تدریسی طریقے اپنا کر تدریسی مواد کو بہتر بنا سکتے ہیں اور طلبہ کی لسانی مہارتوں کو فروغ دے سکتے ہیں۔[۷] زین جی منگ نے "چینی زبان کے اعلیٰ سطح کے مراحل کے مواد کی تدریس کا مطالعہ — 'HSK معیاری کورس' کے تناظر میں" میں یہ تجویز کیا کہ اعلیٰ سطح کے طلبہ کے لیے مواد کی تدریس کی حکمت عملی خاص طور پر اہم ہے۔ انھوں نے بتایا کہ اگرچہ اعلیٰ سطح کے طلبہ کے پاس لغت اور گرامر کی اچھی بنیاد ہوتی ہے، مگر اظہار میں اب بھی مسائل ہیں، اس لیے انھوں نے اساتذہ کو مشورہ دیا کہ وہ صنف (genre) کی تدریس اور مواد کی ساخت پر زور دیں، اور کنٹرول شدہ اور غیر کنٹرول شدہ مشقوں کو مضبوط کریں تاکہ طلبہ کی مواد کو سمجھنے اور اظہار کرنے کی صلاحیت کو بہتر بنایا جاسکے۔[۸]

پاکستان میں چینی زبان کی تدریس کے پس منظر میں، آفتاب عظیم، طاہرہ نوید اور صدف جبار نے "چینی زبان کی تدریس پاکستان میں مسائل اور حل (Chinese Language Teaching in Pakistan Problems and Solutions)" میں یہ نشاندہی کی ہے کہ حالانکہ چینی زبان کی تدریس پاکستان میں چالیس سال سے زائد عرصے سے ہو رہی ہے، حالیہ برسوں میں ہی اس کا وسیع پیمانے پر آغاز

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

ہوا ہے، لیکن تدریسی عمل میں اب بھی کئی مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ جن میں تدریسی طریقہ کار، نصاب کی تشکیل، تدریسی مواد اور اساتذہ کی پیشہ ورانہ ترقی کے مسائل شامل ہیں۔ خاص طور پر تدریسی مواد کے استعمال، تدریسی حکمت عملیوں اور طلبہ کی تعلیمی تحریک کے حوالے سے اساتذہ کو کئی مشکلات کا سامنا ہے۔ اس کے علاوہ، موثر تربیتی نظام کی کمی کی وجہ سے مقامی چینی زبان کے اساتذہ تدریسی چیلنجز کا مؤثر طریقے سے مقابلہ کرنے میں مشکل محسوس کرتے ہیں۔ انہوں نے یہ بھی تجویز کیا کہ پاکستانی چینی اساتذہ کو اپنی پیشہ ورانہ ترقی کو بڑھانا چاہیے اور تدریسی طریقوں کی متنوع استعمال کو فروغ دینا چاہیے۔ جیسے کہ منظر نامہ تدریس، ٹاسک بیسڈ تدریس اور زبان کے بلاکس کی تدریس تاکہ طلبہ کی دلچسپی اور شرکت کو بڑھایا جاسکے۔ یہ ٹین یُو کی زبان کے بلاکس کی تدریس پر تحقیق کے مطابق ہے، جو تدریسی حکمت عملیوں کی تنوع کو طلبہ کی زبانی صلاحیتوں کو بڑھانے کے لیے اہمیت دیتی ہے۔

مجموعی طور پر، چین اور پاکستان کی اقتصادی تعاون کے پس منظر میں، پاکستان میں چینی زبان کی تدریس کی ضرورت تیزی سے بڑھ رہی ہے۔ چینی اور غیر ملکی ادب میں نصاب کے انتخاب، تدریسی حکمت عملیوں کی جدت اور تدریسی عملی استعمال کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔ تاہم، تدریسی عمل میں اساتذہ کو کئی چیلنجز کا سامنا ہے، جیسے کہ نصاب میں مترادف الفاظ کا مسئلہ، محاوروں کی تدریس کے مسائل، تدریسی حکمت عملیوں کا انتخاب اور نفاذ وغیرہ۔ مختلف علماء کے خیالات کو یکجا کرتے ہوئے یہ بات سامنے آتی ہے کہ چینی زبان کی تدریس کے اثرات کو بڑھانے کے لیے اساتذہ کو طلبہ کی حقیقی ضروریات کے مطابق تدریسی مواد اور طریقوں کو لچک سے ایڈجسٹ کرنا ہوگا اور اپنی پیشہ ورانہ ترقی پر زور دینا ہوگا تاکہ پاکستان میں چینی زبان کی بین الاقوامی تعلیم کی پائیدار ترقی کو فروغ دیا جاسکے۔

پاکستان میں چینی زبان کی تدریس کا ماحولیاتی جائزہ

پاکستان میں چینی زبان کی تعلیم نے پچھلے بیس سالوں میں نمایاں ترقی کی ہے، خاص طور پر کنفیوشش انسٹی ٹیوٹ اور کنفیوشش کلاس رومز کے قیام نے مقامی طلبہ کو منظم چینی زبان سیکھنے کے مواقع فراہم کیے ہیں۔ 2021ء تک پاکستان میں پانچ کنفیوشش انسٹی ٹیوٹ اور دو کنفیوشش کلاس رومز موجود ہیں۔ یہ مراکز اسلام آباد، لاہور، کراچی، فیصل آباد اور سرگودھا میں واقع ہیں۔[۹] ان میں سب سے پہلے قائم ہونے والا کنفیوشس انسٹی ٹیوٹ 2005ء میں بیجنگ لینگویج اینڈ کلچر یونیورسٹی اور پاکستان کی نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز کے اشتراک سے اسلام آباد میں قائم ہوا۔[۱۰] کنفیوشس انسٹی ٹیوٹ صرف چینی زبان کی تعلیم کا ذمہ دار نہیں ہے بلکہ ثقافتی ترویج، چینی زبان کی سطح کے امتحانات (HSK) کے انتظام اور تعلیمی تبادلے کی سفارشات جیسے کام بھی انجام دیتا ہے۔[۱۱]

تعلیمی نصاب کے حوالے سے، پاکستان میں چینی زبان کی تعلیم زبان اور ثقافت کے دو اہم شعبوں کو شامل کرتی ہے۔ زبان کے کورسز میں ابتدائی سے لے کر اعلیٰ سطح تک چینی زبان کی تعلیم دی جاتی ہے، جس میں "HSK معیاری نصاب"، "جدید چینی" اور "نیا عملی چینی قاری" کا وسیع پیمانے پر استعمال کیا جاتا ہے۔ ثقافتی کورسز میں خطاطی، چائے کی تقریبات، شیروں کا رقص اور چینی روایتی تہواروں کی سرگرمیاں شامل ہیں تاکہ طلبہ میں چینی ثقافت کے لیے دلچسپی بڑھائی جاسکے۔ مزید یہ کہ کئی کنفیوشس انسٹی ٹیوٹ اور زبان کے ادارے HSK امتحانات کے مراکز قائم کیے ہوئے ہیں۔ 2020ء میں پورے ملک میں 4091 افراد نے HSK امتحان میں

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025
تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

شرکت کی۔ کچھ یونیورسٹیاں، جیسے پنجاب یونیورسٹی، کراچی یونیورسٹی وغیرہ، چین کی یونیورسٹیوں کے ساتھ مل کر چینی زبان کے شعبے کھول چکی ہیں اور کریڈٹ کورسز فراہم کرتی ہیں۔

تعلیمی ضروریات کے حوالے سے پاکستان میں چینی زبان کے سیکھنے والوں کی تعداد مسلسل بڑھ رہی ہے۔ 2023ء میں 10000 سے زیادہ طلبہ چینی کورسز میں شریک ہوئے اور مجموعی تعداد تقریباً 26000 سے 30000 کے درمیان تخمینہ کی گئی ہے۔ جبکہ HSK امتحان میں داخلہ لینے والوں کی تعداد میں بھی اضافہ دیکھنے کو ملا ہے۔ تاہم اساتذہ کی کمی ابھی بھی ایک مسئلہ ہے اور زیادہ تر اساتذہ چین سے بھیجے گئے ہیں یا رضاکار ہیں۔ مقامی اساتذہ کی تربیت بھی کنفیوشس انسٹی ٹیوٹ کے ذریعے کی جاتی ہے، جیسے اسلام آباد کنفیوشس انسٹی ٹیوٹ ہر سال تقریباً 2000 طلبہ کو تربیت دیتا ہے۔

حکومتی سطح پر بھی چینی زبان کی تعلیم کے فروغ کے لیے حمایت موجود ہے۔ پاکستانی حکومت نے چینی زبان کو قومی سطح کی غیر ملکی زبان کے طور پر تسلیم کیا ہے۔ 2014ء میں "قومی خارجہ زبان کی پالیسی" اور 2015ء میں "نیشنل ایجوکیشن ایکشن پلان" میں چینی زبان کی تعلیم کو فروغ دینے پر زور دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ، چینی حکومت ہر سال تقریبا 3000 اسکالرشپ فراہم کرتی ہے تاکہ پاکستانی طلبہ کو چین میں تعلیم حاصل کرنے کے مواقع ملے۔

اس کے باوجود چینی زبان کی تعلیم کو مقامی مواد کی کمی، اساتذہ کی کمی اور طلبہ کے لیے عملی مواقع کی کمی جیسے چیلنجز کا سامنا ہے۔ کچھ طلبہ چینی حروف اور گرائمر کی مشکلات کی وجہ سے سیکھنے کے لیے کم متحرک ہیں۔ مستقبل میں، چین پاکستان اقتصادی راہداری (CPEC) کے منصوبے کے ساتھ چینی زبان کی طلب مزید بڑھنے کی توقع ہے اور چینی زبان کی تعلیم پیشہ ورانہ تربیت اور تکنیکی شعبوں میں مزید ضم ہو جائے گی۔ تدریسی معیار کو بڑھانے کے لیے، چین اور پاکستان کے دونوں فریق آن لائن وسائل کی تعمیر، مقامی نصاب کی ترقی اور ثقافتی تبادلوں کے ذریعے سیکھنے کی دلچسپی کو بڑھانے کا منصوبہ رکھتے ہیں۔ مجموعی طور پر پاکستان میں چینی زبان کی تعلیم چین پاکستان تعاون کے دائرہ کار میں تیزی سے ترقی کر رہی ہے جو نہ صرف دونوں ممالک کے ثقافتی تبادلے کو فروغ دے رہی ہے بلکہ پاکستانی طلبہ کے لیے مزید پیشہ ورانہ مواقع بھی پیدا کر رہی ہے۔

"HSK معیاری نصاب" کا پاکستان میں فروغ اور استعمال کی موجودہ صورت حال

"HSK معیاری نصاب" ایک جامع چینی زبان کا نصاب ہے جو HSK امتحان کے گرد تشکیل دیا گیا ہے اور پاکستان میں چینی زبان کی تدریس میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ نصاب وسیع پیمانے پر مختلف تعلیمی اداروں میں استعمال کیا جاتا ہے جن میں کنفیوشس انسٹی ٹیوٹ، یونیورسٹیوں کے چینی زبان کے شعبے اور کچھ اسکولوں کے چینی زبان کے کلاس روم شامل ہیں۔ یہ نصاب بیجنگ لینگویج اینڈ کلچر یونیورسٹی پریس کی جانب سے شائع کیا گیا ہے اور چھ سطحوں میں تقسیم ہے جو ابتدائی سے اعلیٰ درجے تک کے سیکھنے والوں کی ضروریات کو پورا کرتا ہے۔ نصاب کے تالیفی اصول "امتحان کے ذریعے تدریس کو فروغ دینا اور تدریس و امتحان کو یکجا کرنا" پر مبنی ہیں، جس کے تحت الفاظ، گرامر اور موضوعات کا انتخاب HSK امتحان کی ضروریات کے عین مطابق کیا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ، انٹرایکٹو مشقوں اور عملی منظر ناموں کے ذریعے سیکھنے والوں کی زبان کے عملی استعمال کی صلاحیت کو بہتر بنایا جاتا ہے۔

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

"HSK معیاری نصاب" ایک منظم تدریسی ماڈل اپناتا ہے، جہاں ہر سطح کی کتاب میں درسی کتاب، مشقی کتاب اور اساتذہ کے لیے رہنما کتاب شامل ہوتی ہے۔ اس نصاب کو "وارم اپ، اسباق، تشریحات، مشقیں، اطلاق اور توسیع" کے چھ بنیادی حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اس سے نہ صرف طلبہ کو امتحان کے لیے ضروری علم حاصل کرنے میں مدد ملتی ہے بلکہ وہ حقیقی زندگی کے تناظر میں چینی زبان کا اطلاق بھی کر سکتے ہیں۔ بین الاقوامی چینی تدریس میں اس تدریسی طریقہ کار کو ایک ماڈل کے طور پر دیکھا جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ پاکستان میں متعارف کرائے جانے کے بعد اسے مختلف تعلیمی اداروں اور تدریسی مراکز میں تیزی سے مقبولیت حاصل ہوئی۔

پاکستان میں "HSK معیاری نصاب" چینی زبان کی تدریس میں سب سے زیادہ استعمال ہونے والے نصاب میں سے ایک بن چکا ہے۔ کئی یونیورسٹیاں اور کنفیوشس انسٹی ٹیوٹس اسے بنیادی نصاب کے طور پر اپناتے ہیں تاکہ تدریسی مواد کو HSK امتحان کی ضروریات کے مطابق رکھا جا سکے۔ مثال کے طور پر، فیصل آباد ایگریکلچرل یونیورسٹی کے کنفیوشس انسٹی ٹیوٹ میں اس نصاب کو مکمل طور پر تدریس کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، اور ساتھ ہی HSK امتحان کی تیاری کے لیے خصوصی تربیت بھی دی جاتی ہے تاکہ طلبہ اپنی زبان کی مہارت کے ساتھ امتحان میں کامیابی کی شرح کو بھی بڑھا سکیں۔ اسی طرح، کراچی یونیورسٹی، پنجاب یونیورسٹی اور دیگر اعلیٰ تعلیمی اداروں میں بھی چینی زبان کے تدریسی منصوبوں میں "HSK معیاری نصاب" کو بنیادی تدریسی مواد کے طور پر اپنایا گیا ہے، جو طلبہ کو چینی زبان سیکھنے کا ایک منظم راستہ فراہم کرتا ہے۔

اس کے علاوہ، مختلف کنفیوشس کلاس رومز، جیسے پیٹرو مڈل اسکول کے کنفیوشس کلاس روم، اس نصاب میں موجود ثقافتی کہانیوں، بچوں کے گیتوں اور دیگر دلچسپ مواد کو بھرپور طریقے سے استعمال کرتے ہیں۔ یہ تدریسی طریقے پاکستانی طلبہ کی فطری جستجو، متحرک مزاج اور کھیل کے ذریعے سیکھنے کی عادات کو مد نظر رکھتے ہوئے، کلاس روم گیمز اور ہنر سازی جیسی سرگرمیوں کے ذریعے چینی زبان کو مزید پرکشش بنا دیتے ہیں۔ ان طریقوں سے طلبہ کی سیکھنے میں دلچسپی بڑھتی ہے اور ان کی چینی زبان کے مزید مطالعے کے لیے ایک مضبوط بنیاد رکھی جاتی ہے۔

قابل ذکر بات یہ ہے کہ "HSK معیاری نصاب" کا استعمال صرف کنفیوشس انسٹی ٹیوٹس اور یونیورسٹی کے نصاب تک محدود نہیں ہے، بلکہ یہ پاکستان کے مختلف سطحوں کے چینی تدریسی نظام میں بھی اہم کردار ادا کر رہا ہے۔ ابتدائی سیکھنے والوں کے لیے، اس نصاب کی ابتدائی سطح کے اسباق تدریجی انداز میں ترتیب دیے گئے ہیں۔ جن میں بنیادی الفاظ اور جملوں کے ذخیرے پر زور دیا گیا ہے اور دلچسپ کہانیوں اور حقیقی منظر ناموں پر مبنی مکالموں کے ذریعے روزمرہ بول چال میں مہارت حاصل کرنے میں مدد دی جاتی ہے۔ جبکہ اعلیٰ درجے کے سیکھنے والوں کے لیے اس کے درمیانی اور اعلیٰ سطح کے کورسز میں پیچیدہ گرامر اور ثقافتی مواد شامل کیا گیا ہے اور ساتھ ہی HSK امتحان کے لیے مخصوص مشقیں فراہم کی گئی ہیں تاکہ طلبہ کو زبان کے عملی استعمال میں مہارت حاصل ہو سکے۔

خاص طور پر HSK امتحان میں رجسٹر ہونے والے پاکستانی طلبہ کی تعداد میں مسلسل اضافے کے پس منظر میں زیادہ سے زیادہ چینی زبان سیکھنے والے اس امتحان کے ذریعے اپنی مسابقتی صلاحیت کو بڑھانے کے خواہشمند ہیں۔ "HSK معیاری نصاب" کی درست مطابقت کی بنا پر یہ امتحان کی تیاری کے لیے بہترین انتخاب بن چکا ہے۔ مثال کے طور پر اسلام آباد کنفیوشس انسٹی ٹیوٹ میں

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

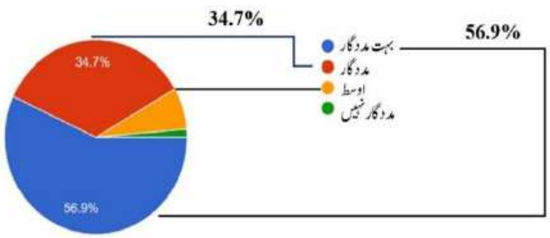
تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

2018ء میں HSK امتحان دینے والے طلبہ کی تعداد 2015ء کے مقابلے میں چار گنا زیادہ ہو چکی تھی جو اس نصاب کے امتحان میں کامیابی کی شرح کو بڑھانے میں مؤثر ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔

"HSK معیاری نصاب" کا وسیع پیمانے پر استعمال نہ صرف پاکستان میں چینی زبان کی تعلیم کے فروغ میں مدد دے رہا ہے بلکہ یہ پاک-چین ثقافتی تبادلوں اور دو لسانی افراد کی تربیت میں بھی اہم کردار ادا کر رہا ہے۔ چین-پاکستان اقتصادی راہداری (CPEC) منصوبے کی گہرائی کے ساتھ، چینی زبان کے ماہر پیشہ ور افراد کی مانگ میں اضافہ ہو رہا ہے، جس کی وجہ سے اس نصاب کی ترویج کا عمل بھی تیز تر ہو چکا ہے۔ مستقبل میں، مزید تعلیمی اداروں اور تدریسی مراکز کی شمولیت کے ساتھ، "HSK معیاری نصاب" پاکستان میں ایک مکمل تدریسی نظام کے طور پر ابھرنے کی توقع ہے، جو مقامی چینی زبان سیکھنے والوں کو ایک زیادہ منظم اور مؤثر تعلیمی راستہ فراہم کرے گا۔ مجموعی طور پر، اس نصاب کی ترویج پاکستان میں چینی زبان کی تعلیم کے نظام میں گہرائی سے سرایت کر چکی ہے اور یہ مستقبل میں پاک-چین ثقافتی و تعلیمی تعاون کے مزید فروغ میں اہم کردار ادا کرتا رہے گا۔

مقامی پاکستانی چینی زبان کے اساتذہ کی تدریسی صورت حال

کیا آپ کو لگتا ہے کہ آپ کے استاد کا پس منظر اور ثقافتی علم آپ کی سیکھنے میں مدد کرتا ہے؟

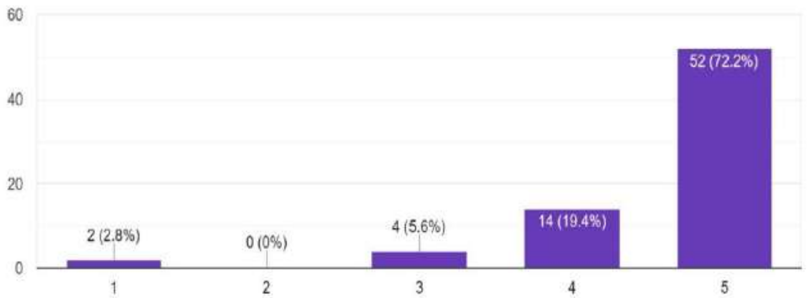


گراف: انٹرویو کیے گئے طلبہ کی اساتذہ کے بارے میں رائے

پاکستانی نژاد چینی زبان کے اساتذہ مقامی سطح پر چینی زبان کے فروغ میں اہم مقام رکھتے ہیں۔ ان کا منفرد پس منظر چینی زبان کی تدریس میں زبردست کردار ادا کرتا ہے۔ انٹرویو دینے والی استانی صبا شفیق نے فیصل آباد ایگریکلچر یونیورسٹی کے کنفیوشس انسٹی ٹیوٹ میں چینی زبان کی تدریس کی ہے۔ انہوں نے مارچ 2021ء سے چینی زبان کی تدریس کا آغاز کیا، اور اگست 2023ء تک دو سال چھ ماہ کا بھرپور تدریسی تجربہ حاصل کر لیا تھا۔ ان کی بیچلر ڈگری چینی زبان کی بین الاقوامی تعلیم میں تھی اور گریجویشن کے بعد وہ تدریس کے عملی میدان میں آ گئیں۔ [۱۲] انٹرویو دینے والے دوسرے استاد عبدالباسط پاکستان کی سرکاری یونیورسٹی میں چینی زبان کا انتخابی کورس پڑھاتے ہیں۔ [۱۳] زیادہ تر پاکستانی نژاد چینی زبان کے اساتذہ اعلیٰ پیشہ ورانہ صلاحیتوں کے حامل ہوتے ہیں۔ وہ چینی زبان کی بین الاقوامی تعلیم کے شعبے سے فارغ التحصیل ہوتے ہیں اور کامیابی سے HSK6 سطح کا امتحان پاس کر چکے ہوتے ہیں۔ مزید برآں، بہت سے اساتذہ کو چین میں تعلیم حاصل کرنے کا تجربہ بھی حاصل ہوتا ہے۔ یہ بین الثقافتی پس منظر ان کی تدریس کو منفرد بناتا ہے، کیونکہ وہ نہ صرف

درستگی کے ساتھ زبان کے علم کو منتقل کر سکتے ہیں بلکہ چین اور پاکستان کی ثقافتوں کا موازنہ کر کے طلبہ کو مختلف ثقافتی سیاق وسباق میں چینی زبان کے استعمال کا فہم دینے میں بھی مہارت رکھتے ہیں۔

آپ اپنے استاد کے تدریسی انداز کو کس طرح درجہ دیں گے؟(1-5پوائنٹس)



گراف: طلبہ کے انٹرویو کے مطابق اساتذہ کے تدریسی انداز کا جائزہ

عبد الباسط صاحب نے جذباتی انداز میں بتایا کہ "میرا چین میں تعلیم حاصل کرنے کا تجربہ تدریس میں ایک قیمتی سرمایہ ہے۔ تعلیم کے دوران، میں نے ذاتی طور پر چینی زبان کے حسن اور ثقافتی نچوڑ کو محسوس کیا۔ جدید تدریسی طریقے اور نظریات سیکھے۔ وطن واپسی کے بعد میں تدریس میں مؤثر طریقے سے علمی تجربات منتقل کر سکتا ہوں اور طلبہ کو چینی زبان کی گہری سمجھ حاصل کرنے کے لیے رہنمائی فراہم کر سکتا ہوں۔" صباء شفیق صاحبہ بھی اس خیال سے متفق ہیں اور تدریس کے دوران اکثر اپنے غیر ملکی تجربات کو شامل کرتی ہیں تاکہ طلبہ کے لیے ایک زندہ دل تعلیمی ماحول پیدا کر سکیں۔ طلبہ کے سروے کے نتائج کے مطابق، 91٪ نے استاد کے تدریسی طریقہ کار کو سراہا، خاص طور پر کلاس روم کی بات چیت کے حصے اور ثقافتی پس منظر کی معلومات کو۔ اساتذہ گروپ ڈسکشنز، رول پلے جیسی انٹر ایکٹو سرگرمیوں کا انتظام کرتے ہیں تاکہ طلبہ کو چینی زبان میں اظہار خیال کرنے کی خواہش پیدا ہو اور زبان کی عملی مہارت کو بڑھایا جا سکے۔ اسی دوران چین کی تاریخ، ثقافت اور رسم ورواج کے بارے میں معلومات فراہم کی جاتی ہیں تاکہ طلبہ کے ثقافتی افق کو وسیع کیا جا سکے۔

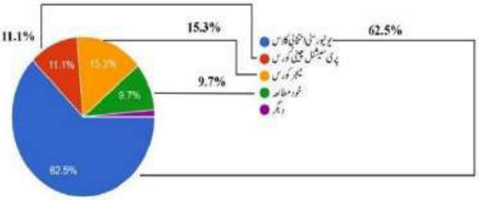
پاکستانی چینی زبان کے اساتذہ کی تدریسی مشقوں پر بحث کرنے کے بعد یہ ضروری ہے کہ ان اساتذہ کو درپیش حقیقی چیلنجز اور ان کے جواب دینے کی حکمت عملی کا مزید تجزیہ کیا جائے۔ اگرچہ یہ اساتذہ اپنی مضبوط پیشہ ورانہ مہارت اور ثقافتی ہم آہنگی کے فوائد کے ذریعے چینی زبان کی تعلیم میں مثبت کردار ادا کر رہے ہیں لیکن تدریسی وسائل کی کمی خاص طور پر نصاب کی موزونیت کے مسائل، تدریسی اثرات پر اب بھی اثرانداز ہو رہے ہیں۔ اس وقت، بعض یونیورسٹیاں اور کنفیوشس انسٹی ٹیوٹ چینی زبان کے کورسز اور تدریسی وسائل کے حوالے سے کمی کا شکار ہیں۔ خاص طور پر نصاب کی زبان کے مسائل کی وجہ سے کچھ طلبہ کو سیکھنے کے دوران سمجھنے میں مشکلات پیش آتی ہیں۔ ان مسائل کا مقابلہ کرتے ہوئے اساتذہ تدریسی حکمت عملیوں میں فعال طور پر تبدیلیاں لا رہے ہیں۔ جیسے مقامی

تدریسی کیسز، ملٹی میڈیا کی مدد سے تدریس وغیرہ، تاکہ کلاس روم کے اثرات کو بہتر بنایا جاسکے۔ تاہم یہ اضافی تدریسی اخراجات اساتذہ کے کام کا بوجھ بڑھادیتے ہیں اور نصاب کے مواد کی بہتری اور تدریسی وسائل کی تقسیم کی بہتری کی ضرورت کو اجاگر کرتے ہیں۔ اس پس منظر میں فیصل آباد زرعی یونیورسٹی کے کنفیوشس انسٹی ٹیوٹ کی مثال کے طور پر چینی زبان کی تدریس کی ترقی کے عمل اور متعلقہ مسائل کا مزید تجزیہ کیا جاسکتا ہے تاکہ پاکستان میں چینی زبان کی تعلیم کی موجودہ حالت کو بہتر طور پر سمجھا جاسکے۔

گراف: انٹرویو کیے گئے طلبہ کی چینی زبان سیکھنے کی وجوہات

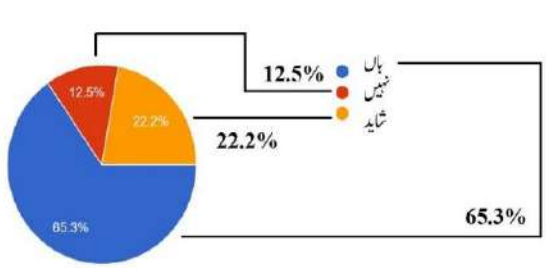
فیصل آباد زرعی یونیورسٹی کنفیوشس انسٹی ٹیوٹ کی چینی زبان کی تدریس کی ترقی کی تاریخ واضح طور پر دیکھی جاسکتی ہے۔

چینی زبان کیسے سیکھیں؟



ابتدائی طور پر چینی زبان کے کورسز کا حجم چھوٹا تھا، ہر سیمسٹر میں صرف 1 سے 2 کلاسز ہی چلائی جاتی تھیں۔ اُس وقت طلبہ چینی زبان کے اختیاری کورسز میں دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ محترمہ صباء شفیق نے اس بارے میں گہرے تاثرات کا اظہار کیا۔ اُنھوں نے کہا: "شروع میں چینی زبان کے اختیاری کورس کو طلبہ کی نظر میں ایک زبردستی کی جانے والی ذمہ داری سمجھا جاتا تھا کیونکہ یہ ان کی پیشہ ورانہ تعلیم سے کوئی تعلق نہیں رکھتا تھا۔ جس کی وجہ سے طلبہ کی خود سے سیکھنے کی خواہش بہت کم تھی۔" لیکن وقت کے ساتھ، طلبہ کا چینی زبان کی پیشہ ورانہ ترقی میں اہمیت کے بارے میں شعور بڑھتا گیا۔ چینی زبان کی کلاسوں میں داخلہ لینے والے طلبہ کی تعداد مسلسل بڑھ رہی ہے۔ ہر سمسٹر میں کلاسوں کی تعداد پانچ تک بڑھ چکی ہے۔

کیا آپ چاہتے ہیں کہ درسی کتاب میں وضاحتیں یا تراجم اردو میں شامل ہوں؟



گراف: انٹرویو کیے گئے طلبہ کے چینی نصابی کتب کے اردو ترجمے کے بارے میں آراء

تعلیمی وسائل کے لحاظ سے اگرچہ "HSK معیاری نصاب" طلبہ کو HSK امتحان کی تیاری میں کچھ حد تک مدد فراہم کرتی ہے، لیکن اس کے مقامی بنانے کے عمل میں کئی مسائل درپیش ہیں۔ یہ نصابی کتاب صرف انگریزی میں دستیاب ہے، جو ان پاکستانی طلبہ کے

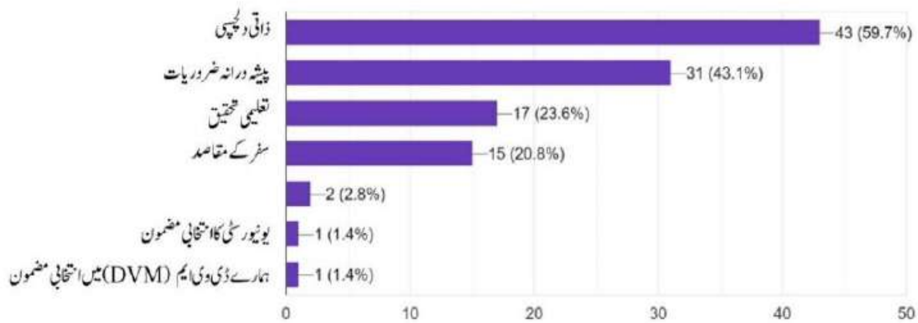
Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

لیے ایک بڑی رکاوٹ ہے جن کی انگریزی کمزور ہے۔ ان کے لیے گرامر، الفاظ اور دیگر پیچیدہ مواد کو سمجھنا انتہائی مشکل ہے۔ طلبہ کے سوالنامے کے مطابق، تقریباً65٪ طلبہ نے اس بات پر زور دیا کہ نصابی کتاب میں اردو ترجمہ شامل کیا جائے تاکہ سمجھنے میں حائل رکاوٹوں کو دور کیا جا سکے۔ جیسا کہ انٹرویو کے دوران محترمہ صباء شفیق نے کہا: "نصابی کتاب کی زبان کا یہ نقص واقعی طلبہ کی سیکھنے کی رفتار کو متاثر کرتا ہے۔ جن طلبہ کی انگریزی کمزور ہے، ان کے لیے اردو کی مدد کے بغیر سیکھنا بے حد مشکل ہو جاتا ہے۔" اس کے علاوہ، نصابی کتاب کے مشکل درجے کی ترتیب مناسب نہیں ہے۔HSK2 کے آخری مرحلے میں مواد کی مشکل اچانک بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے، جس کی وجہ سے کئی طلبہ اسے برداشت نہیں کر پاتے اور یہاں تک کہ ان کی سیکھنے کی پیش رفت اور خود اعتمادی پر منفی اثر پڑتا ہے۔

ان مشکلات سے نمٹنے کے لیے اساتذہ نے اپنی صلاحیتوں کا بھرپور مظاہرہ کرتے ہوئے مؤثر اقدامات کیے۔ محترمہ صباء شفیق نے کلاس روم کی حقیقی ضروریات کے مطابق مقامی تدریسی مثالیں ذہانت سے ڈیزائن کیں۔ جن میں پاکستانی ثقافتی عناصر اور روزمرہ کی زندگی کے مناظر کو چینی زبان کی تعلیم میں مہارت کے ساتھ شامل کیا تاکہ طلبہ کی تفہیم اور اطلاق کی صلاحیت کو بہتر بنایا جاسکے۔ اس کے ساتھ وہ ملٹی میڈیا ٹولز کے مؤثر استعمال میں ماہر ہیں۔ جیسے چینی زبان کی ویڈیوز چلانا، تصویری مواد دکھانا وغیرہ۔ تاکہ تدریسی مواد کو مزید متنوع بنایا جاسکے اور طلبہ کی چینی زبان اور ثقافت کے بارے میں براہ راست تفہیم کو بڑھایا جا سکے۔ یہ اضافی اقدامات بلاشبہ اساتذہ کے تدریسی بوجھ میں اضافہ کرتے ہیں اور اس حقیقت کو اجاگر کرتے ہیں کہ نصاب کے مواد کو بہتر بنانے اور وسائل کی تقسیم کو مؤثر بنانے سے پاکستان میں چینی زبان کی تعلیم کے نتائج کو مزید بہتر کیا جاسکتا ہے۔

زبان سیکھنے کے حوالے سے طلبہ کی حوصلہ افزائی اور تدریسی مشکلات

آپ کے چینی سیکھنے کی بنیادی وجہ کیا ہے؟(آپ ایک سے زیادہ انتخاب کر سکتے ہیں)



گراف:انٹرویو کیے گئے طلبہ کی چینی زبان سیکھنے کے محرکات

طلبہ کے چینی زبان سیکھنے کے محرکات اور دلچسپی پاکستان میں اس کی تدریس کے مؤثر نتائج کے کلیدی عوامل ہیں جو مختلف کورسز کی اقسام میں نمایاں فرق ظاہر کرتے ہیں۔ چینی زبان کے انتخابی کورسز میں چونکہ نصاب کا مواد طلبہ کی تخصیص سے مطابقت نہیں رکھتا اس لیے

ان کی سیکھنے کی دلچسپی کم ہوتی ہے۔ اس کے برعکس چینی زبان کی کلاسوں کے طلبہ واضح پیشہ ورانہ اہداف کی وجہ سے سیکھنے میں زیادہ متحرک ہوتے ہیں۔ سوال نامے کے اعداد و شمار کے مطابق، 43٪ جواب دہندگان نے پیشہ ورانہ ترقی کو چینی زبان سیکھنے کی بنیادی وجہ قرار دیا۔ اس سے چینی زبان کی کلاسوں کی طلب میں ہر سال اضافے کو فروغ ملا ہے۔ مزید یہ کہ عملی اور پیشہ ورانہ بنیادوں پر مبنی چینی زبان کے کورسز کی فوری ضرورت اجاگر ہوتی ہے۔

آپ کو اپنی پڑھائی کے دوران سب سے بڑی مشکل کیا پیش آتی ہے ؟(براہ کرم وضاحت کریں):

مجھے لگتا ہے کہ چینی حروف سیکھنا تھوڑا مشکل تھا۔
چینی حروف
انگریزی سننا
چینی حروف سیکھنا
پنیین(Pinyin)
چینی حروف لکھنا
کچھ نہیں
چینی حروف کی مشق کی کمی
صوتیات

گراف: انٹرویو کیے گئے طلبہ کو چینی زبان سیکھنے کے دوران درپیش مشکلات (جزوی)

چینی حروف (汉字) سیکھنا بلاشبہ پاکستانی طلبہ کے لیے چینی زبان سیکھنے کے عمل میں سب سے بڑا چیلنج ہے۔ سوالنامے کے تجزیے سے پتہ چلتا ہے کہ زیادہ تر طلبہ چینی حروف کو چینی زبان سیکھنے کا سب سے مشکل حصہ سمجھتے ہیں۔ خاص طور پر جب پِن این (拼音)سے چینی حروف کی تحریر میں منتقلی کا مرحلہ آتا ہے، تو طلبہ اکثر مشکلات کا شکار ہو جاتے ہیں اور حروف کے انداز (笔画)، ساخت (结构) اور تلفظ (读音) کو یاد رکھنے میں غلطیاں کر بیٹھتے ہیں۔ مذکورہ تحقیق میں شامل محترمہ صباء شفیق نے تجویز دی: "ابتدائی چینی زبان کی تدریس میں، چینی حروف سیکھنے کے عمل کو مناسب حد تک پہلے متعارف کروایا جانا چاہیے، چینی حروف کے مواد کا تناسب بتدریج بڑھایا جائے، اور پیچیدہ حروف کو توڑ کر سکھانے کے طریقے اپنائے جائیں۔ حروف کے انداز اور اجزاء کو تفصیل سے واضح کرنے سے طلبہ کی مایوسی کم ہو سکتی ہے اور ان میں چینی حروف سیکھنے کا اعتماد پیدا کیا جا سکتا ہے۔" عبدالباسط صاحب کے مطابق تدریس کے دوران وہ اکثر طلبہ کو زیادہ لکھنے اور مشق کرنے کی ترغیب دیتے ہیں تاکہ وہ چینی حروف کی تحریر کا اچھا احساس پیدا کر سکیں۔

حکمت عملی پر تبادلہ خیال

بہتر طور پر پاکستان کے طلبہ کی تعلیمی ضروریات کے مطابق ڈھالنے کے لیے اساتذہ کو"HSK معیاری نصاب "کا مناسب انتخاب اور ایڈجسٹمنٹ کرنی ہوگی ساتھ ہی اردو ترجمے کے مقامی ورژن پر کام کو فروغ دینا ہوگا۔ موجودہ تدریسی مواد میں انگریزی کو معاون زبان کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے لیکن بہت سے طلبہ کی انگریزی کی بنیاد کمزور ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے وہ مواد کو درست طریقے سے سمجھنے میں مشکل محسوس کرتے ہیں۔ اس لیے اس کورس کا اردو ترجمہ تدریسی مواد کی سمجھ بوجھ میں نمایاں طور پر اضافہ کرے گا۔ جس سے طلبہ کو چینی زبان سیکھنے میں مزید سہولت ہوگی۔ اردو ترجمہ نہ صرف طلبہ کو پیچیدہ گرامر کی ساخت اور ثقافتی تصورات کو سمجھنے میں مدد دے گا، بلکہ زبان کی رکاوٹ کی وجہ سے پیدا ہونے والی تفہیمی مشکلات کو بھی کم کرے گا۔ مثال کے طور پر محاورات اور تجریدی تصورات کی تدریس کے دوران اردو میں فراہم شدہ وضاحت سے طلبہ بآسانی ان کے مخفی مفاہیم تک پہنچ جائیں گے۔ یوں ان کی تعلیمی کارکردگی اور خود اعتمادی میں اضافہ ہوگا۔ اس کے علاوہ اساتذہ جب مختلف سطحوں پر تدریس یا ذاتی رہنمائی فراہم کر رہے ہوں، تو وہ اردو ترجمے کو استعمال کر کے طلبہ کو خصوصی رہنمائی فراہم کر سکتے ہیں۔ بنیادی طور پر کمزور طلبہ کے لیے اردو میں وضاحت کی مدد سے بنیادی معلومات کو مضبوط کیا جا سکتا ہے اور بہتر بنیاد رکھنے والے طلبہ کے لئے مقامی کیس اسٹڈیز کے ذریعے مواد کو مزید بڑھایا جا سکتا ہے۔ جیسے چین اور پاکستان کی کاروباری شراکت داری کی حقیقی مثالوں کو شامل کر کے نصاب کی افادیت اور دلچسپی کو بڑھایا جا سکتا ہے۔

اردو ترجمے کا مقامی ورژن نہ صرف طلبہ کے تعلیمی تجربے کو بہتر بنانے میں مدد فراہم کرے گا بلکہ اساتذہ کو تدریسی مواد کو گہرائی سے سمجھنے اور اہم نکات کو زیادہ درست طریقے سے منتقل کرنے میں بھی معاون ثابت ہوگا۔ جب کسی مشکل موضوع کی وضاحت کی جائے تو اساتذہ اردو میں واضح طور پر وضاحت فراہم کر کے زبان کی رکاوٹ سے پیدا ہونے والی غلط فہمیوں کو روک سکتے ہیں۔ جس سے تدریسی اثرات میں بہتری آئے گی۔ اس لیے "HSK معیاری نصاب" کے اردو ترجمے کے فروغ اور اصلاحات میں تیزی لانا پاکستان میں چینی زبان کی تدریس کے معیار کو بڑھانے کے لیے ایک اہم قدم ہوگا۔

پاکستانی چین زبان کے اساتذہ کی ذاتی صلاحیتوں کو بڑھانا تدریسی معیار کو بہتر بنانے کی کلید ہے۔ چینی زبان کی مہارت کے حوالے سے اساتذہ کو مختلف پیشہ ورانہ چینی تربیتی کورسز میں فعال طور پر شرکت کرنی چاہیے جہاں تجربہ کار چینی تعلیم کے ماہرین کے ذریعہ تدریس دی جائے اور ان کورسز میں چینی زبان کے تمام پہلو جیسے آواز، الفاظ، گرامر، محاورے وغیرہ شامل ہوں۔ اس کے علاوہ اساتذہ کو باقاعدگی سے چینی زبان کا معیار جانچنے کے امتحان جیسے HSK میں حصہ لینا چاہیے تاکہ وہ اپنی تعلیمی پیش رفت اور کمزوریوں کا اندازہ لگا سکیں اور اپنے سیکھنے کی حکمت عملی کو بروقت ایڈجسٹ کر سکیں۔ مزید برآں آن لائن چینی سیکھنے کے وسائل کا بھرپور استعمال کرنا چاہیے جیسے چینی سیکھنے کی ویب سائٹس، ایپس وغیرہ جو کہ مختلف اقسام کا مواد فراہم کرتی ہیں۔ بشمول آن لائن کورسز، چینی سیکھنے کے فورمز، زبان کی مشق، گیمز وغیرہ۔ تاکہ اساتذہ کسی بھی وقت اور کہیں بھی سیکھنے کا عمل جاری رکھ سکیں۔ یہ اس امر کو یقینی بنائے گا کہ وہ چینی زبان و ثقافت کے علم میں پیہم اضافہ چاہتے ہیں۔ اس طور وہ اس علم کو بہتر طریقے سے آگے منتقل کر سکیں گے۔

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

اساتذہ کو تدریسی نظریات کے شعبے میں بھی خود کو ہم آہنگ رکھنا چاہیے۔ علم التعلیم، نفسیات وغیرہ کے علمی نظریات کا باقاعدہ مطالعہ جاری رکھنا چاہیے۔ اس سے اس شعبے میں تازہ ترین تحقیقات تک رسائی پاکر وہ اپنے خیالات، طریقہ کار وغیرہ کو ہر لمحہ بہتر کرسکتے ہیں۔ تعلیم و تدریس کے جدید علمی مواد کا مطالعہ ان کے کورس ورک ڈیزائن، کلاس روم مینجمنٹ، تدریسی مسائل و مشکلات کی بہتر تشخیص جیسی مہارتوں کو بہتر سے بہترین کی جانب لے جانے میں معاونت کرسکتا ہے۔۔ نفسیات خصوصاً تعلیمی نفسیات کا مطالعہ طلبہ کی سیکھنے کی نفسیات اور اس نوع کے دیگر اصولوں کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ مثال کے طور پر تعلیمی نفسیات میں یادداشت کے بارے میں سیکھ کر اساتذہ ایسی تدریسی سرگرمیاں ڈیزائن کرسکتے ہیں جو طلبہ کو چینی الفاظ اور گرامر کو بہتر طور پر یاد رکھنے میں مدد دے سکیں۔ جیسے کہ ایسوسی ایٹو میموری طریقہ، سیچوئیشن میموری طریقہ وغیرہ۔ ان نظریاتی علوم کو تدریسی عمل میں بہتر انداز میں لاگو کرنے سے تدریس کی سائنسی اور مؤثر نوعیت میں نمایاں بہتری آتی ہے۔ ایسی تدریسی سرگرمیاں طلبہ کی سیکھنے کی ضروریات کے مطابق ہوجاتی ہیں۔

بین الثقافتی رابطہ کی صلاحیت بھی وہ پہلو ہے جسے اساتذہ کو خاص طور پر مضبوط کرنا چاہیے۔ چین اور پاکستان کے درمیان ثقافت میں کئی اختلافات ہیں جو تدریس کے عمل میں مختلف مسائل پیدا کرسکتے ہیں۔ اساتذہ کو چین اور پاکستان کی ثقافتوں کے فرق کا گہرا مطالعہ کرنا چاہیے۔ بشمول اقدار، روایات، عادات، سوچنے کے طریقے وغیرہ میں فرق۔ بین الثقافتی رابطے کی مہارتیں اور طریقے سیکھنے چاہییں، جیسے کہ مؤثر ثقافتی بات چیت کیسے کی جائے، ثقافتی تنازعات سے کیسے بچا جائے، مختلف ثقافتوں کا احترام کرتے ہوئے استاد اور طالب علم کے درمیان اچھے تعلقات کیسے قائم کیے جائیں وغیرہ۔ تدریس میں جب ثقافتی فرق کی وجہ سے کلاس روم کی بات چیت کے مسائل سامنے آئیں، تو اساتذہ کو مناسب بین الثقافتی رابطے کی حکمت عملی استعمال کرتے ہوئے ان مسائل کو حل کرنا چاہیے۔ تاکہ استاد اور طالب علم کے درمیان مؤثر بات چیت اور تفہیم کو فروغ دیا جاسکے۔ مثال کے طور پر جب چین کے خاندانی تصور کی وضاحت کی جائے تو اساتذہ پاکستان کی خاندانی ثقافت کے ساتھ اس کا موازنہ کرکے طلبہ کو مختلف ثقافتوں میں خاندان کے تصور کی خصوصیات کو بہتر طور پر سمجھا سکتے ہیں۔

آخر کار اساتذہ کے لیے تخلیقی صلاحیتوں کو فروغ دینا انتہائی ضروری ہے۔ جیسے جیسے ٹیکنالوجی کی ترقی اور تعلیمی تصورات کی تجدید ہورہی ہے، اساتذہ کو روایتی تدریسی طریقوں اور ذرائع سے مطمئن نہیں ہونا چاہیے۔ انھیں نئے تدریسی طریقوں اور وسائل کی تلاش میں رہنا چاہیے۔ جدید تعلیمی ٹیکنالوجی کو اپنانا چاہیے، جیسے کہ آن لائن تدریسی پلیٹ فارمز کا استعمال کرتے ہوئے ہائبرڈ تدریس کا طریقہ اپنایا جاسکتا ہے جس سے آن لائن سیکھنے کے وسائل اور آف لائن کلاس روم تدریس کو ایک مربوط انداز میں جوڑا جائے تاکہ طلبہ کے سیکھنے کی صلاحیت میں وسعت و تیزی آئے۔ چینی سیکھنے کے سافٹ ویئر کا استعمال کرکے، گیمیفی کیشن، انٹرایکٹو سرگرمیوں کے ذریعے طلبہ کی دلچسپی اور شراکت کو بڑھایا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ، اساتذہ مقامی خصوصیات والے چینی تدریسی وسائل تیار کرنے کی کوشش کرسکتے ہیں جیسے کہ پاکستان کی ثقافت اور سماجی زندگی کو مدنظر رکھتے ہوئے چینی نصاب کے اضافی مواد کی تخلیق تاکہ تدریسی مواد طلبہ کی حقیقی زندگی کے قریب ہو۔ تدریسی وسائل کو مزید متنوع بنایا جاسکے اور تدریسی معیار کو بڑھایا جاسکے۔

نتائج اور مستقبل کی توقعات

چین اور پاکستان کے دوستانہ تعلقات اور "دی بیلٹ اینڈ روڈ انیشی ایٹو" کے فروغ کے تحت پاکستان میں چینی زبان کی تعلیم تیزی سے ترقی کر رہی ہے اور "HSK معیاری نصاب" وسیع پیمانے پر استعمال ہو رہا ہے۔ تاہم پاکستانی چینی زبان کے اساتذہ یہ نصاب پڑھانے میں کئی چیلنجز کا سامنا کر رہے ہیں۔ تعلیمی ماحول کے نقطہ نظر سے نصاب کی ترتیب میں چینی زبان کے اختیاری کورسز کی کشش کم ہے اور یہ طلبہ کے پیشہ ورانہ اہداف سے بھی ہم آہنگ نہیں۔ جبکہ زبان کے مخصوص کورسز روزگار کی ضروریات کے باعث زیادہ مقبول ہیں لیکن مجموعی نصاب کی اصلاح ناگزیر ہے۔ تدریسی وسائل کے لحاظ سے "HSK معیاری نصاب" کو مقامی سطح پر درپیش مسائل کا سامنا ہے جیسے کہ زبان کے میڈیم کی محدودیت اور دشواری کی سطح میں عدم توازن۔ اساتذہ کے نقطہ نظر سے اگرچہ پاکستانی چینی زبان کے اساتذہ مجموعی طور پر پیشہ ورانہ صلاحیتوں کے حامل اور بین الثقافتی پس منظر کے فوائد رکھتے ہیں لیکن ان کے لیے منظم تربیتی نظام کی کمی ہے۔ طلبہ کے نقطہ نظر سے مختلف کورسز میں سیکھنے کی تحریک میں واضح فرق ہے۔ اختیاری چینی کورسز میں طلبہ کی دلچسپی کم ہے جبکہ زبان کے مخصوص کورسز میں شامل طلبہ اپنے پیشہ ورانہ اہداف کے باعث زیادہ متحرک ہوتے ہیں۔ چینی حروف سیکھنے کی مشکل طلبہ کے لیے بنیادی چیلنج ہے۔ ان چیلنجوں سے نمٹنے کے لیے تحقیق میں مختلف حکمت عملیوں کی تجویز دی گئی ہے۔

مستقبل میں چین اور پاکستان کے درمیان تعاون کی مسلسل گہرائی کے ساتھ پاکستان میں چینی زبان کی تعلیم کے لیے وسیع تر ترقی کے امکانات متوقع ہیں۔ پالیسی کی حمایت کے لحاظ سے پاکستانی حکومت کو چینی زبان کی تعلیم پر مزید توجہ دینی چاہیے۔ قومی تعلیمی نظام میں چینی زبان کی تدریسی منصوبہ بندی کو بہتر بنانا چاہیے اور چینی زبان کی تعلیم کے لیے مزید پالیسی معاونت اور وسائل فراہم کرنے چاہئیں۔ نصابی کتب کے حوالے سے "HSK معیاری نصاب" کا اردو ترجمہ تیزی سے مکمل کیا جانا چاہیے اور مسلسل بہتر بنایا جانا چاہیے تاکہ مواد درست اور آسانی سے سمجھنے کے قابل ہو جائے۔ اس کے ساتھ پاکستانی مقامی ثقافت اور سماجی زندگی کے مطابق مزید مخصوص نصابی کتب اور معاون مواد تیار کیے جاسکتے ہیں۔ اساتذہ کی تربیت کے حوالے سے ایک جامع تربیتی نظام قائم کیا جانا چاہیے۔ پیشہ ورانہ تربیت اور تبادلے کی سرگرمیاں باقاعدگی سے منعقد کی جانی چاہئیں اور چینی اور بین الاقوامی چینی تعلیم کے ماہرین کو رہنمائی کے لیے مدعو کیا جانا چاہیے۔ تاکہ پاکستانی چینی زبان کے اساتذہ کی مجموعی قابلیت کو مزید بہتر بنایا جاسکے۔ مزید برآں چین اور پاکستان کے اساتذہ کے مابین تبادلہ اور تعاون کو مضبوط بنایا جاسکتا ہے تاکہ باہمی فوائد حاصل کیے جاسکیں۔ تدریسی طریقوں کے لحاظ سے جدید تعلیمی ٹیکنالوجیز جیسے کہ ورچوئل ریئلٹی (virtual reality) اور مصنوعی ذہانت (artificial intelligence) کا استعمال کر کے تدریسی طریقوں میں جدت لائی جا سکتی ہے۔ تاکہ ایک انٹرایکٹیو اور دلچسپ چینی زبان سیکھنے کا ماحول تشکیل دیا جاسکے۔ اس طور طلبہ کی سیکھنے میں دلچسپی اور شرکت کو بڑھایا جانا ممکن ہو گا۔ اساتذہ کو مسلسل نئے تدریسی طریقوں کی کھوج اور عملی تجربہ کرنے کی حوصلہ افزائی کی جانی چاہیے۔ ایک پاکستانی خصوصیات پر مبنی چینی زبان کا تدریسی ماڈل تشکیل دینا از حد مفید ثابت ہو گا۔ طلبہ کی تعلیم کے حوالے سے چینی زبان کو پیشہ ورانہ ترقی کے ساتھ مزید گہرائی سے جوڑنا چاہیے اور مارکیٹ کی ضروریات سے ہم آہنگ مزید چینی زبان کے کورسز جیسے کہ کاروباری چینی (business Chinese) اور سیاحتی چینی (tourism Chinese) تیار کیے جانے چاہئیں۔ یوں طلبہ کی متنوع تعلیمی ضروریات کو پورا کیا جانا

آسان ہو گا۔ اس کے علاوہ چینی زبان سیکھنے کے مقابلے، ثقافتی سرگرمیاں اور دیگر تعلیمی ایونٹس کا انعقاد کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح طلبہ کی دلچسپی کو بڑھایا جا سکے گا اور چینی زبان سیکھنے کا ایک مثبت ماحول پیدا ہو سکتا ہے۔

طویل مدتی نقطہ نظر سے امید کی جاتی ہے کہ تمام متعلقہ فریقوں کی مشترکہ کوششوں کے ذریعے پاکستان میں چینی زبان کی تدریس کے معیار کو بلند کیا جائے گا۔ مزید ایسے باصلاحیت افراد تیار کیے جائیں گے جو چینی زبان اور چینی ثقافت میں مہارت رکھتے ہوں تاکہ چین۔پاکستان دوستانہ تعاون اور ثقافتی تبادلے کے لیے مضبوط افرادی وسائل فراہم کیے جا سکیں اور چین۔پاکستان تعلقات کو مسلسل فروغ دیا جا سکے۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ علی نواز، سٹڈی آن دی اپمپیکٹ آف ون بیلٹ ون روڈ آن دی چائنا پاکستان اکنامک کوریڈور (مقالہ غیر مطبوعہ)، ہاربن نارمل یونیورسٹی، چائنا، ۲۰۲۰ء، صفحہ ۴۰۔۳۵

۲۔ شیاؤخوئی لو اور دیگر، سنیریو انالسیسز آف لوکلازیشن اینڈ اڈیپٹیشن آف چائینیز لینگوئج ٹیچینگ، پاکستان جرنل آف ہیومینٹیس اینڈ سوشل سائنس، ۲۰۲۴ء

۳۔ ڈنگ لِن یو، دوی وائی ہان یو جیاوچائی تونگ پی سی ین جیو۔ایچ ایچ ایس کے بیاوژن جیاوچینگ (۱۔۴) وے لی، جیاوُیو ین جیو، چین، ۲۰۲۰ء، جلد ۶، شمارہ ۳، صفحہ ۲۔۱

۴۔ وانگ ہاؤوے، ایچ ایس کے بیاوژن جیاوچینگ چنگ یو زیانگ مو جی جیاو شُوئے تسلیو ین جیو (مقالہ غیر مطبوعہ)، نانجنگ یونیورسٹی آف انفارمیشن سائنس اینڈ ٹیکنالوجی، چین، ۲۰۲۱ء، صفحہ ۴۵۔۴۰

۵۔ وانگ فُولِنگ، اے پریلیمنری اسٹڈی آن دی وکیبلری ٹیچنگ آف ڈیولپنگ چائنیز (ایلیمنٹری کمپری ہینسیو کورس) فار فورین اسٹوڈنٹس فرام پاکستان (مقالہ غیر مطبوعہ)، ہیبئی نارمل یونیورسٹی، چین، ۲۰۱۹ء، صفحہ ۶۰۔۵۵

۶۔ آفتاب عظیم، طاہرہ نوید، صدف جبار، چائنیز لینگوئج ٹیچنگ اِن پاکستان پرابلمز اینڈ سولیوشنز، یو ڈبلیو جرنل آف سوشل سائنسز، پاکستان، ۲۰۲۲ء، صفحہ ۸۰۔۵۵

۷۔ تیان یو، اینالیسس آف چنکس اِن ایچ ایس کے اسٹینڈرڈ کورس اینڈ ٹیچنگ سجیشنز (مقالہ غیر مطبوعہ)، یانبین یونیورسٹی، چین، ۲۰۲۱ء، صفحہ ۵۰۔۴۶

۸۔ ژان جی مِنگ، ریسرچ آن دی ڈیزائن آف ٹیکسٹ تکس فار ایڈوانسڈ اسٹیج آف چائنیز۔ٹیکنگ ایچ ایس کے اسٹینڈرڈ کورس ایز این اگزامپل (مقالہ غیر مطبوعہ)، گوانگ دونگ یونیورسٹی آف فارن اسٹڈیز، چین، ۲۰۲۰ء، صفحہ ۴۰۔۳۴

۹۔ لی ہاؤ، مصباح، جیانگ چاؤ، رَانگ ژونگ۔بایُواِی ٹِن حُوشیان چُو آن۔جی کُونگ یُو آن جِیاوشِی یِین جِنگ ژونگ دے پاکستان "ژونگ وین رِے" (خبری نوٹ)، شِن ہوا نیوز ایجنسی، چین، ۱۹ مارچ ۲۰۲۱ء

۱۰۔ وانگ کائی شیا، پاکستان چائنیز ٹیچنگ ریسرچ فرام دی پرسپیکٹو آف انٹرنیشنل کمیونیکیشن (مقالہ غیر مطبوعہ)، سنٹرل چائنا نارمل یونیورسٹی، چین، ۲۰۲۲ء، صفحہ ۳۲۰۔۳۰۰

۱۱۔ بشریٰ حنیف، کرنٹ سنیریو اینڈ پرسپیکٹیو آف ٹیچینگ چائنیز ایٹ کنفیوشس انسٹی ٹیوٹ ان پاکستان، پاکستان جرنل آف ہیومینٹیس اینڈ سوشل سائنس، ۲۰۲۳ء، صفحہ ۲۳۲۶-۲۳۱۵

۱۲۔ مصنفین کا محترمہ صبا شفیق کا انٹرویو، شنگھائی، چین، ۵ اگست ۲۰۲۴ء

۱۳۔ مصنفین کا محترم عبد الباسط کا ٹیلی فونک انٹرویو، ۳۰ اگست ۲۰۲۴ء

References in Roman Script:

1. Ali Nawaz, Study on the Impact of One Belt One Road on the China Pakistan Economic Corridor [D], Harbin Normal University, China, 2020, p.35-40
2. Xiaohui, L., Anqi, T., Yiping, M., Huilin, F., & Hanif, B., Scenario Analysis of Localization and Adaptation of Chinese Language Teaching, Pakistan Journal of Humanities and Social Sciences, 2024,12(4), 3257-3281
3. Ding Linyu, Duiwai Hanyu Jiaocai Tongyi Ci Yanjiu – Yi 'HSK Biaozhun Jiaocheng' (1–4) Wei Li ,[J], Jiaoyu Yanjiu, China, 2020, 3(6):1-2
4. Wang Haowei, HSK Biaozhun Jiaocheng Chengyu Xiangmu Ji Jiaoxue Celue Yanjiu [D], Nanjing University of Information Science & Technology, China, 2021, p.40-45
5. Wang Fuling, A Preliminary Study on the Vocabulary Teaching of Developing Chinese (Elementary Comprehensive Course) for Foreign Students from Pakistan [D], Hebei Normal University, China, 2019, p.55-60.
6. Aftab Azeem, Tahira Naveed, Sadaf Jabbar, Chinese Language Teaching in Pakistan: Problems and Solutions, UW Journal of Social Sciences, Pakistan, 2022, p.55-80
7. Tian Yu, Analysis of Chunks in HSK Standard Course and Teaching Suggestions [D], Yanbian University, China, 2021, p.46-50
8. Zhan Jiming, Research on the Design of Textbooks for Advanced Stage of Chinese – Taking HSK Standard Course as an Example [D], Guangdong University of Foreign Studies, China, 2020, p.34-40
9. Li Hao, Misbah, Jiang Chao, Rang Zhong-Ba Youyi Xinhuo Xianchuan - Ji Kongyuan Jiaoshi Yanjing Zhong de Pakistan 'Zhongwen Re' [N], Xinhua News Agency, China, 2021-03-19
10. Wang Caixia, Pakistan Chinese Teaching Research from the Perspective of International Communication [D], Central China Normal University, China, 2022, p.300-320
11. Bushra Hanif, Current scenario and perspective of teaching Chinese at Confucius Institutes in Pakistan, Pakistan Journal of Humanities and Social Sciences, 2023, 11(2), p.2315-2326
12. Interview of Ms. Saba Shafiq by the authors, Shanghai, China, 5 August 2024
13. Telephonic interview of Mr. Abdul Basit by the authors, 30 August 2024

Ms. Lu Xiaohui is a Student Researcher in the Department of Urdu, Faculty of Asian and African Studies at Guangdong University of Foreign Studies, Guangzhou, China. She completed her Bachelor of Arts (BA) from the same university. Her research interest centers on Urdu Research & Editing, and she has two published research articles.

Dr. Bushra Hanif is an Assistant Professor in the Department of Urdu, Faculty of Asian and African Studies at Guangdong University of Foreign Studies, Guangzhou, China. She completed her PhD from Beijing Language and Culture University, Beijing, China. Her research interests include Urdu Linguistics and Urdu Translations of World Literature. She has five published research articles to her credit.

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

Received: 10th July, 2025 | Accepted: 17th December, 2025 | Available Online: 31st December, 2025
Digital Object Identifier: 10.52015/daryaft.v17i02.438

"خطِ سرطان" از مسعود اشعر کے منتخب افسانوں کا تنقیدی جائزہ

Critical Analysis of Selected Short Stories from Masood Ashar's "Khat-e-Sartan"

DR. MUHAMMAD AFZAL BUTT
Chairperson, Department of Urdu, Government College Women University, Sialkot, Pakistan
(m.afzal@gcwus.edu.pk)

CONFLICT OF INTEREST: The author declares that there are no conflicts of interest related to the research, authorship, and/or publication of this article, and that the data presented have not been fabricated or falsified.

FUNDING: This research did not receive any specific grant or financial support from public, commercial, or not-for profit funding agencies.

PARTICIPANT CONSENT: The author confirms that Informed consent was obtained from all participants, and confidentiality was duly maintained.

KEYWORDS: Urdu short story, Political consciousness, Symbolism, Modern alienation, Intellectual consciousness, Political oppression

ABSTRACT: Masood Ashar is a significant late twentieth-century Urdu short story writer whose work reflects emerging intellectual, cultural, and political consciousness within Urdu literature. His fiction, shaped by his engagement with journalism, addresses political oppression, social conflict, class disparity, and the alienation of modern individuals in rapidly changing societies. Ashar's second collection, 'Khat-e-Sartan' (1987), comprising seventeen stories, demonstrates thematic maturity through its nuanced exploration of individual–society tensions, moral ambiguity, and political instability. More than a collection of narratives, the work articulates the intellectual anxieties of its time through symbolic, restrained, and psychologically layered storytelling. The later compilation of Ashar's collections, 'Aankhon Par Dono Hath' and 'Khat-e-Sartan', into 'Kulliyat-e-Afsana (Saare Fasane)' provides a cohesive perspective on his evolving creative vision and the broader socio-political realities shaping his fiction. This article offers a focused analysis of selected stories: 'Bichhday Ka Geet', 'Khwab', and 'Ek Bohat Purani Kahani' to examine narrative structure, thematic continuity, and symbolic strategies central to Ashar's literary contribution, within postcolonial Urdu literary discourse and broader evolving modern sensibilities.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

مسعود اشعر اردو افسانے کی اُس نسل سے تعلق رکھتے ہیں جس نے بیسویں صدی کے اواخر میں اردو افسانے کو ایک نیا فکری، تہذیبی اور سیاسی شعور عطا کیا۔ وہ صحافت اور ادبیات دونوں میں اپنی گہری بصیرت کے لیے معروف ہیں۔ اُن کی افسانہ نگاری زندگی کے ناہموار دھاروں، سیاسی جبر، فرد کی داخلی کشمکش، اور سماجی تناؤ کا عمیق اظہار ہے۔ مسعود اشعر کا دوسرا افسانوی مجموعہ **"خطِ سرطان"** ۱۹۸۷ء

میں لاہور سے سنگِ میل پبلی کیشنز کے زیرِ اہتمام شائع ہوا۔ اس مجموعے میں **سترہ** افسانے شامل ہیں جو موضوعاتی گہرائی اور فکری پختگی کا مظہر ہیں۔ ان افسانوں میں فرد اور سماج کے درمیان کشمکش، جدید انسان کی بیگانگی، اور سیاسی عدم استحکام جیسے موضوعات کو نہایت مہارت سے پیش کیا گیا ہے۔ اس مجموعے نے مسعود اشعر کو اردو افسانے کے ایک سنجیدہ اور باشعور فنکار کے طور پر مزید مستحکم کیا۔

"خطِ سرطان" کو محض ایک افسانوی مجموعہ نہیں بلکہ ایک عہد کے فکری اضطراب کا بیانیہ بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس میں شامل افسانے بظاہر سادہ بیانیے کے حامل ہیں، مگر ان کے پس منظر میں ایک گہری معنویت چھپی ہوئی ہے۔ مسعود اشعر کے اسلوب میں ایک مخصوص ٹھہراؤ، داخلی توازن اور علامتی اظہار کی جھلک نمایاں ہے۔ یہ مجموعہ، اشاعتی لحاظ سے بھی اہم اس وقت ٹھہرا جب سنگِ میل کے مدیر نیاز احمد صاحب نے یہ تجویز دی کہ مسعود اشعر کے دونوں مجموعے یعنی "آنکھوں پر دونوں ہاتھ" اور "خطِ سرطان" کو یکجا کر کے ایک **"کلیاتِ افسانہ"** کی شکل دی جائے۔ اس تجویز کو خود مسعود اشعر نے بھی سراہا اور اس طرح دونوں مجموعے کو یکجا کر کے **"سارے فسانے"** کے عنوان سے شائع کیا گیا۔ "سارے فسانے" نہ صرف ایک کتابی مجموعہ ہے بلکہ ایک فکری وحدت کی حیثیت بھی رکھتا ہے، جو مسعود اشعر کے ادبی سفر کی جھلک دکھاتا ہے۔ یہ کلیات اردو افسانے کے سنجیدہ قاری کے لیے ایک ایسی دستاویز ہے جس سے نہ صرف مسعود اشعر کی تخلیقی سمتوں کو سمجھا جا سکتا ہے بلکہ اس عہد کے سماجی و سیاسی حالات کو بھی محسوس کیا جا سکتا ہے۔ کلیات کی اشاعت کے بعد اردو کے معروف ناقدین، جیسے ڈاکٹر سلیم اختر، ڈاکٹر اسلم انصاری، اور ڈاکٹر ناصر عباس نیر، نے بھی اس بات کا اعتراف کیا کہ مسعود اشعر کا افسانہ محض کہانی نہیں بلکہ ایک فکری تجربہ ہے۔ اس مضمون میں ان کے منتخب افسانے " بچھڑے کا گیت، خواب، ایک بہت پرانی کہانی" اور بتاشوں پر چلنے والے" پر مختصر تنقیدی نقطہ نظر پیش کیا گیا ہے۔

بچھڑے کا گیت: یہ اس مجموعے کا پہلا افسانہ ہے جس میں مسعود اشعر نے آزادی پر قربان ہونے والوں کو نذرانہ عقیدت پیش کیا ہے۔ یہ افسانہ مختلف کرداروں کی عکاسی کرتا ہے۔ اس میں قربانی کی مثال کسی آدمی کی نہیں بلکہ ایک درخت کی ہے۔ ایک ایسا خاموش درخت جو ہمارے سامنے کٹ رہا ہے اور ہم کچھ نہیں کر رہے حالانکہ وہ ایک درخت ہمیں کتنی سہولیات فراہم کرتا ہے۔ لیکن ہائی ٹنشن پاور کے لیے وہ درخت کاٹنا لازم ہے کہانی کے ایک کردار کو اس پر بے حد اعتراض ہے اس کردار کو کچھ یوں پیش کیا ہے۔

" سر پر لمبے لمبے کھچڑی بال اور بھی بکھر گئے تھے اور عینک کے موٹے موٹے شیشوں سے جھانکتی
بڑی بڑی آنکھیں اور بھی بڑی ہو گئی تھیں جب اس نے درخت کو کٹتے دیکھا تھا"[(۱)]

اس کردار کو اعتراض اس لیے تھا کہ درخت ہمیں سایہ دیتے ہیں ہمیں آکسیجن فراہم کرتے ہیں اور کمیٹی والے اسے کاٹ کر ہماری ہی صحت کے ساتھ سمجھوتا کر رہے ہیں نقصان ہمارا ہے اور درخت ہمارے لیے قربان ہو رہا ہے۔ قربان ہونے والوں کے لیے اس افسانے میں ایک گیت بھی شامل کیا گیا جو کہ جون بائیز نامی ایک لڑکی بول رہی تھی:

"ڈوناڈونا۔۔۔۔۔ڈونا۔۔۔۔"

"میں جانتی ہوں
بازار میں فروخت ہو رہا ہے۔

گائے کا ایک بچھڑا
سوگوار آنکھوں والا بچھڑا
اور آسمان کی بلندیوں میں
ابابیلیں اپنے پروں سے ہواوں کو چیرتی
اڑی چلی جارہی ہیں
ہوائیں قہقہے لگا رہی ہیں
زور زور سے ہنس رہی ہیں
وہ ہنستی رہتی ہیں
سارا سارا دان۔۔۔۔۔۔۔۔۔اور
گرمیوں میں آدھی آدھی رات تک
ڈوناڈوناڈونا۔۔۔۔۔ڈونا"(۲)

کہانی کے دوسرے کردار کو پہلے کردار نے اس قدر درخت سے متاثر کیا کہ جون بائیز کے گیت گانے کے باوجود ان کے ذہنوں میں درخت کی تصویر آویزاں تھی اس بستی کی تصویر جس میں وہ درخت تھا جس کے ساتھ ٹھنڈے پانی کی ندی بہتی تھی۔ اونچی اونچی گھاس، راستے، بہت سے راستے بستی کے اندر جاتے تھے اور باہر کی دنیا کو اس خوبصورت بستی سے ملاتے تھے۔ ڈاکٹر سلیم اختر نے کہا

" بچھڑے کا گیت میں اس نے پاکستان میں درختوں کا قتل عام ویت نام کی جنگ اور امریکی مغنیہ جون بائیز کا گٹار پر گیت گانا۔۔۔ڈونا!ڈونا!! یہ ہم عصر تاریخ کے تین خطوں سے متعلق ہیں مگر افسانہ میں وہ وقت کے دھارے کو ہاتھ بڑھا کر پردہ ہٹا دینے کی مانند الگ الگ کر دیتا ہے۔ یوں کہ درختوں کے کٹنے پر گندی گندی گالیاں دینے والا پاکستانی ویت نام کے جنگلوں میں ایک بے معنی جنگ لڑنے والا امریکی اور ذبح ہونے والا بچھڑے کا گیت گانے والی جون بائیز ایک ہی شیشہ کی کرچیوں کی صورت اختیار کر جاتے ہیں"۔(۳)

مسعود اشعر نے اپنے افسانوں میں بلا جھجک زبان کا استعمال کیا جس میں گالی گلوچ کا استعمال بھی عام ہے کردار جب بے بس ہو گیا تو اس دوستوں کو ہی کھری کھری سُنا دی۔ اور گالیوں کا استعمال کچھ یوں کیا:

" کہاں جا رہے ہو؟ وہ گر جا پوری طاقت سے بہن چ۔۔۔۔ حرام زادے جب عقل کی بات کی جاتی ہے تو ناراض ہو جاتے ہیں بڑے بنے پھرے دماغ والے سالے۔۔۔۔وہ حرامی بچے۔ درخت کاٹ دیتے ہیں تو کوئی تکلیف نہیں ہوتی ہم ذرا سی بات کرتے ہیں تو مرچیں لگ جاتی ہیں"(۴)

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلّہ
دریافت

اس مثال سے ثابت ہوا کہ کہانی کے کردار نے درختوں کی کٹائی کو کتنا ذہن پر سوار کر لیا ہے اور وہ دوستوں پر بھی غصہ اتار رہا ہے یہ اپنے دوستوں کو افسردگی کی حالت میں بتایا ہے کہ میں بہت کوشش کی اوپر تک آواز پہنچاؤں کہ خدا کے لیے درخت نہ کاٹو مگر وہ سُنتے ہی نہیں اور دو چار گالیوں کے ساتھ ہی اس کہانی کو مسعود اشعر نے اختتام کی طرف کھینچا۔ مسعود اشعر کے افسانوں میں زمان و مکان واقعات و کرداروں سے الگ ہونے کی بجائے خود کرداروں کی مانند جیتے جاگتے محسوس ہوتے ہیں۔

ایک بہت پرانی کہانی: یہ اس مجموعے کا دوسرا افسانہ ہے جس میں مسعود اشعر نے ایک ایسا کردار بیان کیا ہے جو افسانے کے دوسرے کرداروں کو ایک سفر کے دوران ملا تھا جو اتنے بڑے ہجوم میں بھی ان سب کو متاثر کیے ہوتے تھا۔ مسعود اشعر کے افسانوں میں جس طرح وقت کے دو دھارے ملتے اور پھر الگ ہوتے نظر آتے ہیں۔ اسی طرح اس کے ہاں فرد دو سطحوں پر اظہار پاتا ہے۔ ایک اس کا انفرادی روپ ہے اور دوسرا اجتماعی! چناچہ اس کے افسانوں میں اکیلا آدمی اور ہجوم اپنا توازن برقرار رکھتے نظر آتے ہیں۔ فرد بمقابلہ ہجوم کا یہ انداز مسعود اشعر کو بہت پسند ہے۔ اس ایک کردار نے باقی کرداروں کو اپنی طرف کچھ یوں راغب کیا:

"ہم سب ٹرین کے ایک ڈبے میں اکٹھے ہوئے تھے۔ اکٹھے تو بہت سے لوگ ہوئے تھے مگر اس
لڑکے نے ہم چند لوگوں کو اس طرح یکجا کر دیا تھا کہ ہم سب کی دل چسپی، غرور، مقصد اور مفاد
ایک ہی ہو گیا تھا اور وہ تھا ہی بہت معصوم اور بھولی بھالی شکل والا لڑکا"(۵)

مسعود اشعر نے فرد کے افراد سے کٹ جانے کے وقوعہ اور پھر اپنی ذات کے نہاں خانے میں دفن ہو جانے کا کتبہ لکھا ہے۔
یہ مسعود اشعر کے لیے چہروں سے مل کر جنم لینے والی ایک کہانی ہے۔ مختلف اور متنوع چہروں سے مل کر جنم لینے والی ایک بہت بڑی تصویر ہے چنانچہ وہ اس افسانے میں اس ہجوم کو ساتھ لے کر چلتے دکھائی دیتے ہیں:

"ہاں! مجبور ہیں اور ہجوم میں تو عجب تماشہ نظر آتا ہے سب ایک بھی ہوتے ہیں اور سب الگ
الگ بھی۔ سوچ سوچ کر حیرت ہوتی ہے اور ہنسی بھی آتی ہے بلکہ سچی بات تو یہ ہے کہ ہجوم میں
رنگ برنگے چہرے دیکھ کر میرا ہنس ہنس کر بڑا حال ہو جاتا ہے"(۶)

افسانے کی ابتداء میں قاری کو سمجھنا مشکل لگتا ہے کہ آخر مصنف بات کیا کرنا چاہتا ہے لیکن جب آہستہ آہستہ اختتام کی طرف بڑھتا ہے تو افسانے میں چھپا مفہوم قاری پر واضح ہو جاتا ہے۔ مسعود اشعر کے افسانے کے بارے میں ڈاکٹر سیلم اختر نے لکھا:

"ان کا انداز افراد کو مسترد کر دینے کا ہے۔ انفرادیت پسند مسعود اشعر اور ان کے افسانوں کا تنہا
فرد اپنی ذات میں تو ایک ہجوم بن سکتا ہے لیکن وہ کسی ہجوم کے رنگ برنگے چہروں میں اپنا رنگ
برنگا چہرہ شامل کر دینے کو تیار نہیں"(۷)

افسانے میں موجود مرکزی کردار کو مسعود اشعر نے آخر تک مضبوط رکھا ہے کہیں بھی اس کردار کو ہلکا نہیں ہونے دیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے افسانے شروع سے آخر تک اپنا موضوع نہیں چھوڑتے۔

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

خوابوں کی زندانی: یہ اس مجموعے کا تیسرا افسانہ ہے جس میں کردار خوابوں میں قید ہے۔ وہ جب بھی آنکھ بند کرتا ہے تب اُسے آنے والے خواب تنگ کرتے ہیں۔ اس افسانے کو پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ آج کے افسانے تاریخ کا اشاریہ قرار پائیں گے اور مسعود اشعر بھی ایک ایسے تاریخ ساز افسانہ نگار ہیں۔

"کالی رات کے اندھے کنویں سے نکلنے والی سیاہ چیخ نے ان سب کے دلوں کو ایک ہی تار میں پرو دیا تھا اور وہ سب اپنے آپ کو ایک ہجوم۔ ایک مجمع سمجھتے تھے۔ اپنے خالص ذاتی "آج" کے ساتھ نبرد آزما ہونے کے لیے تیار ہو گئے تھے"(۸)

مسعود اشعر کی تاریخ اس کے اپنے وژن کی شکل کردہ ہے۔ یہ وہ منظر ہے جسے وہ "خالص ذاتی آج" سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ زندگی کی رم خوردہ لمحات میں سے کسی ایک کو پکڑنے کے مترادف ہے لیکن لمحہ اور تتلی میں بہت فرق ہے۔ تتلی تو جال میں آسکتی ہے اور اسے سلیقہ سے البم میں سجایا بھی جا سکتا ہے لیکن لمحہ ہمارے جال میں آنے کے برعکس خود ہمیں اپنے سیال دام میں اسیر کر لیتا ہے۔ یوں کہ گریز پا لمحات کے البم میں خود ایک مردہ تتلی کی مانند سجا دیئے جاتے ہیں جبھی تو مسعود اشعر کے نزدیک یہ اہم ترین مسئلہ ہے تو انھوں نے افسانے میں یوں بیان کیا ہے:

"اس روز صبح کا سورج کسی بہت پرانے فرسودہ اور بوسیدہ سورج کی بازگشت معلوم ہوتا تھا"
"اپنے خالص ذاتی آج کی حفاظت ہمارا سب سے بڑا مسئلہ ہے"
"آج کا مسئلہ"(۹)

تجریدی افسانے پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں یا کیے جاتے ہیں ان میں سے یہ اعتراض بہت مشہور ہے یہ افسانہ دروں بینی کی پیداوار ہے۔ یہاں ذات کی عکاسی مریضانہ دروں بینی کی پیداوار نہیں بلکہ ذات دوسروں کی تفہیم کے لیے ایک مکمل استعارہ کا روپ اختیار کر لیتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ہمارے ہاں یہ افسانہ ترقی نہیں کر سکتا تھا۔ مسعود اشعر کا فرد ہجوم سے کٹ کر دوسرے فرد سے بھی رابطہ استوار کرنے کا خواہاں نہیں!

"اس نے حیرت سے اس شخص کی طرف دیکھا، وہ بالکل نہیں جانتا تھا۔ یہ شخص اس سے کیوں بات کر رہا ہے؟ اور ایسی ذاتی سی بات اس نے سوچا وہ اس کا جواب دے پھر سوچا کہ غصے میں ایسی ویسی بات منہ سے نکل گئی تو کیا فائدہ۔۔۔"(۱۰)

افسانے کا کردار غصے میں ایسی ویسی بات منہ سے نہیں نکالنا چاہتا تھا۔ یہی حال مسعود اشعر کا ہے جو غصہ میں ایسی ویسی بات منہ سے نہیں نکالنا چاہتے۔ شاید اسی لیے ان کے بیشتر افسانوں میں ناتمامی کا احساس ہوتا ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر سلیم اختر نے کہا ہے:

"مسعود اشعر کے افسانے ناتمامی کو اپنے ساتھ لیے ہوئے مکمل ہو جاتے ہیں اس کے افسانوں کو پڑھ کر سکون اور عافیت کا احساس ہونے کے برعکس بے چینی تذبذب اور سب سے بڑھ کر تشکیک کے کانٹے چبھنے لگتے ہیں۔ وہ اتنا کنجوس ہے کہ اپنے قاری کی تشنگی دور کرنے کے لیے

اسے شبنم بھی نہیں دیتا۔ اسے معلوم ہے کہ یہ مٹی بنجر اور بانجھ ہے اسی لیے وہ اس ذرا سی نمی بھی ضائع کرنے کو تیار نہیں۔ یہی مسعود اشعر کا فن ہے اور اسی میں اس کی انفرادیت مضمر ہے "(۱۱)

مسعود اشعر کے لیے علامت تجرید اور تکنیک کے ضوابط کی توڑ پھوڑ محض سامان دل لگی نہیں بلکہ یہ تو عصری شعور کی ترجمانی کے لیے اہم ترین آلات ہیں۔ وہ اپنی سائیکی کے حوالہ سے دوسروں کی پہچان کرتا ہے۔

بتاشوں پر چلنے والے:۔ افسانہ دو افراد پر مشتمل ہے جو ایک دوسرے سے محبت کرتے ہیں اور ایک دوسرے سے مخاطب ہیں اور ستاروں کی باتیں کرتے ہیں اور بتاشوں پر چلنے کی بات کو بڑھاتے ہیں۔ کہانی کا کردار (لڑکا) کھڑکی میں کھڑا ہے اور آسمان کو ستاروں سے سجا دیکھ رہا ہے۔ وہ اتنا مگن ہے ان تاروں کو دیکھنے میں کہ اسے یہ طے کرنا مشکل لگ رہا ہے کہ وہ اس وقت کھڑکی سے باہر ہے یا اندر کی جانب ہے۔ کہانی کا دوسرا کردار (لڑکی) اس طرف دیکھ رہی ہے اور کہانی سنانے کے لیے بے چین ہے۔

"ٹھہر وَ ذرا آہستہ آہستہ سناؤ، ٹھہر ٹھہر کر، سوچ سوچ کر، کسی بھی کہانی کا کلائمیکس جلدی نہیں آ جانا چاہیے دھیرے دھیرے سانس روک کر کلائمیکس کر طرف بڑھنا چاہیے۔ اچانک کلائمیکس آ جانے سے سارا طلسم ٹوٹ جاتا ہے۔ اور یہ طلسم ہی تو ہے جس کے لیے۔۔۔۔۔۔"(۱۲)

کہانی کے کردار نے بات کو گھما پھرا کا نیا موڑ دینے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ وہ کہانی کو طول دینے کی کوشش کر رہا ہے مگر وہ کہانی کو طول نہیں دینا چاہتی بلکہ اپنی کہانی کو آسان کر کے سنانا چاہتی ہے۔ لیکن میں کہانی کے اچانک اور یک لخت کلائمیکس کے عذاب سے بچنا چاہتا ہوں اور اسے یہ سمجھانا چاہتا ہوں کہ وہ کلائمیکس کو آرام سے سنائے لیکن وہ میری کیفیت کو سمجھنے سے قاصر ہے۔

اس لمحے کو بہت طویل کر دینا چاہیے۔ جیسے ہم سانس روک کر کھڑے ہوں"

"مگر سانس روکنے سے عمر تو لمبی نہیں ہوتی"

"میں گھبرا جاتا ہوں اور پھر اپنے پیروں کے نیچے دیکھتا ہوں"(۱۳)

بتاشوں پر چلنا ایک کردار کے لیے بلکہ دونوں کے لیے محال ہو رہا تھا دونوں الگ الگ انداز میں محبت کر رہے تھے اور الگ الگ اندز سے تاروں اور بتاشوں پر چل رہے تھے۔ مسعود اشعر کا انداز ہر افسانے میں منفرد ہے غیر جانبداری اور ناوابستگی کی کیفیت کو اس افسانے کا موضوع قرار دیا ہے۔ مسعود اشعر اپنی سائیکی کے لحاظ سے دوسرے لوگوں کو جانچتے ہیں۔ اس لیے نہ وہ باطن سے خوفزدہ ہے اور نہ خارج کا CULT کلٹ بنانے کی ضرورت ہے۔ وہ بے ربطی سے بھی خوفزدہ نہیں ہے کہ آج بے ربطی فرد، افراد اور زندگی کو دیکھنے کے لیے نیا تناظر مہیا کرتی ہے۔ اس افسانے کے بارے میں ڈاکٹر سیلم اختر کی رائے:

"یاس اور نااُمیدی مسعود اشعر کے ہاں بھی ہے مگر اس کے ہاں یاس اور نااُمیدی زندگی سے خواب نکل جانے کی بنا پر جنم لیتی ہے اور پھر بتاشوں پر چلنے والے" میں اس نے اسی نائب مئیر کو ایک اور روپ میں پیش کر کے اسے آج کا استعارہ بنا دیا ہے"(۱۴)

مسعود اشعر نے اپنے انداز میں افسانے کے جدید اسلوب سے بات کہنے یا بات چھپانے کا کام لیا ہے۔ مسعود اشعر نے نائٹ مئیر کو اس افسانے سے تشبیہ دی ہے:

"ستارے بہت ہیں اور وہ سب میرے دوڑتے پیروں کے نیچے ہیں۔ میں دوڑ رہا ہوں۔ تاروں بھرے کھیت۔۔۔ بتاشوں پر، جو پہلے بن پانی بھی گھل جاتے ہیں مگر اب۔۔۔ پتھر ہیں میرے پاؤں کے نیچے، میرے پاؤں زخمی ہو چلے ہیں۔ پتھروں سے رگڑ کھا کھا کر اور میں دوڑ رہا ہوں۔ اب میرے اندر چٹیل میدان کی سنسان خاموشی ہجوم کرتی ہے اور وہ بھی میرے ساتھ ساتھ دوڑنے لگتی ہے اب میں اکیلا نہیں ہوں۔ تنہا نہیں ہوں ایک ہجوم ہے میرے ساتھ جو دوڑ رہا ہے ماتھے سے ٹپکتے پسینے کی بوند بتاتی ہے کہ میرے اندر گرمی آگئی ہے اور اب یہ حرارت آگے بھی منتقل کی جا سکتی ہے، محنت کا یقین حاصل کرنے لے لیے کسی جواز کسی دلیل اور کیس وجہ کے بغیر؟"(۱۵)

مسعود اشعر کے افسانوں میں "ہجوم" اپنی ایک خاص معنویت اور مخصوص تلازمہ رکھتا ہے چنانچہ ہجوم کے اس مخصوص مفہوم کے تناظر میں اس افسانے کی یہ اختتامی سطور اور بھی گہری معنویت اختیار کر جاتی ہے۔

"خطِ سرطان" میں شامل افسانے نہ صرف فرد کی سطح پر داخلی زخموں کا احاطہ کرتے ہیں بلکہ ریاستی جبر، معاشرتی بے حسی اور شناخت کے بحران جیسے پیچیدہ موضوعات کو بھی اجاگر کرتے ہیں۔ افسانوی کرافٹ کے لحاظ سے مسعود اشعر نے علامت، تجرید، اور بیانیہ کے درمیان ایک متوازن فضا قائم کی ہے۔ ان کے ہاں کوئی بات براہِ راست نہیں کہی جاتی، بلکہ اشاروں، تمثیلات اور علامتی اظہار کے ذریعے قاری کو سوچنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

مسعود اشعر کا افسانوی مجموعہ "خطِ سرطان" اردو ادب میں ایک اہم تخلیقی سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں شامل افسانے زندگی کے داخلی و خارجی منظرنامے کو ایک ایسی فنکارانہ مہارت سے پیش کرتے ہیں جو اردو افسانے کی روایت میں منفرد ہے۔ "سارے فسانے" کے عنوان سے اس کلیات کی اشاعت نے مسعود اشعر کے فکری تسلسل اور ادبی شعور کو مکمل شکل دی۔ اس کلیات نے یہ ثابت کر دیا کہ اردو افسانہ اب محض واقعہ نگاری یا رومانی جذبے کا اظہار نہیں، بلکہ یہ ایک فکری اور تہذیبی اظہار کا موثر ذریعہ ہے، جس میں فرد، ریاست، اور معاشرہ سب ایک ساتھ بولتے ہیں۔ پروفیسر وقار عظیم کا کہنا ہے:

"اپنے افسانے کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہوئے جب ہم اس بارہ برس کی مدت میں لکھے ہوئے افسانوں کا بھی جائزہ لیتے ہیں تو ہمارے چہرے خوشی سے معمور اور گردنیں فخر سے بلند ہو جاتی ہیں۔ یہ دور بلاشبہ ہماری افسانہ نگاری کا عہد زریں ہے جس میں اچھے افسانوں کے ساتھ اور نئے افسانہ نگاروں کے ساتھ جن کا مرتبہ اساتذہ فن کا ہے ایسے افسانہ نگارہ بھی ملتے ہیں جنھوں نے

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

اپنی محنت اور کاوش اور اپنی فکر و نظر کی بدولت اپنے لیے ایسا تمام پیدا کیا جسے کوئی بھی بِلا نہیں سکتا"(۱۶)

بحیثیت مجموعی مسعود اشعر کا مجموعہ "خطِ سرطان "اپنے عہد کے فکری اضطراب، سماجی کشمکش اور فرد کی داخلی ٹوٹ پھوٹ کو جس فنی مہارت سے اجاگر کرتا ہے، وہ اسے اردو افسانے کی روایت میں ایک نمایاں مقام عطا کرتا ہے۔ منتخب افسانوں کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ مسعود اشعر نے تجریدیت، اور علامتی بیانیے کے ذریعے فرد اور معاشرے کی پیچیدہ گتھیوں کو نہایت باریک بینی سے پیش کیا ہے۔ ان کے کردار خواب، تنہائی اور بے معنویت کے درمیان جھولتے ہوئے اس عہد کی فکری شکست و ریخت کا استعارہ بن جاتے ہیں۔ یوں "خطِ سرطان" محض کہانیوں کا مجموعہ نہیں بلکہ ایک فکری دستاویز ہے، جو اردو افسانے کو نئے مکالمے، نئی بصیرت اور نئے اسلوب سے روشناس کراتی ہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ مسعود اشعر، سارے فسانے، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۱
۲۔ ایضاً، ص ۱۲
۳۔ سیلم اختر، ڈاکٹر، افسانہ اور افسانہ نگار، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۳، ص ۲۱۵
۴۔ مسعود اشعر، سارے فسانے، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۵
۵۔ ایضاً، ص ۳۷
۶۔ ایضاً، ص ۳۹
۷۔ سیلم اختر، ڈاکٹر، افسانہ اور افسانہ نگار، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۳ء، ص ۲۱۶
۸۔ مسعود اشعر، سارے فسانے، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۵۷
۹۔ ایضاً، ص ۵۸
۱۰۔ ایضاً، ص ۵۸
۱۱۔ سیلم اختر، ڈاکٹر، افسانہ اور افسانہ نگار، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۳ء، ص ۲۱۳
ڈاکٹر، افسانہ اور افسانہ نگار، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۳ء، ص ۲۱۷
۱۲۔ مسعود اشعر، سارے فسانے، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۶۷
۱۳۔ ایضاً، ص ۶۷
۱۴۔ سیلم اختر، ڈاکٹر، افسانہ اور افسانہ نگار، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۳ء، ص ۵۱
۱۵۔۔ مسعود اشعر، سارے فسانے، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۹۱

۱۶۔ وقار عظیم، پروفیسر، داستان سے افسانے تک، گنج شکر پریس، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۳۴

References in Roman Script:

1. Masood Ashar, Sarey Fasaney, Sang e Meel Publications, Lahore, 1997, p. 11
2. Ibid, p. 12
3. Saleem Akhtar, Dr., Afsana aur Afsana Nigar, Sang e Meel Publications, Lahore, 2013, p. 215
4. Masood Ashar, Sarey Fasaney, Sang e Meel Publications, Lahore, 1997, p. 15
5. Ibid, p 37
6. Ibid, p 39
7. Saleem Akhtar, Dr., Afsana aur Afsana Nigar, Sang e Meel Publications, Lahore, 2013, p. 216
8. Masood Ashar, Sarey Fasaney, Sang e Meel Publications, Lahore, 1997, p. 57
9. Ibid, p 58
10. Ibid, p 58
11. Saleem Akhtar, Dr., Afsana aur Afsana Nigar, Sang e Meel Publications, Lahore, 2013, p. 217
12. Masood Ashar, Sarey Fasaney, Sang e Meel Publications, Lahore, 1997, p. 67
13. Ibid, p 67
14. Saleem Akhtar, Dr., Afsana aur Afsana Nigar, Sang e Meel Publications, Lahore, 2013, p. 51
15. Masood Ashar, Sarey Fasaney, Sang e Meel Publications, Lahore, 1997, p. 91
16. Waqar Azeem, Professor, Dastaan sey Afsaney tak, Ganj Shakar Press, Lahore, 2018, p. 34

Dr. Muhammad Afzal Butt serves as the Chairperson and Associate Professor in the Department of Urdu at Government College Women University, Sialkot, Pakistan. He received his PhD from the National University of Modern Languages, Islamabad. An accomplished scholar, his research spans Urdu fiction and poetry. Dr. Butt has contributed forty-five scholarly articles to the field and is the author of two acclaimed books.

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

Received: 17th September, 2025 | Accepted: 12th December, 2025 | Available Online: 31st December, 2025
Digital Object Identifier: 10.52015/daryaft.v17i02.428

مسلم سماج اور تصورِ خلافت: علامہ اقبالؒ اور ڈاکٹر اسرار احمد کی علمی تعبیرات کا تقابلی مطالعہ

Muslim Society and the Concept of Khilafat: A Comparative Analysis of Allama Iqbal and Dr. Israr Ahmed's Intellectual Interpretations

SAIMA HABIB[1] AND DR. SYED AOUN SAJID NAQVI[2]
[1] PhD Urdu Research Scholar, Department of Urdu, Federal Urdu University, Islamabad, Pakistan
[2] Assistant Professor, Department of Urdu, Federal Urdu University, Islamabad, Pakistan
Corresponding author: Mrs. Saima Habib (saaymahabib10@gmail.com)

CONFLICT OF INTEREST: The authors declare that there are no conflicts of interest related to the research, authorship, and/or publication of this article, and that the data presented have not been fabricated or falsified.

FUNDING: This research did not receive any specific grant or financial support from public, commercial, or not-for profit funding agencies.

PARTICIPANT CONSENT: The authors confirm that Informed consent was obtained from all participants, and confidentiality was duly maintained.

KEYWORDS: Khilāfa (Caliphate), Islamic political thought, Qur'anic worldview, political theology, South Asian Islamic thought

ABSTRACT: This paper presents a comparative study of Allama Muhammad Iqbal's and Dr. Israr Ahmed's concepts of Khilāfa (Caliphate), examining their intellectual, philosophical, and theological perspectives on Islamic political authority. Iqbal, an early twentieth-century poet-philosopher, envisioned Khilāfa as a spiritual and socio-political ideal grounded in Qur'anic principles and the collective will of the Muslim ummah. For him, it represented moral sovereignty under divine authority while rejecting autocracy and secular nationalism. In contrast, Dr. Israr Ahmed, a late twentieth-century revivalist thinker, emphasized the practical re-establishment of Khilāfa as a religious obligation, advocating a Qur'an-centered movement aimed at political and social transformation. This study does not seek a nostalgic return to the past but rather integrates Islamic intellectual tradition with constructive modern thought to address contemporary challenges. Despite their differing approaches. Iqbal's being visionary and philosophical, and Israr Ahmed's organizational and prescriptive, both thinkers converge on the belief that Khilāfa is essential for Muslim unity, spiritual renewal, and the realization of divine sovereignty. The analysis highlights their shared rejection of Western secular paradigms while contrasting Iqbal's poetic-philosophical vision with Israr Ahmed's pragmatic call to action.

This work is licensed under a **Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)**

دنیا کمیونز اور سلطنتی ادوار گزار کر جدید ریاستی دور میں پہنچی ہے اور پھر نرم سرحدوں کے ذریعے چند ریاستی اتحاد و انضمام بھی وجود میں آئے اور آرہے ہیں۔ اس دوران ملکوں کی مدیریت کے لیے متنوع و متعدد نظام ہائے مملکت بھی وجود میں آتے رہے ہیں۔ ان میں ہی ایک نظام، اسلامی نظام ہے جو صدیوں پہلے جزیرہ نمائے عرب میں پیش کیا گیا اور اپنے زمان و مکان کے اعتبار سے سلطنتوں میں

گھرے ایک صحرائی خطے میں غلامی واستبداد سے نجات کی طرف بڑا قدم اور حریت انسانی کا منفرد نمونہ تھا۔ گو کہ اس کے نفاذ پر مسلمان میں اختلاف ہے اور اس کی عملی صورت اپنے اندر بہت سے نزاعات رکھتی ہے لیکن برتر معاشرے کی منزل اور عادلانہ نظام کا قیام مشترک اہداف تھے جو تنازعے کی وجہ سے ابتدا میں ہی متاثر ہوئے۔ بایں ہمہ اس دور کو گزرے ہوئے بھی طویل عرصہ بیت چکا ہے لیکن پھر بھی مسلم مفکرین اسے قابل عمل ومثالی قرار دیتے ہیں اور کچھ مفکرین اس دور میں قائم ہونے والے نظام کو ہی اس نظریے کی مکمل عملی صورت سمجھتے ہیں۔ جن میں ایک نام علامہ محمد اقبال کا ہے، جنہوں نے اس مشاورتی نظام کو نئے جمہوری نظام سے آمیختہ کر کے جدید زمانے کے بدلتے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ہے لیکن ان کے بعد آنے والے کچھ علما میں سے ایک عالم ڈاکٹر اسرار احمد وہ دانشور ہیں۔ جنہوں نے چودہ صدیوں پیشتر قائم ہونے والے نظام خلافت کو ہی من وعن آج کے لیے نہ صرف قابل عمل سمجھا ہے بلکہ اسے دنیا کی نجات وسعادت کا وسیلہ قرار دیا ہے۔ اس مقالے میں جمہوریت کو آج کے دور تک کا کم عیب ترین نظام تسلیم کرتے ہوئے ان دو اہل فکر کے تصور خلافت کے اشتراکات و امتیازات جاننے کی غیر جانبدارانہ کوشش کی گئی ہے۔ تا کہ مسلم دنیا میں قائم آمریتوں اور جعلی جمہوریتوں کے مابین حقیقی جمہوریت کے نزدیک تر اور قابل عمل تر نظریے کی تشخیص میں جزوی طور پر کچھ زاویوں کو روشن کیا جاسکے اور رائج عالمی نظام کی خامیوں کو دور کرنے کی کوششوں میں ایک رائے کی تشکیل میں چند حروف کا اضافہ کیا جاسکے۔

ہر مفکر کی فکری اساس اس کا تصور کائنات ہے۔ علامہ اقبال ایک دینی تصور کائنات کے حامل تھے۔ کائنات کی غیر مادی اساس کو تسلیم کرتے ہوئے انہوں نے کائنات کو قرآنی زاویے سے دیکھا اور اپنے افکار کی عمارت اسی بنیاد پر تعمیر کی۔ ان کے وسعت مطالعہ، شرق و غرب سے اخذ واستفادہ اور قادر الکلام شاعر ہونے کا ہر ایک قائل ہے۔ انہوں نے اپنے افکار ادبی و غیر ادبی کلام کی صورت میں اپنے قاری تک پہنچائے۔ اقبال کی شعری کائنات میں 'بانگ درا' اور 'اسرار خودی' سے 'ارمغان حجاز' تک اور نثری نمونوں، ان کے خطبات و مکاتیب میں جابجا مسلمانوں کے انفرادی واجتماعی تربیت کے نکات کے ساتھ ساتھ ان کے سیاسی وسماجی نظام پر نقد کے ساتھ اصلاحی آراء ملتی ہیں۔ ان کی فکر میں جہاں وطنیت، قومیت، جمہوریت، تصوّف، ختمِ نبوت اور وحدت الوجود جیسے متنوع موضوعات ملتے ہیں وہیں "خلافت" کے موضوع پر بھی اقبال نے اپنی منفرد رائے قائم کی ہے۔

ڈاکٹر اسرار احمد میڈیکل کے شعبے سے تعلق رکھتے تھے لیکن بعد میں انہوں نے دین اسلام کو اپنی دلچسپی و تبلیغ کا محور بنالیا اور قرآن فہمی و قرآنی تعلیمات کی ترویج کو اپنا مقصد حیات قرار دیا۔ انہوں نے اردو میں ۶۰ سے زیادہ کتب تحریر کیں، جن میں سے ۹ کا انگریزی اور دیگر زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ ان میں 'اصلاح معاشرہ کا قرآنی تصور'، 'اسلام اور پاکستان'، 'علامہ اقبال اور ہم'، 'استحکام پاکستان'، 'مسلمان امتوں کا ماضی، حال اور مستقبل' جیسی کتب وہ تخلیقات ہیں جن میں اسلام کے سیاسی نظام خصوصاً نظام خلافت کے خدوخال پر گفتگو کی گئی ہے۔ ان کی نثر سادہ و استدلالی ہے، تفہیم موضوع پر زور ہے اور ابلاغ اس کی بنیادی صفت ہے۔ ڈاکٹر اسرار احمد سمجھتے تھے کہ مسلمان جب تک قرآن کی تعلیمات کو اپنے اجتماعی نظامِ حیات میں شامل نہیں کرتے تب تک ترقی نہیں کر سکتے۔ ڈاکٹر اسرار احمد نے اپنے افکار کتب، خطبات، درسِ قرآن اور لیکچرز کے ذریعے عوام تک پہنچائے۔ ان کا انداز مدلل اور پرزور تھا۔ ڈاکٹر اسرار احمد نوجوانوں کو قرآن کی طرف راغب کرنے میں پیش پیش رہے۔ ان کے موضوعات میں قرآن فہمی، قرآن کی تفسیر، اللہ کی حاکمیت

قائم کرنا اور خاص طور پر خلافت کا قیام شامل رہے۔ علامہ اقبال اور ڈاکٹر اسرار احمد دونوں نے ہی اپنے اپنے انداز میں، زمانے کے حساب سے امتِ مسلمہ کو بیداری کی دعوت دی۔ علامہ اقبال نے قرآنی مفاہیم و تعبیرات کو منظوم و منثور سہ زبانی کلام کی صورت میں جبکہ ڈاکٹر اسرار احمد نے خطابت و کتابت کے ذریعے اپنی قرآنی تعبیرات کو دوسروں کے سامنے رکھا۔

خلافت عربی زبان کا لفظ ہے جو لفظ "خَلَفَ" سے نکلا ہے۔ جس کا مطلب جانشینی یا کسی کی جگہ لینا ہے۔ خلافت ایک مسلم سیاسی اصطلاح ہے۔ علما نے اسے ایک ایسا نظامِ حکمرانی قرار دیا ہے جو اسلام کے اصولوں اور تعلیمات کی روشنی میں قائم ہوتا ہو اور اس میں قرآن و سنت سے اخذ شدہ اصولوں کے تحت حکومتی معاملات چلائے جائیں۔ اس نظامِ حکومت کے سربراہ کو خلیفہ کہا جائے گا۔ عام طور پر خلیفہ کے حوالے سے دو معنی استعمال ہوتے ہیں۔ خلیفۃ اللہ اور خلیفۃ الرسول، خلیفۃ اللہ سے مراد زمین پر اللہ کا نائب ہونا اور خلیفۃ الرسول سے مراد رسول اللہ ﷺ کا جانشین ہونا ہے۔ قرآن مجید کے مطابق انسان کو اللہ تعالیٰ نے اپنا جانشین بنا کر بھیجا ہے۔ دنیا میں انسان اللہ تعالیٰ کا نائب ہے۔ قرآن میں ارشاد ہے کہ:

"اور جب تیرے رب نے فرشتوں سے کہا بے شک میں زمین میں ایک جانشین بنانے والا ہوں۔"(۱)

خلافت ایک مسلم سیاسی تصور حکمرانی ہے۔ حضورؐ کی زندگی میں جزیرہ نمائے عرب میں ایک ریاست کے ابتدائی خدوخال واضح ہو چکے تھے لیکن باقاعدہ طور پر مسلم خلافت کا آغاز نبی کریم ﷺ کی رحلت کے بعد ہوا۔ حضور ﷺ کی حیات مبارکہ میں ریاست کا ابتدائی خاکہ تشکیل پا رہا تھا، ابھی باقاعدہ اسلامی ریاست قائم نہیں ہوئی تھی۔ نبی اکرمؐ کی ریاست مدینہ کا خاکہ صرف ایک سیاسی نظام نہیں تھا بلکہ یہ ایک ایسی فلاحی ریاست کا تصور تھا جو الٰہی اصولوں کی بنیاد پر معاشرتی عدل و انصاف کی اولین ترجیح پر قائم ہونا تھا۔ پھر دورِ خلافت آیا جس میں انہی اصولوں کی پیروی کا عزم کیا گیا۔ مگر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ خلافت کا تصور مختلف تاریخی اور سیاسی حالات کے تحت بدلتا چلا گیا اور آج یہ ایک متنوع تاریخی پس منظر اور متنازعہ فکری مباحث کا حامل موضوع بن چکا ہے۔

خلافت کو مروجہ مسلم تاریخ میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ نظری طور پر اس نظامِ حکومت کا انتظام و انصرام قرآن و سنت کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ مساوات، انصاف اور اجتماعی بھلائی اس نظامِ حکومت کے بنیادی اہداف ہیں۔ جس میں حکمرانوں کو اللہ کے قانون کے مطابق عوام کی فلاح و بہبود کے لیے عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ جیسا کہ مولانا مودودیؒ فرماتے ہیں:

"انسانی حکومت کی صحیح صورت قرآن کی رو سے صرف یہ ہے کہ ریاست خدا اور رسول ﷺ کی قانونی بالادستی تسلیم کر کے اس کے حق میں حاکمیت سے دست بردار ہو جائے اور حاکم حقیقی کے تحت خلافت (نیابت) کی حیثیت قبول کرے۔"(۲)

اللہ تعالیٰ نے انسان کی رہنمائی کے لیے ہر دور میں اپنا نمائندہ بھیجا۔ جنہیں ہم انبیا کہتے ہیں۔ وہ زمین پر اللہ تعالیٰ کے نائب کی حیثیت سے معاملات سرانجام دیتے ہیں۔ خاص ترین معنی میں یہی انبیا خلیفۃ اللہ ہیں اور ان انبیا کا سلسلہ خاتم النبیین ﷺ پر آ کر ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد نبی اکرمؐ کے نائب اللہ اور رسول کا پیغام لے کر آگے بڑھتے ہیں۔ جن کی بنا پر انہیں "خلیفۃ الرسول" کہا جاتا ہے۔

قرآن کی رو سے کلی طور پر ہر انسان اللہ تعالیٰ کا نائب ہے لیکن خاص معنی میں انبیاء ہی خلیفۃ اللہ کہلائے جانے کے زیادہ حق دار ہیں اور وہ اللہ کے احکامات کو من و عن نافذ کرنے کے پابند ہیں۔ اس ذمہ داری کے لحاظ سے خاص معانی میں اگر دیکھا جائے تو خلافت کا آغاز حضرت آدمؑ سے ہے جو حضورؐ پر آ کر ختم ہو گیا۔ آپؐ کے وصال کے بعد حکومت کی سربراہی کے لیے سقیفہ بنی ساعدہ کے مقام پر کچھ صحابہ کرامؓ کے درمیان مشاورت ہوئی اور حضرت ابو بکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی گئی۔ گو کہ نبی کریمؐ کے خاندان بنو ہاشم کی عدم شرکت کی وجہ سے مسلمانوں میں اختلاف پیدا ہوا اور نظریہ امامت کے حامل مکتب فکر (اہل تشیع) نے اس نظام سے اتفاق نہ کیا لیکن مسلمانوں کے ایک مکتب فکر (اہلِ سنت) کے مطابق خلافت قائم ہو گئی اور یہاں سے خلافت راشدہ کا دور شروع ہوتا ہے۔ حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت، عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے ادوار کو خلفائے راشدین کا دور کہا جاتا ہے۔ خلافت اپنے ابتدائی دور میں اللہ کی امانت کے طور پر متعارف ہوئی، مسلمانوں کی مشاورت اس کا طریقہ انتخاب ٹھہرا اور اپنے اہداف میں عدل اجتماعی اس کا بنیادی رکن تھا۔ مولانا مودودی جیسے نامور محققین کے نزدیک حضرت علیؓ کے دور کے بعد خلافت مکمل طور پر ملوکیت میں بدل گئی اور اموی خاندان متمکن ہو گیا۔

اموی طرزِ حکومت سے خلافت کا جمہوری اور شورائی انداز ختم ہو گیا۔ اموی خلافت کے بعد عباسی خلافت قائم ہوئی اور پھر اس کے بعد خلافت عثمانیہ کا دور آیا۔ جس کے بعد خلافت کی اصطلاح عملی طور پر مسلم سیاسی نظام سے غائب ہو گئی۔ ۱۹۲۴ء میں ترکی کے مصطفیٰ کمال اتاترک نے خلافتِ عثمانیہ کا خاتمہ کر دیا۔ اس کے بعد آج تک خلافت قائم نہ ہو سکی۔ خلافت کے خاتمے کے بعد مسلم دنیا مختلف علاقائی اقوام میں بانٹ دی گئی۔ یہ مسلم اقوام عالمی سطح پر اپنی غالب حیثیت کھو بیٹھیں اور استعماری طاقتوں کے بنائے ہوئے نظام کا حصہ بن گئیں۔

علامہ اقبال ایک مفکر شاعر تھے اور ڈاکٹر اسرار احمد بھی اپنے وقت کے معروف عالم دین تھے ان دونوں نے مسئلہ خلافت کو خاص اہمیت دیتے ہوئے اس کی اپنی اپنی تعبیرات پیش کی ہیں۔ ان کے تصورِات خلافت میں جابجا مشترکات کے علاوہ کچھ مختلفات بھی نظر آتے ہیں۔ دونوں حضرات اللہ تعالی کی بلاشرکت غیرے حاکمیت پر متفق نظر آتے ہیں اور بادشاہت کی سخت مذمت کرتے ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں:

خلافت برمقام ما گواہی است
حرام است آنچہ برما پادشاہی است
ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ است
خلافت حفظِ ناموس الٰہی است (۳)

ترجمہ: خلافت ہمارے مقام پر گواہی ہے، ہم پر بادشاہی کرنا حرام ہے، بادشاہت سراسر فریب اور دھوکہ دینا ہے، اللہ کے ناموس کی حفاظت کرنے کا نام خلافت ہے۔

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

اقبال کے بقول ان کی فکری بنیاد قرآن کریم ہے۔ اسی تسلسل میں اقبال کے تصورِ خلافت کی بنیاد بھی قرآن وسنت ہے۔ ان کے نزدیک خلافت ایک سیاسی نظام ہی نہیں بلکہ ایک برتر روحانی اور اخلاقی نظام کا غالب جزو ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو زمین اپنا نائب بنا کر بھیجا ہے تا کہ وہ عدل و انصاف قائم کر سکے اور اقبال کے نزدیک خلافت یعنی شورائی نظام ہی مسلمانوں کے لیے بہترین نظام ہے۔ خالقِ کائنات کا منصوبہ ہی یہی ہے کہ نظامِ خلافت قائم کیا جائے۔

ڈاکٹر اسرار بھی نظامِ خلافت کے قائل ہیں۔ ان کے تصورِ خلافت کی بنیاد بھی قرآن و سنت ہی ہے۔ خلافت کے لیے وہ "خلافت علیٰ منہاج النبوۃ" کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ ڈاکٹر اسرار احمد قرآن کریم کی سورۂ یوسف (آیت نمبر ۴۰)، سورۂ بنی اسرائیل (آیت نمبر ۱۱) اور سورۂ کہف (آیت نمبر ۲۶) کی روشنی میں خلافت کی اہمیت بیان کرتے ہوئے خلافت کو ہی بہترین نظام قرار دیتے ہیں۔[۴]

ڈاکٹر اسرار احمد کا کہنا ہے کہ حکم دینے کا اختیار، فیصلے کا اختیار قانون کا اختیار صرف اللہ کا ہے۔ اللہ تنہا مالک ہے۔ تمام اختیارات صرف اور صرف اللہ کے پاس ہیں۔ ہم نے اللہ کو مسجدوں تک محدود کر کے رکھا ہے جبکہ ہمیں اپنے ہر معاملے میں اللہ کے احکامات کی پیروی کرنی چاہیے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ کوئی بھی حاکمیت کا دعویٰ نہیں کر سکتا کیونکہ حاکمیت صرف اللہ تعالیٰ کی ہے۔ اگر کوئی حاکمیت کا دعویٰ کرے گا تو وہ شرک ہو گا۔ انسان کو جو بھی اختیارات دیے گئے ہیں وہ اللہ کی مقرر کردہ حدود کے اندر رہ کر ان کا استعمال کر سکتا ہے۔ اقتدار کا مالک اللہ ہے اور یہ حکومت انسانوں کے پاس اللہ کی امانت ہے۔

> "انسانوں کے لیے حاکمیت نہیں خلافت ہے۔ انسانوں کی حاکمیت خواہ شخصی ہو یا اجتماعی قرآن کی رو سے شرک ہے۔"[۵]

اسلام قوم، نسل، رنگ اور جغرافیے سے بالاتر ہو کر وحدت کا پیغام دیتا ہے۔ قرآن مجید میں زبان، رنگ یا قدرت کے دوسرے ناگزیر عوامل کی بنا پر ہر قسم کی فضیلت اور برتری کو مسترد کر دیا گیا ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مسلمان مسلمان کا بھائی ہے۔"[۶]

اقبال تصورِ خلافت کے تناظر میں قوم پرستی کی بھی مخالفت کرتے ہیں۔ وہ اسے امتِ مسلمہ کی وحدت کے راستے میں رکاوٹ سمجھتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک مسلمان ایک روحانی ملت ہیں۔ ان کی شناخت رنگ، نسل، زبان یا وطن سے نہیں بلکہ دینِ اسلام سے ہے۔ قوم پرستی کا نظریہ مسلمانوں کو ٹکڑوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اقبال قومیت اور وطنیت کو شرک اور بت پرستی سے کم نہیں سمجھتے۔

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے[۷]

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

اپنی ملت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی[۸]

ڈاکٹر اسرار احمد بھی قوم پرستی کی مخالفت کرتے ہیں۔ وہ قوم پرستی کو ایک شرک کہتے ہیں جس نے امتِ مسلمہ کو ٹکڑوں میں بانٹ دیا ہے۔ کسی بھی قوم کو آپس میں جوڑے رکھنے کے لیے ایک اجتماعی قوت ہونی چاہیے۔ جس کی وجہ سے ان کے درمیان محبت پیدا ہو اور وہ دین ہی ہے جو امتِ مسلمہ کو ایک دوسرے سے جوڑے رکھے گا۔ قوم، رنگ، نسل، رواجات اور علاقائیت تو اختلاف پیدا کرتے ہیں جس کا ثبوت یہ ہے کہ آج مسلمان بہت سے ٹکڑوں میں بٹ چکے ہیں۔ قوم پرستی کے حوالے سے ڈاکٹر اسرار احمد رقم طراز ہیں:

"اسلام کسی قوم، زبان، نسل یا وطن کی بنیاد پر نہیں بلکہ عقیدے کی بنیاد پر ایک امت تشکیل دیتا ہے۔"(۹)

ایک اور جگہ ڈاکٹر اسرار احمد لکھتے ہیں:

"اسلامی خلافت ایک امت کی نمائندگی کرتی ہے نہ کہ کسی قوم یا نسل کی۔"(۱۰)

علامہ اقبال اور ڈاکٹر اسرار احمد دونوں ہی اسلام کے بنیادی تصور خلافت کے حامی ہیں۔ ان کے نزدیک نبی اکرمؐ کے بعد شخصی خلافت ختم ہو گئی اور اجتماعی خلافت شروع ہوئی جو بعد میں ملوکیت میں بدل گئی۔ دونوں خلافت کو ایک مکمل نظامِ حیات کا جزو لاینفک سمجھتے ہیں کیونکہ یہ نظام ایک ایسا معاشرہ فراہم کرتا ہے جہاں انصاف، عدل اور اخلاقی اقدار کی حکمرانی ہو۔ جہاں دونوں مفکرین کے ہاں اتفاقات واشتراکات پائے جاتے ہیں، وہیں دونوں کے تصور خلافت میں امتیازات واختلافات بھی موجود ہیں اور عملی فرق بھی واضح ہے۔

علامہ اقبال امتِ مسلمہ کو یہ بات باور کرواتے ہیں کہ خلافت ہی وہ نظام ہے جو مسلمانوں کو آپس میں جوڑے رکھ سکتی ہے اور اس سے ہم وہ معاشرہ تشکیل دے سکتے ہیں جو خالص اسلامی اصولوں کے مطابق ہو گا۔ علامہ اقبالؒ نے اپنی مفکرانہ شاعری اور استدلالی نثر کے ذریعے خلافت کی اہمیت کو بیان تو ضرور کیا لیکن انہوں نے خلافت کے لیے عملی طور پر جدوجہد نہیں کی اور نہ ہی اس کے قیام کے لیے کوئی تنظیم تشکیل دی۔ ڈاکٹر اسرار احمد کے نزدیک خلافت کا قیام صرف زبانی یا معلوماتی تحریک سے ممکن نہیں بلکہ اس کے لیے ایک انقلابی اور تنظیمی تحریک کی ضرورت ہے۔ اس کے لیے عملی طور پر اقدام کرنے ہوں گے تاکہ خلافت کا قیام ممکن ہو سکے۔ ڈاکٹر اسرار احمد کے خیال میں یہ نظام آسانی سے رائج نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس کا ایک ایک مرحلہ مسلح تحریک بھی ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے لوگوں کو اپنی جانوں کی قربانی دینی پڑے گی۔ خلافت کے نفاذ کے لیے ڈاکٹر اسرار احمد عملی تحریک کے حامی ہیں۔ اس کے لیے انہوں نے ایک تنظیم بھی بنائی جس کا نام "تنظیم اسلامی" تھا۔ جس کا اولین مقصد خلافت کا نفاذ تھا۔ گو کہ ان کا یہ نظریہ واقدام آج دہشت گردی سمجھا جاتا ہے لیکن بڑی طاقتوں کی طرف سے عالمی قوانین سے ماورا بین الاقوامی دہشت گرد تنظیموں کی پشت پناہی ایسی آرا کو جواز مہیا کرتی ہے۔

اقبال خلافت کو قرآن وسنت کے اصولوں پر مبنی جمہوری نظام کے طور پر دیکھتے ہیں۔ وہ جمہوریت کے حامی تو ہیں لیکن مغربی جمہوریت کے خلاف ہیں۔ جہاں انسانی ارادہ بے مہار ہے اور ہر خاص وعام انسان کی خواہش کو درست وغلط کا معیار بنا لیا جاتا ہے ان کا مشہور شعر ہے کہ:

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے(۱۱)

اقبال کے نزدیک مغربی جمہوریت میں انسان کے سیاسی مسائل کا حل نہیں ملتا اگر کوئی حقیقی نظام جمہوریت کے تقاضے پورے کر سکتا ہے تو وہ صرف خلافت ہے۔ مغربی جمہورت ایک دھوکہ ہے، اقبال نے اسے ملوکیت اور آمریت کی ہی ایک چمک دار شکل قرار دیا ہے۔ مغربی جمہوریت میں بے مہار ذاتی خواہشات وغرائض کو مدِ نظر رکھا جاتا ہے۔ ان کے مطابق اس نظام کا حقیقی انسانی حقوق سے کوئی سروکار نہیں مغربی جمہوری نظام، حقیقی جمہورت کے اصلی تقاضے پورے نہیں کرتا۔

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن، اندرون چنگیزی سے تاریک تر(۱۲)

اقبال جمہوریت کو اسلامی روح کے مطابق دیکھنا چاہتے تھے جہاں افراد کی قابلیت اور کردار کو مدِ نظر رکھا جائے۔ اقبال کے نزدیک خلافت صرف فردِ واحد کے اقتدار کا نام نہیں بلکہ یہ ایک اجتماعی ذمہ داری ہے جو امتِ مسلمہ پر عائد ہوتی ہے۔ اقبال خلافت میں بنیادی اصولوں کو دیکھتے ہیں جس میں عوامی مشاورت، عدل، مساوات اور دینی اصولوں کی پاسداری شامل ہے۔ اقبال کے نزدیک اس نظامِ حکومت کا سربراہ مسلمانوں کی باہمی مشاورت سے منتخب ہوتا ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے کہ

"ان کے معاملات آپس کے مشورے سے طے پاتے ہیں"(۱۳)

اقبال پارلیمانی نظام کے حامی ہیں۔ کیونکہ اسلامی ریاست کی بنیاد شورائیت پر ہے اور شورائیت کے لیے بہترین نظام پارلیمانی نظام ہی ہے۔ اقبال نے دینی جمہوریت کا تصور پیش کیا جس میں انسانی ارادہ اپنی نفسانی خواہشات کا مطیع نہ ہو بلکہ جمہوری نظام اسلامی اقدار کے تابع ہو۔ وہ ایسے پارلیمانی نظام کی بات کرتے ہیں جہاں قرآن وسنت کے اصولوں کے مطابق قانون سازی کی جائے۔ اقبال جس نظامِ خلافت کے حامی ہیں اسے **جمہوری خلافت** کا نام دیا جاسکتا ہے۔ یہ اصطلاح مولانا مودودی نے استعمال کی ہے۔

"اسلامی جمہوریت ایک مکمل جمہوریت ہے اتنی مکمل جتنی کوئی جمہورت مکمل ہو سکتی ہے۔ البتہ جو چیز اسلامی جمہوریت کو مغربی جمہوریت سے الگ کرتی ہے وہ یہ ہے کہ مغرب کا نظریۂ سیاسی "جمہوری حاکمیت" کا قائل ہے اور اسلام "جمہوری خلافت" کا۔"(۱۴)

بالفاظ دیگر اقبال جمہوریت کے مخالف نہیں ہیں بلکہ جمہوریت کی خاص صورتوں کے مخالف ہیں۔ انہوں نے اپنے بعض اشعار میں جمہوریت کی تعریف بھی کی ہے:

سلطانی جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو(۱۵)

وہ اپنے مکتوب میں فرماتے ہیں:

"جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے"(۱۶)

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

اقبال خلافت کو ایک متحرک نظام کے طور پر دیکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک خلافت کا نظام جامد نہیں ہونا چاہیے بلکہ وقت اور حالات کے مطابق اس میں اختیار کا راستہ کھلا رکھنا چاہیے۔ خلافت کو ماضی تک محدود کرنا اسلام کی روح کے خلاف ہے۔

ڈاکٹر اسرار احمد جمہوریت کے سخت مخالف ہیں۔ وہ جمہوریت کو خلافت کی ضد سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ خالص مغربی فکر ہے جس میں طاقت کا سرچشمہ عوام ہیں۔ حکومت عوام کی ہے جو کہ اسلامی نظام کے برخلاف ہے۔ خلافت ہی اللہ کی حاکمیت ہے۔ حکومت بھی اس کی ہے۔ انسان صرف ان اختیارات کو حدود و قیود کے اندر استعمال کرنے کا پابند ہے جو اسلام نے اس کے لیے مقرر کیے ہیں۔

"حاکم مطلق اللہ تعالیٰ ہے۔ رسول اکرمؐ اس کے نمائندے ہیں۔"(۱۷)

ڈاکٹر اسرار احمد اس لیے صدارتی نظام کو سیاسی نظام میں بہتر سمجھتے ہیں کیونکہ صدارتی نظام میں فردِ واحد کی حکومت ہو گی جو اللہ کی حاکمیت کا اقرار کرے گا اور قرآن و سنت کو قانونِ اعلیٰ تسلیم کرے گا۔ اس نظام میں قوت کا مرکز فردِ واحد ہو گا۔ لیکن پارلیمانی نظام میں یہ قوت بکھر کر رہ جاتی ہے۔ اس لیے سیاست کے لیے صدارتی نظام زیادہ موزوں ہے۔ بالفاظ دیگر وہ صدر اسلام کی طرح خواص کے منتخب کردہ ایک فرد کی خلافت کے قائل ہیں۔

علامہ اقبال اجتہاد کو ملتِ اسلامیہ کے لیے ناگزیر سمجھتے ہیں مگر وہ اجتہاد جو قرآن و سنت کے منافی نہ ہو۔ اقبال سمجھتے تھے کہ زمانے کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے ساتھ اسلامی قوانین کی نئی تعبیر و تشریح بھی کی جانی چاہیے۔ تاکہ یہ واضح ہو کہ اسلام کسی ایک عہد کے لیے نہیں تھا۔ اقبال حرکت کا پیغام دیتے ہیں۔ جمود ان کے نزدیک شر ہے اور حرکت سب سے بڑی خیر۔ اس لیے اقبال نے اپنے دور میں ترکی اور ایران کی سیاسی اور معاشرتی تحریکوں کی بھرپور حمایت کی۔ اقبال کے خیال میں:

"تہذیب و ثقافت کی نظر سے دیکھا جائے تو بحیثیت ایک تحریک، اسلام نے دنیائے قدیم کا یہ نظریہ تسلیم نہیں کیا کہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے۔ برعکس اس بات کے وہ اسے متحرک قرار دیتا ہے۔"(۱۸)

اجتہاد اسلامی فکر کا ایک نہایت اہم پہلو ہے جب کوئی قوم اپنے بنیادی اصولوں سے انحراف کرتی ہے تو وہ زوال اور پستی کی گہرائیوں میں گر جاتی ہے۔ اسلام ایک متحرک نظام ہے۔ جمود اور تقلید کی وجہ سے مسلمان تنزلی کی طرف جا رہے ہیں۔ قیوم نظامی لکھتے ہیں:

"مسلمان جمود کی وجہ سے دوسری اقوام سے بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔ وہ روز بروز زوال کی طرف جا رہے ہیں۔ اس کے برعکس دوسری دنیا تحقیق اور علم کی بنیاد پر ترقی کر رہی ہے۔ اقبال مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ جمود اور تقلید کو سمجھتے ہیں۔ اقبال اجتہاد کے قائل ہیں۔"(۱۹)

علامہ اقبال کے ہاں اجتہاد پارلیمنٹ کے ذریعے کیا جانا چاہے۔ اجتہاد کا دروازہ کبھی بھی بند نہیں ہونا چاہیے۔ اس کا دروازہ قیامت تک کھلا رہے گا۔

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

"اقبال نے ۱۹۲۴ء میں اجتماعی اجتہاد کے تصور کے لیے پارلیمنٹ کے فورم کو تجویز کیا جسے سقا اور مخلص علمائے دین کی عملی معاونت حاصل ہو۔"(۲۰)

ڈاکٹر اسرار احمد بھی اجتہاد کے قائل ہیں۔ وہ اجتہاد کے تصور سے تو متفق ہیں لیکن اس تعبیر سے اتفاق نہیں کرتے کہ اجتہاد کیسا ہونا چاہیے۔ وہ پارلیمنٹ کے ذریعے اجتہاد کے قائل نہیں۔ ان کے نزدیک اجتہاد کی تین اصطلاحات ہیں۔ حقِ اجتہاد، صلاحیت اجتہاد ااور قوت نافذہ۔ رائے دینا ہر انسان کا حق ہے وہ کسی بھی معاملے میں رائے دے سکتا ہے اسے ہم حق اجتہاد کہیں گے اور صلاحیتِ اجتہاد سے مراد وہ شخص ہے جو اجتہاد کے ضروری تقاضے پورے کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ وہ سمجھتے ہیں کہ جو اجتہاد کرے، اُسے عربی زبان پر عبور حاصل ہو، اصول اور گرائمر سے اچھی طرح واقف ہو اور استدلال کے جدید تقاضوں سے واقف ہو۔ ہر عالم اجتہاد کر سکتا ہے بشر طیکہ وہ دین کے ساتھ ساتھ موجودہ ماحول اور موجودہ دور کے تقاضوں کو بھی سمجھ سکتا ہو۔

اس کے بعد نافذ کرنے کی قوت کا موضوع زیرِ بحث آتا ہے۔ یعنی اس اجتہاد کے نتائج کو کون نافذ کر سکتا ہے۔ خلفائے چہار گانہ کا دور گو کہ مصطلح اجتہادی دور نہیں تھا لیکن ان کی آراء کو قرآن و سنت سے ماخوذ ہی سمجھا جاتا تھا اس لیے اپنی آراء کو نافذ کرنے کا اختیار بھی خلفا کے پاس ہی تھا۔ لیکن بعد میں جب خلافت ملوکیت میں بدل گئی تو اجتہاد کے بجائے ذاتی رائے اور خواہش کی پیروی کی جانے لگی۔

عہدِ حاضر میں یہ قوت پارلیمنٹ کے پاس ہے اور پارلیمنٹ میں تمام اراکین علما اور فقہا تو نہیں ہوتے اور وہاں چونکہ غیر متخصص افراد کی کثرتِ رائے سے قانون نافذ ہوتے ہیں تو وہاں اجتہاد اپنے اصل معنی کھو دیتا ہے۔ اس کے لیے ڈاکٹر اسرار کا کہنا ہے کہ موجودہ صورت حال میں جو چیزیں مباح کے زمرے آتی ہیں، پارلیمنٹ ان کے بارے میں تو فیصلہ کر سکتی ہے لیکن وہ حلال و حرام کے گہرے مسائل میں رائے دینے کی اہلیت نہیں رکھتی۔ کیونکہ خلافت کا پہلا بنیادی نکتہ ہی خدا کی حاکمیت ہے اور جو چیز قرآن و سنت کے مطابق حرام ہے اُسے اجتہاد کے ذریعے بھی حلال نہیں کیا جا سکتا۔ ڈاکٹر اسرار احمد "خلافت کی حقیقت اور عصرِ حاضر میں اس کا نظام" میں رقم طراز ہیں کہ:

"ہمارے دین میں اصول دیا گیا ہے کہ آپ کتاب و سنت کے منافی کوئی قانون نہ بنائیں۔ اس طرح قانون سازی کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ ہمارے فقہا کا اصول یہ ہے کہ ہر شے حلال ہے۔ الاّیہ کہ کسی چیز کی حرمت ثابت ہو جائے اور اگر اصول یہ ہوتا کہ ہر شے حرام ہے الاّیہ کہ کسی چیز کا حلال ہونا ثابت ہو جائے تو حلال کا دائرہ بہت سکڑ جاتا جبکہ حرام کا دائرہ بہت پھیل جاتا۔ چونکہ مباحات کا دائرہ بہت وسیع ہے اور مباحات کے دائرے میں قانون سازی کی جا سکتی ہے۔ اس لیے قانون سازی کا دائرہ بہت وسیع ہے۔"(۲۱)

پس ڈاکٹر اسرار احمد کے نزدیک حقِ اجتہاد صرف صلاحیت اجتہاد رکھنے والے کو حاصل ہے اور اجتہاد کے نتائج کو نافذ کرنے کا اختیار بھی ہر ایک کو حاصل نہیں ہے۔ بلکہ جامع الشرائط خلیفہ ہی اسے نافذ کرے گا۔

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

حاصلِ کلام یہ ہے کہ دونوں مفکرین درج ذیل نکات پر متفق ہیں:

۱۔ علامہ اقبال اور ڈاکٹر اسرار احمد کے تصورِ خلافت کی بنیاد قرآن و سنت ہی ہے۔ سیاسی نظام بھی قرآن و سنت کی روشنی میں ہی قائم ہو سکتا ہے

۲۔ یہ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ حاکمیت صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی ہے اور کوئی بھی حاکمیت کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ انسان زمین پر اللہ تعالیٰ کا نائب ہے اور اسے زندگی کے تمام معاملات میں اللہ کے احکامات کی پیروی کرنی ہوگی اور اگر کوئی حاکمیت کا دعویٰ کرے گا تو وہ شرک ہو گا۔

۳۔ دونوں کے نزدیک خلافت کے بغیر کوئی بھی نظام، اسلامی نظام نہیں ہو سکتا۔

۴۔ دونوں ہی وطن پرستی اور قوم پرستی کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک قوم پرستی اور وطن پرستی استعماری قوتوں کی سازش ہے جو مسلمانوں کو ٹکڑوں میں بانٹ دینا چاہتے ہیں۔ اسلام میں رنگ، نسل، وطن اور قوم کی بنیاد پر کسی کو کسی پر فضیلت حاصل نہیں ہے۔ ان تمام چیزوں سے بالاتر ہو کر اسلام، وحدت اور بھائی چارے کی بنیاد پر بنے نظام کا داعی ہے۔

۵۔ علامہ اقبال اور ڈاکٹر اسرار احمد خلفائے راشدین کے دورِ خلافت کو ہی بہترین دور سمجھتے ہیں اور دوبارہ اسلامی خلافت کے نفاذ کے خواہاں ہیں۔ وہ نظامِ خلافت کو ہی ایک مکمل نظامِ حیات کا غالب و لازمی جزو سمجھتے ہیں۔ خلافت کے بغیر اسلام کو ایک نامکمل عمارت سمجھتے ہیں۔

دونوں کے فکر و عمل میں درج ذیل امتیازات نظر آتے ہیں:

۱۔ اقبال کا انداز شاعرانہ اور فلسفیانہ ہے۔ وہ اپنی شاعری سے خلافت کے روحانی، اخلاقی اور فکری پہلوؤں کو اجاگر کرتے ہیں۔ وہ اپنی شاعری اور فکر کے ذریعے انفرادی خودی کی تربیت کرتے ہیں۔ یعنی اصل ترجیح فرد کی تربیت ہے، تاکہ وہ نظام خلافت کو قائم کرنے کے قابل بن سکے۔ جبکہ ڈاکٹر اسرار احمد کا انداز خطیبانہ، تبلیغی اور عملی ہے۔ ڈاکٹر اسرار احمد کا کہنا ہے کہ صرف زبانی اور نظریاتی طور پر تبدیلی نہیں لائی جا سکتی۔ اس مقصد کے لیے عملی اقدامات کرنے ہوں گے اور اس کے لیے انھوں نے تنظیم بھی بنائی جس کا نام "تنظیم اسلامی" رکھا۔ ان کے نزدیک اصل ترجیح اجتماعی نظام کا قیام ہے۔ یعنی ریاستی ڈھانچہ پہلے قائم ہو پھر اس کے ذریعے افراد کی تربیت کی جائے۔

۲۔ اقبال جمہوریت کے مخالف نہیں لیکن رائج جمہوریت کے قائل نہیں۔ یعنی وہ مغربی جمہوریت کے موجودہ نظام پر تنقید کرتے ہیں۔ البتہ وہ مغربی سماجی علوم سے استفادے کو مثبت سمجھتے ہیں تاکہ مسلمان جدید دنیا سے ہم آہنگ ہو سکیں۔ اس لیے وہ جمہوریت پر اپنی منفرد رائے کے لیے روحانی جمہوریت کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ ڈاکٹر اسرار احمد جمہوریت کے خلاف ہیں۔ وہ جمہوریت کو خلافت کی ضد سمجھتے ہیں۔ ان کے مطابق جمہوریت کے ساتھ اسلامی لفظ لگانے سے وہ اسلامی نظام نہیں بن جاتا۔ جمہوری نظام مغرب کا قائم کردہ نظام ہے جو اسلام کے منافی ہے۔

۳۔ اقبال بنیادی اصولوں کو مد نظر رکھتے ہوئے پارلیمانی نظام کی بات کرتے ہیں۔ جس میں اجتماعیت نظر آتی ہے۔ ڈاکٹر اسرار احمد پارلیمانی نظام کی بجائے صدارتی نظام کے قائل ہیں۔ جس میں فرد واحد نسبتاً طاقتور ہوتا ہے۔

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

۴۔اقبال نے اجتہاد کو لازمی قرار دیا اور پارلیمنٹ کو اجتہاد کا مرکز بنایا۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ قانون سازی پارلیمنٹ کے ذریعے کی جائے۔ ڈاکٹر اسرار احمد اجتہاد کے تو قائل ہیں لیکن وہ پارلیمنٹ کے کردار کو محدود سمجھتے ہیں۔ وہ فقط مباحات میں قانون سازی کر سکتی ہے۔

علامہ اقبال اور ڈاکٹر اسرار احمد مسلمانوں کے لیے ایک ایسے نظام کو ہی بہترین نظام قرار دیتے ہیں۔ جس میں قرآنی اصول بنیاد بنیں اور انسان کی روحانی حیات کی بالیدگی کو بھی مادی حیات کی ترقی کے ساتھ محور بنایا جائے۔ بنظر غائر دیکھا جائے تو مسلمانوں کے دونوں مسلمہ مکاتب فکر کچھ عقائد اور اصول کے فرق کے ساتھ ایسے ہی نظام کے قائل ہیں، ایک اسے نظام خلافت کہتا ہے تو دوسرے کے نزدیک اسے نظام ولایت فقیہ کے عنوان سے معنون کیا جاتا ہے۔ دونوں میں نقطہ اشتراک ایک منتخب صالح و مجتہد قیادت ہے۔ انسان کی انفرادی و سماجی زندگی میں زمان و مکان سے مطابقت رکھنے والا معاشی، سیاسی و اجتماعی عدل و انصاف ہی وہ معیار ہے جو کسی بھی نظریے کے صائب و باطل ہونے کو ثابت کر سکتا ہے۔

عالمی معاشی و سیاسی نظام میں طاقت کے مرکز، قدرتی ذرائع سے مالامال ممالک میں آمریتوں کے فروغ، ریاستی و غیر ریاستی دہشت گردی کی پشت پناہی، استحصال زدہ تیسری دنیا کو اپنے ناجائز مفادات کے بھینٹ چڑھانے کی پالیسی اور ابلاغیات کی ہوش ربا ترقی کے ساتھ منافع محور کلچر کے فروغ کے لیے کی جانے والی برین واشنگ نے اخلاقیات کو بھی طبقاتی بنا دیا ہے۔ عوام اہل و نااہل کی تشخیص سے عاری ہو رہے ہیں، تیسری دنیا کی معاشی گھٹن میں انسانی اقدار روبہ زوال ہیں۔ ان حالات نے مجبور کر دیا ہے کہ انسان کسی ایسے نظام کے بارے میں سوچے جس کی بنیادیں تخصص اور اخلاقی اقدار کی متوازن آمیزش پر مبنی ہوں۔ ایسے میں نظام خلافت ہو یا کوئی دوسرا نظام، بار دیگر پڑتال اور پرکھ کا تقاضا کرتا ہے۔ انسان کا اخلاقی و سماجی ارتقا فقط آگے بڑھنا نہیں ہے بلکہ آئین نو، اسی صورت مثالی ہو سکتا ہے جب وہ طرز کہن کے محاسن بھی لیے ہوئے ہو۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ سورۃ البقرہ، القرآن، آیت نمبر ۳۰
۲۔ مولانا مودودی، خلافت و ملوکیت، ادارہ ترجمان القرآن لاہور، ۲۰۲۰ء صفحہ نمبر ۳۴
۳۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۱۲۶
۴۔ اسرار احمد، ڈاکٹر، خلافت کی حقیقت اور عصر حاضر میں اس کا نظام، مکتبہ خدام القرآن لاہور، ۲۰۰۵ء ص ۷۵
۵۔ ایضاً، ص ۷۹
۶۔ سورہ حجرات، القرآن الکریم، آیت ۱۰
۷۔ علامہ اقبال، ڈاکٹر، کلیات اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۱۸۷
۸۔ ایضاً، ۲۷۷
۹۔ اسرار احمد، ڈاکٹر، خطبات دینی جلد ۲، ادارۂ تنظیم اسلامی، ص ۹۱

۱۰۔ ایضاً، ص ۸۱

۱۱۔ علامہ اقبال، ڈاکٹر، کلیات اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ٦٦١

۱۲۔ ایضاً، ص ۷۰۴

۱۳۔ سورہ شوریٰ، القرآن، آیت نمبر ۳۸

۱۴۔ مودودی، مولانا، اسلام کا نظامِ حیات، اسلامک پبلی کیشنز لاہور، ص ۱۴

۱۵۔ علامہ اقبال، ڈاکٹر، کلیات اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۴۳۷

۱٦۔ اقبال، مشمولہ نذیر نیازی، سید، تشکیلِ جدید الہیات اسلامیہ، بزمِ اقبال، جنوری ۲۰۱۰ء، ص ۲۳۱

۱۷۔ اسرار احمد، ڈاکٹر، علامہ اقبال، قائد اعظمؒ اور نظریہ پاکستان، آئیڈیل پرنٹنگ، ۱۹۸۲ء، ص ۴۲

۱۸۔ اقبال، مشمولہ نذیر نیازی، سید، تشکیلِ جدید الہیات اسلامیہ، بزمِ اقبال، جنوری ۲۰۱۰ء، ص ۲۱۹

۱۹۔ قیوم نظامی، زندہ اقبال، علم و عرفان پبلیشرز، لاہور ۲۰۱۲۲ء، ص ۱۰۳

۲۰۔ ایوب صابر، سہیل عمر، مرتبین، علامہ اقبال کا تصورِ امتیاز، اقبال اکادمی، لاہور ۲۰۰۸ء، ص ۴۵

۲۱۔ اسرار احمد، ڈاکٹر، خلافت کی حقیقت اور عصرِ حاضر میں اس کا نظام، مکتبہ خدام القرآن، لاہور، ص ۹۴

References in Roman Script:

1. Surah Baqra, Al-Quran, Ayat 30
2. Mododi, Syed, Khilafat o Malokyat, Idara- Tarjman-ul-Quran Lahore, 2022, p. 34
3. Allama Iqbal, Kulyat e Iqbal, Iqbal Academy, Lahore, 1997, p. 126
4. Israr Ahmed, Dr. Khilafat ki Haqiqat aur Asr-e-Hazir main is ka Nizam, Maktaba Khuddam Al Quran, Lahore, p.75
5. Ibid p.79
6. Surh, Al Hujrat, Al-Quran Ayat 10
7. Iqbal, Allama, Kulyat e Iqbal, Iqbal Academy, Lahore, 2014, p. 187
8. Ibid p.277
9. Israr, Ahmed, Dr., Khutbaat Dini, Jild 2, Idara tanzeem-e-Islami, p. 910.
10. Ibid, p. 81.
11. Allama Iqbal, Kulyat e Iqbal, Iqbal Academy, Lahore, 1997, p.204.
12. Ibid, p. 704
13. Surah – Shura, Al-Quran, Ayat 38.
14. Mododi, Molana, Islam ka Nizam-e-Hayat, Islamic Publications Lahore, p. 14
15. Allama Iqbal, Kulyat e Iqbal, Iqbal Academy, Lahore, 1997, p. 437
16. Iqbal, Mashmula Nazir Niazi, Syed, Tashkeel-e-Jadeed-e-Ilahiyat Islami, bazme-e-Iqbal, January, 2010, p.231
17. Israr Ahmed, Dr, Allama Iqbal, Quaid-e-Azam aur Nazriya-e-Pakistan, Ideal printing press, p.42
18. Iqbal, Mashmula Nazir Niazi, Syed, Tashkeel-e-Jadeed-e-Ilahiyat Islami, bazme-e-Iqbal, January, 2010, p.219

19. Quyyum Nizami, Zinda Iqbal, Ilm-o-Irfan Publishers, Lahore, 2022, p. 103
20. Ayub Sabir, Sohail Umer, compiler, Allama Iqbal ka Taswaar-e-Ijtihad, Iqbal Academy Lahore, 2008, p. 45
21. Israr Ahmed, Dr, Khilafat ki Haqiqat aur Asr-e-Hazir main is ka nizam, maktiba khuddam Al Auran, Lahore, p. 94

Mrs. Saima Habib is a PhD Scholar in the Department of Urdu at Federal Urdu University of Arts Science & Technology, Islamabad, Pakistan. She holds an MPhil degree from the same university. Her primary research interest is Iqbaliat, with a focus on the literary, philosophical, and thematic dimensions of Allama Iqbal's works.

Dr. Syed Aoun Sajid Naqvi serves as an Assistant Professor in the Department of Urdu at Federal Urdu University of Arts Science & Technology, Islamabad, Pakistan. He earned his PhD from the University of Tehran, Iran. His scholarly interests encompass Urdu Criticism and Iqbaliat, with a strong focus on contemporary analytical perspectives. He has published twenty-two research articles and authored one book.

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

Received: 13th August, 2025 | Accepted: 12th December, 2025 | Available Online: 31st December, 2025
Digital Object Identifier: 10.52015/daryaft.v17i02.421

تصورِ خُدا اور حقیقتِ دُعا: اقبال کے تیسرے خُطبے کا تحقیدی مطالعہ

The Concept of God and the Reality of Prayer: A Critical Analysis of Iqbal's Third Lecture

DR. TALIB HUSSAIN HASHMI[1] AND ATTIA QUDUS[2]
[1] Assistant Professor (Adjunct Faculty), Department of Urdu, MY University Islamabad, Pakistan
[2] M. Phil Urdu Scholar, Department of Urdu, MY University Islamabad, Pakistan
Corresponding author: Dr. Talib Hussain Hashmi (talib.hashmi@gmail.com)

CONFLICT OF INTEREST: The authors declare that there are no conflicts of interest related to the research, authorship, and/or publication of this article, and that the data presented have not been fabricated or falsified.

FUNDING: This research did not receive any specific grant or financial support from public, commercial, or not-for profit funding agencies.

PARTICIPANT CONSENT: The authors confirm that Informed consent was obtained from all participants, and confidentiality was duly maintained.

KEYWORDS: Concept of God, Prayer, Divine Immanence, Ego, Spiritual Experience, Modern Islamic Thought, Metaphysics, Religious Psychology

ABSTRACT: This paper presents an in-depth critical analysis of Allama Muhammad Iqbal's third lecture in The 'Reconstruction of Religious Thought in Islam', titled "The Concept of God and the Reality of Prayer." In this lecture, Iqbal redefines the traditional theological understanding of God by integrating Qur'anic insights with modern philosophical thought. He challenges the classical metaphysical notion of a static, impersonal, and purely transcendent deity and instead advances the concept of a Living God, dynamic, creative, and intimately involved in the ongoing process of cosmic evolution. According to Iqbal, God is not a remote Being detached from human affairs but the ultimate source of life, movement, and purpose in the universe. This study examines the philosophical, metaphysical, and epistemological implications of this conception, highlighting Iqbal's efforts to harmonize spiritual intuition with scientific rationality. It further emphasizes Iqbal's understanding of prayer as a profound spiritual dialogue between the human and the Divine rather than a mere ritual. Prayer, in this view, strengthens moral character, purifies the self, and fosters creativity, ethical awareness, and purposeful action. The paper concludes that Iqbal's conception of God and prayer presents a transformative religious vision that unites faith, reason, and human agency, remaining relevant to contemporary philosophical and spiritual discourse.

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)]

فکرِ اقبال اسلامی فلسفہ اور روحانی فکر میں ایک منفرد مقام رکھتی ہے، جو نہ صرف مسلمانوں کی روحانی بیداری کا سبب بنی بلکہ انہیں عصری فکر کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش بھی کرتی رہی۔ اقبال نے اپنے علمی اور فکری مشاہدات کے ذریعے خدا اور

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025
تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

انسان کے تعلق کو نئے معنوں میں پیش کیا۔ ان کے نزدیک خدا صرف ایک بعید اور ماوراوجود نہیں، بلکہ ایک زندہ، تخلیقی اور انسانی زندگی میں مؤثر قوت ہے۔ یہی تصور اقبال کی فلسفیانہ بصیرت کی بنیاد ہے، جس میں انسان کی خودی اور تخلیقی صلاحیتیں خدا کے ساتھ تعلق کے ذریعے ارتقاپذیر ہوتی ہیں۔

اقبال کے تیسرے خُطبے "تصورِ خُدا اور حقیقتِ دُعا" میں یہ موضوع خصوصی اہمیت اختیار کرتا ہے۔ اس خطبے میں اقبال نہ صرف خدا کے تصور کو متحرک اور عملی معنی میں پیش کرتے ہیں بلکہ دعا کو بھی ایک فعال اور متحرک روحانی عمل کے طور پر بیان کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک دعا محض ظاہری عبادت نہیں بلکہ انسانی خودی کو قوت بخشنے، اخلاقی شعور اجاگر کرنے اور تخلیقی صلاحیتیں فروغ دینے کا ذریعہ ہے۔ جب ہم انسانی تاریخ کے اوراق کو پلٹتے ہیں تو یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں ہوتی ہے کہ انسان کا شعور ہمیشہ ایک ایسی طاقت، ایسی ہستی کے تصور کا قائل رہا ہے جو اس کائنات سے ماورا، ہر چیز پر غالب اور لامحدود قدرت کی حامل ہو۔ اسی تصورِ خدا نے مذہبی فکر، اخلاقی نظام اور روحانی تجربات کو تشکیل دیا۔ علامہ محمد اقبالؒ بھی تصورِ خدا کو انسانی زندگی کی معنویت اور مقصدیت کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک خدا کا تصور محض فلسفیانہ یا تجریدی خیال نہیں بل کہ ایک زندہ، متحرک، فعال اور شخصی حقیقت ہے جس سے انسان کا تعلق دعا کے ذریعے اُستوار ہوتا ہے۔ دعا کو اقبال ایک ایسے عمل کے طور پر دیکھتے ہیں جو نہ صرف انسان کی داخلی کیفیت کو بدلتا ہے بلکہ اس کے خارجی حالات اور کائناتی نظام پر بھی اثرانداز ہوتا ہے۔ ان کا مشہور تیسرا خطبہ اس موضوع پر ان کی گہری اور فکری بصیرت کا مظہر ہے جس میں اُنھوں نے خدا کے تصور کو جدید فلسفہ، سائنس اور اسلامی صوفیانہ روایات کی روشنی میں جانچنے کی کوشش کی۔

یہ مقالہ "تصورِ خُدا اور حقیقتِ دُعا " کے باہمی ربط کا توضیحی مطالعہ پیش کرے گا۔ اس میں یہ واضح کیا جائے گا کہ مختلف دینی اور فلسفیانہ مکاتبِ فکر کس طرح خدا کو ایک شخصی، غیر شخصی، یا مظہرِ مطلق کے طور پر بیان کرتے ہیں اور ان کے مطابق دعا کی نوعیت، حقیقت اور مقصدیت کیا بنتی ہے۔ ساتھ ہی یہ سوال بھی زیرِ بحث لایا جائے گا کہ آیا دعا تقدیر اور الٰہی ارادے میں تبدیلی پیدا کرتی ہے یا یہ انسان کے شعور وارادے کو اس کی اصل حقیقت سے ہم آہنگ کر دیتی ہے۔ اس مطالعے میں خاص طور پر علامہ اقبالؒ کے نظریات، قرآن مجید کی تعلیمات، اسلامی صوفیہ کے تصورات اور جدید فلسفیانہ تعبیرات کو موضوع بنایا جائے گا تا کہ دعا کی فلسفیانہ، نفسیاتی اور روحانی جہات کا ہمہ گیر تجزیہ سامنے آسکے۔

علامہ اقبال نے مسلمانوں کی فِکری نشاۃ ثانیہ کے لیے سلسلہ وار سات خطبات انگریزی میں پیش کیے جو اردو میں "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ " کے نام سے شائع ہوئے۔ اِن خطبات میں سے ان کا تیسرا خطبہ بعنوان "تصورِ خدا اور حقیقتِ دعا" نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ علامہ اقبال ایک ممتاز شاعر اور فلسفی تھے جن کی گہری بصیرت نے جدید فکر کو تشکیل دیا۔ اُنھوں نے مستند اسلامی اور قرآنی اصولوں پر مبنی ایک جامع فلسفیانہ نظام تیار کیا، جس کا مقصد انسانیت کو درپیش بنیادی مسائل کو حل کرنا تھا۔ اقبال کا کام روحانی اور اَخلاقی اَقدار کی گہری تفہیم کی عکاسی کرتا ہے، ایسے حل پیش کرتا ہے جو آج کی دنیا کے متعلقہ ہیں۔ ان کی شاعری اور خیالات لاکھوں لوگوں کو متاثر کرتے رہتے ہیں، جو خود آگاہی، ایمان اور اسلامی تعلیمات میں جڑے ہوئے مقصد کے نئے احساس کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

علامہ محمد اقبال نے مسلمانوں کو فکری بیداری عطا کرنے، روحانی الجھنوں کا حل پیش کرنے اور اسلام کی ابدی حقانیت کو واضح کرنے کے لیے نظم و نثر دونوں میں گراں قدر خدمات انجام دیں۔ ان کی شاعری کا خزانہ "کلیاتِ اقبال" کی صورت میں محفوظ ہے، جس میں ان کے تمام شعری مجموعے شامل ہیں، جب کہ نثر میں ان کا سب سے اہم اور عالمی سطح پر معروف کارنامہ "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" ہے، جو سات خطبات پر مشتمل ہے اور اسلامی فکر کو جدید دنیا کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی ایک عظیم کوشش ہے۔

ان خطبات کی تیاری میں علامہ محمد اقبال نے شبانہ روز محنت کی اور سیٹھ محمد جمال کی دعوت پر ایک ایک کر کے مختلف مقامات پر خطبہ پڑھنے کا اہتمام ہوا۔ جہاں یہ خطبات پڑھے گئے ان مقامات میں مدراس، بنگلور، میسور، حیدر آباد دکن، علی گڑھ اور لندن (ساتواں خطبہ) شامل ہیں۔ ابتدائی طور پر چھے خطبات کو یک جا کر کے ۱۹۳۰ء میں طباعت کا اہتمام ہوا۔ علامہ محمد اقبال کتاب کے دیباچے میں ان خطبات کی غرض و غایت کے بارے میں تحریر کرتے ہیں کہ یہ مدراس کی مسلم ایسوسی ایشن کی درخواست پر علی گڑھ، مدارس اور حیدر آباد میں پڑھے گئے۔ اس وقت ان کی تعداد چھے تھی اس لیے ان مقامات میں لندن کا ذکر نہیں کیا گیا۔ مزید لکھتے ہیں کہ ان خطبات کو دنیا میں ہونے والی ترقی اور جدید فکر کی لحاظ سے یوں پیش کیا گیا ہے کہ علومِ جدیدہ سے تعلق رکھنے والے انسان کی ذہنی ہم آہنگی ہو سکے۔

دیباچے میں علامہ اقبال یہ بات واضح کرتے ہیں کہ دورِ جدید کا انسان ہر چیز کو محض تقلید کی بنیاد پر قبول کرنے کے بجائے تنقیدی نظر سے دیکھنے کا عادی ہو گیا ہے۔ وہ ہر عقیدے، فلسفے اور نظریے کو شک کی کسوٹی پر پرکھتا ہے اور پھر عقل و دلیل کی روشنی میں حقائق تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ طرزِ فکر دراصل خود اسلام کی عطا کردہ میراث ہے، کیوں کہ اسلام نے انسان کو غور و فکر، تدبر اور تحقیق کی تعلیم دی، جس کے نتیجے میں مسلمان علمی، سائنسی اور فکری میدانوں میں دنیا کی رہنمائی کرنے لگے۔ اقبال کے یہ خطبات خاص طور پر تعلیم یافتہ طبقے، دانشوروں اور اہلِ فکر و نظر کے لیے تھے، تاکہ وہ اسلام کے گہرے فلسفیانہ اور الٰہیاتی تصورات کو جدید عقلی تقاضوں کے تناظر میں بہتر طور پر سمجھ سکیں اور دنیا کے سامنے اسلام کی حقیقی روح اور آفاقی پیغام کو دلیل و حکمت کے ساتھ پیش کر سکیں۔

ان خطبات کے عنوانات درج ذیل ہیں:

۱۔ علم اور مذہبی مشاہدات

۲۔ مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار

۳۔ خُدا کا تصور اور حقیقتِ دُعا

۴۔ انسانی خودی، اس کی آزادی اور لافانیت

۵۔ اسلامی ثقافت کی روح

۶۔ اِسلام میں حرکت کا اصول

۷۔ کیا مذہب کا امکان ہے [۱]

ان خطبات کے موضوعات میں فکر و فلسفہ، سائنس اور اسلام کے اہم مباحث شامل ہیں اور یہ ساتوں خطبات مربوط ہیں۔ جب تک پہلے خطبے کو پڑھا اور نہ سمجھا جائے، اگلے خطبے کا مطالعہ کرتے ہوئے بین السطور تک رسائی مشکل ہو جاتی ہے؛ البتہ آخری دو خطبات کو الگ سے بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ انھوں نے پہلے خطبے میں مذہب بطور ذریعہ علم سے بحث کی ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ دیگر ذرائع علوم ہی کی طرح مذہب بھی ایک ذریعہ علم ہے اور ایسا ذریعہ ہے جو دیگر تمام علوم سے زیادہ مستند اور وسیع ہے۔ اس میں علم، وجدان، وحی، روحانیت، علمی تحاریک، مذہبی یا روحانی تجربہ اور اس کے مشمولات شامل ہیں۔

دوسرے خطبے میں علامہ اقبال نے مذہبی تجربے کو فلسفیانہ انداز میں پرکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس پرکھ میں انھوں نے جدید سائنسی علوم (طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات)، زمان و مکاں کے نظریات اور مذہب سے بحث کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ مذہب ہر حوالے سے برتر اور جامع ہے جب کہ ان تمام علوم کی بنیادیں اور نظریات مستقل طور پر تبدیلی سے گزر رہے ہیں۔ اسی میں انھوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات کی شہادت یا بالفاظِ دیگر علم الکلام کے تین قدیم تصورات (وجودی، غائی اور کونی) سے بحث کرتے ہوئے ان پر اعتراضات بھی کیے ہیں۔

تیسرے خطبے "خدا کا تصور اور حقیقت دُعا" کا آغاز اس کے مفہوم سے کیا ہے۔ موضوعاتی حوالے سے دیکھیں تو پہلے خطبے میں جہاں یہ کہا گیا کہ مذہب دیگر تمام ذرائع علوم سے برتر ہے وہیں دوسرے خطبے میں اسے سائنس اور دیگر علوم پر پرکھنے کی کوشش کی گئی تا کہ یہ ثابت ہو سکے کہ واقعی یہ ایک ناقابلِ فراموش حقیقت ہے۔ اب تیسرے خطبے میں وہ اسی بحث کو اس جانب موڑتے ہیں کہ اگر خدا کا تصور کریں تو کیسے کریں یا خدا کے وجود کی ماہیت و نوعیت کیا ہے۔ محمد شریف بقا کے مطابق اس خطبے کے اہم نکات میں شامل ہے کہ "مذہب سے حقائق کی عملی تعبیر ممکن ہے، انائے مطلق کی صفات کیا ہیں اور اسے زمانی و مکانی پیمانوں سے ناپ نہیں سکتے، اسلام تصورِ خدا، نظریہ تخلیقِ کائنات؟ قلب و قالب یا مادہ و روح کی بحث، کائنات کی اصل روحانی، فلسفہ زمان و مکان، خودی اور زمانے کا آپس میں تعلق کی نوعیت، فلسفہ جبر و قدر، مسئلہ خیر و شر اور قصہ آدم و ابلیس کی حقیقت، دعا اور نماز کی حقیقت۔"(۲)

مشرق کے عظیم شاعر اور مفکر علامہ محمد اقبال اپنے جوش وولولے کے ساتھ نہ صرف مسلمانوں بلکہ پوری انسانیت کو یہ پیغام دیتے ہیں کہ حقیقی فلاح، دائمی سکون، اور بین الانسانی ہم آہنگی کا راستہ اسلام کی عالمگیر تعلیمات ہی میں پوشیدہ ہے۔ ان کی شاعری اور فلسفے کا بنیادی محور یہ ہے کہ انسان روحانی بیداری اور اخلاقی استحکام کے ذریعے ہی عصری چیلنجوں کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ اقبال کی دعوت محض عقیدے کی قبولیت تک محدود نہیں، اس میں انسانیت کی یکجہتی، عالمی امن اور خُود شناسی کی گہری اپیل موجود ہے۔ ان کا پیغام آج بھی لوگوں کو اس بات کی تحریک دیتا ہے کہ وہ اپنی اندرونی قوت کو پہچانیں، اپنے کردار کو بلند کریں اور روحانی ارتقا کے ذریعے سماجی ترقی و فلاح کو ممکن بنائیں۔ ڈاکٹر طاہر حمید تنولی لکھتے ہیں:

> "اسلام نے قدیم رسم و رواج کو خالق کے ساتھ ایک متحرک، ذاتی تعلق میں بدل کر روایتی مذہب میں انقلاب برپا کیا۔ اس نے مہذب زندگی میں نئے افق کھولے، ایمان والوں کو ایمان کو نہ صرف رسم کے طور پر دیکھنے کی ترغیب دی، بل کہ ایک فعال، شعوری قوت کے طور پر جو

روزمرہ کے اعمال اور فیصلوں کو متاثر کرتی ہے۔ اس تبدیلی کے نقطہ نظر نے روحانی اور اخلاقی اقدار کی گہری سمجھ کو فروغ دیا، لوگوں کو علم حاصل کرنے، ہمدردی پر عمل کرنے اور حقیقی عقیدت اور روشن خیال بیداری سے جڑے ایک ہم آہنگ معاشرے کی تعمیر کی ترغیب دی۔ "(۳)

خلیفہ عبدالحکیم علامہ اقبال کے اولین شارحین میں شامل ہیں۔ ان کے مطابق متنوع موضوعات، جامعیت اور صراحت کی وجہ سے یہ خطبہ علامہ اقبال کی فکر کا سب سے بڑا عکاس اور خلاصہ ہے۔ اس حوالے سے لکھتے ہیں:

"اس خطبے میں علامہ محمد اقبال کے افکار واستدلال کا خلاصہ ہے۔ "(۴)

عبادات کے حوالے سے بھی اقبال کے افکار اسلام کے عین مطابق ہیں۔ دنیا کے دیگر مذاہب کی طرح اسلام بھی عبادات، اذکار اور دعاؤں کے سلسلے میں ممتاز ہے۔ اقبال کے اردو فارسی کلام میں جابجا نماز اور دعا کی تاکید ملتی ہے۔

وہ سحر جس سے لرزتا ہے شبستان وجود
ہوتی ہے بندہ مومن کی اذاں سے پیدا(۵)

علامہ اقبال نہایت فصاحت وبلاغت کے ساتھ اس حقیقت پر زور دیتے ہیں کہ فجر کے وقت دی جانے والی اذان محض نماز کی پکار نہیں، بلکہ یہ ایک الٰہی یاد دہانی ہے جو انسان کے دل ودماغ سے غفلت، جہالت اور مایوسی کے اندھیروں کو دُور کر کے اسے بیداری، امید اور عمل کی طرف بلاتی ہے۔ یہ اذان انسان کو اس کے اصل مقصدِ حیات کی یاد دہانی کراتی ہے کہ اس کی زندگی کا ہر لحہ عبادت، خدمت اور تعمیری جدوجہد سے عبارت ہونا چاہیے۔ یہ مقدس آواز اُمید اور روشن خیالی سے بھرے ایک نئے دن کی آمد کا پیغام دیتی ہے۔ وہ شاعرانہ طور پر جھوٹ کا مقابلہ کرتا ہے، جس کی علامت شب (شب) ہوتی ہے، اس سچائی اور راست بازی کے ساتھ جو صبح ہوتی ہے۔ اقبال کے الفاظ مومنوں کو ایمان قبول کرنے کی ترغیب دیتے ہیں، ہر نئی صبح کے ساتھ ان کی روحوں کو سچائی کی روشنی اور روحانی بیداری سے بیدار کرتے ہیں۔ این میری شمل لکھتی ہیں۔

"محمد اقبال کا بہترین کلام دعائیہ نظموں پر مشتمل ہے یا نماز کے جذبے نے انھیں مہمیز دی ہے۔ "(۶)

علامہ اقبال نہ صرف نماز کے پابند تھے بلکہ تہجد گزار بھی تھے۔ ان کی زندگی میں عبادت کو مرکزی مقام حاصل تھا۔ حیدرآباد دکن کے وزیراعظم کو ان کی بیٹی کی علالت کے سلسلے میں لکھے گئے ایک خط میں اقبال اپنی روحانی کیفیت اور دعا کی تاثیر کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"ان شاء اللہ، کل فجر کی نماز کے بعد بھی دعا کروں گا اور تہجد کی نماز سے پہلے اور بعد بھی۔ اس وقت دل کو جو سکون، روح کو جو قربت اور عبادت میں جو کیف حاصل ہوتا ہے، اس میں مانگی جانے والی دعا کی قبولیت کی امید بھی بڑھ جاتی ہے۔ "(۷)

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک عبادت محض ایک رسمی عمل نہیں تھی۔ وہ اسے خدا سے قربت اور روحانی سرور کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ تہجد کی نماز ان کے لیے خصوصی اہمیت رکھتی تھی، کیونکہ یہ وقت سکون، خلوت اور خالص توجہ کا وقت ہوتا ہے جب انسان اپنے رب کے حضور پوری یکسوئی سے دعا کرتا ہے اور اس وقت مانگی گئی دعائیں خاص تاثیر رکھتی ہیں۔ یہ اقتباس اقبال کی عملی زندگی میں عبادت کی گہرائی اور دعا کی روحانی حقیقت پر ایمان کو نمایاں کرتا ہے۔ یہ الفاظ اقبال کی اس گہری خدا پرستی اور دعا پر یقین کو ظاہر کرتے ہیں، جو اِن کے فکری نظام کی بنیاد تھی اور جس نے ان کی شخصیت کو روحانی جلال اور اخلاقی عظمت عطا کی۔

علامہ اقبال اپنے تیسرے خطبے " تصورِ خدا اور حقیقتِ دعا" کی ابتدا میں یہ واضح کرتے ہیں کہ مذہب کے احکامات اور اس کے فیصلے صرف عقیدے کی بنیاد پر ہی نہیں، بلکہ عقل کی کسوٹی پر بھی پورے اُترتے ہیں۔ ان کے مطابق اگر ہم عقل و فکر کا استعمال کرتے ہوئے اس کائنات اور اس کے نظام کا بغور مشاہدہ کریں تو ہمیں لازماً یہ ماننا پڑے گا کہ اس پوری تخلیق کے پیچھے کوئی عظیم ہستی، کوئی مطلق وجود یا کامل خودی ضرور ہے جو اسے قائم رکھے ہوئے ہے۔ چڑیاں ہوں یا پرندے، پھول ہوں یا پودے، شبنم کی بوندیں ہوں یا آسمان کی کہکشائیں، یہ سب کچھ محض اتفاق سے وجود میں نہیں آ سکتے۔ اس منظم اور بامقصد نظام کو کوئی ایسی قوت ضرور ہے جو تھامے ہوئے ہے اور جس کے حکم کے بغیر کوئی شے حرکت بھی نہیں کر سکتی۔ اقبال اس نقطہ نظر سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ عقل بھی اسی حقیقت کی طرف رہنمائی کرتی ہے جس کی خبر مذہب پہلے ہی دے چکا ہے۔

علامہ اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ وہ خودی مُطلق ہے جو تمام زندہ اشیاء کی خودیوں سے بلند تر اور برتر ہے۔ اس کے اور مخلوقات کے درمیان ایک ناقابلِ عبور فاصلہ ہے اور پوری کائنات اس کے حکم کی تابع فرمان ہے۔ اقبال وضاحت کرتے ہیں کہ سورہ اخلاص میں اسی خودی مطلق کو "اللہ" کے نام سے پکارا گیا ہے، جو ہر طرح کی کمی، نقص، یا محدودیت سے پاک ہے۔ لفظ "اللہ" ایسی ہستی کو ظاہر کرتا ہے جو تذکیر و تانیث، واحد و جمع، ہر قید و وصف سے ماورا اور تمام کمالات کی مالک ہے۔

اقبال مزید بیان کرتے ہیں کہ سورہ اخلاص اللہ تعالیٰ کی انفرادیت کو اس طرح واضح کرتی ہے کہ وہ واحد و یکتا ہے، نہ اس کی کوئی اولاد ہے اور نہ وہ کسی کی اولاد، یعنی اس کی ذات ایسی کامل اور لاثانی ہے جسے اپنی بقا کے لیے کسی سہارے یا نسل کے تسلسل کی حاجت نہیں۔ وہ ازلی و ابدی ہے، اس کا کوئی شریک یا ہمسر نہیں اور اس کی حقیقت و مثال کائنات کی کسی شے میں نہیں پائی جا سکتی۔ اقبال کے نزدیک یہی تصورِ خودی مُطلق انسان کے فِکر و ایمان کو استحکام دیتا ہے اور اسے اس عظیم حقیقت کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو اس کی تخلیق کا ماخذ اور اس کے وجود کا مقصد ہے۔ سورہ اخلاص میں مختصر مگر جامع ترین انداز میں خودی مطلق کی خصوصیات کا بیان کیا گیا ہے۔ علامہ اقبال کے مطابق سورہ اخلاص کا مقصد عیسائی نظریہ تثلیث کا رد نہیں بلکہ خودی مطلق کی انفرادیت کا بیان ہے۔ اسی کو خلیفہ عبدالحکیم اس طرح سے بیان کرتے ہیں کہ:

"سورہ اخلاص کی آیات کا مقصد محض عقیدہ تثلیث کی تردید نہیں بلکہ خدا کے فردِ کامل ہونے کو واضح کرنا ہے۔"(۸)

پروفیسر محمد عثمان ذاتِ باری تعالیٰ کے حوالے سے فکرِ اقبال ہی سے استفہام اخذ کرتے ہیں کہ وہ کیا کائنات میں پھیلی ذات ہے اور اس پر منحصر ہے؟ کیا کائنات میں سے تمام اشیا کا وجود ختم کر دیا جائے تو وہ ذات بھی خاتمے سے دوچار ہو گی؟ نہیں ایسا نہیں ہے۔

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

یہاں گہرائی اور گیرائی کے تصورات سے معاملہ کچھ کچھ واضح ہوتا ہے۔نہ مکمل وجود آخری نقطہ ہے اور نہ ہی محض شہود حتمی بلکہ ان کے بیچ بھی ایک راستہ ہے اور وہ یہ کہ ہر شے کی اصل روحانی ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے رواں ہے۔پروفیسر محمد عثمان یوں بیان کرتے ہیں۔

"حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں انسان کس قسم کا تصور قائم کرے؟ کیا خدا کی ذاتِ پاک اپنی بے مثال "انفرادیت" رکھتی ہے یا وہ ایک ذاتِ بسیط ولاصورت ہے جو پوری کائنات میں پھیلی ہوئی ہے؟"(۹)

اقبال کے مطابق، حقیقت مطلق کی فطرت کو سمجھنے کے لیے یا تو ظاہری دنیا کے حسی مشاہدے کے ذریعے یا نفس کے ساتھ باطنی تعلق کے ذریعے گہری مشغولیت کی ضرورت ہوتی ہے، جسے قرآن میں اکثر "دل" کہا گیا ہے۔ یہ باطن سطحی ظہور سے بالاتر اعلیٰ سچائی کو سمجھنے کے لیے ایک گیٹ وے کا کام کرتا ہے۔ دعا، اس تناظر میں، اس اہم اندرونی ربط کی علامت ہے، عبادت کے ایک ذریعہ کے طور پر کام کرتی ہے جو روح کو الٰہی کے ساتھ جوڑتی ہے۔ اقبال نے "نماز" کی اصطلاح کا استعمال اس بات کو اجاگر کرنے کے لیے کیا کہ عبادت صرف رسمی رسومات تک محدود نہیں ہے بلکہ اس میں تمام قسم کی مخلصانہ عقیدت اور روحانی نظم شامل ہے۔ بالآخر، اقبال کے نزدیک، سچی عبادت میں ایک جامع نقطہ نظر شامل ہوتا ہے۔ جس میں ظاہری اعمال اور اندرونی شعور دونوں کو اپنانا ہوتا ہے۔ جو الٰہی حقیقت کے گہرے ادراک کی طرف لے جاتا ہے۔

اسلام میں اجتماعی عبادت کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ نماز ہو یا روزہ، زکوٰۃ کی ادائیگی ہو یا حج کی عظیم عبادت، ہر عمل میں مسلمانوں کو ایک دوسرے کے قریب لانے اور انہیں ایک متحدہ اُمت کی صورت میں ڈھالنے کی حکمت کارفرما ہے۔ یہ اجتماعی عبادات نہ صرف روحانی بالیدگی کا ذریعہ بنتی ہیں بل کہ مسلمانوں کے درمیان بھائی چارے، ہمدردی، اور باہمی تعاون کے جذبات کو بھی پروان چڑھاتی ہیں۔ اسلام کا نظامِ عبادت فرد کی ذاتی نجات تک محدود نہیں، بلکہ وہ اجتماعی فلاح و بہبود اور اُمت کے اتحاد کو اولین حیثیت دیتا ہے۔ اس طرح اسلام انفرادی مفاد سے بڑھ کر اجتماعی زندگی کو ترجیح دیتا ہے تاکہ ایک ایسا معاشرہ تشکیل پا سکے جو ایمان، محبت اور خدمت کے رشتوں سے جڑا ہوا ہو اور جس میں ہر فرد دوسرے کی قوت بن کر کھڑا ہو۔

اسلام اجتماعی زندگی کی اہمیت پر زور دیتا ہے، اسے مسلمانوں کی فلاح و بہبود اور ترقی کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ قرآن کی تعلیمات اور پیغمبر محمد ﷺ کی روایات کی رہنمائی میں مومنین کو بھائی چارے اور باہمی تعاون کے مضبوط بندھن کو فروغ دینے کی ترغیب دی جاتی ہے۔ باقاعدہ نماز، اجتماعی جمعہ کی نماز، عید اور حج کے دوران خصوصی اجتماعات سماجی اور ثقافتی حدود سے بالاتر ہو کر متنوع پس منظر سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں کو متحد کرنے کا کام کرتے ہیں۔ یہ طرز عمل اسلام کے مساوات، اخوت اور عالمگیر بھائی چارے کے بنیادی اصولوں کی مثال دیتے ہیں۔ وہ اسلام کے حقیقی جوہر کو ایک ایسے عقیدے کے طور پر اجاگر کرتے ہیں جو تمام مومنین کے درمیان اتحاد، ہمدردی اور مشترکہ مقصد کو فروغ دیتا ہے، دنیا بھر میں ایک ہم آہنگ اور ہم آہنگ مسلم کمیونٹی کو فروغ دیتا ہے۔

علامہ اقبال نے اپنے تیسرے خطبے بعنوان "تصورِ خدا اور حقیقتِ دعا" میں اجتماعی عبادات اور دعا کی اہمیت پر خصوصی طور پر روشنی ڈالی ہے۔ انہوں نے وضاحت کی ہے کہ اجتماعی دعا اور عبادت نہ صرف روحانی تقویت کا ذریعہ ہیں بلکہ مسلمانوں کے درمیان اتحاد، باہمی محبت، اور اخوت کو فروغ دینے میں بھی بنیادی کردار ادا کرتی ہیں۔ ان کے نزدیک اجتماعی عبادات انسان کو اس کی انفرادی کمزوریوں سے نکال کر ایک مضبوط اجتماعی شعور عطا کرتی ہیں، جس کے نتیجے میں فرد خود کو ایک بڑی روحانی اور اخلاقی طاقت کا حصہ محسوس کرتا ہے۔ محمد شریف بقا لکھتے ہیں:

"دُعا کا حقیقی مقصد اُس وقت حاصل ہوتا ہے جب دُعا کا عمل اجتماعیت کا حامل ہو۔ تمام حقیقی عبادات کی رُوح اجتماعیت پر مبنی ہوتی ہے۔"(۱۰)

دعا انسان کو خدا کے قریب لانے کا سب سے مؤثر اور اہم ذریعہ ہیں۔ فرد کی سطح پر، یہ روحانی سکون، قلبی اطمینان اور ذہنی صفائی کا باعث بنتی ہیں، جس سے انسان اپنی کمزوریوں اور برائیوں سے خود آگاہ ہوتا اور اصلاح کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ اجتماعی سطح پر، عبادت مثلاً نماز جماعت اور اجتماعی دعائیں، سماجی اتحاد، بھائی چارہ اور اخلاقی ہم آہنگی کو فروغ دیتی ہیں، کیوں کہ انسان ایک مشترکہ روحانی تجربے کا حصہ بن کر دوسروں کے ساتھ ہم دردی اور تعاون سیکھتا ہے۔ دعا اور عبادت نہ صرف انسان کو روحانی بلندی عطا کرتی ہیں بل کہ اس کے کردار میں نیکی، صبر، شکر گزاری اور عدل کے اصول کو بھی مضبوط کرتی ہیں، جس سے فرد اور معاشرہ دونوں کی فلاح و بہبود ممکن ہوتی ہے۔ یہ انسانی زندگی میں رہنمائی، استقامت اور خدا پر اعتماد کی بنیاد فراہم کرتی دعا یا عبادت قرب خداوندی کا واحد ذریعہ ہے۔ دعا و عبادت کے انفرادی و اجتماعی فوائد کا ذکر کرتے ہیں۔ ڈاکٹر محمد آصف اعوان فکر اقبال کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"اقبال کے خیال میں عبادت کے وصل الٰہی ہونے میں کوئی ایسی اسراریت نہیں ہے کہ جس کو سمجھا نہ جا سکے۔ صوفیائے کرام کی زندگیاں اس بات پر گواہ ہیں کہ عبادت روحانی طور پر کسب انوار الٰہی کا ایک عام ذریعہ رہی ہے۔"(۱۱)

شاعر مشرق علامہ اقبالؒ اپنے فکر و فلسفہ میں فرد کی تربیت اور خودی کی مضبوطی پر زور دیتے ہیں، لیکن ساتھ ہی وہ اس بات کو بھی واضح کرتے ہیں کہ فرد کی حقیقی تکمیل اسی وقت ممکن ہے جب وہ اپنی صلاحیتوں کو اجتماعی اور ملّی مفاد کے لیے استعمال کرے۔ ان کے نزدیک فرد کی خودی کا عروج اسی وقت بامعنی بنتا ہے جب وہ اپنی ذات سے نکل کر قوم، ملت اور انسانیت کی فلاح کے لیے کردار ادا کرے۔

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں(۱۲)

یہ شعر انسان کی اجتماعی زندگی اور فرد کی اجتماعی وابستگی کی اہمیت کو اجاگر کرتا ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ فرد اپنی اصل پہچان اور قوت صرف اس وقت حاصل کر سکتا ہے جب وہ اپنی اُمت یا جماعت کے ساتھ مربوط ہو؛ تنہا انسان بے اثر اور کمزور ہے۔ جیسے دریا کی موج اپنے وجود کا شعور دریا کی وسعت میں پاتی ہے اور دریا سے الگ ہو کر کوئی حیثیت نہیں رکھتی، اسی طرح فرد کی فلاح اور اثر پذیری

اس کی اجتماعی وابستگی سے مشروط ہے۔ یہ شعر ہمیں یہ سبق دیتا ہے کہ انسان کی ترقی، اثر و رسوخ اور مقام صرف اجتماعی ہم آہنگی، تعاون اور ملت سے جڑنے سے ممکن ہے، اور فردی خود غرضی یا تنہائی انسان کو نفع نہیں پہنچاتی۔ ایک مقام پر خطبات میں اقبال لکھتے ہیں:

> " اگر ہم چاہتے ہیں کہ عبادت اپنے حقیقی مقصد اور اثر میں مکمل طور پر کامیاب ہو، تو اس کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اسے اجتماعی شکل دی جائے۔ ان کے نزدیک عبادت جب خلوص، سچائی اور اخلاص سے کی جائے تو اس کی روح خود بخود اجتماعی بن جاتی ہے، کیوں کہ سچی عبادت انسان کو محض اپنے رب سے ہی نہیں جوڑتی بلکہ اسے اپنے معاشرے، امت اور انسانیت کے ساتھ بھی جوڑتی ہے۔ یوں اجتماعی عبادت فرد کے دل میں محبت، اتحاد اور خدمت کا جذبہ بیدار کر کے اسے ایک ذمہ دار اور با مقصد انسان بناتی ہے۔ "(۱۳)

اسلامی معاشرے میں شروع سے ہی صلوٰۃ با جماعت پر خصوصی زور دیا گیا ہے تا کہ فرد کی عبادت محض ذاتی روحانی تجربات، مراقبات یا ذکر و فکر تک محدود نہ رہ جائے۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ اگر عبادت کا عمل صرف انفرادی گوشہ نشینی تک محدود ہو جائے تو اس سے اجتماعی مفادات اور جماعت کی ضروریات متاثر ہو سکتی ہیں۔ با جماعت نماز اس بات کو یقینی بناتی ہے کہ فرد کا روحانی سفر اس کے سماجی کردار اور امت کے اجتماعی شعور سے جڑا رہے، تا کہ دین کا نظام عبادت و اجتماعیت دونوں پہلوؤں سے متوازن اور مضبوط رہے۔ اقبال گزشتہ بحث کو اس نہج پر لاتے ہیں:

> " اسلام میں، اجتماعی نماز وحدت کی علامت کے طور پر گہری اہمیت رکھتی ہے، نسل، سماجی حیثیت، اور قومیت جیسے انسانی امتیازات سے بالاتر ہے۔ یہ امت کے ارکان کے طور پر ہماری موروثی وحدت کی عکاسی کرتا ہے، بھائی چارے اور مشترکہ مقصد کے احساس کو فروغ دیتا ہے۔ یہ اجتماعی عمل نہ صرف روحانی بندھنوں کو مضبوط کرتا ہے بل کہ برادری، باہمی تعاون اور اجتماعی علم کی اہمیت پر بھی زور دیتا ہے۔ "(۱۴)

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ چوں کہ ہم انسان فکر و نظر کے حوالے سے بہت سی جگہوں پر اس قدر محدود ہیں کہ اپنے حواسِ ظاہری اور تجربات کی روشنی میں ہر شے کو جانچنا چاہتے ہیں اسی لیے ذاتِ باری تعالیٰ کو بھی دنیاوی پیمانوں کے مطابق جانچتے ہوئے خطا اٹھاتے ہیں۔ وہ احد ہے اور ایسا احد ہے کہ اسے اپنے بقا کے لیے کسی (Reproduction) بیرونی سہارے کی ضرورت نہیں۔ علامہ اقبال نے برگساں کی فکر کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

> "Individuality is a matter of degrees and is not fully realized even in the case of the apparently closed off unity of the human being"(۱۵)

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

مندرجہ بالا بیان انسانی انفرادیت کی پیچیدگی اور اس کی حد بندی کو واضح کرتا ہے۔ اس کے مطابق، انسان کی فردیت مکمل طور پر حاصل شدہ تصور نہیں ہے بلکہ ایک نسبتی اور تدریجی عمل ہے۔ حتیٰ کہ وہ شخص جو بظاہر خود میں مکمل اور مکمل طور پر ایک واحد شخصیت کے طور پر نظر آتا ہے، بھی حقیقت میں مختلف پہلوؤں، جذبات اور تعلقات کے ذریعے اجتماعی اور بیرونی دنیا سے جڑا ہوا ہے۔ انسانی وجود میں یہ اندرونی تضاد اور مختلفیت ہمیشہ موجود رہتی ہے، جو فرد کی ترقی اور خود شناسی کے عمل کو متحرک رکھتی ہے۔ یوں، فردیت کو سمجھنا صرف خود پسندی یا الگ تھلگ ہونے کا مسئلہ نہیں بلکہ انسانی تعلقات، تجربات اور معاشرتی وابستگیوں کے تناظر میں اس کی تدریجی تکمیل کا معاملہ ہے۔ علامہ اقبال ہی کی فکر کی ترجمانی کرتے ہوئے سید وحید الدین تحریر کرتے ہیں کہ دراصل یہ بحث وجودِ باری تعالیٰ کے تصور کی نوعیت کی ہے۔

> "اسلامی توحید یا وحدانیت جو خدا کے "لم یلد ولم یولد" ہونے پر اتنا اصرار کرتی ہے اس میں ایک لطیف نکتہ مضمر ہے یہاں اقبال برگساں کے خیالات سے اتفاق کرتے ہیں اور اس مفکر کے حوالے سے اس حقیقت کی طرف نشاندہی کرتے ہیں کے تولید و تناسل کا عمل اور انفرادیت اور فرد کی فردیت ایک دوسرے کی نفی کرتے ہیں۔"[۱۶]

یعنی اللہ تعالیٰ کی اس صفتِ کمال کی کوئی مثال انسانی ارتقا یا مخلوق کی کسی خصوصیت سے پیش نہیں کی جاسکتی۔ قرآن مجید نے جو بار بار اللہ تعالیٰ کی یکتائی، انفرادیت اور احدیت پر زور دیا ہے، اس کا مقصد صرف عیسائیت کے عقیدۂ تثلیث کی تردید کرنا نہیں، بل کہ اس سے بڑھ کر یہ حقیقت واضح کرنا ہے کہ اللہ کی ذات ہر طرح کی تشبیہ، مثال اور انسانی تصور کی حدود سے ماورا ہے۔ وہ کامل ترین ہستی ہے جس کا کوئی شریک، کوئی مثل اور کوئی نظیر نہیں اور اسی تصورِ توحید میں انسان کے ایمان کی اصل بنیاد اور اس کی فکری و روحانی آزادی کا راز پوشیدہ ہے۔ لکھتے ہیں:

> "نیت کاملہ کی یہی خصوصیت ذاتِ الٰہیہ کے اس تصور کا بنیادی جزو ہے جو قرآن پاک کو اس وقت کے مروجہ عیسائیت مسیحی عقیدے کی تردید منظور تھی بل کہ اس لیے کہ فرد کامل کے ٹھیک ٹھیک تصور میں کوئی شک وشبہ باقی نہ رہے۔"[۱۷]

نیتِ کاملہ کا تصور دراصل اسی قرآنی فکر کا نچوڑ ہے جس کے ذریعے ذاتِ الٰہیہ کی یکتائی، خالص توحیدی شعور اور عبد و معبود کے غیر مشتبہ تعلق کو واضح کیا گیا ہے۔ قرآنِ حکیم نے اُس زمانے کے رائج مسیحی عقائد کی تردید اسی لیے کی کہ الوہیت اور بشریت کے باہمی امتزاج کے باعث جو فکری التباس پیدا ہوا تھا، وہ انسانِ کامل کے حقیقی مفہوم کو مسخ کر رہا تھا۔ چناں چہ نیتِ کاملہ اُس پاکیزہ داخلی روشنی کا نام ہے جس میں بندہ اپنی تمام تر وابستگی، توجہ، خشوع اور اطاعت کو بلاشرکتِ غیرے خدا کی طرف مرکوز کرتا ہے۔ یہی خالص نیت فردِ کامل کے تصور کو ہر طرح کے ظن و تخمین سے پاک کرتی ہے اور انسان کو اس درجۂ یقین تک پہنچاتی ہے جہاں اُس کی فکر میں توحید کا نور بھی کامل ہو جاتا ہے اور اس کا کردار بھی۔ اس زاویے سے دیکھا جائے تو نیتِ کاملہ صرف ایک اخلاقی قدر نہیں، بلکہ اُس توحیدی نظامِ فکر کی بنیاد ہے جو قرآن انسان کو دینا چاہتا ہے۔

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

"اللہ نور السموات والارض۔(سورۃ نور، ۵۳۲:۴)

آیتِ مبارکہ "اللّٰہُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ "ایک ایسی ہمہ گیر اور عمیق حقیقت کو بیان کرتی ہے جس میں کائنات کی باطنی بنیاد، اس کی روحانی سمت اور انسان کے وجودی شعور، سب ایک ہی مرکز پر آکر جمع ہو جاتے ہیں۔ یہاں "نور" سے مراد صرف ظاہری روشنی نہیں، بل کہ وہ ازلی وابدی ہدایت، علم، قوتِ تخلیق اور حق جلّ مجدہ کا احاطہ کرنے والی وہ الوہی تجلی ہے جو ہر شے کی حقیقت کو منور کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کا نور اس معنی میں ہے کہ تمام کائناتی نظام، فطری قوانین، انسانی شعور اور اخلاقی بصیرت اسی نورِ واحد سے فیض پاتے ہیں۔ یہ نور نہ صرف مخلوقات کی رہنمائی کرتا ہے بل کہ حق اور باطل، ہدایت اور گمراہی کے درمیان امتیاز کی صلاحیت بھی اسی سے جنم لیتی ہے۔ اس آیت کا مفہوم یہ بھی ہے کہ وجودِ کائنات کی اصل حقیقت اور اس کا قائم رہنا ایک ایسے ربّ کی تجلی سے وابستہ ہے جس کا نور ہر طرف محیط ہے، مگر انسانی دل اسی وقت اس نور سے منور ہوتا ہے جب وہ اخلاص، ایمان اور طہارتِ باطن کے ذریعے اپنے آپ کو اس کے قابل بنائے۔ یوں یہ آیت نہ صرف کائناتی حقیقت کا اعلان ہے بل کہ انسان کے روحانی سفر کی سمت اور بنیاد بھی فراہم کرتی ہے۔

تاہم، قرآن مجید میں جب اللہ تعالیٰ کو "نور" کہا گیا ہے تو اس سے مراد محض طبیعی روشنی نہیں بل کہ وہ ہدایت، حقیقت اور وہ لامحدود اور لازوال ذات ہے جو تمام کائنات کو وجود، معنی، اور مقصد عطا کرتی ہے۔ اس کا نور ہر چیز پر محیط ہے، لیکن وہ خود مخلوقات کی طرح کسی طبیعی حقیقت تک محدود نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس آیت کی مکمل تفہیم کے لیے محض لفظی ترجمے پر اکتفا کرنا کافی نہیں بل کہ اس کے عمیق معنوی اور روحانی پہلوؤں کو بھی سمجھنا ضروری ہے۔ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہر طرح کے عیوب اور نقائص سے پاک ہے۔ اگرچہ روشنی ایک مخلوق ہے، لیکن اس کی بعض خصوصیات ایسی ہیں جو اسے دیگر دنیاوی اشیاء سے ممتاز کرتی ہیں، مثلاً یہ کہ روشنی کی شدت ہر سمت میں یکساں رہتی ہے اور اسے پھیلنے کے لیے کسی دوسرے وسیلے یا مادّی ذریعہ (Medium) کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اسی لیے اگر مذکورہ آیت کا مفہوم اس طرح سمجھا جائے کہ اللہ تعالیٰ زمین وآسمان کو منور کرنے والا ہے تو یہ تعبیر زیادہ مناسب محسوس ہوتی ہے، کیوں کہ اس میں اللہ کی قدرت اور اس کی نورانیت کا وہ مفہوم شامل ہے جو مخلوقات کی مادی حدود سے بالاتر ہے۔ سید وحید الدین اس کی وضاحت یوں پیش کرتے ہیں۔

> "قرآن میں خدا کو نور سے تعبیر کیا گیا ہے لیکن اس سے ہمہ اوست کے نظریے کی تائید نہیں ہوتی بلکہ خدا کی فرضیت ثابت ہوتی ہے۔ حال کی طبیعیاتی تحقیقات کے تحت یہ کہا جاسکتا ہے کہ نُور کی تشبیہ خدا کی حضوری کو نہیں بلکہ خدا کی مطلقیت کو ظاہر کرتی ہے۔"(18)

روایتی، دلی انداز میں، اجتماعی دعا ایک طاقتور اتپریرک Catalyst کے طور پر کام کرتی ہے جو شرکا کے درمیان جذباتی تعلق کو بڑھاتی ہے۔ یہ ہمدردی، متاثر کن انقلابی خیالات اور اجتماعی کوششوں کو فروغ دیتا ہے جس کا مقصد مثبت سماجی تبدیلی پیدا کرنا ہے۔ اس طرح کے مشترکہ روحانی تجربات ایک فرد کی الٰہی سے قربت کو گہرا کرتے ہیں، علامہ اقبال کی تعلیمات کی بازگشت، جنہوں نے روحانی

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی و تنقیدی مجلہ
دریافت

اتحاد کی اہمیت پر زور دیا۔ عقیدت کی ان اجتماعی کارروائیوں کے ذریعے، افراد کو سکون اور اندرونی طاقت ملتی ہے، اپنے اندر امن کو فروغ دیتے ہیں اور انہیں پوری انسانیت کی بہتری کے لیے انصاف اور ترقی کی راہ پر گامزن کرنے کی ترغیب دیتے ہیں۔

قرآن ہمیں خوبصورتی سے یاد دلاتا ہے کہ "ہم ایک شخص کے اس کی رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں،" ہماری زندگیوں میں خدا کی قریبی موجودگی پر زور دیتا ہے۔ مشکل اور جدوجہد کے وقت، یہ گہرا سچ ایک تسلی بخش یاد دہانی کا کام کرتا ہے کہ ہم کبھی بھی واقعی تنہا نہیں ہوتے۔ خدا کی قربت کو پہچاننا ہمیں صبر، لچک اور خود مختاری پیدا کرنے کی ترغیب دیتا ہے، جو ہمیں غیر متزلزل حوصلے کے ساتھ چیلنجوں کا مقابلہ کرنے میں مدد کرتا ہے۔ مایوسی کا شکار ہونے کے بجائے، جو صرف تاریکی کو گہرا کرتا ہے اور بے عملی کی طرف لے جاتا ہے، دعا اور دعا کی طرف رجوع کرنا امید اور یقین کے دروازے کھولتا ہے۔ دعا کے ذریعے، ہم خدا کے لامحدود فضل سے دوبارہ جڑ جاتے ہیں، جو ہمارے اندرونی عزم کو مضبوط کرتا ہے اور ہمارے خود اعتمادی کو بڑھاتا ہے۔ یہ روحانی تعلق ہمیں مشکلات میں ثابت قدم رہنے، خوشی اور امن کے احساس کو انتہائی مشکل حالات میں بھی تقویت دیتا ہے۔ بالآخر، خدا کی قربت ہمیں اس کی رحمت اور رہنمائی پر بھروسہ کرتے ہوئے ثابت قدم اور پر امید رہنے کی ترغیب دیتی ہے۔

> "اقبال نے فصاحت کے ساتھ کہا کہ خدا ہم سب سے گہرا تعلق رکھتا ہے۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ خدا ہماری مخلصانہ دعاؤں کو سنتا ہے اور ہماری زندگیوں میں سرگرم عمل ہے۔ اقبال نے اس بات پر روشنی ڈالی کہ زندگی خود خدا کی موجودگی کا عکس ہے، جو ہمیں اللہ تعالیٰ کے ساتھ گہرا روحانی تعلق حاصل کرنے کی ترغیب دیتی ہے۔"(۱۹)

نماز، یا عبادت کو ایک فطری انسانی رجحان کے طور پر دیکھتا ہے جو ہمارے وجود کے بنیادی حصے سے پھوٹتا ہے۔ وہ مشہور فلسفی اور ماہر نفسیات ولیم جیمز کے ساتھ متوازی ہے، جس نے اس بات پر زور دیا کہ نماز محض ایک رسم یا ثقافتی نمونہ نہیں ہے بلکہ انسانی فطرت کا ایک بنیادی پہلو ہے۔ اقبال کے مطابق، یہ روحانی خواہش ہمارے اندر بہت گہرائی سے پیوست ہے اور وقت اور ثقافتوں میں لچکدار رہتی ہے۔ جب تک ہماری ذہنی اور روحانی ساخت میں گہرا تبدیلی نہ آئے اس کے ختم ہونے یا ختم ہونے کا امکان نہیں ہے۔ اس طرح کی تبدیلی کے لیے ایک بنیادی تبدیلی کی ضرورت ہوگی کہ ہم اپنے آپ کو اور کائنات میں اپنے مقام کو کیسے سمجھتے ہیں، جو کچھ نایاب اور گہرا ہے۔

اپنے خطبات میں، اقبال نماز کی پائیدار نوعیت کو اجاگر کرنے کے لیے اکثر اپنے کام، "مذہبی تجربے کی اقسام" کا حوالہ دیتے ہیں۔ وہ زور دے کر کہتا ہے کہ جب تک دنیا موجود ہے، انسان دعا کے ذریعے الٰہی سے تعلق تلاش کرتا رہے گا۔ یہ مستقل عمل مادی دائرے سے باہر معنی، سکون اور صحبت تلاش کرنے کی فطری خواہش سے پیدا ہوتا ہے۔ انفرادی خود مختاری کی سطح کے نیچے، اقبال بتاتے ہیں، ایک اجتماعی خودی پنہاں ہے - ایک خدائی موجودگی کی مشترکہ لاشعوری خواہش۔ یہ آرزو ایک الٰہی ساتھی کی خواہش کے طور پر ظاہر ہوتی ہے، جو زندگی کی ناگزیر مشکلات اور غیر یقینی صورتحال کے درمیان سکون فراہم کرتا ہے۔ اس طرح کی الٰہی صحبت نبی محمدؐ کی

تعلیمات کی یاد دلاتی ہے، جنہوں نے خدا کو "اعلیٰ ترین ساتھی" کے طور پر بیان کیا، ایک مستقل اور محبت بھری موجودگی جو رہنمائی اور برقرار رکھتی ہے۔

"بہت سے لوگ، خواہ دانستہ طور پر اس سے واقف ہوں یا نہ ہوں، اس تڑپ کو اپنے دلوں میں رکھتے ہیں۔ وہ کسی نہ کسی سطح پر محسوس کرتے ہیں کہ ایک اعلیٰ ہستی ان کے اعمال کا مشاہدہ کرتی ہے، انہیں اندرونی طاقت اور یقین دہانی فراہم کرتی ہے۔ یہ آگاہی ان کی جدوجہد اور امیدوں کو معنی دیتی ہے، افراتفری کے درمیان مقصد کا احساس پیش کرتی ہے۔ اس احساس کی شدت افراد میں مختلف ہوتی ہے، اکثر مذہب اور روحانی عقائد سے ان کی ذاتی لگاؤ پر منحصر ہوتی ہے۔ کچھ لوگوں کے لیے یہ ایک گہرا اور اٹل تعلق ہے۔ دوسروں کے لیے، زیادہ لطیف، لاشعوری جھکاؤ۔ بہر حال، اقبال اس بات پر زور دیتے ہیں کہ الٰہی میل جول کی یہ عالمگیر خواہش انسانی فطرت کا ایک اندرونی پہلو ہے، جس میں ثقافتوں اور تہذیبوں میں نماز کے لازوال عمل کی بنیاد ہے۔"(۲۰)

ایک روایتی اور تعظیمی انداز میں، جیمز اس بات پر زور دیتا ہے کہ دعا مومنوں کے لیے ایک ناگزیر عمل ہے، جو خدا کی قبولیت اور پسندیدگی کے لیے مخلصانہ خواہش پیدا کرنے کے ایک اہم ذریعہ کے طور پر کام کرتی ہے۔ وہ قرآن کے اس یقین دہانی کے وعدے کا حوالہ دے کر اس نظریے کی تائید کرتا ہے: "مجھ سے دعا کرو، میں تمہاری دعا قبول کروں گا،" جو مخلصانہ دعا سننے اور اس کا جواب دینے کے لیے الٰہی رضامندی کو نمایاں کرتا ہے۔ اقبال اور جیمز دونوں دعا کو محض الفاظ سے زیادہ سمجھتے ہیں۔ یہ ایک گہری نفسیاتی حقیقت ہے جو انسانی روح کو گہرائی سے چھوتی ہے، لوگوں کو ان کی اندرونی خواہشات، امیدوں اور امنگوں کا اظہار کرنے میں مدد کرتی ہے۔ عبادت، اس تناظر میں، نہ صرف عقیدت کا ایک عمل ہے بل کہ ایک صالح فرض بھی ہے جو روح کو بلند کرتا ہے اور اسے الٰہی مرضی کے ساتھ ہم آہنگ کرتا ہے۔ دعا اور عبادت کے ذریعے، مومنین روحانی تکمیل اور الٰہی موجودگی کے ساتھ تعلق کا احساس پاتے ہیں جو ان کے ایمان کے سفر پر انہیں برقرار اور رہنمائی کرتی ہے۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد عارف خان لکھتے ہیں:

"عبادت و دعا ہر مذہب میں موجود ہے۔ طریق کار مختلف ہو سکتا ہے اور علامہ نے عبادت کے مختلف طریق کار کو عبادت کی روح سے جوڑا ہے۔ عبادت کا تعلق ہر مذہب میں ذات الٰہیہ سے ہے نہ کہ مغرب و مشرق کی طرف منہ کرنے سے۔"(۲۱)

اقبال اس نکتے کی نہایت حکیمانہ توضیح کرتے ہیں کہ عبادت کے دوران ایک مخصوص سمت کی تعیین محض رسماً اختیار کردہ طریقہ نہیں بلکہ انسانی باطن میں وحدت، برابری اور یکجہتی کے احساس کو بیدار کرنے کا مؤثر وسیلہ ہے۔ انسان کے جسمانی رُخ کا اس کے احساسات اور باطنی کیفیت پر گہرا اثر پڑتا ہے؛ اسی لیے اسلام نے تمام مسلمانوں کے لیے ایک ہی سمت مقرر کی، تاکہ عبادت کے لمحوں میں ہر فرد اپنے طبقاتی، نسلی، معاشرتی اور معاشی تفاوت کو پس پشت ڈال کر یکساں طور پر ایک مرکز سے وابستہ ہو جائے۔ صفِ نماز میں

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

سب کا شانہ بشانہ کھڑا ہونا عملاً اس حقیقت کا اعلان ہے کہ انسانوں کی اصل قدر ان کے مقام و منصب میں نہیں بلکہ ان کے انسان ہونے میں مضمر ہے۔ اقبال اس مثال کے ذریعے واضح کرتے ہیں کہ جب ایک متکبر اور امتیازات کے عادی شخص کو بارہا اس تجربے سے گزرنا پڑے کہ وہ اپنے سے کمتر سمجھے جانے والے فرد کے ساتھ برابری کی بنیاد پر کھڑا ہے، تو اس کے ذہنی و روحانی زاویے بدل سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اقبال اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں کہ تمام انسان دراصل ایک وحدتِ کُلی کے اجزا ہیں۔ اس ازلی و ابدی ہستی کے جلوے جو پوری کائنات کو تخلیق بھی کرتی ہے اور اسے ربطِ باہمی کے بندھن میں باندھے بھی رکھتی ہے۔ یوں نماز کی یہ ظاہری ترتیب انسان کو اس بات کا شعور دیتی ہے کہ وہ اکیلا نہیں بلکہ ایک وسیع، ہمہ گیر اور خدائی وحدت کا حصہ ہے۔

> "وہ اس بارے میں بات کرتا ہے کہ لوگ ایک خاص سمت کی طرف منہ کر کے دعا کیوں کرتے ہیں۔ وہ بتاتا ہے کہ آپ اپنے جسم کو کس طرح پوزیشن میں رکھتے ہیں اس پر اثر انداز ہو سکتا ہے کہ آپ کے اندر کیسا محسوس ہوتا ہے۔ لہٰذا، اسلام نے ہر ایک کے لیے ایک مخصوص سمت کا انتخاب کیا جب وہ نماز پڑھتے ہیں تاکہ سب ایک جیسا اور برابر محسوس کریں۔ جب لوگ نماز کے لیے اکٹھے کھڑے ہوتے ہیں، تو اس سے ان اختلافات کو بھولنے میں مدد ملتی ہے جیسے کہ کوئی امیر ہے یا غریب، یا اس کا پس منظر۔ مثال کے طور پر، اگر جنوبی ہندوستان کا ایک بہت ہی قابل فخر شخص ہر روز کسی ایسے شخص کے ساتھ کھڑا ہوتا ہے جسے کمتر سمجھا جاتا ہے، تو اس سے ہر ایک کو یہ دیکھنے میں مدد ملے گی کہ تمام لوگ برابر ہیں۔ اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ تمام انسان ایک بڑی، خاص ہستی کا حصہ ہیں، جو ہر چیز کا خالق ہے اور ہم سب کو جوڑتا ہے۔"(۲۲)

اقبال کا خیال ہے کہ علم سیکھنا اور حاصل کرنا خدا سے دعا یا بات کرنے جیسا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ کائنات ہمیشہ بڑھ رہی ہے اور بڑی ہو رہی ہے۔ اس لیے وہ سوچتا ہے کہ لوگوں کو مل کر دعا کرنی چاہیے، کیوں کہ ایسا کرنے سے ان کے احساسات اور سمجھ مضبوط اور حقیقی ہو جاتی ہے۔ جب بہت سے لوگ اکٹھے دعا کرتے ہیں، تو وہ چیزوں کو اس وقت سے بہتر دیکھ اور سمجھ سکتے ہیں جب وہ اکیلے ہوتے ہیں۔ اگر کوئی خود سے سب کچھ کرنے کی کوشش کرتا ہے، تو وہ اتنی طاقت یا حوصلہ افزائی نہیں کر سکے گا۔ اقبال یہ بھی سوچتے ہیں کہ فطرت اور اپنے ارد گرد کی دنیا کا مطالعہ بہت ضروری ہے، ایک ایسا سفر جو ہمیں اپنے اور کائنات کے بارے میں جاننے میں مدد کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سائنس اور دعا دونوں مل کر ایک مضبوط، اچھے معاشرے کی تعمیر کے لیے کام کر سکتے ہیں جو طویل عرصے تک قائم رہے۔ لیکن ان کا خیال ہے کہ جدید مغربی تہذیب سائنس اور نماز دونوں کی اہمیت کو نظر انداز کر کے بہت بڑی غلطی کر رہی ہے۔ اقبال کے نزدیک ان دونوں چیزوں کو نہ ملا کر وہ خود کو نقصان پہنچا رہے ہیں۔

اقبال اپنی بصیرت افروز گفتگو میں با معنی انسانی ترقی کے حصول کے لیے روحانی اور سماجی دونوں جہتوں کو یکجا کرنے کی اہم اہمیت پر روشنی ڈالتے ہیں۔ وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ حقیقی ترقی صرف مادی ترقی سے نہیں ہو سکتی۔ اس کے بجائے، یہ اندرونی روحانی ترقی اور ظاہری سماجی ہم آہنگی کے درمیان ایک ہم آہنگ توازن کی ضرورت ہے۔ اقبال مزید اس بات پر زور دیتے ہیں کہ نفسیات کے

شعبے نے ابھی تک ان بنیادی قوانین کو مکمل طور پر دریافت کرنا ہے جو اجتماعی انسانی شعور کو بلند کر سکتے ہیں اور متنوع برادریوں کے درمیان اتحاد کے احساس کو فروغ دے سکتے ہیں۔

"اپنے تیسرے خطبہ میں وہ اس اجتماعی روحانی بیداری کی پرورش میں اسلام کے گہرے کردار کو خاص طور پر اجاگر کرتے ہیں۔ انہوں نے حج کی مقدس زیارت کو اسلام کے اتحاد اور یکجہتی پر زور دینے کی ایک طاقتور علامت کے طور پر اشارہ کیا۔ عبادت اور مشترکہ رسومات کے ذریعے، حج اس بات کی مثال دیتا ہے کہ کس طرح عقیدہ مومنین کے درمیان رشتوں کو مضبوط بنا سکتا ہے، اتحاد کے احساس کو فروغ دیتا ہے جو انفرادی اختلافات سے بالاتر ہے اور سماجی ہم آہنگی کو تحریک دیتا ہے۔"(۲۳)

علامہ اقبال کے نزدیک انسانی ترقی کا حقیقی مفہوم اس وقت تک پورا نہیں ہوتا جب تک روحانی بالیدگی اور سماجی ہم آہنگی کو ایک وحدتِ کاملہ میں نہ ڈھالا جائے۔ وہ اس حقیقت پر زور دیتے ہیں کہ مادی ارتقا اپنی جگہ اہم ہے، مگر محض مادی قوت انسان کو نہ تو معنوی رفعت عطا کر سکتی ہے اور نہ ہی اجتماعی زندگی میں وہ توازن پیدا کر سکتی ہے جو ایک صالح تہذیب کی بنیاد بنتا ہے۔ اقبال کے مطابق داخلی تزکیہ، ایمان کی حرارت، اور روحانی شعور وہ عناصر ہیں جو فرد کی شخصیت کو نکھارتے اور اسے معاشرے کی تعمیر میں مثبت کردار ادا کرنے کے قابل بناتے ہیں۔ اسی طرح، وہ نفسیات کے اس خلا کی نشاندہی کرتے ہیں جس نے ابھی تک ان قوانینِ فطرت کو پوری طرح منکشف نہیں کیا جو انسانی شعور کو بلند سطح پر متحد کر سکتے ہیں۔ اپنے تیسرے خطبے میں اقبال اسلام کے اس روحانی و اجتماعی نظام کو اجاگر کرتے ہیں جو دلوں کو جوڑ کر ایک ہم مقصد، ہم آہنگ اور باہمی احترام پر مبنی معاشرہ تشکیل دیتا ہے۔ حج کی عبادت ان کے نزدیک اس وحدتِ اُمت کی عملی ترین علامت ہے، جہاں رنگ، نسل، زبان اور قومیت کی تمام حدیں مٹ جاتی ہیں، اور انسانیت ایک روحانی اخوت کے رشتے میں بندھ جاتی ہے۔ یوں اقبال کے فکر میں حج نہ صرف ایک دینی فریضہ ہے بلکہ وہ نمونہ ہے جس کے ذریعے انسان اپنے اندر اتحاد، یکجہتی اور عظمتِ کردار کی روح کو زندہ رکھ سکتا ہے۔ بہر حال اقبال کا موقف یہ ہے کہ اس آیت کا ایک حصہ نہیں بلکہ پورا پڑھا جائے تا کہ معاملے کی وضاحت ہو۔ بقول ڈاکٹر محمد آصف اعوان:

"عبادت سے قرب اور وصل الٰہی کی ہی بدولت۔۔۔ زبان سے "سبحانی ما اعظم شانی" اور "انا الحق" جیسے الفاظ سرزد ہو جاتے ہیں۔"(۲۴)

عبادت کے ذریعے پیدا ہونے والا قربِ الٰہی محض ظاہری عمل کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ یہ ایک ایسی باطنی کیفیت ہے جس میں انسان کی روح اپنے ربّ کے نور سے اس قدر منور ہو جاتی ہے کہ اس کے احساسات، خیالات اور وارداتِ قلبی عام انسانی تجربے سے ماورا ہو جاتے ہیں۔ جب بندہ ذکر، ریاضت، خشوع اور خلوصِ نیت کے ذریعے مسلسل اللہ کی طرف متوجہ رہتا ہے تو اس کی ذات میں ایک لطیف روحانی انقلاب برپا ہوتا ہے۔ یہی کیفیت بعض اوقات اس حد تک شدت اختیار کر لیتی ہے کہ زبان پر وہ کلمات جاری ہو جاتے ہیں جو بظاہر اپنی صورت میں تعجب خیز معلوم ہوتے ہیں، جیسے "سبحانی ما اعظم شانی" یا "انا الحق"۔ ایسے اقوال کا حقیقی مفہوم یہ نہیں ہوتا کہ

عارف خود کو خدا سمجھنے لگتا ہے- ان کے پیچھے وہ کیفیتِ فنافی اللہ کارفرما ہوتی ہے جس میں انسان اپنی ذات کو مٹتا ہوا محسوس کرتا ہے اور ہر طرف صرف خدا ہی کا جلوہ دکھائی دیتا ہے۔ صوفیانہ اصطلاح میں اسے "سکر" یعنی بے خودی کی حالت کہتے ہیں، جہاں شعورِ ذاتی ماند پڑ جاتا ہے اور شعورِ الٰہی غالب آ جاتا ہے۔ اس مقام پر عارف کا مقصد الوہیت کا دعویٰ نہیں بلکہ اس حقیقت کا اظہار ہوتا ہے کہ وہ اپنے وجود کو مکمل طور پر ربّ کے سپرد کر رہا ہے۔ اس لیے یہ الفاظ ایک روحانی واردات کا اظہار ہیں، نہ کہ عقیدے کا۔

ترجمہ: "اللہ ہی زمین و آسمان کا نور ہے۔۔۔وہ فانوس گویا ایک ستارہ ہے جو موتی کی طرح چمک رہا ہو۔"(۲۵)

آیتِ مبارکہ میں بیان کردہ یہ تمثیل- کہ اللہ زمین و آسمان کا نور ہے اور اس کا نور ایک ایسے فانوس کی مانند ہے جس میں شیشہ موتی کی طرح جگمگاتے ستارے جیسا ہو- در حقیقت الٰہی نور کی پاکیزگی، لطافت اور ہمہ گیری کو انسان کے قریب ترین مفاہیم میں سمجھانے کا وسیلہ ہے۔ یہاں فانوس اس قلبِ مومن کی علامت ہے جو ایمان و تقویٰ سے منور ہو، شیشہ اس دل کی شفافیت اور پاکیزگی کو ظاہر کرتا ہے جو نفسانی آلودگیوں سے پاک ہو کر ربّ کے نور کو منعکس کرنے کے قابل بن جاتا ہے، اور ستارے کی مانند چمکتا ہوا چراغ اس الوہی تجلی کی شدت، تاثیر اور ازلی روشنی کی علامت ہے جو نہ صرف کائنات کے ہر گوشے کو روشن کرتی ہے بلکہ انسان کے باطن کو بھی ظلمتوں سے نجات دلاتی ہے۔ یہ تشبیہ اس حقیقت کو اجاگر کرتی ہے کہ اللہ ہی ہدایت، بصیرت اور زندگی کی اصل روشنی ہے، اور انسان اسی وقت اس روشنی سے فیض پا سکتا ہے جب اس کا دل پاک، نیت خالص اور باطن الٰہی قرب سے منور ہو۔ یوں یہ تمثیل کائناتی نظم، روحانی حقیقت اور انسانی ہدایت- تینوں کا ایک بامعنی ربط پیش کرتی ہے۔

> "میری ذاتی رائے یہ ہے کہ خدا کو "نور" کے طور پر بیان کرنے کی جو تعبیر یہودی، عیسائی، اور اسلامی ادبیات میں صدیوں سے رائج ہے، آج کے دور میں ہمیں اس کے مفہوم کو جدید سائنسی و فکری تناظر میں دوبارہ سمجھنے کی ضرورت ہے۔ جدید طبیعیات کے مطابق، روشنی یا نور کی رفتار کائنات میں ایک مستقل قدر ہے، جسے بڑھایا نہیں جا سکتا۔ یہ رفتار ہر مشاہدہ کنندہ کے لیے یکساں رہتی ہے، چاہے وہ کسی بھی رفتار سے حرکت کر رہا ہو۔ یہ خاصیت روشنی کو کائنات کے دیگر مظاہر سے منفرد بنا دیتی ہے۔ اگر اسی تصور کو الٰہیاتی تناظر میں دیکھا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ جب مذہبی متون میں خدا کو نور کہا گیا ہے، تو اس سے مراد محض مادی روشنی نہیں تھی بل کہ ایسی مطلق، لازوال، اور ابدی حقیقت تھی جو ہر چیز کو محیط ہے، ہر حالت میں یکساں رہتی ہے، اور جس کی صفات میں کسی قسم کی کمی بیشی یا تغیر ممکن نہیں۔ لہٰذا، جدید طبیعیات کی روشنی میں یہ تعبیر اور بھی گہرا مفہوم اختیار کر لیتی ہے کہ خدا کی ذات بھی اسی طرح لازوال، مستقل اور ہر حال میں یکساں رہنے والی ہے، جیسے روشنی کی رفتار ہر مشاہدہ کنندہ کے لیے ایک سی رہتی ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ مذہبی اصطلاحات کو محض الفاظ کی حد تک محدود نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ ان کے پس پشت موجود گہرے روحانی اور علمی حقائق کو تلاش کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔"(۲۶)

روشنی، جسے اکثر خدا کی مطلق فطرت کی علامت سمجھا جاتا ہے، اس الٰہی جوہر پر زور دیتا ہے جو محض ہمہ گیریت سے بالاتر ہے۔ یہ نقطہ نظر جدید سائنسی تفہیم کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے، جہاں روشنی کائنات کے بارے میں بنیادی سچائیوں کو ظاہر کرتی ہے، روحانی علامت اور عصری سائنسی بصیرت کے درمیان گہرے تعلق کو اجاگر کرتی ہے۔ ذاتِ باری تعالیٰ مادی وجود کی محتاج نہیں ہے، اس کی نوعیت روحانی ہے اور وہ ہر شے کو احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اسی لیے مادے سے اس کے وجود کا ثبات اس کے وجود کو مادے پر منحصر اور مشروط کرتا ہے اور اس کی متناہیت کا پتہ دیتا ہے اور اذہان وجودی و شہودی مسائل میں پھنسے رہ جاتے ہیں۔ اس مسئلے کے حل کے لیے کہا جاسکتا ہے کہ ہر شے تخلیق اللہ تعالیٰ کی ہے اس لیے وہ اس کا خالق تو ہے لیکن اس میں اس طرح سے موجود نہیں جس طرح عمومی طور پر سمجھا جاتا ہے۔ ڈاکٹر محمد آصف اعوان اس نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ:

"حق تعالیٰ کی ذات کائنات کے ہر ہر جوڑ بند میں موجود ہے۔"(۲۷)

مزید یہ کہ ہر شے کی اصل روحانی ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے اور اس کے حکم سے ہی ہے۔ ان معانی ہی میں اس کی کائنات میں موجودگی با آسانی سمجھ آتی ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اشیاء اس کی محتاج ہیں لیکن وہ ان کا محتاج نہیں۔ علامہ محمد اقبال نے چونکہ اللہ تعالیٰ کا تخلیقی تصور پیش کیا ہے یعنی وہ مسلسل تخلیقی عمل کائنات نہیں بلکہ مسلسل تخلیقی رجحانات سے (painted) کر رہا ہے اور اس کے سامنے تخلیقی امکانات ختم نہیں ہوئے بل کہ اس کائنات میں وُسعت اور اضافہ ہو رہا ہے۔

ڈاکٹر محمد آصف اعوان علامہ اقبال کے تصور خدا کی وضاحت کرتے ہوئے اس پہلو کو نمایاں کرتے ہیں کہ خدا کی تخلیقی فعالیت سے باہر کسی شے کا وجود نہیں۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات کی ہر شے، ہر ذرہ، ہر قانون، ہر مظہر—سب کچھ خُدا کی تخلیق کا حصہ ہیں اور اس کی قدرت اور ارادۂ مطلق سے وابستہ ہیں۔ ڈاکٹر محمد آصف اعوان لکھتے ہیں:

"گویا خدا کی تخلیقی فعالیت سے باہر کسی شے کا وجود نہیں اور کوئی مادی شے ایسی نہیں جو خدا کو محدود یا پابند کر سکے۔"(۲۸)

یہ تصور اسلامی توحید کے اس بنیادی عقیدے کی تائید کرتا ہے کہ خُدا لا محدود ہے، ازلی و ابدی ہے اور کوئی مخلوق یا مادہ اس کے دائرۂ ارادہ سے باہر نہیں۔ اقبال کی نظر میں خدا کو محدود کرنے کا کوئی فلسفیانہ یا سائنسی تصور درست نہیں کیونکہ وہی حقیقتِ مطلق ہے اور باقی سب مظاہر یا ممکنات ہیں۔ مزید بر آں، ڈاکٹر آصف اعوان جدید فزکس کی روشنی میں اقبال کے تصور کو تقویت دیتے ہیں۔ ان کے مطابق جدید طبیعیات یہ بتاتی ہے کہ کائنات کوئی جامد یا ساکن وجود نہیں بل کہ واقعات کا مسلسل مربوط نظام ہے۔ کائنات میں ہر لمحہ تبدیلی اور عمل جاری ہے اور مادے کے ہر مظہر کا وجود دوسرے سے مربوط ہے۔ یہ نکتہ اس بات کی علامت ہے کہ زمان و مکان محض جامد حقیقتیں نہیں بلکہ تخلیقی امکانات ہیں جو خدا کے ارادہ و علم سے وابستہ ہیں۔ اسی تناظر میں زمان و مکان کے حوالے سے ڈاکٹر محمد آصف اعوان لکھتے ہیں:

"زمان و مکان انائے مطلق کے امکانات ہیں جن کا ہماری زمان و مکان کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر اظہار ہوتا ہے۔"(۲۹)

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

یہاں انائے مطلق سے مراد خُدا کی ذات ہے۔ گویا زمان ومکان بھی خُدا کی ذات سے باہر کوئی مستقل حقیقت نہیں بل کہ اس کی تخلیقی قدرت کے مظاہر ہیں۔ انسان کی سمجھ میں یہ امکانات ریاضیاتی اور طبیعیاتی قوانین کی شکل میں آتے ہیں مگر ان کا حقیقی، کلی، اور مطلق ادراک صرف خُدا کو حاصل ہے۔ اقبال کا تصور خدا اسی لیے ایمان کی اساس اور عقل کی معراج ہے کہ وہ خدا کو کائنات سے جدا بھی مانتے ہیں اور اس میں حاضر وناظر بھی سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک زمان ومکان کی جکڑ بندیاں صرف مخلوق کے لیے ہیں، خالق ان سے ماورا بھی ہے اور ان کا خالق بھی۔ یہی تصور خدا انسان کی خودی کو حریت، مقصدیت اور تخلیقی فعالیت عطا کرتا ہے۔ کیونکہ جب انسان جان لیتا ہے کہ اس کا خُدا لامحدود ہے تو اس کا اپنا وجود بھی کسی اعلیٰ نصب العین کی تکمیل میں لگ جاتا ہے اور وہ تنگ نظری، مادہ پرستی، اور جمود سے نکل کر حریت فکر، قوت عمل، اور دعا کی حرارت سے نئی دنیا تخلیق کرنے کے قابل ہوتا ہے۔

علامہ محمد اقبال کے نزدیک کائنات اور خُدا کی نسبت کوئی ایسی دوئی نہیں جو حقیقت مطلقہ میں موجود ہو۔ ان کے خیال میں کائنات خدا کی غیر یا مقابل شے نہیں ہے۔ یہ نہ تو کسی اچانک حادثے یا اتفاق کا نتیجہ ہے اور نہ ہی اس کی تخلیق کا عمل کسی خاص آغاز یا اختتام کا محتاج ہے۔ خالق اور مخلوق کی دوئی محض انسانی فکر کی پیداوار ہے۔ انسانی عقل چوں کہ تخلیق کے اس مسلسل عمل کو بیک وقت کلیت کے ساتھ دیکھنے سے قاصر ہے، اس لیے وہ اسے اجزاء میں تقسیم کرکے سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔

ہماری فکر یا ہماری توجیہات ایک مسلسل عمل کو یا کسی بھی تخلیقی عمل کو اجزاء میں اس لیے تقسیم کردیتی ہے کہ ہم اسے سمجھ سکیں حالاں کہ وہ عمل جزواً نہیں بلکہ ایک کل کی صورت میں ہوتا ہے۔ یہ نقطۂ نظر برگساں کے نظریۂ ارتقا تخلیقی (Creative Evolution) اور وائٹ ہیڈ کے تصورِ واقعہ (Event) کی تائید کرتا ہے کہ کائنات محض میکانکی ترتیب نہیں بل کہ تخلیقی تسلسل ہے۔

وائٹ ہیڈ کے حوالے سے علامہ اقبال لکھتے ہیں:

"جوہر مکان سے اس طرح گزر نہیں کرتا کہ برابر ایک راستے پر چلتا رہے۔"(۳۰)

یہ قول ظاہر کرتا ہے کہ جوہر (Substance or Entity) محض کسی میکانکی خط پر سفر نہیں کرتا بلکہ یہ ایک تخلیقی، حیاتیاتی اور مسلسل بدلتا ہوا عمل ہے۔ اشاعرہ کے نظریے پر تنقید کرتے ہوئے اقبال واضح کرتے ہیں کہ اگرچہ اشاعرہ نے مادے اور روح کو تجزیاتی نقطۂ نظر سے دیکھا لیکن ان کا یہ موقف کہ روح بھی لطیف مادے کی صورت ہے، روحانیت کو میکانکی مظہر تک محدود کردیتا ہے۔ جیسا کہ علامہ اقبال لکھتے ہیں:

"جواہر۔۔۔مادہ کی کوئی لطیف صورت ہے یا محض ایک عرض ہے۔"(۳۱)

اقبال کے نزدیک جواہر کی حقیقت بھی روحانی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مادے کے اجزاء، ذرات، اور جواہر سب خُدا کی تخلیق کے روحانی امکانات ہیں نہ کہ محض مادی ترکیبیں۔ اس سے ان کا نظریہ اسلامی وحدت الوجود کے تصور سے ہم آہنگ دکھائی دیتا ہے جہاں کائنات کی ہر شے کا اصل منبع اور حقیقت خُدا کی ذات ہے۔ تاہم اقبال کا علمی دیانت داری پر مبنی رویہ یہاں بھی سامنے آتا ہے۔ انہوں نے اشاعرہ کے نظریات کو مکمل رد کرنے کے بجائے ان کی مثبت علمی حیثیت کو سراہا ہے۔ وہ اسے جدید طبیعیات کے بعض

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تصورات کا ابتدائیہ قرار دیتے ہیں۔ پروفیسر میگڈونلڈ کی تنقید کو وہ تعصب پر مبنی قرار دیتے ہوئے اشاعرہ کے علمی کارنامے کو یوں تسلیم کرتے ہیں:

"درحقیقت شاعرہ نے 'نقطے۔ لمحے' کے جدید نظریے کی ایک دھندلی سے پیش بینی کی، مگر وہ نقطے اور لمحے کے باہمی تعلق کی نوعیت کو درست طور پر جاننے میں ناکام ہو گئے۔"(۳۲)

یہ جملہ اس بات کا غماز ہے کہ علامہ اقبال نے اشاعرہ کی فکر کو غیر جانبداری اور علمی انصاف کے ساتھ پرکھا۔ وہ جانتے تھے کہ اگرچہ اشاعرہ کائنات کی حقیقت کو مکمل طور پر نہ سمجھ سکے لیکن ان کا یہ تصور کہ کائنات جواہر اور لحاتی وحدتوں پر مشتمل ہے، جدید طبیعیات کے کوانٹم تھیوری اور زمان و مکان کی وحدت جیسے تصورات کی تمہید فراہم کرتا ہے۔

علامہ اقبال نے انائے مطلق کا تصور پیش کرتے ہوئے اسے ایسی کامل اور مطلق خودی قرار دیا ہے جس کی تخلیقی قدرت میں فکر اور عمل کی کوئی جدائی نہیں، یعنی وہ جب ارادہ کرتا ہے تو اس کے ارادے اور عمل کے درمیان کوئی وقفہ یا تاخیر نہیں ہوتی۔ خدا کی ذات کے لیے سب کچھ بلا توقف ممکن ہے۔ اقبال کے نزدیک انسانی خودی کے بھی دو پہلو ہیں؛ پہلا انائے فعال جو انسان کو عمل، ارادے اور تخلیق کی قوت عطا کرتا ہے، اور دوسرا انائے بصیر جو اسے حقیقت کا ادراک، بصیرت اور شعور بخشتی ہے۔ جب انسان کی خودی ان دونوں پہلوؤں کو متوازن اور مکمل طور پر ترقی دیتی ہے تو وہ بلند سے بلند تر ہوتی جاتی ہے اور اسی قدر انائے مطلق یعنی خدا کی صفات سے قریب تر ہوتی چلی جاتی ہے۔ اس طرح اقبال کا تصورِ خودی انسان کو خدا سے دور نہیں کرتا بل کہ اس کے قرب کی راہوں کو روشن کرتا ہے۔

"تصورِ خدا اور حقیقتِ دعا" کے مطالعے سے یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ اقبال نے خدا کو محض ایک نظری تصور یا عقیدے کی حد تک محدود نہیں رکھا بلکہ اسے انسانی زندگی کی روح اور اساس قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک خدا ہی وہ پہلی حقیقت ہے جس سے کائنات کی تخلیق وجود میں آئی اور اسی کی ذات اس تخلیق کا مقصود بھی ہے۔ اقبال کے تصورِ خدا میں جہاں قرآن کی خالص توحید کا جوہر جھلکتا ہے، وہیں مغربی فلسفے، جدید فکری رجحانات اور اسلامی تصوف کے بعض عناصر کی چھاپ بھی ملتی ہے، لیکن ان کی فکر کی عظمت یہ ہے کہ وہ خدا کو ایک ایسی مطلق ہستی کے طور پر پیش کرتے ہیں جو نہ صرف قادر مطلق، بے نیاز اور صاحب جبروت ہے بلکہ انسان کے دل کے قریب، محبت کرنے والی اور اس سے براہِ راست تعلق رکھنے والی ذات بھی ہے۔ اس طرح اقبال کا خدا کا تصور انسان کی روحانی، فکری اور عملی زندگی کو ایک مکمل نظام فراہم کرتا ہے اور اسے مقصد، قوت اور یقین عطا کرتا ہے۔

حقیقتِ دعا کے ضمن میں اقبال کا تصور خالص اسلامی تعلیمات سے ماخوذ ہے۔ ان کے نزدیک دعا فقط ایک رسمی عمل یا الفاظ کا ورد نہیں بلکہ انسان کی روح کی پکار، اس کے باطن کی سچائی اور اس کے ارادے کی شدت ہے۔ دعا میں انسان اپنی ذات کی گہرائیوں سے نکل کر خُدا کے حضور پیش ہوتا ہے۔ اقبال اس دعا کو محض عاجزانہ التجا نہیں کہتے بلکہ ایک تخلیقی عمل قرار دیتے ہیں۔ ان کے مطابق، دعا انسان کی خلاقی قوت کو بیدار کرتی ہے، اس کی روح میں نئی حرارت اور عزم پیدا کرتی ہے اور اس کے ارادوں کو خُدا کی تائید نصیب ہوتی

ہے۔ اقبال کے نزدیک خُدا کا تصور ایسا ہے جس سے انسان کی خودی کو جلا ملتی ہے اور حقیقتِ دعا وہ عمل ہے جو انسان کی خودی کو حرارت اور توانائی عطا کرتا ہے۔

اقبال کے خطبات کا مطالعہ اس بات پر مہرِ تصدیق ثبت کرتا ہے کہ اُن کے یہاں مذہب کوئی جامد نظام نہیں بلکہ ایک زندہ اور متحرک قوت ہے۔ خُدا کی ہستی کے ساتھ تعلق محض عبادات یا فلسفیانہ استدلال تک محدود نہیں رہتا بلکہ یہ تعلق ایک عملی، اخلاقی اور روحانی انقلاب برپا کرتا ہے۔ خُدا پر یقین انسان کو قوتِ عمل عطا کرتا ہے۔ اس کے برعکس، خُدا سے غفلت انسان کو کمزور، بے مقصد اور انتشار کا شکار کر دیتی ہے۔ اقبال کے نزدیک خُدا کا تصور انسانی شخصیت کو جامعیت عطا کرتا ہے کیونکہ جب انسان خُدا کو مان لیتا ہے تو وہ اس کائنات میں اپنا مقام بھی پہچان لیتا ہے اور اپنی ذمہ داریوں کا بھی ادراک کر لیتا ہے۔

دعا کی حقیقت پر بحث کرتے ہوئے اقبال اس غلط فہمی کو رد کرتے ہیں کہ دعا تقدیر کے خلاف کوئی بغاوت یا تبدیلی لانے کی کوشش ہے۔ ان کے مطابق، تقدیر جامد نہیں بلکہ خُدا کا زندہ نظام ہے جس میں دعا اور عمل دونوں شامل ہیں۔ انسان جب خلوص دل سے دعا کرتا ہے تو وہ دراصل اپنے ارادے کو خُدا کی رضا کے تابع کر کے اپنی تقدیر کو سنوارتا ہے۔ اقبال دعا کو انسانی خودی کی تکمیل کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں، دعا انسان کو خُدا سے جوڑتی ہے، اسے اپنی کمزوریوں کا احساس دلا کر اُس کی قوت کو دوچند کر دیتی ہے۔ اس طرح دعا ایک فرد کی اصلاح سے بڑھ کر ایک پورے معاشرے کی تطہیر اور تعمیر میں بھی اپنا کردار ادا کرتی ہے۔

آخر میں، کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کا تصورِ خُدا اور حقیقتِ دعا دونوں مل کر ایک مکمل دینی اور فکری نظام تشکیل دیتے ہیں جس میں انسان خُدا کی عبادت اور دعا کے ذریعے اپنی زندگی کو مقصدیت، عزم، حوصلے، عمل اور معنویت سے بھر دیتا ہے۔ یہ تصور انسان کو جبر و تقدیر کی زنجیروں میں جکڑنے کے بجائے عمل، جدوجہد اور دعا کے امتزاج سے ایک فعال، بیدار، خوددار اور باوقار انسان بنانے کی ترغیب دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک، انسان کی سب سے بڑی کامیابی یہی ہے کہ وہ خُدا کے تصور کو اپنا مرکز بنا کر دعا کی حرارت سے اپنی خودی کو جلا بخشے اور اس دنیا میں خُدا کے نائب کی حیثیت سے اپنی ذمہ داریاں ادا کرے۔ ان کا یہ پیغام آج کے انسان کے لیے بھی اتنا ہی تازہ اور زندہ ہے جتنا ان کے اپنے عہد کے لیے تھا۔

اقبال کے اس قول سے واضح ہوتا ہے کہ انسان کی ذات میں پنہاں انائیت یا خودی کا یہ سفر محض فرد کی نفسیاتی یا روحانی ارتقاء تک محدود نہیں رہتا بل کہ یہ پورے معاشرتی اور کائناتی نظام کو متاثر کرتا ہے۔ جب انسان اپنی خودی کو پہچان لیتا ہے اور اس کی تربیت خُدا کے تصور اور دعا کی حقیقت کے ذریعے کرتا ہے تو اس کا وجود خیر، عدل، محبت اور تعمیرِ کائنات کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ جیسا کہ علامہ اقبال فرماتے ہیں:

"ہستی کے سارے سرگم میں انائیت کا سر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے۔"(۳۳)

یہ بلند ہوتی ہوئی انائیت انسان کو نہ غرور سکھاتی ہے نہ انانیت کی نفی کرتی ہے بل کہ اسے خُدا کی بندگی اور خودی کی تربیت کا حسین امتزاج عطا کرتی ہے۔ یہی تصور عبادت اور حقیقت دعا ہے کہ انسان خُدا سے جڑ کر اپنی ذات کی تکمیل کرے اور دوسروں کے لیے باعث رحمت بنے۔ اسی حقیقت کو ڈاکٹر آصف اعوان نے نہایت جامع انداز میں بیان کیا ہے۔

"مختصر یہ کہ اقبال کے نزدیک اسلامی نظام عبادت معاشرے میں علم و حکمت، اخوت و مساوات، ہمدردی اور باہمی تعاون کے جذبے پر مبنی نیکی اور راست بازی کا ایسا ذہنی میلان پیدا کرنا چاہتا ہے کہ جس کے باوصف معاشرے میں رہنے والا، ہر فرد دوسرے فرد کی جان، مال اور عزت کے لیے رحمت ورافت اور سلامتی کا باعث ہو۔"(۳۴)

پس اقبال کے نزدیک تصور خُدا اور حقیقتِ دعا محض عقائد یا عبادات کا مجموعہ نہیں بلکہ یہ ایک ایسا مکمل اخلاقی وروحانی نظام ہے جو فرد کی شخصیت کو استحکام عطا کر کے اُسے معاشرے میں خیر، محبت، عدل، علم، حکمت اور تعمیری سرگرمیوں کا منبع بنا دیتا ہے۔ ان کے خیال میں اگر دعا صرف زبان کی حرکت بن کر رہ جائے اور تصورِ خُدا محض فلسفیانہ بحث تک محدود ہو تو انسان کی روح مردہ ہو جاتی ہے۔ لیکن جب یہی دعا خلوص دل، شدت طلب، اور سوز دروں کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اور خُدا کا تصور دل و دماغ کو منور کر دیتا ہے تو فرد کی خودی بیدار ہوتی ہے، اس کے ارادے میں تاثیر پیدا ہوتی ہے اور اس کی زندگی پورے معاشرے کے لیے رحمت و سعادت بن جاتی ہے۔

اقبال کی تعلیمات کی روشنی میں یہ واضح ہوتا ہے کہ انسان کی حقیقی کامیابی اور عظمت کا تعلق صرف دنیاوی کامیابیوں یا مادی ترقیات سے نہیں بلکہ اللہ کے ساتھ تعلق اور روحانی بیداری سے ہے۔ دعا اور عبادت انسان کو اپنے خالق کے قریب لاتی ہیں اور خودی کی تجلی کے ذریعے وہ اپنی فطری صلاحیتوں کو پہچان کر ان کا مثبت استعمال کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہی انسان کی معراج ہے۔ وہ مقام جہاں انسان نہ صرف اپنے اندرونی نفس کی تکمیل حاصل کرتا ہے بلکہ خلیفۃ اللہ کے منصب کی ذمہ داری کو بھی سمجھتا اور عملی طور پر ادا کرتا ہے۔ اس طرح انسان کی زندگی میں روحانی بلندی، اخلاقی کردار اور معاشرتی خدمات کا حسین امتزاج پیدا ہوتا ہے، جو اقبال کے فلسفۂ خودی اور عبادت کا حقیقی جوہر ہے۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ محمد عارف خان، ڈاکٹر، مُباحث خطبات اقبال، بُک کارنر، جہلم، ۲۰۱۹ء، ص ۷
۲۔ محمد شریف بقا، خطباتِ اقبال ایک جائزہ، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۴۹
۳۔ حمید تنولی، ڈاکٹر، معاصر تہذیبی کشمکش اور فکرِ اقبال، اظہار سنز، لاہور، ۲۰۱۵ء، ص ۵۴۱
۴۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، تلخیص خطباتِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۶۳
۵۔ محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال اردو، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۶ء، ص ۲۳۴
۶۔ این میری شمل، مترجم، نعیم اللہ ملک، روح جبریل، ابوذر پبلیکیشنز، لاہور، ۲۰۱۵ء، ص ۱۸۷
۷۔ محمد اقبال، علامہ، بحوالہ: مظفر حسین برنی، مرتبہ، مکاتیب اقبال، جلد اوّل، بک کارنر، جہلم، ۲۰۱۶ء، ص ۳۷۷
۸۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، تلخیص خطباتِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۴۶
۹۔ محمد عثمان، پروفیسر، فکرِ اسلامی کی تشکیل نو، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۱ء، ص ۷۱

۱۰۔ محمد شریف بقا، موضوعات خطبات اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۱۱۰
۱۱۔ آصف اعوان، ڈاکٹر، اقبال کا تیسرا خطبہ۔ تحقیقی و توضیحی مطالعہ، مثال پبلشرز، فیصل آباد، ۲۰۱۰ء، ص ۱۸۰
۱۲۔ محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال اردو، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۶ء، ص ۳۵۶
۱۳۔ محمد اقبال، علامہ، خطبہ، مشمولہ: "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، مترجم: نذیر نیازی، سید، (لاہور: بزم اقبال، ۲۰۱۰ء) ص ۱۴۶
۱۴۔ ایضاً، ص ۱۴۹
۱۵۔ محمد اقبال، ڈاکٹر، دی ری کنسٹرکشن آف ریلیجئس تھاٹ ان اسلام، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۸۹، صفحہ ۷
۱۶۔ وحید الدین، سید، فلسفہ اقبال خطبات کی روشنی میں، نذیر سنز پبلشرز، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۵۵
۱۷۔ محمد اقبال، علامہ، خطبہ، مشمولہ: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم: نذیر نیازی، سید، ص ۱۱۶
۱۸۔ وحید الدین، سید، فلسفہ اقبال خطبات کی روشنی میں، نذیر سنز پبلشرز، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۵۵
۱۹۔ نذیر نیازی، سید، اقبال کے حضور، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۱ء، ص ۳۸۷
۲۰۔ محمد اقبال، علامہ، خطبہ، مشمولہ: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم: نذیر نیازی، سید، بزم اقبال، لاہور، ۲۰۱۰ء ص ۱۴۵
۲۱۔ پروفیسر محمد عارف خان، ڈاکٹر، مباحث خطبات اقبال، بک کارنر، جہلم، ۲۰۱۹ء، ص ۲۳۲
۲۲۔ محمد اقبال، علامہ، خطبہ، مشمولہ: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم: نذیر نیازی، سید، ص ۱۴۸
۲۳۔ ایضاً، ص ۱۴۷
۲۴۔ محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، اقبال کا تیسرا خطبہ: تصور خدا اور عبادت کا مفہوم (تحقیقی و توضیحی مطالعہ)، ص ۸۰
۲۵۔ وحید عشرت، ڈاکٹر، تجدید فکریاتِ اسلام، اقبال اکادمی، لاہور، طبع سوم، ۲۰۱۱ء، ص ۹۶
۲۶۔ ایضاً، ص ۹۶
۲۷۔ محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، اقبال کا تیسرا خطبہ: تصور خدا اور عبادت کا مفہوم (تحقیقی و توضیحی مطالعہ)، ص ۳۵
۲۸۔ محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، معارف خطباتِ اقبال، نشریات، لاہور، ۲۰۰۹ء، ص ۷۶
۲۹۔ ایضاً، ص ۸۵
۳۰۔ محمد اقبال، علامہ، خطبہ، مشمولہ: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم: نذیر نیازی، ص ۱۲۳
۳۱۔ محمد اقبال، علامہ، بحوالہ: وحید عشرت، ڈاکٹر، تجدید فکریاتِ اسلام، اقبال اکادمی، لاہور، طبع سوم، ۲۰۱۱ء، ص ۲۹
۳۲۔ محمد اقبال، علامہ، بحوالہ: محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، معارف خطباتِ اقبال، نشریات، لاہور، ۲۰۰۹ء، ص ۶۷
۳۳۔ محمد اقبال، علامہ، بحوالہ: وحید عشرت، ڈاکٹر، تجدید فکریاتِ اسلام، اقبال اکادمی، لاہور، طبع سوم، ۲۰۱۱ء، ص ۹۶
۳۴۔ محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، معارف خطباتِ اقبال، نشریات، لاہور، ۲۰۰۹ء، ص ۱۰۳

References in Roman Script:

1. Muhammad Arif Khan, Dr., Mubahis Khutbat-e-Iqbal, Book Corner, Jhelum,

2019, p.7
2. Muhammad Sharif Baqa, Khutbat-e-Iqbal aik Jaiza, Iqbal Academy, Lahore, 1991, p. 94
3. Hamid Tanoli, Dr., Muasir Tehzibi Kashmakash aur Fikr-e-Iqbal, Izhar Sons, Lahore, 2015, p. 541
4. Khalifa Abdul Hakim, Dr., Talkhees Khutbat-e-Iqbal, Bazm-e-Iqbal, Lahore, 1988, pp. 36
5. Muhammad Iqbal, Allama, Kulliyat-e-Iqbal (Urdu), National Book Foundation, Islamabad, 2016, p. 234
6. Annemarie Schimmel, Translator: Naeemullah Malik, Rooh-e-Jibreel, Abuzar Publications, Lahore, 2015, p. 187
7. Muzaffar Hussain Barni (Compiler), Makateeb-e-Iqbal, Vol. I, Book Corner, Jhelum, 2016, p. 773
8. Khalifa Abdul Hakim, Dr., Talkhees Khutbat-e-Iqbal, Bazm e Iqbal, Lahore, 1988, p. 46
9. Muhammad Usman, Prof., Fikr-e-Islami ki Tashkeel-e-Nau, Sang-e-Meel Publications, Lahore, 2011, p. 17
10. Muhammad Sharif Baqa, Mozuat-e-Khutbat-e-Iqbal, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2007, p. 110
11. Asif Awan, Dr., Iqbal ka Teesra Khutba: Tahqiqi wa Tozeehi Mutala‘a, Misaal Publishers, Faisalabad, 2010, p. 180
12. Muhammad Iqbal, Allama, Kulliyat-e-Iqbal (Urdu), National Book Foundation, Islamabad, 2016, p. 356
13. Muhammad Iqbal, Allama, Khutba, mashmoola: Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamiya, Trans. Syed Nazir Niazi, Bazm-e-Iqbal, Lahore, 2010, p. 146
14. Ibid., p. 149
15. Muhammad Iqbal, Dr., The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Iqbal Academy, Lahore, 1989, p. 7
16. Waheed-ud-Din, Sayyed, Falsafa-e-Iqbal Khutbat ki Roshni Mein, Nazir Sons Publishers, Lahore, 2010, p. 55
17. Muhammad Iqbal, Allama, Khutba, mashmoola: Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamiya, Trans. Nazir Niazi, Sayyed, p. 116
18. Waheed-ud-Din, Sayyed, Falsafa-e-Iqbal Khutbat ki Roshni Mein, Nazir Sons Publishers, Lahore, 2010, p. 55
19. Nazir Niazi, Sayyed, Iqbal ke Huzoor, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1981, p. 387
20. Muhammad Iqbal, Allama, Khutba, mashmoola: Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamiya, Trans. Syed Nazir Niazi, Bazm-e-Iqbal, Lahore, 2010, p. 145
21. Muhammad Arif Khan, Prof. Dr., Mubahis Khutbat-e-Iqbal, Book Corner, Jhelum, 2019, p. 232
22. Muhammad Iqbal, Allama, Khutba, mashmoola: Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamiya, Trans. Nazir Niazi, Sayyed, p. 148
23. Ibid, p. 147

24. Muhammad Asif Awan, Dr., Iqbal ka Teesra Khutba: Tasawwur-e-Khuda aur Ibadat ka Mafhoom (Tahqiqi wa Tozeehi Mutalaʻa), p. 80
25. Waheed Ishrat, Dr., Tajdeed-e-Fikriyat-e-Islam, Iqbal Academy, Lahore, 3rd ed., 2011, p. 96
26. Ibid, p. 96
27. Muhammad Asif Awan, Dr., Iqbal ka Teesra Khutba: Tasawwur-e-Khuda aur Ibadat ka Mafhoom, p. 35
28. Muhammad Asif Awan, Dr., Maʻarif Khutbat-e-Iqbal, Nashriyat, Lahore, 2009, p. 76
29. Ibid, p. 85
30. Muhammad Iqbal, Allama, Khutba, mashmoola: Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamiya, Trans. Nazir Niazi, p. 123
31. Muhammad Iqbal, Allama, Bahawal: Waheed Ishrat, Dr., Tajdeed-e-Fikriyat-e-Islam, Iqbal Academy, Lahore, 3rd edition, 2011, p. 29
32. Muhammad Asif Awan, Dr., Maʻarif Khutbat-e-Iqbal, Nashriat, Lahore, 2009, p. 67
33. Muhammad Iqbal, Allama, Bahawal: Waheed Ishrat, Dr., Tajdeed-e-Fikriyat-e-Islam, Iqbal Academy, Lahore, 3rd edition, 2011, p. 69
34. Mohammad Asif Awan, Dr, Ma'arif Khutbat-e-Iqbal, Nashriat, Lahore, 2009, p. 103

Dr. Talib Hussain Hashmi is an Assistant Professor of Urdu (Adjunct) at MY University, Islamabad. He earned his PhD from Allama Iqbal Open University, specializing in Urdu Fiction and Iqbaliyat. Dr. Hashmi has published twenty research articles and three books and received several honors, including the Hakim-ul-Ummat Award (2024), Allama Iqbal Gold Medal (2024), and Mehkan Literary Award (2024). He has also led research projects on Iqbal studies, including Editing of Kalam-e-Iqbal Urdu (2023) and a 2024 initiative on Iqbal's writing style, political themes in Masnavi "Pas Che Baid Kurd", and Bashir Ahmed Nahvi's Iqbalistic thought.

Mrs. Attia Qudus is an M.Phil. Urdu scholar in the Department of Urdu at MY University, Islamabad, Pakistan. She completed her M.A. in Urdu and M.A. in Islamiat from the University of the Punjab, Lahore, and her B.Ed. and M.Ed. from Allama Iqbal Open University, Islamabad. Her research interests include Urdu fiction and Iqbaliyat.

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

Received: 13th August, 2025 | Accepted: 12th December, 2025 | Available Online: 31st December, 2025
Digital Object Identifier: 10.52015/daryaft.v17i02.420

"وجود کی ناقابل برداشت لطافت": کثافت کا ہلکا پن یا لطافت کا بوجھ

"The Unbearable Lightness of Being": The Lightness of Delicacy or the Burden of Density

DR. ZAHEER ABBAS
Assistant Professor, Institute of Urdu Language & Literature, University of the Punjab, Lahore, Pakistan
(zaheer.iull@pu.edu.pk)

CONFLICT OF INTEREST: The author declares that there are no conflicts of interest related to the research, authorship, and/or publication of this article, and that the data presented have not been fabricated or falsified.

FUNDING: This research did not receive any specific grant or financial support from public, commercial, or not-for profit funding agencies.

PARTICIPANT CONSENT: The author confirms that Informed consent was obtained from all participants, and confidentiality was duly maintained.

KEYWORDS: Existentialism, Narrative technique, Human relationships, Modern novel, Psychological introspection, Metaphor and meaning, Czechoslovakia, Kitsch

ABSTRACT: Milan Kundera is one of the most significant novelists of the modern era, whose fiction persistently interrogates the philosophical, emotional, and existential dimensions of human life. In his novels and short stories, he delves deeply into human existence, revealing new interpretive possibilities with each reading. His works demand active intellectual engagement from readers, as the layered narrative structure generates fresh meanings over time. 'The Unbearable Lightness of Being' stands as one of his most complex and philosophically rich novels. The existential dilemmas of modern humanity are explored in this novel with a depth that often rivals cognitive philosophy. The narrative revolves around four central characters who navigate love, jealousy, identity, and complex existential crises shaped by historical pressures. This article examines how Kundera challenges literal interpretation and explores the existential condition of humanity through metaphor and psychological introspection. Kundera advances the narrative through the characters' inner states, departing from traditional notions of linear storytelling and narrative density. The study analyzes their contrasting emotional and existential conditions and concludes that, despite complexity and uncertainty, human relationships remain enduring, revealing the distinction between authentic and inauthentic bonds during times of crisis.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

میلان کنڈیرا کے اس ناول کا نام لینا، اس پر گفتگو کرنا، اس کا حوالہ دینا دنیا بھر میں فیشن بن چکا ہے۔ بلاشبہ مارکیز کا "تنہائی کے سو سال" اور کنڈیرا کا "وجود کی ناقابل برداشت لطافت" دنیا کے مقبول ترین ناول ہیں۔ ہر مقبول ناول عظیم نہیں ہوتا اور ہر عظیم ناول مقبول ہو یہ ضروری نہیں لیکن یہ ناول نہ صرف مقبول ہے بلکہ اس کا شمار ہر عہد کے عظیم ناولوں میں ہوتا ہے۔ ناول پہلی بار 1984ء

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

میں فرانسیسی زبان میں اشاعت پذیر ہوا۔ اردو زبان میں اس ناول کے دو تراجم ہو چکے ہیں، ایک ترجمہ سعید نقوی نے کیا ہے اور دوسرا ممتاز مترجم محمد عمر میمن کے قلم سے نکلا ہے۔ اس مضمون میں محمد عمر میمن والے ترجمے سے استفادہ کیا گیا ہے۔ کنڈیرا عالمی ناول کی جس روایت سے متاثر ہے، اس روایت کے امین تمام ناول نگار، ناول کی اپنی بنائی ہوئی دنیا سے بے نیاز نہیں رہتے بلکہ وہ ایک داستان گو کا کردار ادا کرتے ہوئے اپنے کرداروں کا مشکل صورت حال میں نہ صرف ساتھ دیتے ہیں بلکہ پیچیدہ ذہنی کیفیت میں مبتلا کردار کو نہ صرف سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں بلکہ اپنے قاری کو بھی وضاحت سے سمجھانے کی تگ و دو کرتے نظر آتے ہیں۔ خود کنڈیرا بھی نہ صرف متناقض صورت حال کو خلق کرتا ہے بلکہ برنارڈ شا کی طرح دو طرفہ سوال اٹھاتا ہے اور پھر دونوں اطراف سے دلائل دیتا ہے، جہاں ہر کردار اپنی باری پر درست دکھائی دیتا ہے۔[۱] ہر سوچ اور عمل اپنے پس منظر میں کوئی نہ کوئی جواز رکھتا ہے۔ اس جواز کی بنیاد پر کنڈیرا اپنے ناول کی عمارت کھڑی کرتا ہے۔ قاری کے سامنے عمارت ہے اور اس کی بنیاد میں وہ جواز ہمیشہ موجود رہتا ہے جس کے نتیجے میں کردار کے حال اور مستقبل کا تعین ہوتا ہے۔ کنڈیرا بنیادی طور پر ایک داستان گو ہے جس کا رویہ معروضی نہیں ہوتا بلکہ وہ کہانی بیان کرتے ہوئے درمیان میں گلہ خشک ہونے پر ایک گلاس پانی بھی پیتا ہے۔ ادھر ادھر کی بات بھی کرتا ہے۔ تبصرہ کرتا ہے۔ کہانی کا کوئی پچھلا سرا پکڑتا ہے۔ اسے نئے سرے سے، نئے انداز سے بیان کرتا ہے اور پھر جہاں کہانی رکی ہوتی ہے وہیں سے شروع کرتا ہے۔ کنڈیرا کی اس مہارت کا اعتراف اس کے ہم عصر ناول نگار اتالو کلوینو نے بھی کیا ہے جو خود صاحب اسلوب ناول نگار ہیں۔ کلوینو "وجود کی ناقابل برداشت لطافت" کے حوالے ہی سے کہتا ہے کہ میلان کنڈیرا کہانی سنانے کا فن عمدگی سے برتتا ہے، اس ٹھوس پن اور باریک بینی کی وجہ سے اسے پڑھنے کا لطف دوبارہ زندہ ہو جاتا ہے۔ جدید نثر کے کئی قابل قدر مصنفین ہیں لیکن کنڈیرا ان معنوں میں حقیقی ناول نگار ہے کہ کرداروں کی کہانیاں اس کی اولین دلچسپی کے دائرے میں آتی ہیں۔ نجی کہانیاں، کہانیاں، خاص طور پر جوڑوں کی کہانیاں، ان کی انفرادیت اور ناقابل قیاس زندگیاں۔ کہانی سنانے کا اس کا انداز مسلسل لہروں کی صورت پہلے تیس صفحات میں ہی پروان چڑھتا نظر آتا ہے۔ نتائج کی طرف پہلے نصف ہی میں اشارے ہونے لگتے ہیں۔ ہر کہانی مکمل اور جلا بخشنے والی پرتیں لیے ہوتی ہے۔ وہ ضمنی گفتگو اور تبصروں کے ذریعے نجی مسائل کو عالمی مسائل میں بدل دیتا ہے اور ہمیں یوں لگتا ہے یہی ہمارے مسائل بھی ہیں۔[۲] وہ کہانی ایسے سناتا ہے کہ سننے والے کو لگتا ہے کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے۔ انسان کے وجودی مسئلے کو وہ کائناتی مسئلہ بنا دیتا ہے۔ کنڈیرا کے کردار ماضی کا بوجھ اپنی کمر پہ لادے پھرتے ہیں۔ لمحہ موجود میں جن کرداروں کا آپس میں کوئی تعلق بنتا ہے وہ ماضی کی تلخ یادوں کی بنیاد پر بنتا ہے لیکن کوئی کردار دوسرے کردار کے ساتھ اپنے ماضی کے بارے میں کوئی بات نہیں کرتا۔ یہ راز صرف بیان کنندہ اور قاری کے درمیان رہتا ہے۔ کردار صورت حال کی پیچید گی میں اتنے الجھے رہتے ہیں کہ کوئی کسی کے ماضی میں جھانکنے کی کوشش نہیں کرتا۔ سبھی ساتھ رہتے ہوئے لمحہ موجود کے قضیے سلجھاتے ہوئے، مزید الجھتے چلے جاتے ہیں۔ انسان کی حیثیت حالات کے بہاؤ پر بہتے ہوئے تنکے کی سی ہے۔ کنڈیرا کے اپنے الفاظ میں:

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

"ایسی دنیا میں انسان کے لیے کیا امکانات بچتے ہیں جہاں خارجی تعین کنندگان۔(Determinants) اتنے غلبہ آور ہو گئے ہیں کہ داخلی تموجات کی مزید کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔"(۳)

عہد جدید میں انسان کی زندگی ان داخلی تموجات سے برسرپیکاری میں گزر جاتی ہے۔کنڈیرا کے کرداروں کی زندگی محبت، حسد، تنہائی، جلاوطنی، محکومی، خفیہ والوں کی نگرانی اور اس عالم میں خود کو سنبھالنے میں گزر جاتی ہے۔اس کے سبھی ناولوں میں کم و بیش یہی موضوعات ہیں لیکن ان کی پیشکش اور تخلیقی برتاؤ انھیں ایک دوسرے سے ممتاز کرتا ہے۔"وجود کی ناقابل برداشت لطافت" میں بھی یہ سارے رنگ موجود ہیں۔میلان کنڈیرا کا کہنا ہے کہ

"وجود کی ناقابل برداشت لطافت" کا اصل عنوان "ناتجربہ کاری کا سیارہ" تھا۔ناتجربہ کاری ہماری بنیادی خصوصیت ہے کیونکہ ہم صرف ایک بار ہی پیدا ہوتے ہیں۔ہم کبھی بھی نئی زندگی کا آغاز اس تجربے کی بنیاد پر نہیں کر سکتے جو ہم نے پچھلی زندگی میں حاصل کیا ہوتا ہے۔ہم اپنا بچپن، یہ جانے بغیر پیچھے چھوڑ آتے ہیں کہ نوجوانی ہے کیا؟ ایسے ہی ہم شادی کرتے ہیں اور بالآخر بڑھاپے کی دہلیز پر قدم رکھ دیتے ہیں۔ہم کبھی یہ نہیں جان پاتے کہ ہم کدھر جا رہے ہیں۔بڈھے، بڑھاپے میں معصوم بچوں کی طرح ہو جاتے ہیں۔اس تناظر میں آدمی کی زندگی "ناتجربہ کاری کا سیارہ" ہے۔(۴)

ہم سابقہ تجربے کی بنیاد پر نئی زندگی بسر کر ہی نہیں سکتے کیونکہ ہر تجربہ نیا ہوتا ہے اور وقت گزر جانے کے بعد وہ ہماری کمر پر لدے ہوئے ماضی کے بوجھ کا حصہ بن جاتا ہے۔بڑھاپے میں بوجھ ہمیں جھکا کر دوبارہ بچہ بنا دیتا ہے۔"وجود کی ناقابل برداشت لطافت" کی کہانی میں چار مرکزی کردار ہیں۔توماش، سبینا، تیریزا اور فرانز۔یہ کردار درحقیقت چار مختلف رویے ہیں جو ناول کے وقت میں پختہ کاری کی طرف بڑھتے چلے جاتے ہیں۔ناول "خندہ اور فراموشی کی کتاب" کی طرح سات حصوں پر مشتمل ہے لیکن فرق یہ ہے کہ اس ناول کی کہانی ہر حصے میں آگے بڑھتی ہے۔"خندہ" کی طرح ہر حصہ اپنی جگہ ایک مکمل کہانی نہیں ہوتا۔۔توماش بیوی کو طلاق دے چکا ہے۔من موجی ہے۔نت نئی عورتوں سے تعلق بناتا ہے۔ایک معروف ہسپتال میں سرجن ہے، روپیہ پیسا اتنا ہے کہ زندگی اچھی گزر رہی ہے۔ایسے میں اچانک اس کی زندگی میں تیریزا آن وارد ہوتی ہے۔اس کی مرضی کے خلاف، اس کے ارادوں کو توڑتی ہوئی۔کسی بھی عورت کے ساتھ جنسی تعلق کے بعد نہ سونے کا فیصلہ ریت کی دیوار ثابت ہوتا ہے۔چیکوسلواکیہ کے ایک چھوٹے شہر میں ہونے والی ملاقات کا حاصل یہ ہے کہ وہ اپنا سوٹ کیس لے کر اس کے پاس آجاتی ہے۔وہ اسے ایک معصوم بچے کی طرح دکھائی دیتی ہے جس سے مفر کسی صورت ممکن نہیں ۔ایسی صورت میں جب آپ کے وجود میں کشمکش شروع ہو جائے تو اس کا انجام یہی ہوتا ہے کہ محبت اپنی جگہ بنا چکی ہے۔وہ آنے سے پہلے جگہ بنا چکی ہوتی ہے آکر اپنی عمل داری کو دوام بخشتی ہے۔اس ناول میں کنڈیرا تمثیلی انداز

کے ساتھ ساتھ استعاراتی انداز بھی اپناتا ہے۔ کنڈیرا کا بیان کنندہ عام طور پر پڑھا لکھا، صاحب نظر اور دانشورانہ نقطہ نظر کا حامل ہوتا ہے۔ وہ ناول کے بیانیے میں تو کبھی کردار کے ذریعے ناولانہ دانش کا اظہار کرتا ہے۔ جب وہ سوئی ہوئی معصوم بچی کو دیکھتا ہے تو سوچتا ہے۔

> "اگر فرعون کی بیٹی نے موجوں کے منہ سے اس ٹوکری کو نکال نہ لیا ہوتا جو ننھے موسیٰ کو لیے جا رہی تھی، تو آج تورات کا وجود نہ ہوتا، نہ کوئی تہذیب ہوتی جسے ہم تہذیب سمجھتے ہیں! کتنی ہی بہت سی قدیم اساطیر اس بچے سے شروع ہوتی ہیں جسے تقدیر کے رحم و کرم پر اکیلا چھوڑ دیا گیا ہو! اگر پولی بس(Polybus) نے نوخیز ایڈیپس کو اپنی پناہ میں نہ لیا ہوتا تو سوفوکلیز اپنا حسین ترین المیہ نہ لکھ پاتا! اس وقت توماش کو احساس نہیں ہوا کہ استعارے خطرناک ہوتے ہیں۔ استعاروں کے ساتھ چھیڑ خانی نہیں کرنی چاہیے۔ ایک واحد استعارہ محبت کو جنم دے سکتا ہے۔"(۵)

سو یہاں سے ہم ناول کی طلسمی دنیامیں داخل ہوتے ہیں۔ اتفاقات کس طرح انسانی زندگیوں کو متعین کرتے ہیں، انھیں سنبھلنے کا موقع نہیں دیتے اور اپنے ساتھ بہا لے جاتے ہیں۔ توماش کی کہانی موسیٰ سے زیادہ ایڈیپس سے مماثلت رکھتی ہے۔ تقدیر ایڈیپس کو اس لیے زندہ رکھتی ہے تا کہ وہ باپ کا قتل کرے اور ماں سے شادی کر کے المناک انجام سے دوچار ہو سکے۔ توماش تیریزا سے تعلق قائم کرتا ہے، خود سے انحراف کرتا ہے اور یوں اذیتوں کے نامختتم سفر پر چل نکلتا ہے۔ اس کی بیوی اسے بیٹے سمیت چھوڑ چکی ہے۔ والدین کی طرف سے بھی تحفظات تھے۔ لہٰذا قریبی رشتوں سے اس کا اعتبار اٹھ چکا ہے۔ اس کے پاس مختلف عورتیں ہیں جن سے گاہے گاہے وہ جنسی تعلق قائم کرتا ہے۔ ان میں سے جو اس کے سب سے قریب ہے وہ سبینا ہے۔ سبینا کے ساتھ اس کا رویہ وہی ہے جو کسی بھی دوسری عورت کے ساتھ ہو سکتا ہے لیکن سبینا کے نزدیک وہ ایک مکمل مرد ہے۔ وہ اپنی پسندیدگی کا اظہار برملا کرتی ہے "تم کچ ـــ(Kitsch) کے بالکل الٹ ہو، کچ کی راجدھانی میں تم عفریت ثابت ہو گے۔"(۶) سبینا گفتگو سے زیادہ عمل پر یقین رکھتی ہے۔ ناول جب شروع ہوتا ہے تو یوں لگتا ہے جیسے یہ کوئی فلسفے کی کتاب ہو لیکن کہانی جوں جوں آگے بڑھتی ہے احساس ہوتا ہے کہ نہیں یہ ناول ہی ہے اور کرداروں کی ذہنی صورت حال کی تفہیم کے لیے کنڈیرا مختلف نظریات اور اصطلاحات کا سہارا لیتا ہے۔ اس حوالے سے اس کا یہ اعتراف بہت اہمیت کا حامل ہے کہ

> "ایک بار The New Yorker نے ناول کے تین ابتدائی ابواب شائع کیے مگر ان میں سے وہ صفحات حذف کر دیے جن میں نطشے کے Eternal Return کے نظریے کا ذکر تھا۔ یہ ان کی غلط فہمی تھی کیونکہ اس نظریے کا ذکر کرنے کا مطلب نطشے کے فلسفے سے کسی قسم کا سروکار ہونا ہرگز نہ تھا۔ یہ تو Paradoxes کی ایک زنجیر کے بطور ناول میں استعمال کیا گیا تھا۔ ناول کی روایت میں اس قسم کی چیزوں کا مقام ہمیشہ سے رہا ہے اور اس کا مطلب ناول کا فلسفہ بن جانا نہیں"(۷)

کنڈیرا درحقیقت اپنے کرداروں کی موجودہ ذہنی حالت اور مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کے حوالے سے ممکنہ امکانات پر مختلف فلسفیوں،ڈرامہ نگاروں اور ناول نگاروں کے زندگی کے بارے میں مشاہدات کے نچوڑ کا سہارا لیتا ہے۔وہ اپنے کرداروں کے ذریعے زندگی کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔اس کے پاس پہلے سے گھڑا گھڑایا کوئی نظریہ نہیں ہوتا۔وہ ناول کی دنیا،وقت، جگہ اور کرداروں کا تعلق پہلے سے موجود تاریخ،انسانی وجود کی تفہیم میں معاون نظریات اور سابقہ تخلیقی ادب میں ہو گزرے کرداروں کی معاونت سے اپنی دنیا گھڑتا ہے۔جیسے اس ناول کے آغاز میں وہ نطشے کی ابدی بازگشت کا تعلق ٹالسٹائی کی اینا کارے نینا سے جوڑ کر دیکھتا ہے کہ کیسے قاری کو وہ سب سے پہلے ریلوے اسٹیشن پر ہی نظر آتی ہے زندگی سے بھرپور اور پھر اس کا انجام خودکشی کی صورت میں ریلوے اسٹیشن پر ہی ہوتا ہے۔اسی طرح لطافت اور کثافت کی تفریق کے لیے وہ چھٹی صدی قبل مسیح کے پارمینیدیز(Parmenides)کا سہارا لیتا ہے جس نے "دنیا کو متخالف اشیا کے جوڑوں میں منقسم کیا:نور/ظلمت،شائستگی/اجڈپن، گرمی/سردی،وجود/عدم۔نصف ضدوں کو مثبت قرار دیا(نور،شائستگی، گرمی،وجود)اور بقیوں کو منفی۔اور منفی اقطاب میں یہ تقسیم بچگانہ حد تک سیدھی سادھی نظر آسکتی ہے الاّیہ ایک دشواری ہے:ان میں کون سی مثبت ہے،ثقالت یا لطافت؟پارمینیدیز کا جواب تھا:لطافت مثبت ہے،کثافت منفی"(۸)

وہ تمام کلیشے توڑتا ہے۔لفظوں کو نئے معنی دیتا ہے اور ایک کیفیت کو مختلف کرداروں کے تناظر میں مختلف معنی پہناتا ہے۔توماش کے پاس سبینا موجود ہے لیکن اس کے باوجود وہ ایک ویٹرس کی محبت میں گرفتار ہوتا ہے یا خود کو گرفتار ہونے دیتا ہے۔متنوع جنسی تجربات رکھنے کے باوجود وہ محبت کو ٹین ایجر کی طرح وہیں سے شروع کرتا ہے جہاں آدمی بے بس ہوجاتا ہے۔تیریزا کی معصومیت،توماش کے وجود کی معصومیت اور نفاست کو دریافت کر لیتی ہے۔تیریزا کی ذات میں اسے کوئی ماضی نظر نہیں آتا۔اسے یوں لگتا ہے جیسے اس کی زندگی میں آنے والا وہ پہلا مرد ہو۔اس کی آمد سے پہلے اس کے نزدیک عورت کا تصور،اس کے ساتھ جفتی کرنا اور اس کے بعد اس سے جلد از جلد پیچھا چھڑا لینے کا تھا۔

> "تیریزا کے آنے کے بعد اس کا یہ ارادہ اور رویہ ہی بدل گیا۔وہ ایک نئے تجربے سے روشناس ہوا۔وہ جو عورت کو محض جنسی کھلونا سمجھتا تھا،اس نتیجے پر پہنچا کہ:ایک عورت کے ساتھ جفتی کرنا اور ایک عورت کے ساتھ سونا دو مختلف جذبے ہیں۔محض مختلف نہیں بلکہ ایک دوسرے کی ضد بھی،محبت اپنا اظہار جفتی کی خواہش میں نہیں کرتی (ایک ایسی خواہش جو عورتوں کی ایک لامحدود تعداد پر صادق آتی ہے)بلکہ ساتھ سونے کی خواہش میں(وہ خواہش جو صرف ایک عورت تک محدود ہوتی ہے)۔"(۹)

یہ انکشاف اس کی کایا پلٹ دیتا ہے۔وہ جس کا تعلق ہر عورت سے غیر جذباتی اور لمحاتی رہا ہے۔پہلی بار رقابت کے جذبے سے آشنا ہوتا ہے۔اس کا سفر جسم سے روح کی طرف شروع ہوجاتا ہے۔حق ملکیت کا تصور اس کے ذہن میں جنم لیتا ہے۔اب تیریزا اس کی بیوی ہے۔وہ جب جب اس کی طرف کھنچتا ہے نہیں جان پاتا کہ اس کی وجہ تیریزا ہے یا وہ خود۔جان بیلے کے نزدیک توماش ایک ایسا کردار

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

ہے جو لمحہ موجود میں جیتا ہے۔ وہ اس جرمن مقولے کے مطابق زندگی بسر کرتا ہے کہ ہمیں کبھی کچھ نہیں ہو سکتا کیونکہ جو ہونا ہوتا ہے وہ محض ایک ہی بار وقوع پذیر ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسا کچھ کبھی ہو ہی نہیں سکتا جو ہمارے کنٹرول میں ہو، یہ پنکھوں کی طرح بے وزن بن جاتا ہے، جیسے تاریخ۔(۱۰) توماش ایک تجربات سے بھرپور زندگی گزار آیا ہے۔ اور اس نے یہی سیکھا ہے کہ لمحہ موجود میں رہنے والا ہی پرسکون رہتا ہے لیکن وہ یہ نہیں جانتا کہ مصنوعی طریقے سے یادوں پر قدغن لگانا کتنا مہنگا پڑ سکتا ہے۔ اس نے ہٹلر کے زمانے میں اپنے پیاروں کو کھویا ہے۔ وہ انھیں اپنی یادداشت سے دور رکھنے میں کامیاب ہو چکا تھا لیکن اب وہ محبت کے استعاروں سے چھیڑ خوانی کر چکا ہے اور وہ خطرناک ہو چکے ہیں۔ محبت ساری اذیتوں کو نئے سرے سے زندہ کرتی ہے اور وہ اس کے زیر سایہ پھلنے پھولنے لگتی ہیں۔ اس کا دھیان ہر جگہ تیریزا کی طرف ہی رہنے لگا ہے۔ اس کے اندر یہ تبدیلی غیر محسوس طریقے سے اس کی مرضی کے خلاف آئی۔ اسے اس بات کا ادراک ہی نہ ہوا کہ وہ کتنا بدل چکا ہے۔ جب اسے ادراک ہوا تب تک پانی سر سے گزر چکا تھا۔

" اسے اب گھر دیر سے لوٹنے سے خوف آتا تھا، کیونکہ تیریزا اس کے انتظار میں سوئی نہیں ہو گی۔ پھر ایک دن سبینا نے جفتی کے دوران اسے اپنی گھڑی پر نظر ڈالتے ہوئے اور جفتی کو اس کے انجام تک پہنچانے میں جلد بازی کرتے ہوئے تاڑ لیا۔"(۱۱)

یہ ہے اصل تبدیلی، اب اس کے نزدیک جنسی عمل کی حیثیت ثانوی ہے۔ تیریزا کے پاس جلد پہنچنا، اس کے ساتھ سو جانا ہر عمل سے زیادہ ضروری ہے۔ ان اذیتوں سے بچنے کے لیے وہ اس سے شادی کا فیصلہ کرتا ہے لیکن نہیں جانتا کہ آیندہ کیا ہونے والا ہے۔ سبینا جو توماش کے کہنے پر تیریزا کے لیے نوکری کا اہتمام کرتی ہے، اس پر بالآخر یہ راز منکشف ہوتا ہے کہ اصل ماجرا کیا ہے۔ دوسری طرف تیریزا، توماش کی غیر موجودگی میں اس کی درازیں کھول کر اس کی عورتوں سے کی گئی خط کتابت سے واقف ہو جاتی ہے، یوں ایک حسین اتفاق سے شروع ہونے والا سفر کٹھن ہوتا چلا جاتا ہے۔ تیریزا کے لیے توماش کی بے وفائیاں ناقابل برداشت ہونے لگتی ہیں۔ وہ تیریزا جو اپنی ماں کے رویے کی وجہ سے گھر چھوڑ آتی ہے اک نئے اور منفرد عذاب کا شکار ہو جاتی ہے۔ شادی کے بعد اس کا واحد سہارا وہ کتیا ہے جس کا نام وہ ٹالسٹائی کے ناول اینا کرینینا کے مرکزی کردار کرے نن پر رکھتی ہے۔ توماش کی غیر موجودگی میں اور اس کی کج ادائیوں کے دوران وہ اس کے ساتھ ہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب روسی ان کے ملک پر قبضہ کر لیتے ہیں۔ تیریزا خود کو ذہنی طور پر مصروف رکھنے کے لیے، اپنے تصویر کشی کے مشغلے میں پناہ لینے کی کوشش کرتی ہے۔ توماش نہیں بلکہ کیمرہ ہے جو حملے کے پہلے سات روز تک تیریزا کا ہمراہی بن جاتا ہے۔ یہ باوفا ساتھی، تاریخی اور ذاتی حوالے سے انمول ثابت ہو رہا ہے۔ جبکہ تیریزا بیرونی دنیا کو اک سانچے میں ڈھال رہی ہے، تاریخ اپنی تشکیل کے مراحل میں ہے، اس کی اندرونی اور ذاتی دنیا بھی اس کے نشانے پر ہے، وہ پہلی بار اپنی قدر اور معنویت کا نظارہ کر رہی ہے۔ وہ اپنی ایک ایسی جھلک دیکھتی ہے جو آزاد، متوازن، پر مسرت اور کسی بھی قسم کے حسد کی اذیت سے رہا ہو چکی ہے۔(۱۲) جہاں محبت غیر محسوس انداز میں ان کی زندگیوں میں در آئی ہے ویسے ہی ارد گرد کا ماحول خاص طور پر روسیوں کے قبضے کے اثرات ان کی زندگیوں کو متاثر کرنے لگے ہیں۔ وہ روسی فوجیوں اور ان کے ٹینکوں کی تصویریں اتارنے لگتی ہے یہ جانے بغیر کہ اس کا انجام کیا ہو گا۔ پھر توماش کی بے وفائیوں کے دوران اسے اس بات کی پرواہ بھی نہیں ہے۔ لمحوں میں بدلی ہوئی تاریخ کو تصویر

میں قید کرنے سے بڑا مشغلہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ سامراجی قوتیں، مفتوح زمین پر بسنے والے لوگوں کے ذہنوں پر قبضہ کرنے کے لیے کسی بھی حد تک جا سکتی ہیں۔ ایسے عالم میں انسانوں کی ذہنی اور نفسیاتی توڑ پھوڑ کا احاطہ کرنا کسی بھی تخلیق کار کے لیے دعوت مبارزت سے کم نہیں ہوتا۔ عام ناول نگار تاریخی واقعات کی خونریزی کا مبصر بن کے رہ جاتا ہے۔ بڑا لکھنے والا ایسے عالم میں نو دریافت شدہ انسان کی تصویر کشی کرتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کسی بھی حالت میں زندگی کی روانی متاثر نہیں ہوتی۔ دونوں میاں بیوی بہتر مستقبل کے لیے مہاجرت کا فیصلہ کرتے ہیں اور سویٹزرلینڈ پہنچ جاتے ہیں۔ تیریزا کے لیے شوہر کی بہتری سے زیادہ مسحور کن کوئی تصور نہیں لیکن وہ نہیں جانتی کی انسانی عادات کو بڑے سے بڑے حادثات بھی بدلنے میں ناکام رہتے ہیں۔ وہ جلاوطنی میں بھی تبدیل نہیں ہوا۔ سو ایک روز وہ اسے بتائے بغیر واپس پراگ آجاتی ہے، اس کے لیے ایک اطلاعیہ خط چھوڑ آتی ہے یہ معذرت کرتے ہوئے کہ وہ کرے نن کو بھی ساتھ لیتی آئی ہے۔ وہ جس ذہنی کیفیت سے گزر رہی تھی اس کے لیے یہ بہترین فیصلہ تھا۔ اس کے جانے کے بعد توماش کو دھچکا ضرور لگتا ہے لیکن وہ خود کو سنبھال لیتا ہے۔ ایک ہفتہ وہ بالکل نارمل انداز میں گزارتا ہے لیکن پھر اچانک تیریزا کی یادیں نئے سرے سے، مکمل اجارہ داری کے ساتھ اسے بے بس کر دیتی ہیں۔

> "پیر کے دن اس پر ایسے بوجھ کی مار پڑی جس سے وہ پہلے کبھی واقف نہیں رہا تھا۔ اس کے مقابلے میں روسی ٹینکوں کا ٹنوں فولاد ہیچ تھا۔ کیونکہ دنیا میں کم پیشن(Compassion) سے زیادہ بھاری چیز کوئی نہیں ہوتی۔ خود اپنا درد کبھی اتنا بوجھل نہیں معلوم ہوتا جتنا وہ درد جو آدمی دوسرے کے ساتھ، دوسرے کے لیے محسوس کرتا ہے۔ ایک درد جسے تخئیل نے شدید تر بنایا ہوتا ہے اور سینکڑوں بازگشتوں سے طویل تر"(۱۳)

کنڈیرا اراوروی میں گہری بات کر جاتا ہے۔ مذکورہ پیراگراف میں توماش کی تیریزا سے محبت اپنی جگہ لیکن اپنے وجودی بوجھ کا موازنہ وہ ان ٹینکوں کے بوجھ سے کر رہا ہے جو ان دنوں اس کی دھرتی سہہ رہی ہے۔ وہ ان ٹینکوں کی آمد کی وجہ سے اپنی دھرتی چھوڑ آیا ہے۔ وہ پراگ میں رہتے ہوئے ان کا بوجھ اپنے سینے پر محسوس کرتا رہا ہے۔ سویٹزرلینڈ میں اس کی زندگی آسان ہو چکی ہے۔ وہ ایک مہنگا سرجن ہے۔ اس کے سامنے ایک روشن مستقبل ہے لیکن محبت کے استعارے ایسے ستارے ہیں جو اپنی چال چل کے رہتے ہیں۔ ٹینکوں کے بارے میں اس کی سوچ وہی ہے جو "خندہ اور فراموشی کی کتاب" میں میریک کی ماں کی ناشپاتیوں کے بارے میں ہے کہ ٹینک عارضی ہیں لیکن ناشپاتیاں ابدی۔ یہ وہ مرحلہ ہے جس کے بارے میں اتالو کلوینو نے کہا ہے کہ کنڈیرا نجی مسائل کو عالمی مسائل میں بدل دیتا ہے۔ توماش نجی زندگی بچانے کے لیے جلاوطنی اختیار کرتا ہے لیکن وہ ایک بار پھر اسی سرزمین کی طرف مراجعت کا فیصلہ کرتا ہے جہاں ٹینکوں کا بوجھ بھی محبت کے ساتھ اسے برداشت کرنا ہے۔

کنڈیرا کے کرداروں کی خاصیت یہ ہے کہ وہ ہلکی آنچ پر سلگتے ہیں، کھل کر جذبات کا اظہار نہیں کرتے۔ پراگ میں تیریزا کے پاس تصویر کاری کا ایک مشغلہ تھا لیکن یہاں وہ بالکل توماش کے رحم و کرم پر ہے۔ اجنبی شہر، لوگ اور جگہیں۔ اسے یہ خوف لاحق ہو جاتا ہے کہ توماش اسے چھوڑ دے گا۔ وہ اپنی ناآسودگیوں اور تنہائیوں سے بچنے کے لیے توماش کا انتخاب کرتی ہے۔ ماں شوہر کے چناؤ کے

معاملے میں دھوکا کھاتی ہے۔ بروقت اسقاط حمل نہ ہونے کی وجہ سے تیریزا کا جنم ہوتا ہے۔ اس کی ماں اس کے جسمانی خال وخد کی اتنی بے حرمتی کرتی ہے کہ اس کی روح اور جسم میں ایک خلیج پیدا ہو جاتی ہے۔ اس خلیج کو پر کرنے کے لیے وہ توماش سے شادی کرتی ہے لیکن وہ بھی اس کی روح میں جھانک کر نہیں دیکھ پاتا۔ سو جلاوطنی کے زمانے میں وہ زیادہ خوف زدہ ہو جاتی ہے۔

"غیر ملک میں ہونے کا مطلب ہوتا ہے کہ آدمی زمین کے بہت اوپر تنے ہوئے تار پر چل رہا ہے اور نیچے وہ محافظتی جال بھی نہیں لگا ہوا ہے جو اس کا ملک مہیا کرتا ہے جہاں اس کا کنبہ کٹم ہوتا ہے۔ ہمکار ہوتے ہیں، دوست احباب ہوتے ہیں، جہاں وہ جو کہنا چاہتا ہے آسانی سے کہہ سکتا ہے، اور اس زبان میں جسے وہ بچپن سے جانتا ہے۔ پراگ میں اگر وہ توماش کی دست نگر تھی تو ان معاملات میں جن کا تعلق دل سے تھا؛ یہاں وہ ہر معاملے میں اس کی محتاج تھی۔ اگر یہاں توماش نے اسے چھوڑ دیا تو کیا کرے گی؟ کیا اسے ساری زندگی اسے کھو دینے کے خوف میں گزارنی ہوگی۔"(۱۴)

یہ خدشات دل میں لیے وہ پراگ آتی ہے۔ وہ یہ بات بھول جاتی ہے کہ اپنا ملک وہ ہوتا ہے جہاں، اپنے لوگوں کی حکومت ہوتی ہے۔ پراگ اب اس کا اپنا نہیں رہا تھا۔ وہاں کے لوگ اپنے تھے لیکن ان کی مرضی اپنی نہیں رہی تھی۔ وہ نہیں جانتی تھی کہ وہ استعماری ٹینکوں اور فوجیوں کی تصویریں بنا چکی ہے۔

ناول کے ایک اہم کردار، سبینا کا پہلے ذکر آ چکا ہے۔ جو ایک مصور ہے۔ پچھلے صفحات میں ہم توماش کے بارے میں اس کی یہ رائے جان چکے کہ تم کچ کا الٹ ہو۔ سبینا اس ناول کا سب سے گہرا اور ناقابل فراموش کردار ہے۔ جورڈن ایلگر ابلے کے اس اعتراض کے جواب میں کہ اس کے مردانہ کردار نسوانی کرداروں سے زیادہ ذہین اور پیشہ ور ہوتے ہیں، کنڈیرا سبینا کی مثال دیتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ سب سے زیادہ سرد مہر اور سفاک ہے اور مردوں کے مقابلے میں بہتر اور واضح سوچ کی حامل ہے۔(۱۵) اس میں دوسری رائے نہیں ہے کہ وہ فیصلہ کن سوچ کی حامل ہے۔ جرأت انکار اس میں سب سے زیادہ ہے۔ کم گو ہونے کی وجہ سے ساتھی کرداروں پر گہرا تاثر چھوڑتی ہے۔ وہ جنیوا میں جلاوطنی کی زندگی گزار رہی ہے۔ اس کی زندگی میں توماش کے بعد آنے والا دوسرا مرد پروفیسر فرانز ہے۔ جنیوا جو کبھی فرانز کے لیے اکتا دینے والا شہر تھا، سبینا اس میں رنگ بھر دیتی ہے لیکن وہ مردانہ آدرشوں کا شکار ہونے کی وجہ سے اسے کھو دیتا ہے۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ اس کی ہر بات ماننا اس پر فرض ہے۔ اسے دھچکا اس روز لگتا ہے جب وہ اسے پالیر مو چلنے کا حکم دیتا ہے اور انکار کر دیتی ہے۔ تھوڑی ہی دیر کے بعد وہ اس کے لیے جام بھر کے لے آتی ہے۔ اس کے سامنے برہنگی کے عالم میں وہ سر پہ ہیٹ پہن کے کھڑی ہو جاتی ہے۔ فرانز خوشی سے نہال ہو جاتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ وہ یہ سب اس کی خاطر کر رہی ہے لیکن وہ نہیں جانتا کہ یہ سب کسی دوسرے کی یاد میں ہو رہا ہے۔

"ایک مرتبہ اسٹوڈیو میں آمد کے دوران یہ بولر ہیٹ توماش کو اچھا لگا تھا۔ اس نے اسے اپنے سر پر جما کر بڑے سے آئینے میں دیکھا تھا، جنیوا والے اسٹوڈیو ہی کی طرح، دیوار کے سہارے کھڑا

تھا۔وہ یہ دیکھنا چاہتا تھا کہ انیسویں صدی کے کسی رئیس بلدیہ کے روپ میں کیسا لگے گا۔جب سینا کپڑے اتارنے لگی،تو توماش نے ہیٹ اس کے سر پر رکھ دیا تھا۔اور اب دونوں کے دونوں آئینے کے سامنے کھڑے (جب وہ کپڑے اتار رہی ہوتی وہ ہمیشہ ہی آئینے کے سامنے کھڑے ہوتے)اپنا جائزہ لے رہے تھے"(۱۶)

کنڈیرا خارجی تعین کنندگان کے برعکس داخلی تموجات کو بہتر طور پر بیان کرتا ہے۔کردار کے باطن میں دبے پاؤں اترتا ہے،اک کھڑکی کھولتا ہے جو ماضی کی یادداشت کی طرف تو کبھی مستقبل کے خدشات کی طرف کھلتی ہے۔گویا ٹھہرے ہوئے پانی میں اک کنکر پھینکتا ہے جو تادیر تموج کا سبب بنتی ہے۔توماش کے ساتھ اس کی یہ یاد کوئی خوشگوار نہیں رہی تھی۔توماش نے اسے مکمل برہنہ کر دیا تھا لیکن خود مکمل کپڑوں میں اس کے ساتھ آئینے میں کھڑا اسے دیکھتا رہا تھا۔"سر پر مردانہ ہیٹ اس کی نسوانیت کی نفی،اس کی بے حرمتی اور اس کا مضحکہ اڑا رہا تھا۔"(۱۷)فرانز کی طرف اس کے رجوع کی ایک بڑی وجہ یہ بھی تھی اور دوسری وجہ اس کا تیریزا کی وجہ سے عین جنسی عمل کے دوران اسے نظر انداز کرنا تھا۔کردار جیسا کہ اوپر ہم کہہ چکے اپنے سیمابی مزاجوں کی وجہ سے،کسی ایک جگہ ٹھہر نہیں پاتے۔چاہتے اور نہ چاہتے ہوئے بھی آگے بڑھتے ہیں لیکن ماضی کی یادوں اور رشتوں کے بوجھ تلے دبے ہوئے۔وجود کا یہی ناقابل برداشت بوجھ وہ حال کے خود خلق کردہ لطیف لمحوں میں اتارنے کی کوشش کرتے ہیں۔یہ ہیٹ اس کے باپ،دادا اور توماش کی یاد تھا۔فرانز کے سامنے سر پر ہیٹ پہننے سے پہلے وہ اسے ہر چیز کے بارے آگاہ کر چکی ہے اور اس پر یہی ظاہر کرتی ہے کہ وہ اسی مردانگی کا تسلسل ہے۔یہی بات فرانز کو الجھن کا شکار کرتی ہے اور وہ یکطرفہ طور پر اسے اپنانے کا فیصلہ کرتا ہے۔فرانز کا بچپن بھی سینا اور دوسرے کرداروں سے مختلف نہیں محرومیاں ہر جگہ موجود ہیں۔اس کا باپ عین جوانی میں اس کی ماں کو چھوڑ کر چلا گیا۔غربت کے بدترین عالم میں اس نے اپنی ماں کو دیکھ رکھا ہے۔یہی وجہ ہے کہ چاروں مرکزی کردار اپنے ماضی کو پلٹ کر دیکھنا نہیں چاہتے۔توماش بیوی اور بیٹے کی طرف نہیں جانا چاہتا۔تیریزا اپنی ماں کے غیر ضروری بے باک رویے کی وجہ سے اذیت میں مبتلا رہی ہے۔سینا بھی اپنی ماں کی طرف نہیں پلٹنا چاہتی یہی عالم فرانز کی بیوی مری کلود کا ہے اس کی غیر نسوانی سرد مہری کی وجہ ہی سے وہ سینا کی طرف مائل ہوتا ہے۔چاروں کرداروں کے ماضی میں عورتیں ہیں یعنی سبھی کردار مادرانہ دائروں کے اسیر ہیں،مردوں کی بیویاں اور عورتوں کی مائیں عورتوں کی بجائے محض ماؤں کا کردار ادا کرتی ہیں۔(۱۸)یعنی جو جس کا کردار تھا،اس نے اس سے روگردانی کی۔یہی وجہ ہے کہ چاروں کردار حال میں بھٹکتے پھرتے ہیں۔مری کلود اگرچہ فرانز کی محبت کی اسیر تھی لیکن اس نے شوہر کے وجود میں سے ایک مرد کو کبھی دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔فرانز بیوی سے کچھ بڑھ کے اس عورت کا متلاشی ہے جو اس کے وجود کو شوہر سے کچھ زیادہ سمجھے لیکن وہ ہمیشہ بیوی رہنے پر بضد ہے۔یہی وجہ ہے جب ایک روز وہ سینا کو"عورت"کہہ کر مخاطب کرتا ہے تو وہ حیران رہ جاتی ہے۔جو بات فرانز نہیں جانتا وہ یہ ہے کہ صنفی لحاظ سے ہر عورت،عورت ہی ہوتی ہے لیکن اصلی عورت رشتوں کے بندھن میں کم یاب ہو جاتی ہے۔جو ہر طرح کا مکھوٹا کر اتار کر مرد سے تعلق قائم کرتی ہے۔سینا ایک مکمل عورت ہے۔کنڈیرا کے نزدیک سینا بغاوت کی تعریف پر پورا اترتی ہے۔باقی تینوں کرداروں میں سے کوئی بھی اتنا من موجی نہیں ہے جتنی سینا ہے۔وہ باپ کی مرضی کے خلاف مصوری سیکھتی

ہے۔وہ دغا بازی کو زندگی کا حسن سمجھتی ہے۔کنڈیرا دغا بازی کو روایتی معنوں سے ہٹ کے استعمال کرتا ہے۔اس کے نزدیک "دغا کا مطلب ہے، قطار توڑنااور نامعلوم میں چھلانگ لگا دینا"(۱۹)یوں تو سارے کردار ہی ماضی سے انحراف کرتے ہیں لیکن سبینا اور ان میں فرق یہ ہے کہ وہ بغاوت کرتی ہے۔سبینا تناقض صورت حال کا سامنا کرنا سب سے بہتر طور پر جانتی ہے۔تضاد کی ہر کیفیت اسے پہلے سے زیادہ مضبوط کرتی ہے۔باپ کے خلاف بغاوت،توماش کے رویے کو بھانپ کر چپ چاپ جنیوا چلے آنااور اب اس کا سامنابقول کنڈیرا کچ زدہ فرانز سے ہے۔جلاوطنی کے زمانے میں سبینا کو ایک ایسے وجود کی ضرورت ہے جو اس کے جسم کے ساتھ ساتھ اس کی روح کے زخموں پر بھی مرہم رکھے۔وہ ہر لحاظ سے عملی سوچ کی مالک ہے۔ایک آرٹسٹ ہونے کے ناطے،وہ نہ صرف کم گو ہے بلکہ دروں بین بھی ہے۔توماش اور تیریزا کی وجہ سے جو اذیت اسے برداشت کرنی پڑی ہے وہ اس کا اظہار نہیں کرتی اور پھر جلاوطنی کے زمانے میں اس کا سامنا ایسے ہم وطنوں کے ساتھ ہوتا ہے جو چیکوسلواکیہ کی ہزیمت کا درست ادراک نہیں رکھتے۔

غیر معمولی حالات،جنگ وجدل،جلاوطنی اور مہاجرتیں انسان کی بنیادی ضروریات کو منہا نہیں کرتیں ۔کوئی کسی کے باطنی خلفشار کا اندازہ نہیں کر سکتا۔وجودی مسائل انسان کے روزمرہ معمولات میں براہ راست نظر نہیں آتے۔سبینا جب چیک جلاوطنوں کے ایک گروہ میں روسی مداخلت پر اپنے تحفظات کا اظہار کرتی ہے تو اسے یہ طعنہ دیا جاتا ہے کہ اس زمانے میں مصوری کی بجائے اسے مصلح گروہوں کا ساتھ دیناچاہیے تھا۔ایک جلاوطن فنکار یہ سمجھتا ہے کہ اس کے ہم وطن بلاشرکت غیرے اسی کرب سے گزر رہے ہیں جس سے وہ گزر رہا ہے تو اسے عموماً ندامت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ہر کوئی اس صورت حال کا ذمہ دار کسی دوسرے کو ٹھہرا کر بری الذمہ ہونا چاہتا ہے۔وہ اپنی وجودی کیفیت کو کسی گہری تہہ میں چھپانا چاہتے ہیں۔جب کوئی کسی کو کریدنے کی کوشش کرتا ہے تو الزام اسی کے سر آتا ہے۔

"تنہا جو چیز انھیں ایک دوسرے سے منسلک کئے ہوئے تھی وہ ان کی ہزیمتیں تھیں اور وہ لعن طعن جس سے وہ ایک دوسرے کو نوازتے تھے۔"(۲۰)

ایسے عالم میں اسے فرانز کی ضرورت ہے۔اسے اس کی ضرورت اس کی گفتگوؤں،وفاداری،محبت اور احساس سب سے بڑھ کے ہے۔ان حالات میں وہ صرف پناہ کی تلاش میں ہے۔اس کی زندگی میں صرف ایک بار یہ لمحہ آتا ہے جب وہ ایک عام اور کمزور عورت کی طرح "اس سے یہ کہنے کی خواہش سے مغلوب ہوگئی کہ مجھے جانے نہ دینا،مجھے مضبوطی سے تھامے رہنا،مجھے اپنا کھلونا بنالو،اپنا غلام بنا لو،دل مضبوط رکھو!لیکن یہ وہ الفاظ تھے جو وہ کہہ نہیں سکتی تھی۔"(۲۱)یہ وہ کیفیت ہے جو فرانز نہیں سمجھ سکتا۔اس کے گمان میں عورت سے قائم کیا گیا جسمانی تعلق ہی روحانی تعلق بھی ہوتا ہے۔سبینا کو ایک ایسے شخص کی ضرورت ہے جو انسان کو آدرش نہیں بلکہ انسان سمجھے۔اس کا رشتہ عام انسانی سطح پر ہو۔یہ وہ فرق ہے جو توماش سمجھ چکا ہے لیکن فرانز اس سے نابلد ہے۔دونوں کردار مزاجاً ایک دوسرے کے الٹ ہیں۔فرانز مفتوحین،محکومین،مہاجرین اور مظلومین کے حق میں ریلیاں،جلسے جلوسوں اور احتجاجوں کے حق میں ہے جبکہ سبینا نہیں ہے۔احتجاجی مزاج فرانسیسی دوست اس کے غیر احتجاجی رویے پر حیرت کا اظہار کرتے ہیں۔فرانز اور سبینا کا تعلق،مختلف دنیاؤں سے ہے۔یہی وجہ ہے دوستی کے باوجود ان کے درمیان ایک خلیج ہمیشہ حائل رہتی ہے۔وہ اس کے جسم کو تو قبول کرتا ہے لیکن وہ

جس کیفیت سے گزر کر یہاں تک آئی ہے اس سے ناواقف ہے۔ فرانز کا باپ فرانسیسی تھا جبکہ ماں کا تعلق ویانا سے تھا جبکہ وہ خود سوئس شہری ہے۔ فرانس، روس کی طرح سامراج کا نمائندہ ہے۔ ایک فرانسیسی جب احتجاج کرے گا تو اس احتجاج میں یکجہتی تو ضرور ہو گی لیکن وہ مزاحمت سے تہی ہو گا جو ایک مفتوح کے حصے میں آتی ہے۔ طاقتور اقوام کے شہریوں کی نکالی گئی احتجاجی ریلیاں بھی طاقت کی نمائندہ ہی ہوتی ہیں۔ وہ در حقیقت مفتوح یا مظلوم عوام کے حق میں نہیں بلکہ اپنی ہی حکومت کی پالیسیوں کے خلاف احتجاج کر رہے ہوتے ہیں اور اس پر امن احتجاج کی انھیں باقاعدہ اجازت دی گئی ہوتی ہے۔ اس کے مقابلے میں سبینا جیسے لوگوں کا احتجاج ہی ان کی جلاوطنی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سبینا پر حیران ہونے والا اس کی ذہنی اور وجودی حالت کا ادراک کر ہی نہیں سکتا۔ وہ ایک پروفیسر ہے۔ اس کا ملک کبھی مفتوع نہیں رہا۔ اس کے نزدیک سبینا کا ملک، شہر، اس کا ماضی بہت ناسٹلجیائی دیکھائی دیتا ہے۔ "وہ جب بھی اس سے اپنے ہم وطن دوستوں کا ذکر کرتی، تو فرانز کو جیل، جورو ستم، دشمن کے ٹینک، ترک وطن، پیمفلیٹس، پابندی لگائی ہوئی کتابیں، ممنوعہ نمائشیں، اور اس میں رشک اور ناسٹلجیا کا ملا جلا احساس جگا دیتے۔"(۲۲) سبینا نے جو کھویا ہے وہ اس کے دوست، اس کا نجی ماضی اور اس کی بھری پری زندگی ہے۔ اس پر بات کرنے بجائے، اسے محسوس کرنے کی بجائے اس کا دھیان اور ہی طرح کے معاملات کی طرف رہتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کا ملک نو آبادیت کا بہترین موضوع تھا۔ وہ سبینا سے سبینا کی بجائے ہمہ وقت انھیں موضوعات پہ بات کرتا ہے۔ جب وہ کہتا ہے کہ اس کے ملک میں تحقیق کی حیثیت الفاظ سے بھرے قبرستانوں سے زیادہ نہیں تو اس سے متاثر ہونے کی بجائے اس سے کچھ اور دور ہو جاتی ہے۔ اسے فرانز کے جملوں میں سے لفظ قبرستان ہی شیریں اور ناسٹلجیائی لگتا ہے۔ فرانز نے مظلومین کے قبرستان نہیں دیکھے جبکہ وہ انھیں جھیل کر یہاں تک آئی ہے۔ کسی بھی انسانی تعلق میں ہم خود کو دریافت کرتے ہیں۔ وہ لفظ جو فرانز کے لیے ناسٹلجیائی تھے، سبینا کے لیے بدصورت تھے دوسری طرف" فرانز کو قبرستان پتھروں اور ہڈیوں کا بدصورت ملبہ نظر آتے۔"(۲۳) زندوں کی دنیا میں سبینا کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ اس کی تنہائی مزید گہری ہوتی چلی جاتی ہے۔ فرانز توماش سے جسمانی طور پر زیادہ مضبوط اور جاذب نظر ہے۔ بطور عاشق وہ عالی ظرف ہے لیکن سبینا کے نزدیک اس کی یہ طاقت عشقیہ زندگی کے لیے ویسے ہی ناموزوں ہے جیسے اس کے الفاظ۔ ناول کے شروع میں کنڈیرا پار مینیدیز کے حوالے سے دنیا کو متخالف اشیا کے جوڑوں میں تقسیم کرتا ہے لیکن محبت کے معاملے میں یہ اضدادی جوڑے کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ توماش کی ہیبٹ والی حرکت بادی النظر میں منفی لگتی ہے لیکن فرانز کے ساتھ موازنہ کرتے ہوئے وہ توماش کو اس پر ترجیح دیتی ہے حالانکہ گفتگو اور برتاؤ میں بظاہر وہ زیادہ لطیف اور مثبت دکھائی دیتا ہے۔ اس کے مقابلے میں توماش اپنی بے وفائیوں کی وجہ سے اگرچہ ثقالت کا مارا ہوا ہے لیکن انسانی تعلق کے حوالے سے وہ بہت واضح اور فیصلہ کن رویہ اختیار کرتا ہے۔ وہ عورت کو ایک مکمل وجود سمجھ کر اسے عزت دیتا ہے، اپنے برابر سمجھتا ہے۔ کسی تعلق کی نہ تشہیر کرتا ہے اور نہ کسی عورت کو کوئی خواب دکھاتا ہے۔ اس کے نزدیک محبت رازداری کا دوسرا نام ہے۔ مرد کا کسی عورت کے سامنے اپنی طاقت کے اظہار کا مطلب ہوتا ہے کہ وہ اسے کمزور ہونے کا یقین دلاتا ہے اور خود کو اس کا محافظ گردانتا ہے۔ ایک موقع پر وہ زور دے کر اسے عورت کہتا ہے۔ گویا وہ صنفی امتیاز پر گہری لکیر کھینچ رہا ہے۔ ان دونوں کے درمیان فاتح اور مفتوح والا رشتہ ہے۔ توماش کی طرح سبینا کے نزدیک محبت ایک نجی معاملہ ہے جبکہ پڑھا لکھا اور صداقت کا پرچارک فرانز یہ سمجھتا ہے کہ چوری چھپے تعلق بنانے سے بہتر ہے کہ اس کا اعلان کیا جائے۔ وہ سبینا کی نظر

میں ہیرو بننے کے لیے اپنی بیوی کے سامنے اپنے تعلق کا راز فاش کر دیتا ہے۔راز فاش ہونے کا مطلب ایسے ہی ہے جیسے کوئی کسی کو سب کے سامنے ننگا کر دے۔بالکل ویسے ہی جیسے تیریزا کی ماں سب کے سامنے اس کے ساتھ ایسا سلوک کرتی رہی ہے۔فرانز کا یہ رویہ اس کے لیے نہایت حیران کن اور اذیت ناک ہے۔وہ سوچتی ہے کہ اب "خواہی نہ خواہی اسے ایسی عورت کا رقیب بنا پڑے گا جس میں اسے ذرا برابر بھی دلچسپی نہیں تھی۔فرانز طلاق مانگے گا،اور اس کشادہ ازدواجی بستر میں وہ مری کلود کی جگہ لے لے گی۔ہر کس و ناکس دور یا قریبی فاصلے سے اس عمل کا ارتقا دیکھے گا اور وہ ان سب کے سامنے ناٹک رچانے پر مجبور ہو جائے گی؛سبینا ہونے کی بجائے،اسے سبینا کا ڈرامائی روپ دھارن کرنا ہو گا۔"[۲۴] فرانز راز فاش کر کے اپنا سارا بوجھ ہلکا کر لیتا ہے لیکن وہ نہیں جانتا کہ اس نے اپنا سارا بوجھ سبینا کے کندھوں پر ڈال دیا ہے۔کنڈیرا کے کردار جب اپنے ہم جولیوں کی ذات کی تہہ میں اتر جاتے ہیں تو وہ اکتاہٹ کا شکار ہو جاتے ہیں۔ہم آہنگی کا فقدان کرداروں کے ارتقا میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے۔کسی بھی قسم کی فیصلہ سازی کردار کو جمود کا شکار کر دیتی ہے یہی کچھ فرانز سبینا کے ساتھ کرتا ہے۔میک ایون کو ایک سوال کے جواب میں کنڈیرا کہتا ہے "سبینا فرانز کے ساتھ جنسی تعلق بناتے ہوئے،ایک دم سے اس بات سے آشنا ہوتی ہے کہ وہ اس کی چھاتیوں سے ایک پلے کی طرح چمٹا ہوا ہے۔وہ اسے ایک حیوان نظر آیا جو اس کا محتاج ہے۔اور اس کی ذات کا یہ پہلو سبینا کو تکدر میں مبتلا کر دیتا ہے۔وہ ایک نظر میں اپنے اور فرانز کے تعلق کی حقیقت تک پہنچ جاتی ہے۔"[۲۵] حریص مرد عورت کے بدن سے آگے کا سوچ ہی نہیں سکتا۔عام طور پر عورت اس بات پہ مسرت کا اظہار کرتی ہے جیسے تیریزا،توماش کے معاملے میں کرتی ہے کہ کوئی مرد اسے مکمل طور پر اپنانے کا فیصلہ کر رہا ہے۔سبینا اس کے الٹ ہے۔وہ لمحوں میں زندگی کو جیتی ہے۔وہ کسی بھی قسم کے احساس کے احسان کا بوجھ برداشت نہیں کر سکتی۔فرانز کی آدرشی،ایمانداری اور وفاداری یہی اس کا سب سے بڑا مسئلہ ہے۔ایسا مرد محافظ تو بن سکتا ہے،دوست یا محبوب نہیں۔سبینا کی باغیانہ سوچ ایسے مرد کا تصور کر ہی نہیں سکتی جو اسے خود سے باندھ کے رکھے۔وہ ہر بات اور ہر عمل سبینا کو متاثر کرنے کے لیے کرتا ہے۔کنڈیرا کے سب سے بڑے مترجم مائیکل وڈز کا کہنا ہے کہ فرانز عجب واہموں کا اسیر ہے،جو وفاداری پر یقین رکھتا ہے،جو سوچتا ہے کہ سبینا اس کی وفاداری سے متاثر ہو گی۔وہ گرانڈ مارچ بھی محض سبینا کی خوشنودی کے لیے کرتا ہے۔[۲۶] یہی وہ رویہ ہے جسے کنڈیرا کچ (Kitsch) قرار دیتا ہے۔کچ کی دریافت اور اس کے انطباق کے حوالے سے سبینا ہی کے دماغ میں سوال اٹھتے ہیں اور وہی اس کا مشاہدہ کرتی ہے۔پچھلے صفحات میں توماش کے حوالے سے ہم اس کی رائے کا ذکر کر چکے۔سبینا کے دماغ میں عین رومانی لمحوں میں یہ سوال کی صورت میں جنم لیتا ہے۔وہ آئینے کے سامنے برہنہ کھڑی ہے اور اسے یہ خیال کراہت انگیزی کی طرف لے جاتا ہے کہ اگر وہ اسی عالم میں ٹوائلٹ میں جا بیٹھے اور توماش اسے رفع حاجت کرتے دیکھ رہا ہو تو کیا ہو؟انسانی وجود میں ہر اس شے کا انکار یا پردہ پوشی جو حقیقی طور پر موجود ہے لیکن انسان یا تو اس کا ذکر نہیں کرتا یا صریحاً انکار کرتا ہے جیسے انسانی وجود سے خارج ہونے والی گیس پر شرمندگی،انسان یہ سمجھتا ہے کہ اس سے اس کے جمالیاتی تصور کو دھچکا لگے گا۔اس کیفیت کو وہ کچ کا نام دیتا ہے۔"کچ اپنی حدود سے باہر ہر وہ چیز خارج کر دیتا ہے جو وجود انسانی میں بنیادی طور پر ناقابل قبول ہو۔"[۲۷] یعنی انسان کا اپنے ہی وجود کے متعلق کچھ چیزوں کے بارے میں یہ تصور راسخ کہ کیا چھپانا چاہیے،کون سی ایسی باتیں ہیں جو اخلاق باختہ ہیں،یا کون سی ایسی باتیں یا اعمال ہیں جو اشرافیہ کے نزدیک اعلیٰ ہیں یا وہ انھیں اعلیٰ گردانتے ہیں جیسے وہ اسٹالن کے بیٹے کی قید

کا ذکر کرتا ہے۔وہاں وہ اپنے فضلے کو عام قیدیوں سے بہتر تصور کرتا اور یہ احساس دلانے پر کہ وہ اب عام قیدی ہے اور اس کی نجاست باقیوں سے برتر نہیں ہے، اس توہین پر وہ خودکشی کا ارتکاب کر لیتا ہے۔چیزیں صحیح یا غلط نہیں ہوتیں،اس کا فیصلہ بااختیار اور طاقتور طبقہ کرتا ہے۔ناقابل قبول عمل یا شے کو کیسے قابل قبول اور مقدس قرار دینا ہے اس کا فیصلہ انفرادی اور اجتماعی سطح پر کچھ نادیدہ اور آمرانہ مزاج کی حامل قوتیں کرتی ہیں۔سبینا کی اشتراکیوں اور ان کے خلاف احتجاجی مظاہرہ کرنے والوں اختلاف کی بنیادی وجہ ہی یہ ہے کہ وہ انھیں جمالیاتی خول پہنا کر عوام کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ نظریات کے کریہہ پن کو قابل قبول بنانے کے لیے جو ہتھکنڈے استعمال کیے جاتے ہیں وہ کچ ہے۔کچ درحقیقت غیر آرٹ ہے جو کو خود آرٹ کے طور پر پیش کرتا ہے،یہی وجہ ہے کہ اس کی ناکامی جمالیاتی اوراخلاقی دونوں سطح پر ہوتی ہے۔(۲۸) یہاں آرٹ سے مراد انسانی رویے ہیں۔جدید عہد کا فرد جنھیں اپنانے پر مجبور ہے۔نامختتم جھوٹ،فریب، حقیقت کے متوازی گھڑا ہوا تصور حقیقت اور پھر اس کا بار بار دہراؤ در حقیقت سوال اٹھانے کی صلاحیت کو سلب کر لیتا ہے،کچ ہے۔آمریت کسی اجتماعی مظہر کا نام نہیں بلکہ انفرادی رویے کا نام ہے جو اجتماعی روپ دھار لیتا ہے۔آمرانہ مزاج کے حامل انسان کے پاس ہر سوال کا جواب پہلے سے موجود ہوتا ہے۔وہ فیصلہ پہلے کرتا ہے اور اس کا اطلاق بعد میں کرنے کی کوشش کرتا ہے۔"کچ کی آمرانہ کائنات میں سارے جواب پیشگی دے دئے جاتے ہیں اور سوالوں کو خارج کر دیا جاتا ہے۔ نتیجتاً، آمرانہ کچ کا سچا حریف وہ شخص ہے جو سوال کرتا ہے۔سوال چاقو کی طرح ہے جو اسٹیج کے پردے کو چاک کر کے پیچھے جو کچھ ہے اس کا منظر دکھاتا ہے۔۔۔ سطح پر ایک قابل فہم دروغ اور زیر سطح جھانکتا ہوا ناقابل فہم سچ۔(۲۹) یہ وہ رویہ ہے جو انسان کی شناخت کا اپنی مرضی سے تعین کرتا ہے۔لوگ تمام عمر کچ کو سچائی سمجھ کر اس کی حفاظت کرتے ہوئے گزار دیتے ہیں۔یہ ایک مقدس ہالے کی طرح اپنے حصار میں رکھتا ہے۔کسی بھی بیرونی یا اندرونی نظریے سے وابستگی اور اس کے خلا کا شائبہ ہونے کے باوجود اس کے زیر اثر زندگی گزارتے چلے جانا کچ کی بدترین صورت ہے۔کچ کی حقیقت کا ادراک جب کبھی کسی کو ہو جاتا ہے تو وہ آمرانہ رویوں کے لیے بہت بڑا چیلنج بن جاتا ہے۔عہد جدید کا انسان کچ کے ساتھ جیتا ہے۔کسی کو مفر نہیں ہے۔کچ ہماری جدید ثقافت کا لازمی جز بن چکا ہے۔ آپ اسے ہر جگہ پاتے ہیں، ریستورانوں میں، بینکوں میں، اشتہاری بورڈوں پر ،یہاں تک دندان ساز کے دفتر کی دیواروں سے آپ کا زیر لب مسکراتے ہوئے استقبال کرتا ہے۔(۳۰)اس ناول میں فرانز کچ اور سبینا غیر کچ کی علامت ہے۔فرانز اس سے محبت کرتا ہوا دکھائی دینا چاہتا ہے۔وہ کمبوڈیا پر امریکی بمباری کے خلاف احتجاجی گروہ کا حصہ اس لیے بنتا ہے تاکہ وہ احتجاج کرتا ہوا نظر آئے۔وہ جس گروہ کا حصہ ہے اس میں امریکی اور فرانسیسی ہیں جن کے درمیان محض کیمروں کے پیچھے چھپی نظروں میں رہنے کا مقابلہ ہے۔یہ درحقیقت دکھاوے کی دنیا جو حقیقی دنیا پر مکمل طور پر غالب آچکی ہے۔دوسروں کو خوش کرنا ہی اس رویے کا مقصد ہے۔خود کنڈیرا "انسان سوچتا ہے، خدا ہنستا ہے" میں کہتا ہے" کچ ان لوگوں کے رویے کی نشاندہی کرتا ہے جو لوگوں کی اکثریت کو خوش کرنا چاہتے ہیں،اور ہر قیمت پر خوش کرنا چاہتے ہیں"(۳۱) یہی کام فرانز سبینا کے لیے اور سبینا کے سامنے کرنا چاہتا ہے۔سبینا آگے ہی آگے بڑھتا رہنے والا کردار ہے۔وہ امریکہ میں مرنا چاہتی ہے اور یہ وصیت کرتی ہے کہ اس کے جسم کو جلا کر ہوا میں اڑا دیا جائے۔یہ فضا ایک آزاد اور طاقتور ملک کی ہے۔وہ کم از کم مر کر

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

ہی آزاد ملک کی فضاؤں میں رہنا چاہتی ہے۔ سبینا لطیف محبت اور ملکیت کا بوجھ نہ سہار سکی۔ آزادی کی زندگی پر محبت کی مہر اسے ہمیشہ کے لیے قید کر دیتی۔

اس کے مقابلے میں توماش اور تیریزا مراجعت کا فیصلہ کرتے ہیں۔ توماش جس کے بارے میں اس کی رائے تھی کہ وہ کچ کی راجدھانی میں عفریت ثابت ہو گا۔ محبت کے سامنے ڈھیر ہو جاتا ہے۔ وہ تیریزا کے لیے کامیاب زندگی تج دیتا ہے اور اس کے پیچھے پراگ آجاتا ہے۔ ان دونوں کی مراجعت میں بنیادی نوعیت کا فرق ہے۔ تیریزا توماش کو چھوڑ کر پراگ واپس آتی ہے جبکہ توماش تیریزا کی خاطر سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر واپسی کی راہ لیتا ہے۔ باوقار نوکری اور سماجی رتبہ بھی اسے اپنا فیصلہ بدلنے پر مجبور نہیں کر پاتے۔ وکی ایڈمز کا یہ کہنا بجا کہ ان کرداروں کے مقاصد میں سے ایک فیصلہ سازی ہے، کنڈیرا جب نطشے کے ابدی مراجعت کے تصور کو رد کرتا ہے، اس کے کردار بار بار ہونے والے واقعات سے کچھ نہیں سیکھتے، یہ وجہ ہے کہ ان کے فیصلے اور اعمال ان کے لیے کسی بھی قسم کے بھاری پن کا سبب نہیں بنتے۔(۳۲) یوں تو اس ناول کے سبھی کردار فیصلے کرتے دکھائی دیتے ہیں لیکن توماش کا امتیاز یہ ہے کہ وہ فیصلوں پر کسی قسم کی الجھن کا شکار نہیں ہوتا اور نہ ہی اسے کوئی پچھتاوا ہوتا ہے۔ درحقیقت توماش ہی اس ناول کا وہ کردار ہے جو نطشے کی ابدی بازگشت کو چیلنج کرتا ہے۔ وہ اپنی بروقت فیصلہ سازی اور وجودی تسکین کی خاطر کیے گئے فیصلوں پر ہمیشہ مطمئن رہتا ہے۔ تیریزا سے اس کی ملاقات، اس سے شادی کا فیصلہ، جنسی عمل اور محبت کے درمیان تفریق کا ادراک اور پھر باقی عمر تیریزا کا احساس، وہ لمحہ بھر کو بھی اس ذمہ داری سے غافل نہیں ہوتا۔ پراگ واپسی پر دونوں کو ایک دوسرے اور خفیہ والوں کی وجہ سے نت نئی اذیتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ تیریزا کی اذیت ناکی کی بنیادی وجہ توماش کی بے وفائیاں ہیں۔ وہ ایک ایسے شخص سے برسرپیکار ہے جس کے نزدیک محبت، وفاداری، احساس اور کسی بھی شخص کے ساتھ لمحاتی جنسی عمل دو متضاد مظاہر ہیں۔ وہ کسی بھی عورت کے ساتھ قائم کیے گئے جسمانی تعلق کو تیریزا سے بے وفائی سمجھتا ہی نہیں۔ اس کے مقابلے میں تیریزا کو اس کے بالوں اور بدن سے ہمیشہ دوسری عورتوں کی بو آتی ہے جو اس کے لیے محض بو اور پھر حسد کی وجہ سے ناقابل برداشت ہے۔ ایک روز وہ "آئینے کے سامنے سحر زدہ کھڑی رہی، جسم کو یوں دیکھتی رہی جیسے یہ اس کے لیے اجنبی ہو، اجنبی لیکن جو اس کے باوجود صرف اسی کے لیے مقرر کیا گیا ہو، کسی اور کے لیے نہیں۔ اسے اس جسم سے کراہت محسوس ہوئی۔ اس جسم میں اس قدرت کی کمی تھی جو اسے توماش کی زندگی کا واحد جسم بنا سکے۔ اس جسم نے تیریزا کو مایوس کیا تھا، اسے فریب دیا تھا۔(۳۳) محبت کے معاملے میں رقابت سب سے اذیت ناک مظہر ہے۔ اپنی بنائی گئی تصاویر کی وجہ سے وہ خفیہ والوں کے ریڈار میں آجاتی ہے۔ وہ جگہ جگہ اسے فریب دیتے ہوئے اس کا پیچھا کرتے ہیں تو اس کا دھیان کچھ وقت کے لیے توماش سے ہٹ جاتا ہے۔ وہ رقابت کے مقابلے میں اس کمتر درجے کی اذیت میں پناہ لیتی ہے۔ ان کا گمان ہے کہ وہ نہایت چالاکی سے اس کے گرد جال بن رہے ہیں لیکن وہ نہیں جانتے کہ تیریزا اپنی پیچیدہ ذہنی صورت حال سے کچھ وقت کے لیے بچنے کی خاطر انھیں ایسا کرنے دے رہی ہے۔ اس کے اندر جب بغاوت سر اٹھانے لگتی ہے تو وہ توماش کے سامنے مرنے کی خواہش کا اظہار کرتی ہے وہ اس کی خواہش کا احترام کرتے ہوئے اسے پیٹرن ہل بھیج دیتا ہے جہاں موت کے خواہش مندوں کو ہلاک کیا جاتا ہے۔ وہاں آخری خواہش کے طور پر موت کے انتخاب کے بارے میں سوال ہوتا ہے تو وہ مرنے سے انکار کر دیتی ہے۔ یعنی وہ اذیت کی اس سطح کو نہیں پہنچی جہاں انسان موت کو ہنسی خوشی گلے لگا لیتا

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

ہے۔وہ واپس آکر خفیہ والے انجینئر سے جنسی تعلق قائم کرتی ہے۔وہ اس عمل میں ویسا ہی بے نیازی کا مظاہرہ کرتی ہے جیسے "خندہ اور فراموشی کی کتاب" میں تمینا کرتی ہے۔اسے اپنے جسم سے اس وجہ سے نفرت ہے کہ وہ توماش کو دوسری عورتوں کی طرف جانے سے روک کیوں نہیں پایا۔وہ انجینئر کے ساتھ اس عمل کے دوران اپنی دور کھڑی روح کا بوجھ،اپنے جسم پر اتنا محسوس کرتی ہے کہ انجینئر کے منہ پر تھوک دیتی ہے۔وہ اس نتیجے پر پہنچ چکی ہے کہ توماش کے علاوہ اس کا کوئی نہیں۔شوہر سے وفاداری کے معاملے میں وہ بالکل تمینا جیسی ہے۔کیونکہ وفاداری ہی ہے جس کی وجہ سے انسان اذیت کا شکار ہوتا ہے۔انسان ایسی کیفیت سے کبھی نکلنا نہیں چاہتا بلکہ ان واہموں اور سرابوں کے درمیان اسے تسکین ملتی ہے۔اس کا حال بالکل وہی ہے جو سکرائب(Scribe)کے ڈرامے "پہلی محبت" کی مرکزی کردار ایمی لین(Emmeline)کا ہے بقول کر یکے گور جس کی زندگی کچ کے لیے وقف ہے۔ایمی لین واہموں کے جال میں پھنس چکی ہے؛اس کے پاس ان فریبوں کو بطور فریب دیکھنے کے لیے مناسب فاصلہ نہیں ہے۔وہ اپنی شناخت سے بھاگتی ہے جو اس کی روزمرہ زندگی کو بے لطف کیے ہوئے ہے۔[۳۴] تیریزا بھی انھی واہموں کی اسیر ہے۔اسے خوابوں میں عورتیں دکھائی دیتی ہیں جو توماش کے زیادہ قریب ہیں۔وہ توماش کے اس تصور کو سمجھنے سے نابلد ہے کہ جنسی تعلق اور محبت میں کوئی فرق بھی ہو سکتا ہے۔

اسی دوران جب ان کی نجی زندگی خفیہ والوں کی نگرانی کی طرف منتقل ہوتی ہے تو وہ لا محالہ ایک دوسرے کے قریب آتے ہیں۔کنڈیرا کے کردار فیصلہ سازی،صاف گوئی اور اپنی مستقل مزاجی کی وجہ سے ریاست کے نظروں میں ضرور آجاتے ہیں۔اپنی نجی زندگیوں کے ساتھ ساتھ وہ کسی نہ کسی سطح پر ریاست اور سامراج سے بغاوت کی وجہ سے معاشرے میں نمایاں ہوجاتے ہیں۔توماش ایک ذہین سرجن ہے جو اشتراکیوں کی منافقت کا بڑا ناقد ہے۔وہ اپنے کیے گئے جرائم سے یہ کہہ کر بری الذمہ ہونے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہ ان کی فاش غلطی تھی تو ایسے عالم میں "جب توماش نے اشتراکیوں کو اپنی اندرونی پاکبازی کا چلا چلا کر دفاع کرتے ہوئے سنا تو اپنے آپ سے کہا،تمھاری لاعلمی کے نتیجے میں یہ ملک اپنی آزادی گنوا بیٹھا ہے،شاید صدیوں کے لیے گنوا بیٹھا ہے،اور تم چلا رہے ہو کہ تمھیں کوئی جرم محسوس نہیں ہوتا؟تم کیسے اپنے کیے دھرے کو برداشت نہیں کرسکتے؟تم پر دہشت کیوں طاری نہیں؟کیا تمھارے پاس دیکھنے کے لیے آنکھیں نہیں؟اگر آنکھیں ہوتیں،تو انھیں پھوڑنا پڑتا اور تھیبس سے کہیں دور نکلنا پڑتا۔"[۳۵] ایڈیپس والی یہ تمثیل اخباروں میں چھپ جاتی ہے۔اسے نوکری سے ہاتھ دھونے پڑتے ہیں۔اب وہ گھروں کی کھڑکیوں کی صفائیوں پر معمور ہے۔بیان بدلنے کے لیے اس پر بدترین دباؤ ڈالا جاتا ہے۔گویا کافکائی منظر نامہ تشکیل دیا جاچکا ہے۔یہاں تک کہ اس کے بیٹے کے ذریعے بھی اسے زچ کرنے کی کوششیں ہوتی ہیں لیکن توماش محبت کے سوا سارے فیصلے اپنے ہاتھ میں ہی رکھتا ہے۔اس بدترین صورت حال میں اس کے لیے تسکین کا سبب بنتے ہیں وہ جنسی تعلقات جو وہ کھڑکیاں دھوتے وقت،ان مکانوں کی عورتوں سے قائم کرتا ہے۔خفیہ والے جب یہاں بھی اس کی جان نہیں چھوڑتے تو وہ تیریزا کو ساتھ لے کر شہر ہمیشہ کے لیے چھوڑ دینے کا فیصلہ کرتا ہے۔توماش لمحہ موجود کو ایسے قبول کرتا ہے جیسے گزرے ہوئے اور آنے والے لمحے کا کوئی وجود ہی نہ ہو۔وہ صرف ایک ہی بات سوچ کر مطمئن رہتا ہے کہ "یہ تو ہونا ہی تھا"۔اس کی طرف سے ایسی کوئی بھی مزاحمت نہیں ہوتی جو اس کی وجودی کیفیت اور اس کے ارادوں کو تبدیل کر دیتی۔اس کی زندگی میں جتنے بھی اتار چڑھاؤ آئے،جتنی مشکلیں بھی آئیں اس کی شخصیت کو کثافت کے بوجھ تلے روندنے میں ناکام رہیں۔اس نے اپنے

وجود میں ایک ایسی دنیا خلق کی جس تک کسی غم یا الجھن کی رسائی نہیں تھی۔ اس کی یہی خوبی ہے جو اسے ناول کے سبھی کرداروں سے ممتاز کرتی ہے۔ وہ محبت کرتا ہے، محبت کرتا ہوا نظر نہیں آنا چاہتا۔ اسے خود پر یقین ہے وہ کسی کو یقین دلانا نہیں چاہتا کہ در حقیقت کیا ہے۔ اس نے محبت کا جو تصور قائم کیا اس پر ہمیشہ غیر مشروط طور پر قائم رہا۔ کنڈیرا اس کے بارے میں کہتا ہے:

"دماغ کا ایک خاص علاقہ ہوتا ہے جسے ہم شاعرانہ یاد کہہ سکتے ہیں جو ہر اس چیز کو محفوظ کر لیتا ہے جو ہمیں لبھاتی ہے یا ہم سے مس ہوتی ہے، جو ہماری زندگی کو خوبصورت بناتی ہے۔ جب سے اس کی تیریزا سے ملاقات ہوئی تھی کسی عورت کو یہ حق نہیں رہا تھا کہ وہ اس کے دماغ کے اس علاقے میں چھچھلتا سا اثر بھی چھوڑے"[۳۶]

توماش ہر طرح کی صورت حال میں، بطور سرجن، جلاوطنی، کالم لکھنے کا معاملہ ہو، گھروں کی کھڑکیوں کی صفائی، خفیہ والوں کے ہاتھوں استحصال ہو، پراگ پر روسیوں کا قبضہ ہو، ہر طرح کے سماجی اضطراب اور بے چینی کا مرہم وہ تیریزا سے محبت میں ڈھونڈھتا ہے۔ ایک احساس اسے کچھ زمانوں بعد ہوتا ہے کہ شاید وہ تیریزا کی روح میں نہیں اتر پایا۔ وہ خواب میں ایک ایسی عورت کو دیکھتا ہے جسے نہ کبھی اس نے دیکھا اور نہ ہی ملاقات ہوئی۔ یہ عورت در حقیقت تیریزا ہے۔ "وہ عورت جس کے بارے میں اس کا خیال تھا کہ وہ اسے بے حد قریبی طور پر جانتا ہے ایسی عورت نکلی جسے وہ جانتا تک نہ تھا"۔[۳۷] شہر سے دور قصباتی دنیا میں وہ ایک دوسرے کے ساتھ ہیں۔ کرے نن ان کی تنہائیوں کی ساتھی ہے۔ ان کے تعلق کے ابتدائی دنوں سے اب تک وہ ان کے ساتھ ہے لیکن اب وہ بوڑھی ہو چکی ہے۔ وہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ ہیں لیکن فاصلہ برقرار ہے۔ تیریزا کا زیادہ وقت کرے نن کے ساتھ گزرتا ہے۔ کرے نن ویسی ہی ہے جیسا تیریزا چاہتی ہے، وفادار اور ایک ہی جگہ پر ٹھہری ہوئی۔ وہ ایک ہی طرح کا رول منہ میں دبائے کھاتی ہے جو ہر صبح اسے ملتا ہے۔ "اگر کرے نن کتے کی بجائے فرد و بشر ہوتا، تو یقیناً زمانہ پہلے تیریزا سے کہہ دیا ہوتا، دیکھو، میں روز روز رول منہ میں دبانے سے عاجز آ گیا ہوں۔ کیا تم اس کے بجائے مجھے مختلف چیز نہیں دے سکتیں؟ اور اسی میں انسان کی ساری درگت چھپی بیٹھی ہے۔ انسانی وقت دائرے کی صورت حرکت نہیں کرتا؛ یہ صراط مستقیم کی شکل میں آگے بڑھتا ہے۔ اسی لیے انسان خوش نہیں رہ سکتا۔ خوشی تکرار کی آرزو ہے۔[۳۸] انسانی وقت صراط مستقیم میں آگے بڑھتا ہے۔ توماش کی تیریزا سے محبت کرے نن کی طرح ہے وہ ایک ہی وقت میں تیریزا کی طرف بار بار پلٹتا بھی ہے اور بطور انسان اس کا وقت دائرے کی صورت حرکت بھی نہیں کرتا۔ وہ بیک وقت نطشے کی ابدی بازگشت کی نفی بھی کرتا ہے اور تیریزا کی طرف رجوع بھی کرتا ہے۔ کرے نن ابدیت کی طرف سفر کر چکی سو اب تیریزا کے پاس توماش ہے جو کلیت میں اس کی جگہ لے چکا ہے۔

انسانی رشتے ہر طرح کی صورت حال پر مقدم ہیں۔ چیکو سلواکیہ، روسی قبضے کے بعد بھی وہیں تھا جہاں پہلے تھا۔ انسان قید ہوتا ہے تو کبھی جلاوطن لیکن وہ نئے رشتے بنائے گا بھی اور پچھلے رشتے نبھائے گا بھی۔ کنڈیرا کی بنائی گئی دنیا میں مرکزیت انسان کو ہی حاصل رہتی ہے۔ وہ انسانی باطن میں سیاسی، سماجی اور سامراجی صورت حال کے نتیجے میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کی جھلک دکھاتا ہے۔ اس ناول کے چاروں کردار اپنے اپنے مزاج اور وجودی پس منظر کے تناظر میں آگے بڑھتے ہیں۔ فرانز اپنی فطرت میں تیریزا کا

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

مماثل ہے لیکن وہ سبینا کے ساتھ رہا ہے جبکہ سبینا، توماش سے متاثر ہے لیکن وہ تیریزا کا شوہر ہے۔ ہم آہنگی کا فقدان کرداروں کے بطون کی دریافت کرتا ہے۔ وہ بیک وقت ایک دوسرے کے ساتھ اور بہت دور رہتے ہیں۔ لطافت، ثقالت ہے اور کثافت لطافت ہے۔ انسانی رویوں کے درمیان کوئی لکیر نہیں کھینچی جا سکتی۔ ہر کردار کے پاس اپنے ہر عمل کی کوئی نہ کوئی توجیہہ ہے اور کنڈیرا انھی توجیہات کی بنیاد پر ناول بنتا ہے۔ غلام اور حاکم ریاستوں میں بسنے والے کرداروں کی نفسیات میں بعد المشرقین ہوتا ہے اور یہ خلیج وقت کی گزران کے ساتھ مزید گہری ہوتی چلی جاتی ہے۔ کنڈیرا کے ہم وطن میلان جنگمان نے کہا ہے کہ "وجود کی ناقابل برداشت لطافت" غلام ریاست میں محبت کی المناک تباہی کی تصویر کشی ہے۔ (۳۹) جنگمان کی رائے اپنی جگہ لیکن یہ ناول وجود کے میدان کارزار میں لطافت و کثافت کے درمیان رونما ہونے والے رزمیے میں محبت کی بقا کی داستان بیان کرتا ہے۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ پیٹر پٹرو، مرتبہ، کریٹیکل ایسیز آن میلان کنڈیرا، جی کے ہال اینڈ کمپنی، نیویارک، ۱۹۹۹ء، ص ۲۹

۲۔ ہیرالڈ بلوم، مرتبہ، میلان کنڈیرا، چیلسی ہاوس پبلشرز، ۲۰۰۳ بروم مال، ص ۵۵

۳۔ میلان کنڈیرا، ناول کا فن، مترجم محمد عمر میمن، شہرزاد، کراچی، ۲۰۱۳، ص ۴۳

۴۔ میلان کنڈیرا، دی آرٹ آف ناول، لنڈا اشر، گروو پریس، نیویارک، ۱۹۸۸ء، ص ۱۳۳

۵۔ میلان کنڈیرا، وجود کی ناقابل برداشت لطافت، مترجم محمد عمر میمن، مکتبہ دانیال، کراچی، ۲۰۲۴، ص ۱۶۔۱۷

۶۔ ایضاً، ص ۱۸

۷۔ خالد جاوید، میلان کنڈیرا، ارشیہ پبلی کیشنز، دہلی، ۲۰۱۱، ص ۶۲

۸۔ میلان کنڈیرا، وجود کی ناقابل برداشت لطافت، مترجم محمد عمر میمن، مکتبہ دانیال، کراچی، ۲۰۲۴، ص ۱۱

۹۔ ایضاً، ص ۲۱

۱۰۔ ہیرالڈ بلوم، مرتبہ، میلان کنڈیرا، بروم مال: چیلسی ہاوس۔ ۲ پبلشرز، ۲۰۰۳، ص ۲۲

۱۱۔ میلان کنڈیرا، وجود کی ناقابل برداشت لطافت، مترجم محمد عمر میمن، مکتبہ دانیال، کراچی، ۲۰۲۴، ص ۲۸

۱۲۔ ہنا پیچوا، دی آرٹ آف میموری ان ایگزائیل: ولادمیر نبوکو اینڈ میلان کنڈیرا، ساوتھرن ایلی نوائے یونیورسٹی پریس، کاربنڈیل، ص ۹۵

۱۳۔ میلان کنڈیرا، وجود کی ناقابل برداشت لطافت، مترجم محمد عمر میمن، مکتبہ دانیال، کراچی، ۲۰۲۴، ص ۳۸

Compassion کے سادہ معنی ہمدردی ہے اور اس پیراگراف میں یہ ترجمہ کرنے سے معنی واضح بھی ہو رہا ہے لیکن نہ جانے کیوں محمد عمر میمن نے اس کا ترجمہ کرنے کی بجائے اسے جوں کا توں رہنے دیا ہے۔

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

۱۴۔ ایضاً، ص ۸۰

۱۵۔ پیٹر پٹرو، مرتبہ، کریٹیکل ایسیز آن میلان کنڈیرا، جی کے ہال اینڈ کمپنی، نیویارک، ۱۹۹۹ء، ص ۶۷

۱۶۔ میلان کنڈیرا، وجود کی ناقابل برداشت لطافت، مترجم محمد عمر میمن، مکتبہ دانیال، کراچی، ۲۰۲۴، ص ۹۲

۱۷۔ ایضاً، ص ۹۳

۱۸۔ پیٹر پٹرو، مرتبہ، کریٹیکل ایسیز آن میلان کنڈیرا، جی کے ہال اینڈ کمپنی، نیویارک، ۱۹۹۹ء، ص ۱۸۷

۱۹۔ میلان کنڈیرا، وجود کی ناقابل برداشت لطافت، مترجم محمد عمر میمن، مکتبہ دانیال، کراچی، ۲۰۲۴، ص ۹۷

۲۰۔ ایضاً، ص ۱۰۴

۲۱۔ ایضاً، ص ۱۰۵

۲۲۔ ایضاً، ص ۱۰۸

۲۳۔ ایضاً۔ ص ۱۱۰

۲۴۔ ایضاً، ص ۱۲۲

۲۵۔ میلان کنڈیرا بحوالہ: اجمل کمال، مترجم و مرتب، آج، پہلی جلد، آج کی کتابیں، کراچی، ۲۰۰۹ء، ص ۳۰۶

۲۶۔ مشیل ووڈز، ٹرانسلیٹنگ میلان کنڈیرا، ملٹی لینگول میٹرز لمیٹڈ، ٹورنٹو، ۲۰۰۶، ص ۱۱۵

۲۷۔ میلان کنڈیرا، وجود کی ناقابل برداشت لطافت، مترجم محمد عمر میمن، مکتبہ دانیال، کراچی، ۲۰۲۴، ص ۲۵۶

۲۸۔ جیسن ایم رتھ، کمیشنگ ودھ ڈیو اسٹیٹڈ تھنگز، میلان کنڈیرا اینڈ دی اینٹائی ٹلمنٹ آف تھنکنگ، فورڈھم یونیورسٹی پریس، نیویارک، ۲۰۱۶، ص ۱۰۳

۲۹۔ میلان کنڈیرا، وجود کی ناقابل برداشت لطافت، مترجم محمد عمر میمن، مکتبہ دانیال، کراچی، ۲۰۲۴، ص ۲۶۲

۳۰۔ ٹامس کولکا، کچ اینڈ آرٹ، دی پنسلوانیا اسٹیٹ یونیورسٹی پریس، پنسلوانیا، ص ۱۶
کچ اور آرٹ کے تعلق اور اس کے مندرجات کو سمجھنے کے لیے یہ کتاب بہت اہمیت کی حامل ہے۔

۳۱۔ میلان کنڈیرا، دی آرٹ آف ناول، لنڈا اشر، گرووپریس، نیویارک، ۱۹۸۸ء، ص ۱۳۳

۳۲۔۔ ہیرالڈ بلوم، مرتبہ، میلان کنڈیرا، برومال: چیلسی ہاوس۔ ۲ پبلشرز، ۲۰۰۳، ص ۱۳۸

۳۳۔ میلان کنڈیرا، وجود کی ناقابل برداشت لطافت، مترجم محمد عمر میمن، مکتبہ دانیال، کراچی، ۲۰۲۴، ص ۱۴۵

۳۴۔ کرسٹین ہیرس، دی مینگ آف ماڈرن آرٹ، نارتھ ویسٹرن یونیورسٹی پریس، امیریکا، ۱۹۶۸، ص ۸۰

۳۵۔ میلان کنڈیرا، وجود کی ناقابل برداشت لطافت، مترجم محمد عمر میمن، مکتبہ دانیال، کراچی، ۲۰۲۴، ص ۱۸۱

۳۶۔ ایضاً، ص ۲۱۳

۳۷۔ ایضاً، ص ۲۴۶

۳۸۔ ایضاً، ص ۳۱۰

۳۹۔ پیٹر پٹرو، مرتبہ، کریٹیکل ایسیز آن میلان کنڈیرا، جی کے ہال اینڈ کمپنی، نیویارک، ۱۹۹۹ء، ص ۱۲۱

References in Roman Script:

1. Peter Petro (Edited), Critical Essays on Milan Kundera, G. K. Hall & Co, New York, 1999, p. 29
2. Harald Bloom (Edited), Milan Kundera, Broomall, Chelsea House Publisher, 2003, p. 55
3. Milan Kundera, Novel Ka Fan, Tran, Muhammad Umar Memon, Shehrzade, 2013, Karachi, p. 43
4. Milan Kundera, The Art of Novel, Linda Asher, Grove Press, New York, 1988, p.133
5. Milan Kundera, Wajood Ki Naqabel E Bardasht Latafat, Tran, Muhammad Umar Memon, Maktba Danyal, Karachi, 2024, p. 16.17
6. Ibid, p. 18
7. Khalid Javed, Milan Kundera, Arshia Publications, Dehli, 2011, p. 62
8. Milan Kundera, Wajood Ki Naqabel E Bardasht Latafat, Tran, Muhammad Umar Memon, Maktba Danyal, Karachi, 2024, p. 11
9. Ibid, p. 21
10. Harald Bloom (Edited), Milan Kundera, Broomall, Chelsea House Publisher, 2003, p. 22
11. Milan Kundera, Wajood Ki Naqabel E Bardasht Latafat, Tran, Muhammad Umar Memon, Maktba Danyal, Karachi, 2024, p. 28
12. Hana Pichova, The Art of Memory In Exile: Vladimir Nabokov & Milan Kundera, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2002, p. 95
13. Milan Kundera, Wajood Ki Naqabel E Bardasht Latafat, Tran, Muhammad Umar Memon, Maktba Danyal, Karachi, 2024, p. 38
14. Ibid, p. 80
15. Peter Petro (Edited), Critical Essays on Milan Kundera, G. K. Hall & Co, New York, 1999, p. 67
16. Milan Kundera, Wajood Ki Naqabel E Bardasht Latafat, Tran, Muhammad Umar Memon, Maktba Danyal, Karachi, 2024, p. 92
17. Ibid, p. 23
18. Peter Petro (Edited), Critical Essays on Milan Kundera, G. K. Hall & Co, New York, 1999, p. 187
19. Milan Kundera, Wajood Ki Naqabel E Bardasht Latafat, Tran, Muhammad Umar Memon, Maktba Danyal, Karachi, 2024, p. 97
20. Ibid, p. 104
21. Ibid, p. 105
22. Ibid, p. 108
23. Ibid, p. 110
24. Ibid, p. 122
25. Ajmal Kamal, Tran & Edited, Aaj,V1, Aaj ki Kitabain, Karachi, 2009, p. 306

26. Michelle Woods, Translating Milan Kundera, Multilingual Matters Ltd, Toronto, 2006, p. 115
27. Milan Kundera, Wajood Ki Naqabel E Bardasht Latafat, Tran, Muhammad Umar Memon, Maktba Danyal, Karachi, 2024, p. 256
28. Jason M. Wirth, Commiserating with Devastated Things: Milan Kundera and the Entitlements of Thinking, Fordham University Press, New York, 2016, p. 103
29. Milan Kundera, Wajood Ki Naqabel E Bardasht Latafat, Tran, Muhammad Umar Memon, Maktba Danyal, Karachi, 2024, p. 262
30. Tomas Kulka, Kitsch And Art, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, p. 16
31. Milan Kundera, The Art of Novel, Linda Asher, Grove Press, New York, 1988, p. 133
32. Harald Bloom (Edited), Milan Kundera, Broomall, Chelsea House Publisher, 2003, p. 138
33. Milan Kundera, Wajood Ki Naqabel E Bardasht Latafat, Tran, Muhammad Umar Memon, Maktba Danyal, Karachi, 2024, p. 145
34. Karsten Harries, The Meaning of Modern Art, Northwestern University Press, USA, 1968, p. 80
35. Milan Kundera, Wajood Ki Naqabel E Bardasht Latafat, Tran, Muhammad Umar Memon, Maktba Danyal, Karachi, 2024, p. 181
36. Ibid, p. 213
37. Ibid, p. 246
38. Ibid, p. 310
39. Peter Petro (Edited), Critical Essays on Milan Kundera, G. K. Hall & Co, New York, 1999, p. 121

Dr. Zaheer Abbas is an Assistant Professor at the Institute of Urdu Language & Literature, University of the Punjab, Lahore, Pakistan. He earned his PhD from GC University, Lahore, specializing in Urdu Criticism and Urdu and International Fiction. Dr. Abbas has an extensive academic record, with thirty-four published research articles and two books.

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلّہ
دریافت

Received: 25th September, 2025 | Accepted: 12th December, 2025 | Available Online: 31st December, 2025
Digital Object Identifier: 10.52015/daryaft.v17i02.433

اردو ادب میں استعمار اور رد استعمار : ایک ادبی پس منظر

Colonialism and Post-Colonial Resistance in Urdu Literature: A Literary Context

DR. SYED ZAHID HUSSAIN KAZMI
Vice Principal, Islamabad Model College for Boys, I-10/1, Islamabad, Pakistan
(zahidkazmihsp@gmail.com)

CONFLICT OF INTEREST: The author declares that there are no conflicts of interest related to the research, authorship, and/or publication of this article, and that the data presented have not been fabricated or falsified.

FUNDING: This research did not receive any specific grant or financial support from public, commercial, or not-for profit funding agencies.

PARTICIPANT CONSENT: The author confirms that Informed consent was obtained from all participants, and confidentiality was duly maintained.

KEYWORDS: Urdu literature, Colonialism, Postcolonialism, Identity, Resistance, Reformist Thought, Cultural Sovereignty, Decoloniality, Neo-colonialism, Colonial modernity

ABSTRACT: Urdu literature holds a central place in the intellectual and cultural history of South Asia, serving as a vital site of colonial and postcolonial discourse. During colonial rule, it was shaped by Western modernity, rationalism, and reformist narratives, while simultaneously engaging with questions of identity, freedom, and resistance. Postcolonial theorists such as Edward Saeed, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, and Frantz Fanon exposed the cultural and psychological dimensions of empires. It offers insights that resonate with Urdu reformists like Sir Syed Ahmad Khan, Shibli Nomani, Hali, and Deputy Nazir Ahmad, who sought moral and social renewal. Muhammad Iqbal, however, went further by directly challenging colonial power and transforming anti-colonial thought into a spiritual and intellectual movement. After independence, Urdu literature continued to nurture ideals of selfhood, freedom, and cultural sovereignty, evolving into both an aesthetic tradition and a record of resistance. This study brings together the concepts of colonialism, postcolonialism, neo-colonialism, and decoloniality to clarify their intellectual and critical significance for understanding Urdu literature within broader global debates on power, culture, language, memory, and historical consciousness today identity resistance.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

اردو ادب برصغیر کی اجتماعی زندگی کا ایسا معتبر حوالہ ہے جو نہ صرف جمالیاتی اظہار کا ذریعہ رہا بلکہ سیاسی، سماجی اور فکری شعور کی تشکیل میں بھی بنیادی کردار ادا کرتا ہے۔ برطانوی استعمار کے عہد میں ادب کے اندر دوہرا شعور نمایاں طور پر دکھائی دیتا ہے۔ ایک طرف نو آبادیاتی فکر کے اثرات، جدیدیت کی مرعوبیت اور مغربی اقدار کی طرف جھکاؤ نظر آتا ہے تو دوسری جانب اسی کے رد عمل میں

مزاحمت، آزادی کی جستجو اور اپنی تہذیبی و قومی شناخت کی بازیافت کا عمل بھی شروع ہوتا ہے۔ استعمار نے محکوم اقوام کو فکری و لسانی سطح پر بھی زیرِ اثر رکھنے کے لیے علمی اور ادبی ذرائع کو بطور ہتھیار استعمال کیا۔ جس کے نتیجے میں اردو ادب میں استعماری فکر کی بازگشت سنائی دینے لگی لیکن یہی رجحان آگے چل کر رَدِاستعمار کے بیانیے کو جنم دیتا ہے۔ اکبر، حالی اور اقبال جیسے مفکرین کی فکری تحریک سے جڑ کر محکوم ذہن کو خودی، خوداعتمادی اور آزادی کی جستجو کی طرف مائل کرتا ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے ادیبوں اور شعرا نے نہ صرف نو آبادیاتی بیانیوں کو سمجھنے کی کوشش کی بلکہ اپنے فن کے ذریعے مقابلہ بھی کیا یہی وجہ ہے کہ اردو ادب ایک ایسا تخلیقی سے وسیلہ بن گیا جس کے ذریعے استعمارزدہ نے اپنی تہذیبی، لسانی اور فکری شناخت کو محفوظ رکھنے کی جدوجہد کی۔ اس طرح اردو ادب محض تخلیقی اظہار نہیں بلکہ استعمار اور رَدِاستعماریت کے بیانیوں کا تجزیاتی مطالعہ فراہم کرتا ہے جو برصغیر کی فکری و تہذیبی تاریخ کو سمجھنے کے لیے ناگزیر ہے۔

استعمار اور ادب کے باہمی رشتے کو سمجھنے کے لیے سب سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ ادب صرف فنونِ لطیفہ کا حصہ نہیں بلکہ معاشرے کی فکری و تہذیبی شعور کا مظہر بھی ہوتا ہے۔ جب کوئی طاقتور قوم کمزور معاشرے پر تسلط قائم کرتی ہے تو اس کے اثرات صرف سیاسی و معاشی نہیں رہتے بلکہ زبان، فکر، معاشرت اور ادبی اظہار کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لیتے ہیں۔ برصغیر کے نوآبادیاتی دور میں یہی کچھ ہوا جہاں برطانوی اقتدار نے اردو ادب کو ایک ایسے سانچے میں ڈھالا کہ جس میں استعمار کے اثرات اور مقامی ردعمل دونوں نظر آتے ہیں۔ اس ماحول میں اردو ادب کے تخلیق کار دو بڑے رویوں کے ساتھ سامنے آئے۔ ایک وہ رویہ تھا جو نوآبادیاتی طاقتوں کے اثر کو قبول کر کے مسلمانوں کو جدید تعلیم، سائنسی فکر اور عقلی رویوں سے ہم آہنگ کرنے کے لئے کوشاں تھے اور دوسرا رویہ وہ جو اس فکری یلغار کے خلاف مزاحمت میں مصروف کار تھے۔

انیسویں اور بیسویں صدی میں برصغیر کا ادبی منظرنامہ اس بات کا گواہ ہے کہ استعمار کے سیاسی تسلط نے صرف معیشت اور سیاست کو متاثر نہیں کیا بلکہ اس نے اردو ادب پر فکری اور تہذیبی اثرات مرتب کئے۔ نوآبادیاتی نظام نے معاشرتی ڈھانچوں کو بدلا اور ادبی تخلیقات کو بھی ایک نئے تناظر سے ترتیب دیا گیا۔ جس کے ردعمل میں اردو کے شاعروں، ناول نگاروں اور افسانہ نویسوں نے اپنی تحریروں میں استعماریت کے خلاف مزاحمت اور مقامی شناخت کی بازیافت کا بیانیہ تشکیل دیا اور یہی وجہ ہے کہ استعماریت کے زیرِ سایہ اردو ادب میں تہذیبی تصادم، استعمار کے خلاف ردِعمل اور شناخت کے بحران جیسے موضوعات بار بار سامنے آتے رہے اور انہوں نے اردو ادب کو ایک نئی فکری سمت عطا کی۔ اس لئے استعمار کے فکری پہلو کو سمجھنے کے لیے مغربی ناقدین اور مفکرین کی خدمات نہایت اہم ہیں۔ نوآبادیات اور مابعد نوآبادیات نے طاقت، ثقافت، زبان اور شناخت جیسے پہلوؤں کو نئی معنویت دی۔ ایڈورڈ سعید کی اورینٹلزم تھیوری(Orientalism Theory)اس حقیقت کو عیاں کرتی ہے۔ ایڈورڈ سعید لکھتے ہیں:

> "شرق شناسی ایک جغرافیائی فرق کی تشریح و توضیح ہے۔۔۔ یہ پھیلاؤ ایک خواہش اور ارادہ سے بھی عبارت ہے جو صرف اظہار کا محتاج نہیں بلکہ اس کا مقصد ایک مختلف دنیا کو سمجھنا اور بیشتر صورتوں میں اس پر تسلط قائم کرنا"(1)

شرق شناسی مشرقی خطوں کا جغرافیائی مطالعہ اور ایک ایسی حکمت عملی ہے جس میں اس کا دائرہ کار مشرق کے بارے میں صرف معلومات فراہم کرنے تک محدود نہیں رہتا بلکہ اس کے پس منظر میں ایک خاص مقصد پوشیدہ ہوتا ہے۔ یعنی مشرق کو اپنی تعبیر کے مطابق قابو میں لا کر اس پر اثر انداز ہونا ہے۔ اس طرح شرق شناسی کو ایک ایسا عمل کہا جا سکتا ہے جس میں مشرقی دنیا کا غیر جانب دار جائزہ لینے کی بجائے اسے اپنی طاقت، نظریات اور مفادات کے تناظر میں دیکھا جاتا ہے۔ یہ صرف ثقافتی یا جغرافیائی فرق کی وضاحت نہیں کرتی بلکہ ایک سیاسی اور فکری حکمتِ عملی کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ تناظر اردو ادب کے مطالعے میں خاص اہمیت رکھتا ہے جہاں انیسویں صدی کے ادیبوں کی تحریروں میں استعماریت کے بیانیے اور اس کے رد عمل کی جھلک نمایاں نظر آتی ہے۔

ہومی کے بھابھا(Homi k. Bhabha)کے تصورات تہذیبی اختلاط (Hybridity) ، تقلیدی رویہ (Mimicry) اور دو جذبیت (Ambivalence) نو آبادیاتی تعلق کو صرف طاقت کا یک طرفہ اظہار نہیں مانتیں بلکہ اسے ایک تہذیبی مکالمہ اور ثقافتی آمیزش بھی سمجھتی ہیں۔ استعمار زدہ غالب ثقافت کی تقلید کرتے ہوئے غیر ارادی طور پر استعمار کی بنیادوں کو متزلزل کرتے ہیں کیونکہ شناخت جامد نہیں بلکہ مسلسل بدلتی رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مقامی اور مغربی شناخت کے ملاپ سے ایک نیا ثقافتی ڈھانچہ ابھرتا ہے۔ دوسری جانب گائتری اسپواک(Gyatri Chakravorty Spivak) کی سبالٹرن تھیوری(Subaltern Theory) کے حوالے سے ان کی مشہور تنقیدی کتاب (Can the Subaltern Speak) یہ سوال اٹھاتی ہے کہ محکوم اور پسماندہ طبقات اپنی کہانی خود بیان کرنے کے قابل ہیں یا یہ حق بھی ان سے چھین کر دوسروں کے ہاتھوں میں دے دیا گیا ہے۔ اس طرح یہ تھیوریز اس نکتے پر متفق ہیں کہ نو آبادیاتی بیانیہ محض جبر نہیں بلکہ ایک پیچیدہ اور متحرک عمل ہے جس میں مقامی آواز کو دبانے کے ساتھ ساتھ نئی شناختی صورتیں بھی ابھرتی ہیں۔

اسی فکری تسلسل میں فرانز فینن(Frantz Fanon) کی ڈی کالو نئیلزم تھیوری(Decolonialism Theory) اس بات پر زور دیتی ہے کہ آزادی محض سیاسی نہیں بلکہ ذہنی اور نفسیاتی سطح پر بھی ضروری ہے تا کہ محکوم اقوام اپنی کھوئی ہوئی شناخت بحال کر سکیں۔ اسی نظریہ سے متمسک ایک نظریہ رد استعماریت ہے۔ یہ نظریہ مقامی زبان، ثقافت اور روایات کے احیاء کو سامراجی اثرات کے متبادل کے طور پر پیش کرتا ہے۔ انحصاری نظریہ (Dependency Theory) اینڈرے جینڈر فرینک (Andre Gunder Frank) اور فرنینڈو ہنرک کارڈوسو(Fernando Henrique Cardoso) نے پیش کیا۔ یہ استعمار کے اس پہلو کو اجاگر کرتا ہے کہ استعمار نے ترقی پذیر ممالک کو ایک ایسے معاشی جال میں جکڑ دیا جس نے انہیں ترقی یافتہ ممالک پر انحصار کرنے پر مجبور کیا۔ ایک اور نظریہ مابعد نو آبادیاتی نسوانیت کی تھیوری(Postcolonial Feminist Theories) ہے جسے چندرا ٹلپیڈ موہانٹے (Chandra Talpade Mohanty) اور دیگر مفکرین نے دیا۔ یہ مغربی نسوانیت پر تنقید کرتی ہے اور کہتی ہے کہ عورتوں کے مسائل کو ان کے مقامی، ثقافتی اور طبقاتی تناظر میں سمجھنا ضروری ہے کیونکہ یہ دوہری غلامی کا شکار ہیں۔ یہ تمام نظریات ردِ استعماریت کے تصور سے جڑے ہوئے ہیں جو صرف سیاسی آزادی نہیں بلکہ فکری، ثقافتی اور تہذیبی خود مختاری کو بھی ناگزیر سمجھتا ہے۔ یہ تمام نظریات نو آبادیاتی ڈھانچوں کے خاتمے اور فکری آزادی کے لیے ایک مضبوط بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ ایڈورڈ سعید نے اپنی شہرہ آفاق کتاب شرق شناسی

(Orientalism) میں یہ واضح کیا کہ مشرق کو مغرب نے ہمیشہ ایک "غیر" کے طور پر پیش کیا تاکہ وہ اپنی برتری قائم رکھ سکے۔ ایڈورڈ سعید لکھتے ہیں:

> "کسی بڑے مغربی ملک کی سیاسی طاقت، نو آبادیاتی پالیسی، علمی برتری اور تمدنی طاقت نے (جیسا کہ مروجہ علوم از قسم زبانوں کا تقابلی مطالعہ (تقابل لسانیات) یا موجودہ دور میں پالیسی پر اثر انداز ہونے والے علوم یا تمدن کی طاقت کا یہ نقطہ نظر کہ "ہم" کیا کرتے ہیں یا "وہ" کیا نہیں کر سکتے اور کیا نہیں سمجھ سکتے جیسا کہ "ہم" سمجھتے ہیں اور کرتے ہیں)"(۲)

مغربی طاقتوں نے نو آبادیاتی پالیسی کے ساتھ علمی اور تہذیبی برتری کو ہتھیار بنایا۔ انہوں نے تقابلِ لسانیات اور جدید علوم کے ذریعے مشرق کو اپنی نظر سے پرکھا اور اسے پسماندہ ظاہر کیا۔ اس عمل میں "ہم" کو ترقی یافتہ (استعمار) اور عقل مند جبکہ "وہ" کو کمزور اور ناقص فہم (استعمارزدہ) بنا کر پیش کیا گیا تاکہ اپنی حکمرانی کو جائز ٹھہرایا جا سکے۔ جب ہم انیسویں صدی کے مسلم ادیبوں کی تحریروں کا جائزہ لیتے ہیں تو نو آبادیاتی بیانیے کے اثرات اور ان کے ردعمل میں مقامی کوششیں واضح دکھائی دیتی ہیں۔ دوسری جانب استعماریت صرف طاقت کا یک طرفہ اظہار نہیں بلکہ یہ "تہذیبی مکالمے" اور "ثقافتی آمیزش" کا عمل تھا۔ اس بارے سی ایل انس لکھتے ہیں:

> "Like Said and Spivak, Bhabha celebrates the 'hybridity' of postcolonial cultures."
>
> "سعید ، اسپواک اور بھابھا بھی مابعد نو آبادیاتی ثقافتوں میں موجود تہذیبی آمیزش (Hybridity) کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہیں۔" (۳)

اردو ادب میں یہ رجحان اس وقت زیادہ نمایاں ہوتا ہے جب ہم انگریزی ادبی اثرات اور مقامی مزاحمتی رویوں کے امتزاج کا جائزہ لیتے ہیں۔ اس طرح ایڈورڈ سعید اور ہومی کے بھابھا دونوں کے نظریات اردو ادب کو سمجھنے کے لیے ایک تنقیدی بنیاد فراہم کرتے ہیں جس کے ذریعے ہم استعماریت کو صرف سیاسی نہیں بلکہ تہذیبی اور فکری کشمکش کے طور پر بھی دیکھ سکتے ہیں۔ برطانوی استعمار نے اردو زبان و ادب میں وہ تغیرات پیدا کیے جو اس سے قبل اردو روایت میں موجود نہیں تھے۔ انگریزی نظامِ تعلیم کے نفاذ نے اردو زبان کو نئی فکری جہات عطا کیں اور ادب کو نئے سانچوں میں ڈھالا۔ اس دور میں اردو ناول، افسانہ، ڈرامہ اور مضمون جیسی اصناف متعارف ہوئیں اور جلد ہی انہوں نے مقبولیت حاصل کی۔ اس کے علاوہ انگریزی نظام تعلیم اور یورپی فکری سانچوں نے اردو ادب کو نئے رخ پر ڈالا۔ کلاسکی شعری روایت کے ساتھ ساتھ نثر میں بھی نمایاں تبدیلیاں آئیں۔ جنہوں نے ادب کو حقیقت نگاری اور معاشرتی تنقید کی سمت لے جانے میں مدد دی۔ نو آبادیاتی پس منظر نے ادبی تخلیقات کو نئے سوالات سے ہمکنار کیا تاہم اس کے ساتھ مزاحمت کا رجحان بھی پروان چڑھتا گیا۔ نو آبادیاتی دور کی ایک بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس نے اردو زبان اور اس کی ادبی اصناف پر گہرے اثرات مرتب کیے۔

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

آزادی کے بعد اردو ادب میں رد استعماریت کا شعور مزید گہرا ہوا اور یہ احساس پیدا ہوا کہ استعماریت کو صرف سیاسی تسلط تک دیکھنا کافی نہیں بلکہ اس کے فکری، ثقافتی اور لسانی اثرات کا بھی تجزیہ کرنا ضروری ہے۔ بڑے بڑے ادیبوں نے اپنے ناولوں اور افسانوں کے ذریعے نو آبادیاتی ورثے کے نتائج کو بیان کیا۔ ان کی تحریروں میں شناخت کا بحران، تہذیبی زوال اور تاریخی شعور کی بازیافت جیسے موضوعات نمایاں رہے۔ رد استعماریت نے اردو کے تخلیق کاروں کو یہ شعور دیا کہ مقامی تاریخ اور زبان کو نئی معنویت کے ساتھ پیش کرنا ہی استعمار کے فکری تسلط کا اصل جواب ہے۔ اردو ادب میں رد استعماری بیانیہ صرف نو آبادیاتی ذہنیت کو بے نقاب کرنے تک محدود نہیں بلکہ یہ ایک مثبت عمل بھی ہے جس کے ذریعے ادیبوں نے اپنی تہذیبی و ادبی شناخت کو از سرِ نو مرتب کیا اور اس مطالعے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اردو ادب کا فکری سفر مزاحمت، خود آگاہی اور آزادی کی جستجو پر مبنی ہے۔ استعماریت نے اگر ذہنی غلامی پیدا کی تو رد استعماریت نے اس غلامی کے خلاف بیداری اور مزاحمت کو ممکن بنایا۔ اس پہلو نے اردو ادب کو ایک جمالیاتی روایت کے ساتھ ایک فکری اور سیاسی جدوجہد سے جوڑا جو محکوم ذہنوں کو آزادی، خودداری اور ثقافتی بازیافت کا پیغام دیتی ہے۔

بیسویں صدی کے وسط میں جب استعماری ڈھانچے ٹوٹنے لگے تو رد استعماریت بطور ایک فکری و تنقیدی تحریک سامنے آئی۔ اس کا مقصد صرف سیاسی آزادی کا اعلان نہیں بلکہ ذہنی اور تہذیبی بالادستی سے نجات بھی تھا۔ فرانز فینن لکھتے ہیں:

> "یہ اسلوب دست بدست جدوجہد کا اظہار کرتا ہے اور اس ضرورت کو ظاہر کرتا ہے کہ انسان خود اپنی ذات کے اس حصے سے آزاد ہوتا ہے جو اپنے اندر انحطاط کے بیج لئے ہوئے ہے۔"(۴)

نو آبادیاتی غلامی صرف سیاسی نہیں بلکہ ذہنی اور نفسیاتی جبر بھی تھی۔ اس جدوجہد میں انسان کو بیرونی طاقت کے ساتھ اپنی اندرونی کمزوری، غلامانہ سوچ اور احساسِ کمتری سے بھی مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ اصل آزادی تب مکمل ہوتی ہے جب فرد اپنے دل و دماغ کو شکست خوردگی سے آزاد کرے اور اپنی خود اعتمادی و طاقت بحال کرے۔ یہ رد استعماریت کا رویہ آہستہ آہستہ پنپنے لگا اور آخر کار اپنی منزل کی طرف گامزن ہوا۔

1857ء کی جنگِ آزادی برصغیر کی تاریخ ہی نہیں بلکہ اردو ادب کے ارتقائی سفر میں ایک فیصلہ کن موڑ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس سانحے کے بعد مسلمانوں کو سیاسی، سماجی اور تہذیبی سطح پر شدید زوال کا سامنا کرنا پڑا۔ انگریز حکمرانوں نے بغاوت کی تمام تر ذمہ داری مسلمانوں پر ڈال کر انہیں اقتدار سے محروم کرنے کے ساتھ معاشی طور پر کمزور کیا اور تعلیمی میدان میں ان کی ترقی کو دانستہ طور پر روکا۔ انگریزی زبان اور مغربی اقدار کو برتر قرار دے کر اردو اور مقامی تہذیب کو پس منظر میں دھکیل دیا گیا۔ جس کے نتیجے میں مسلمانوں کے اندر ایک ذہنی خلا اور فکری انتشار پیدا ہوا۔ یہی وہ حالات تھے جن میں اردو ادب محض تخلیقی اظہار تک محدود نہ رہا بلکہ فکری رہنمائی اور اصلاحی کردار ادا کرنے لگا۔ سرسید تحریک اور بعد کی ادبی و تعلیمی تحریکیں اسی بحران کا ردِ عمل تھیں جنہوں نے مسلمانوں کو ایک نئے فکری، تہذیبی اور سماجی شعور کی طرف متوجہ کیا۔ آزادی کے بعد اردو ادب نے مزید ترقی کرتے ہوئے رد استعماری بیانیہ اختیار کیا جو صرف سیاسی آزادی کے حصول تک محدود نہیں تھا بلکہ نو آبادیاتی ورثے کے دیرپا لسانی، فکری اور تہذیبی اثرات پر بھی تنقیدی نگاہ رکھتا تھا۔ جس نے استعمار کو محض سیاسی غلبے کے طور پر دیکھنے کی بجائے اس کے نفسیاتی، تہذیبی اور لسانی پہلوؤں کو بے نقاب

کیا جس سے ادب احتجاج کا ذریعہ نہ رہا بلکہ ایک نئے فکری تناظر میں ڈھل گیا۔ اس مرحلے پر اردو ادب نے مقامی شناخت کی بازیافت، تاریخی شعور کی تجدید اور ثقافتی احیاء کو اپنا بنیادی ہدف بنایا جس کے باعث وہ نہ صرف تنقیدی قوت سے ہمکنار ہوا بلکہ عالمی سطح پر بھی مابعد نوآبادیاتی مطالعات میں ایک اہم حوالہ بن گیا۔ اس طرح 1857ء کے بعد کے ادبی رجحانات نے اردو ادب کو محض جمالیاتی اظہار کی بجائے اصلاحی، فکری اور تہذیبی بیداری کا ایک مؤثر ذریعہ بنا دیا۔

انیسویں صدی کے سیاسی و سماجی حالات نے برصغیر کے مسلمانوں کو ایک بڑے بحران سے دوچار کیا۔ ان حالات میں سرسید احمد خان نے یہ موقف اختیار کیا کہ انگریزوں کی مخالفت کی بجائے ان کے ساتھ تعاون مسلمانوں کے لیے زیادہ سودمند ثابت ہوگا۔ ان کا خیال تھا کہ قوم کی ترقی کی واحد راہ جدید تعلیم، سائنسی رویہ اور انگریزی زبان میں مہارت حاصل کرنے میں پوشیدہ ہے۔ انہوں نے اپنے رسالے "تہذیب الاخلاق " کے ذریعے مسلمانوں میں اخلاقی اعتدال، مذہبی رواداری اور سماجی اصلاح کا پیغام عام کیا۔ اس کے ساتھ ہی اپنی مشہور تصنیف "اسبابِ بغاوتِ ہند " میں انہوں نے انگریزوں کو یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ بغاوت 1857ء میں مسلمان بحیثیت قوم کسی منظم انداز میں شریک نہیں تھے۔ بظاہر یہ طرزِ فکر استعمار سے مصالحت کی نشاندہی کرتی ہے مگر درحقیقت اس کے پس پشت مقصد مسلمانوں کو برطانوی حکومت کی سختیوں سے بچانا اور انہیں ترقی کی راہ پر گامزن کرنا تھا۔ سرسید کی اصلاحی تحریک نے اردو ادب میں مقصدیت اور حقیقت پسندی کو فروغ دیا۔ ان کی تحریروں میں مغربی سائنسی طرزِ استدلال اور عقلی رویہ نمایاں ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ اردو نثر میں منطق، دلیل اور سماجی شعور مغربی اثرات کے تحت پروان چڑھا۔ بعد ازاں اسی سوچ کو عملی بنیاد فراہم کرنے کے لیے انہوں نے علی گڑھ تحریک کی بنیاد رکھی۔ اس تحریک نے مسلمانوں کو جدید علوم کی طرف راغب کیا تاکہ وہ نوآبادیاتی نظام کے چیلنجز کا بہتر طور پر سامنا کر سکیں۔ سرسید احمد خان کا یہ یقین تھا کہ برطانوی اقتدار کو چیلنج کرنا ناممکن ہے اس لیے مسلمانوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ نئے سیاسی و سماجی حالات کے ساتھ خود کو ہم آہنگ کریں۔ وہ قدامت پرستی اور روایتی جمود کو مسلمانوں کی زبوں حالی کا سبب سمجھتے تھے۔ اسی لیے وہ انگریزی زبان و ادب، جدید تعلیم اور سائنسی فکر کے سب سے بڑے داعی بنے۔ اگرچہ ان کی پالیسی پر ناقدین نے اعتراض کیا کہ یہ رویہ نوآبادیاتی تسلط کو مزید تقویت دیتا ہے مگر اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ سرسید کی فکر نے برصغیر کی مسلم اشرافیہ کو ایک نئی سمت عطا کی۔ علی گڑھ تحریک نے نہ صرف مسلمانوں میں تعلیمی بیداری پیدا کی بلکہ اردو ادب کو بھی حقیقت پسندی، مقصدیت اور جدیدیت کے نئے رجحانات سے روشناس کرایا۔

ڈپٹی نذیر احمد اردو ناول نگاری کے بانیوں میں شمار ہوتے ہیں جنہوں نے اپنے عہد کے سماجی اور اخلاقی مسائل کو نہایت عمدگی سے بیان کیا۔ ان کے ناول "مراۃ العروس" ,"توبۃ النصوح "اور "ابن الوقت "خاص طور پر متوسط طبقے کی اصلاح اور گھریلو زندگی کے نظام کو موضوع بناتے ہیں۔ ان کی تحریروں میں یہ حقیقت نمایاں ہوتی ہے کہ نوآبادیاتی دور میں مغربی اقدار اور معاشرتی سانچوں کو اپنائے بغیر ترقی کا تصور ممکن نہیں سمجھا جاتا تھا۔ ڈپٹی نذیر احمد کے کردار اس نئے نوآبادیاتی معاشرتی ڈھانچے میں اپنی جگہ بنانے کی جستجو کرتے ہیں لیکن اسی جدوجہد کے دوران اپنی تہذیبی اور دینی شناخت کے بحران کا شکار بھی ہو جاتے ہیں۔ ان ناولوں میں یہ پہلو واضح ہے

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

کہ استعمار نے نہ صرف سیاسی اور معاشی سطح پر بلکہ فکری و سماجی سطح پر بھی گہرا اثر ڈالا۔ ڈپٹی نذیر احمد نے اصلاحِ معاشرہ کو پیش کرتے ہوئے یہ دکھایا کہ نو آبادیاتی اثرات کے باوجود روایت اور اخلاقیات کی پاسداری کو کس طرح زندہ رکھا جا سکتا ہے۔

اردو ادب میں اصلاحی رجحانات کے نمایاں نمائندہ الطاف حسین حالی ہیں جن کی شہرۂ آفاق نظم مسدس "مد و جزرِ اسلام" مسلم سماج کے زوال اور اس کے اسباب کی نہایت مؤثر انداز میں نمائندگی کرتی ہے۔ اس نظم میں حالی نے مسلمانوں کی پسماندگی کا تقابل مغرب کی ترقی اور علمی برتری کے ساتھ کیا اور مغربی علوم و اقدار کو بطور نمونہ پیش کرتے ہوئے اس حقیقت کو اجاگر کیا کہ مسلم معاشرے کی بقا جدید تعلیم اور فکری بیداری میں مضمر ہے۔ حالی کی تحریروں میں ایک پہلو یہ بھی نمایاں ہے کہ جدیدیت کے حصول کی جدوجہد میں مسلمان اپنی تہذیبی میراث سے فاصلہ اختیار کرتے جا رہے ہیں۔ اس نظم میں جہاں مسلمانوں کے ماضی کی عظمت کا نوحہ ملتا ہے تو وہیں ایک واضح پیغام یہ بھی دیا گیا ہے کہ اخلاقی اصلاح، علمی ترقی اور عصری شعور کو اپنائے بغیر قوم کی بحالی ممکن نہیں۔ اس طرح حالی کی اصلاحی فکر براہِ راست نو آبادیاتی فکری و تہذیبی اثرات سے مرتبت دکھائی دیتی ہے۔

شبلی نعمانی بھی برصغیر کے مسلمانوں کی فکری اور تہذیبی بیداری کے نمایاں ترجمان تھے۔ حالی اور شبلی دونوں کی تنقید اس رجحان کی آئینہ دار ہے جو برصغیر کے زوال پذیر مسلم معاشرے کو علمی و اخلاقی پسماندگی سے نکالنے کے مقصد سے پروان چڑھا۔ شبلی کی تحریروں میں عقلیت پسندی، حقیقت نگاری اور اخلاقی اصلاح پر خاص زور ملتا ہے۔ شبلی کی تصنیف "المامون" میں عباسی دور کے علمی و فکری ارتقاء کو بطور نمونہ پیش کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں وہ یہ واضح کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی ترقی ہمیشہ علم، تحقیق اور تہذیبی بیداری کے ساتھ منضبط ہے اور جب یہ عناصر کمزور پڑے تو زوال نے گھیر لیا۔ اسی طرح "سیرۃ النعمان" میں شبلی نے امام ابو حنیفہ کی شخصیت اور فکر کو اجاگر کرتے ہوئے یہ باور کرایا کہ مسلمانوں کی فکری و تہذیبی زندگی کی اصل طاقت ان کے علمی ورثے اور اجتہادی فکر میں مضمر ہے۔ ان تخلیقات میں یہ پہلو بھی نمایاں ہے کہ شبلی نے مسلمانوں کو جدید تعلیم اور مغربی علوم اپنانے کی ضرورت پر تو زور دیا لیکن ساتھ ہی اس خطرے کی نشاندہی بھی کی کہ اگر قوم نے اپنی تہذیبی اور فکری بنیادوں سے انحراف کیا تو اس کا وجود مزید کمزور ہو جائے گا۔ شبلی کی فکر ایک طرف نو آبادیاتی دباؤ کے تناظر میں جدیدیت کی طرف مائل اور دوسری طرف اپنی تہذیبی میراث کے تحفظ کی علامت ہے۔ یہی امتزاج ان کی تنقید اور اصلاحی تحریروں کو اردو ادب میں ایک خاص مقام عطا کرتا ہے۔ اردو شاعری میں مرثیہ اور شہر آشوب استعمار اور ردِ استعماریت کے گہرے استعارے ہیں۔ مرثیہ میں واقعۂ کربلا جو کہ ایک مذہبی حادثہ نہیں بلکہ ظلم و جبر، اقتدار اور سامراجی تسلط کے خلاف روحانی و اخلاقی مزاحمت کی علامت ہے۔ میر انیس کے ہاں حسینؑ کی قربانی حق، انصاف اور انسانی وقار کی جدوجہد کے طور پر نظر آتی ہے جو ہر دور کے استعمار کے خلاف ایک اخلاقی بیداری کا سرچشمہ بنتی ہے۔ مرثیہ اس مزاحمت کی علامتی زبان ہے جس نے برطانوی استعمار کے دور میں قوم کو شعور، حوصلہ اور امید عطا کی۔ شہر آشوب تہذیبی زوال اور معاشی محرومی کے بیچ بقا اور مزاحمت کا شعری اظہار ہے۔ یہ صنف شکست و تباہی کے منظر نامے میں بھی شعور و امید کے استعاروں کو زندہ رکھتی ہے۔ مابعد نو آبادیاتی تناظر میں مرثیہ اور شہر آشوب صرف فنی یا جذباتی اصناف نہیں بلکہ فکری مزاحمت، اجتماعی شناخت اور اخلاقی استقامت کے نمائندہ بیانیے ہیں۔ ان میں فن غمگساری نہیں بلکہ ایک ایسا شعوری احتجاج ہے جو انسان کو استعمار کی ذہنی و مادی غلامی سے نجات اور اپنی خودی کی بازیافت کی طرف متوجہ

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

کرتا ہے۔ مرثیہ ظلم کے مقابل حق کی ابدی فتح کا استعارہ بن جاتا ہے اور شہر آشوب زوال کے اندھیرے میں امید اور بقا کا چراغ روشن کرتا ہے۔ دونوں اصناف اردو شاعری میں استعمار کے خلاف فکری مزاحمت، تہذیبی خودی اور منصفانہ دنیا کے خواب کا روشن تمثیلی اظہار ہیں۔ میر انیس ظلم کے خلاف مزاحمت اور اخلاقی استعمار شکن استعارہ لکھتے ہیں:

قتلِ حسین اصل میں مرگِ یزید ہے
اسلام زندہ ہوتا ہے ہر کربلا کے بعد(۵)

میر انیس کا یہ شعر استعمار کے خلاف اخلاقی و روحانی مزاحمت کا استعارہ ہے جو حق و باطل کی دائمی جدوجہد کو علامتی سطح پر ظاہر کرتا ہے۔

جو سر کٹا تو یہ سمجھا کہ کام ہو گزرا
مگر یہ خون نہ رکتا تھا دشتِ کرب و بلا میں(۶)

میر انیس کا یہ شعر قربانی کے تسلسل اور ظلم کے خلاف دائمی احتجاج کی علامت ہے جو استعمار مخالف شعور سے جڑا ہوا ہے۔

اکبر الہ آبادی کی رباعی برطانوی استعمار پر گہری سیاسی و فکری طنز ہے جس میں شاعر نے ہندوستان کے مذہبی، ثقافتی اور معاشی استحصال کو نمایاں کیا ہے۔ انہوں نے اس حقیقت کو آشکار کیا کہ سامراج نے ہندوستان کو اپنی تجارت اور طاقت کے ایک مرکز میں بدل دیا ہے۔ اکبر طنزیہ پیرائے میں بتاتے ہیں کہ یہ سرزمین نہ دارالاسلام رہی اور نہ ہی رام و لچھمن کا وطن رہا۔ اب یہ صرف یورپ کا گودام بن چکی ہے۔ اس علامتی اظہار میں استعمار کی وہ ذہنیت بے نقاب ہوتی ہے جو قوموں کو روحانی اور مادی سطح پر غلام بنانے کا ہنر رکھتی ہے۔ اکبر کا طنز وقتی سیاست نہیں بلکہ فکری بیداری کا استعارہ ہے۔ ان کے نزدیک نوآبادیاتی غلبہ صرف زمینوں کا نہیں بلکہ ذہنوں کا قبضہ ہے جو ہندوستانی شناخت کے زوال کی اصل بنیاد بنا۔ ان کی شاعری اردو ادب میں استعمار اور ردِ استعمار کے درمیان فکری مزاحمت کی ایک مؤثر آواز ہے جس میں بیدارِ شعور، قومی خودداری اور تہذیبی وقار کا گہرا احساس جھلکتا ہے۔ وہ مغربی تہذیب کی اندھی تقلید کے خلاف شعوری احتجاج کرتے ہیں اور برصغیر کے انسان کو اپنی فکری خودی کی بازیافت کی دعوت دیتے ہیں۔ اکبر الہ آبادی لکھتے ہیں:

یہ بات غلط کہ دار الاسلام ہے ہند
یہ جھوٹ کہ ملک لچھمنؔ و رامؔ ہے ہند
ہم سب ہیں مطیع و خیر خواہ انگلش
یورپ کے لیے بس ایک گودام ہے ہند(۷)

ان کا ایک اور شعر ہے:

ہم آہ بھی کرتے ہیں تو ہو جاتے ہیں بدنام،
وہ قتل بھی کرتے ہیں تو چرچا نہیں ہوتا(۸)

اسی طرح ان کا مشہور شعر:

قوم کے غم میں ڈنر کھاتے ہیں حکام کے ساتھ،

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

رنج لیڈر کو بہت ہے مگر آرام کے ساتھ[۹]

استعماری نظام اور مقامی منافقت دونوں پر طنز ہے۔ اس میں اکبر نے ان نام نہاد قومی رہنماؤں پر تنقید کی ہے جو استعماری نظام کے ساتھ مفاہمت اختیار کر لیتے ہیں۔

اقبال کی شاعری استعمار کے خلاف اردو ادب میں فکری مزاحمت کی سب سے بلیغ اور مؤثر آواز کے طور پر ابھرتی ہے۔ ان کے ہاں مزاحمت کا تصور صرف سیاسی آزادی کی جدوجہد تک محدود نہیں بلکہ ایک ہمہ جہت فکری، روحانی اور تہذیبی بیداری کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ اقبال نے محکوم اقوام کے دل و دماغ کو بیدار کرنے کے لیے "تصورِ خودی" کو بنیاد بنایا جو فرد کو اس کی باطنی قوت، فطری صلاحیتوں اور اجتماعی ذمہ داری کا شعور عطا کرتا ہے۔ ان کے نزدیک استعمار نے مسلمانوں کو صرف سیاسی محکومی تک محدود نہیں رکھا بلکہ انہیں فکری، تہذیبی اور روحانی سطح پر بھی کمزور کر دیا ہے۔ اقبال کا پیغام استعمار مخالف بیانیے کو نئی جہت دیتا ہے۔ جس کی سب سے بڑی مثال علامہ اقبال کی شاعری ہے۔ انہوں نے نہ صرف مغربی تہذیبی بالادستی پر تنقید کی بلکہ ایک متبادل فکری بیانیہ بھی دیا جس میں خودی، آزادی اور دینی و تہذیبی شعور کی بازیافت کو مرکزی مقام حاصل تھا۔ اس لئے اردو ادب میں کلاسیکی اور جدید عناصر کا ایک ایسا امتزاج سامنے آیا جو آج تک اس کی فکری جہتوں میں محسوس کیا جاتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

تمدن، تصوف، شریعت، کلام
بتانِ عجم کے پجاری تمام!
حقیقت خرافات میں کھو گئی
یہ امت روایات میں کھو گئی[۱۰]

اقبال اس شعر میں سامراج کی اصل چال کو بے نقاب کرتے ہیں کہ اس نے مسلمانوں کو محض ظاہری روایتوں اور جمود میں الجھا دیا ہے۔ امت نے تمدن، تصوف، شریعت اور کلام کو مقصد بنانے کی بجائے رسم و رواج کا بت بنالیا۔ اس طرح وہ اپنی اصل روح اور عملی قوت کھو بیٹھے ہیں۔ سامراج کی سب سے بڑی کامیابی یہی ہے کہ اس نے مسلمانوں کو اندر سے مفلوج کر کے ان کے اندر بیداری، خودی اور عمل کا جذبہ ختم کر دیا تاکہ وہ غلامی کو ہی اپنی تقدیر سمجھنے لگیں لیکن اقبال کی شاعری ایک بہترین مظہر ٹھہری جس نے استعماریت کے زیر اثر ذہنی غلامی کے خلاف بغاوت اور خودی کی بازیافت کا نعرہ بلند کیا گیا۔ وہ لکھتے ہیں:

دیار مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زر کم عیار ہوگا[۱۱]

اقبال اس شعر میں مغربی تہذیب اور استعمار پر کڑی تنقید کرتے ہیں۔ سب سے پہلے وہ سرمایہ دارانہ نظام کی حقیقت کھولتے ہیں کہ جس میں تعلیم، صحت اور انسانی محنت تک کو منڈی کا مال بنا دیا گیا ہے۔ پھر وہ استعمار کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ مغربی طاقتوں نے اپنی تہذیب کو "کھرا سونا" سمجھتے ہوئے صدیوں تک نو آبادیات قائم کر کے اس خطے کو لوٹا اور دوسری اقوام پر اپنی برتری قائم رکھی۔ وہ عالمی سیاست کی حقیقت بیان کرتے ہیں کہ بڑی طاقتیں اور عالمی ادارے انسانیت کے نام پر بڑے بڑے فیصلے تو کرتے ہیں مگر ان کے پس

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

منظر میں صرف طاقت اور معیشت کا کھیل کھیلا اور اسے اپنے مفادات کے لیے استعمال کیا۔ اقبال یہ پیغام دیتے ہیں کہ جس ترقی اور تہذیب کو دنیا اصلی سمجھ رہی ہے وہ دراصل کھوٹا سکہ ہے کیونکہ اس میں روحانیت، اخلاق اور عدل نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ چمک دمک عارضی ہے۔ اس طرح اردو ادب نو آبادیاتی دور میں نہ صرف نئی اصناف سے آشنا ہوا بلکہ اپنے فکری ڈھانچے کو بھی تبدیل کرنے پر مجبور ہوا۔ یہ تبدیلیاں آج بھی اردو ادب کی ساخت اور اسلوب میں واضح طور پر نظر آتی ہیں۔ جہاں ادب صرف تفریحی اظہار نہیں رہتا بلکہ آزادی، خودداری اور مزاحمت کا ایک فکری و انقلابی منشور بن کر سامنے آتا ہے۔ اس تناظر میں ان کی شاعری ایک ایسے منشور کی حیثیت رکھتی ہے جو مغربی استعمار کے خلاف فکری آزادی اور تہذیبی خود مختاری کی جدوجہد کو نئے خطوط پر استوار کرتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

خدا تجھے کسی طوفاں سے آشنا کر دے
کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں[۱۲]

اقبال مسلمانوں کی بے حسی اور جمود پر افسوس کرتے ہیں کہ وہ استعمار کے شکنجے میں جکڑے ہوئے ہیں لیکن بیداری کی لہر ان میں پیدا نہیں ہو رہی۔ غلام قوم سمندر کی موجوں کی طرح پر سکون ہو جاتی ہے جس میں حرکت اور قوت باقی نہیں رہتی۔ اقبال دعا کرتے ہیں کہ کوئی بڑا طوفان اٹھے جو استعمار کی غلامی کی زنجیروں کو توڑ کر مسلمانوں کو حرکت، آزادی اور خودداری دے۔ اقبال کی شاعری میں استعمار مخالف یہ مزاحمتی بیانیہ ان کی نمایاں نظموں اور خطبات میں واضح طور پر جھلکتا ہے۔ ان کی نظمیں شکوہ اور جوابِ شکوہ امتِ مسلمہ کو زوال کے اندھیروں سے نکال کر تجدیدِ ایمان اور فکری آزادی کی طرف بلاتی ہیں جبکہ طلوعِ اسلام ایک امید افزا نغمہ ہے جو محکوم اقوام کے لیے بیداری کی صدا بنتی ہے۔ اسی طرح اقبال نے مغربی فکر اور نو آبادیاتی جدیدیت کے سحر کو توڑنے کے لیے اسلامی فلسفے کو عصری تناظر میں نئے معانی دینے کی کوشش کی۔ ان کے خطبات میں بھی یہی مزاحمتی رویہ جھلکتا ہے۔ جہاں وہ مذہب کو جامد روایت کی بجائے ایک زندہ قوت کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ جو استعمار کے ذہنی اور روحانی تسلط کو توڑنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اقبال کی فکر استعمار کے خلاف ایک ایسا نظریاتی بیانیہ تشکیل دیتی ہے جو غلامی کی تاریکی میں روشنی اور خودی کے فقدان میں امید کا پیغام بن جاتی ہے۔

علامہ محمد اقبال نے سرسید کے برعکس نو آبادیاتی فکر اور مغربی تہذیب کے تسلط کو کھلے عام چیلنج کیا۔ اقبال کے نزدیک مغربی استعمار نے برصغیر کے مسلمانوں کو نہ صرف سیاسی غلام بنایا بلکہ ذہنی اور روحانی سطح پر بھی محکوم کر دیا۔ انہوں نے اپنی شاعری اور فلسفے کے ذریعے اس غلامی کے خلاف مزاحمت کی ایک فکری بنیاد رکھی۔ ان کا مشہور تصور "خودی " فرد اور قوم دونوں کے لیے آزادی اور خودداری کا استعارہ بنا۔ اقبال نے مسلمانوں کو یہ پیغام دیا کہ وہ اپنی اصل تہذیبی میراث کی طرف لوٹیں اور مغربی جدیدیت کی بجائے اسلامی فکر سے رہنمائی حاصل کریں۔ "جاوید نامہ "، ضربِ کلیم "اور "طلوعِ اسلام " اس بات کی مثالیں ہیں کہ کس طرح اردو ادب استعمار کے خلاف ایک فکری محاذ کی حیثیت اختیار کر گیا۔ اقبال نے نہ صرف مسلمانوں کو ماضی کی عظمت یاد دلائی بلکہ انہیں مستقبل کے لیے ایک نئی سوچ دی۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان استعمار کے ذہنی اور تہذیبی جبر سے آزاد ہو کر اپنی کھوئی ہوئی شناخت دوبارہ حاصل کریں۔ اس طرح جہاں سرسید کا بیانیہ نو آبادیاتی نظام کے ساتھ مفاہمت پر مبنی تھا جبکہ اقبال کا بیانیہ مزاحمتی فکر، آزادی اور خودی کی

بازیافت پر مبنی تھا۔ یہ دو دھارے اردو ادب میں ایک دوسرے کے متوازی چلتے ہیں اور استعمار اور ادب کے تعلق کو دو مختلف زاویوں سے واضح کرتے ہیں۔

اردو ادب میں مابعد نو آبادیاتی جہت آزادی کے بعد مزید نمایاں ہوئی۔ نو آبادیاتی بیانیہ اور ردِ استعماریت اردو ادب کو ایک ایسا تنقیدی زاویہ فراہم کرتے ہیں جو اسے مزاحمت، آزادی اور نئی شناخت کی جستجو کا آئینہ بناتا ہے۔ نو آبادیاتی جبر کے خلاف سب سے زیادہ انقلابی اور تخلیقی اظہار فیض احمد فیض نے کیا۔ ان کی شاعری میں مزاحمت صرف بیرونی استعمار تک محدود نہیں رہتی بلکہ آزادی کے بعد کے سماجی ڈھانچوں اور طبقاتی ناہمواریوں تک پھیل جاتی ہے۔ فیض نے مظلوم عوام، محنت کشوں اور کسانوں کی محرومیوں کو اپنی شاعری کا مرکز بنایا اور یہ دکھایا کہ استحصال یا ظلم صرف بیرونی سامراجی طاقتوں کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ یہ مقامی معاشرتی اور طبقاتی نظام کی وجہ سے بھی جاری رہتا ہے۔ یعنی طاقت اور وسائل پر قبضہ رکھنے والے مقامی طبقے بھی عوام یا کمزور طبقات کا استحصال کرتے ہیں جس سے ظلم و زیادتی کا سلسلہ برقرار رہتا ہے۔ ان کی شہرۂ آفاق نظم "صبحِ آزادی" اسی تلخی کو بیان کرتی ہے کہ محض سیاسی آزادی کافی نہیں بلکہ اصل آزادی تب ہوگی جب معاشرتی، فکری اور معاشی جبر سے نجات حاصل ہوگی۔ وہ لکھتے ہیں:

یہ داغ داغ اجالا یہ شب گزیدہ سحر
وہ انتظار تھا جس کا یہ وہ سحر تو نہیں (۱۳)

فیض آزادی کے لمحے کو "داغ داغ اُجالا" اور "شب گزیدہ سحر" کہتے ہیں۔ یہاں "شب" استعمار اور غلامی کی رات ہے اور "سحر" آزادی کی صبح۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ صبح ادھوری ہے کیونکہ سامراجی جبر کے ڈھانچے ابھی باقی ہیں۔ عوام کو جو خواب دکھائے گئے تھے وہ ابھی پورے نہیں ہوئے۔ فیض کا بیانیہ امید، جدوجہد اور انقلابی رومانیت کو یکجا کر کے عوامی شعور کو جگانے اور استحصالی نظام پر کاری ضرب لگانے کی ایک ادبی و فکری کوشش بن جاتا ہے۔ فیض احمد فیض کی شاعری میں مزاحمتی لہجہ احتجاجی نعروں تک محدود نہیں بلکہ یہ ایک فکری اور جمالیاتی روشنی رکھتا ہے۔ ان کی نظموں اور شعری لہجے میں رومان اور انقلاب کی ایسی آمیزش ملتی ہے جو قاری کو نہ صرف استعمار کی بیرونی شکل کے خلاف کھڑا کرتی ہے بلکہ آزادی کے بعد باقی رہ جانے والے معاشرتی و ذہنی ڈھانچوں کو بھی چیلنج کرتی ہے۔ "دستِ صبا" اور دیگر نظمیں استحصالی نظام پر طنز کے ساتھ ساتھ عوامی بیداری کی تحریک بھی ہیں۔ فیض کا یہ مزاحمتی رویہ عالمی سامراج کے خلاف احتجاج کی شکل بھی اختیار کرتا ہے جس نے انہیں تیسری دنیا کے عوامی شعور کا نمائندہ بنا دیا۔ وہ لکھتے ہیں:

کٹتے بھی چلو، بڑھتے بھی چلو، بازو بھی بہت ہیں سر بھی بہت
چلتے بھی چلو کہ اب ڈیرے منزل ہی پہ ڈالے جائیں گے
اے ظلم کے ماتو، لب کھولو چپ رہنے والو چپ کب تک
کچھ حشر تو ان سے اٹھے گا کچھ دور تو نالے جائیں گے (۱۴)

یہ اشعار استعمار اور اس کے جبر کے خلاف جدوجہد کی علامت ہیں۔ فیض مظلوم عوام کو حوصلہ دیتے ہیں کہ اگر راستے میں قربانیاں دینا پڑیں تو بھی سفر آزادی ترک نہ کریں۔ وہ بتاتے ہیں کہ سر اور بازو بہت ہیں یعنی قربانی دینے والے کم نہیں۔ اس لیے قافلہ

رکے گا نہیں۔ آخر کار یہ جدوجہد اپنی منزل یعنی استعمار سے حقیقی نجات پر جا کر رکے گی۔ وہ جبر کے خلاف آواز بلند کرنے کی دعوت ہے۔ فیض کہتے ہیں کہ مظلوم اگر خاموش رہے تو ظلم بڑھتا ہے مگر جب وہ بولتے ہیں تو یہی آوازیں استعمار کے خلاف بغاوت کا طوفان بن جاتی ہیں۔ اس طرح فیض نے اردو ادب میں استعمار مخالف روایت کو طبقاتی جدوجہد، عالمی انصاف اور فکری آزادی سے جوڑ کر ایک نئے تنقیدی و جمالیاتی افق تک پہنچا دیا۔ یہی وہ جہت ہے جو فیض اور منٹو کو ایک مشترکہ دھارے میں لا کھڑا کرتی ہے۔ اس لیے اردو ادب نہ صرف نوآبادیاتی بیانیے کی مزاحمت کرتا ہے بلکہ آزادی کے بعد کے تضادات اور بحرانوں کو بھی بے نقاب کرتا ہے۔

جوش ملیح آبادی نے اپنی انقلابی شاعری میں استعمار کی سازشوں اور چالوں کو بے نقاب کیا اور عوام کو بیداری و مزاحمت کا پیغام دیا۔ وہ اپنی شاعری کے ذریعے غلامی کے خلاف للکار اور آزادی کے حق میں حوصلہ افزائی کی علامت بنے:

سنبھلو کہ وہ زنداں گونج اٹھا جھپٹو کہ وہ قیدی چھوٹ گئے
اٹھو کہ وہ بیٹھیں دیواریں دوڑو کہ وہ ٹوٹی زنجیریں(۱۵)

یہ شعر استعمار مخالف جوش اور ولولے کی عکاسی کرتا ہے۔ شاعر مظلوموں اور غلاموں کو پکار کر کہتا ہے کہ جبر و غلامی کی دیواریں ہل رہی ہیں اور زنجیریں ٹوٹنے کو ہیں اس لیے اب بیدار ہو کر جدوجہد کا آغاز کرو۔ اس میں آزادی کی قریب آتی ہوئی صبح کی خوشبو اور استعمار کے کمزور پڑتے ہوئے نظام کی تصویر نظر آتی ہے۔ گویا شاعر یہ پیغام دیتا ہے کہ وقت آگیا ہے کہ غلامی کے حصار کو توڑ کر آزادی حاصل کی جائے۔ جوش کی نظم "ایسٹ انڈیا کمپنی کے فرزندوں سے خطاب" استعمار (Colonialism) کے خلاف ایک زبردست شعری اعلان ہے۔ اس میں شاعر نے برطانوی استعمار کی منافقت، ظلم اور دوغلی اخلاقیات کو کچھ اس طرح بے نقاب کیا ہے:

اپنے ظلمِ بے نہایت کا فسانہ یاد ہے؟
کمپنی کا پھر وہ دورِ مجرمانہ یاد ہے؟
دست کاروں کے انگوٹھے کاٹتے پھرتے تھے تم،
سرد لاشوں سے گڑھوں کو پاٹتے پھرتے تھے تم
یاد تو ہوگی وہ مٹیا برج کی بھی داستاں،
اب بھی جس کی خاک سے اٹھتا ہے رہ رہ کر دھواں
کل یزید و شمر تھے، اور آج بنتے ہو حسینؑ،
خیر اے سوداگرو! اب ہے تو بس اس بات میں(۱۶)

جوش کی یہ نظم برطانوی استعمار کے خلاف ایک بھرپور فکری احتجاج ہے۔ شاعر نے اس میں سامراجی طاقتوں کی دوغلی پالیسیوں، سیاسی منافقت اور تاریخی ظلم کو نہایت کڑی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ یہ نظم دوسری جنگِ عظیم کے اس دور میں کہی گئی جب برطانیہ خود کو انسانیت اور انصاف کا علمبردار ظاہر کر رہا تھا مگر اسی وقت ہندوستان میں آزادی کی تحریک کو ظلم و جبر سے دبایا جا رہا تھا۔ جوش نے اپنے شعری احتجاج کے ذریعے اس تضاد کو نمایاں کیا کہ جو قومیں انصاف اور امن کی بات کرتی ہیں وہی کمزور اقوام کی غلامی کو

برقرار رکھنے میں سب سے آگے ہیں۔ اس نظم میں ردِ استعماریت (Decolonialism) کا بیانیہ پوری قوت کے ساتھ ابھرتا ہے۔ شاعر نے جھانسی، سراج الدولہ، جلیانوالہ باغ اور بھگت سنگھ جیسے تاریخی واقعات کو یاد دلا کر برطانوی سامراج کو اس کے اپنے ماضی کے جرائم کے سامنے لا کھڑا کیا۔ نظم کا مرکزی پیغام یہ ہے کہ انسانیت کا نام لینے والے دراصل انسانیت کے سب سے بڑے مجرم ہیں اور تاریخ ان کے ظلم کی گواہ ہے۔

اقبال کے فلسفیانہ اور فیض کے انقلابی بیانیے کے ساتھ سعادت حسن منٹو کی نثر اردو ادب میں استعمار اور اس کے بعد پیدا ہونے والے حالات کے خلاف ایک الگ ہی جہت فراہم کرتی ہے۔ منٹو نے اپنی افسانہ نگاری کے ذریعے نو آبادیاتی اور مابعد نو آبادیاتی معاشرے کی بے حسی، تشدد، جنسی جبر اور اخلاقی انحطاط کو نہایت جرات کے ساتھ بے نقاب کیا۔ ان کے افسانے محض ادبی تخلیق نہیں بلکہ ایک دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں جو اس دور کے انسان کے نفسیاتی انتشار اور وجودی مسائل کو اجاگر کرتے ہیں۔ ان کی حقیقت پسندانہ تحریریں مزاحمت کی وہ شکل ہیں جو بلند بانگ نعروں یا نظریاتی مباحث کی بجائے فرد کی روزمرہ زندگی کے کرب اور معاشرتی شکست و ریخت کو نمایاں کرتی ہیں اور وہ اس بات کی وضاحت بھی کرتے ہیں کہ کس طرح استعمار نے برصغیر کے معاشرتی اور تہذیبی ڈھانچے کو بکھیر کر رکھ دیا اور آزادی کے نام پر برصغیر کو مزید زخم دے گیا۔ منٹو کی نثر استعمار کے خلاف ایک خاموش اور نہایت طاقتور احتجاج بن کر آج بھی اپنی معنویت کے اعتبار سے زندہ اور فکر انگیز ہے۔

اردو افسانے میں سعادت حسن منٹو نے استعماریت کے انسان دشمن اثرات کو سب سے زیادہ شدت اور بے باکی سے بے نقاب کیا۔ ان کا افسانہ "ٹوبہ ٹیک سنگھ" ایک علامتی افسانہ ہے جو نو آبادیاتی سیاست کے بطن سے جنم لینے والی تقسیم، انسانیت کی پامالی اور نفسیاتی المیوں کا آئینہ ہیں۔ ان کے بیانیے میں نو آبادیاتی طاقتوں کے فیصلے، سرحدوں کی مصنوعی تقسیم اور اس کے نتیجے میں انسان کی بے قدری کو نمایاں طور پر محسوس کیا جاسکتا ہے۔ منٹو کا افسانوی ادب براہِ راست مزاحمت کی صورت اختیار کرتا ہے اور استعماریت کے پسِ پردہ موجود طاقت کے ڈھانچوں کو بے نقاب کرتا ہے۔ سعادت حسن منٹو کا بیانیہ استعمار اور تقسیم کے پیدا کردہ نفسیاتی و سماجی المیوں کو بھی پوری شدت سے سامنے لاتا ہے۔ ان کا افسانہ ٹوبہ ٹیک سنگھ استعمار کے کھینچے گئے مصنوعی جغرافیائی اور فکری خلیجوں سے پیدا ہونے والے شناختی بحران کی علامتی تصویر ہے۔ استعماریت کے پیدا کردہ بٹوارے کی المناک داستان، انسانی شناخت اور وجود تک کو بے معنی بنا دیتی ہیں۔

منٹو کا افسانہ "کھول دو" استعماریت کے پس منظر میں تقسیم ہند کے نتیجے میں پیدا ہونے والی المناک صورتِ حال کی جھلک ہے۔ استعمار نے برصغیر کو اس انداز سے تقسیم کیا کہ سرحدیں کھینچنے کے ساتھ ساتھ انسانی قدریں بھی ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو گئیں۔ اس افسانے میں ایک بیٹی کی عصمت دری دراصل اس اجتماعی سانحے کی علامت ہے جو نو آبادیاتی پالیسیوں اور ان کے نتیجے میں ہونے والے فسادات نے جنم دیا۔ عورت کو یہاں نہ صرف ذاتی بلکہ سیاسی اور سماجی طاقتوں کی کشمکش کا سب سے بڑا شکار دکھایا گیا ہے۔ استعمار کے بچھائے ہوئے نقشے نے لاکھوں انسانوں کو دربدر کیا اور انسانی رشتے پامال ہوئے۔ استعماریت کے اثرات زمینوں کی تقسیم تک محدود نہیں

رہے بلکہ یہ انسان کی روح، عزت اور حرمت کو بھی مجروح کر گئے۔ یہ کہانی تقسیم کے زخموں اور استعمار کے تباہ کن اثرات کی جیتی جاگتی تصویر ہے۔

منٹو کا افسانہ "ٹھنڈا گوشت" استعماریت اور تقسیم ہند کے نتیجے میں جنم لینے والی وحشت اور درندگی کی عکاسی کرتا ہے۔ نوآبادیاتی تقسیم نے انسان کو اس حد تک سفاک بنادیا کہ وہ اپنے جذبات اور اعمال پر قابو نہ رکھ سکا۔ افسانے کا مرکزی کردار ایک قتل اور عصمت دری کی واردات کے ذریعے اس ذہنی و اخلاقی پستی کی نمائندگی کرتا ہے جو تقسیم کے فسادات میں عام ہو چکی تھی۔ استعمار کی کھینچی ہوئی سرحدی لکیروں نے نہ صرف زمینوں کو بانٹا بلکہ انسانوں کے دل بھی تقسیم کر دیے۔ یہ کہانی حیوانیت کی علامت ہے جو سیاسی فیصلوں کے نتیجے میں انسانی وجود پر مسلط ہوئی۔ منٹو نے اس افسانے میں دکھایا کہ استعماریت کے پیدا کردہ حالات نے انسان سے اس کی انسانیت چھین لی اور وہ اپنے ہی جیسے انسانوں کے خون اور عصمت سے کھیلنے پر آمادہ ہو گیا۔ منٹو کا بیانیہ صرف نوآبادیاتی جبر کے خلاف احتجاج ہی نہیں بلکہ مابعد نوآبادیاتی معاشرے میں قائم ہونے والے ظلم اور انحطاط کے خلاف بھی ایک فکری مزاحمت ہے جو اردو افسانے میں ردِ استعماریت اور مابعد نوآبادیاتی بیانیے کی ایک طاقتور مثال بن جاتی ہے۔

اردو فکشن کی تاریخ میں پنڈت رتن ناتھ سرشار کا ناول "فسانۂ آزاد" ایک غیر معمولی مقام رکھتا ہے۔ یہ تخلیق اس اعتبار سے اہم ہے کہ اس نے پہلی مرتبہ اردو قارئین کو مغربی طرز کے ناول سے متعارف کرایا۔ اس ناول میں صرف واقعاتی رنگ ہی نہیں بلکہ معاشرتی زندگی کی جھلکیاں، حقیقت نگاری اور طنزیہ اسلوب بھی نمایاں ہیں۔ سرشار نے "فسانۂ آزاد" میں اپنے عہد کے سماجی مسائل، طبقاتی ناہمواری اور تہذیبی کمزوریوں پر روشنی ڈالی اور قاری کو اس حقیقت کی طرف متوجہ کیا کہ ادب تفریح سے بڑھ کر معاشرتی شعور بیدار کرنے کا ایک مؤثر وسیلہ ہے۔ یہی پہلو اس ناول کو اردو کے ابتدائی ناولوں میں ایک سنگِ میل اور ادبی روایت میں نئی راہیں متعین کرنے والی تخلیق بنا دیتا ہے۔

پریم چند کا فکشن برطانوی استعمار کے خلاف ادبی مزاحمت اور عوامی بیداری کی علامت ہے۔ ان کے کردار کسان، مزدور اور نچلے طبقے کے عام لوگ ہوتے ہیں اور وہ ان کے ذریعے ظالمانہ نظام کی حقیقت آشکار کرتے ہیں جو انسان کو معاشی غلامی اور اخلاقی زوال میں مبتلا کرتی ہے۔ ان کے افسانے کفن، سوجی، پوس کی رات اور نیا قانون حقیقت کی جیتی جاگتی تصویریں ہیں جن میں قانون، مذہب اور اخلاقیات کو سامراجی مقاصد کی تکمیل کے لیے استعمال ہوتے دکھایا گیا ہے۔ پریم چند کے نزدیک کہانی تفریح نہیں بلکہ شعور اور بیداری کا ذریعہ ہے۔ "نیا قانون" میں انھوں نے استعماری عدل کی منافقت کو نمایاں کیا جہاں قانونی تبدیلی کے باوجود جبر کا ڈھانچہ برقرار رہتا ہے جبکہ "کفن" اور "پوس کی رات" میں غربت، بھوک اور غلامی سامراجی حکمت عملی کا واضح ثبوت ہے۔ ان کی مزاحمت شورش خیز نہیں بلکہ خاموش، اخلاقی اور فکری سطح پر اتنی گہری ہے کہ قاری کو بغاوت اور آزادی کے احساس سے روشناس کراتی ہے۔ پریم چند کا فن اردو فکشن میں ردِّ استعماریت کی فکری بنیاد قائم کرتا ہے۔

اردو کے ترقی پسند تحریک کے ابتدائی لکھاریوں میں سجاد ظہیر کا نام نمایاں ہے۔ ان چار ادیبوں کا افسانوی مجموعہ "انگارے" 1932ء میں شائع ہوا۔ یہ افسانوی مجموعہ نوآبادیاتی دور کے معاشرتی اور نفسیاتی پس منظر کو بڑے عمدہ انداز میں پیش کرتا ہے۔ استعمار

کے زیرِ اثر ایک ایسا طبقاتی ڈھانچہ وجود میں آتا ہے جس میں ہر شخص اپنے سے نیچے والے کو دبانے اور اوپر والے کے آگے جھکنے پر مجبور ہے۔ منشی برکت علی: جو خود افسر شاہی کے ظلم اور ناانصافی کے ستائے ہوئے ہیں اور اپنے ہی جیسے غریب جمن کی فریاد سننے کو تیار نہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ انگریز اور بڑے افسر ان کے ظلم کا نشانہ وہ خود بھی ہیں۔ وہ مقامی استعمار کا لبادہ اوڑھ کر جمن سے بہانہ بنا کر پیچھا چھڑاتے ہیں اور اس کی داد رسائی کے لیے مدد کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے۔ یہاں افسانہ دکھاتا ہے کہ استعمار نے انسان کی سوچ اور کردار کو متاثر کیا۔ محکوم طبقہ محکوم ہی کو مزید محکوم بناتا ہے اور اس سلسلے میں "استعماری ذہنیت" اندر تک سرایت کر جاتی ہے۔ اس طرح معاشرہ دوہری غلامی میں جکڑ جاتا ہے جیسے ایک طرف استعمار کا دباؤ اور دوسری طرف مقامی استعمار کا استحصال اس طرح اسے اپنی ہی مجبوریاں بے بس کر دیتی ہیں۔ سجاد ظہیر نے اپنے افسانوں میں یہ دکھایا کہ کس طرح استعماری طاقت نے مقامی سماج کی خرابیوں اور طبقاتی تضادات کو مزید بڑھاوا دیا۔ ان کی تحریریں سماجی حقیقت نگاری اور استعمار کے اثرات کو بے نقاب کرنے کا بھی ذریعہ بنیں۔

ترقی پسند تحریک کے ممتاز ادیب کرشن چندر نے اپنے افسانوں اور ناولوں میں نو آبادیاتی معاشرت کی سخت ترین حقیقتوں کو اجاگر کیا۔ ان کا مشہور افسانہ "مہالکشمی کا پل" اس بات کی واضح مثال ہے جس میں ہندوستانی عوام کی محرومی اور استعماری دور کے سماجی تضادات کو بیان کیا گیا ہے۔ اس تخلیق میں انہوں نے دکھایا کہ پل جیسی تعمیرات اگرچہ جدیدیت کی علامت تھیں لیکن وہ صرف اشرافیہ اور طاقتور طبقوں کے لیے فائدہ مند ثابت ہوئیں۔ جب کہ نچلا طبقہ مزید غربت اور استحصال کا شکار ہوتا گیا۔ اسی طرح کرشن چندر کے دیگر افسانوں اور ناولوں میں بھی برطانوی نو آبادیاتی نظام کے تاریک پہلو، معاشی ناانصافی اور محکوم طبقے کی بے بسی کو موضوع بنایا گیا۔ ان کی تحریروں کا بنیادی نکتہ یہ تھا کہ استعمار نے مقامی سماج کی بنیادوں میں غربت، ناانصافی اور طبقاتی تقسیم کو مزید بڑھادیا اور جسے اردو ادب کے ذریعے اجاگر کرنا ایک مزاحمتی عمل تھا۔

قرۃ العین حیدر اردو فکشن میں ایک ایسا نام ہیں جنہوں نے تاریخ، تہذیب اور نو آبادیاتی تجربات کو ایک ہمہ گیر بیانیے سے جوڑا ہے۔ ان کا شہرہ آفاق ناول "آگ کا دریا" اردو ادب میں ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس ناول میں برصغیر کی صدیوں پر محیط تاریخ، تہذیبی نشیب و فراز اور ہجرت و شناخت کے مسائل کو اس گہرائی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے کہ قاری کو نو آبادیاتی اثرات کے ساتھ ساتھ ماضی اور حال کی تہذیبی شکست و ریخت کا بھرپور احساس ہوتا ہے۔ قرۃ العین حیدر نے دکھایا کہ کس طرح استعمار نے نہ صرف سیاسی ڈھانچے کو بدلا بلکہ تہذیبی یادداشت اور شخصی شناخت کو بھی شدید بحران سے دوچار کیا۔ "آگ کا دریا" اس اعتبار سے ایک ایسا بیانیہ ہے جو نو آبادیاتی اور مابعد نو آبادیاتی زندگی کے پیچیدہ رشتوں کو اجاگر کرتا ہے۔

اردو ناول نگاری میں عبد اللہ حسین کا ناول "اداس نسلیں" نو آبادیاتی دور کے سیاسی و تہذیبی منظر نامے کی ایک بھرپور عکاسی ہے۔ اس ناول میں 1857ء کی جنگِ آزادی سے لے کر قیامِ پاکستان تک کے حالات کو نہ صرف تاریخی حوالوں کے ساتھ بیان کیا گیا ہے بلکہ نو آبادیاتی دباؤ اور عوامی مزاحمت کے باہمی تصادم کو بھی فنی مہارت سے اجاگر کیا ہے۔ عبد اللہ حسین نے اس داستان کو ایک بیانیہ کے طور پر پیش نہیں کیا بلکہ اس میں سماجی تبدیلی، طبقاتی تقسیم اور قومی شعور کی بیداری کو تنقیدی نظر سے پرکھا ہے۔ "اداس نسلیں" کی خاص بات یہ ہے کہ اس میں فرد اور معاشرے کے باہمی رشتے کو دکھایا گیا ہے. کس طرح ایک فرد کی جدوجہد پورے عہد کی

اجتماعی صورتحال سے مربوط ہے۔ یہ ناول دراصل استعمار کے زیرِ سایہ جینے والے معاشرے کی داخلی کشمکش اور آزادی کے خواب کی علامتی تصویر ہے۔ اسی وجہ سے عبد اللہ حسین کو اردو فکشن میں ایسے تخلیق کار کے طور پر دیکھا جاتا ہے جنھوں نے نو آبادیاتی فضا اور اس کے اثرات کو نہایت باریک بینی سے تنقید اور فن دونوں سطحوں پر پیش کیا۔

اردو فکشن میں انتظار حسین کی تخلیقات مابعد نو آبادیاتی مباحث کے حوالے سے نہایت اہم حیثیت رکھتی ہیں۔ ان کے افسانے اور ناول شناخت کے بحران، روایت کی بازیافت اور مزاحمت کے متنوع پہلوؤں کو اجاگر کرتے ہیں۔ "بستی" ایسی تخلیق ہے جس میں ہجرت کا المیہ اور نو آبادیاتی اثرات کی گونج پوری شدت سے سنائی دیتی ہے۔ انتظار حسین کے ہاں آزادی کے بعد کا منظر نامہ محض سیاسی نجات کا بیانیہ نہیں بلکہ ایک گہرا تہذیبی اور نفسیاتی خلا ہے جو استعمار کے ماضی سے مسلسل جڑا ہوا ہے۔ ان کے افسانے اس نکتے کو نمایاں کرتے ہیں کہ نو آبادیاتی اقتدار سیاسی طور پر ختم ہو چکا تھا مگر ذہنی و تہذیبی سطح پر اس کے اثرات نے شناخت، تاریخ اور ثقافتی تسلسل کو منقطع کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ "بستی" میں ہجرت، جلاوطنی اور تہذیبی زوال کے تجربات کو ایک علامتی اور داستانوی اسلوب میں پیش کیا گیا ہے۔

"شہرِ افسوس" ایک ایسا نوحہ ہے جس میں نو آبادیاتی سیاست نے تقسیم ہند کے سانحے کو جنم دیا اور صدیوں پرانی تہذیبی رشتوں کو منقطع کر دیا۔ انتظار حسین نے اپنے علامتی اور داستانوی اسلوب کے ذریعے یہ دکھایا کہ ہجرت کا صدمہ اور ماضی سے وابستگی کی خواہش دراصل اسی تاریخی عمل کا ردِ عمل ہے جس نے مقامی تہذیبی شناخت کو مسخ کر ڈالا۔ اس طرح ان کی تخلیقات مابعد نو آبادیاتی فکر کی توانا آوازیں ہیں جو یہ بتاتی ہیں کہ استعمار کے اختتام کا مطلب صرف سیاسی آزادی نہیں تھا بلکہ اس نے ذہنی، فکری اور روحانی سطح پر مسلسل بحران پیدا کیا جس کی بازگشت آج بھی اردو ادب میں سنائی دیتی ہے۔ سعادت حسن منٹو اور انتظار حسین دونوں کے ہاں اردو افسانہ استعماریت کے خلاف مزاحمت اور مابعد نو آبادیاتی عہد کے فکری و تہذیبی بحران کا بیانیہ بن کر سامنے آتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ منٹو نے براہِ راست حقیقت نگاری کے ذریعے استعمار اور تقسیم کے زخموں کو دکھایا ہے۔ لیکن انتظار حسین نے علامت اور داستانوی فضا کے ذریعے استعماریت کے مابعد اثرات کو اجاگر کیا۔ یہ وہ امتزاج ہے جس نے اردو افسانے کو نو آبادیاتی اور مابعد نو آبادیاتی تناظر میں ایک نہایت گہری اور معنوی جہت عطا کی۔

اردو ادب میں استعمار اور رد استعماریت کا مطالعہ دراصل اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ ادب جمالیاتی سرگرمی کے ساتھ ایک عہد کی فکری، تہذیبی اور سماجی صورتِ حال کا بھی اظہار ہے۔ استعمار کے دور میں اردو ادب نے سامراجی تسلط کو ایک خارجی دباؤ کی حیثیت سے نہیں سمجھا اسے انسانی آزادی، خود مختاری اور تہذیبی وقار کے مسئلے کے طور پر پیش کیا۔ اسی لیے اقبال کے افکار میں خودی کا پیغام اور فیض کی شاعری میں انقلابی مزاحمت کا رنگ نظر آتا ہے جبکہ منٹو، پریم چند، قرۃ العین ڈپٹی نذیر احمد اور عبد اللہ حسین کی نثر میں محکوم انسان کی بے بسی اور اس کے ردِ عمل کی جھلک ملتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اردو ادب نے استعمار کے مقابلے میں احتجاجی اور انقلابی بیانیہ تشکیل دینے کے ساتھ ایک ایسا فکری زاویہ بھی فراہم کیا جس میں محکوم انسان اپنی شناخت کو از سرِ نو دریافت کرتا

ہے۔استعماریت کے خلاف ادبی مزاحمت ایک طرح کا فکری تحرک تھا جس نے اردو ادب کو عالمی سطح پر مزاحمتی ادب کے اہم دھارے میں شامل کیا۔

رد استعماریت کے زاویے سے دیکھا جائے تو اردو ادب نے آزادی کے بعد پیدا ہونے والے نئے مسائل کو بھی اپنے دائرہ اظہار میں شامل کیا۔عصر حاضر کا ادبی منظر نامہ اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ سامراجی فکر اور ادارے بظاہر ختم ہو جانے کے باوجود بھی ذہنی و فکری سطح پر ان کی باقیات اب بھی موجود ہیں۔مابعد نو آبادیاتی ادب میں یہ سوال بار بار اٹھایا گیا کہ حقیقی آزادی کس طرح حاصل ہو گی اور اس کے تقاضے کیا ہیں۔اردو ادب نے اس تناظر میں نہ صرف نو آبادیاتی ذہنیت کو بے نقاب کیا بلکہ ایک ایسا تنقیدی شعور بھی دیا جس کے ذریعے قاری اپنی فکری اور تہذیبی خود مختاری کا احساس کر سکے۔یوں استعمار اور رد استعماریت کا یہ ادبی مطالعہ اس حقیقت کو اجاگر کرتا ہے کہ ادب ماضی کو محفوظ رکھنے، حال کو سمجھنے اور مستقبل کے امکانات کو متعین کرنے کا طاقتور وسیلہ ہے۔اردو ادب اسی تسلسل میں ہمیں یہ درس دیتا ہے کہ آزادی کی اصل روح فکری خود مختاری، تہذیبی وقار اور انسانی مساوات کی بازیافت سے وابستہ ہے۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ایڈورڈ سعید ڈبلیو، شرق شناسی، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۱۲ء، ص ۱۲
۲۔ایضاً، ص ۱۴
۳۔سی ایل انس، دی کیمبرج انٹروڈکشن ٹو پوسٹ کلونیل لٹریچر ان انگلش، کیمبرج یونیورسٹی پریس، کیمبرج، ۲۰۰۷ء، ص ۱۲
۴۔فرانز فینن، افتادگان خاک، فکشن ہاوس، لاہور، ۲۰۱۷ء، ص ۱۷۳
۵۔ میر انیس، مراثی انیس، جلد دوم، نول کشور پریس، لکھنو، ۱۸۹۰ء۔ن د
۶۔میر ببر علی انیس، انتخابِ مراثیِ انیس، مرتبہ: آلِ احمد سرور، سنگ میل پبلیکیشنز، لاہور، ۱۹۸۵ء
۷۔اکبر الہ آبادی، رباعی: یہ بات غلط کی دارالاسلام ہے ہند، اردو رباعیات میں ہندوستانی عناصر، ص ۱۲۷
۸۔اکبر الہ آبادی، کلیاتِ اکبر، جلد دوم، مطبع نول کشور، لکھنؤ، ص ۱۱۲
۹۔ایضاً، ص ۱۱۲
۱۰۔اقبال، علامہ محمد، کلیات: بال جبرائیل، ساقی نامہ، شیخ محمد بشیر اینڈ سنز لاہور، ص ۵۲۳
۱۱۔اقبال، علامہ محمد، کلیات: بانگ درا، حصہ دوم غزلیات: زمانہ آیا ہے بے حجابی کا، شیخ محمد بشیر اینڈ سنز، لاہور، مارچ ۱۹۰۷ء ص ۱۶۹
۱۲۔اقبال، علامہ محمد، کلیات: ضرب کلیم، تعلیم و تربیت، طالب علم، شیخ محمد بشیر اینڈ سنز، لاہور، ص ۶۸۸
۱۳۔فیض احمد فیض، نسخہ ہائے وفا: دست صبا، صبح ازادی، کارواں پریس، لاہور، ص ۱۱۶
۱۴۔فیض احمد فیض، نسخہ ہائے وفا: دست صبا، ترانہ، کارواں پریس، لاہور، ص ۱۳۸
۱۵۔جوش ملیح آبادی، شعری مجموعہ: شعلہ و شبنم، نظم شکست زنداں کا خواب، ہمالیہ بک ہاؤس، دہلی، ص ۶۷

۱۶۔ ایضاً، ص ۶۷

References in Roman Script:

1. Saeed, Edward W, Sharq Shanasi, Muqtadra Qaumi Zabaan, Islamabad, 2012, p. 12
2. Ibid, p. 14
3. C. L. Innes, The Cambridge Introduction to Postcolonial Literature in English, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 12
4. Fanon, Frantz, Iftadagān-e-Khaak, Fiction House, Lahore, 2017, p. 173
5. Mir Anis, Marasi-e-Anis, Jild Duvum, Naval Kishore Press, Lucknow. 1890
6. Mir Babbar Ali Anis, Intikhab-e-Marasi-e-Anis, Murattiba: Aal-e-Ahmad Sarwar, Sang-e-Meel Publications, Lahore. 1985
7. Akbar Allahabadi, Rubai: Yeh Baat Ghalat Ki Dar-ul-Islam Hai Hind, In Urdu Rubaiyat mein Hindustani Anasir, n.d, p. 127.
8. Akbar Allahabadi, Kulliyat-e-Akbar, Jild Duvum, Murattiba: Naval Kishore, Lucknow, n.d, p. 112.
9. Ibid
10. Iqbal, Allama Muhammad, Kulliyat: Bal-e-Jibril, Saqi Nama, Sheikh Muhammad Bashir & Sons, Lahore, n.d, p. 523.
11. Iqbal, Allama Muhammad, Kulliyat: Bang-e-Dra, Hissa Duvum, Ghazliyat: Zamana Aaya Hai Be-Hijabi Ka, Sheikh Muhammad Bashir & Sons, Lahore, 1907, p. 169.
12. Iqbal, Allama Muhammad, Kulliyat: Zarb-e-Kalim, Taleem o Tarbiyat, Talib-e-Ilm, Sheikh Muhammad Bashir & Sons, Lahore, n.d, p. 688.
13. Faiz, Ahmad Faiz, Nuskha Haa'e Wafa: Dast-e-Saba, Subh-e-Azadi, Caravan Press, Lahore, n.d, p. 116.
14. Faiz, Ahmad Faiz, Nuskha Haa'e Wafa: Dast-e-Saba, Tarana, Caravan Press, Lahore, n.d, p. 138.
15. Josh Malihabadi, Sha'ri Majmu'a: Shola-o-Shabnam, Nazm: Shikast-e-Zindan ka Khwab, Himalaya Book House, Delhi, n.d, p. 67
16. Ibid, p. 67

Dr. Syed Zahid Hussain Kazmi is serving as the Vice Principal at Islamabad Model College for Boys, I-10/1, Islamabad. He holds a PhD from National University of Modern Languages, Islamabad, Pakistan and specializes in Urdu Criticism and Urdu Research & Editing. He has four published research articles to his credit. His honors include a Merit Certificate from the President of Pakistan along with numerous awards recognizing his excellence in the field of education.

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی و تنقیدی مجلہ
دریافت

Received: 10th August, 2025 | Accepted: 12th December, 2025 | Available Online: 31st December, 2025
Digital Object Identifier: 10.52015/daryaft.v17i02.422

تانیثیت اور مذہبی اثرات: پاکستانی خواتین کے سفر ناموں کے تناظر میں

Feminism and Religious Influences: In the Context of Pakistani Women's Travelogues

RUBINA[1] AND DR. NASREEN AMIN[2]

[1] PhD Urdu Research Scholar, Department of Urdu, Qurtuba University of Science and Information Technology, Peshawar Campus, Pakistan

[2] Assistant Professor, Department of Urdu, Qurtuba University of Science and Information Technology, Peshawar Campus, Pakistan

Corresponding author: Ms. Rubina (rubinafazal86@gmail.com)

CONFLICT OF INTEREST: The authors declare that there are no conflicts of interest related to the research, authorship, and/or publication of this article, and that the data presented have not been fabricated or falsified.

FUNDING: This research did not receive any specific grant or financial support from public, commercial, or not-for profit funding agencies.

PARTICIPANT CONSENT: The authors confirm that Informed consent was obtained from all participants, and confidentiality was duly maintained.

ABSTRACT: Women writers have significantly enriched the Urdu travelogue tradition by offering critical insights into religion, culture, politics, and gender relations. Pakistani women's travelogues reveal shifting patterns of women's rights across different societies and highlight the ways in which religion shapes women's social status, autonomy, and equality. While cultural norms and religious interpretations can facilitate empowerment, they can also impose constraints on women's lives. This study analyzes the impact of religion on women across diverse societies and examines religious exploitation as well as women's varied experiences within religious and cultural traditions as represented in Pakistani women's travelogues. Using these texts as primary sources, the research employs a feminist qualitative content analysis grounded in feminist theoretical frameworks. The findings indicate that some women perceive religion as a source of protection, identity, and spiritual comfort, whereas others experience it as a barrier to personal freedom and equal rights. The study concludes that religion's influence on women's lives is shaped by its interpretation and socio-cultural context, resulting in diverse gendered outcomes.

KEYWORDS: Urdu travelogue, Women writers, Religion and Gender, Feminist analysis, Feminist literary criticism; Gender relations

This work is licensed under a **Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)**

اردو میں سفر نامہ، روداد سفر یا سفر کے مشاہدات اور تجربات کو تحریری طور پر بیان کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔
سفر نامہ کی صنف کو پروان چڑھانے میں خواتین لکھاریوں نے اہم کردار ادا کرتے ہوئے اردو ادب کے ذخیرے میں قابل ذکر اضافہ

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

کیا۔ قیام پاکستان کے بعد خواتین سفر نامہ نگاروں نے اپنی روداد ہائے سفر کے علاوہ اس ملک کی تہذیب و ثقافت، معاشرت، رہن سہن، جغرافیائی حالات، علم و ادب، ادبی تحریک و ادبی مباحثوں اور مشاعروں کی عکاسی کی ہے۔ پاکستانی خواتین سفر نامہ نگار جب دورانِ سفر مختلف معاشروں کا مشاہدہ کرتی ہیں تو وہ ان کے مذہبی عقائد، رسوم ورواج، سیاسی، معاشی، معاشرتی مسائل، خواتین کے جملہ حقوق اور صنفی رویوں کے باہمی اثرات کا باریک بینی سے تجزیہ کرتی ہیں۔ عورت اور مذہب کے باہمی تعلق کے تحت مذہب عورت کی خود مختاری کو تقویت دیتا ہے اور بسا اوقات اس پر قدغن عائد کرتا ہے۔ مختلف تہذیبوں اور مذاہب میں خواتین سے ان کے روایات کے مطابق الگ الگ رویہ اختیار کیا گیا۔ کہیں عورت کو اس کے حقوق سے نوازا گیا تو کہیں مذہب کے نام پر عورت کے حقوق سلب کرتے ہوئے اس کا استحصال کیا گیا۔

دنیا کے مختلف مذاہب میں عورت سے روا رکھے گئے رویے کے تحت یہودیت نے عورت کو ازلی گنہگار ٹھہرایا ہے اور اسے پیدائشی مکار، بدطینیت اور نسل انسانی کی دشمن قرار دیا ہے۔[۱] عیسائیت میں عورت کے بارے میں افکار و نظریات کے حوالے سے کہا جاتا ہے کہ عورت راندہ درگاہ، خباثتوں کا مجموعہ، فتنہ بردار، شر انگیز، شیطان، انسانیت کی پہلی مجرم، ناگزیر شر، شیطان کا ہتھیار، جھوٹ کی بیٹی، امن کی دشمن، سانپ کا زہر، اور کینہ رکھنے والی ہے۔[۲] ہندو دھرم میں عورت کو برائیوں اور گناہوں کی جڑ کہا گیا ہے اس کا دل ہر وقت برائی کی جانب مائل رہتا ہے۔ اس لیے مرد کو عورت پر سختی کرنے کا حکم دیا۔[۳] ہندوستان کی سرزمین میں بدھ مت ہی پہلا مذہب ہے کہ جس نے عورتوں کو مذہبی امور کی ادائیگی میں شریک کیا۔ بدھ مت چونکہ رہبانیت کا قائل ہے اور بدھا کی تعلیمات میں نجات کے لیے ضروری ہے کہ عورتوں سے علیحدگی اختیار کی جائے۔ وہ عورت کو صرف گھریلو حد تک محدود رکھنا چاہتے تھے۔[۴] نبوت سے قبل دور جہالت میں عورت کی حالت نہایت خستہ اور خراب تھی۔ اسے نہ صرف انسانی اور سماجی حقوق سے محروم رکھا گیا بلکہ وحشیانہ سلوک کا بھی نشانہ بنایا گیا۔ ان کی جہالت کا یہ عالم تھا کہ بیٹی پیدا ہوتے ہی اسے زندہ در گور کر دیا جاتا۔ عورت کی حیثیت ایک جائیداد کی سی تھی ۔ عورت کو باعثِ عار و ذلت تصور کیا جاتا۔ عورت کی حیثیت مال و متاع سے زیادہ نہ تھی۔ وہ وراثت کے حق سے محروم تھی۔ معاشرے میں مرد کو اس کا حاکم اور مالک مانا جاتا تھا۔ نکاح اور طلاق کے تمام دستور و ضابطے اسے مرد کی غلامی سے آزاد نہ ہونے دیتے۔[۵] اسلام وہ مذہب ہے جس نے سب سے پہلے عورت کو وہ حقوق عطا کیے جس سے وہ عرصہ دراز سے محروم چلی آ رہی تھی۔ موجودہ دور میں عورتوں کو جو حقوق عطا کیے گئے ہیں اسے اس دور کا احسان مانا جاتا ہے۔ حالانکہ احسان مذہب اسلام کا ہے۔ یہ سارے حقوق اسلام نے اس لیے نہیں دیے کہ عورت ان کا مطالبہ کر رہی تھی بلکہ یہ عورت کے فطری حقوق تھے۔ اور وہ ان کی اصل حقدار تھی۔[۶]

مرد وزن کے مابین موجود صنفی امتیاز اور مساوی حقوق کے لیے باضابطہ آواز تانیثیت ہے۔ تانیثیت کی ابتدا انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل کے سالوں میں عورتوں کے حقوق کے مطالبے سے ہوتی ہے۔ یہ خواتین کے حقوق سے متعلق اہم سیاسی، سماجی اور ادبی تحریک ہے۔ تانیثیت کے بنیادی نظریات میں عورت کے لیے سماجی، معاشی، معاشرتی، سیاسی، تعلیمی اور اخلاقی طور مساویانہ حقوق، صنفی امتیاز کے برخلاف مساوات قائم کرنا، ظلم و جبر سے آزاد زندگی کی فراہمی اور انہیں بحیثیت انسان تسلیم کرنا اخلاقی طور پر شامل ہیں۔

تانیثی نظریہ مغرب میں مخصوص تاریخی سیاق و سباق، صنعت کاری اور حقِ رائے دہی کی تحریک کے طور پر سامنے آیا۔ تانیثیت کے مغربی نظریے کے تحت مختلف ادوار میں مختلف نظریات سامنے آئے۔ ان نظریات کے پیروکاروں نے اپنے مخصوص تانیثی نظریے کے تحت خواتین کے حقوق کے لیے آواز بلند کی۔ جبکہ مشرق میں تانیثیت کا نظریہ یہاں کے سماجی، معاشی اور معاشرتی حالات کے تناظر میں پروان چڑھا۔ اسلامی ممالک میں اسلامی تانیثی نظریے کے تناظر میں خواتین کے حقوق کے حصول کی کوششیں کی گئیں۔ تانیثی نظریات نے جہاں زندگی کے دیگر شعبوں کو متاثر کیا، وہیں ادب پر بھی اپنا تاثر قائم کیا۔ تانیثیت، ادب کا موضوعاتی مطالعہ کرتے ہوئے ادب کے مواد کا جائزہ اس رخ سے لیتی ہے کہ اس میں خواتین کا ذکر کس انداز سے کیا گیا ہے اور لکھنے والے کا کیا رویہ ہے؟ اردو کے افسانوی ادب کے علاوہ غیر افسانوی ادب کی صنف سفر نامہ میں خواتین سفر نامہ نگاروں نے تانیثی نظریے کو پیش کیا ہے۔ اس تحقیق میں زیرِ مطالعہ پاکستانی خواتین کے سفر ناموں کو تین جغرافیائی زمروں میں تقسیم کیا گیا ہے: ان میں اسلامی ممالک کے سفر ناموں میں نگار سجاد ظہیر (دشت امکان)، کوکب خواجہ (آ جیل)، ڈاکٹر قرۃ العین طاہرہ (سرحد ادراک سے آگے، عجب اک سلسلہ ہے)، کوکب خواجہ (جواہرات کی مالا)، ناہید سلطان مرزا (مشرق کے تین قدیم دیس)، سلمٰی اعوان (عراق اشک بار میں ہم) کے سفر نامے شامل ہیں۔ یورپی ممالک کے سفر ناموں میں نجمہ افتخار (میرے بھی سفر نامے)، نیلم احمد بشیر (ستمگر ستمبر)، بلقیس ریاض (سفر ہے شرط)، منزہ نصیر (وائی کنگز کے دیس میں)، کائنات بشیر، (خاموش نظارے) قابلِ ذکر ہیں۔ اور ایشیائی، افریقی اور علاقائی سفر ناموں میں بشریٰ رحمٰن (ٹک ٹک دیدم ٹوکیو)، پروین عاطف، (کرن، تتلی اور بگولے)، سلمٰی اعوان، (سندر چترال)، رئیس فاطمہ (میرے خوابوں کی سر زمین)، کوکب خواجہ، (آنسو یا کان کا جھمکا) اور بینش ارشد کا سفر نامہ پڑاؤ شامل ہیں۔ ان سفر ناموں میں بالخصوص عورت ذات کے مسائل اور بنیادی حقوق سے متعلق اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ پاکستانی خواتین سفر نامہ نگاروں نے اپنے سفر ناموں میں مختلف معاشروں میں خواتین کی زندگی اور ان پر مذہبی اثرات کو بھی اپنا موضوع بنایا ہے اور ہمیں ان کی سماجی زندگی سے متعارف کروایا ہے۔

جیسے کہ نگار سجاد سعودی عرب کی سفری روداد "دشت امکان" میں لکھتی ہیں کہ مسجد نبوی میں عورتوں کی جائے نماز کو مردوں کی جائے نماز سے ایک barrier کے ذریعے الگ کیا گیا ہے۔ اسی بیریئر کا دروازہ کھلنے کا شدت سے انتظار کرتی خواتین میں جوان، بوڑھی، سفید فام، سیاہ فام، یورپی اور ایشیائی خواتین شامل تھیں۔ اتنے میں ایک خاتون مسجد میں عورتوں کی نماز کی جگہ کے بارے میں مصنفہ سے گویا ہوئیں:

> "خدا سمجھے ان سعودیوں سے عورتوں کا استحصال کرتے ہیں۔ میرے قریب بیٹھی ہوئی خاتون نے مجھے سلام پھیرتے دیکھ کر کہا۔ میں ایک خفیف سی مسکراہٹ کے بعد درود شریف پڑھنے لگی"
>
> "اب ہمیں اتنا پیچھے پھینک دیا ہے۔" وہ خاتون پھر مجھ سے بولی۔ "کیا مطلب؟"
>
> "لگتا ہے آپ پہلی دفعہ آئی ہیں۔"
>
> "جی ہاں"

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

"ارے بی بی چند سال پہلے میں آئی تھی تو یہ سارا علاقہ اور اس کے آگے کے دالان اور صحن مسجد کا بڑا حصہ یہ سب عورتوں کے لئے تھا۔ اب دیکھو تو عورتوں کو اس کونے میں ڈال دیا ہے۔"(۷)

مذکورہ خاتون مسجد نبوی میں خواتین کی نماز کے لئے کم جگہ مختص کرنے پر صدائے احتجاج بلند کرتے ہوئے اسے عورتوں کا استحصال قرار دیتی ہیں۔ اسی طرح سعودی عرب میں جب مصنفہ کے شوہر ورقہ حاصل کرنے جاتے ہیں تو ان سے سوال کیا جاتا ہے کہ:

"تمہاری بیوی کے ساتھ تمہارا نام کیوں لکھا ہوا ہے؟"

"ھذا فی طریق امریکی" (یہ امریکی طریقہ ہے) میں نے اسے جواب دیا"

"مافی شرعی" (مگر یہ اسلامی اور شرعی طریقہ نہیں ہے) احمد عبد اللہ الروسری نے کہا۔"(۸)

نگار سجاد لکھتی ہیں کہ ورقہ دینے والے آفیسر نے ان کو ناموں کے آگے شوہر کے نام کے بجائے والد کے نام کا لاحقہ لگانے کے حوالے سے سمجھاتے ہوئے کہا کہ سعودی عرب میں طریقہ یہ ہے کہ لڑکیاں ہمیشہ اپنے باپ کے نام سے پہچانی جاتی ہیں۔ شادی کے بعد بھی ان کے ناموں میں شوہر کے نام کا لاحقہ نہیں لگتا۔ دوسری تہذیبوں اور مذاہب میں جب لڑکی کی شادی ہو جاتی تو وہ اپنے شوہر کے خاندان کا فرد سمجھی جاتی اور وہ اسی خاندان کا نام اپنے نام کے آگے لگاتی اس کے لیے اپنا خاندان کم یا غیر اہم ہو جاتا، تاہم یہ اسلامی تصور نہیں ہے، اسلام میں میاں بیوی اپنا الگ الگ قانونی تشخص رکھے ہوئے ہیں۔ مغرب میں دو سو سال قبل عورت کا کوئی قانونی تشخص نہ تھا۔ وہ اپنی ملکیت چاہے وہ شادی سے پہلے کی کیوں نہ ہو، کے بارے میں شوہر کی مرضی کی پابند ہوتی تھی۔ بعض تہذیبوں میں بیوی کی ذاتی چیزیں بھی شوہر کی ملکیت مانی جاتی تھیں۔

اسلام میں صورتحال اس کے برعکس ہے۔ اسلام میں عورت ایک مکمل قانونی تشخص کی حامل ہے۔ وہ اپنی جائیداد اور دیگر ملکیت کے بارے میں اپنے شوہر کی اجازت کی پابند نہیں۔ شادی مرد اور عورت کے مابین ایک معاہدہ ہوتی ہے، اس معاہدہ کو فسخ کرنے کا حق دونوں فریقین کو حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ فریقین میں سے ہر ایک کا نام اس کا "ذاتی نام" ہوتا ہے۔ عورت کو یہ آزادی حاصل ہے کہ وہ اپنا نام ہی اختیار کرے، بلکہ خاندانی طور پر وہ اپنے باپ کے نام سے پہچانی جائے گی مثلاً عائشہ بنت ابو بکر اور فاطمہ بنت محمدؐ شادی کے بعد بھی انہی ناموں سے پکاری اور پہچانی گئیں۔ سعودی عرب میں آج بھی یہی رواج ہے۔ مصنفہ مزید لکھتی ہیں کہ ان کا رجحان بھی یہی ہے کہ لڑکی کی شناخت اس کے شوہر سے نہیں اس کے باپ سے ہوتی ہے۔ شوہر بدل سکتا ہے، باپ بدل نہیں سکتا۔

کوکب خواجہ کا سفر نامہ ایران "آجیل" میں تانیثیت کے اسلامی نظریے کا عکس ملتا ہے۔ ایران میں انقلاب کے بعد باہر کی دنیا میں ایرانی عورتوں کے بارے میں انتہائی قابل رحم جذبات کا اظہار کیا گیا ہے کہ ان عورتوں پر حجاب کی پابندی ایک ظلم ہے۔ کوکب خواجہ نے اس سفر نامے میں واضح کیا کہ ایرانی خواتین حجاب کی وجہ سے نہ صرف محفوظ ہیں بلکہ وہ باحجاب ہوتے ہوئے اپنے مذہب اور روایت کے مطابق زندگی کے تمام شعبوں ڈاکٹری، وکالت، کاروبار، اسپورٹس اور سیاست میں حصہ لے رہی ہیں۔ ایران میں خواتین کے اسکولوں، کالجوں اور ایسی کئی تقریبات کے لیے ویڈیو بردار اور فوٹو گرافرز بھی خواتین ہی ہیں۔ اس ضمن میں کوکب خواجہ لکھتی ہیں:

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

"ایرانی عورت اس حجاب کے باوجود زندگی کے ہر شعبہ میں سرگرم نظر آتی ہے۔ اگر ڈاکٹر ہے، تو سیلز گرل بھی ہے۔ انجینئر اور پولیس آفیسر بھی ہے۔ کمپنی میں شوہر کے ساتھ شراکت دار بھی ہے۔ اور ذاتی طور پر بھی کاروبار کر سکتی ہے۔ غرض ہر شعبہ میں شامل ہونے کے ساتھ ساتھ گھر داری میں بھی بے حد منظم اور صفائی کی انتہائی دلدادہ۔"(۹)

ایران میں پردے کے بارے میں کوکب خواجہ بتاتی ہیں کہ انقلاب کے بعد جگہ جگہ پولیس کی گاڑیاں گھومتی رہتی ہیں اچھی بھلی پردے میں ملبوس خواتین کو پکڑ کر حوالات میں بند کر دیا جاتا ہے۔ پھر اس کے باپ یا شوہر کو بلا کر ان خاتون پر الزام لگاتے کہ یہ "بد حجاب" ہے (یعنی سر کے بال پوری طرح چھپے نہ تھے) اور پھر شوہر کی مالی حیثیت کے مطابق بھاری بھر کم جرمانہ وصول کر کے خاتون کو ان کے حوالے کیا جاتا تھا۔ مصنفہ نے اسے جبری اسلام سے تعبیر کیا ہے کیونکہ ان کی مساجد نمازیوں سے خالی نظر آتی ہیں۔

اسلامی انقلاب کے بعد ایرانی معاشرے میں خواتین کے لیے حجاب کی پابندی لازمی کر دی گئی جو نہ صرف ایران کی مقامی خواتین کے لیے تھی بلکہ بیرونی ملک سے آنے والی خواتین کے لیے بھی پابندی کرنا لازم تھا آج کے ایران میں ہر غیر ملکی ایرانی رنگ میں نظر آتا ہے جس کی مثال خواتین کا سر سے پاؤں تک ڈھکا ہوا لباس ہے خواہ عورت یورپ کی ہو یا جاپان کی، سب اس کی پابند ہیں۔ ایک سیاح کی حیثیت سے کوکب خواجہ لکھتی ہیں کہ ایرانی عورت صرف "حجاب" کی پابندی کی وجہ سے کسی طرح بھی "پسماندہ" نہیں کہلائی جا سکتی جیسا کہ باہر کی دنیا میں یہ تاثر پایا جاتا ہے۔ ایرانی عورت کو وہ سب حقوق حاصل ہیں جو اسلام اور قرآن نے اسے دیے ہیں۔

ڈاکٹر قرۃالعین طاہرہ ۲۰۰۸ء میں عمرے کی ادائیگی کے لئے عازم سفر ہوئیں اور اس بابرکت سفر کے احوال کو "سرحد ادراک سے آگے" کے نام سے شائع کیا۔ ڈاکٹر قرۃالعین طاہرہ لکھتی ہیں کہ روضہ رسولؐ پر حاضری کے وقت وہ پچاس قدم کے فاصلے پر تھیں کہ وہاں پر موجود شرطوں نے انھیں وہاں سے ہانک کر دور کر دیا۔ یہاں مصنفہ نے اس مقام پر مرد و عورت کی تخصیص کے بارے میں لکھا کہ:

"اسلام نے مرد و عورت کو برابر کے حقوق دیئے ہیں۔ اسے وہ عزت دی ہے جو کسی اور معاشرے اور مذہب میں نہیں دی جاتی اس کا متضاد عملی مظاہرہ دیکھنا ہو تو حرم پاک اور مسجد نبوی میں بخوبی دیکھا جا سکتا ہے جہاں شرطے زنانہ زنانہ کہہ کر خواتین کو ہانک رہے ہوتے ہیں چنانچہ اب میں ان کی زد میں تھی انہوں نے مجھے گنبدِ خضریٰ سے حتی الامکان دور کیا۔"(۱۰)

گنبدِ خضریٰ کی طرح کا منظر مصنفہ کو جنت البقیع میں دیکھنے کو ملتا ہے جب ایک بار پھر وہ سعودی عرب حج و عمرہ کی ادائیگی کے لیے جاتی ہیں:

"اب ہم جنت البقیع کی سیڑھیوں پر پہنچ چکے تھے۔ شاہد کو تو جانے کی اجازت مل گئی لیکن نساممنوع کی آوازیں میرا راستہ روکتی تھیں۔ ایرانی خواتین کو پہلے اندر جانے دیتے تھے اب کیا ہوا کہ ایک خوبصورت، تندرست و توانا لیکن عمر کی کافی بہاریں دیکھی خاتون کبوتروں کے لئے ہاتھ میں دانہ لیے آزردہ کھڑی ہیں اور بزبان فارسی رودادِ غم کہتی ہیں کہ میں جنت البقیع میں

کبوتروں کو دانہ ڈالنا چاہتی ہوں مجھے جانے نہیں دے رہے، اسلام نے عورتوں کو بہت بلند مقام عطا کیا ہے لیکن حرم پاک ہو یا مسجد نبوی، شرطوں کا سلوک خواتین کے ساتھ بہت کھلتا ہے۔"(۱۱)

مصنفہ لکھتی ہیں کہ مذہبی مقامات پر خواتین کو اکثر صنفی امتیاز کا سامنا کرنا پڑتا ہے، جہاں مرد کو اجازت ملتی ہے مگر عورت کو صرف صنف کی بنیاد پر روکا جاتا ہے۔ ایرانی خاتون کی خواہش، کہ وہ جنت البقیع میں کبوتروں کو دانہ ڈالیں، سخت پابندیوں کے باعث پوری نہ ہو سکی، حالانکہ اسلام عورت کو عزت دیتا ہے۔ یہ منظر مذہبی نظریے اور عملی رویے کے فرق کو دکھاتا ہے اور عورت کی مایوسی صنفی ناانصافی کے خلاف خاموش احتجاج بن جاتی ہے۔

سفر نامہ "جواہرات کی مالا" میں کوکب خواجہ نے انڈونیشیا میں مختلف مذاہب کے آغاز ارتقا اور موجودہ سماجی اور مذہبی صورتحال پر خامہ فرسائی کی ہے۔ مذہب اسلام کے حوالے سے انہوں نے لکھا ہے کہ یہاں اسلام ساتویں صدی کے آخری حصے میں وارد ہوا جو کہ عرب تاجروں کی آمد کے باعث تھا۔ انڈونیشیا کے مسلمان دیگر مسلم ممالک سے قدرے مختلف مذہبی رسوم اور قوانین کے پابند ہیں۔ اس ضمن میں مصنفہ لکھتی ہیں:

"دیگر مسلم ممالک کے مسلمان ایک وقت میں چار بیویاں رکھ سکتے ہیں جبکہ یہاں صرف دو بیویوں کی ایک وقت میں اجازت ہے اور اس میں بھی پہلی بیوی کی حاکمیت برقرار رہتی ہے۔ عورتوں کو کافی حقوق حاصل ہیں بلکہ مرد کی برابری کا درجہ حاصل ہوتا ہے۔"(۱۲)

اس مشاہدے میں یہ بات نمایاں کی گئی ہے کہ انڈونیشیا میں عورتوں کو نہ صرف مناسب قانونی و سماجی حقوق حاصل ہیں بلکہ بعض معاملات میں انہیں مرد کے برابر کا درجہ بھی حاصل ہے۔ اس سے یہ تاثر ملتا ہے کہ انڈونیشیا میں خواتین کی حیثیت کو عزت و وقار کے ساتھ تسلیم کیا جاتا ہے اور صنفی برابری کی ایک واضح جھلک موجود ہے۔

"ایران دلبر جان" کے نام سے ناہید سلطان مرزا نے ایران کی سیاحت کے حالات قلم بند کیے ہیں۔ ناہید سلطان مرزا نے ایران کی سیر کرتے ہوئے قدیم اور جدید ایران کا فرق بتایا ہے۔ فرق کا لحاظ کرتے ہوئے مصنفہ نے بتایا کہ ایران میں عورت دو حصوں میں بٹی ہوئی ہے ایک وہ جو سخت مذہبی پردے کی پابند یعنی بنیاد پرست، اس کے مقابلے میں دوسری ترقی پسند جو پردے کے خلاف ہے۔ رضا شاہ پہلوی کے دور میں چادر پر پابندی عائد کی گئی تھی۔ ایرانی عورت سکرٹ بلاؤز میں یورپ امریکہ کا مقابلہ کرنے لگی۔ محمد شاہ اور رضا شاہ کے عہد میں جس طرح عورتوں سے پردے اتروائے گئے اُس زمانے میں بھی اس کے خلاف عورتیں کھڑی ہوئی تھیں۔ کیونکہ عورتوں کے سر سے چادریں کھینچنے اور بے پردہ کرنے کے واقعات رونما ہوئے تھے۔ ایران میں اسلامی انقلاب کے بعد پردے کی پابندی لازمی ہو گئی اس حوالے سے ناہید سلطان مرزا لکھتی ہیں کہ:

" اسلامی انقلاب کے بعد عورت کو زبردستی چادر پہنائی گئی اور لازمی قرار دی گئی۔ ایران کی آزاد خواتین کو یہ بات پسند نہیں آئی، اب وہ خواتین جو پہلے سے پہنتی تھیں انھوں نے آسانی سے

یہ حکم قبول کیا، لیکن وہ خواتین جو آزادی پسند تھیں، انہوں نے بغاوت کی۔ اُن پر سختی کی گئی بازاروں میں انھیں گرفتار کیا گیا اور بہت سختی سے اس ڈریس کوڈ کو نافذ کیا گیا۔ جس کا اطلاق غیر ملکی خواتین پر بھی ہوتا ہے۔"(۱۳)

نئی نسل جو اس دوران پروان چڑھی انہوں نے حجاب کی پابندی کو ماننے سے انکار کر دیا۔ احتجاجاً لڑکیاں جینز اور بلاؤز کا استعمال کرنے لگیں۔ حالات کو دیکھتے ہوئے حکومت نے اپنے رویے میں نرمی اختیار کی اور خواتین کو کوٹ کی اجازت دی گئی۔ اب صورتحال یہ ہے کہ کوٹ گھٹنوں سے اوپر، اسکارف آدھے سر پر اور چادر کی سختی ختم کر دی گئی۔ یہ سختی صرف روضوں اور حرم میں کی جاتی ہے، وہاں کوٹ کی اجازت نہیں ہے چادر پہنالازمی ہے۔ عراق کی سیر وسیاحت کرتے ہوئے سلمیٰ اعوان عراق کے بارے میں سفر نامہ "عراق اشک بار ہیں ہم" میں مذہبی لحاظ سے عورتوں کے بارے میں لکھتی ہیں کہ:

"موسم کی شدت حسبِ معمول اپنے انتہائے عروج پر۔ تقریباً پانچ بجے تک ڈھائی تین گھنٹے کا یہ درمیانی وقفہ ہر روز مجھے کسی نہ کسی مسجد میں نماز پڑھنے اور آرام کے لئے گزارنا ہوتا تھا۔ خدا کے بعد مشرق وسطیٰ کے مولویوں کی بہت شکر گزار تھی کہ انہوں نے مسجدوں کا ایک حصہ خواتین کے لئے مخصوص کر رکھا ہے، جو دراصل عورتوں کے لئے ریٹائرنگ روم ہیں۔ کھاؤ، پیؤ، لیٹو اور سوجاؤ کانوں میں ہیڈ فون چڑھا کر گانے سنو۔ سچ تو یہ تھا کہ میں اس 1/4 حصے کو بڑے دھڑلے سے استعمال کر رہی تھی۔"(۱۴)

مشرقِ وسطیٰ میں خواتین کے لیے مذہبی مقامات پر علیحدہ جگہ مختص کرنے کا رواج بظاہر ایک صنفی امتیاز کی صورت محسوس ہوتا ہے، مگر عملی سطح پر یہ خواتین کے لیے سہولت اور تحفظ کا ذریعہ بھی بن جاتا ہے۔ اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ مذہبی ادارے عورت کو نہ صرف عبادت کا موقع فراہم کرتے ہیں بلکہ ایک محفوظ اور نجی ماحول بھی مہیا کرتے ہیں، جہاں وہ جسمانی ونفسیاتی آسودگی حاصل کر سکتی ہے۔ سلمیٰ اعوان لکھتی ہیں کہ ایسے میں انہیں ساؤتھ ایشیاء کے کٹر اور دقیانوسی مُلّا یاد آتے ہیں جو عورتوں پر مسجدوں کے دروازے بند کر کے رکھتے ہیں دُر دُر جیسا پوسٹر چہروں پر سجا کر دروازے سے ہی انہیں دفع دور کر دیتے ہیں۔

نجمہ افتخار نے امریکہ کی سیر وسیاحت کے حوالے سے اپنے تحریر کردہ سفر نامے "میرے بھی سفر نامے" میں مذہب کی آڑ میں عورتوں کی صحت کو لاحق خطرات کے بارے میں نشاندہی کی ہے کہ کس طرح ایک عورت کی جان پر بنی ہے لیکن یہاں کے لوگ اپنے مذہبی عقیدے کے مطابق عورت کی جان کی پرواہ کے بغیر اپنے عقیدے کے تحفظ پر مامور ہیں۔ مصنفہ کے شوہر کے ڈاکٹر دوست نے مصنفہ کو بتایا کہ:

"ایک عورت کو کار حادثے کے نتیجے میں ہسپتال لایا گیا تھا۔ لیکن اس عورت کے شوہر نے آپریشن کروانے سے انکار کر دیا۔ کیونکہ وہ ایک ایسے فرقے سے تعلق رکھتا تھا جو انتقال خون کے حق میں نہیں یعنی کسی دوسرے انسان کا خون لینا ان کے عقیدہ کے مطابق جائز نہیں۔

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

دوسری طرف عورت کی جان پر بنی تھی۔ اس نے موقع پا کر ڈاکٹروں کی منت سماجت کی کہ کسی بھی قیمت پر آپریشن کروائے گی۔ ڈاکٹروں کے لئے عجیب صورتحال پیدا ہوگئی کہ ایک طرف تو اس کا خاوند اپنے مذہب کے حوالے سے ایسا کرنا نہیں چاہتا تھا۔ دوسری طرف عورت اپنی زندگی کی خاطر کسی عقیدے کی پرواہ کرنے کو تیار نہ تھی۔ آخر کار اس کے خاوند کو اجازت دینا ہی پڑی۔"(۱۵)

نجمہ افتخار لکھتی ہیں کہ اس معاملے میں ساری ذمہ داری مرد اور اس کے مذہبی عقیدے کی تھی۔ لیکن مصنفہ نے ایک ایسی خاتون کا ذکر بھی کیا ہے جو زندگی اور موت کی کشمکش میں مبتلا تھی۔ اس خاتون نے یہ کہہ کر خون لگوانے سے انکار کر دیا کہ اس وقت وہ موت کے نزدیک ہے تو آخری وقت میں وہ کس طرح اپنے مذہبی عقیدے سے ہٹ جائے، حالانکہ مرنے کے قریب ہوتے ہوئے انسان کو سب چیزوں سے زیادہ مذہب کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس عقیدے کے لوگ کرسچیئن سائنٹسٹ کہلاتے ہیں۔ امریکہ میں بڑے کٹر اور مذہبی قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں۔ جو مذہب کا سہارا لے کر اپنے خاص عقیدے کے مطابق زندگی گزارتے ہیں، یہاں تک کہ انسانی جان کی پرواہ بھی نہیں کرتے۔

امریکہ کا سفر نامہ "ستمگر ستمبر" میں نیلم احمد بشیر نے فلاڈلفیا میں رہنے والی پرانی مخلص دوست روبینہ کا ذکر کیا ہے جسے اس کے پاکستانی شوہر نے پانچ بچوں کے بعد چھوڑ دیا۔ اس عورت کو بغیر کسی مرد کی مدد کے زندگی گزارنا بہت مشکل لگا۔ روبینہ نے پاکستانی مرد سے شادی کرنے کی دوبارہ کوشش کی مگر کوئی بھی پاکستانی مرد اس سے اس کے پانچ بچوں سمیت شادی کرنے پر آمادہ نہ تھا اور نہ ہی وہ اپنے بچوں کو چھوڑنے پر تیار تھی۔ پھر اسلامی میٹنگز میں روبینہ کی ملاقات امریکی مسلمان فوجی طارق سے ہوئی۔ طارق نے روبینہ کو شادی کا پیغام بھیجا۔ جو اس نے قبول کر لیا۔ طارق نے روبینہ کو اس کے بچوں سمیت قبول کیا۔ اور اب بچوں کی پرورش میں بھی ان کی ماں کا ہاتھ بٹاتا ہے۔

نیلم احمد بشیر روبینہ کے بارے میں لکھتی ہیں کہ وہ پہلے ایک عام سی مسلمان تھی۔ پھر اس کی زندگی میں انقلابی طور پر اسلام آیا۔ اور دیکھتے ہی دیکھتے وہ مکمل طور پر اپنی زندگی کو اسلامی احکامات کے مطابق ڈھال کر کٹر مسلمان بن گئی اس نے باقاعدہ طور سے حجاب لینا شروع کر دیا۔ اسی طرح طارق جو امریکی فوجی اور شراب و شباب کا رسیا تھا، امریکی عراق جنگ میں حصہ لینے عراق گیا۔ وہاں وہ اپنا فارغ وقت مساجد میں علماء کے ساتھ گزارنے لگا۔ یوں اس کی زندگی بھی ایک نئے زاویے اور نئے ڈگر پر چل پڑی۔ بالآخر اس نے اسلام قبول کر لیا اور واپس آکر اپنی زندگی اسلام کی خدمت کے لئے وقف کر دی۔ صرف یہی نہیں اس نے آپؐ کی پیروی کرتے ہوئے اپنے سے بڑی عمر کی عورت کو شادی کا پیغام بھیجا اور یوں دونوں رشتہ ازدواج میں منسلک ہوئے۔ اب ان دونوں کی زندگی آرام و سکون سے گزر رہی ہے، کیونکہ دونوں کی دلچسپی صرف اسلام ہے۔ اسلام ہی اب ان کا اوڑھنا بچھونا ہے۔ دونوں امریکہ میں ہونے والی اسلامی کانفرنسوں میں زور و شور سے شرکت کرتے اور تبلیغ کے سلسلے کو آگے پھیلاتے ہیں۔ مصنفہ نے روبینہ کے طارق کے ساتھ شادی کے اقدامات کو سراہتے ہوئے بڑا اقدم قرار دیا۔ اور روبینہ کو باہمت بتایا ہے۔ اس کے جواب میں روبینہ نے بتایا کہ:

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

"بات یہ ہے کہ میں جانتی ہوں لوگوں کو میری شادی بڑی عجیب لگی ہو گی۔ ہمارے اپنے علاقے کی پاکستانی کمیونٹی میں لوگوں نے مجھے طرح طرح کی باتیں بنائی ہیں لیکن مجھے اسلام سے طاقت ملی ہے۔ جب اسلام میں پورے کے پورے داخل ہو جاؤ تو کسی بھی چیز سے ڈر نہیں لگتا۔"(۱۶)

مصنفہ اس خاتون کی باتیں سن کر پاکستانی سوسائٹی پر افسوس کا اظہار کرتی ہے کہ ہماری پاکستانی سوسائٹی میں اول تو مطلقہ عورت کی دوبارہ شادی ہوتی ہی نہیں۔ پھر پانچ بچوں کی ماں تو کوئی بھی پاکستانی مرد اپنانے کی خواہش نہیں کرتا۔ جبکہ ہمارے مذہب اسلام میں عورتوں کے خلاف ایسا کوئی حکم یا تعصب روا رکھنے کی اجازت نہیں ہے۔ پاکستانی مرد جب بھی شادی کرنا چاہتا ہے تو کنواری یا بغیر بچوں والی عورت اس کی پہلی ترجیح ہوتی ہے۔ نو مسلم اس لحاظ سے اسلام کو مکمل طور پر اپناتے اور پرکھتے ہیں۔ اسے کوئی شے نہیں سمجھتے۔

لندن، کینیڈا کے شہر وینکوور، امریکہ کی ریاستوں سان فرانسسکو اور واشنگٹن کے سفری روداد پر مشتمل سفر نامہ "سفر ہے شرط" کی مصنفہ بلقیس ریاض نے امریکہ میں اپنی گائیڈ رینی جس کا اسلامی نام رابعہ تھا، کے مذہب اسلام قبول کرنے اور اسلامی طرز اپنانے کے بارے میں بتایا ہے کہ رینی (رابعہ) نے پاکستانی مرد سے شادی کے بعد اسلام قبول کیا۔ اس کا شوہر مسلمان ہونے کے باوجود آزاد ماحول کا عادی ہے، اس کے برعکس رینی اپنے بچوں کی پرورش اسلامی طرز پر کرنے کی حد ممکن کوشش کرتی ہے۔ اس سلسلے میں وہ اپنے شوہر کے آزادانہ ماحول اور رویے سے نالاں ہے۔ اس کا شوہر اسلامی طرز پر زندگی گزارنے کے حوالے سے اس کی کسی قسم کی مدد نہیں کرتا۔ رینی چونکہ عربی سے نابلد ہے اس لئے وہ اپنے بچوں کے ساتھ مسجد جا کر مولوی سے نماز اور قرآن کی تعلیم حاصل کرتی ہے ۔ وہ اپنے بچوں کو مذہبی تعلیم سے آراستہ کرنے کے لیے پاکستان اپنے سسرال جانے پر آمادہ ہے۔ صرف اس لیے کہ اس کا نظریہ ہے کہ انسان جو بھی مذہب اختیار کرے اس پر پورا اترے۔ اس بات پر مصنفہ اس کی حوصلہ افزائی کرتی ہے اور ساتھ میں تلقین بھی کرتی ہے کہ رینی باقی ان انگریز عورتوں کی طرح نہ ہو جائے جو شادی کی غرض سے اسلام تو قبول کر لیتی ہیں مگر شادی اور بچے ہو جانے کے بعد پھر سے ان کا پیدائشی مذہب ان پر غالب آ جاتا ہے۔ وہ اپنے بچوں کو چرچ بھی لے کر جاتی ہیں اور مسجد بھی اس کی وجہ سے بچوں کو ان کا اصل مذہب سمجھ ہی نہیں آتا۔ اس کے جواب میں رینی مصنفہ سے کہتی ہے کہ:

"آپ درست کہتی ہیں واقعی ہی میرے دل میں اس طرح کے خدشات جنم لیتے تھے۔ تو میں نے اپنا دل مضبوط کیا اور سوچا ہمارا خدا اور آپ کا خدا ایک ہی ہے تو میں مسلمان کیوں نہ ہو جاؤں تاکہ میرے بچوں کی دوہری شخصیت نہ ہو سکے۔۔۔۔ لیکن افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ میں مسلمان تو ہو گئی ہوں مگر شوہر کے اوپر مغربیت کا اثر بہت ہے۔"(۱۷)

رینی نے اپنے پیدائشی مذہب سے بیزار ہو کر اسلام کی سچائی اور صداقت پر ایمان لاتے ہوئے مسلمان ہوئی، مصنفہ نے یہاں رینی کو ایک مستقل پاکستانی مرد کے مقابلے میں راسخ العقیدہ اور کٹر مسلمان کے روپ میں پیش کیا ہے۔ جو اپنی اور اپنے بچوں کی اسلامی طرز پر تربیت کی خواہاں ہے اور اس کے لئے ہر ممکن حد جانے کے لیے تیار ہے۔

منزہ نصیر کے سویڈن کے سفر نامے "وائی کنگز کے دیس میں" میں پاکستانی مردوں کی عورت ذات سے تعصب کی مثال دیتے ہوئے واقعہ قلم بند کیا ہے کہ مصنفہ سویڈن میں روزگار کے سلسلے میں مقیم اپنے بیٹے اور بہو کے پاس سیر وسیاحت کے لئے جاتی ہیں۔ وہاں وہ مالمو کے میلے کی سیر کے لیے جاتے ہیں۔ میلے میں سیر کرتے ہوئے مصنفہ کی بہو کا آفس کولیگ جو چالیس پینتالیس سالہ پاکستانی مرد ہے ایک سویڈنی لڑکی کا عریاں بازو تھامے ان کے قریب سے نظر چراتا تیزی سے گزر جاتا ہے۔ مصنفہ کہ بہو مریم اس کو دیکھ کر اس نام نہاد مولوی کی عزت افزائی کرنے جانا چاہتی ہے تو اس کا شوہر اسے روک لیتا ہے، جس پر مصنفہ کی بہو زچ ہو کر بتاتی ہے کہ:

"دفتر میں یہ مولوی صاحب ہمیں تبلیغ فرماتے رہتے ہیں، مسلمان عورت اور پردہ ان کا محبوب موضوع ہے۔ میں تو مناسب لباس ہی پہنتی ہوں لیکن میری ایرانی کولیگ جو مغربی لباس پہنتی ہے، وہ بے چاری شرمندہ ہوتی رہتی ہے۔ حضرت کے اپنے کرتوت دیکھیں ذرا، آج میں سمجھی کہ پچھلی دس سال سے پاکستان کیوں نہیں گئے۔ اگر ماں باپ نے شادی کے بندھن میں باندھ کر بیوی ساتھ کر دی تو یہ عیاشیاں کہاں ملیں گی۔"(۱۸)

یہاں ان نام نہاد مردوں پر طنز کیا گیا ہے جو تعصب کی پٹی آنکھوں پر چڑھائے عورت کے کام اور لگن کی تعریف کرنے کے بجائے مذہب کے نام پر ان کو رسوا کرنے کا کام بخوبی سرانجام دیتے ہیں۔ حالانکہ ان کا خود مذہب اور کرداری تربیت سے دور دور تک کا کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔

سفر نامہ "خاموش نظارے" میں سفر نامہ نگار کائنات بشیر نے کینیڈا میں مسلم کمیونٹی کی ثقافت پر بحث کرتے ہوئے عید الاضحیٰ کے موقع پر عورتوں کے روایتی کردار سے نفی پر خوشی اور تسکین کا اظہار کیا ہے۔ پاکستان کے معاشرتی نظام پر ڈھکے چھپے انداز میں چوٹ کی ہے کہ باہر کے ممالک میں خواتین کو مساواتی بنیاد پر حقوق حاصل ہیں۔ صرف کچن کے کام سے فراغت ہی کی بات نہیں کی ہے بلکہ باقاعدہ طور پر عید کے موقع پر خواتین کی باجماعت نماز ادا کرنے کا ذکر بخوبی کیا ہے:

"آج کی عورت اپنے مسائل سے بہتر طریقے سے نپٹنا بھی سیکھ گئی ہے اور باقیوں کے درمیان اپنی جگہ بنانا بھی، اور وقت کا پہیہ بھی اب گھوم چکا ہے۔ یہاں عورتیں باقاعدہ تیار ہو کر عید کی نماز بھی پڑھ کر آتی ہیں۔ بلکہ پتہ چلا کہ عید کے موقع پر اتنے مرد حضرات عید کی نماز پڑھنے کے لیے موجود نہیں تھے جتنی عورتیں موجود تھیں اور پھر عورتوں کے لئے دوبارہ نماز عید ادا کی گئی۔"(۱۹)

بشریٰ رحمٰن اپنے سفر نامے "ٹک ٹک دیدم ٹوکیو" میں پاکستان میں خواتین کے لباس پر مذہب کی اثر پذیری کے بارے میں لکھا ہے کہ جاپان میں ایک محفل میں جاپانی خاتون نے ان سے ان کے لباس پر بحث کرتے ہوئے پوچھا کہ:

"آپ لوگ پوری آستین پہنتے ہیں اور جسم کو ڈھک کر رکھتے ہیں۔"

"ہمارے ہاں کچھ سیانی خواتین ہیں جو بازو اور پیٹ کو ننگا رکھنا چاہتی ہیں مگر زیادہ تر خواتین ملفوف رہنا پسند کرتی ہیں۔"

"کیا اس کی وجہ مذہب ہے؟"(۲۰)

اس سوال کے جواب پر بشریٰ رحمٰن نے بتایا ہے کہ پیدائش کے بعد مذہب گھول کر انہیں پلایا جاتا ہے۔ ہمیں اپنے آپ کو مذہبی کہتے ہوئے بالکل بھی شرم محسوس نہیں ہوتی۔ ہماری تربیت روایتوں اور رواجوں میں ہوتی ہے۔ ہم چاہے جتنا بھی دور کیوں نہ چلے جائیں لوٹ کر اپنے مرکز پر چلے آتے ہیں۔ ہمیں اپنی دقیانوسیت پر فخر ہے۔ بشریٰ رحمٰن نے نہ صرف خواتین کے لباس بلکہ اپنی معاشرتی روایات واقدار پر مذہبی اثراندازی کو دیکھایا ہے کہ چاہے ہم جو بھی کریں لیکن ہمارا ہر عمل مذہب کے تابع ہے۔

پروین عاطف "کرن، تتلی اور بگولے" میں بنکاک کی سیاحت کرتے ہوئے وہاں کے بدھا مذہب میں عورت ذات کی اہمیت کے حوالے سے ایک واقعہ تحریر کرتی ہوئے بتاتی ہیں کہ بدھا کے مندر میں داخل ہو کر انہوں نے مہاتمابدھ کے پیروکار سے بڑے ہال کا راستہ پوچھا ہی تھا کہ وہ پیروکار مصنفہ سے اس طرح دور بھاگا جیسے انہوں نے کوئی فحش بات کر دی ہو۔ مصنفہ دل ہی دل میں شرمندگی محسوس کر رہی تھیں۔ اتنے میں ان کے بیٹے اور بھانجے نے ان کو دعوت دی کہ وہ ان کے ساتھ مل کر بھکشوؤں کے ساتھ تصاویر اتروایں۔ پھر وہ دو بھکشوؤں کے پاس پہنچے انہوں نے کیمرا فٹ کیا، مصنفہ بھی ان کے ساتھ کھڑی ہونے لگیں تو وہ بھکشو ان کو اپنی طرف آتے دیکھ کر بھاگ کھڑے ہوئے مصنفہ نے ان کو آوازیں دیں کہ:

"One photo please, yes, come no women, no women, go away."(۲۱)

پروین عاطف بھکشوؤں کے اس رویے پر لکھتی ہیں کہ وہ بدھا کو بہت بڑا دانشور گردانتی ہیں، صوفیوں کا درجہ دیتی ہیں لیکن بنکاک جا کر انہیں معلوم ہوا کہ عورت کے بارے میں بدھا کے خیالات ہمارے مولویوں سے ملتے جلتے ہیں۔ مہاتمابدھ جو انسان کو اشرف المخلوقات کا درجہ دیتے ہیں مصنفہ کے تصور میں بھی نہ تھا کہ وہ اپنے پیروکاروں کے لیے تاابد عورت کو شجر ممنوعہ قرار دیں گے اور اسے محض ایک نفسانی خواہش کا مظہر گردانیں گے۔

کیلاش کی سیاحت کی داستان قلم بند کرتے ہوئے پروین عاطف "کرن، تتلی اور بگولے" میں ان کے مذہب سے جڑے خواتین کے بارے میں خاص رویے کا اظہار کیا ہے۔ کیلاش میں خواتین کو اپنے مخصوص ایام گزارنے کی خاطر ایک خاص عمارت میں بھیج دیا جاتا ہے۔ ان کے بقول یہ:

> "خداؤں کا حکم ہے کہ لڑکی کے بالغ ہوتے ہی، مخصوص دنوں میں، جب وہ ایک پراسرار جسمانی تجربے سے گزر رہی ہو اسے گھر سے نکال کر اس مذہبی مقام پر چھوڑ دیا جائے۔ ورنہ اگر وہ گھر میں رہے تو پورے گھر پر کوئی آفت آنے کا امکان ہے، یوں بھی وہ کھیتی باڑی وغیرہ میں کوئی ہاتھ نہیں بٹا سکتی، اس لیے۔۔۔"(۲۲)

ان لوگوں کا مذہبی عقیدہ ہے کہ اس عمارت میں غیر مرد یا عورت کے اندر آنے سے ان کے دیوتا ناراض ہوتے ہیں، یہ لڑکیاں جب تک یہاں ہیں دیوتا کی امانت ہیں۔ غسل صحت کر کے جب یہ گھر چلی جائیں تو پھر ان پر کسی قسم کی کوئی پابندی نہیں۔ جب

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

کہ ہر اٹھائیس دن کے بعد ان کو دوبارہ یہاں آنا پڑتا ہے۔ ان کے قیام کے دوران ان کے گھر والے ان کے لیے کھانا لا کر اس عمارت کی خاص حدود میں رکھ کر چلے جاتے ہیں۔بقول مصنفہ یہ بھی ایک طرح سے مذہب کے نام پر عورت کے استحصال کی ایک صورت ہے۔

سلمیٰ اعوان کا سفر نامہ "سندر چترال" میں وادی کیلاش میں عورت کی معاشرتی اور مذہبی صورتحال کے بارے میں وہاں کے گائیڈ کی زبانی قارئین کو آگاہ کیا ہے کہ زمانہ قدیم کی مانند وہاں اب بھی عورتوں کو ان کے مخصوص ایام کے دنوں میں گھر سے دور ایک الگ گھر میں رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کا یہ مذہبی عقیدہ ہے کہ عورت ناپاک اور نجس ہوتی ہے:

> "یہ بشالینی ہے، میرے استفسار پر وہ گویا ہوا، ''آپ اسے لیڈیز نرسنگ ہوم کہہ سکتی ہیں، ہمارے مذہبی عقیدے کے مطابق ایام کے دنوں میں عورت ناپاک اور نجس ہوتی ہے وہ گھر میں عام لوگوں کے ساتھ نہیں رہ سکتی۔ بشالینی اس مقصد کے لیے ہے کہ یہاں عورت تکلیف کے ان ایام کو آرام فراخت اور ساتھی خواتین سے گپ شپ لگا کر گزارے۔ نہ پکانے کی جھنجھٹ، نہ بھیڑ بکریاں چرانے کی ذمہ داری، نہ فصلوں کی گڈائی، نلائی اور کٹائی ۔۔۔ بس موج ہی موج۔۔۔ پکا پکایا کھانا گھر والے دروازے پر رکھ جاتے ہیں۔"(۲۳)

مصنفہ نے بشالینی اس سے وابستہ مذہبی توہمات کے موضوع کو نسوانی عالمگیریت کا حامل سمجھتے ہوئے ہمارے معاشرے میں اسے ایک مخفی رکھنے والا ناپسندید عمل سمجھا اور سمجھایا ہے۔ سلمیٰ اعوان مزید لکھتی ہیں کہ یہاں پر گھریلو صنعتوں میں مگس بانی یعنی شہد بنانے کی صنعت بہت عروج پر ہے، لیکن کالاشی عورت کا اسے چکھنا حتیٰ کے چھونا تک مذہبی نگاہ سے ممنوع ہے، کیونکہ ان کے عقیدے کے مطابق عورت نجس ہے، اس کے کھانے کی صورت میں اس گھر سے شہد مفقود ہو جاتا ہے۔

"میرے خوابوں کی سرزمین " میں رئیس فاطمہ نے بھارت کی سیر وسیاحت کرتے ہوئے نظام الدین اولیاء کے مزار پر حاضری اور وہاں خواتین کے ساتھ روا رکھے جانے والے رویے کا ذکر کیا ہے۔ نظام الدین اولیاء کے مزار پر زائرین ایک طرف سے اندر جاتے، فاتحہ پڑھتے اور دوسری طرف سے واپس آجاتے جبکہ خواتین کو مزار کے اندر جانے کی اجازت نہیں تھی۔ رئیس فاطمہ لکھتی ہیں کہ بزرگان دین کے مزار کہیں پر بھی ہو خواہ داتا دربار ہو، بری امام، گولڑہ شریف یا خواجہ غریب نواز کی درگاہ کہیں بھی عورت کو اندر جانے کی اجازت نہیں۔ جبکہ نظام الدین اولیاء کے مزار پر باقاعدہ تحریر تھا کہ خواتین کو اندر جانے کی اجازت نہیں ہے۔ مزار کے احاطہ میں کشادہ جگہ خواتین کے لئے مخصوص تھی، جہاں وہ تلاوت کر کے دعائیں مانگ رہی تھیں۔ جبکہ اس کے برعکس اسلام آباد کے قریب گولڑہ شریف میں پیر مہر علی شاہ کے مزار پر خواتین کے فرش پر بیٹھنا تو دور کنار ہاتھ بھی نہیں رکھ سکتیں۔ اس ضمن میں رئیس فاطمہ رقم طراز ہیں کہ:

> "ہمیں تو ایسا لگتا ہے کہ عورتوں کے ساتھ مزارات پر ناروا سلوک خود ساختہ ہے۔ مجاوروں اور سجادہ نشینوں نے انہیں مولویوں کی طرح بے وقعت چیز سمجھا۔ لیکن کسی بھی مزار پر یہی منتظمین

جو خواتین کو اندر نہیں جانے دیتے وہ چڑھاوے بڑے خضوع خشوع سے وصول کرتے نظر آتے ہیں۔"(۲۴)

رئیس فاطمہ لکھتی ہیں کہ وہاں کے باریش منتظمین خواتین کو انتہائی بُری طرح جھڑکتے ہیں جیسے کوئی ناپاک وجود ہو۔ البتہ ان خواتین سے نذرانے بڑی فراخدلی سے وصول کیے جاتے ہیں۔ کوکب خواجہ نے اپنے سری لنکا کے سفر نامے "آنسو یا کان کا جھمکا" میں بدھ مت کے پیروکاروں مونکس کے بارے میں بتایا ہے کہ ان کے بہت کڑے اصول ہوتے ہیں جن پر ان کو عمل پیرا رہنا ہوتا ہے، ان کے 227 اصول ہیں۔ جن میں عورت کے لیے اصول کے بارے میں کوکب خواجہ لکھتی ہیں:

"یہ چونکہ (مذہبی رہنما) عورت کے قریب سے بھی نہیں گزر سکتے چھونا تو بہت دور کی بات ہے۔ جب مونک کو کوئی عورت کھانا دیتی ہے تو وہ اپنا رومال زمین پر بچھا دیتا ہے جس میں کھانا ڈال دیا جاتا ہے تاکہ غلطی سے بھی عورت کو وہ چھو نہ سکے۔"(۲۵)

بعض مذاہب یا مذہبی طبقات میں عورت کے جسمانی لمس سے گریز کو تقدس یا پاکیزگی کے اصول سے جوڑا جاتا ہے۔ اس طرزِ عمل میں عورت کو محض ایک ممکنہ نجاست یا فتنے کا ذریعہ سمجھا جاتا ہے، جو صنفی فاصلے کو بڑھا کر سماجی برابری میں رکاوٹ ڈالتا ہے۔ عورت اور مرد کے درمیان اس حد سے زیادہ جسمانی فاصلہ مذہبی تشریحات کی ایک ایسی شکل ہے جو عورت کی شراکت اور برابری کے امکانات کو محدود کر دیتی ہے، اور اسے ایک ثانوی اور غیر فعال کردار تک محدود رکھنے کا رجحان پیدا کرتی ہے۔

مذہب کے حوالے سے بینش ارشد نے اپنے افریقہ کے سفر نامے "پڑاؤ" میں ایک نصرانی تیس سالہ افریقن عورت "جوائن مارٹن" کا ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ پیدائشی نصرانی تھی۔ ایک ایسی نصرانی جسے کرسمس پر یقین نہ تھا اور نہ ہی بائبل کے مضامین پر۔ اس کے نزدیک وہ تحریف شدہ تھے، وہ مسلمان بھی نہیں تھی۔ اس کا رجحان مذہب کی طرف خاص نہیں تھا۔ بینش ارشد نے جب اس سے پوچھا کہ وہ کرسمس کس طرح مناتی ہے، تو اس کے جواب میں اس نے بتایا کہ وہ کرسمس نہیں مناتی کیونکہ:

"اسے اس بات کا یقین ہی نہیں کہ حضرت عیسیٰ 25 دسمبر کو پیدا ہوئے تھے تو وہ کرسمس کیوں منائے۔ مطلب اس فرقے سے تھی جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ 25 دسمبر کا دن بعد میں لوگوں نے منتخب کیا تھا۔ اس نے کہا بائبل کے بھی کئی نسخے ہیں وہ بھی بعد میں لکھے ہوئے ہیں۔"(۲۶)

تاہم اس طرح کے مذہبی خیالات رکھنے والے جوائن مارٹن نے بعد میں ایک غیر ملکی سیاہ فام سے شادی کر کے مذہب تبدیل کر لیا تھا۔ لائبیریا میں ایک مذہب سے دوسرے مذہب تک کا سفر آسان اور تیز رفتار ہے کب واپس ہو جائے اس کی بھی گارنٹی نہیں۔

پاکستانی خواتین کے سفر ناموں کے تجزیے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ مذہب عورت کی نجی اور سماجی زندگی پر عمیق اور ہمہ گیر اثرات مرتب کرتا ہے۔ یہ اثرات کبھی مذہبی وابستگی اور شناخت کے احساس کو جلا بخشتے ہیں، تو کبھی جبر و قیود کی صورت میں عورت کی آزادی کو محدود کر دیتے ہیں۔ اسلامی، یورپی، ایشیائی، افریقی اور علاقائی سفر ناموں میں عورت کی زندگی پر مذہبی اثرات ملی جلی کیفیت کے حامل ہیں۔ کہیں عورت کو اس کے حقوق سے نوازا گیا تو کہیں مذہب کے نام پر عورت کے حقوق سلب کرتے ہوئے اس کا استحصال کیا

گیا۔ ایران میں بعض خواتین پردے کو اپنے ایمان اور ثقافتی پہچان کا ذریعہ سمجھتی ہیں، جبکہ بعض اسے سماجی دباؤ اور مذہبی سخت گیری کا نتیجہ قرار دیتی ہیں۔ سعودی عرب میں مذہبی قوانین کے تحت خواتین کی مساجد تک رسائی محدود ہے، اور یہ محدودیت صنفی امتیاز کی علامت کے طور پر دیکھی جاتی ہے۔ جبکہ عورت کے نام آگے شوہر کے نام کا لاحقہ کے بجائے باپ کا نام کا لاحقہ استعمال کرنے کی مذہبی توجیہ پیش کرتے ہوئے مسلمان عورت کی شناخت کو نمایاں کیا ہے۔ انڈونیشیا میں خواتین کی سماجی آزادی کی صورتحال قدرے تسلی بخش ہے۔ یورپی ممالک میں بعض مذہبی عقائد، جیسے خون کی منتقلی کی ممانعت، خواتین کی صحت اور بقا پر منفی اثرات ڈالتے ہیں۔ اس کے برعکس، یورپی ممالک میں خواتین نے اسلام قبول کرنے کے بعد اپنے آپ کو زیادہ مطمئن اور باوقار محسوس کیا ہے۔ ان مشاہدات سے واضح ہوتا ہے کہ مذہب خواتین کے لیے ایک طرف تحفظ، شناخت اور اخلاقی سمت فراہم کرتا ہے، تو دوسری طرف بعض حالات میں ان کے سماجی و شخصی دائرہ عمل کو محدود کر دیتا ہے۔

سفر ناموں میں بیان کردہ مشاہدات سے ظاہر ہوتا ہے کہ صنفی امتیاز اور خواتین کا استحصال مختلف معاشرتی و مذہبی تناظرات میں اپنی جگہ آج بھی موجود ہے۔ بعض معاشروں میں خواتین کو مقدس مقامات، جیسے بھارت کے بعض مزارات، میں داخلے کی اجازت نہیں، اگرچہ ان کے پیش کردہ نذرانے اور تحائف کو بخوشی قبول کیا جاتا ہے۔ کیلاش اور بدھ مت کے زیرِ اثر معاشروں میں خواتین مذہب کی آڑ میں استحصال کا شکار ہیں۔ عورت کو ناپاک اور نجس تصور کر کے اس کے مخصوص ایام میں علیحدہ مقام پر رکھا جاتا ہے اور عام حالات میں ان پر بعض پابندیاں، جیسے شہد کے استعمال کی ممانعت عائد کی جاتی ہیں۔ سویڈن میں پاکستانی نژاد مردوں کا پردے کے موضوع پر خواتین کو ہراساں کرنا عورت کے مذہبی و معاشرتی استحصال کی علامت ہے۔ یہ تمام مشاہدات اس امر کی تصدیق کرتے ہیں کہ مذہب عورت کی زندگی پر بلاواسطہ اور بالواسطہ اثرپذیری رکھتا ہے اور اس کے اثرات عورت کی شخصی آزادی، معاشرتی کردار اور ثقافتی پہچان کو براہِ راست متاثر کرتے ہیں۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ کوکب طاہرہ، ڈاکٹر، عورت کی معاشی اور سماجی زندگی، دارالنوادر، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۱۰۵۔۱۱۰

۲۔ حافظ محمد ضیاءالدین، پروفیسر، عورت قبل از اسلام اور بعد از اسلام، النور ہیلتھ ایجوکیشن ٹرسٹ، کراچی، ۲۰۰۶ء، ص ۴۵۔۴۶

۳۔ محمد ثانی، ڈاکٹر، تجلیاتِ سیرت، فضلی سنز، کراچی، ۱۹۹۶ء، ص ۲۱۲۔۲۱۳

۴۔ کوکب طاہرہ، ڈاکٹر، عورت کی سماجی اور معاشی زندگی، ص ۴۶

۵۔ ایضاً ص ۱۴۹۔۱۵۱

۶۔ سید جلال الدین عمری، اسلام میں عورت کے حقوق، اسلامک پبلیکیشنز، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۲۴

۷۔ نگار سجاد ظہیر، دشت امکان، قرطاس، کراچی، ۱۹۹۶ء، ص ۲۷

۸۔ ایضاً، ص ۲۳۴

۹۔ کوکب خواجہ، آجیل، نواز پرنٹنگ پریس، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۸۰

۱۰۔ قرۃ العین طاہرہ، ڈاکٹر، سرحدِ ادراک سے آگے، رمیل ہاؤس آف پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۶۳

۱۱۔ قرۃ العین طاہرہ، ڈاکٹر، عجب اک سلسلہ ہے، خاور پبلی کیشنز، اسلام آباد، ۲۰۱۴ء، ص ۳۱

۱۲۔ کوکب خواجہ، جواہرات کی ملا، مشمولہ: بنتِ بطوطہ کے سفر نامے 2، نیشنل بُک فاونڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۸ء ص ۳۵

۱۳۔ ناہید سلطان مرزا، مشرق کے تین قدیم دیس، این ایچ پبلیکشنز، کراچی، ۲۰۲۳ء، ص ۲۷

۱۴۔ سلمٰی اعوان، عراق اشک بار ہیں ہم، الفیصل ناشران و تاجران کتب، لاہور، ۲۰۱۵ء، ص ۲۱۵

۱۵۔ نجمہ افتخار، میرے بھی سفر نامے، مکتبہ اہل قلم، ملتان، ۱۹۸۷ء، ص ۲۰۸

۱۶۔ نیلم احمد بشیر، ستمگر ستمبر، پاکستان کنکشنز، ۲۰۰۳ء، ص ۹۸

۱۷۔ بلقیس ریاض، سفر ہے شرط، کلاسیک مال، لاہور، ۲۰۰۳ء ص ۷۵

۱۸۔ منزہ نصیر، وائی کنگز کے دیس میں، چوھدری بکس، لاہور، ۲۰۱۹ء، ص ۵۳

۱۹۔ کائنات بشیر، خاموش نظارے، انہماک انٹر نیشنل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۹ء، ص ۵۳

۲۰۔ بشریٰ رحمٰن، ٹک ٹک دیدم ٹوکیو، ادارہ وطن دوست، لاہور:، ۱۹۸۹ء، ص ۴۵

۲۱۔ پروین عاطف، کرن تتلی اور بگولے، جنگ پرنٹنگ پریس، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۲۷

۲۲۔ ایضاً، ص ۱۳۲

۲۳۔ سلمٰی اعوان، سندر چترال، الفصیل وناشر تاجران، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۳۳

۲۴۔ رئیس فاطمہ، میرے خوابوں کی سرزمین، نوبہار پبلیکیشنز، کراچی، ۲۰۰۸ء، ص ۲۹

۲۵۔ کوکب خواجہ، آنسو یا کان کا جھمکا، مشمولہ؛ بنت بطوطہ کے دیس میں 2،، نیشنل بک فاؤندیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۸ء، ص ۱۶۵

۲۶۔ بینش ارشد، پڑاؤ، دربان کتابیں، لاہور، ۲۰۲۴ء، ص ۱۸۰

References in Roman Script:

1. Kokab Tahira, Dr., Aurat ki Maashi aur Samaji Zindagi, Dar al-Nawadir, Lahore, 2018, p. 105-110
2. Hafiz Muhammad Ziauddin, Prof, Aurat Qabl az Islam aur Baad az Islam, Al-Noor Health Education Trust, Karachi, 2006, p. 45-46
3. Muhammad Sani, Dr., Tajalliyat-e-Seerat, Fazli Sons, Karachi, 1996, p. 212-213
4. Kokab Tahira, Dr., Aurat ki Samaji aur Maashi Zindagi, p. 46
5. Ibid., p. 149-151
6. Syed Jalaluddin Umri, Islam mein Aurat ke Huqooq, Islamic Publications, Lahore, 1993, p. 24
7. Nigar Sajjad Zaheer, Dasht-e-Imkan, Qirtas, Karachi, 1996, p. 72
8. Ibid, p. 234
9. Kokab Khwaja, Aajil, Nawaz Printing Press, Lahore, 2000, p. 80

10. Quratulain Tahira, Dr., Sarhad-e-Idraak se Aage, Rameel House of Publications, Lahore, 2008, p. 63
11. Quratulain Tahira, Dr.,Ajab Ek Silisila Hai, Khawar Publications, Islamabad, 2014, p. 31
12. Kokab Khwaja, Jawahraat ki Mala (Safarnama Indonesia), included in: Bint-e-Batuta ke Safarnamay 2, National Book Foundation, Islamabad, 2018, p. 35
13. Naheed Sultan Mirza, Mashriq ke Teen Qadeem Des, NH Publications, Karachi, 2023, p. 27
14. Salma Awan, Iraq Ashkbar Hein Hum, Al-Faisal Nashran o Tajiran Kutub, Lahore, 2015, p. 215
15. Najma Iftikhar, Mere Bhi Safarnamay, Maktaba Ahl-e-Qalam, Multan, 1987, p. 208
16. Neelam Ahmad Basheer, Sitamgar September, Pakistan Connections, 2003, p. 98
17. Balqees Riaz, Safar Hai Shart, Classic Mall, Lahore, 2003, p. 75
18. Munazza Naseer, Wai Kings ke Des Mein, Chaudhry Books, Lahore, 2019, p. 53
19. Kainat Basheer, Khamosh Nazare, Inhimak International Publications, Lahore, 2019, p. 53
20. Bushra Rehman, Tuk Tuk Deedam Tokyo, Idara Watan Dost, Lahore, 1989, p. 45
21. Parveen Atif, Kiran Titli aur Bagolay, Jang Printing Press, Lahore, 1987, p. 27
22. Ibid, p. 132
23. Salma Awan, Sundar Chitral, Al-Faisal Nashran o Tajiran, Lahore, 2004, p. 33
24. Raees Fatima, Mere Khawabon ki Sarzameen, Noubahar Publications, Karachi, 2008, p. 29
25. Kokab Khwaja, Aansu ya Kaan ka Jhumka, included in: Bint-e-Batuta ke Des Mein 2, National Book Foundation, Islamabad, 2018, p.165
26. Beenish Arshad, Parao, Darban Kitaben, Lahore, 2024, p.180

Ms. Rubina is a PhD Scholar in the Department of Urdu at Qurtuba University of Science and Information Technology, Peshawar Campus, Pakistan. She completed her MPhil from Sarhad University of Science and Information Technology, Peshawar. Her research interests include Urdu Research and Editing, Urdu literature, and exploring innovative approaches to non-fiction. She has three published research articles to her credit.

Dr. Nasreen Amin is an Assistant Professor in the Department of Urdu at Qurtuba University of Science and Information Technology, Peshawar Campus, Pakistan. She completed her PhD from the same institution. Her research interests include Urdu Fiction, Urdu Grammar, and Urdu Autobiographies. She has contributed thirteen research articles to the field.

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

Received: 10th September, 2025 | Accepted: 12th December, 2025 | Available Online: 31st December, 2025
Digital Object Identifier: 10.52015/daryaft.v17i02.425

عربی ادب میں تصور عشق اور اس کا اردو شاعری پر اثر: ابن العربی کے "ترجمان الاشواق" کا تحقیقی مطالعہ

The Concept of Mystical Love in Arabic Literature and its Influence on Urdu Poetry: A Study of Ibn al-Arabi's 'Tarjuman al-Ashwaq'

DR. AFSHAN BATOOL
PhD Urdu Alumni, Department of Urdu, International Islamic University Islamabad, Pakistan
(eshalfatima199@gmail.com)

CONFLICT OF INTEREST: The author declares that there are no conflicts of interest related to the research, authorship, and/or publication of this article, and that the data presented have not been fabricated or falsified.

FUNDING: This research did not receive any specific grant or financial support from public, commercial, or not-for profit funding agencies.

PARTICIPANT CONSENT: The author confirms that Informed consent was obtained from all participants, and confidentiality was duly maintained.

KEYWORDS: Arabic Literature, Sufism, Unity of Being ،Wahdat al-Wujud, Mystical Love, Allegory, Spirituality, Islamic Philosophy, Urdu Ghazal

ABSTRACT: This article explores the concept of mystical love in Arabic Muslim literature with special reference to Ibn al-'Arabi's 'Tarjuman al-Ashwaq'. It highlights how Muslim literature, rooted in the Qur'an and Hadith, emphasizes truth, spirituality, and human refinement. Unlike secular literary traditions, Muslim poets and writers fuse artistic expression with moral and spiritual values, making literature a means of personality formation and social development. Within this framework, Ibn al-'Arabi emerges as a towering figure who profoundly shaped Islamic mystical thought. Born in Andalusia, he is revered as al-Shaykh al-Akbar for his influential writings on Sufism and philosophy, including 'Al-Futuhat al-Makkiyya', 'Fusus al-Hikam', and 'Tarjuman al-Ashwaq'. His doctrine of wahdat al-wujud (Unity of Being) interprets all existence as manifestations of ' Tarjuman al-Ashwaq', Ibn al-'Arabi presents his mystical experiences through symbolic and allegorical love poetry. Although critics accused him of romanticism, he clarified that his verses veil profound spiritual truths expressed through the language of love. Ultimately, his conception of love transcends the personal and embodies the eternal quest for Divine proximity, shaping Muslim literary expression and the symbolic tradition of the Urdu ghazal.

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)]

آج کے دور میں ادب مختلف نظریات اور خیالات کے اظہار کا ایک مؤثر ذریعہ بن چکا ہے۔ اسی پس منظر میں "مسلم ادب" کی اصطلاح بھی اپنی الگ شناخت اور حیثیت کا تقاضا کرتی ہے۔ یہ اصطلاح اگرچہ قدیم نہیں ہے لیکن اپنی فکری اور تخلیقی بنیاد رکھتی ہے۔ انسانی زندگی کی ہر جدوجہد اور کاوش کسی نہ کسی نظریے اور عقیدے سے جڑی ہوتی ہے اور یہی عقیدہ انسان کو مسلسل محنت پر آمادہ رکھتا

ہے۔ اگر کسی فرد کا کائنات اور زندگی سے متعلق نظریہ متوازن اور درست ہو تو اس کی جھلک اس کے فن اور تخلیقات میں بھی نمایاں ہوتی ہے۔ مختلف فکری دھاروں کے مقابلے میں اسلامی ادب کا دھارا ابتدا ہی سے جاری رہا ہے، لیکن جدید زمانے میں نئے رجحانات اور افکار کے زیرِ اثر "اسلامی ادب" کو باضابطہ طور پر ایک مکتبِ فکر کی حیثیت ملی۔(1) یہ بھی حقیقت ہے کہ ہر دور میں معاشرے کی سیاست، قوانین اور معیشت اس پر اثر انداز ہوتے ہیں، لیکن مذہب، ادب اور فن کے اثرات زیادہ دیرپا ثابت ہوتے ہیں کیونکہ یہ انسانی جذبات اور احساسات کے ساتھ جڑے ہوتے ہیں۔ اسلام اور تصوف کے فروغ کے بعد عرب و عجم میں ادب بھی ان اثرات سے متاثر ہوا اور یہ اثرات اقوامِ عالم کے اجتماعی ادب میں بھی جھلکتے ہیں۔ غور سے دیکھا جائے تو انسانی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جس کی رہنمائی مسلم ادب میں نہ ملتی ہو، کیونکہ اسلام محض عقائد نہیں بلکہ مکمل ضابطۂ حیات ہے۔ اسی لیے مسلم شعرا و ادبا نے قرآن و حدیث سے نئے موضوعات اخذ کیے اور قرآنی تعلیمات کو اپنے ادب میں جذب کیا۔ اگرچہ ادب کو مذہب اور مسلک سے بلند سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس کی اصل روح انسانیت اور محبت ہے، تاہم مسلم ادب اپنی جداگانہ شناخت رکھتا ہے جو صداقت، اخلاص، انسان دوستی اور مذہب کی ہم آہنگی کا پیغام دیتا ہے۔

ادب کو خطے اور علاقے کی تقسیم سے ماورا سمجھا جاتا ہے لیکن مسلم ادب کے طور پر ان مسلم ادیبوں اور شعرا کی تصانیف اور ان کی تعلیمات کا مسلمانوں سے الگ رشتہ ہے۔ کیوں کہ ان کا ماخذ قرآن و حدیث ہے جو کہ ہمارے مذہب سے متصادم نہیں ہیں۔ ان تعلیمات میں ہمیں ہمارے بزرگوں کی نصیحتیں ملتی ہیں۔ یہ بزرگ ہمارے معاشرے کے نبض شناس تھے۔ دراصل ان کی تعلیمات ہمیں حضور اکرمؐ کی پیروی کی طرف راغب کرتی ہیں لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان کی تعلیمات کو صرف مذہب سے مشروط نہیں کیا جاسکتا۔ ان میں ہمیں انسانیت کا درس ملتا ہے۔ مثلاً:

ع: یاراں نال بہاراں

ع: دشمن مرے تے خوشی نہ کریے، سجناں وی مر جانڑا

ع: رب دلاں دے وچ رہندا

ع: اول کوڑا زہر محمد، مٹھا پھل صبر دا

ع: پیو سراں دے تاج محمد بخشا، تے ماواں ٹھنڈیاں چھاواں

اس طرح کے تمام اشعار ایک طرف تو کہاوتیں ہیں مگر دوسری طرف سماجی زندگی کے دروس ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی مصرعہ مذہب سے متصادم نہیں ہے۔ کیوں کہ مذہب صرف عبادت نہیں سکھاتا بلکہ شخصیت سازی کرتا ہے۔ مسلم شعرا اور ادیب شخصیت ساز، معاشرہ ساز اور نبض شناس تھے۔ ان کی تعلیمات سے بحیثیت انسان بھی تربیت ہوتی ہے اور بحیثیت مسلمان بھی۔ شاید اسی لیے ہمیں ان شعرا سے قرب محسوس ہوتا ہے دوری محسوس نہیں ہوتی۔ مسلم ادب ان تمام روایتوں کو لے کر چل رہا ہے جن سے ہم واقف ہیں۔ ایسا ادب ہمیں دیگر مذاہب یا اقوام میں نہیں ملتا کیوں کہ ہم فکر اور موضوع کے اعتبار سے مسلم روایت سے جڑے ہوئے ہیں۔ حقیقت و مجاز کے مباحث خاص طور پر مسلم ادب کی پہچان ہیں۔ باقی دنیا کے ادب میں سامنے کی چیز ہی حقیقت ہے۔ جبکہ مسلم ادب

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

میں دنیابذات خود مجاز ہے۔ یہ مباحث ہمیں سب سے پہلے محی الدین ابن العربی کے ہاں ملتے ہیں۔ ان کے بعد یہ روایت فارسی ادب میں مولانا روم سے ہوتی ہوئی اردو ادب میں آئی، علامہ اقبال کے ہاں ہمیں اس کا عروج نظر آتا ہے۔ اور پھر برصغیر کی دیگر علاقائی زبانوں کے شعرا نے اس روایت کو آگے بڑھایا۔ اقوام عالم کے ادب میں ہمیں ناول اور افسانہ تو ملتے ہیں مگر مرثیہ نہیں ملتا۔ غزل نہیں ملتی۔ رمز و کنایے میں عشق حقیقی کی واردات قلبی کے اظہار کے لیے مسلم ادب میں غزل کو چنا گیا۔ اسی لیے مولانا روم نے اپنے مرشد شمس تبریز سے عشق کے والہانہ اظہار کے لیے غزل کی صنف کو منتخب کیا۔ ان کی غزلیات کے مجموعے کا نام " دیوان شمس تبریز " ہے۔ بعض لوگ غلطی سے یہ سمجھ لیتے ہیں کہ یہ دیوان شمس تبریز کا ہے لیکن در اصل یہ دیوان مولانا روم کا ہے جنہوں نے عقیدت کی وجہ سے اسے اپنے مرشد شمس تبریز کے نام منسوب کیا۔ ان غزلیات میں مولانا روم نے ابن عربی کی روایتِ شعری کو برقرار رکھتے ہوئے عشق حقیقی کے تجربات مجازی رنگ میں پیش کیے ہیں۔ فہمیدہ ریاض نے اس دیوان کا اردو ترجمہ " یہ خانہ آب و گل " کے عنوان سے کیا ہے۔ اس کے دیباچے میں فہمیدہ ریاض مولانا کے اس دیوان کی انفرادیت کے بارے میں کہتی ہیں کہ:

> 'مثنوی اور دیوانِ جامع کے جوہر کلام میں اس لحاظ سے فرق نہیں کہ دونوں ہی تصوف اور طریقت کے مرقع جات ہیں۔ لیکن اس لحاظ سے بہت بڑا فرق ہے کہ مولانا نے مثنوی عامۃ الناس کے لیے تحریر کی تھی جب کہ دیوان جامع کی غزلیات انہوں نے اپنے محبوب کے لیے موزوں کی تھیں اس لیے جس " جلال الدین رومی " کا کشفِ ذات دیوان کی غزلوں میں ہوا ہے اس تک مثنوی کبھی رسائی حاصل نہیں کر سکتی تھی۔'(۲)

فہمیدہ ریاض کے ترجمہ کا ایک شعر نمونے کے طور پر ذیل میں دیا جاتا ہے۔

فارسی متن از جلال الدین رومی:

ان شکل بین وان شیوہ بین و ان قد و خد و دست و پا
ان رنگ بین و آہنگ بین و ان ماہ اندر بدر قبا

ترجمہ از فہمیدہ ریاض:

کیا شکل ہے، کیا شیوہ ہے ،کیا قد و خد ،کیا دست و پا
کیا رنگ ،کیا آہنگ ہے ،مہ کو چھپائے ہے قبا(۳)

ان غزلیات میں مولانا نے اپنے روحانی تجربات اور عشقیہ کیفیات کو مجازی رنگ میں اس طرح پیش کیے ہیں کہ وہ ان کے عرفان ذات کے مظہر بن گئے ہیں۔ سانحہ کربلا کے اظہار کے لیے مرثیے لکھے گئے اور ان کے لیے مسدس کی ہیئت مخصوص ہوگئی۔ اردو ادب میں میر انیس اور میر زادبیر نے مرثیے کی صنف کو بام عروج تک پہنچا دیا۔ برصغیر میں ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد جب مسلمان اپنی جداگانہ شناخت کھو کر مغرب کے زیر اثر احساس کمتری کا شکار ہو رہے تھے تو علامہ شبلی نعمانی مغرب کی پیروی کرتے ہوئے جدید اصناف کا تجربہ کرنے کی بجائے ہمیں مسلم ادب کی پہچان کرواتے ہوئے نظر آتے ہیں۔" موازنہ انیس و دبیر " جیسی نثر لکھ کر

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

اسلامی ادب کا احیا کرتے ہیں۔ مسدس کی صنف کا دوسرا اظہار ہمیں مسدس حالی کی صورت میں نظر آتا ہے۔ حالی نے مسدس کی ہیئت میں پوری مسلم تاریخ بیان کی۔ بعد میں علامہ اقبال نے بھی اپنے جذبات کے اظہار اور مسلم قوم کو خواب غفلت سے بیدار کرنے کے لیے مسدس کی صنف کو اپنایا۔ مثنوی اور مسدس کی اصناف کو پند و نصائح کے لیے اختیار کیا گیا۔ مثنوی کی صنف ہمیں مولانا روم کی یاد دلا دیتی ہے۔ جس کے بارے میں مشہور ہے کہ

مثنویٔ مولویٔ معنی
ہست قرآن در زبان پہلوی

ترجمہ: مولانا کی یہ مثنوی پہلوی (فارسی) زبان میں قرآن پاک کی تفسیر ہے۔

اسے فارسی کا قرآن اس لیے کہا جاتا ہے کیوں کہ اس کی بنیاد حب الٰہی اور عشق الٰہی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے جو تمثیلوں کی صورت میں نصیحت آمیز اشعار کہے ہیں ان کا ماٰخذ قرآن و حدیث ہے۔ ان کے علاوہ دکن کے صوفیا اور ان کے بعد علاقائی شعرا نے بھی اپنا پیغام مثنوی کے ذریعے پہنچایا۔ اسی روایت کو آگے بڑھاتے ہوئے نو آبادیاتی عہد میں علامہ اقبال بھی مثنوی کی صنف کو ہی اپناتے ہیں۔ اسرار خودی اور رموز بے خودی اس کی مثالیں ہیں۔ مسلم معاشرہ اور اس کا ادب ان ہی صوفیا اور شعرا کے صوفیانہ و عارفانہ کلام سے جڑا ہوا ہے جس کی بنیاد خالص تصوف پر ہے۔

ان ہی علامتوں اور تمثیلوں کی صورت میں ان ادیبوں، شعرا اور صوفیا کرام کی تعلیمات کا مطالعہ یہ عیاں کرتا ہے کہ بلاشبہ تصوف کی بنیاد خلوص نیت اور اعمال صالحہ کی انجام دہی پر ہے لیکن در حقیقت اس کا منتہائے مقصد قرب و رضائے الٰہی کا حصول ہے۔ یہ رب سے وصل کی اس تمنا و اشتیاق کا نام ہے جو ایک صوفی کو تزکیہ نفس، اخلاق کی صفائی اور اپنے ظاہر و باطن کی اصلاح پر آمادہ کرتا ہے۔ صوفیا وحدہٗ لاشریک رب ذوالجلال کی یاد، خیال اور معرفت و محبت خداوندی کو اپنا مقصود حیات بنا لیتے ہیں اور بغیر کسی طلب و غرض کے اللہ تعالیٰ کے ساتھ خالص رابطہ پیدا کرتے ہیں۔ جو ان کی بصیرت کا باعث بنتا ہے۔

اردو ادب میں تصوف وہ علم ہے جس میں نفس کا تزکیہ ہو۔ اصطلاحی معنوں میں ماسوا ترک کر کے اللہ سے لو لگانا جب کہ صوفیانہ اصطلاح میں نفسانی خواہشات کو مارنا تصوف کہلاتا ہے۔ پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ نفس اور طبیعت میں ریاضت و مجاہدے اور کشف و مشاہدے سے وصف و اخلاق، حکمت و دانائی، باطنی و ظاہری طہارت اور زہد و حلم وغیرہ خصائص پیدا کرنا اور ہر قسم کے رذیل اخلاق سے خود کو پاک کرنا اور اللہ تعالیٰ کی مخلوق سے حسن سلوک سے پیش آنے کا نام تصوف ہے۔ بعض علمائے کرام کا اتفاق ہے کہ تصوف کی ابتدا علم ہے، اس کا اوسط عمل اور انتہا موہبت (عنایات باری تعالیٰ) ہے۔

ایک باعمل صوفی کا ظاہر و باطن ایسا شفاف ہوتا ہے کہ اس کے اندر سے تعصب، تنگ نظری، نفرت، کینہ، بغض، عناد، امتیاز رنگ و نسل اور عقائد و مذہب کے اختلافات کے تمام جذبات اپنا وجود کھو بیٹھتے ہیں۔ وہ عشق حقیقی میں ایسا محو ہو جاتا ہے کہ اسے ذات باری تعالیٰ کے سوا کچھ نظر نہیں آتا۔ ایک سچے صوفی کو اس دنیا کے تمام مظاہر میں وجود حقیقی کا ہی جلوہ نظر آتا ہے۔

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

اس مقالے میں مسلم ادب پر ابن العربی کی کتاب "ترجمان الاشواق" کے زیرِ اثر تصور عشق پر بحث کی جائے گی۔ اس لیے ذیل میں ابن عربی کا ایک مختصر تعارف پیش کیا جارہا ہے۔

اسرار الاولیا کے مصنف سید رئیس احمد جعفری، ندوی کے مطابق آپ کا پورا نام "محمد بن علی بن احمد بن عبد اللہ تھا، کنیت ابو بکر، لقب محی الدین اور عرف حاتم ابن عربی" ہے۔[۴] اہل مشرق ان کے نام کو "الف لام" کے بغیر "ابن عربی" لکھتے ہیں تا کہ قاضی ابو بکر بن عربی سے امتیاز رہے جب کہ اہل مغرب ابن العربی "الف لام" کے ساتھ لکھتے ہیں۔ آپ اندلس کے شہر مارسیا میں ۱۷ رمضان ۵۶۰ھ بمطابق عیسوی کیلینڈر ۲۹ جولائی، ۱۱۶۵ء، بروز پیر کو پیدا ہوئے۔ آپ کو سب سے زیادہ شہرت "الشیخ الاکبر" کے لقب سے ہوئی۔ ان کا یہ امتیاز ہے کہ اس لقب کو ان کے علاوہ کسی دوسری شخصیت کے لیے استعمال نہیں کیا گیا۔

Ibn al Arbi, The great Muslim Mystic and Thinker کے مصنف مولوی ایس، اے، کیو، حسینی (Moulavi S. A. Q. Hussaini) کے مطابق جب ابن عربی ۸ برس کے ہوئے تو ان کے والد انہیں تعلیم کی غرض سے اشبیلہ لے گئے، جہاں انہوں نے قرآن اور الکافی کی تعلیم ابو بکر بن خلاف سے جب کہ حدیث کا علم ابن مؤلف ابو الحسن شریح بن محمد سے حاصل کیا اور فقہ کی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی۔ ابن عربی شروع سے ہی ذہین و فطین ہونے کے ساتھ ساتھ بہت محنتی، مخلص اور ایمان دار تھے۔ ہر وقت حقیقت کی تلاش میں سرگرداں رہتے۔ جب وہ طالب علم تھے تو اپنی ذہانت کے باعث جلد ہی اہل علم میں مشہور ہو گئے۔ مروجہ دینی و دنیاوی تعلیم کے ساتھ ہمیشہ اپنا فارغ وقت صوفیا اور اہل حق کے ساتھ بسر کرتے، جس کی وجہ سے ان کو زبان و بیان پر مکمل مہارت حاصل ہو گئی، ان کا ذخیرہ الفاظ وسیع ہوا اور ان کی نثر و شاعری میں صفائی اور پختگی آگئی۔ آپ نے نظم و نثر پر بہت سی کتب تحریر کیں جن کی اصل تعداد کے بارے میں پائی جانے والی آرا میں تضاد پایا جاتا ہے۔[۵]

ڈاکٹر خورشید رضوی اپنے مضمون "عربی شاعری اندلس میں، ایک طائرانہ جائزہ" میں ابن الشعّار کی غیر مطبوعہ تصنیف "عقود الجمان" کے مخطوطے میں موجود اس روایت کا حوالہ دیتے ہوئے بتاتے ہیں کہ ان کا خاندان کافی عرصے سے فوجی ملازمت میں تھا اور وہ خود بھی ایک عرصہ فوجی خدمات انجام دیتے رہے لیکن ۵۸۰ھ میں، بیس برس کی عمر میں یہ مشغلہ ترک کر دیا۔ اس کا سبب خود ابن عربی حلب میں ابن الشعار سے ہونے والی ملاقات (جو کہ بدھ ۶ ربیع الاول ۶۳۵ھ میں ہوئی) میں بتاتے ہیں کہ وہ امیر ابو بکر یوسف بن عبد المومن کی ملازمت کے زمانے میں ایک مرتبہ اس امیر کی ہمراہی میں مسجد قرطبہ میں گئے اور وہاں امیر کو عبادت کرتے اور خشوع و خضوع کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے سامنے گڑگڑاتے دیکھ کر انھیں یہ خیال آیا کہ اگر اتنے وسیع علاقے کا بادشاہ ہو کر بھی اس شخص کی اللہ تعالیٰ کے سامنے یہ کیفیت ہے تو پھر دنیا کی کچھ حقیقت نہیں، اسی دن ملازمت سے جی اچاٹ ہوا، راہِ طریقت پر گامزن ہو گئے اور فقر کو اپنا شعار بنایا۔ اس کے بعد اندلس کے مختلف شہروں سے گزر کر، مراکش، تیونس اور مصر کے راستے 598ھ میں مکہ پہنچے جہاں طویل عرصے تک قیام کیا۔ "الفتوحات المکیہ" اسی دور میں لکھی گئی، پھر موصل و بغداد اور قونیہ کی سیاحت کی۔ ان کا مکہ میں پہلا قیام دو برس کا تھا، آپ کی علمی قابلیت کی وجہ سے جلد ہی وہاں کے علمی اور مذہبی حلقوں میں آپ کی اچھی خاصی شہرت ہو گئی۔ آپ نے وہیں پر ہی فتوحات مکیہ پر کام شروع کیا، جس کے ۵۶۰ ابواب کی فہرست کچھ دنوں میں ہی تیار کرلی گئی تھی۔ مصنف کو اندازہ تھا کہ یہ کام ایک پوری

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

عمر کا متقاضی تھا۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ آپ کے لکھنے کی رفتار فی روز تین جزو تھی۔ جس میں آپ سفر یا حضر میں کبھی ناغہ نہ کرتے تھے۔ ۶۱۰ ھ میں دوبارہ مکہ مکرمہ گئے جہاں سے پھر قونیہ اور حلب سے ہوتے ہوئے بالآخر دمشق پہنچے اور وہیں کوہِ قاسیون کے دامن میں ان کا مزار ہے جس پر انہی کا یہ شعر کندہ ہے جس کا اردو ترجمہ درج ذیل ہے:

"ہر زمانے میں کوئی ایک فرد ہوتا ہے جو اسے بلندی عطا کرتا ہے اب جس قدر زمانہ باقی رہ گیا ہے
اس کیلئے وہ فرد یکتا میں ہوں "[۶]

ابن عربی کی تصانیف کی تعداد کے بارے میں پائی جانے والی آرا میں تضاد پایا جاتا ہے۔ مولوی ایس کیو حسینی اپنی تصنیف میں بتاتے ہیں کہ ابن عربی نے خود اپنی تصانیف کی فہرست ۱۲۳۴ء میں بنائی تھی جس میں انہوں نے اپنی تصانیف کی تعداد ۲۸۹ بتائی ہے۔ مولوی صاحب نے ابن عربی کی اہم کتب کے نام بتائے ہیں جن میں سے چند کتب کے نام درج ذیل ہیں:

"الفتوحات المکیہ، فصوص الحکم، روح القدس فی مناصحۃ النفس، الاسفار عن نتائج الأسفار،
التدبیرات الالھیۃ فی اصلاح المملکۃ الانسانیۃ، عنقاء مغرب فی معرفۃ ختم الاولیاء وشمس المغرب،
العقد المنظوم والسر المختوم، محاضرۃ الابرار، مسامرۃ الاخیار، مشاھد الاسرار القدسیۃ، مطالع
الانوار الالھیہ، ترجمان الاشواق، تنزل الاملاک فی حرکات الافلاک "[۷]

الفتوحات المکیہ (۱۲۲۹ء) اور فصوص الحکم (۱۲۳۸ء) تصوف کے موضوع کے اعتبار سے بہت اہمیت کی حامل ہیں۔ ان میں مختلف مذاہب، مسالک اور تصوف کے فلسفیانہ مباحث موجود ہیں۔ الفتوحات المکیہ سے مراد مکہ کو فتح کرنا نہیں ہے، بلکہ مکہ کے سربستہ رازوں پر سے پردہ اٹھانا ہے اس کے بارے میں مصنف کی اپنی رائے ہے کہ اس کا ہر لفظ کشف و کرامات کے زیر اثر لکھا گیا ہے جس میں صداقت اور حقیقت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس کے ۵۶۰ ابواب ہیں۔ اس میں انہوں نے خدا اور کائنات کے رشتے پر بحث کی ہے۔ کائنات کی تخلیق کی غرض و غایت اور حقیقت الہیہ کے بارے میں زیادہ گہرائی اور انفرادیت سے اظہار خیال کیا ہے۔ فصوص الحکم کے ۲۷ ابواب ہیں جن کے نام مختلف انبیا کے ناموں پر ہیں۔ اس کا اسلوب بہت پیچیدہ ہے جس کا مطالعہ از خود ایک صبر آزما مرحلہ ہے۔ اس کتاب میں بھی اپنے خاص انداز میں ابن عربی نے تصوف اور فلسفہ کے مسائل کی گتھیاں سلجھائیں ہیں۔ بلاشبہ یہ کتب تصوف کے موضوع پر نہایت اہم ہیں۔

مذکورہ کتابوں کے علاوہ بھی ابن عربی کی جو کتابیں ہیں، ان میں دین، تصوف، فلسفہ سب ہی کچھ موجود ہے۔ اسی وجہ سے انوار اولیا میں رئیس احمد جعفری ابن عربی کو "شیخ الاکبر" اور "والکبریت الاحمر" کا لقب عطا کرتے ہیں۔[۸]

مسلم ادب پر ابن عربی کے صوفیانہ و فلسفیانہ افکار کے اثرات سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ دنیا بھر میں جہاں بھی تصوف کا ذکر ہوتا ہے وہاں ابن عربی کا نام ضرور لیا جاتا ہے۔ ان کی تصانیف میں موجود صوفیانہ نظام میں ہمیں اس نظام کائنات کی تعبیر و وضاحت نظر آتی ہے۔ وہ اپنی نثر اور شاعری میں رمز و کنایہ اور علامتی انداز میں حقیقت اور مجاز کے ایسے رنگ بکھیرتے ہیں کہ مختلف فکری عناصر آپس میں باہم مربوط اور منسلک ہو جاتے ہیں اور ایک ہی وحدت کا رخ پیش کرتے ہیں۔ ابن عربی کو عقیدہ وحدت الوجود کا بانی کہا جاتا ہے

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

ہر چند کہ منصور حلاج اور امام غزالی نے بھی اس عقیدہ کی حمایت کی مگر ابن عربی کے ہاں اس عقیدے کا ایک باضابطہ نظریہ ملتا ہے۔ان کے وحدت الوجودی نظریات کو مولانا روم نے اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے۔یہ ایک صوفیانہ عقیدہ ہے جس کی رو سے جو کچھ اس دنیا میں ہے وہ خالق حقیقی کی ہی مختلف شکلیں ہیں اور وجود باری تعالیٰ کا ایک حصہ ہے۔انسان عبادت وریاضت اور مجاہدے کے ذریعے وہ مقام حاصل کرلیتا ہے کہ اسے کائنات کی ہر چیز میں اللہ کا جلوہ نظر آنے لگتا ہے اور وہ ہر چیز کو اللہ کی ذات کا جزو سمجھنے لگتا ہے کیوں کہ اللہ نے ہی ہر شے کو تخلیق کیا ہے۔تمام تر تنوعات کے باوجود ان اشیا میں ایک وحدت موجود ہے۔ توحید الٰہی کے غلبہ، سرور اور وجد کی کیفیت کے دوران میں سالک وجدانی طور پر ذات الٰہی کے عشق میں ایسا منہمک اور محو ہو جاتا ہے کہ رب ذوالجلال کے علاوہ اور کچھ بھی باقی نہیں رہتا۔صوفی کے دل ودماغ سے غیر اللہ کے تصورات یکسر دور ہو جاتے ہیں اور صرف وجود حقیقی کا ادراک واحساس ہی باقی رہ جاتا ہے۔وحدت الوجود میں اس کیفیت کے لیے "ہمہ اُوست" کا نعرہ لگایا جاتا ہے۔

نظریہ وحدۃ الوجود ہر دور میں کسی نہ کسی رنگ میں موجود رہا۔البتہ اس کو پوری شرح وبسیط اور مکمل تعبیر و توجیہہ کے ساتھ محی الدین ابن عربی نے پیش کیا۔ابن عربی کے عہد سے لے کر اب تک ہر کسی کے پاس اس عقیدے کے آثار ملتے ہیں۔ابن عربی نے جس ماحول میں اس نظریے کا پرچار کیا اس وقت کے معاشرے میں مسلمانوں کی اکثریت تھی۔جب اس نظریے کا اطلاق ہوا تو اس کے نتائج متضاد نہیں تھے۔برصغیر میں یہ عقیدہ مسلم صوفیا کے ساتھ پہنچا لیکن اس وقت برصغیر میں مسلمان اقلیت میں تھے تو اس نظریے کے اثرات متضاد بر آمد ہونے لگے جس کی وجہ سے دین اسلام کی بنیاد میں خطرات پیدا ہونا شروع ہوئے جو کہ گمراہی کا سبب بن رہے تھے۔یہ وہ زمانہ تھا جب رام اور رحیم کو ایک مانا گیا چوں کہ کائنات کی ہر شے میں اللہ کا جلوہ نظر آتا ہے اس لیے رام کو بھی خدا کے وجود کا حصہ مانا گیا۔مسلمان صرف نام کے ہی مسلمان رہ گئے تھے۔بلکہ نام بھی "رام محمد" قسم کے رکھے جانے لگے۔اس گمراہی کا تدارک کرنے کے لئے حضرت مجدد الف ثانی نے وحدۃ الشہود کا نظریہ پیش کیا۔وحدۃ الشہود دراصل وحدۃ الوجود کی ہی نئی تفسیر، نئی تعبیر اور نئی تشریح کا نام ہے۔وحدۃ الوجود میں فنافی اللہ کا نعرہ لگایا جاتا تھا جب کہ وحدۃ الشہود میں بقاباللہ کا نعرہ لگایا گیا، وحدۃ الوجود میں "ہمہ اُوست" کا نعرہ لگایا جاتا تھا تو "وحدۃ الشہود" میں "ہمہ از اُوست" کا نعرہ لگایا گیا۔"وحدۃ الشہود" کا نظریہ ہے کہ خودی کو محفوظ رکھتے ہوئے رب کی تلاش کا سفر کیا جائے۔گویا یہ نظریہ اس وقت برصغیر کی ضرورت تھی کیوں کہ دین مٹ رہا تھا اس لیے مجدد کی ضرورت پیش آئی تا کہ یہ ثابت کیا جائے کہ شریعت اور طریقت کا تصادم غلط ہے اور رام اور رحیم ایک نہیں ہیں۔

ابن عربی کا تصور عشق، ترجمان الاشواق کی روشنی میں:

یہاں ہمارا موضوع وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے فلسفیانہ مباحث بیان کرنا نہیں ہے۔ہمارا موضوع ابن عربی کا وہ تصور عشق ہے جس کی بنیاد وحدۃ الوجود پر تھی۔راہ سلوک اور فنافی اللہ کے جذبے کے تحت انہوں نے حقیقت اور مجاز کے پہلو کو اس طرح نمایاں کیا۔کہ ہمیشہ کے لیے اس کا رنگ ادب پر نقش ہو گیا۔بلاشبہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ادب میں حقیقت و مجاز کی یہ کارگزاری ابن عربی کی ہی مرہون منت ہے۔اس لیے تو علامہ شبلی نعمانی جیسے ناقدین بھی یہ کہنے پر مجبور ہو گئے تھے کہ:

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

"وحدۃ الوجود کی اصلی حقیقت کچھ بھی ہو لیکن صورتاً وہ سرتاپا حیرت ہے اور شاعری کی یہ ہی بنیادی چیز ہے۔ ہر چیز جو دل پر تعجب کا اثر پیدا کرتی ہے حقیقی شعر ہے۔ فضائے لا محدود، بحر بیکراں، سیارہ ہائے غیر متناہی، گل ہائے چمن، امواج دریا سب مجسم شعر ہیں اور اسی بنا پر وحدۃ الوجود کا مسئلہ سرتاپا شاعری ہے۔"(۹)

ابن عربی نے تصوف اور حقیقت و مجاز کے فلسفیانہ افکار کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے۔ شاعری کے حوالے سے ان کے دو شعری مجموعے ہیں۔

1۔ ترجمان الاشواق

2۔ دیوان ابن عربی

دیوان ابن عربی کے بارے میں ڈاکٹر خورشید رضوی معلومات فراہم کرتے ہیں کہ یہ ۶۲۹ھ میں مرتب ہوا۔ اس سلسلے میں ہسپانوی فاضل اینجل جنثالث پالنشیا Angel Gonzalez Palencia کی تحقیق کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اینجل نے دیوانِ ابن عربی کو ترجمان الاشواق کے مقابلے میں فنی طور پر کمزور تصور کیا ہے۔ یہ دیوان خاصا ضخیم ہے۔ اس کا ایک نسخہ محمد بن اسماعیل شہاب الدین کی تصحیح متن کے ساتھ ۱۸۵۵ء میں بولاق مصر سے شائع ہوا۔ لیکن کس مخطوطے یا کن مخطوطات پر اس کی بنیاد ہے اس بارے میں کچھ معلوم نہیں ہو سکا۔ اشعار کو کسی بھی ترتیب پر مرتب نہیں کیا گیا ہے اور نہ ہی کوئی فہرست فراہم کی گئی ہے۔ دیوان پر بیشتر غلبہ دینی اخلاقی اور متصوفانہ شاعری کا نظر آتا ہے جس کا عمومی مزاج "ترجمان الاشواق" کی شاعری کی طرح رمزی و علامتی نہیں۔ دیوان میں کافی تعداد میں موشّحات بھی موجود ہیں۔(۱۰)

ابن عربی کے قصائد کا مجموعہ 'ترجمان الاشواق' کے بارے میں Ibn Al Arbi, The great Muslim Mystic and Thinker کے مصنف مولوی ایس، اے، کیو، حسینی (Moulavi S. A. Q. Hussaini) ہمیں بتاتے ہیں کہ 'ترجمان الاشواق' صوفیانہ شاعری کا مجموعہ ہے جو مکہ میں ۱۲۰۱ء میں شائع ہوا۔ ابن عربی نے اس کا دیباچہ لکھا اور واضح کیا کہ تمام شاعری صوفیانہ رنگ میں رنگی ہوئی ہے۔ یہ قصائد آر، اے، نکلسن (R. A. Nicholson) نے مرتب کیے اور ان کا ترجمہ پہلی بار انگریزی زبان میں کیا۔(۱۱) یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ نکلسن نے بہت سے اسلامی ادبیات کے فن پارے انگریزی زبان میں متعارف کروائے جن میں اقبال کا فارسی کلام، مولانا روم کی مثنوی اور ان کی غزلیات کا دیوان اور ابن عربی کا عربی کلام وغیرہ شامل ہیں۔ عام طور پر مشہور ہے کہ عرب کے لوگ اپنی نثر میں کوئی ثانی نہیں رکھتے جب کہ فارس کے لوگ اپنی شاعری میں یکتا ہیں لیکن نکلسن کی رائے ہے کہ ابن عربی کی قصائد کی یہ کتاب فنی لحاظ سے کسی طرح بھی فارسی شاعری سے کسی طور پر کم نہیں۔ ابن عربی کے منفرد اسلوب کی حامل یہ کتاب اسی دقیق اور پیچیدہ انداز میں لکھی گئی ہے جس میں 'فتوحات مکیہ' اور 'فصوص الحکم' لکھی گئی ہیں۔ ان قصائد میں رمزی و علامتی طرز اپنائی گئی ہے۔ ۱۹۱۱ء میں نکلسن نے سب سے پہلے ان قصائد کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ اور ان قصائد کو Interpretor of Desires کا نام دیا۔ اس ترجمہ کے دیباچہ میں انہوں

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

نے مختصراً 'ترجمان الاشواق' کے موضوعات پر روشنی ڈالی ہے۔ ان کا کہنا ہے کے ابن عربی نے اپنے ۶۱ قصیدوں میں کائنات اور خدا، خدا اور انسان اور مذہب پر تمثیلی و علامتی انداز میں بحث کی ہے۔ (۱۲)

۱۹۷۸ء میں اس کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا تو اس کا دیباچہ مارٹن لنگز نے لکھا۔ جس میں انہوں نے نکلسن کی طرح "ترجمان الاشواق" کی تمام شاعری کا محور تصوف کو قرار نہیں دیا بلکہ ان کی رائے ہے کہ نظم کو کبھی کبھار مرد یا عورت سے منسوب کرنا اچھا لگتا ہے۔ اس ایڈیشن کی ترتیب اس طرح ہے کہ پہلے عربی متن دیا گیا ہے بعد میں انگریزی ترجمہ اور تشریح، اور ۱۹۱۱ء کے ایڈیشن کا دیباچہ اور موجودہ ایڈیشن کا دیباچہ اور سب سے آخر میں اشاریہ دیا گیا ہے۔ (۱۳)

ابن عربی اپنے دیوان کے دیباچے میں بتاتے ہیں کہ وہ ۵۹۸ء میں مکہ آئے جہاں پر ان کی شاعری اپنے نقطہء عروج پر پہنچی۔ وہاں آپ کے دوستانہ تعلقات ابو شجاع ظاہر بن رستم بن ابو رجالا صفحانی اور ان کے خاندان کے ساتھ استوار ہوئے، ابو شجاع سے ابن عربی نے علم حدیث بھی حاصل کیا، ان ہی علما میں ایک ضعیف خاتون عالمہ تھیں جن کا نام فاطمہ تھا، ابن عربی نے ان خاتون سے بھی اکتسابِ فیض کیا۔ ابو شجاع کی دختر اور فاطمہ نامی ضعیف خاتون کی بھتیجی "النظام" کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ وہ آپ کی شاعری کی روح بنی۔ خود آپ نے اپنے دیوان 'ترجمان الاشواق' میں نظام کا ذکر تعریفی رنگ میں کیا ہے۔ 'ترجمان الاشواق' کے دیباچے کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ "نظام" کی ذات کو ابن عربی نے اپنے قصیدوں کی تشبیب ظاہری کا محور بتایا ہے تاہم ساتھ ہی یہ وضاحت بھی دیتے ہیں کہ ان کی عشقیہ ظاہری کے باطنی مفاہیم اعلیٰ روحانی واردات قلبی سے متعلق ہیں جن کو یہ خاتون بھی خوب سمجھتی تھیں۔ اس کے باوجود بھی بعد میں جب آپ پر مخالفین نے عاشقانہ شاعری کرنے کا الزام لگایا اور اس رائے کا اظہار کیا کہ ان ازعار سے اسرار الہیہ اخذ کرنا بہت مشکل ہے، تو آپ نے اس کو رد کرنے کے لیے اپنے شاگردوں کے کہنے پر اس دیوان کی شرح "ذخائر الاخلاق" کے نام سے لکھی، جس میں ثابت کیا کہ آپ کے اشعار تصوف کے مروجہ طریق سے ذرہ بھر ہٹ کر نہیں ہیں۔ ابن عربی اس کی وضاحت میں کہتے ہیں کہ:

> "میں نے ان ابیات میں معارف ربانی، انوار الٰہی، اسرار روحانی اور علوم عقلی و شرعی سمجھائے تھے اور ان کی جانب اشارہ کیا تھا۔ یہ اسرار و معارف میں نے زبان تغزل و تشبیب میں اس لیے بیان کیے تھے اور ان کے لیے عشقیہ زبان اس لیے استعمال کی تھی کہ لوگوں کو ایسی تحریر اور ایسی زبان زیادہ بھاتی اور ایسی تعبیرات کی طرف ان کا میلان زیادہ ہوتا ہے اور نتیجتاً انہیں سننے اور ان کی طرف کان لگانے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ عشقیہ زبان ہر خوش ذوق ادیب اور صاحب دل صوفی کی زبان ہے۔" (۱۴)

ان کی یہ شرح اب 'ترجمان الاشواق' کا حصہ ہے۔ جس کے بعد ان کے اکثر معترضین یہ بات تسلیم کرنے پر آمادہ ہو گئے کہ واقعی مجاز کا لبادہ اوڑھ کر حقیقت کی ترجمانی کی جا سکتی ہے۔ یہ اشعار کا دیوان ہے۔ اس دیوان میں ابن عربی نے اپنی حب الٰہی کی کیفیتیں

بیان کی ہیں اور زیادہ تر رمز اور کنایہ سے کام لیا ہے جنہیں عام لوگ سمجھ نہیں سکتے نہ صحیح طور پر ان کی کیفیاتِ صحیحہ سے آشنا ہو سکتے ہیں۔ (۱۵)

اپنے قصائد کے اسلوب کی وضاحت ابن عربی خود ترجمان الاشواق کے دیباچے میں کچھ اشعار بیان کرتے ہیں جن میں سے ایک شعر درج ذیل ہے:

سو ذہن کو(ان مضامین شعر) کے ظاہر سے ہٹا
اور باطن کا کھوج لگا تاآنکہ تجھے حقیقت معلوم ہو جائے (۱۶)

جیلانی کامران اپنے مضمون بعنوان "ترجمان الاشواق" میں ابن عربی کو امراؤ قیس کے بعد پہلا شاعر قرار دیتے ہیں جنہوں نے عشقیہ شاعری کو بلند مرتبہ عطا کیا۔ کیوں کہ ان کے حقیقت و مجاز کے فلسفے سے پورا عالم اسلام متاثر ہوا ہے۔ یاد رہے کہ امراؤ قیس زمانہ جہالیت کا شاعر تھا جس کی شاعری کا موضوع و محور عورت کی ذات اور اس کا جسمانی حصول تھا۔ وہ خالصتاً مجازی رنگ میں شاعری کرتا تھا۔ (۱۷)

ابن عربی کو زبان و بیان پر کامل قدرت حاصل ہے۔ اسی لیے جب 'ترجمان الاشواق' میں وہ مجاز کا سہارا لے کر عشق حقیقی کے تجربات و کیفیات بیان کرتے ہیں تو زبان کی پختگی اور صنائع، بدائع کے برجستہ اور برمحل بیان اور مناسب و موزوں الفاظ کا چناؤ عجب رنگ باندھ دیتے ہیں۔ ان کے قصیدے کے درج ذیل اشعار کو فنی اعتبار سے بہت اعلیٰ تصور کیا جا سکتا ہے۔

میں نے اپنے کلام عاشقانہ سے گفتگوئے محبت چھیڑی
ان میں سے ایک حسینہ کے ساتھ جس کی مثال بنی نوع انسان میں موجود نہیں
اگر وہ اپنے چہرے سے نقاب ہٹا دے
تو تجھے سورج کی سی تابانی دکھائی دے
جو ایک بے غبار ماحول میں چمک رہا ہو
سورج کے پاس اس کی درخشاں پیشانی ہے
اور رات کے پاس اس کی زلفیں
نہایت عجیب صورت ہے کہ
سورج اور رات یکجا ہیں
سو اس کے سبب سے ہم رات کے وقت روز روشن میں ہوتے ہیں
اور دوپہر کے وقت زلفوں کی رات ہم پر محیط ہوتی ہے ۔ (۱۸)

ان اشعار کو اگر ظاہری معنوں میں دیکھا جائے تو یہ عشقِ مجازی کی ہی ترجمانی کرتے ہیں لیکن در حقیقت ابن عربی اپنے جذبے اور عشق کو استعارے اور علامتوں کے انداز میں بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے مندرجہ بالا اشعار کی عارفانہ شرح میں "واحدة" یعنی

" ایک " کا اشارہ توحید کی طرف بتایا ہے نیز مختلف حسیناؤں میں سے ایک سے مراد مختلف معارف میں سے ایک خاص بلند مقام یعنی معرفت ذات لی ہے، جو مقام مشاہدہ سے متعلق ہے جس کی مثال آیت "لیس کمثلہ شیء " اس جیسی کوئی شے نہیں " کے مصداق کہیں نہیں ملتی۔ دوسرے شعر میں چہرہ تاباں کی بے نقابی کا اشارہ حدیث کی طرف بتایا ہے۔

"ترون ربکم کالشمس بالظہیرۃ لیس دونھا سحاب "

" تم اپنے رب کو یوں دیکھو گے جس طرح دوپہر کا سورج جس کے آگے بادل حائل نہ ہو "

شیخ الاکبر کی شاعری جب الفاظ کو ترسیلِ جذبات و افکار کے ناگزیر ذریعے کے طور پر بروئے کار لاتی ہے اور علامتوں اور استعاروں سے قوت حاصل کرتی ہے تو اس میں اثر آفرینی پیدا ہوتی ہے۔ شاعری کا لطف یہی ہے کہ قاری کا ذہن علامت کے پردے میں پوشیدہ خیال سے ربط پیدا کرلے۔ جیلانی کامران ابن عربی کی شاعری کا مرکز ان کے دل کو قرار دیا ہے جو ان کی ہر وارداتِ قلبی کو علامتی رنگ میں رنگ دیتا ہے۔ ہمیں ان کی ساری شاعری کا ماحول علامتی دکھائی دیتا ہے جس میں پہاڑ، چٹانیں ویرانے، وادیاں ،گھر، باغات، کھنڈر کی تمثیلیں ہیں تو اونٹ، گھوڑے، طاؤس اور فاختہ و ہرن کے استعارے بھی ہیں۔ بیاہتا اور کنواری عورتیں بھی ہیں لیکن اس کے باوجود شاعر کا اصل کمال یہ ہے کہ استعارات اور رمز و کنایہ پر اپنی گرفت ڈھیلی نہیں ہونے دیتا۔

ان کے قصائد کے درج ذیل اشعار سے بھی ان کے علامتی نظام کو سمجھا جاسکتا ہے۔

میرا دل ہر صورت کو قبول کرنے کا اہل ہوگیا ہے
سو وہ ہرنوں کی چراگاہ بھی ہے اور راہبوں کی خانقاہ بھی
اور بت کدہ بھی اور طواف کرنے والے کیلئے کعبہ بھی
اور تورات کی الواح بھی اور مصحف قرآن بھی
میں دین محبت کی پیروی کرتا ہوں
جس طرف بھی اس کا قافلہ روانہ ہو
کہ محبت ہی میرا دین وایمان ہے

ابن عربی ان اشعار میں اپنے علامتی نظام کی وضاحت کرتے ہیں کہ دل (قلب) تجلیاتِ الٰہیہ کے اثر سے مختلف حالتوں میں ڈھلتا ہے۔ دل کو "الواح" اور "مصحف" اس لیے کہا گیا کہ اس میں علومِ موسوی اور معارفِ محمدی محفوظ ہوتے ہیں۔ "دینِ محبت" قرآن کی آیت فاتبعونی یحببکم اللہ کی طرف اشارہ ہے، جس میں محبوب کی پیروی کو اصل قرار دیا گیا ہے۔ ابن عربی کے مطابق دینِ محبت خاص امتِ محمدیہ کا امتیاز ہے کیونکہ حضور ﷺ کو انبیاء میں "حبیب" کا درجہ حاصل ہے، اور آپ کے وارث بھی اسی محبت کی راہ پر چلتے ہیں۔ (۱۹)

جیلانی کامران ہماری توجہ ابن عربی کی شاعری میں موجود ہجر کی کیفیت کی طرف بھی مبذول کرواتے ہیں ان کو 'ترجمان الاشواق' میں ایک ایسا قافلہ نظر آتا ہے کہ جس میں نہ شاعر اس قافلے کے ساتھ ہوتا ہے اور نہ ہی اس سے دور، شاعر کے لہجے سے ہجر کا

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

کرب ظاہر کرنے کے لیے وہ 'ترجمان الاشواق' کے بیسویں قصیدے کی مثال دیتے ہیں جس میں ایک طرف تو شاعر کا ہجر زدہ لہجہ نمایاں ہے تو دوسری طرف ان کے الفاظ میں ملن کے اشارے بھی مل جاتے ہیں۔:

وہ عراق کی بیٹی ہے اور میں یمن کا رہنے والا ہوں
کیا تم نے کبھی دو مخالف سمتوں کو ملتے دیکھا ہے؟
اور کیا کبھی جنوب اور شمال بھی باہم یکجا ہوئے ہیں؟
کاش تم نے ہم دونوں کو رمہ کے مقام دیکھا ہوتا
جب ہم پر ایسی کیفیت جاری تھی۔۔۔
جب یمن اور عراق باہم جذب ہو جاتے ہیں(۲۰)

اسی طرح ایک اور شعر ہے جس میں تمثیلی انداز نمایاں ہے۔

اے کاش میں اور میرا باپ اس ہرن کا معاوضہ بنتے
جسے خدا نے پالا ہے
اور جو میری پسلیوں کی چراگاہ میں بحفاظت مقیم ہے
اس مقام کی آگ روشنی ہے
یوں ہی روشنی آگ کو بجھا دیتی ہے

جیلانی کامران اوپر دیے گئے اشعار میں تمثیلی رنگوں کی تعبیر درج ذیل انداز میں کرتے ہیں:

'ان فقروں میں ہرن پسلیوں کی چراگاہ کے حوالے سے انسانی دل کی علامت بنتا ہے۔ اور 'خدا نے پالا ہے' کے تعلق سے دل کو قربِ الٰہی کا مصداق کہا گیا ہے۔ 'آگ' ابن عربی کے کلام میں 'محبت' کی علامت ہے اور 'روشنی' علم کی علامت ہے، یعنی دل میں محبت کا قیام دراصل انسانی شعور کا قیام ہے اور جب یہ روشنی ظاہر ہوتی ہے اس وقت 'اطمینان' بھی ظاہر ہوتا ہے۔'(۲۱)

جیلانی کامران کے مطابق اس نقطہ نظر کی ہر عقیدہ میں کارفرمائی نظر آتی ہے۔ مثلاً:

میرے جسم کے ملک کے باغ میں
فاختہ مسافت کی ٹہنیوں پر بیٹھی ہے
تمناؤں سے شکستہ حال اور اپنے لہو کی آگ میں خود فراموش
کیوں کہ جو کچھ میرے ساتھ ہوا ہے وہ ہی اس پر بھی وارد ہوا ہے!
اپنے نر کے ماتم میں ،وقت کو بدعائیں دیتے ہوئے
جس نے اسے موت دی

جس نے مجھے موت دی ہے
ہائے جدائی کا دن،ہائے وصل کا روز

جیلانی کامران ان اشعار کی وضاحت کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ ان اشعار میں فاختہ روحانی اوصاف کی نمائندگی کر رہی ہے جب کہ تمنائیں "جذبے" کو ظاہر کر رہی ہیں۔اور نر ایک جسم فانی ہے جو موت کے سامنے بے بس ہے۔شاعر اگر فاختہ کا متمنی ہے تو فاختہ بھی بے تاب ہو کر اس جدائی میں حالتِ ماتم میں ہے۔ ان اشعار سے ابن عربی کی شاعری کا ایک منفرد انداز بھی سامنے آتا ہے وہ یہ کہ ان کا محبوب نسوانی پیکر میں ہمیں پوری شاعری میں چلتا پھرتا دکھائی دیتا ہے۔ جیسے

وہ اٹھی اور سب نے دیکھا جس طرح سورج نکلتا ہے
اور جب وہ اوجھل ہوئی تو میرے دل پر جگمگانے لگی

ابن عربی کی شاعری میں محبوب ہمیشہ بطور رہنما موجود رہتا ہے، جو شاعر کو صداقت تک پہنچنے کے سفر میں آگے بڑھاتا ہے۔ یہ محبوب آخر کار استعارے سے بلند ہو کر ایک تصور کی شکل اختیار کرلیتا ہے، جس کے ذریعے شاعر کائنات کے روبرو اپنے آپ کو دیکھتا ہے اور اس کا روحانی سفر مکمل ہو جاتا ہے۔[۲۲] ابن عربی کے تصورِ عشق میں انسان کو مجاز سے حقیقت تک پہنچنے کی رہنمائی ملتی ہے۔ ان کی شاعری علامتوں اور تمثیلوں سے بھرپور ہے جو ہر مطالعے میں نئے معنی آشکار کرتی ہے۔ انہوں نے عشقِ حقیقی کے ذریعے انسان اور خدا کے تعلق کو مذہب و مسلک کی حد سے نکال کر پوری انسانیت تک وسیع کیا، مگر اسلامی تعلیمات سے باہر نہیں گئے۔ان کی شاعری میں قرآنی آیات، توحید اور نبی اکرم ﷺ کی شان کے بے شمار حوالے ملتے ہیں، جو ان کے خالص دینی وروحانی جذبے کی گواہی دیتے ہیں۔ابن عربی نے تصوف کے اسرار کو باضابطہ نظام دے کر شریعت و تصوف کو یکجا کیا اور دین کو رمزی تفسیر و مشاہدات کے ذریعے باطنی نظام کی صورت میں پیش کیا۔[۲۳] شاعری ہر دور میں اپنا مزاج بدلتی رہتی ہے اس لیے اس کی علامات کے معنی اور مفہوم میں بھی تبدیلیاں آتی رہتی ہیں لیکن ابن عربی کے ہاں استعمال ہونے والی زندہ علامتیں ان کے اسلوب کے ساتھ امر ہو گئی ہیں اور آنے والے دور کے لیے ایسی روایت بن گئی ہیں کہ جس کے بغیر مسلم ادب نامکمل تصور کیا جاتا ہے۔

ابن عربی کو کسی ایک خانے میں محدود نہیں کیا جاسکتا۔ تصوف کی تاریخ میں ان کا مقام منفرد ہے۔ پچھلے سات سو برسوں میں مسلم دنیا کی فکری و روحانی زندگی پر ان کا اثر کسی اور شخصیت کے اثر سے بڑھ کر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اسلامی تاریخ کے روشن ستارے سمجھے جاتے ہیں، جن کی طرف جھکاؤ یا مخالفت دونوں ہی سمت کے تعین کا ذریعہ ہیں۔ جیسا کہ وائٹ ہنڈ نے افلاطون کے بارے میں کہا تھا، ویسی ہی بات مبالغے کے ساتھ ابن عربی پر بھی صادق آتی ہے کہ اسلامی فکر کی تاریخ دراصل ان کی تصانیف پر حاشیہ ہے۔[۲۴]

ابن عربی کا تصور عشق اردو غزل میں:

شاعری میں حقیقت و مجاز کے مباحث عربی شاعری سے فارسی میں اور فارسی کے توسط سے اردو شاعری میں آئے۔ ابن عربی نے عشق حقیقی سے عشق مجازی کا جو راستہ دکھایا اس کا واضح رنگ اردو غزل میں دیکھا جا سکتا ہے۔اٹھارھویں صدی میں تو صوفیانہ

مضامین اتنے عام ہو چکے تھے کہ کم و بیش ہر شاعر نے ان مضامین کو اپنی شاعری میں برتا ہے خواہ وہ شاعر خود صوفی ہو یا نہ ہو۔ اس زمانے میں تو یہ بات مشہور تھی کہ "تصوف برائے شعر گفتن خوب است"۔ اردو غزل کے بانی ولی دکنی سے لے کر اقبال تک اور ان کے بعد آنے والے شعرا کے ہاں بھی فلسفہ وحدت الوجود کے متصوفانہ مضامین جا بجا ملتے ہیں۔ بلکہ خواجہ میر درد کو تو باقاعدہ صوفی شاعر کا درجہ دیا جاتا ہے۔ انہوں نے بھی اپنی شاعری میں وحدت الوجود کے عقیدے کی حمایت کی۔ اس لیے تو کہتے ہیں کہ

ارض و سما کہاں تری وسعت کو پا سکے
میرا ہی دل ہے وہ کہ جہاں تو سما سکے

میر تقی میر، میرزا رفیع سودا، میرزا غالب اور دیگر شعرا کے ہاں بھی متصوفانہ مضامین ملتے ہیں۔ تزکیہ نفس، توکل و رضا، جبر و قدر، فلسفہ وحدت الوجود اور فلسفہ وحدت الشہود، انسانیت کا درس، اخوت، رواداری، موت و فنا وغیرہ کے موضوعات اردو شعرا کے ہاں عام ملتے ہیں۔ مسلم ادب کے فروغ میں ابن عربی کے صوفیانہ افکار و خیالات کے اثرات کو قبول کرنے میں ہمیں عار محسوس نہیں کرنا چاہیے۔ کیوں کہ مسلم ادب میں اردو غزل کو جو رمزی و علامتی پیرایہ عطا ہوا ہے وہ ابن عربی کی ہی مرہون منت ہے۔ علم و فن، ادب اور سلوک و معرفت کے میدان میں ابن عربی کے تصور عشق کے جو گہرے اور دیرپا اثرات مرتب ہوئے انہوں نے اردو غزل کو بام عروج تک پہنچا دیا اور غزل کی صنف ہمیشہ کے لیے رمز و علامت اور حقیقت و مجاز کی اس مستحکم روایت کی نمائندہ بن گئی۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ ندوی، محسن عثمانی، ادب اسلامی، https: urdu .siasat.com، ۱۲ جولائی ۲۰۲۵، ۵ بجے شام
۲۔ ریاض، فہمیدہ، یہ خانہ آب و گِل، احمد گرافکس، کراچی، ۲۰۰۶ء، ص ۱۶۳
۳۔ ایضاً، ص ۱۹، ۱۸
۴۔ جعفری، رئیس احمد۔ انوار الاولیا (کامل)، علی اینڈ سنز پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۲۸۱
۵۔ حسینی، ایس۔ اے۔ کیو، ابن العربی: دی گریٹ مسلم مسٹک اینڈ تھنکر، محمد اشرف کشمیری بازار، لاہور، ص ۴، ۳، ۲
۶۔ رضوی، خورشید، عربی شاعری اندلس میں، مشمولہ سہ ماہی، فکر و نظر، اسلام آباد،، اپریل تا دسمبر، ۱۹۹۱ء، ص ۳۱۷ تا ۳۲۲
۷۔ حسینی، ایس۔ اے۔ کیو، ابن العربی: دی گریٹ مسلم مسٹک اینڈ تھنکر، محمد اشرف کشمیری بازار، لاہور، ص ۲۹ تا ۳۶
۸۔ جعفری، رئیس احمد۔ انوار الاولیا (کامل)۔ لاہور: علی اینڈ سنز پبلشرز۔ ۱۹۸۵ء۔ ص ۲۸۱
۹۔ ٹ۔ ج، دوبور۔ تاریخ فلسفہ اسلام (مترجم: ڈاکٹر سید عابد حسین)۔ لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ ۱۹۹۷ء۔ ص ۱۴۹، ۱۴۸
۱۰۔ رضوی، خورشید، عربی شاعری اندلس میں، مشمولہ سہ ماہی، فکر و نظر، اسلام آباد، اپریل تا دسمبر، ۱۹۹۱ء، ص ۳۱۷ تا ۳۲۲
۱۱۔ حسینی، ایس۔ اے۔ کیو، ابن العربی: دی گریٹ مسلم مسٹک اینڈ تھنکر، محمد اشرف کشمیری بازار، لاہور، ص ۳۵
۱۲۔ محی الدین، ابن عربی، ترجمان الاشواق، مترجم: رینالڈ، اے نکلسن، رائل ایشیاٹک سوسائٹی، لندن، س۔ن

۱۳۔ محی الدین، ابن عربی، ترجمان الاشواق، مترجم: رینالڈ، اے نکلسن، تھیوسوفیکل پبلشنگ ، لندن، ۱۹۷۸ء

۱۴۔ محی الدین ابن عربی، فتوحات مکیہ، قاہرہ، ۱۳۹۲ھ، ص ۵۶۳

۱۵۔ جعفری، رئیس احمد، انوار الاولیا(کامل)، لاہور، علی اینڈ سنز پبلشرز، ۱۹۸۵ء، ص ۲۸۱

۱۶۔ محی الدین ابن عربی، ترجمان الاشواق، بیروت، ۱۹۶۶ء، ص ۱۱

۱۷۔ کامران، جیلانی، ترجمان الاشواق، مشمولہ اسلام کا ہمارے ادب میں حصہ، تنقید کا نیا پس منظر، مکتبہ جدید، لاہور، ۱۹۶۴

۱۸۔ محی الدین ابن عربی، ترجمان الاشواق، بیروت، ۱۹۶۶ء، ص ۱۵۳، ۱۵۲

۱۹۔ رضوی، خورشید، عربی شاعری اندلس میں، مشمولہ سہ ماہی، فکر و نظر۔ اسلام آباد۔ اپریل تا دسمبر، ۱۹۹۱ء، ص ۳۱۷ تا ۳۲۲

۲۰۔ کامران، جیلانی، ترجمان الاشواق، مشمولہ اسلام کا ہمارے ادب میں حصہ، تنقید کا نیا پس منظر، مکتبہ جدید، لاہور، ۱۹۶۴

۲۱۔ ایضاً

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ جہانگیری، محسن، محی الدین ابن عربی، حیات و آثار، مترجم: احمد جاوید، سہیل عمر، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۹ء، ص ۱۶

۲۴۔ محمد سہیل عمر، ابن عربی اور اقبال، مشمولہ: سیارہ۔ جلد ۶۹، شمارہ ۴، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۳۶-۵۲

References in Roman Script:

1. Nadvi, Mohsin Usmani, Adab Islami, https: urdu.siasat.com, 12 July 2025, 5PM
2. Riaz, Fahmida, Yeh Khana Aab-o-Gil, Karachi, Ahmad Graphics, 2006. p. 16
3. Ibid. pp. 18–19
4. Jafri, Raees Ahmad. Anwar-ul-Auliya (Kamil), Ali & Sons Publishers, Lahore, 1985, p. 281
5. Hussaini, S. A. Q. Ibn Al Arbi, The Great Muslim Mystic and Thinker. Lahore: Muhammad Ashraf Kashmiri Bazar. pp. 2–4
6. Rizvi, Khurshid, Arabi Shayari Andulus Mein, Mashmoola: Seh Maahi Fikr-o-Nazar, Islamabad. pp. 317–322
7. Hussaini, S. A. Q. Ibn Al Arbi, The Great Muslim Mystic and Thinker. Lahore: Muhammad Ashraf Kashmiri Bazar. pp. 29–36
8. Jafri, Raees Ahmad. Anwar-ul-Auliya (Kamil). Lahore: Ali & Sons Publishers, 1985. p. 281
9. T. J. De Boer. Tareekh-e-Falsafa-e-Islam (Tarjuma: Dr. Syed Abid Husain). Lahore: Idara Saqafat-e-Islamia, 1997. pp. 148–149
10. Rizvi, Khurshid. "Arabi Shayari Andulus Mein". Mashmoola: Seh Maahi Fikr-o-Nazar, Islamabad, April–December 1991. pp. 317–322
11. Hussaini, S. A. Q. Ibn Al Arbi, The Great Muslim Mystic and Thinker. Lahore: Muhammad Ashraf Kashmiri Bazar. p. 35
12. Muhyuddin Ibn Arabi. Tarjuman al-Ashwaq. Tarjuma: Reynold A. Nicholson. Tarjuman ul Ashwaq. London: Royal Asiatic Society. s.n.

13. Muhyuddin Ibn Arabi. Tarjuman al-Ashwaq. Tarjuma: Reynold A. Nicholson. Tarjuman ul Ashwaq. London: Theosophical Publishing, 1978
14. Muhyuddin Ibn Arabi. Futuhat Makkiyah (Jild 3). Cairo, 1392H. p. 563
15. Jafri, Raees Ahmad. Anwar-ul-Auliya (Kamil). Lahore: Ali & Sons Publishers, 1985. p. 281
16. Muhyuddin Ibn Arabi. Tarjuman al-Ashwaq. Beirut, 1966. p. 11
17. Kamran, Jilani. "Tarjuman al-Ashwaq". Mashmoola: Islam ka Hamare Adab Mein Hissa, Tanqeed ka Naya Pas-e-Manzar
18. Muhyuddin Ibn Arabi. Tarjuman al-Ashwaq. Beirut, 1966. pp. 152–153
19. Rizvi, Khurshid. "Arabi Shayari Andulus Mein". Mashmoola: Seh Maahi Fikr-o-Nazar, Islamabad, April–December 1991. pp. 317–322
20. Kamran, Jilani. "Tarjuman al-Ashwaq". Mashmoola: Islam ka Hamare Adab Mein Hissa, Tanqeed ka Naya Pas-e-Manzar
21. Aizan.
22. Aizan.
23. Jahangiri, Mohsin. Muhyuddin Ibn Arabi – Hayat-o-Asaar (Tarjuma: Ahmad Javed, Suhail Umar). Lahore: Idara Saqafat-e-Islamia, 1999. p. 16
24. Muhammad Suhail Umar. "Ibn Arabi aur Iqbal". Mashmoola: Siyara, Jild 69, Shumara 4, Lahore, 1995. pp. 36–52

Dr. Afshan Batool is a PhD alumni of the International Islamic University Islamabad, Pakistan. Her research interests focus on Urdu Non-Fiction Prose and she has four published research articles to her credit.

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

Received: 30th September, 2025 | Accepted: 12th December, 2025 | Available Online: 31st December, 2025
Digital Object Identifier: 10.52015/daryaft.v17i02.432

"قواعدِ کھوار" اردو زبان میں: ایک تنقیدی جائزہ

"Qawaid-e-Khowar" in Urdu Language: A Critical Study

MUNIBA HABIB[1] AND DR. JABIR HUSSAIN[2]
1 Lecturer, Department of Urdu, University of Chitral, Pakistan
2 Assistant Professor, Department of Urdu, Islamabad Model College for Boys, Islamabad, Pakistan
Corresponding author: Mrs. Muniba Habib (munibahabib123@gmail.com)

CONFLICT OF INTEREST: The authors declare that there are no conflicts of interest related to the research, authorship, and/or publication of this article, and that the data presented have not been fabricated or falsified.

FUNDING: This research did not receive any specific grant or financial support from public, commercial, or not-for profit funding agencies.

PARTICIPANT CONSENT: The authors confirm that Informed consent was obtained from all participants, and confidentiality was duly maintained.

KEYWORDS: Khowar, language, Grammer, Khowar text with Urdu translations, Qawaid-e-Khowar, Descriptive grammar, Chitral, Regional

ABSTRACT: This article presents a critical study of 'Qawaid-e-Khowar', the pioneering grammatical work of Maulana Naqibullah Razi on the Khowar language spoken in the remote district of Chitral, Khyber Pakhtunkhwa, Pakistan. Historically, Khowar has remained underrepresented in linguistic scholarship. The study situates 'Qawaid-e-Khowar' within the tradition of Khowar grammar writing and offers a comparative analysis with the earlier work of Prince Samsam-ul-Mulk. It examines the book's organizational structure, including its treatment of the Khowar alphabet, morphology, word classification, parts of speech, and irregular verb forms. Razi's use of clear and accessible Urdu, supported by translated Khowar examples, makes the work valuable for both native speakers and non-local learners. Despite earlier Orientalist contributions, a comprehensive grammatical framework for Khowar was lacking. The article concludes that 'Qawaid-e-Khowar' fills this significant gap by providing a systematic, pedagogically effective, and foundational model for the study and preservation of Khowar grammar. Overall, 'Qawaid-e-Khowar' stands as an influential contribution that establishes a solid foundation for future linguistic research and the preservation of the Khowar language.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

"قواعدِ کھوار" کھوار قواعد کی پہلی اور باقاعدہ کتاب ہے۔ کھوار ضلع چترال اور گلگت کے علاقوں میں بولی جانے والی زبان ہے۔ کھوار دو الفاظ کا مرکب ہے۔ کھو + وار۔ "کھو" قوم کا نام ہے اور "وار" کے معنی زبان یعنی کھو قوم کی زبان۔ اس زبان کو کھوار کے علاوہ "قشقاری وار" اور "چترالی" بھی کہا جاتا ہے۔ ڈاکٹر لائٹنر نے اس کو "آرنیہ" (Arniya) کا نام دیا ہے۔(۱) گریرسن کے مطابق یہ آریائی زبانوں کی دردک شاخ سے تعلق رکھتی ہے۔(۲) کتاب کے مؤلف محمد نقیب اللہ رازی چترال سے تعلق رکھنے والے شاعر اور ادیب

ہیں۔ ان کا اردو شعری مجموعہ "بہارِ زندگی" کے نام سے چھپ چکا ہے۔ کھوار میں دو نعتیہ مجموعے شائع ہو کر منظرِ عام پر آ گئے ہیں۔ کھوار زبان پر ان کی مختصر کتاب "مختصر تاریخ زبان وادب: کھوار" ادارۂ فروغِ قومی زبان اسلام آباد سے شائع ہوئی ہے۔

"قواعدِ کھوار" کھوار قواعد پر لکھی گئی ان کی اہم تالیف ہے جو اردو زبان میں لکھی گئی ہے۔ اس کتاب کو لوک ورثہ اسلام آباد کے قومی ادارے نے نارویجن ڈائریکٹریٹ برائے ثقافتی ورثہ (NDCH) کے تعاون سے شائع کیا ہے۔ کتاب کے بیرونی سرروق (فرنٹ ٹائٹل) پر قواعد کھوار کے بجائے "کھوار قاعدہ" لکھا گیا ہے۔ جبکہ اندرونی سرورق پر "قواعدِ کھوار" لکھا گیا ہے۔ کتاب کا اصل نام "قواعد کھوار" ہی ہے لیکن سرورق پر "کھوار قاعدہ" لکھا گیا ہے جو طباعت کی ایک بڑی غلطی ہے۔

فرنٹ ٹائٹل پر شاہی مسجد چترال کے میناروں اور گنبدوں کی تصویر کے ساتھ ہی کھوار کے اضافی حروف بھی درج ہیں۔ بیک ٹائٹل پر ترچ میر کی چوٹی، شاہی مسجد کے گنبد اور چترالی لباس میں ناچ کی تصاویر لگائی گئی ہیں۔ ان سب کا تعلق چترال کے جغرافیے، تاریخ اور ثقافت سے ہے۔ شاہی مسجد چترال کی تاریخی مسجد ہے۔ اس طرح ترچ میر بھی چترال کی ایک بلند چوٹی ہے۔ کھوار قواعد کی کتاب کے سرورق پر ان کی تصویریں لگانا مستحسن ہے۔ لیکن بیک ٹائٹل میں موجود ناچ کی تصویر کا قواعد سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کی جگہ کوئی اور تصویر لگائی جاتی یا اس جگہ کو سادہ ہی رکھا جاتا تو زیادہ اچھا ہوتا۔

اندرونی سرورق اس طرح بنایا گیا ہے:

۱۔ موٹے حروف میں کتاب کا نام "قواعدِ کھوار" لکھا گیا ہے۔
۲۔ مصنف: مولانا محمد نقیب اللہ رازی
۳۔ نظر ثانی: ڈاکٹر عنایت اللہ فیضی
۴۔ علمی و تحقیقی تعاون: انجمن ترقی کھوار، چترال
۵۔ کتاب کی اشاعت کے بارے میں لکھا گیا ہے کہ یہ کتاب لوک ورثہ وزارت ثقافت اسلام آباد اور نارویجن ڈائریکٹریٹ برائے ثقافتی ورثہ (NDCH) کے مشترکہ تعاون کے تحت شائع کی گئی۔

کتاب کے جملہ حقوق لوک ورثہ اسلام آباد کے حق میں محفوظ ہیں۔ سنِ اشاعت دسمبر ۲۰۱۰ء درج ہے۔ کتاب پر ایگزیکٹو ڈائریکٹر خالد جاوید، ڈپٹی ڈائریکٹر اطہر رسول اور ایڈیٹر سید محمد علی کے نام درج ہیں۔ مصنف نے کتاب کا مسودہ لکھ کر انجمن ترقی کھوار چترال کے حوالے کیا ہے اور اس سے آگے کے سارے رابطے انجمن ترقی کھوار چترال اور لوک ورثہ کے مابین ہوئی ہے۔ اس لیے بعض چیزیں کتاب میں ایسی شامل ہوئی ہیں جو مصنف کے علم میں شاید قواعد کھوار کی اشاعت سے پہلے نہ ہوں۔ کتاب کے بیرونی ٹائٹل پر کتاب کا نام "کھوار قاعدہ" درج ہونے کی غالباً یہی وجہ ہے۔ اس کے بعد "سند برائے صحتِ قاعدہ" کے عنوان سے ڈاکٹر عنایت اللہ فیضی کی قواعد کھوار کے بارے میں سند درج ہے۔ انھوں نے لکھا ہے:

> "میں نے مولانا نقیب اللہ رازی صاحب کا لکھا ہوا کھوار قاعدہ شروع سے آخیر تک پڑھا۔ قاعدہ کھوار زبان کے بنیادی اصولوں کی روشنی میں عربی اور اردو قاعدوں کے نقش پر مرتب کیا گیا

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

ہے۔ اس میں کھوار کے زائد حروف، مذکر، مؤنث، جمع واحد، صرف و نحو اور دیگر امور کے لحاظ سے کھوار کے مروجہ اور مسلمہ اصولوں کی پیروی کی گئی ہے۔ میں اس قاعدے کو کھوار زبان کی بنیادی کتاب کے طور پر مستند مانتا ہوں اور اس کی اشاعت کے لئے پر زور سفارش کرتا ہوں۔"(۳)

پتہ نہیں کیوں ڈاکٹر عنایت اللہ فیضی نے کتاب کا صحیح نام لکھنے کے بجائے "کھوار قاعدہ" لکھا ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ کتاب کے سرورق پر بھی "قواعدِ کھوار" لکھنے کے بجائے "کھوار قاعدہ" لکھا گیا ہے۔ ڈاکٹر عنایت اللہ فیضی چترال کے ایک بڑے ادیب اور اسکالر اپنی جگہ، لیکن فاضل مصنف کی کاوش پر ان سے سند لینا خواہ مخواہ مصنف کی محنت اور کام کی اہمیت کو کم کرنے کے مترادف ہے۔ نقیب اللہ رازی خود بھی ایک بڑے ادیب، مصنف، دانشور اور شاعر ہیں۔ اس کے کام کی دوسری ادبی شخصیت سے سند لینا اور کتاب کا حصہ بنانا لسانی و ادبی اخلاقیات کے منافی عمل ہے۔ اس کی جگہ اگر ڈاکٹر عنایت اللہ فیضی سے اس کتاب کا دیباچہ لکھوایا جاتا تو وہ زیادہ مناسب بھی ہوتا اور مؤثر بھی۔

"قواعدِ کھوار" کی فہرست بڑی وضاحت سے تیار کی گئی ہے تاہم کتاب کی ابواب بندی نہیں کی گئی ہے۔

قواعد کھوار اور کھوار حروفِ تہجی کے مباحث

کھوار حروف تہجی کے حوالے سے لکھتے ہوئے نقیب اللہ رازی نے لکھا ہے کہ کھوار کے مفرد حروف تہجی کی تعداد تینتالیس (۴۳) ہے۔ جو درج ذیل ہیں:

"آ، ا، ب، پ، ت، ٹ، ث، ج، چ، ح، خ، ڇ، ۰، ݯ، ۰، د، ڈ، ذ، ر، ڑ، ژ، ݱ، س، ش، ݰ، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ک، گ، ل، م، ن، و، ہ، ی، ے"

حروفِ تہجی کی اس ترتیب میں کھوار کے اضافی حروف درج کرتے ہوئے ان کے مخارج کا خیال نہیں رکھا گیا ہے جبکہ فارسی اور اردو حروفِ تہجی کی ترتیب میں حروف کے مخارج کا خیال رکھا گیا ہے۔ دونوں زبانوں کا رسم الخط عربی سے ماخوذ ہے۔ فارسی اور اردو کے معاملے میں پہلے عربی زبان کے حروف لیے گئے اور اس کے بعد اپنی زبان کے حروف شامل کرتے ہوئے ان کے مخارج کو دیکھ کر عربی زبان کے ہم مخرج حرف کے ساتھ لکھا گیا۔ مثلاً: عربی زبان کا حرف "ب" ہے جو فارسی اور اردو میں بھی شامل ہے۔ اب پ کا حرف فارسی اور اردو میں ہونے کی وجہ سے اس کو فارسی اور اردو حروفِ تہجی کا حصہ بنانا پڑا۔ اور اس کو "ب" کے بعد شامل کیا گیا۔ اس لیے کہ "ب" اور "پ" ہم مخرج حروف ہیں۔ اس طرح "ج" کے بعد "چ" کو اس لیے شامل کیا گیا کہ "ج" اور "چ" ہم مخرج حرف ہیں۔

کھوار میں سات اضافی حروف شامل ہیں جو کہ درج ذیل ہیں:

ڇ ۰ ݯ ۰ ڑ ݱ ݰ

ان حروف میں "ڑ" کی جگہ وہی ہے جو اردو حروفِ تہجی میں ہے۔ اس طرح "ڵ" اور "ڥ" کو بھی بالترتیب ان کے ہم مخرج حروف "ژ" اور "ش" کے بعد شامل کیا گیا ہے۔ لیکن ڞ، ۰، ڠ، ۰ کو شامل کرتے ہوئے ان کے مخارج کا خیال نہیں رکھا گیا ہے۔ کھوار حرف "ڠ" اور "ج" ہم مخرج حروف ہیں۔ اس طرح "ڞ" اور "چ" ہم مخرج حروف ہیں۔ اس طرح "۰" اور "۰" ان تمام حروف کے قریب المخرج حروف ہیں۔ "قواعدِ کھوار" میں کھوار کے ان اضافی حروف کو ج، چ، ح، خ کے بعد شامل کیا گیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کھوار حروف کی اس ترتیب میں حروف کے مخارج کا خیال نہیں رکھا گیا۔

کھوار میں دو چشمی (ھ) سے بننے والی ہکار آوازوں کی علامت کا بھی ذکر کیا ہے۔ رآزی کے مطابق کھوار میں مرکب حروف سے بننے والی آوازیں سات ہیں: پھ، تھ، ٹھ، چھ، ڞھ، ۰ھ، کھ

اردو زبان کی طرح کھوار زبان میں بھی مرکب آوازیں الگ حروف شمار ہوتے ہیں۔ "قواعدِ کھوار" کے آغاز میں "کھوار حروفِ تہجی باتصویر" کے تحت کھوار حروفِ تہجی سے بننے والے اسما تصاویر کے ساتھ درج ہیں۔ اس میں بعض حروف کے تحت ان ہکار آوازوں سے بننے والے الفاظ درج کیے گئے ہیں۔ مثلاً:

"ٹ" سے لفظ بناتے ہوئے "ٹھونگی" اور "ٹونگ" کے اسما لکھے گئے ہیں۔ اب "ٹ" الگ حرف ہے اور "ٹھ" الگ حرف۔ "ٹھ" سے بننے والا لفظ "ٹھونگی" حرف "ٹ" کی نمائندگی نہیں کرتا بلکہ "ٹھ" کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس طرح "ڞ" کے تحت "ڞھان" اور "ڞھیر" کے الفاظ لکھے گئے ہیں۔ جو "ڞ" کے نہیں بلکہ "ڞھ" کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس طرح "کھونگور" کے لفظ میں "ک" کی نہیں بلکہ "کھ" کی آواز ہے۔

"قواعدِ کھوار" کے صرفی مباحث کی بنیاد:

صرف بامعنی الفاظ یا صوتی اکائیوں کا مطالعہ کرتی ہے۔ اردو قواعد کی کتابوں میں یہ مطالعہ دو بنیادوں پر ہوا ہے۔ پہلی بنیاد بامعنی لفظ یا کلمہ کی روایتی طور پر تین درجاتی تقسیم ہے۔ اس کی بنیاد پر کلمے کو تین قسموں: اسم، فعل اور حرف میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ دوسری بنیاد بامعنی اکائیوں کے کسی جملے اندر بطور جزوِ جملہ کارکردگی پر ہے۔ صرفی سطح پر اسے بھی اقسامِ کلمہ ہی کہتے ہیں لیکن اصولی شناخت کے لیے ان کو اجزائے کلام سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ تعداد مختلف قواعد نویسوں کے ہاں مختلف ہے۔ معروف اجزائے کلام میں اسم، صفت، ضمیر، فعل، تمیزِ فعل اور حرف شامل ہیں۔"

نقیب اللہ رآزی کی کتاب "قواعد کھوار" میں صرفی مباحث کا مطالعہ کلمے کی تین درجاتی تقسیم کی بنیاد پر کیا گیا ہے۔ اس کتاب کا آغاز "کلمہ اور اس کی اقسام" کے عنوان سے ہوتا ہے جس کے تحت پہلے کلمہ اور مہمل کی تعریف کے بعد کلمے کی تین اقسام اسم، فعل اور حرف کے بارے میں لکھا گیا ہے:

> "کلمہ کسی کا نام ہوگا، تو وہ اسم کہلائے گا، اگر وہ کسی کام کا معنی دے گا، تو وہ فعل کہلائے گا اور یا وہ ان دونوں کے علاوہ ہوگا، مگر کسی خاص تعلق کو ظاہر کرے گا، جس سے کئی کلمے بامعنی بنیں

گے۔اس جوڑنے والے کو حرف کہتے ہیں اور باہمی تعلق پیدا کئے ہوئے کلموں کو جملہ کہاجاتا ہے۔"(۴)

"قواعد کھوار" میں اسم کے مباحث کا آغاز اسم کی تعریف سے ہوتا ہے۔اسم کی تعریف کرتے ہوئے لکھا گیا ہے:

"کسی چیز، شخص یا جگہ کے نام کو اسم کہا جاتا ہے۔مثلاً: قلم (قلم) کو تیر (چھری) دار (لکڑی) خالد، امجد، خاکی، کیڑی (بھیڑ) استور (گھوڑا) چھترار (چترال) کوشٹ (کوشٹ کا علاقہ)، کوئٹہ۔"(۵)

اردو قواعد کی کتابوں میں اسم کی متعدد تعریفیں کی گئی ہیں جن میں ایک تعریف یہ بھی ہے جو نقیب اللہ رآزی نے اسم کی ذیل میں درج کیا ہے۔ڈاکٹر ابواللیث صدیقی کے مطابق یہ تعریف جامع نہیں، وہ لکھتے ہیں کہ "بہت سے کلمات ایسے ہیں جو نہ کسی شخصِ خاص کا نام ہیں، نہ کسی عام چیز کا نام بلکہ ان سے بعض کیفیات، حالتیں، صفات، اعداد وغیرہ کا پتہ چلتا ہے۔"

اردو کے بعض قواعد نویس اسم کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ اسم وہ کلمہ ہے جو اکیلا معنی دیتا ہے اور اس میں زمانہ نہیں ہوتا۔ انشااللہ خان انشانے بھی اسم کی تعریف اس طرح کی ہے:

"پس بول تین زمانوں یعنی ماضی، حال یا استقبال میں سے کسی ایک زمانے میں شامل ہو گا اور اس کو فعل کہیں گے، جیسے: آیا ہے، آتا ہے، آوے گا یا ایسا نہیں ہو گا (کسی زمانے پر مشتمل نہیں ہو گا) تو اسے اسم کہیں گے: جیسے سورج، چاند۔یہ دونوں معنی اپنی ذات پر دلالت کرتے ہیں اور مستقل ہیں"(۶)

فتح محمد خان جالندھری لکھتے ہیں:

"کلمہ تین قسم کا ہوتا ہے۔ایک وہ جو اکیلا اپنے معنی دیتا ہے مگر اس میں وقت کا شمول نہیں ہوتا۔ آدمیوں اور چیزوں کے ناموں مثلاً: حامد، محمود، ہاتھی، زمین، آسمان وغیرہ کو دیکھو کہ ان کے معنوں میں وقت مطلق نہیں پایا جاتا لیکن یہ الفاظ اپنے معنوں کو بخوبی ظاہر کر رہے ہیں۔"(۷)

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی بھی "جامع القواعد" میں اس طرح کی تعریف درج کرتے ہیں:

"اسم وہ کلمہ ہے جو اکیلا اپنے معنی دے اور اس میں کوئی زمانہ (حال، ماضی، مستقبل) نہ پایا جائے۔"(۸)

نقیب اللہ رآزی کی کتاب "قواعدِ کھوار" دراصل کھوار زبان کے گرامر کو غیر اہلِ زبان کے لیے عام فہم بنا کر پیش کرتا ہے۔ اس لیے رآزی صاحب تعریفات کے گورکھ دھندوں میں الجھنے سے زیادہ قواعد کو عام فہم انداز میں پیش کرنے پر زیادہ توجہ دیتے ہیں۔پوری کتاب میں مثالوں اور ان کو اردو میں ترجمہ کرکے قاری کے لیے قابلِ فہم بنانے پر توجہ مرکوز رکھی گئی ہے۔اگر رآزی قواعدی اصطلاحات کی تعریفات کی تحقیق میں الجھتے تو شاید جس مقصد کے لیے یہ کتاب لکھی گئی ہے، وہ مقصد پورا نہیں ہوتا یا پھر کتاب کی ضخامت خواہ مخواہ بڑھ جاتی۔انھوں نے کتاب کے اوّل سے آخر تک اصطلاحات کی وہی تعریفات درج کی ہے، جو عام گرامر کی کتابوں میں درج

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025
تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

ہیں۔ وہ اپنے قاری کی توجہ کھوار زبان کے قواعدی اصولوں پر ہی مرکوز کرانا چاہتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے اسلوب بھی سادہ اور عام فہم رکھا گیا ہے۔ تاکہ قاری کو بنیادی باتیں سمجھنے میں آسانی ہو۔

"قواعد کھوار" اور افعال کی گردان:

"قواعدِ کھوار" میں افعال کی گردان درج کرتے ہوئے نہایت مہارت اور چابکدستی سے کام لیا گیا ہے۔ جس طرح اردو میں گیا، گیا تھا، گیا ہے وغیرہ اپنے مصدر "جانا" سے نہیں بنتے؛ اس طرح کھوار میں بعض افعال اپنے مصدر سے نہیں بنتے۔ نقیب اللہ رآزی نے ان تمام مصادر کی نشاندہی کی ہے اور ان سے بننے والے افعال کی الگ الگ گردان بنا کر درج کیا ہے۔ فعلِ ماضی مطلق معروف کے تحت ایسے آٹھ مصادر کی گردان درج کیے گئے ہیں جن کے افعال استثنائی قاعدوں سے بنتے ہیں۔ ہم نقیب اللہ رآزی کے درج کردہ یہ ساری گردان یہاں درج کرتے ہیں:

مصدر "ژیبیک" سے:

	واحد غائب	**جمع غائب**	**واحد حاضر**	**جمع حاضر**	**واحد متکلم**	**جمع متکلم**
ژیبیک	اویوئے	اویونی	اویوؤ	اویو تامی	اویو تام (اوا)	اویو تام (اسپہ)
کھانا	اس نے کھایا	انھوں نے کھایا	تم نے کھایا	تم سب نے کھایا	میں نے کھایا	ہم نے کھایا

مصدر "بیک" سے:

	واحد غائب	**جمع غائب**	**واحد حاضر**	**جمع حاضر**	**واحد متکلم**	**جمع متکلم**
بیک	ہوئے	ہونی	ہوؤ	ہوتامی	ہوتام	ہوتام
ہونا	وہ ہو گیا	وہ ہو گئے	تو ہو گیا	تم ہو گئے	میں ہو گیا	ہم ہو گئے

مصدر "دیک" سے:

	واحد غائب	**جمع غائب**	**واحد حاضر**	**جمع حاضر**	**واحد متکلم**	**جمع متکلم**
دیک	پرائے	پرانی	پراؤ	پھریتامی	پھریتام	پھریتام
دینا	اس نے دیا	انھوں نے دیا	تو نے دیا	تم نے دیا	میں نے دیا	ہم نے دیا

اس طرح مصدر بیک (جانا)، گیک (آنا)، بریک (مرنا)، ژیبیک (کھانا)، انگیک (لے آنا) اور الیک (لے جانا) سے ان کے افعال کی گردانیں درج کی گئی ہیں جو خلافِ قاعدہ بنتی ہیں۔ ایسے تمام مصادر کو ایک جگہ اکٹھا کر کے ان کی گردان درج کرنے سے قاری کے لیے آسانی ہو گئی ہے اور وہ سمجھ سکتا ہے کہ ان مصادر کے افعال اس طرح نہیں بنیں گے جس طرح دوسرے مصادر سے افعال بنتے ہیں۔ اس کے علاوہ رآزی نے معروف اور مجہول دونوں کے لیے الگ الگ گردانیں درج کر کے ہر فعل کی دونوں صورتوں کو واضح کیا ہے۔ ہر فعل کی گردان الگ الگ مصادر سے بنائی گئی ہیں ۔صرف ماضی قریب اور ماضی بعید کی گردانیں ایک ساتھ

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

مصدر "نیشیک" سے بنائی گئی ہیں۔ اس طرح اگر دوسرے افعال کی گردانیں بھی اسی ایک مصدر سے بنائی جاتیں تو قاری کو سمجھنے میں مزید آسانی ہوتی۔ فعل ناقص سے جو فعل بنتا ہے، ان میں پہلے فعل ناقص کی گردان بنائی گئی ہے۔ اس کے بعد مصدر کے ساتھ فعل ناقص کیسے آتا ہے، اس کی گردان بنائی گئی ہے، ملاحظہ ہو:

ماضی قریب کے معاون افعال کی گردان:

ماضی قریب کے ساتھ علامتی طور پر "اسیک" (موجود ہونا) مصدر سے بننے والے افعال ناقص کے صیغے لگتے ہیں۔

	واحد غائب	جمع غائب	واحد حاضر	جمع حاضر	واحد متکلم	جمع متکلم
کھوار	اسور	اسونی	اسوس	اسومی	اسوم	اسوسی
اردو	وہ ہے	وہ ہیں	تو ہے	تم ہو	میں ہوں	ہم ہیں

نیشیک (بیٹھنا) مصدر سے ماضی قریب کی مکمل گردان:

	واحد غائب	جمع غائب	واحد حاضر	جمع حاضر	واحد متکلم	جمع متکلم
کھوار	نیشی اسور	نیشی اسونی	نیشی اسوس	نیشی اسومی	نیشی اسوم	نیشی اسوسی
اردو	وہ بیٹھا ہے	وہ بیٹھے ہیں	تو بیٹھا ہے	تم بیٹھے ہو	میں بیٹھا ہوں	ہم بیٹھے ہیں

اب ان دونوں گردانوں کو سامنے رکھ کر پڑھنے سے فعل ماضی قریب کی مکمل سمجھ آجاتی ہے۔ دوسرے گردانوں کو بھی اسی طرح واضح کیا گیا ہے۔

ترجمے کا حسن:

"قواعدِ کھوار" کھوار زبان کی گرامر ہے جو اردو زبان میں لکھی گئی ہے۔ کھوار زبان کی گرامر ہونے کی وجہ سے ساری مثالیں کھوار میں دی گئی ہیں اور ان کا اردو ترجمہ بھی دیا گیا ہے۔ صرف کے مباحث میں اکثر مثالیں الفاظ کی صورت میں ہی ہیں اس لیے اس حصے میں کھوار لفظ کے سامنے اردو لفظ درج کیا گیا ہے جس کی ترجمے میں اتنی اہمیت نہیں ہو سکتی۔

کتاب کا وہ حصہ جو افعال، حروف، نحو اور دیگر مباحث پر مشتمل ہے۔ اس میں اکثر مثالیں جملوں کی صورت میں آگئی ہیں اور ان کا اردو ترجمہ کیا گیا ہے۔ یہاں آکر ترجمہ مصنف سے فن کا تقاضا کرتا ہے۔ اور مصنف اس فن کو برتنے میں نہایت کامیاب دکھائی دیتے ہیں۔ چند ترجمے ملاحظہ ہوں:

"دکاندارو سوم پیسہ شینی (دکاندار کے پاس پیسے ہیں)

تہ سوم پیسہ شیک نوشیک برابر (تیرے پاس پیسے ہونا نہ ہونا برابر ہے)

تہ سوم کیاغ شیکہ مشکا کو نومید مو کو (تیرے پاس کچھ ہو تو سائل کو محروم نہ کر)"(۹)

حروف کے مباحث میں بھی حروف کو جملوں میں استعمال کر کے مثالیں دی گئی ہیں۔ اور ان کا اردو ترجمہ بڑی خوش اسلوبی سے کیا گیا ہے:

ہنی شیرین گویا کہ مچھی (ایسا میٹھا ہے جیسا شہد)

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

ہنی لوٹ ژوڑی کہ فقط گر گڑوغ (اتنی بڑی خوبانی ہے جیسے آڑو)

کھاڑ برارگینی صورتہ ای (دونوں بھائی ہم شکل ہیں)(۱۰)

کتاب کے آخر میں تین مکالمے درج ہیں۔ صفحے کو دو کالموں میں تقسیم کر کے ایک طرف کھوار جملے درج کئے گئے ہیں جب کہ دوسری طرف ان کا اردو ترجمہ درج ہے۔ پہلا مکالمہ ایک پردیسی اور چترالی کے درمیان ہے، دوسرا مکالمہ دو طالب علموں کے درمیان اور تیسرا دو دوستوں کے درمیان ہے۔ ان مکالموں کے ترجموں کی خوبی یہ ہے کہ اردو ترجمہ کرتے وقت اردو روزمرہ کا خیال رکھا گیا ہے۔ بعض قدرے طویل جملوں کو بھی ترجمہ کرتے ہوئے مہارت اور چابکدستی سے کام لیا گیا ہے۔ پہلے مکالمے سے ایک مثال ملاحظہ ہو:

کھوار		اردو	
چھتراری:	خائے تھے تو پروشٹی کیہ وت چھترار وتے نوگیتی استاوا؟	چترالی:	اچھا! تو آپ اس سے پہلے کبھی چترال نہیں آئے ہیں؟
مسافر:	نو! ہیہ اویلو مکالہ گومان۔	مسافر:	بس پہلی بار آرہا ہوں
چھتراری:	تھے کہ بیرائے اواتتے خوشان گیورریمان	چترالی:	تو ہم آپ کو خوش آمدید کہتے ہیں۔(۱۱)

سادہ اور مختصر جملے:

سادہ اور مختصر جملے نہ صرف یہ کہ کلام کے حسن میں اضافہ کرتے ہیں بلکہ کامل اظہار یا ابلاغ میں بھی معاون ہوتے ہیں۔ نقیب اللہ رازی نے قواعد کھوار کو سادہ اور مختصر جملوں سے مزین کیا ہے۔ مثال ملاحظہ ہو:

اسم کی حالتیں مختلف ہیں۔ خاص کر اردو میں دیگر زبانوں کے مقابلے میں کافی زیادہ ہیں۔ یہ حالتیں اگرچہ دیگر زبانوں میں بھی ہوتی ہیں۔ لیکن اردو میں ہر حالت دوسی حالت سے جدا ہے۔ کھوار میں یہ تمام حالتیں واحد اور جمع کی صورت میں تین مواقع میں باہم زیادہ اختلاف رکھتی ہیں۔ باقی حالتیں یکساں رہتی ہیں۔(۱۲)

اس طرح فعل کی حالتیں بیان کرتے ہوئے بھی بات کو مختصر اور سادہ جملوں میں کس خوبصورتی سے بیان کیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

> "ہر فعل کی مختلف صورتیں ہوا کرتی ہیں جو غائب، حاضر اور متکلم میں منقسم ہو کر واحد اور جمع کی صورتوں میں بدلتی رہتی ہیں۔ ان کو صیغہ کہا جاتا ہے۔ اور ہر فعل کئی صیغوں پر مشتمل ہوا کرتا ہے۔ ایک نوعیت کے تمام صیغوں کے مجموعے کو گردان کہتے ہیں۔ یعنی لفظ کا ماخذ مصدر ہے۔ جو کلمہ اصل حروف سے ظاہر ہوتا ہے، "صیغہ" ہے ، اور صیغوں کی حالتوں کا مجموعہ گردان ہے۔"(۱۳)

"قواعد کھوار" اوّل تا آخر اس طرح کے جملوں کی مثالوں سے بھرا ہے۔ ان سادہ اور مختصر جملوں نے قاری کے لیے کتاب کو عام فہم بنا دیا ہے۔ "قواعد کھوار" میں قواعدی اصطلاحات کی تعریفات کے بعد عام فہم مثالیں درج کی گئی ہیں۔ جن سے قاری کو اصطلاحات کے مکمل مفہوم سے واقفیت حاصل ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ افعال کے مباحث میں جملوں کی مثالوں سے افعال کو واضح کیا گیا ہے۔ حروف کے مباحث کے تحت نہ صرف یہ کہ حروف کی مثالیں درج کی گئی ہیں بلکہ جملے بھی درج کر کے ان کے استعمال کو بھی واضح

کیا گیا ہے۔ اسمِ ضمیر کی مثال ملاحظہ ہو: محمد شکور غریب چھترار و بولوٹ شاعر او شوئے۔ ہسے کھوار اوچے فارسیہ شاعری کوری اسور، ہتوغو نیویشیرو کھوار ہنون دی موجود شینی۔

اوپر کی مثالوں میں ہسے اور ہتوغو محمد شکور غریب کے نام کے بجائے آئے ہیں اور اسمِ ضمیر کہلاتے ہیں۔ [۱۴]

فعلِ معروف کی تعریف، مثال اور وضاحت ملاحظہ ہو:

فعلِ معروف وہ ہے جس کا فاعل معلوم ہو، مثلاً: ناصر نویشیتائے (ناصر نے لکھا) یہاں ناصر کا نام لیے بغیر نویشیتائے (لکھا) کہنے سے ہی مخاطب کو لکھنے والے کا علم ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کو فعلِ معروف فاعل کے معلوم ہونے کی بنا پر کہا جاتا ہے۔ [۱۵]

ایک مثال حروف کے مباحث سے بھی درج ہو جائے تو اندازہ ہو گا کہ رآزی نے کس طرح عام فہم مثالوں کے ذریعے اس کتاب کو قاری کے لیے آسان بنایا ہے۔ حروف جار کی تعریف اور مثال ملاحظہ ہو:

وہ حروف جو اسم کے ساتھ آتے ہیں اور اس کا تعلق دوسرے اسم یا فعل سے جوڑ دیتے ہیں۔ مثلا: چھترار ار بونیہ پت (چترال سے بونی تک)۔ اس مثال میں "ار" (سے) اور "پت" (تک) حروفِ جار ہیں۔ [۱۶]

توضیحی اسلوب:

"قواعد کھوار" کی ایک خوبی یہ ہے کہ یہ کتاب توضیحی اسلوب میں لکھی گئی ہے۔ اس میں نہ ہی اصطلاحات کی تعریفات کو دقیق اور پیچیدہ بنایا گیا ہے اور نہ ہی مثالیں مبہم قسم کی درج کی گئی ہیں۔ چونکہ یہ کتاب کھوار قواعد کو اہلِ زبان اور غیر اہلِ زبان دونوں کو واضح کرنے کے لیے لکھی گئی ہے۔ اس لیے اس میں توضیحی اسلوب کا در آنا فطری امر تھا۔ اس میں اسم، فعل اور حروف کے مباحث شامل ہیں۔ اسم کی اقسام کی تعریفات مثالوں کے ذریعے واضح کئے گئے ہیں۔ اور جہاں ضرورت محسوس کی گئی ہے وہاں مزید وضاحت بھی کی گئی ہے۔ اس لیے فطری طور پر اس کتاب کا اسلوب توضیحی ہو گیا ہے۔ ضمیرِ شخصی کے بیان میں اس کی مثالیں درج کرنے کے بعد مزید وضاحت محسوس کی گئی۔ ملاحظہ ہو: کھوار ضمیرِ شخصی دو لحاظ سے اردو زبان سے مختلف ہے۔ اس کے چھے صیغے الگ الگ آتے ہیں جب کہ اردو میں پانچ صیغے مکمل ہیں اور ایک صیغہ واحد غائب اور جمع غائب میں مشترک ہے۔ کھوار میں تذکیر و تانیث کا کوئی رواج نہیں۔ تمام ضمائر اور افعال دونوں میں مشترک ہیں۔ [۱۷]

ضمیرِ اشارۂ قریب کی مثال ملاحظہ فرمائیں اور دیکھیں کہ اس کا اسلوب کس قدر توضیحی ہو گیا ہے:

کھوار میں اس کے دو صیغے آتے ہیں۔ واحد کے لیے "ہیہ" (یہ) اور جمع کے "ہمیت" (یہ سب) جب کہ یہ صیغے مخفف بھی مستعمل ہیں۔ ہیہ کہ جگہ یہ اور ہمیت کی جگہ مِت۔ مثلاً: یہ تہ، یہ ہورو (یہ تیرا ہے اور یہ اس کا) بسا اوقات جمع کی صورت میں "مِت" کے بجائے "می" (یہ سب) بھی استعمال ہوتا ہے۔ مثلا: می روئے کوری بینیان؟ (یہ لوگ کہاں جارہے ہیں؟) یہ وے غوشیہ می روئے کورمار نیزینیان (اس مصروفیت کے وقت یہ لوگ ڈسٹرپ کرتے ہیں) [۱۸]

قواعد کے وہ حصے جو اردو اور کھوار میں تقریباً یکساں ہیں، ان کی تعریف اور چند مثالوں ہی پر اکتفا کیا گیا ہے۔ لیکن جہاں کھوار کی الگ شناخت ظاہر کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی ہے وہاں وضاحت سے کام لیا گیا ہے۔ جہاں وضاحت آجاتی ہے وہاں اسلوب بھی

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

فطری طور پر توضیحی ہوتا ہے۔ اسم کے بعد افعال اور حروف کے مباحث میں بھی یہی رنگ ملتا ہے۔ افعال کا بیان ویسے بھی توضیحی ہی ہوتا ہے لیکن ''قواعدِ کھوار'' چونکہ غیر اہلِ زبان کو سامنے رکھ کر لکھا گیا ہے اس لیے یہاں افعال کو مزید وضاحت سے بیان کیا گیا ہے۔ فعل کی ہر قسم کے لیے گردانوں کے علاوہ کئی دوسری مثالیں درج کی گئی ہیں۔ ہر نکتے کی کھول کھول کر وضاحت کی گئی ہے۔ تاکہ کسی قسم کی تشنگی نہ رہے۔ فعلِ ماضی مطلق کی تعریف، علامت اور بنیادی مثالوں کے بعد ماضی مطلق معروف اور مجہول بنانے کے کئی طریقے درج کئے گئے ہیں۔ اور سب کی وضاحت نہایت سادہ اسلوب میں کیا گیا ہے۔ یہ سلسلہ فعل ماضی کی دوسری قسموں، فعل مستقبل، فعل حال اور فعلِ مضارع تک جاری رہتا ہے۔ حروف کے مباحث میں بھی وضاحتی رنگ نمایاں ہے۔ اور گیارہ صفحات پر پھیلے نحو کے مباحث میں بھی یہی انداز اختیار کیا گیا ہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ لائٹنز، ڈاکٹر، بحوالہ: مختصر تاریخ وزبان وادب کھوار، از نقیب اللہ رازی، ادارہ فروغ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۲۱ء، ص ۱۵
۲۔ گریرسن، بحوالہ: مختصر تاریخ وزبان وادب کھوار، ایضاً
۳۔ عنایت اللہ فیضی، ڈاکٹر، سند برائے صحتِ قاعدہ، مشمولہ: قواعد کھوار، نقیب اللہ رآزی، لوک ورثہ، اسلام آباد، دسمبر ۲۰۱۰ء، ص ۵
۴۔ نقیب اللہ رآزی، قواعد کھوار، لوک ورثہ، اسلام آباد، دسمبر ۲۰۱۰ء، ص ۳۸
۵۔ نقیب اللہ رآزی، قواعد کھوار، ص ۳۸
۶۔ انشا اللہ خان انشا، ترجمہ: پنڈت برج موہن دتاتریہ کیفی، انجمن ترقی اردو، پاکستان، ۲۰۱۵ء، ص ۱۶۸
۷۔ فتح محمد جالندھری، مصباح القواعد، عبد اللہ اکیڈمی، لاہور، ۲۰۱۷ء، ص ۸۱
۸۔ ابو اللیث صدیقی، ڈاکٹر، جامع القواعد (حصہ صرف)، اردو سائنس بورڈ، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۲۳۱
۹۔ نقیب اللہ رآزی، قواعد کھوار، لوک ورثہ، اسلام آباد، دسمبر ۲۰۱۰ء، ص ۱۷۰
۱۰۔ ایضاً، ص ۲۰۱
۱۱۔ ایضاً، ص ۲۲۹
۱۲۔ ایضاً، ص ۱۱۲
۱۳۔ ایضاً، ص ۱۲۷
۱۴۔ ایضاً، ص ۴۳
۱۵۔ ایضاً، ص ۱۲۸
۱۶۔ ایضاً، ص ۱۸۰
۱۷۔ ایضاً، ص ۴۴

۱۸۔ ایضاً، ص۴۶

References in Roman Script:

1. Laitnar, dr, bahwala: Mukhtasir tareekh o zaban o adab Khowar, az Naqeeb Ullah Razi, Idara Farogh-i-Qomi Zaban, Islamabad, 2021, p. 15
2. Grierson, bahwala: Mukhtasir tareekh o zaban o adab Khowar, Ibid
3. InayatUllah Faizi, Dr, Sanad baraye Sihate Qaida, Mashmola, Qawaid e Khowar, NaqeebUllah Razi, Lok Virsa, Islamabad, December 2010, p. 5
4. NaqeebUllah Razi, Qawaid e Khowar, Lok Virsa Islamabad, December 2010, p. 38
5. NaqeebUllah Razi, Qawaid e Khowar, p. 38
6. InshaUllah Khan Insha, Tarjuma: Pandat Birj Mohan Datatarya Kaifi, Anjuman Taraqiye Urdu, Pakistan, 2015, p. 168
7. Fatah Muhammad Jalandhri, Misbah ul Qawaid, Abdullah Academy, Lahore, 2017, p. 81
8. Dr. Abul Lais Siddique, Jameyul Qawaid (Hisaye Sarf), Urdu Science Board, Lahore, 2004, p. 231
9. Ibid, p. 170
10. Ibid, p. 201
11. Ibid, p. 229
12. Ibid, p. 112
13. Ibid, p. 127
14. Ibid, p. 43
15. Ibid, p. 128
16. Ibid, p. 180
17. Ibid, p. 44
18. Ibid, p. 464

Mrs. Muniba Habib is a Lecturer in the Department of Urdu at the University of Chitral, Pakistan. She holds an MPhil from Alhamd Islamic University, Islamabad. Her research interests include Urdu Linguistics and Urdu Prose.

Dr. Jabir Hussain is an Assistant Professor in the Department of Urdu at Islamabad Model College for Boys, F-10/4, Islamabad, Pakistan. He holds a PhD from the National University of Modern Languages, Islamabad. His research interests include Urdu Poetry and Urdu Linguistics. He has authored eighteen research articles and four books.

Research Journal DARYAFT
ISSN (E): 2616-6038, ISSN (P): 1814-2885
Volume 17. Issue 02, December 2025

تحقیقی وتنقیدی مجلہ
دریافت

انڈیکس

مقالہ نگار	عنوان	صفحات نمبر	ملخص	کلیدی الفاظ
لوشیاہوئی / ڈاکٹر بشریٰ حنیف	"HSK معیاری نصاب" کے تناظر میں چینی زبان کے پاکستانی اساتذہ کو درپیش تدریسی مسائل، اردو زبان کا کردار اور دیگر تجاویز	1 – 18	یہ مقالہ "HSK معیاری نصاب" کے تناظر میں چینی زبان کے پاکستانی اساتذہ کو درپیش تدریسی مسائل کا جامع جائزہ پیش کرتا ہے اور اردو زبان کے مؤثر کردار کو واضح کرتا ہے۔ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ چینی اور اردو کے لسانی و ثقافتی فرق، نصاب کی مقامی ضروریات سے عدم مطابقت، محدود تدریسی وسائل اور طلبہ کی مختلف تعلیمی صلاحیتیں تدریسی عمل کو پیچیدہ بناتی ہیں۔ مطالعہ سے یہ بھی ثابت کیا گیا ہے کہ اردو بطور ثالثی زبان طلبہ کی فہم، شمولیت اور سیکھنے کی رفتار کو نمایاں طور پر بہتر بناتی ہے۔ اساتذہ اور طلبہ کے انٹرویوز اور سوالناموں کی بنیاد پر مقالہ نصاب میں مقامی تقاضوں کے مطابق ترمیم، اردو ترجمے کے فروغ، اساتذہ کی پیشہ ورانہ تربیت اور جدید تدریسی حکمت عملیوں کے استعمال کی سفارش کرتا ہے، اور پاکستان میں چینی زبان کی تعلیم کے معیار کو بہتر بنانے کے لیے تدریسی جدت کی ضرورت کو اجاگر کرتا ہے۔	چینی زبان کی تعلیم، HSK معیاری نصاب، چینی زبان کے اساتذہ، اردو زبان کا کردار، تدریسی مسائل، نصاب، تدریس
ڈاکٹر افضال بٹ	"خطِ سرطان" از مسعود اشعر کے منتخب افسانوں کا تنقیدی جائزہ	19 – 27	یہ مقالہ مسعود اشعر کے افسانوی مجموعے "خطِ سرطان" کے منتخب افسانوں کے تنقیدی مطالعے پر مشتمل ہے اور اُن کے فکری، علامتی اور اسلوبیاتی پہلوؤں کو اجاگر کرتا ہے۔ مسعود اشعر جدید اردو افسانے کے اُن نمائندہ افسانہ نگاروں میں شامل ہیں جن کے ہاں فرد کی داخلی کشمکش، جدید انسان کی تنہائی، سیاسی جبر اور سماجی بے حسی علامتی انداز میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ "خطِ سرطان" کو اردو افسانے میں ایک اہم فکری و تخلیقی دستاویز قرار دیا گیا ہے۔ جو فرد، معاشرے اور ریاست کے پیچیدہ رشتوں کو نئے معنوی تناظر میں اجاگر کرتی ہے۔	خطِ سرطان، افسانے، تنقید، مسعود اشعر، عصریت، سماجی، تاریخی، ثقافتی، علامتی

صائمہ حبیب / ڈاکٹر سید عون ساجد نقوی	مسلم سماج اور تصورِ خلافت: علامہ اقبالؒ اور ڈاکٹر اسرار احمد کی علمی تعبیرات کا تقابلی مطالعہ	28 – 40	یہ مقالہ مسلم سماج میں تصورِ خلافت کو علامہ محمد اقبالؒ اور ڈاکٹر اسرار احمد کی فکری تعبیرات کے تقابلی مطالعے کے ذریعے اجاگر کرتا ہے اور اس مؤقف کو پیش کرتا ہے کہ خلافت قرآن و سنت پر مبنی ایک ہمہ گیر نظامِ حیات ہے۔ اگرچہ اقبالؒ کی تعبیر فکری و تدریجی ہے اور ڈاکٹر اسرار احمد کی تعبیر عملی و انقلابی، مگر دونوں کا مشترک مقصد مسلم معاشرے کی اخلاقی و سیاسی احیا اور ایسے نظام کی تلاش ہے جو جدید عالمی تناظر میں عدل، اخلاق اور اجتماعی فلاح کو یقینی بنا سکے۔ اس طرح مقالہ عصرِ حاضر میں اسلامی سیاسی فکر کے تنقیدی مطالعے کے لیے ایک بامعنی فکری زاویہ فراہم کرتا ہے۔	اقبال، ڈاکٹر اسرار احمد، مسلم، سماج، قرآن و سنت، طاقت، جبر، نظامِ حیات، اخلاقی
ڈاکٹر طالب حسین ہاشمی / عطیہ قدس	تصورِ خُدا اور حقیقتِ دُعا: اقبال کے تیسرے خُطبے کا تحقیدی مُطالعہ	41 – 64	یہ مقالہ علامہ محمد اقبال کی شہرۂ آفاق تصنیف تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے تیسرے خطبے "تصورِ خدا اور حقیقتِ دعا" کے تفصیلی اور تنقیدی مطالعے پر مشتمل ہے۔ اس خطبے میں اقبال روایتی جامد، ماورائی اور غیر شخصی تصورِ خدا پر تنقید کرتے ہوئے خدا کو ایک زندہ، متحرک، تخلیقی اور کائنات و انسانی زندگی میں فعّال ہستی کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ مقالے میں واضح کیا گیا ہے کہ اقبال دعا کو محض رسمی عبادت نہیں بلکہ ایک گہرا روحانی، تخلیقی اور اخلاقی عمل سمجھتے ہیں جو انسان کی خودی کو مضبوط کرتا، شعور کو بیدار کرتا، عمل، ذمہ داری اور مقصدیت پیدا کرتا ہے۔ دعا ان کے نزدیک تقدیر کے خلاف کوئی بغاوت نہیں بلکہ انسان کے ارادے کو الٰہی ارادے سے ہم آہنگ کرنے کا ذریعہ ہے۔ یہ مطالعہ قرآنِ مجید، اسلامی تصوف، جدید فلسفہ اور سائنسی تصورات کی روشنی میں اقبال کے افکار کا تجزیہ کرتے ہوئے تصورِ خدا اور حقیقتِ دعا، عقل، روحانیت اور انسانی کردار کو یکجا کر کے فرد اور معاشرے دونوں کی تعمیر میں مؤثر کردار ادا کرنے میں معاون ہے۔	تصورِ خدا، حقیقتِ دعا، خودی، دعا اور عبادت، روحانی تجربہ، اسلامی فکرِ جدید، علامہ اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، تصوف

ڈاکٹر ظہیر عباس	"وجود کی ناقابل برداشت لطافت": کثافت کا ہلکا پن یا لطافت کا بوجھ	65 – 84	یہ مقالہ میلان کنڈیرا کے شہرۂ آفاق ناول "وجود کی ناقابل برداشت لطافت" کے فکری، فنی اور وجودی مطالعے پر مشتمل ہے۔ اس میں واضح کیا گیا ہے کہ کنڈیرا روایتی بیانیے سے ہٹ کر ناول کو ایک فکری تجربہ بنا دیتا ہے جہاں کہانی، فلسفہ، نفسیات اور تاریخ باہم پیوست ہو جاتے ہیں۔ ناول کے چار مرکزی کردار: توماش، تیریزا، سبینا اور فرانز؛ در حقیقت انسانی وجود کے مختلف رویوں اور امکانات کی نمائندگی کرتے ہیں، جن کے ذریعے لطافت اور کثافت، آزادی اور وابستگی، جسم اور روح، اور فرد و ریاست کے تضادات کو آشکار کیا گیا ہے۔ کنڈیرا کے ہاں محبت محض رومانوی جذبہ نہیں بلکہ ایک وجودی امتحان ہے، جو انسان کو فیصلہ سازی، قربانی اور خود آگہی کی طرف لے جاتا ہے۔ مقالہ اس نتیجے پر منتج ہے کہ "وجود کی ناقابل برداشت لطافت" محض ایک ناول نہیں بلکہ انسانی رشتوں اور وجودی سچائیوں کی گہری فکری تعبیر ہے، جہاں کثافت کے بوجھ کے باوجود محبت اور انسانی تعلقات اپنی بقا کی صورت پیدا کر لیتے ہیں۔	وجود کی ناقابلِ برداشت لطافت، میلان کنڈیرا، وجودیت، محبت، آزادی، کثافت، لطافت، شناخت، جلاوطنی، فرد اور ریاست، جدید ناول، وجودی شعور
ڈاکٹر سید زاہد حسین کاظمی	اردو ادب میں استعمار اور رد استعمار: ایک ادبی پس منظر	85 – 102	یہ مقالہ اردو ادب میں استعمار اور رد استعماریت کے فکری و ادبی پس منظر کے جامع مطالعے پر مشتمل ہے اور اس امر کو واضح کرتا ہے کہ اردو ادب برصغیر میں نو آبادیاتی اقتدار کے دوران محض جمالیاتی اظہار تک محدود نہیں رہا بلکہ سیاسی، سماجی اور تہذیبی شعور کی تشکیل کا ایک مؤثر ذریعہ بنا۔ مقالہ مغربی مابعد نو آبادیاتی نظریات (ایڈورڈ سعید، ہومی بھابھا، اسپواک اور فینن) کی روشنی میں اردو ادب کو طاقت، ثقافت، زبان اور شناخت کے عالمی مباحث سے جوڑتے ہوئے محکوم انسان کی فکری خود مختاری، تہذیبی وقار اور تاریخی شعور کی بازیافت کا ایک زندہ دستاویزی حوالہ بھی ہے۔	استعمار، رد استعمار، برصغیر، نو آبادیاتی، ایڈورڈ سعید، ہومی بھابھا، اسپواک، فینن، ثقافت

روبینہ / ڈاکٹر نسرین امین	تانیثیت اور مذہبی اثرات: پاکستانی خواتین کے سفر ناموں کے تناظر میں	103 – 118	اس مقالے میں پاکستانی خواتین کے سفر ناموں کے تناظر میں تانیثیت اور مذہبی اثرات کا تنقیدی و تجزیاتی مطالعہ پیش کیا گیا ہے ۔ پاکستانی خواتین سفر نامہ نگار اسلامی، یورپی، ایشیائی، افریقی اور علاقائی معاشروں میں عورت کی زندگی پر مذہب کے اثرات کا باریک بینی سے مشاہدہ کرتی ہیں، جہاں مذہب کبھی عورت کے لیے تحفظ، شناخت اور روحانی سکون کا ذریعہ بنتا ہے اور کبھی جبر، پابندی اور استحصال کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ پاکستانی خواتین کے سفر نامے عورت، مذہب اور معاشرے کے باہمی تعلق کی ایک حقیقت پسندانہ اور ہمہ جہت تصویر پیش کرتے ہیں یہی مطالعہ اس مقالے کا خاصا ہے۔	تانیثیت، مذہبی اثرات، پاکستانی خواتین، عالمگیریت، شناخت، سفر نامہ، جبر، استحصال، عورت
ڈاکٹر افشاں بتول	عربی ادب میں تصور عشق اور اس کا اردو شاعری پر اثر: ابن العربی کے "ترجمان الاشواق" کا تحقیقی مطالعہ	119 – 134	یہ مقالہ عربی ادب میں تصورِ عشق حقیقی کے تحقیقی مطالعے بالخصوص شیخ اکبر محی الدین ابن العربی کی شہرۂ آفاق تصنیف "ترجمان الاشواق" پر مشتمل ہے ۔ ابن العربی نے عشقِ مجازی کو علامتی و تمثیلی پیرائے میں عشقِ حقیقی کی طرف سفر کا وسیلہ بنایا اور "ترجمان الاشواق" میں محبوبِ مجازی کے پردے میں الٰہی حسن، تجلیاتِ ربانی اور روحانی وارداتِ قلبی کو شعری اظہار عطا کیا۔ ابن العربی کا یہی رمزی و علامتی تصورِ عشق فارسی ادب کے ذریعے اردو شاعری، خصوصاً غزل، میں منتقل ہوا جہاں ولی دکنی، میر، درد، غالب اور اقبال جیسے شعرا کے ہاں حقیقت و مجاز، وحدتِ الوجود، تزکیۂ نفس اور عشقِ الٰہی کی روایت مستحکم صورت اختیار کر گئی۔ یوں یہ مطالعہ اس حوالے سے اہم ہے کہ ابن العربی کا تصورِ عشق نہ صرف عربی صوفیانہ ادب کا فکری جوہر ہے بلکہ اردو شاعری کے رمزی، علامتی اور عرفانی مزاج کی تشکیل میں ایک بنیادی کردار ادا کرتا ہے۔	عربی ادب، ابن العربی، ترجمان الاشواق، علامتی، وحدتِ الوجود، عشقِ مجازی، اردو شاعری، تہذیب، تزکیۂ نفس

منیبہ حبیب / ڈاکٹر جابر حسین	"قواعدِ کھوار" اردو زبان میں: ایک تنقیدی جائزہ	135 – 145	یہ مقالہ مولانا محمد نقیب اللہ رازی کی تحریر کردہ کھوار زبان کی پہلی باقاعدہ قواعد "قواعدِ کھوار" کے جائزے پر مشتمل ہے۔ جو ضلع چترال اور گلگت کے علاقوں میں بولی جانے والی اس آریائی زبان کے قواعد کو اردو زبان میں عام فہم انداز میں پیش کرتی ہے۔ کتاب میں کھوار حروفِ تہجی، صرف و نحو، اجزائے کلام، افعال کی گردان، ضمائر اور حروفِ جار کے مباحث پر تفصیلی روشنی ڈالی گئی ہے اور ہر نقطے کو اردو میں ترجمہ شدہ مثالوں کے ذریعے واضح کیا گیا ہے۔ مؤلف نے قواعد کی پیچیدگیوں سے گریز کرتے ہوئے سادہ اور مختصر جملوں کے ذریعے اس زبان کے بنیادی اصول قاری کے لیے قابلِ فہم انداز میں پیش کیے ہیں۔ کتاب کی ساخت میں توضیحی اسلوب اور عملی مثالوں کی افادیت نمایاں ہے، جبکہ افعال کے مباحث میں استثنائی اور غیر معمولی صورتوں کی گردان قاری کے لیے رہنمائی فراہم کرتی ہے۔ تاریخی اور ثقافتی حوالوں کے ساتھ ساتھ، کتاب میں کھوار زبان کی شناخت اور ادبی اہمیت کو اجاگر کیا گیا ہے۔ یہی جائزہ اس مقالے کا خاصا ہے جو مجموعی طور پر لسانی تحقیق اور قواعدی مطالعات کے لیے بھی ایک قابلِ اعتماد ماخذ کے طور پر نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔	قواعد، کھوار، زبان، چترال، گلگت، صرف و نحو، حروف، افعال، لسانی تحقیق، قواعدی مطالعات

CONTENTS

Editorial		
In the Context of the "HSK Standard Course": Pedagogical Challenges Faced by Pakistani Teachers of the Chinese Language, the Role of Urdu Language, and Additional Recommendations	Lu Xiaohui, Dr. Bushra Hanif	1
Critical Analysis of Selected Short Stories from Masood Ashar's "Khat-e-Sartan"	Dr. Muhammad Afzal Butt	19
Muslim Society and the Concept of Khilafat: A Comparative Analysis of Allama Iqbal and Dr. Israr Ahmed's Intellectual Interpretations	Saima Habib, Dr. Syed Aoun Sajid Naqvi	28
The Concept of God and the Reality of Prayer: A Critical Analysis of Iqbal's Third Lecture	Dr. Talib Hussain Hashmi, Attia Qudus	41
"The Unbearable Lightness of Being": The Lightness of Delicacy or the Burden of Density	Dr. Zaheer Abbas	65
Colonialism and Post-Colonial Resistance in Urdu Literature: A Literary Context	Dr. Syed Zahid Hussain Kazmi	85
Feminism and Religious Influences: In the Context of Pakistani Women's Travelogues	Rubina, Dr. Nasreen Amin	103
The Concept of Mystical Love in Arabic Literature and its Influence on Urdu Poetry: A Study of Ibn al-Arabi's 'Tarjuman al-Ashwaq'	Dr. Afshan Batool	119
"Qawaid-e-Khowar" in Urdu Language: A Critical Study	Muniba Habib, Dr. Jabir Hussain	135
Index		146

DARYAFT

Department of Urdu Language and Literature, Faculty of Languages,
National University of Modern Languages, Islamabad, Pakistan
Email: daryaft@numl.edu.pk

SUBSCRIPTION/ORDER FORM

- Please accept my subscription for…………………. year(s).
- Orders are accepted preferably for calendar year i.e., January to December and are non-refundable.

I enclose my Online payment receipt/Pay Order/Bank Draft No………………………. payable to Editor Daryaft, **National University of Modern Languages (Daryaft Subscription)** Islamabad, Pakistan.

- For Online Payments: Askari Bank Account # for Daryaft: 0550380006660, IBAN: PK72ASCM0000550380006660

Account Title: **National University of Modern Languages (Daryaft)**
Make an online payment and share the receipt on this email daryaft@numl.edu.pk

OR

- Make payments through Pay orders/ Bank Draft in the name of Editor, Daryaft and upload the receipt and send the drafts on this Postal Address:

Editor Daryaft, Department of Urdu Language and Literature, Faculty of Languages, National University of Modern Languages, Islamabad

Local orders are to be made by Online payment (Or) Pay Orders and Foreign orders by Bank Drafts

***ANNUAL* SUBSCRIPTION RATES** - Please select:

	Inland	Foreign
Individual Subscription	Rs. 6000/- (Including Postal Charges)	US$ 50/- (Excluding Postal Charges)
Institution Subscription	Rs. 7000/- (Including Postal Charges)	US$ 60/- (Excluding Postal Charges)

Address to which the journal is to be sent

Name ……………………………………………………………………………….

Address …………………………………………………………………………….

…………………………………………………………………………………….

Institution …………………………………………………………………………..

Contact Number ……………………………………………………………………

Email ……………………………………………………………………………….

DARYAFT

Vol:17, Issue:02

July - December 2025

ISSN Online: 2616-6038
ISSN Print: 1814-2885

"DARYAFT" is a HEC Recognized Journal

It is included in Following National & International Databases:

Department of Urdu Language and Literature,
National University of Modern Languages, Islamabad

ADVISORY BOARD (INTERNATIONAL)

Prof. Dr. Heinz Werner Wessler
Department of Linguistics and Philology, Uppsala University, Sweden

Prof. Dr. Muhammad Golam Rabbani
Department of Urdu, University of Dhaka, Bangladesh

Prof. Dr. Shafique N. Virani
Department for the Study of Religion, University of Toronto, Canada

Prof. Dr. Zia Ul Hassan
Graduate School of Humanities, University of Osaka, Japan

Dr. Arzu Ciftsuren
Department of Urdu, Istanbul University, Turkiye

Dr. Timsal Masud
Department of Middle Eastern, South Asian & African Studies, Columbia University, USA

ADVISORY BOARD (NATIONAL)

Prof. Dr. Robina Shaheen
Dean, Faculty of Islamic and Oriental Studies, University of Peshawar, Pakistan

Prof. Dr. Saima Iram
Chairperson, Department of Urdu, Government College University, Lahore, Pakistan

Prof. Dr. Sohail Abbas Khan
Department of Urdu Language & Literature, University of Sargodha, Pakistan

Prof. Dr. Amir Sohail
Dean, Faculty of Art and Languages, Islamia University of Bahawalpur, Pakistan

Dr. Tariq Mahmood
Principal, College of Oriental Learning, Government College University, Faisalabad, Pakistan

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

EDITORIAL BOARD (INTERNATIONAL)

Prof. Dr. Khawaja Ekram ud Din
Department of Urdu, Jawaharlal Nehru University, New Delhi, India

Prof. Dr. Ibrahim Muhammad Ibrahim
Head, Department of Urdu, Al-Azhar University (Girls Campus), Cairo, Egypt

Prof. Dr. Recep Durgun
Department of Urdu Language and Literature, Selçuk University, Konya, Turkiye

Prof. Dr. Mohammad Raghib Deshmukh
Head, Department of Urdu, G.S. Science College, Khamgaon, Maharashtra, India

EDITORIAL BOARD (NATIONAL)

Prof. Dr. Abdul Aziz Sahir
Dean, Faculty of Social Sciences and Humanities, Allama Iqbal Open University, Islamabad, Pakistan

Prof. Dr. Muhammad Kamran
Director of the Institute of Urdu Language and Literature, University of the Punjab, Lahore, Pakistan

Prof. Dr. Tanzeem-ul-Firdous
Head, Department of Urdu, University of Karachi, Pakistan

Dr. Altaf Yousuf Zai
Chairman, Department of Urdu, Hazara University, Mansehra, Pakistan

FOR CONTACT
Department of Urdu Language & Literature,
National University of Modern Languages, H-9, Islamabad
Telephone: 051-9265100-10, Ext: 2262
E-mail: daryaft@numl.edu.pk
Website (OJS): *https://daryaft.numl.edu.pk/index.php/daryaft*

DARYAFT

Vol:17, Issue:02

July - December 2025

ISSN Online: 2616-6038
ISSN Print: 1814-2885

PATRON IN CHIEF
Maj. Gen. ® Shahid Mahmood Kayani HI (M) (Rector)

PATRON
Prof. Dr. M. Safeer Awan (Pro-Rector Research &Strategic initiatives Division)

CHIEF EDITOR
Prof. Dr. Jamil Asghar Jami (Dean Faculy of Languages)

EDITOR
Dr. Zafar Ahmed

CO-EDITOR
Dr. Abu Bakar Saddique Rathore

NATIONAL UNIVERSITY OF MODERN LANGUAGES

ISLAMABAD

ISSN Online: 2616-6038
ISSN Print: 1814-2885

DARYAFT

Research Journal

Volume: 17, Issue: 02
July-Dec 2025

Department of Urdu Language and Literature
National University of Modern Languages, Islamabad