ISSN2582-1229,E-ISSN2582-9157 (۱) جنوری-مارچ ۲۰۲۴ء جلد ۶ شمارہ

UGC Care Listed International Peer Reviewed Refereed Journal

یو جی سی کیئر لسٹیڈ بین الاقوامی پیر ریویوڈ ریفریڈ جرنل

سہ ماہی دہلی

تاریخ ادب اردو

جلد ۶ :

شمارہ :

اردو ادب کا علمی، ادبی اور تحقیقی ترجمان

Jan-Mar 2024 جنوری تا مارچ ۲۰۲۴ء

مدیر : پروفیسر ڈاکٹر محمد یحیٰ

www.tareekheadabeurdu.com

سہ ماہی دہلی

تاریخ ادب اردو

اردو ادب کا نقیب و ترجمان

جلد ۶ : {جنوری تا مارچ} ۲۰۲۴ شمارہ ۱ :

مدیر : پروفیسر ڈاکٹر محمد یحیٰ صبا

ایسوسی ایٹ ایڈیٹر : ڈاکٹر محمد بہلول

مینیجنگ ایڈیٹر : ڈاکٹر محمد طالب

خط و کتابت/ترسیل زر کا پتہ

سہ ماہی تاریخ ادب اردو دہلی، ۲۴۹۶، دوسری منزل، پنجابی بستی، سبزی منڈی، گھنٹہ گھر، دہلی۔ ۱۱۰۰۰۷

2496, 2nd Floor, Punjabi Basti, Sabzi Mandi, Ghanta Ghar,Delhi-07

E-mail: editortau@gmail.com

Website: tareekheadabeurdu.com

Mobile No.: +919968244001

اس شمارہ کے مشمولات سے مدیر/ وابستگان کا متفق ہونا ضروری نہیں۔ کسی بھی تحریر/ اقتباس کے لیے مضمون نگار خود ذمہ دار ہے۔ ''تاریخ ادب اردو'' سے متعلق کسی بھی تنازعہ کا حق سماعت صرف دہلی کی عدالت میں ہوگا۔

سرپرست اعلیٰ : پروفیسر ارتضیٰ کریم

پروفیسر راکیش کمار پانڈے

سرپرست

پروفیسر محمد رضی الرحمن (صدر شعبہ اردو، گورکھپور یونیورسٹی، گورکھپور)
پروفیسر ندیم احمد، پروفیسر کوثر مظہری (شعبہ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی)
پروفیسر محمد کاظم، ڈاکٹر احمد امتیاز (شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی)
پروفیسر آفتاب عالم آفاقی (شعبہ اردو، بنارس ہندو یونیورسٹی)
پروفیسر محمد علی جوہر، پروفیسر محمد قمر الہدی فریدی (شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ)
پروفیسر عذرا عابدی (شعبہ سماجیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی)
قیصر رضا (ایجوکیشن آفیسر، جھارکھنڈ)
ڈاکٹر شیخ ہما کوثر، ایسوسیٹ پروفیسر، صدر شعبۂ اردو، مہیلا کالج، مہاراشٹر
زرینہ عبدالسلیم اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ اردو یشودھا گرلس کالج ناگپور مہاراشٹر
ڈاکٹر نغمہ تبسم، اسسٹنٹ پروفیسر اے آر سی پی جی کالج سنت گبیر نگر یوپی

مجلس مشاورت

اندرون ملک : مولانا محمد شاہد عادل قاسمی، پرنسپل مدرسہ یتیم خانہ اررریہ، پروفیسر پرمود کمار بھارتی، ڈاکٹر محمد محسن، ڈاکٹر مجیب احمد خان، ڈاکٹر سیف الدین احمد، ڈاکٹر قمر الحسن،، پروفیسر بلرام شکلا، ڈاکٹر نوشاد مومن (کولکاتہ)، ڈاکٹر دانش الہ آبادی، وسیم فرحت علیگ، پروفیسر ڈاکٹر فرخندہ ضمیر، ڈاکٹر امان اللہ (شعبہ اردو، مدراس یونیورسٹی) پروفیسر آلِ ظفر، ڈاکٹر الطاف انجم، ڈاکٹر نصرت جبین، پروفیسر مشتاق عالم قادری، ڈاکٹر عرشیہ جبین (شعبہ اردو، حیدرآباد یونیورسٹی)، ڈاکٹر محمد افروز عالم (کشمیر)، ڈاکٹر شاہد رزمی (بھاگل پور)، ڈاکٹر زین شمسی (مونگیر)، پروفیسر عقیلہ سید غوث، ڈاکٹر نادرہ خاتون، ڈاکٹر فیاض عالم، پروفیسر زیبا محمو، دین رضا اختر، ڈاکٹر محمد شہزاد شمس (ارریہ)، شگیبہ عمر (دہلی)، مولانا رضوان ندوی (پورنیہ)، ڈاکٹر محمد فہیم احمد (کوٹہ، راجستھان)، ڈاکٹر نصرت مینو محمد نصیر، ناگپور

بیرون ملک:

پروفیسر یوسف خشک، پروفیسر صوفیہ خشک، پروفیسر ضیاء الحسن، ڈاکٹر محمد سلمان بھٹی، پروفیسر ثمینہ گُل، ڈاکٹر محمد افضل بٹ، عظمی نورین، ڈاکٹر ریحانہ کوثر (پاکستان)، پروفیسر احمد القاضی (مصر)، پروفیسر حلیل طوقار، پروفیسر دُرمُش بُلگر، ڈاکٹر ذکائی کارداس (استنبول، ترکی)، فرزانہ اعظم لطفی، ڈاکٹر علی بیات، ڈاکٹر محمد کیومُرسی (تہران، ایران)، ڈاکٹر نیلوفر خودجائیوا (تاشقند، ازبیکستان) سیدہ ہما شہزادی، شعبہ اردو، سرگودھا یونیورسٹی، پاکستان

قانونی مشیر:

ایڈوکیٹ انل کمار سنگھ، ایڈوکیٹ سیما سنگھ (دہلی)

زرتعاون:

فی شمارہ ـ 200/ خصوصی شمارہ 400/ـ

سالانہ 1800/ـ خصوصی تعاون 5000/ـ

PEACE INDIA FOUNDATION–A/C Name:

PUNB515210–IFSC: 51521131001918 –A/C No.:

مالک، طابع وناشر پروفیسر ڈاکٹر محمد یحی صبا نے جے کے آفسیٹ پرنٹنگ پریس، سے چھپوا کر دفتر "تاریخ ادب اردو" ۲۹۴۲، دوسری منزل، پنجابی بستی، سبزی منڈی، گھنٹہ گھر، دہلی، ۱۱۰۰۰۷ سے شائع کیا۔

مشمولات

اداریہ	مدیر	5
۱۔بین کرتا ہوا شاعر: عتیق اللہ	ڈاکٹر احمد امتیاز	7
۲۔ادبی تنقید کی معتبر آواز : پروفیسر ارتضیٰ کریم	ڈاکٹر ارشاد سیانوی	20
۳فرمانرواوانِ اودھ کے عہد میں فن رقص وموسیقی کی ترقی	ڈاکٹر ریحانہ بیگم	54
۴۔جموں کشمیر کے شعراء پر کلامِ اقبال کے اثرات	ڈاکٹر نصرت جبین	71
۵۔جاں نثار اختر — حیات، شاعری اور سنیما میں تعاون	پروفیسر زرینہ عبدالسلیم	96
۶۔مولانا آزاد اور تعلیمی نظریات: ایک محاکمہ	پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا	111
۷۔کماؤنی شاعری میں اردو لفظیات	ڈاکٹر محمد طارق	126
۸۔عالم کاری اور عصری منظر نامہ	ڈاکٹر نورالنساء	138
۹۔''عورت اور آبشار'' کی تنقیدی قرأت	ڈاکٹر محمد طالب	151
۱۰۔وادیٔ کشمیر اور اقبال کا نغمۂ سوز دروں	عمران اعظم	162
۱۱۔جدید غزل میں شہری مسائل کی عکاسی	عرفان علی بشر	174
۱۲۔Christianity in Modern Korea....	Dr. Santosh Kumar Gupta	**186**
۱۳۔Spirituality, Ageing Society..	Dr. Santosh Kumar Gupta	**211**
۱۴۔वैदिक परिप्रेक्ष्य में नक्षत्र-ज्ञान की महत्ता	डॉ. सोनिया,	231
۱۵۔भारतीय ज्ञान परम्परा और प्राचीन संस्कृत अभिलेखों की प्रासंगिकता		237

Preface

There has been a great boom of modernity in Urdu literature. But the fact is that this theory has been controversial. One of the reasons for this is that there is no consensus among its supporters. That's why in most cases, the views of the moderns seem to be rejecting each other. The forms of rejection and acceptance that the supporters of this theory have are divided into doubt, hesitation and mental confusion. In the light of what is in my study about modernism, my opinion is that modernism is the name of a new evangelization of literary styles that rejects the frozen traditional forms and gives it a new interpretation, new understanding, new insights and new ideas. Experience claims.

Seen in this sense, modernism rejects generalization and emphasizes the search for new universal values, new conscious expressions, new mental change, new interpretation of art. Although modernity, being free from the restrictions of time and place, changes its intellectual approach with each new perspective and does not completely reject the traditions of the past in the style of progressive ideology, but rejects those traditions that are frozen and unknown. are If you look carefully, its main purpose is the updating of ancient literary traditions. The way the modernists have broken the boundaries of language, coined new idioms, presented new patterns of experience and widened the horizons of literature with symbols, similes, metaphors and allusions is a great achievement in itself. No scholar of literature can ignore his achievement, but there is another side to it, that modernists have spoiled the land of literature in the ideological crowd with the progressives. Due to the confusion created by his interpretations, the common reader of literature got lost in the dark pits of skepticism. The role played by modernists in freezing the interests of the reader is very sad. Litrature is the name of sustaining life in some form or the other, whether it is the life of the past or the present, its addressee has always been the people and if the relationship of literature is broken with the people, then it can be called happy.

Editor

اداریہ

اردو ادب میں جدیدیت کی بڑی دھوم رہی ہے۔لیکن یہ حقیقت ہے کہ یہ نظریہ متنازع رہا ہے. اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ خود اس کے حامیوں میں اتفاق رائے نہیں ہے۔اس لئے بیشتر صورتوں میں جدیدیوں کی تو پریں خود ایک دوسرے کو رد کرتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ رد و قبول کی جو صورتیں اس نظریہ کے حامیوں کے یہاں ہیں وہ تشکیک، تذبذب اور ذہنی الجھنوں میں بٹی ہوئی ہیں۔جدیدیت کے حوالے سے جو کچھ میرے مطالعہ میں ہے اس کی روشنی میں میری رائے یہ ہے کہ جدیدیت ادبی اسالیب کی ایک نئی بشارت کا نام ہے جو منجمد روایتی ہیئتوں کو رد کر کے اس کی نئی تعبیر، نئی تفہیم، نئی بصیرت اور نئے تجربے کا دعویٰ کرتی ہے۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو جدیدیت Generalisation کو رد کر کے نئی آفاقی قدروں کی تلاش، نئے شعوری تاثرات، نئی ذہنی تبدیلی کی نشاندہی، فن پارے کی نئی تعبیر پر زور دیتی ہے۔ گو کہ جدیدیت زمان و مکان کی پابندی سے آزاد رہ کر ہر نئے Perspective کے ساتھ اپنی فکری روش کو تبدیل کرتی ہے اور ماضی کی روایتوں کو ترقی پسند نظریے کے طرز پر سرے سے رد نہیں کرتی بلکہ ان روایتوں کو رد کرتی ہے جو منجمد اور مجہول ہیں۔بغور دیکھیں تو قدیم ادبی روایتوں کی تازہ کاری ہی اس کا اصل مقصد نظر آتا ہے۔جدیدیوں نے جس طرح زبان کی حدبندیوں کو توڑا ہے نئے محاورے وضع کے ہیں، تجربات کے نئے نمونے پیش کئے ہیں اور علامتوں، تشبیہوں، استعاروں اور تلمیحات سے ادب کے دامن کو وسیع کیا ہے وہ خود اپنے آپ میں ایک بڑا کارنامہ ہے۔ اس کا کارنامے سے کوئی بھی ادب شناس چشم پوشی نہیں کرسکتا لیکن اس کا دوسرا رخ بھی ہے وہ یہ کہ جدیدیوں نے ترقی پسندوں کے ساتھ نظریاتی مڈبھیڑ میں ادب کی زمین بھی خراب کی ہے۔ان کی تاویلات سے جو الجھاؤ پیدا ہوا اس سے ادب کا عام قاری بدگمانی کی اندھیری گپھاؤں میں گم ہو گیا۔قاری کی دلچسپیوں کو برف لگانے میں جدیدیوں نے جو رول ادا کیا ہے وہ بے حد افسوس ناک ہے۔شعر و ادب تو زندگی کو کسی نہ کسی شکل میں قائم رکھنے کا نام ہے خواہ وہ ماضی کی زندگی ہو یا حال کی، اس کے مخاطب ہمیشہ عوام ہی رہے ہیں اور اگر ادب کا تعلق عوام سے ٹوٹ جائے تو اسے خوش آئند نہیں کہا جاسکتا۔

مدیر

بین کرتا ہوا شاعر: عتیق اللہ

کلیدی الفاظ: اخلاقی اقدار# تجریدیت#علامتیت# آزاد تلازمۂ خیال#دردوکرب #تشکیک وخوف#مایوسی#بےچینی# تنہائی بےگانگی# غم وغصہ# جھلاہٹ#اضطرابی کیفیت #بےہنگم زندگی#ناقدری#ناآسودگی# جھنجھلاہٹ# غم وغصہ# تلخی زماں#احساسِ ناکامی#

ڈاکٹر احمد امتیاز
شعبۂ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی

ملخص: دورِ حاضر کی شاعری میں عتیق اللہ کا نام محتاجِ تعارف نہیں۔ ان کے کئی شعری مجموعے منظرِ عام پر آ چکے ہیں مثلاً: ایک سو غزلیں، بین کرتا ہوا شہر، عبارت اور تکلم۔ ان کی شاعری زبان و لسان کے اعتبار سے ایک نیا ذائقہ رکھتی ہے۔ان کے یہاں زبان کو برتنے کا انداز نہایت دلچسپ اور عجیب ہے۔ان کی شاعری میں زبان کے تجربے شعری معنویت میں اضافہ کرتے ہیں۔چرند و پرند اورمکروحات کا استعمال جس طرح انہوں نے اپنی غزلیہ شاعری میں کی ہے اس کی مثال بہت کم دیکھنے کو ملتی ہے۔اس لیے عتیق اللہ اپنے معاصرین میں الگ سے نمایاں نظر آتے ہیں۔ان کی نظموں میں بھی ایک تیکھا پن ہے جو اُن کے شعری تیور کو ظاہر کرتا ہے۔ اس مضمون میں ان کے دو ابتدائی شعری مجموعے کو موضوعِ بحث بنایا گیا ہے ۔

عتیق اللہ ہمارے عہد کے ان چند لکھنے والوں میں سے ہیں جن کے اظہار کی دنیا بہت وسیع ہے۔ بنیادی طور پر شاعر ہیں لیکن تنقید میں بھی انہوں نے بہت معتبرکام انجام دئے ہیں۔قدر شناسی (۱۹۷۸ء)، تنقید کا نیا محاورہ(۱۹۸۲ء)،آزادی کے بعد دہلی میں اردونظم(۱۹۹۲ء)،تنقیدی اصطلاحات کی وضاحتی فرہنگ(۱۹۹۵ء)ترجیحات(۲۰۰۲ء)،بیسویں صدی میں خواتین اردو ادب (۲۰۰۲ء)،تعصّبات (۲۰۰۵ء)،بیانات (۲۰۱۱ء)،تنقید کی جمالیات (دس جلدوں میں۔۲۰۱۹ء۔۲۰۱۳ء)،مغرب میں تنقید کی روایت (۲۰۱۷ء)،بیب العلومی تنقید (۲۰۱۸ء)،غالب اور اطرافِ غالب (۲۰۱۸ء)،اردو میں تنقید کی روایت (۲۰۱۸ء)وغیرہ، ان کے تنقیدی کارنامے ہیں۔شاعری اورتنقید کے علاوہ

انہوں نے ڈرامے اور افسانے بھی لکھے ہیں ۔۱۹۷۰ء کے قریب ابھرنے والے شعرأ مثلاً: مصور سبز واری، نشتر خانقاہی ، بانی ، بشر نواز ،شکیب جلالی ، پروین شاکر، من موہن تلخ، عادل منصوری وغیرہ کی صف میں عتیق اللہ کا نام بھی شامل ہے ۔ان کے ابتدائی دو شعری مجموعوں ''ایک سو غزلیں'' (۱۹۷۱ء) اور ''بین کرتا ہوا شہر'' (۱۹۷۸ء) کو یہاں موضوع بنایا گیا ہے۔

عتیق اللہ نے شاعری اس زمانے میں شروع کی جب ترقی پسند تحریک پر زوال آ چکا تھا اور جدیدیت اپنے فروغ پر تھی ۔اس دور کے نو جوانوں کے سامنے پرانی تہذیبوں اور قدروں کے مقابلے میں نئی سائنسی دنیا اور اس کی تہذیب تھی ۔قدروں کے اس تصادم میں روایتی رشتوں کا تانا بانا ٹوٹتا جا رہا تھا۔اخلاقی قدروں کے اس بکھراؤ سے بہت سے نئے نئے مسائل پیدا ہو رہے تھے ۔عالمی امن کا تصور معدوم ہوتا جا رہا تھا ۔ایسے حالات میں چاروں طرف جنگ ،فسادات اور مختلف قسم کے تنازعات کا بازار گرم ہونے لگا اور ہر شخص اپنے آپ کو غیر محفوظ سمجھنے لگا ۔روحانی قدروں میں جو قوتِ مدافعت تھی وہ کمزور ہونے لگی ۔انہیں اسباب وعوامل کے زیر اثر درد و کرب اور تشکیک سے پرُ ایک نیا معاشرہ وجود میں آیا ۔ جدید شاعری اسی معاشرے کی پیداوار ہے ۔فضا بدلی تو زمانے کی سیاسی ،سماجی اور ادبی نقطۂ نظر کی یک رنگی اور جکڑ بندی کے خلاف نعرہ بلند کیا گیا ۔تجریدیت ،علامتیت اور آزاد تلازمۂ خیا ل کو بالخصوص شعری بیان میں داخل کر کے روایت سے یک سر انحراف کرنے کی کوشش کی گئی ۔اس طرح جدید شعرأ نے جدید اسالیب کی طرح ڈالی اور روایت کے جامع تصور کے بجائے حرکی اور بالیدہ شعری تجربات پر زور دیا۔

زمانے کے تغیر نے شعر و ادب کے بنیادی افکار کو بھی متغیر کیا۔اس لئے درد و کرب ،تشکیک و خوف، مایوسی ،بے چینی ،تنہائی بے گانگی ،غم و غصہ، جھلاہٹ اور اضطرابی کیفیت ، جدید شاعری کے خاص موضوع بن گئے ۔نئی شاعری میں فنی اعتبار سے پرانی تراکیب ،تشبیہ و استعارے سے انحراف ہی نہیں کیا گیا بلکہ نئی علامتیں وضع کرنے ،الفاظ کو نئے معنی دینے اور اچھوتے تجربوں کو پیش کرنے کی بھی بھر پور کوشش کی گئی ۔اس دور کے تقریباً تمام شعرأ کے یہاں یہی رویہ ملتا ہے۔

سمجھے گا کون جاگتی آنکھوں کے کرب کو
میں اپنے حادثے کا اکیلا گواہ ہوں

بشرنواز

سوچوں تو سلوٹوں سے بھری ہے تمام روح
دیکھو تو ایک شکن بھی نہیں ہے لباس میں

شکیب جلالی

کچھ نہ کچھ ساتھ اپنے یہ اندھا سفر لے جائے گا
پاؤں میں زنجیر ڈالوں گا تو سر لے جائے گا

بانی

عجب سپردگیِ برگِ زرد تھی اس میں
وہ شخص کانپ اٹھا تھا ہوا کے چلتے ہی

مصور سبزواری

دم بخود تھے لوگ اپنے آپ سے سہمے ہوئے
گھر کے اندر عافیت کا یک بھی گوشہ نہ تھا

نشتر خانقاہی

شہر وفا میں دھوپ کا ساتھی کوئی نہیں
سورج سروں پہ آیا تو سائے بھی گھٹ گئے

پروین شاکر

یہ کیوں دوراہے پہ تم رکھ گئے ہو جلتا دیا
اندھیرا اور بھی گہرا دکھائی دیتا ہے

من موہن تلخ

میں ایک ذرّہ مری حیثیت ہی کیا ہے مگر
ہوا کے ساتھ ہوں اُڑتے ہوئے غبار میں ہوں

عادل منصوری

عتیق اللہ کی شاعری بھی اسی قسم کے جدید شعری منظر نامے کو پیش کرتی ہے لیکن ان کا بیان اور ان کے تجربے جلالی مزاج سے پرُ ہونے کے باعث ذرا مختلف نظر آتے ہیں۔ پہلے مجموعے میں اظہار کا رنگ تیکھا اور تیز ہے جبکہ دوسرے مجموعے میں یہ رنگ آہستہ رو اور مدھم ہے۔ان کے شعری موضوعات بھی کم وبیش وہی ہیں جن پر ان کے معاصر شعرأ نے قلم اٹھایا ہے لیکن بعض موضوعات: بے ہنگم زندگی، ناقدری و ناآسودگی، جھنجھلاہٹ اور غم وغصہ، تلخی زماں اور احساسِ ناکامی وغیرہ میں بالخصوص ان کی فنی صلاحیت عروج پر نظر آتی ہے کیونکہ ان موضوعات کو برتنے میں ان کا انداز بالکل جداگانہ ہے۔ زورآوری اور داخلی ضرب کاری کا ایسا انداز ان کے معاصرین میں کسی کے حصے میں نہیں آیا۔ کرب آمیز لہجہ اور جھنجھلاہٹ و جھلاہٹ کی لے اس قدر تند وتیز ہے کہ ذہن کا ہر دریچہ اس کی زد میں آجاتا ہے۔ باریک بینی، زبان کا تیکھا پن اور احتجاج کی زبردست پیش کش نے ہی ان کی شاعری کو دوآتشہ بنادیا ہے۔ دراصل عتیق اللہ کی شاعری جدید انسان کے داخلی المیہ کا اشاریہ ہے۔ان کے یہاں انسانی کرب، تنہائی، خوف، ناآسودگی اور شکستگی کے احساسات ایک بامعنی پیکر میں ڈھل کر عصر حاضر کے انسان کی ترجمانی کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ موضوعاتی اعتبار سے یہ عصری تقاضے ان کے شعری بیان کو ایک قوت فراہم کرتے ہیں۔ ہمارے بیشتر جدید شعرأ کے یہاں خیالات کی یکسانیت اور تقلید کا عنصر نمایاں نظر آتا ہے لیکن عتیق اللہ کے یہاں یکسانیت اور تقلید کا شائبہ نہیں ہوتا۔ان کے یہاں صداقت کا برملا اظہار ہے اس لئے ان کے تجربے میں ایک قسم کی تازگی اور بیان میں نیاپن ہے۔

نسوں میں قینچیاں چلتی ہیں ایک ساتھ کئی

اور ان پہ تان دیے ہیں لباس پتھر کے
تمام جھوٹے سہارے تھے اس کی تحریریں
بٹھا کے ناؤ پہ کاغذ کی مجھ کو ٹال گیا
شیشے کی کرچیاں سی بدن میں اتر گئیں
اس کا لباس اس کی جسامت پہ تنگ تھا
ایک لمحے کے لئے چلتی زمیں ٹھہری تھی
فاصلے دست درازی پہ اتر آئے ہیں
کس کے پیروں کے نقش ہیں مجھ میں
میرے اندر یہ کون چلتا ہے
ایک عمر کی منافرت کے بعد
اب تجھے سمجھ میں آ رہا ہوں میں

نئی شاعری کی بنیاد اس امر پر رکھی گئی ہے کہ اس میں عصرنو میں نمایاں ہونے والے واقعات وحادثات کوترجیح دی جائے اور نئے علائم ورموز کواردگرد کے ماحول سے منتخب کر کے پیش کیا جائے۔اس لئے جدید شعراً کے یہاں روایتی شاعری سے انحراف کی جوصورت ملتی ہے وہ اسی سبب ہے۔اس انقلابی تبدیلی اورواقعاتی کرب کو دل گرفتہ کیفیات کے ساتھ پیش کرنے کی کوشش انہیں جدید شعراً کی مرہونِ منت ہے۔شمس الرحمٰن فاروقی نے لکھا ہے کہ

''عصری ماحول کے سچے تجربے اور اس کی ناسازگاری کے خلاف مقاومت یا اس ناسازگاری پر بے چارگی آمیز غصّہ، تازگیِ اظہار کی کوشش میں اس طرح خلط ملط ہو گیا کہ جدید غزل میں نئی آواز کا امکان روشن ہونے لگا۔عتیق اللہ کے مجموعے کی اشاعت کے بعد آواز کا یہ

نیا پن روشن تر ہو گیا اور اسی تناسب سے
اظہار کا بے ڈھنگا پن بھی گھٹنے لگا۔''

عتیق اللہ کی شاعری اس نئی آواز کے روشن امکان کی عمدہ مثال کہی جا سکتی ہے ۔حالانکہ پہلی نظر میں ان کی شاعری ذات کی نوحہ خوانی معلوم ہوتی ہے لیکن اشعار کی داخلی تہوں پر نظر پڑتے ہی نفسیاتی کش مکش اور وارفتہ خیالی کا احساس ہو جاتا ہے ۔اس آباد خرابے کی فضا کو انہوں نے کہیں مجسم پیکر بنا دیا ہے تو کہیں تجرید کے گراف میں پیش کیا ہے اور یہی انداز ان کی شعری شناخت کی سب سے بڑی دلیل بن گئی ہے۔

دو پتھروں کے بیچ میں رکھ کر پچک مجھے
محسوس کچھ تو ہو کسے کہتے ہیں زندگی

کچھ تیرا درد چاٹ گیا ہے مرا بدن
کچھ زندگی نے پی لیا اندر تلک مجھے

ہر بار وار کرتا ہے ہر بار خود کشی
بہروپ بن کے رہ گیا اندر کا آدمی

ہر اک سفر کے بطن سے اتنے سفر ملے
مسدود ہو کے رہ گئیں راہیں حیات کی

زہرابِ غم کی یہی کیفیت عتیق اللہ کی شاعری کا خاص رنگ ہے ۔انہوں نے عہدِ نو کو بے اطمینانی کی نظر سے دیکھا اور ویسا ہی شعری کردار تراشا لیکن اس میں شک نہیں کہ انہوں نے ٹھوس حقیقتوں کی پردہ دری بھی کی ۔داخلی تنازعے اور مجادلے میں جہاں زبان و بیان کھر درے ہو گئے ہیں وہاں علامتی اور استعارتی نظام کا دائرہ بھی پھیلا ہے ۔عتیق اللہ کو اپنی ناقدری کا بڑا احساس ہے ۔جب انسان کو اس کا صحیح منصب نہیں ملتا جس کا وہ حقدار یا مستحق تھا تو یہ احساس آہستہ آہستہ اس کے دل و دماغ میں گڑھ ڈال دیتا ہے اور نفسیاتی اعتبار سے وہ اپنے آپ کو Neglected سمجھنے لگتا ہے ۔اس قسم کے احساسات سے دو چار ہونے والے انسانوں میں ردعمل کی طاقت اتنی شدید ہو جاتی ہے کہ وہ ایک طرح سے سماج کا باغی

انسان بن جاتا ہے۔عتیق اللہ کی شاعری بھی اسی قسم کی بغاوت کا اظہار ہے:

میں ایسا بچہ تھا نالی میں جس کو پھینک دیا
بلکتا دیکھ کے مجھ پر جھپٹ پڑیں چیلیں

تان کر نوکیلے نیزوں پر ہم اپنی گردنیں
شہر کے گرتے ہوئے بازو کا منظر بن گئے

لہو کی سلطنتوں کا زوال مجھ میں دیکھ
میں کولتار کا پگھلا ہوا سمندر ہوں

دنیا کسی سلوک کے قابل نہیں رہی
اس کو گلے لگا کے میں مشکل میں پڑ گیا

شاید میں ریگ زار کا اندھا سراب تھا
کوئی گزر گیا ہے مجھے دیکھتا ہوا

داخلی تصادم کے اظہار کے ساتھ عتیق اللہ متضاد کیفیت کو بھی پیش کرنے میں کامیاب ہیں اس لئے یکسرے پن کا احساس نہیں ہوتا:

مجھ میں خود میری عدم موجودگی شامل رہی
ورنہ اس ماحول میں جینا بڑا دشوار تھا

اس دشت نوردی میں جینا بہت آساں تھا
ہم چاک گریبان تھے سر پہ کوئی داماں تھا

تجھ کو گلے لگایا تو یہ راز بھی کھلا
تیرے بدن میں میرے لہو کی بھی باس تھی

لہو میں زہر بجھی سوئیوں کے ٹکڑے ہیں
یہ کس نے چھوڑ دیا ہے گلے لگا کے مجھے

عتیق اللہ کی یہ داخلی بغاوت ہی دراصل ان کے شعری زبان کی اصل روح ہے ۔زمانے کے پیہم زدوکوب اور زندگی کی بے تکان یکسرے پن سے وہ بے زار و برہم نظر آتے ہیں۔اس شکست وریخت سے جہاں وہ کبھی سپرانداز ہو جاتے ہیں وہاں

ان سے لڑنے کا حوصلہ بھی رکھتے ہیں۔ ان کے یہاں زندگی سے فرار بھی ہے اور اسے برتنے کا ڈھب بھی۔ اس کیفیت متضاد سے ہی انہوں نے اپنے شعری ایوان کو سجایا ہے اور یہی ان کے فکر وخیال کو قوت بھی عطا کرتی ہے اور ان کے درمیان ربط بھی قائم کرتی ہے۔

زندگی اور ذات کے اثبات ونفی کا ایک متوازن انداز عتیق اللہ کی شاعری میں ملتا ہے۔ ان کے یہاں ذات زندگی اور کائنات کا ایک مخصوص نظریہ بھی ہے جو ان کے ذہنی اور تخلیقی شعور کا پتہ دیتی ہے۔ عتیق اللہ نے جہاں ایک طرف جدید تقاضوں کا خیر مقدم کیا ہے وہاں تہذیب کی بوالعجبیوں، رشتوں کی پامالی اور اخلاقی قدروں کی بے حرمتی کو طنز کا نشانہ بھی بنایا ہے۔ یہ زمانے کے جبر سے شکست کھا کر ذات کے خول میں قید نہیں ہو جاتے بلکہ تعمیرِ نو کی زبردست خواہش ہی انہیں حادثاتِ زمانہ سے نبرد آزما ہونے کا حاصلہ بھی فراہم کرتی ہے۔

عتیق اللہ کی شاعری کا محبوب موضوع انسان کی نارسائی اور خوابوں کی شکستگی ہے۔ ان موضوعات کے ساتھ انصاف کرنا عموماً دشوار ہوتا ہے لیکن انہوں نے اپنے دردآمیز لہجے میں بڑی ہنرمندی سے انسان کی نارسائی وناقدری اور اس کے خوابوں کی شکستگی کو پیش کیا ہے۔ جدید غزل میں لفظیات پر زیادہ زور دیا گیا ہے اس لئے روایتی غزلوں کے مقابلے جدید غزل میں نئے لفظیات اختیار کئے گئے بالخصوص روزمرہ کے الفاظ کو غزلوں میں برتنے کی کوشش کی گئی۔ عتیق اللہ نے بھی نئی معنویت اور نئی اشاریت کے لئے نئے نئے الفاظ کو اپنی شاعری میں استعمال کیا ہے اور بیان کی تقویت کے لئے بالخصوص مکروہ کیڑے مکوڑوں اور چرند پرند کا انتخاب کیا ہے جو بڑی حسن وخوبی کے ساتھ ان کے شعری تلازمے بن گئے ہیں۔ یہ مکروہات ان کے شعری بیان کا حصہ بن کر مکروہ نہیں رہ جاتے بلکہ زندگی کی کمزوریوں کو عیاں کرنے میں معاون بن جاتے ہیں۔

چھپکلی نے اپنے منہ میں داب رکھا ہے مجھے
اور میں کیڑے مکوڑوں کی طرح لاچار ہوں
بکھر رہی تھیں فضاؤں میں ہڈیاں میری

کسی عقاب کے پنجے نے مجھے جکڑ رکھا تھا

دیمکوں نے چٹ لئے تازہ کتابوں کے ورق
وقت کی تقسیم نے مجھ کو بھی ٹکڑے کر دیا

دن تھا تو اپنی روشنیاں اپنی بھیڑ تھی
شب کے سیہ کھنڈر میں ابابیل ہو گیا

ہاتھوں سے سٹپٹا کے کبوتر نکل گئے
چمگاڈروں کا غول اندھیرے پہ چھا گیا

تراش دے کسی خنجر سے میرے دست و پا
مرے حواس کو چمگاڈروں کا خون پلا

برہم ہو جاتا ہے۔لیکن جب وہ اس رویے سے باہر نکل کر خوش آئند رویے کا اظہار کرتے ہیں تو ان کا کلام عتیق اللہ کی شاعری عشقیہ جذبات سے عاری نہیں۔انہوں نے اس معاملے میں بھی بڑی حساس طبیعت پائی ہے ان کے عشقیہ اشعار دل کی تہوں سے نکلی ہوئی آواز معلوم ہوتے ہیں۔ٹوٹے ہوئے دل کا ایک لطیف تصور ان کے یہاں موجود ہے۔ان کی رومان پسندی اور جمالیاتی احساس پر شدت کا غلبہ ہے اس لئے لذت پسندی اور ہوس کاری کا کوئی پہلو اس میں نظر نہیں آ تا بلکہ معاملات عشق میں بھی ایک رکھ رکھاؤ نظر آ تا ہے محبوب پر سب کچھ لٹا دینے اور اور اسے اپنے میں ضم کر لینے کی زبردست خواہش ان کے عشقیہ جذبات کو ایک نیا معنی عطا کرتی ہے۔محبوب سے راز و نیاز کی باتوں سے زیادہ ان کی نظر رشتے کو استوار کرنے اور اور اس میں اعتدال پیدا کرنے پر رہتی ہے۔وہ حقیقت کی نظر سے ہی اپنے رشتے کو دیکھتے اور رومان کی دنیا میں کھو جانے سے زیادہ عملی تعلق (practical relationship) کو اہمیت دیتے ہیں۔ذہنی اور جسمانی ضروریات کو ناروا نہیں مانتے بلکہ اس کا اظہار صحت مند رویے سے کرتے ہیں۔کہیں کہیں ان کے رویے میں منافرت اور ہٹ دھرمی بھی نظر آتی ہے۔ایسے موقعوں پر ان کا رومانوی اور جمالیاتی نظام درہم جمالیاتی فکر کا نمونہ بن جاتا ہے۔

مرے بدن کی پکاریں سنو ،لہو چکھو
اگر سمجھنا ہے مجھ کو تو مجھ میں آن گرو

اپنے بدن کی سرد گپھاؤں کی تھاہ میں
مرے لہو کا گرم سمندر بکھیر دے

ہر ایک جسم پہ لکھا ہے داخلہ ممنوع
کہاں تلک میں کیے جاوں لمس کشی

لہلہاتا جسم سارا چھٹپٹا کے رہ گیا
کن طلسمی دائروں میں آ کے پتھر بن گئے

ربڑ سا تان نہ اتنا کہ ٹوٹ ہی جاؤں
تو یاد کر نہیں سکتا تو بھول جا مجھ کو

اک بار اس سے مل کے بچھڑ جاوں اس طرح
دوبارہ پھر سے یاد نہ آئے کوئی مجھے

محبوب سے بے زاری اور بے رخی بھی عتیق اللہ کے داخل میں احساس تنہائی کے سبب پیدا ہوئی ہے۔وصال کی چاہت سلگ سلگ کر جب اپنی تاب کھو دیتی ہے تو ان کے اندرون میں اس تاب کو دوبارہ زندہ کرنے کی خواہش اس طرح بڑھ جاتی ہے جیسے شمع بجھتے وقت تیز روشنی کرتی ہے۔محبوب کو انگیز کرنے کی جی توڑ کوشش کے باوجود جب ناکامی ہاتھ آتی ہے تو ایک چھناکے سے رشتے توڑ کر نجات کا راستہ تلاش کرنے لگتے ہیں۔

اک چھناکے سے توڑ لے رشتے
آنکھ کی دُرز سے گرا مت کچھ

اگر تو میری طرف پیٹھ کر کے خوش ہے بہت
کلوچ لیپ لی میں نے بھی اپنے چہرے پر

توڑ لے اپنے سبھی لمس کے رشتے مجھ سے
تاکہ محسوس نہ ہو عمر بہت لمبی ہے

دیکھ ہر جدائی کا درد زہر ہوتا ہے
پھر پلٹ کے آئے گا چھوڑ کر نہ جا مجھ کو

اب اس سے کچھ امید ہی رکھنا ہی فضول ہے
برفاب ہو گیا لہو احساس مر گیا

''ایک سو غزلیں''میں نا آسودگی، بے زاری و بے گانگی اور''بین کرتا ہوا شہر ''میں آسودگی قرار اور رفاقتوں کا تجربہ اپنے پورے شد مد کے ساتھ ظاہر ہوا ہے ۔اس جدید شعری حسیت کے مختلف النوع موثرات کے پیش نظر اسلوب احمد انصاری کا یہ خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ

''یہ شاعر (عتیق اللہ) اپنے معاشرے سے مربوط بھی ہے اور الگ اور منقطع بھی ''۔

یہی نہیں بلکہ اسلوب صاحب کا یہ کہنا بھی حقیقت پر مبنی ہے کہ

''عتیق اللہ کے تجربے کا پیمانہ بھی منفرد ہے اور ان کے اظہار کا لب و لہجہ بھی۔۔۔وہ ہمیں کسی التباس میں مبتلا نہیں رکھنا چاہتے''۔

تاہم یہ کہنا مناسب ہے کہ عتیق اللہ نے اپنے تجربات اور احساسات کے دونوں پہلوؤں کو پیش کیا ہے۔اس لئے ان کے یہاں علیحدگی بھی ہے اور لگاؤ بھی، رفاقت بھی ہے اور رفاقتوں کا تناؤ بھی، تطابق بھی ہے اور نفی کی صورتیں بھی، داخلی تصادم و کشاکش کی لطیف کیفیت بھی ہے اور کھردرا پن بھی۔اس کھردرے پن سے قطع نظر اگر شعریت کے زیر و بم پر نظر ڈالیں تو کڑی کہیں سے بھی ٹوٹتی ہوئی نظر نہیں آتی ۔ ہر شعر تازگی کے ساتھ معنی فراہم کرتا چلا جاتا ہے اور قاری کا ذہن معنی کے ساتھ رشتہ قائم کر لیتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ جدید شعراء میں عتیق اللہ اپنے اسلوب کے لحاظ سے خود اپنی شناخت بھی ہیں اور دریافت بھی۔

عتیق اللہ کا دوسرا مجموعہ ''بین کرتا ہوا شہر''میں غزلوں کے ساتھ ساتھ بائیس

نظمیں بھی شامل ہیں ۔ ان نظموں میں کم وبیش انہیں کیفیات کا اظہار ہے جو ان غزلوں کا خاصہ ہے لیکن نظموں میں غزلوں والی ضرب کاری اور شدت نہیں ۔ غزلوں کے مقابلے نظموں میں ایک قسم کی سنجیدگی بھی ہے اور بیان میں ٹھہراؤ بھی ۔ یہاں بھی ٹوٹے ہوئے رشتے کو انگیز کرنے کی کوشش ملتی ہے ،لیکن نظموں میں ٹکراؤ کی وہ صورت نہیں اور نہ ہی وہ تلخی ہے جو ان کی غزلوں کا اصل رنگ ہے بلکہ یہاں ہجر کی رتوں کو سرد آہ بھر کر اطمینان کر لینے اور وصال کے لمحوں کو مزید خوش گوار بنانے کی کوشش کی ہے ۔ حالانکہ ان کی نظموں سے ان کی بے اطمینانی بھی ظاہر ہے لیکن اس کا اظہار انہوں نے ضبط کے ساتھ اشاروں میں کیا ہے ۔ محبوب کی محبت کے انعکاس کو جب یہ اپنی محبت کے پیمانے میں تولتے ہیں تو انہیں بڑی مایوسی ہوتی ہے اور یہی مایوسی انہیں آہستہ آہستہ ان کے دروں خانے کو زخم آلود کر دیتی ہے ۔ ''ایک ہاتھ'' ،''تم کچھ اور نہیں''،''میری انگلیاں تمہیں سوچ رہی ہیں''،''انکر''،''ہمارے مابین'' وغیرہ نظمیں انہیں احساسات کی ترجمانی کرتی ہیں ۔ فنی اعتبار سے ان کی نظموں کا دائرہ اندر سے بہت پھیلا ہوا ہے اور انہوں نے بڑی سادگی اور دوررس تجربات کو نظم کے مختصر کینوس میں پیش کر دیا ہے:

میں سن رہا ہوں
تمہاری آنکھوں کا شور
تمہارے مساموں سے بوند بوند ٹپکتی ہوئی آوازیں
تمہاری چھاتیوں کی نیلی نیلی لکیروں کے درمیان
کنمناتے ہوئے بچوں کی سرگوشیاں

اب تم آؤ گے
تو دیکھو گے
وقت
جہاں تہاں سے پھٹ گیا، بکھر گیا

بجھی ہوئی راکھ کے ڈھیر میں
تسلیاں منہ بسورے ہوئے پڑی ہیں

اپنے کاندھوں پر
اپنی سانسوں کے خمیازے ہیں
اور میں
اپنی ہی نیندوں میں دوڑتے دوڑتے تھک گیا ہوں
(نظم ''میں سن رہا ہوں'')

نظم کے ان چند ٹکڑوں پر نظر ڈالیں تو اندازہ ہوگا کہ آنکھوں کا شور/مساموں سے بوند بوند ٹپکتی آوازیں/چھاتیوں کی نیلی نیلی لکیریں/کنمناتے ہوئے بچوں کی سر گوشیاں/وقت کا جہاں تہاں سے پھٹ جانا/جیسے استعارے پرانے استعاروں سے الگ ہی نہیں بلکہ اپنے اندر ایک نیا ذائقہ بھی رکھتے ہیں۔ دوسری نظموں میں بھی اسی قسم کے جدید استعارے استعمال میں آئے ہیں۔

رمزیت اور اشاریت کے ساتھ ساتھ اگر شاعری، شعری بیان کی گرمی و گداز طنز کی چبھن اور کاٹ، دردمندانہ لہجہ اور متشدد لفظیات سے معمور ہے تو وہ ہمیشہ یاد رہتی ہے۔عتیق اللہ کی شاعری میں یہ خوبی بدرجہ اتم پائی جاتی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ بعض جگہ تحیر آمیز نحوی تجربے، انگریزی الفاظ کے استعمال اور لسانی توڑ پھوڑ سے ابہام بھی پیدا ہو گیا ہے لیکن یہ ابہام ایسا نہیں جو دوراز قیاس ہو۔انہوں نے جس ہنر مندی سے اپنے وجودی اور جذباتی تجربوں کو حسی علامتوں میں ڈھالا ہے اس کی اپنی انفرادیت ہے۔اس لئے ان کی شاعری جدید شعری رجحان کی طرف متوجہ کرنے اور قاری پر اثر قائم کرنے میں کامیاب ہے۔

☆☆☆

ادبی تنقید کی معتبر آواز: پروفیسر ارتضیٰ کریم

کلیدی الفاظ: ادبی تنقید# نہج# دبستان# نفسیات# تنقیدی شعور#، ترتیب# تدوین

ڈاکٹر ارشاد سیانوی

Abstract: Prof. Irteza Karim is a great Fiction Writer. He wrote about 28 books. Although he written about one hundred Mazameen on Dastan, Novel, Afsana, Tamseel, Ghazal, Nazam, Marsiya, Qaseda etc. Many books become very famous as Quaratul ain Haidar ek mutala, Khuaja Ahmad Abbas, Dabistan Suhail Azemabadi, Tanqid ka pasmanzar, Urdu Fiction ki tandqid. Prof. Irteza Karim is a great Fiction writer and literary parson. There are many books are published in India and Pakistan. He is a senior professor and ex dean of Delhi University, Delhi. He is ex director of National Kaumi Kauncil baraye Farog Urdu Zaban Delhi. Now he is a great writer of Urdu Fiction.

پروفیسر ارتضیٰ کریم اردو تنقید نگاری کے تعلق سے لکھتے ہیں:

> ’’زندگی کی طرح ادب میں بھی مختلف دبستان کی بنیاد پڑتی ہے۔اس نہج اور فکر پر پھر پسند اور ناپسند، اچھے اور بُرے اور ردو قبول کا عمل بھی منحصر ہوتا ہے جو تنقید کی پہلی منزل ہے۔ادبی تنقید بھی اس کے زیر اثر مختلف دبستانوں میں تقسیم ہوگئی۔ چنانچہ تذکروں سے لے کر تادم تحریر ’’اردو تنقید‘‘ اپنے معیار اور مزاج کے اعتبار سے کئی رنگ میں نظر آتی ہے۔۔۔۔ ہر تنقیدی اسکول کا انداز نقد جدا ہے۔کوئی ادب کے جمالیاتی پہلو پر زور دیتا ہے تو کوئی نفسیاتی، کوئی

تاثرات قلم بند کرتا ہےتو کوئی تقابل پر ہی اکتفا کرتا ہے۔ضرورت اس نوع
تنقید کی تھی جو ادب اورفن پارے کا بحیثیت مجموعی تجزیہ پیش کرے۔ جو نئے
فن اقدار کو بھی ملحوظ خاطر رکھے۔''

(موضوعات،ص63،ارتضیٰ کریم)

فن پارے کی تفہیم وتعبیر کا غیر معمولی درک رکھنے والے پروفیسر ارتضیٰ کریم اردو ادب کے ایک سنجیدہ، کشادہ ذہن اور وسیع النظر محقق و ناقد ہیں۔ وہ عصر حاضر کے ان ناقدین میں شامل ہیں جنہیں کسی فن پارے کو پرکھنے کا ہنر آتا ہے۔ادب میں پیدا ہونے والی خامی کا احساس کرنے والے سنجیدہ ناقد ہیں۔ ارتضیٰ کریم نے جس دیدہ ریزی وتفکرانہ انداز نقد سے ادبی تنقید میں مقام حاصل کیا،اس سے ان کے تہہ دار تنقیدی رجحان کا پتہ چلتا ہے۔

ادب میں تنقید کا ہونا لازم ہے۔اگر ادب میں تنقیدی شعور کی کارفرمائی نہ ہو تو وہ ادب ادھورا تسلیم کیا جاتا ہے۔ارتضیٰ کریم نے ادبی علمی اور تحقیقی کارنامے انجام دئے ہیں۔ ویسے تو ان کا ادبی سفر افسانہ نگاری سے شروع ہوا لیکن کچھ دن بعد انہوں نے اپنی توجہ تحقیق،تنقید و تالیف کی جانب مرکوز کردی۔ وہ ایسے تجربہ کار ہیں جنہوں نے شاعری کے علاوہ فکشن تنقید میں سینکڑوں سالہ فکشن پر تنقیدی نظر ثانی کی ہے۔ وہ غیر جانب دارانہ انداز میں گہری نظر وفکر سے کسی فن پارہ کا مطالعہ کرتے ہیں۔متعدد رسائل، اخبارات، کتابیات سے ان کے تنقیدی ذہنی توازن کا پتہ چلتا ہے۔ ارتضیٰ کریم کی غیر جانب دارانہ نظروں کے تیر قارئین کی جانب رُخ کرتے ہیں تو قارئین کی بھی چابکدست نگاہ پروفیسر ارتضیٰ کریم کی جانب متوجہ ہو جاتی ہے کیونکہ قارئین بخوبی جانتے ہیں کہ موصوف کے اندر پائی جانے والی فکر،تنقید کی جانچ پرکھ متن کی چھپی پرتوں سے پردہ اٹھاتی ہے۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم کا نام تنقیدی و تحقیقی کارناموں کی وجہ سے عملی حلقوں میں محتاج تعارف نہیں ہے۔انکی تنقیدی بصیرت کے تعلق سے وہاب اشرفی کا یہ اقتباس دیکھئے:

''موصوف نے اردو فکشن کی تنقید میں اس کی چار سو سالہ تاریخ پر ایک نظر
ڈالنے کی سعی تحسن کی ہے۔ یہ ایک اہم مطالعہ ہے۔ جو نوجوان ترقی پسند نقاد
کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔''عجائب القصص''پر بھی انہوں نے ایک تنقیدی نگاہ
ڈالی ہے۔ ڈاکٹر تنویر احمد علوی کے نقطۂ نظر سے یہ ایک ادبی اہمیت اور
ثمر آفریں کوشش ہے۔موصوف کے مقالات ان کے ذہنی روش کا پتہ دیتے

ہیں۔''

(تاریخ ادب اردو جلد دوم، وہاب اشرفی ص،1148 ایجوکیشنل پبلی شنگ ہاؤس، دہلی)

پروفیسر ارتضیٰ کریم کے ادبی کارنامے بہت ہیں۔ انہوں نے اردو فکشن کی تنقید ،ترتیب اور تدوین میں نمایاں کارنامے انجام دیے ہیں۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم کے ادبی تنقیدی کارناموں کا اندازہ تو انکی بہت سی تالیفات ،تصانیف اور ادبی مضامین سے آسانی سے لگایا جا سکتا ہےمگر ان کی کئی اہم کتب مثلاً ''اردو فکشن کی تنقید'' مابعد جدیدیت اور پریم چند، انتظار حسین ایک دبستان ،موضوعات وغیرہ کے مطالعہ سے پروفیسر ارتضیٰ کریم کے تنقیدی نظریات کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔اردو زبان وادب کی کئی اصناف مثلاً داستان ، ناول ، افسانہ، خاص طور پر فکشن کے میدان کو وسیع کرتے ہوئے انہوں نے ادبی تنقید کو استحکام عطا کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔وہ افسانہ نگار بھی ہیں اور نقاد بھی ،صاحب طرز بھی ہیں اور اہم شخصیت کے مالک بھی۔ وہ کئی ایسی تنقیدی کتابوں کے مصنف ہیں جو اردو ادب میں صقیل حیثیت کی حامل ہیں۔ ''اردو فکشن کی تنقید''، ''جدید تنقید کا منظر نامہ''، ''قرۃ العین حیدر ایک مطالعہ''، ''انتظار حسین ایک دبستان''، ''عجائب القصص: ایک مطالعہ'' وغیرہ نے موصوف کو ادبی تنقید میں ایک معتبر اور مستند تنقید نگاری کی پہچان عطا کی ہے۔ان تصانیف کے علاوہ بھی موصوف کی کئی اہم کتب منظر عام پر آچکی ہیں۔ جیسے بہار کا اردو ادب(1986ء) عجائب القصص:ایک تنقیدی مطالعہ(1987ء) ترقی پسند ادب(1988ء) موضوعات (تنقیدی مضامین کا مجموعہ)(1989ء) قرۃ العین حیدر:ایک مطالعہ(1992ء) اردو فکشن کی تنقید(1996ء) جدید تنقید کا منظر نامہ (2003ء) انتظار حسین ایک دبستان، مابعد جدیدت اور پریم چند (2006ء) کلیات سہیل عظیم آبادی، نظام خطبات ،کلیات خواجہ احمد عباس اور جوگندر پال وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ان کتابوں کے علاوہ بھی ارتضیٰ کریم کے بلند پایہ علمی ادبی تحقیقی وتنقیدی مقالات ومضامین معتبر رسائل، اخبارات وغیرہ میں سائع ہو چکے ہیں۔ بہت سے تحقیقی پرچے شائع ہوکر قارئین کو مستفید کررہے ہیں۔معیار تنقید اور ذوقِ تحقیق کی توضیح کے بعد جب پروفیسر ارتضیٰ کریم کی علمی ادبی تحریروں پر نظریں بچھاتے ہیں تو آپ کے کلام میں تنقیدی انفرادیت اور تحقیق کا حسن نظر آتا ہے۔

''موضوعات'' پروفیسر ارتضیٰ کریم کے تنقیدی مضامین کا مجموعہ ہے۔جس میں مصنف نے بارہ تنقیدی مضامین ''میرے بھی صنم خانے : ایک مطالعہ''، ''طلسم ہوش ربا اور

داستان کی تنقید‘‘،’’عجائب القصص‘‘اور’’باغ وبہار: ترقی پسند تنقید اور اردو فکشن‘‘،’’ترقی پسند تحریک اور بہار کا اردو افسانہ‘‘،’’اردو مثنویوں کی کہانیاں‘‘خواجہ احمد عباس: بلاعنوان‘‘،’’احمد ندیم قاسمی‘‘،’’فیض کا تنقیدی رویہ‘‘،’’ترقی پسند تحریک کی وراثت‘‘،’’حسرت موہانی: فکر اور فن‘‘، ’’نظیر اکبر آبادی اور اردو غزل‘‘شامل ہیں۔ان مضامین میں داستان ، ناول ، افسانوں اور شاعری پر تنقیدی بحث کی گئی ہے۔خود صاحب کتاب پروفیسر ارتضیٰ کریم کو یہ احساس تھا کہ داستان، ناول اور افسانوں پر قارئین کو تنقیدی تحریریں مشکل سے ملتی ہیں۔اگر افسانوی ادب پر تاریخی و تنقیدی نظر ڈالی جائے تو علی عباس حسینی جیسے ادبا کی ادیب سے نظریں چار کرنی پڑتی ہیں۔ابتدائی افسانہ نگاروں اور ناول نگاروں پر بھی تنقیدی کتب مشکل سے نظر آتی ہیں۔لیکن قارئین اور ادب کے اسکالرس کو دیکھتے ہوئے ارتضیٰ کریم نے یہ کتاب تحریر کی۔جس میں فکشن کی تنقید تاریخ اور معتبر ادباء،شعراء پر تنقیدی مضامین تحریر کئے گئے ہیں۔پروفیسر ارتضیٰ کریم کا یہ اقتباس دیکھئے:

> ’’کیا اردو ناول اور اردو افسانہ کی کوئی تنقیدی اور تہذیبی تاریخ لکھی گئی؟ آج بھی اردو ناول کی تاریخ و تنقید کے لئے ہمیں علی عباس حسینی کی طرف دیکھنا پڑتا ہے۔اس حقیقت سے انکار مشکل ہے کہ ہمارے صف اول کے افسانہ نگاروں اور ناول نگاروں پر بھی مستقل تنقیدی کتابیں نہیں ملتیں۔جس سے ادب کے طالب علم کو ان افسانہ نگاروں کے متعلق مکمل سوانحی تنقیدی اور تحقیقی معلومات حاصل ہوسکے۔‘‘

(موضوعات، پروفیسر ارتضیٰ کریم،ص،7 زلالہ پبلی کیشنز دہلی 1989ء)

پروفیسر ارتضیٰ کریم نے تنقید کے موضوعات پر’’اردو فکشن کی تنقید‘‘،’’موضوعات‘‘ ’’مابعد جدیدیت اور پریم چند‘‘وغیرہ لکھی ہیں۔ان کی تنقیدی تصانیف’’اردو فکشن کی تنقید‘‘اور ’’قرۃ العین حیدر: ایک مطالعہ‘‘میں اردو ناول کی تنقید پر لکھے گئے مقالات،مضامین اور تنقیدی تحریریں ایسی منفرد خصوصیات رکھتی ہیں جن کے تنقیدی تصورات سے قارئین اور اسکالر بین الاقوامی سطح پر مستفید ہوتے ہیں۔’’قرۃ العین حیدر : ایک مطالعہ‘‘ موصوف کی ایک ایسی اہم کتاب ہے جس میں قرۃ العین حیدر کے ناولوں ، افسانوں اور ان کے فن پر تہہ دار گفتگو کی گئی ہے۔پروفیسر ارتضیٰ کریم نے قرۃ العین حیدر کے ناول’’میرے بھی صنم خانے‘‘پر ایک اہم تنقیدی مضمون تحریر کر کے ناول نگار کے شعور کی رو کی ٹکنیک ،عینی کے تجربات ، وقت کا المیاتی کرشمہ کی

خوبصورت عکاسی کی ہے۔ پروفیسر قمر رئیس کو ارتضیٰ کریم ایک ممتاز ناقد تسلیم کرتے ہیں۔ عینی آپا کے نالوں اور افسانوں کا تنقیدی مطالعہ کرتے ہوئے پروفیسر قمر رئیس کے تعلق سے لکھتے ہیں:

> ''قرۃ العین حیدر کے ناول ''میرے بھی صنم خانے'' پر گفتگو کرتے ہوئے انہوں نے شعور کی رو کی ٹکنیک پر اظہار خیال کیا ہے۔ جس سے نئی بحث کا آغاز ہوتا ہے۔ وہ اس میں مکمل طور پر شعور کی رو کی تکنیک کو تسلیم نہیں کرتے، اور اسے دراصل عینی آپا کا تجربہ کہتے ہیں۔''

''میرے بھی صنم خانے: ایک مطالعہ'' کتاب ''موضوعات'' کا پہلا مضمون ہے۔ اس مضمون میں قرۃ العین حیدر کے پہلے ناول ''میرے بھی صنم خانے (1949ء) کا تنقیدی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ مصنف نے اس ناول کا تنقیدی مطالعہ اس انداز سے تحریر کیا ہے کہ اگر اس ناول کا مطالعہ بھی نہ کیا جائے اور صرف ناول پر اس مضمون کو ہی پڑھ لیا جائے تو اس تنقیدی مضمون کا مطالعہ کرنے کے بعد قرۃ العین حیدر کا ناول ''میرے بھی صنم خانے'' میں پیش کی گئی ہندوستانی مشترکہ تہذیب، تاریخ اور وقت کے کرشمے کو بخوبی سمجھا اور محسوس کیا جا سکتا ہے۔ موصوف اردو فکشن اور فکشن تنقید سے بخوبی واقف ہیں وہ فکشن کو فنی تنقید اور موضوعاتی طور پر سمجھتے اور سمجھاتے ہیں اور یہ ہی نہیں وہ فکشن میں رونما ہونے والی تبدیلیوں و پیچیدگیوں کو بھی بخوبی سمجھتے اور ان سے واقفیت رکھتے ہیں۔ اس تناظر میں پروفیسر ارتضیٰ کریم نے 1992ء میں ''قرۃ العین حیدر: ایک مطالعہ'' کتاب مرتب کی۔ جس میں ارتضیٰ کریم نے قرۃ العین حیدر کے ناولوں، افسانوں، ناولٹ اور ان کے رموز فن پر اہم ناقدین کے پر مغز تنقیدی مضامین شامل کئے ہیں۔ اس کتاب میں پروفیسر ارتضیٰ کریم کا مضمون ''میرے بھی صنم خانے'' صفحہ پانچ سو اکسٹھ پر تحریر ہے۔ اس تنقیدی و تحقیقی مضمون کے علاوہ ادباء و ناقدین میں پروفیسر قمر رئیس، ابوالکلام قاسمی، احمد ندیم قاسمی، وارث علی، عبدالمغنی، مجتبیٰ حسین، راہی معصوم رضا، وحید اختر شمیم حنفی، یوسف سرمست، محمود ہاشمی وغیرہ نے گراں قدر مضامین تحریر کئے ہیں۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم حقیقت میں قمر رئیس کی مانند حقیقت کے قائل ہیں۔

ناول ''میرے بھی صنم خانے'' کے تنقیدی جائزہ میں قرۃ العین حیدر کا عہد، خاندان، مشترکہ تہذیب کی قدریں، زمیندارانہ نظام کا ظلم وستم، وقت کا کرشمہ اپنے سے بچھڑنے کا المیہ اور ملک میں پھیلے تہذیبی زوال کے حالات کو منفرد انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ بات انسانی نفسیات کی ہو یا داخلی و خارجی طور پر وقت کے کرشمائی جلووں کی، تہذیبی قدروں کی پامالی وقت کے ساتھ

ساتھ سفر کرتی ہے۔خوشی ہو یا غم وقت کسی بادشاہ یا فقیر کی قدر دانی، قربانی یا وفاداری کو نہیں دیکھتا۔اس کو صرف بدلنا آتا ہے ٹھہرنا نہیں۔کبھی اس کی رفتار تیز ہوتی ہے کبھی دھیمی رفتار سے انسانی کیفیت کو تبدیل کر دیتا ہے۔''بیسویں صدی میں اردو ناول'' کے صفحہ نمبر چار سو بہتر پر یوسف سرمست لکھتے ہیں:

> ''وقت انسانی نفسیات میں الگ نوعیت رکھتا ہے۔ وقت کا داخلی احساس خارجی وقت یا گھڑی کے وقت سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔نفسیاتی یا داخلی طور پر وقت کبھی بے حد آہستہ گزرتا ہے اور منٹ بھی برس معلوم ہوتے ہیں اور کبھی برس بھی منٹوں میں گزرتے نظر آتے ہیں۔''

اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتے کہ قرۃ العین حیدر کے ناول تہذیبی زوال کو پیش کرتے نظر آتے ہیں۔مشترکہ تہذیب و تاریخ کی داستان کے نقوش اگر دیکھنے ہوں تو عینی آپا کے ناولوں کا مطالعہ ہمیں تاریخ کے مطالعہ کی دعوت دیتا ہوا نظر آتا ہے۔اس تاریخ میں قرۃ العین حیدر نے ناولوں کے کرداروں کے ذریعہ ملک میں انقلابات کی سچی تصاویر دکھائی ہیں۔ مسلمانوں کی مٹتی تہذیب، شان و شوکت کی مسمار ہوتی ہوئی تہذیبی قدریں، مال اسباب کے ساتھ ساتھ خواتین پر ظلم و ستم کی سچی تصاویر، آزادی ملنے کے بعد تعصّبات کے اُمڑتے بادل وغیرہ کو صاف طور پر دیکھا اور محسوس کیا جا سکتا ہے۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم نے اپنی کتاب ''قرۃ العین حیدر: ایک مطالعہ'' میں کتنی سچی بات لکھی ہے۔''دراصل یہ ناول ایک عہد کی تاریخ ہے۔تہذیب کا ایک مرقع ہے۔رخشندہ کا تعلق غفران منزل سے ہے۔غفران منزل ایک زمانے میں اپنی تہذیب اور تمدن کے لئے مشہور تھا۔مگر زمانے کے تغیرات اور انقلابات نے غفران منزل کو بھی متاثر کیا تھا۔غفران منزل کے استعارے میں ناول نگار نے مسلمانوں کی اس تہذیب کو پیش کیا ہے۔جس میں جاہ و جلال، شوکت و شان اور خودی و خودداری تھی۔ جہاں زمیندارانہ نظام تھا۔جن مسلمانوں نے ملک کی آزادی کی خاطر جان دی تھی مال اسباب عزت دولت گنوائی تھی مگر اس قربانی کے نتیجہ میں انہیں اپنا وطن چھوڑنا پڑا۔ یہ نظام برباد ہو گیا۔آزادی کا سورج طلوع ہوتے ہی شان و شوکت کے ستارے ڈوب گئے۔ان تمام شکست و ریخت کو خوبصورتی اور فنکاری سے ناول میں پیش کیا گیا ہے۔''

کتاب موضوعات کا دوسرا مضمون ''طلسم ہوشربا اور داستان کی تنقید'' ہے۔جس میں پروفیسر ارتضیٰ نے داستان ''طلسم ہوشرُبا'' کا تنقیدی جائزہ پیش کرتے ہوئے اس کے تنقیدی

خدوخال کومنفرد انداز میں پیش کیا ہے۔ دراصل داستان کا وجود انسانی وجود کے ساتھ ہوا۔ جب سے انسان نے اس روئے زمین پر قدم رکھا ہے تب ہی سے داستان کے بال و پر میں اضافہ ہونے لگا۔ جیسے جیسے انسان ایک جگہ سے دوسری جگہ گھومتا پھرتا، روزی روٹی کمانے میں وقت صرف کرتا، شام کو تھکا ہارا گھر میں لوٹتا اور تمام تر روداد اپنے گھر والوں کو سناتا، اسی قصہ کہانی اور صبح سے شام تک کے گشت کو داستان کا نام دیا گیا۔ کبھی دن بھر کی پریشانیوں، مصیبتوں کا ذکر کرتا کبھی راجہ، مہاراجہ، رانی، مہارانی کے قصے سنا کر گھر والوں اور باہر والوں کے دلوں کو بہلاتا، اسی طرح اس روداد کو بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ بیان کیا جانے لگا۔ یہ قصے کہانیاں لوگوں کو ذہنی تسکین عطا کرتی تھیں۔ لوگوں کے دلوں کو بہلانے کا اور دلچسپی پیدا کرنے کا یہ ایک خاص مشغلہ سمجھا جانے لگا۔ یہ قصے کہانیاں لوگوں کو ذہنی تسکین عطا کرتی تھیں۔ لوگوں کے دلوں کو بہلانے اور دلچسپی پیدا کرنے کا ایک نیا اور منفرد طریقہ سمجھا جانے لگا۔

''اردو فکشن کی تنقید'' پروفیسر ارتضیٰ کریم کی ایسی اہم تصنیف ہے جسے فکشن تنقید میں سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے۔ یہ تنقیدی اور دستاویزی کارنامہ 1996ء میں منظر عام پر آیا، جسے تخلیق کار پبلی شرز نے شائع کیے۔ اس تخلیقی اور تنقیدی تصنیف کی اہمیت ہندوستان میں ہی نہیں بلکہ بیرونی ممالک میں بھی ہے جسے قدر کی نگاہ سے دیکھا اور پڑھا جاتا ہے۔ ایسی مقبولیت بہت کم کتابوں کے حصہ میں آتی ہے۔ اس تصنیف میں پروفیسر ارتضیٰ کریم نے صرف چھ باب میں فکشن تنقید کے سرمائے کو چھ سو چھیالیس صفحات میں تحریر کیا ہے۔ پہلا مضمون ''اردو فکشن کی تنقید: آغاز وارتقاء'' ہے دوسرا مضمون ''تمثیل پر تنقیدی گفتگو'' سے تعلق رکھتا ہے۔ تیسرا مضمون ''داستان پر تنقیدی سرمایہ'' ہے اس تیسرے مضمون میں پروفیسر ارتضیٰ کریم نے داستان پر سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ باغ و بہار، فسانۂ عجائب، رانی کیتکی کی کہانی، طلسم ہوشربا، عجائب القصص وغیرہ پر اہم گفتگو کرتے ہوئے رجب علی بیگ سرور، میر امّن، انشاءاللہ خاں انشاء، ملا وجہی وغیرہ کی ادبی خدمات، فنی تکنیک اور ان کے داستانوی فکر وفن کو منفرد انداز میں پیش کرکے ارتضیٰ کریم نے بطور اہم ناقد اپنی شناخت قائم کی ہے اور داستانوی ماحول وار دکر کے معاشرتی تقاضوں کو ذہن میں رکھتے ہوئے اپنے فکر وفن اور تنقیدی بصیرت کا اظہار داستانوی رنگ و آہنگ میں کیا ہے اور داستان طلسم ہوشربا کا تنقیدی جائزہ پیش کیا ہے۔

کتاب ''اردو فکشن کی تنقید'' کا چوتھا باب ناول پر تنقیدی سرمایہ ہے۔ اور پانچواں مضمون افسانہ پر تنقیدی سرمایہ ہے۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم نے اس مضمون میں منشی پریم چند

کی افسانہ نگاری سے نئے افسانہ نگار عصمت چغتائی، راجندر سنگھ بیدی، جوگندر پال، قرۃ العین حیدر، منٹو، انتظار حسین وغیرہ کی کہانیوں پر تنقیدی گفتگو کی ہے دراصل انتظار حسین ایک ایسے افسانہ نگار ہیں جو اپنا رشتہ ماضی سے جوڑے رکھتے ہیں ان کے افسانوں میں داستانی فضا، ماضی کی روایت ، علامتی اسلوب کو ایک مستقبل فن کی حیثیت دی ہے۔ لوک کتھاؤں ، اسلامی روایات، اخلاقی اور رومانی زوال کی تصاویر پر ملتی ہیں۔ افسانہ، آخری آدمی، زرد کتا، شہر افسوس وغیرہ ان کے اہم افسانے ہیں۔ان تمام افسانوں اور انتظار حسین کے تخلیقی رویوں کو پروفیسر ارتضیٰ کریم نے اپنی کتاب ''انتظار حسین: ایک دبستان'' میں ناقدانہ بصیرت کے ساتھ پیش کیا ہے۔

پروفیسر ارتضیٰ کریم کی مرتب کردہ کتاب ''انتظار حسین: ایک دبستان'' میں انتظار حسین کی کہانیوں، تخلیقی رویوں، اور تہذیبی قدروں کو فنکاری کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ انتظار حسین کی کہانیاں تہذیبی قدروں کے ساتھ ساتھ سیاسی نظریات کے پہلوؤں کی جانب اشارہ کرتی ہیں اور یہ تنقیدی، تہذیبی اور سیاسی پہلو ایسے ہیں جن کو ملک ہندوستان کی تقسیم سے جدا نہیں کیا جا سکتا اسی لئے پروفیسر ارتضیٰ کریم کی کتاب ''انتظار حسین: ایک دبستان'' کے صفحہ نمبر چھیالیس پر رام لعل لکھتے ہیں کہ ''انتظار حسین کی کہانیاں تہذیبی بازیافت اور سیاسی و نظریاتی بیانات سے بھی جڑی ہوئی ہیں۔ جیسے ملک کی تقسیم سے الگ کرکے دیکھنا بھی مشکل ہو جاتا ہے۔'' اگر ہم عہد حاضر کے ممتاز ناقدین اور ان کی تخلیقات پر نظر دوڑائیں تو پتہ چلے گا کہ ان ناقدین ادب میں پروفیسر ارتضیٰ کریم کی ادبی تنقید کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ان کی اکثر تصانیف کا تعلق تنقید سے ہے۔تنقیدی و تحقیقی مقالوں پر مشتمل ان کی کئی تخلیقات قارئین کو متاثر کر چکی ہیں۔اسی سلسلے کی اہم کڑی ''اردو فکشن کی تنقید'' ہے۔جس میں آپ نے ناول نگاروں، افسانہ نگاروں کی اہم تخلیقات پر تنقیدی اور تفصیلی گفتگو کے میدان کو وسیع کیا ہے۔انہی فکشن نگاروں میں انتظار حسین کو بھی قدر کی نگاہ سے پڑھا جاتا ہے۔ اسی لئے پروفیسر ارتضیٰ کریم نے ''انتظار حسین: ایک دبستان'' کے نام سے ایک ایسی کتاب مرتب کی جس میں انتظار حسین کے تخلیقی کارناموں، تنقیدی تحریروں، یادوں باتوں کو قارئین کے روبرو پیش کرنے کا منفرد کارنامہ انجام دیا گیا ہے۔عہد حاضر کے ممتاز ناقد پروفیسر گوپی چند نارنگ بھی انتظار حسین کی یادوں، باتوں اور مسرتوں کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''انتظار حسین کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے سارے وجود کو یعنی لاشعور حافظے،

عقیدے اور تجربے و مشاہدے کو تخلیقی نقطے پر مرتکز کر سکتے ہیں۔۔۔۔ وہ ان یادوں اور خوابوں کو واپس لانے کی سعی کرتے ہیں جو ماضی میں انسان کی مسرتوں اور اس کی خوشیوں میں بسے ہوئے تھے۔ اور عہد حاضر کی یلغار میں یکا یک غائب ہو گئے۔ وہ ان یادوں کو کھیل کے میدانوں سے بھاگے ہوئے بچوں کی طرح پکڑ پکڑ کر لاتے ہیں۔ اور سب جمع ہو کر دھما چوکڑی مچاتے ہیں۔ انتظار حسین کہتے ہیں کہ انسان چونکہ یادیں رکھتا ہے اس لئے ہے۔''

(انتظار حسین: ایک دبستان، انتظار حسین کا فن، ص155 گوپی چند نارنگ 1996ء)

کتاب ''اردو فکشن کی تنقید'' کا اہم مضمون ''اردو فکشن کی تنقید'' ہے جس میں داستان، ناول، افسانوں کے تعلق سے فکشن کے ناقدین کے ذریعہ تفصیلی گفتگو کی گئی ہے اور اس کتاب کے آخر میں ڈاکٹر محمد حسن نے ''حرف آخر'' کے نام سے بھی ایک باب تحریر کیا ہے۔ جس میں تنقیدی تحریروں پر نظر ثانی کرتے ہوئے ارتضیٰ کریم کی اس تنقیدی کاوش کو اولیت کا شرف قرار دیا ہے۔ کتاب کی اہمیت و مقبولیت پر روشنی ڈالتے ہوئے ارتضیٰ کریم کی وسیع النظری کو خوبصورتی سے بیان کیا ہے۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم کی تنقیدی نگاہ اور ان کی کتاب ''اردو فکشن کی تنقید'' کا احاطہ تنقید پر تنقید کا چلن تنقیدی صلاحیت کو پیش کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد حسن لکھتے ہیں:

''آپ نے بڑا اچھا کیا کہ اس بنجر زمین میں پھول کھلانے کے لئے قدم بڑھایا اور قلم اٹھایا اور مختلف راستوں کو مربوط اور منضبط ڈھنگ سے جانچنے اور پرکھنے کا بیڑا اُٹھایا۔

یوں تو بقول اقبالؔ: ؎

لکھی جائیں گی کتاب دل کی تفسیریں بہت
ہونگی اے خواب جوانی تیری تعبیریں بہت

مگر آپ کی اس کاوش کو اولیت کا شرف تو حاصل رہے گا۔ یہی بہت ہے۔ آپ کو اولیت کے پھول اور گجرے بھی ملیں گے اور اس کی کوتاہیوں کے کانٹے بھی حصے میں آئیں گے۔ مجھے بڑی مسرت ہے کہ اب اردو میں تنقید پر تنقید کا چلن شروع ہو رہا ہے اور آپ نے اس دور کے آغاز کا کام سنبھالا ہے۔ اور اس کے خطرات کو اپنایا ہے۔ یہ کام جتنا ضروری ہے اتنا ہی جوکھم کا بھی ہے کہ اس میں نظر بھی چاہیے اور وسیع النظری بھی۔ ذرا نظر میں دھند آئی

یا دل میں تنگی نے ڈیرا جمایا تو سب کیے کرائے پر پانی پھر جاتا ہے اور آپ اس ''پورا تولنے اور سچا بولنے'' کے عمل میں کامیاب رہے ہیں۔''

(اردو فکشن کی تنقید ڈاکٹر ارتضیٰ کریم ،ص ،631 تخلیق کار پبلی شرز دہلی 1996ء)

ممتاز ناقد کلیم الدین احمد اور گیان چند جین نے بھی داستان کی تنقید پر عمدہ تحریریں رقم کی ہیں۔کلیم الدین احمد داستان کو دلچسپی کا سامان تسلیم کرتے ہوئے اچھا ادب بتاتے ہیں۔کلیم الدین احمد کے تعلق سے خود پروفیسر ارتضیٰ کریم اپنی کتاب ''اردو فکشن کی تنقید'' میں لکھتے ہیں کہ ''کلیم الدین احمد نہ صرف یہ کہ داستان میں دلچسپی کو ضروری بتاتے ہیں بلکہ اچھے ادب کے لئے اسے اہم بھی قرار دیتے ہیں۔وہ کہانیوں کے اچھے یا بُرے کی پہچان دلچسپی کی بنیاد پر رکھتے ہیں'' کلیم الدین احمد اور گیان چند جین نے داستان کی خوبیوں اور خامیوں کو تفصیل سے بیان کیا ہے اور قارئین کو اس جانب توجہ دلائی کہ داستانیں یوں ہی وجود میں نہیں آئیں بلکہ ان میں شعور کی کارفرمائی کے ساتھ ساتھ عوام کی دلچسپی اور انسانی تہذیبی قدریں بھی ہوتی ہیں۔کلیم الدین احمد داستان کو غالب کے مانند دل بہلانے کا فن قرار دیتے ہیں۔ داستان کی فنی خصوصیات اور خامیوں کے تعلق سے کلیم الدین احمد نے اپنی کتاب ''داستان کیا ہے'' میں اہم داستانوں کا تنقیدی جائزہ پیش کیا ہے جس میں داستان طلسم ہوشربا، بوستان خیال اور منظوم داستانیں وغیرہ شامل ہیں۔طلسم ہوشربا کے تعلق سے ڈاکٹر راہی معصوم رضا نے بھی اپنی تحقیقی وتنقیدی کتاب ''طلسم ہوشربا: ایک مطالعہ'' میں ہندوستانی زندگی کی خوبصورت تصویر پیش کی ہے۔ڈاکٹر گیان چند جین بھی داستان میں رومانس کو اہمیت دیتے نظر آتے ہیں اور یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ داستانیں عشق وعشرت کے ماحول کی دین ہیں۔انسانی تہذیبی قدریں انسانی زندگی کی حرکت و عمل سے معمور ہیں۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم نے بھی داستان ''طلسم ہوشربا'' کے تعلق سے ممتاز ناقدین وقار عظیم، ڈاکٹر راہی معصوم رضا کی ناقدانہ بصیرت کو خوبصورت انداز میں اپنے مضمون میں تحریر کیا ہے۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم لکھتے ہیں:

''کلیم الدین احمد نے اپنی کتاب میں طلسم ہوشربا کا خاصا تفصیلی مطالعہ کیا ہے اور چھ الگ الگ حصوں میں اس کی فنی خوبیوں اور خامیوں پر روشنی ڈالی ہے۔ گیان چند جین نے بھی اس کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔جس میں تحقیق وتنقید کا امتزاج ہے۔ وقار عظیم طلسم ہوشربا کے بارے میں خاموش ہیں۔ان تمام مختصر اور بڑی تحریروں کے بعد ہمیں ڈاکٹر راہی معصوم رضا کی تصنیف ''طلسم

ہوشربا: ایک مطالعہ'' اپنی جانب متوجہ کرتی ہے۔ یہ تحقیقی اور تنقیدی کاوش کئی پہلوؤں سے داستان کی تنقید کے سرمایے میں تا دم تحریر منفرد اور یکتا نظر آتی ہے۔''

(موضوعات، ڈاکٹر ارتضیٰ کریم، ص، 37 زلالہ پبلی کیشنز دہلی 1989ء)

پروفیسر ارتضیٰ کریم کا ناقدانہ اسلوب جب قاری کے سامنے آتا ہے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ انسانیت کے پیرو مرشد ہیں۔ اپنی تحریروں میں انسانی سماج کی بات کرتے ہیں۔ ہندوستان میں رہنے والی خواتین کے مسائل سے واقف ہیں۔ عوامی اور ازدواجی زندگی میں پیدا ہونے والے المیاتی ماحول سے واقفیت رکھتے ہیں اور تسلیم کرتے ہیں کہ ہندوستانی خواتین صرف ہندوستانی ہیں نا کہ ہندو یا مسلمان۔ وہ صرف اپنے ملک ہندوستان کی خواتین ہیں جو پردہ بھی کرتی ہیں اور ہندوستان میں رہنے والے ملک اور ملک کے باشندوں سے عشق بھی فرماتی ہیں۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم لکھتے ہیں:

''اس انسائی سماج میں نسبی برتری کا احساس بھی ہوتا ہے اور ازدواجی زندگی کی کھٹ پٹ بھی، عشق بھی ہوتا ہے اور طلاق بھی۔ عورتیں پردہ بھی کرتی ہیں۔ اپنی رائے میں کلیم الدین احمد کی رائے شامل کرتے ہوئے کہا ہے کہ طلسم کی عورتیں اسلامی نہیں ہندوستانی پردہ کرتی ہیں اور حسن عسکری اسی بنیاد پر اور شہزادیوں کی بے باکی پر طلسم کی عورتوں کو طوائف کہتے ہیں۔''

(کتاب موضوعات، ڈاکٹر ارتضیٰ کریم، ص 47 زلالہ پبلی کیشنز دہلی 1989ء)

دراصل داستان کی ظاہری خصوصیات کے ساتھ ساتھ پروفیسر ارتضیٰ کریم فکشن کی معنویت پر روشنی ڈالتے ہوئے قدیم عہد کی داستانوں میں خواتین کی نسائی مشکلات کو بھی بیان کرتے ہیں۔ داستان کے تعلق سے ارتضیٰ کریم بلند خوانی، سادگی و تنقیدی اصطلاحات کی صراحت کرتے نظر آتے ہیں۔ موصوف نے بارہا فورٹ ولیم کالج اور اس میں تصنیف یا تالیف کی گئیں داستانوں پر اپنی توجہ مبذول کی ہے اور داستانوں و فورٹ ولیم کالج کی ادبی خدمات میں فکشن تنقید کو تلاش کر کے اپنے تخلیقی تنقیدی آئینہ خانے کو روشن کرنے میں مشرق و مغرب سے استفادہ حاصل کیا ہے۔ مغرب میں فکشن تنقید پر تہہ دار گفتگو کی ہے۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم اپنی کتاب ''اردو فکشن کی تنقید'' کے صفحہ نمبر تیرہ پر لکھتے ہیں۔ ''اگرچہ مغرب میں فکشن کی روایت بہت پرانی ہے اور شروع میں وہاں بھی فکشن کے نام پر Fairy Tales Romances

اور Allegories وغیرہ بھی لکھے گئے لیکن اردو ہی کی طرح انگریزی کی بھی اصناف کو سنجیدہ ادب سے ان معنوں میں خارج کر دیا گیا کہ یہاں انسان کی ارضی زندگی کی کوئی تصویر نہیں بنتی۔ ان کی غرض حقیقت نگاری نہیں بلکہ حیرت انگیزی ہوتی ہے۔ان کا مقصد تفریح و تفنن ہے نہ کہ مسائل زندگی کا بیان۔''

ارتضیٰ کریم کی کتاب ''موضوعات'' کا تیسرا مضمون ''عجائب القصص اور باغ و بہار'' ہے۔ اس مضمون میں داستانوں کے تنقیدی مطالعہ کے ساتھ ساتھ ''باغ و بہار'' اور ''عجائب القصص'' پر تہدار تنقیدی تفکرات و تجربات کے نئے چراغ روشن کئے گئے ہیں۔ارتضیٰ کریم کے اس مضمون کا مطالعہ کرنے پر محسوس ہوتا ہے کہ انہوں نے دونوں داستانوں کے ساتھ ساتھ دیگر داستانوں کے دلائل کو بھی فکروشعور کے ساتھ پیش کیا ہے۔کلیم الدین احمد نے 'باغ و بہار' پر تنقیدی روشنی تفصیل سے ڈالی ہے۔اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ باغ و بہار میں حسن و سلاست کے ساتھ ساتھ تہذیبی وراثت کو بھی مضبوط کرنے والی قدریں موجود ہیں۔اس داستان میں زور بیان کی خوبصورتی ہے۔کلیم الدین احمد کے علاوہ ڈاکٹر گیان چند جین نے اس داستان کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ اس داستان کی زبان اور طرز بیان دیگر داستانوں کے مقابلے میں مختلف مگر سادہ اور سلیس ہے۔معاشرت کی جلوہ گری خوب سے خوب تر ہے۔

فورٹ ولیم کالج میں لکھی گئی میر امّن کی داستان ''باغ و بہار'' اہم اور معروف ہے۔ باغ و بہار کا انداز نہایت سلیس سادہ اور عام فہم ہے۔ جہاں بھی میر امّن کا نام آتا ہے اسی وقت ''باغ و بہار'' کو بھی یاد کیا جاتا ہے۔دونوں ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔اور جڑیں بھی کیوں نہیں؟ میر امّن نے اس داستان کو سادگی پرکاری کا نیا لباس جو عطا کیا تھا۔سادہ اور سلیس اندازِ بیان کی ہی وجہ ہے کہ فورٹ ولیم کالج کی سرپرستی میں یہ داستان کئی بار شائع ہوئی اور عوام میں مقبولیت حاصل کرتی رہی۔مگر ''باغ و بہار'' کے مقابلہ میں ''عجائب القصص'' کو وہ مقبولیت حاصل نہ ہوسکی جو ''باغ و بہار'' کے حصّہ میں آئی، کیونکہ ''عجائب القصص'' میں صرف دربار کی رونقیں، بادشاہ کا دربار اور سلطنت وغیرہ کا ہی ذکر ہے۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم نے کتنی تہداری اور چابکدستی سے تنقیدی نگاہ کے ساتھ اس کے اوصاف بیان کئے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''سب سے بڑی چیز جو ''عجائب القصص'' کو اردو کی دوسری داستانوں سے ممتاز کرتی ہے وہ اس کی زبان اور اسلوب ہے۔راقم الحروف نے اپنی کتاب ''عجائب القصص: تنقیدی مطالعۂ'' میں اس عہد کی بعض اہم نثری تصانیف کے اسلوب کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ''

عجائب القصص'' کی نثر نے'' باغ و بہار'' کی نثر کے لئے راہیں ہموار کیں۔ بلکہ میر امّن نے'' عجائب القصص'' کے چراغ سے اپنا چراغ روشن کیا۔'' اس جانب بھی ہماری توجہ جانی چاہیے کہ زیادہ تر ناقدین ادب نے یہ تسلیم کیا ہے کہ'' باغ و بہار'' کو وہ مقبولیت حاصل ہوئی جو کسی دوسری داستان کے حصّہ میں نہ آسکی۔ لیکن اس حقیقت سے بھی روبرو ہونا چاہیے کہ داستان'' باغ و بہار'' کی مقبولیت کا راستہ داستان'' عجائب القصص'' نے ہی تعمیر کیا تھا۔ ارتضیٰ کریم کا یہ اقتباس بھی ملاحظہ کیجئے:

> '' باغ و بہار کے پس پشت فورٹ ولیم کالج تھا۔ اور اس کالج کے خاص مقاصد تھے۔ جن کے طفیل یہ بار بار چھپتی اور قبول عام حاصل کرتی رہی۔ اس کے برعکس عجائب القصص ایک عرصۂ دراز تک گمنامی میں پڑی رہی۔ چونکہ اس کا مصنف ایک ایسا بادشاہ تھا جو آخر دم تک اپنے مقدر سے لڑتا رہا۔ نتیجہ میں اس کا شعروادب پورے طور پر عوام کے سامنے نہ آسکا۔''

(موضوعات، ڈاکٹر ارتضیٰ کریم، ص،52، زلالہ پبلی کیشنز دہلی1989ء)

پروفیسر ارتضیٰ کریم نے کلیم الدین احمد کی داستان کی تنقید کے حوالے سے ان کے افکار واسلوب سے معقول گفتگو کی ہے۔ انہوں نے جس تہداری سے کلیم الدین احمد کا مطالعہ کیا ہے وہ حقیقتاً لائق تحسین ہے۔ کلیم الدین احمد کی داستانوی تکنیک اور فن کے تعلق سے بخوبی بحث کی ہے۔ ارتضیٰ کریم اپنی کتاب'' اردو فکشن کی تنقید'' میں لکھتے ہیں:'' کلیم الدین احمد کے نزدیک داستان گو تخیل کی مدد سے داستان کو دلچسپ اور گرما گرم بنا سکتا ہے۔ خام مواد خواہ جیسا ہو اگر اس میں تخیل نے زندگی ڈال دی ہے تو داستان میں لطف پیدا ہو جائے گا۔'' اس کے علاوہ ارتضیٰ کریم داستان'' باغ و بہار'' کو اول درجہ کی داستان تسلیم کرتے ہوئے اس کی فنی خصوصیات بیان کرتے ہیں۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ داستان'' باغ و بہار'' سے قبل'' عجائب القصص'' لکھی تو جا چکی تھی لیکن مقبولیت حاصل کرنے میں قاصر رہی اور یہ بھی حق ہے کہ اس داستان میں سادہ اور سلیس زبان کی موجودگی نے معاشرتی زندگی کی عکاسی بحسن وخوبی سے کی اور'' عجائب القصص'' کی سادہ نثر کے نمونے کے اثرات باغ و بہار میں آکر رم گئے اور باغ و بہار میں چمکنے لگے۔ اس بات سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ سادہ زبان اور سلیس اسلوب کی بنا پر ہی باغ و بہار کو زینت بخشی گئی۔ لیکن اس خصوصیت سے'' عجائب القصص'' محروم رہی۔ اس طرح کی تنگ دلی نے'' عجائب القصص'' کو مقبولیت عام سے محروم کر دیا۔ بقول پروفیسر ارتضیٰ کریم:'' جب باغ و بہار سے دس

گیارہ سال قبل کی ایک نثری کاوش سامنے آ چکی ہے اور جس کی نثر باغ و بہار سے کسی طرح بھی کم سلیس اور سادہ نہیں تو میر امّن کی نثر کو اولیت کا درجہ دینا زیادہ مناسب نہیں بلکہ ہمیں یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ اب وہ نثر جس نے میر امّن کو ایسی سلیس نثر لکھنے کی ترغیب دی، وہ عجائب القصص ہی ہے۔ اس لئے ''عجائب القصص'' کی نثر کو ہی سادگی اور سلاست کے لحاظ سے سرفہرست رکھنا چاہیے۔ اسی لئے پروفیسر قمر رئیس تسلیم کرتے ہیں کہ ''باغ و بہار'' کی ایسی بہت سی خصوصیات جن پر اس کی بڑائی اور اہمیت کا انحصار ہے۔ ''عجائب القصص'' میں مل جاتی ہیں۔ جو برسوں پہلے لکھی گئی تھی۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ باغ و بہار کے مقابلے میں عجائب القصص کی قدر شناسی میں بخل اور بے نیازی سے کام لیا جا رہا ہے۔''

''ترقی پسند تنقید اور اردو فکشن'' کتاب ''موضوعات'' کا چوتھا مضمون ہے۔ اس مضمون میں پروفیسر ارتضیٰ کریم نے ترقی پسند تحریک کا تفصیلی جائزہ پیش کرتے ہوئے ترقی پسند نقاد کے کارناموں پر تنقیدی نگاہ سے وار کیا ہے۔ اور فکشن تنقید میں انجام پائے کارناموں کو جس طرح مولانا حالیؔ، رشید احمد صدیقی، آل احمد سرور، محمد حسین آزاد، محمود شیرانی، حامد حسین قادری، عبدالماجد دریابادی، مسعود حسین ادیب، سجاد ظہیر، اختر انصاری، احتشام حسین وغیرہ نے گراں قدر کارنامے انجام دئے ان کو تہداری سے پیش کیا۔ یہ بات جانب حق ہے کہ ترقی پسند تحریک سے اردو تنقید میں مارکسی اور اشتراکی تنقید کا آغاز ہوتا ہے۔ مارکسؔ کے فلسفہ سے معمور جو نقاد اس وقت تنقیدی تحریر رقم کر رہے تھے ان میں زیادہ تر ناقدین کی تنقیدی تحریریں سائنٹی فک تحریں تھیں۔ ان تحریروں میں کارل مارکسؔ کا نظریہ صاف طور پر محسوس ہو رہا تھا۔ اور اس کے ساتھ ساتھ کچھ ناقدین کی تحریروں میں جمالیات کے عناصر بھی نظر آ رہے تھے جن میں سماجی و تاریخی حالات اور معاشیات کی منظر کشی دیکھنے کو ملتی ہے۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم کا یہ اقتباس دیکھئے:

> ''ترقی پسند تنقید دراصل الگ سے کوئی تنقیدی رویہ یا نظریہ نہیں ہے بلکہ یہ مارکس کے فلسفہ کی راہ سے ادب میں داخل ہوئی۔ یہ ادب کو سماجیات، تاریخی حالات اور معاشیات کے عینک سے بھی دیکھتی ہے۔ اور ایک سائنٹی فک نظریہ تنقید کی تشکیل کرتی ہے۔''

(موضوعات، ص، 66، ارتضیٰ کریم)

یہ حقیقت ہے کہ ترقی پسند تنقید میں اشتراکی و غیر اشتراکی، مارکسی اور غیر مارکسی سبھی قسم کے ناقد شامل رہے۔ سجاد ظہیر ایسے منفرد ناقد ہیں جن کے یہاں خیالات میں تہداری اور گہرائی

ملتی ہے۔ وہ انسانی زندگی کو بہتر طور پر صحت مند انداز میں پیش کرنے کا خوبصورت فلسفہ پیش کرتے ہیں۔اپنے ادب میں وہ تجربے کو خوب اہمیت دیتے ہیں۔اور تسلیم کرتے ہیں کہ جب تک ادیب کے پاس تجربہ نہیں ہوگا وہ اپنے تجربہ کے مطابق اچھی اور بہتر تخلیق پیش کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ وقار عظیم نے ادب کو زندگی کا ترجمان تسلیم کیا ہے۔اس لئے ادب کو وہ ایک تاریخی ارتقاء کا ایک اہم حصہ سمجھتے ہیں۔اختر حسین رائے پوری کا ایک مضمون ''ادب اور زندگی'' اور دوسرا مضمون ''ادب اور انقلاب'' کے نام سے شائع ہوئے۔ جب ہم اختر حسین رائے پوری کی تنقیدی تحریریں مطالعہ میں لاتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ ان کے نظریات ترقی پسندوں کے نظریات تجربات اور حالات سے پوری طرح ہم آہنگ تھے۔ان کی تنقیدی تحریروں اور مضامین میں مارکسی تنقید کے عناصر دیکھنے کو ملتے ہیں۔

سید احتشام حسین بھی ترقی پسند ناقدین میں اہم مقام رکھتے ہیں۔ وہ تنقید کو ایک مشکل فن قرار دیتے ہیں۔ دیگر ترقی پسند ناقدین کی طرح سید احتشام حسین بھی ادب کو سماجی زندگی کا ایک اہم ترجمان قرار دیتے ہیں۔ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایک ادیب کا کام صرف سماج میں حالات و مسائل کی تصاویر پیش کرنا نہیں ہے بلکہ سماجی مسائل کا کوئی حل بھی تلاش کر کے عوام کو صحیح راہ راست پر بھی لانا ہے۔ان کے تنقیدی مضامین سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ادب تمام علوم کی روشنی میں دیکھنا ضروری ہوتا ہے۔عزیز احمد کی کتاب ''ترقی پسند ادب'' کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ احساس جاگتا ہے کہ عزیز احمد نے فن تنقید کا مطالعہ کر کے یہ ثابت کر دیا کہ کسی ایک تنقیدی نقطۂ نظر پر اعتماد نہیں رکھنا چاہیے بلکہ یوروپ کے تمام ادب کی تنقیدی تاریخ کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ وہ بھی ادب کو زندگی کا ترجمان سمجھتے ہیں۔ان کے تنقیدی زاویوں میں علمیت نظر آتی ہے۔تجربات کے عناصر معلوم ہوتے ہیں۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم بھی اپنی کئی اہم تنقیدی تصانیف میں علمیت کی بدولت ممتاز شخصیت کے مالک ہیں۔ان کی مقبولیت کی دوسری وجہ ان کی سخت گیری اور تہہ دار نظر ہے۔

کتاب ''جدید تنقید کا منظر نامہ'' پروفیسر ارتضیٰ کریم کی ایک اہم تخلیق ہے۔ جو ابواب کی فہرست کے مطابق دو حصوں میں تقسیم کی گئی ہے۔ پہلا حصہ ''منظر نامہ ایک'' کے نام سے ہے اس میں پروفیسر ارتضیٰ کریم کا مضمون ''جدید تنقید کا منظر نامہ'' پیش لفظ کے بطور لکھا گیا ہے۔اس کے علاوہ اس حصہ میں پندرہ تنقیدی مضامین تحریر کئے گئے ہیں۔ فہرست کا دوسرا حصہ اکیس تنقیدی مضامین پر مشتمل ہے۔ان مضامین کو تحریر کرنے والے، لئیق بابری، محمد تاثر علی، صبیح الدین

احمد، صدیق کلیم، ظہور الحق شیخ، منظور الحق، ضیاء الرحمٰن خان، خالد احمد، سہیل صفدر، بختیار حسین صدیقی، ڈاکٹر عبدالحی، عبدالعزیز بٹ، حسن ضیا، قاضی قیصر الاسلام، سید عابد علی عابد، ابوالکلام قاسمی، کے کے کرشنا مورتی، عنبر بہرائچی، سید احتشام حسین، محمد حسن، قمر رئیس، آل احمد سرور، شمس الرحمٰن فاروقی، ساجدہ زیدی، عتیق اللہ، گوپی چند نارنگ، احمد سہیل، وہاب اشرفی، ضمیر علی بدایونی، حامدی کاشمیری وغیرہ نے جدید تنقید کے منظر نامے کو تنقیدی اصولوں و زاویوں کو سامنے رکھتے ہوئے پیش کیا ہے۔ان ناقدین کی تنقیدی تحریریں پڑھتے ہوئے ناقد کی ذہنی ساخت اور ناقدانہ مزاج سے واقفیت بھی ہو جاتی ہے۔ارتضیٰ کریم کی تنقیدی کتاب ''جدید تنقید کا منظر نامہ'' میں محمد حسن نے تنقیدی مضمون ''مارکسی نظریہ تنقید'' کے نام سے تحریر کیا ہے۔دراصل پروفیسر محمد حسن کا نام ترقی پسند ناقدین میں شمار ہوتا ہے۔''ادبی تنقید'' ان کا اہم تنقیدی مجموعہ ہے۔جس میں ترقی پسند تحریک کے حوالے سے اہم مضامین تحریر کئے گئے ہیں۔محمد حسن یہ بات تسلم کرتے ہیں کہ کوئی بھی ترقی پسند تخلیق یا تصنیف اپنی ایک آدرش اہمیت نہیں رکھتی۔نظریاتی شاعری اور فکشن پر اہم تنقیدی مضامین نے محمد حسن کی ناقدانہ بصیرت کو پیش کیا ہے۔ان کا ماننا ہے کہ جب تک کسی فن پارے کو اندر باہر سے مطالعہ میں نہ لایا جائے تو اس پر کسی طرح کی تنقید اہمیت نہیں رکھتی۔محمد حسن کا یہ اقتباس دیکھئے:

> ''جب کسی فن پارے کو ترقی پسند کہا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ اسے ایک آدرش کی حیثیت نہیں دی جاتی۔مارکسی نقاد اس فن پارے کے اندرونی تجزیے سے منہ نہیں موڑتا اور ایک لمحے کے لئے بھی تسلیم نہیں کرتا کہ اس سے بہتر اور اس سے زیادہ ترقی پسند تخلیق ممکن نہیں ہے۔ترقی پسند کہنے کے معنی یہ نہیں کہ وہ اس کی حدود سے آگاہ ہے۔وہ اس کی اندرونی ترتیب اور کمزوریوں کو بھی واضح کرتا ہے۔''

(جدید تنقید کا منظر نامہ، ڈاکٹر ارتضیٰ کریم، ص، 371 موڈرن پبلی شنگ ہاؤس دہلی 2003ء)

پروفیسر محمد حسن کی ایک منفرد حیثیت یہ بھی ہے کہ وہ دیگر ناقدین سے کچھ منفرد نظر آتے ہیں۔کیونکہ وہ ادب میں سماجی تاریخی پہلوؤں کے ساتھ ساتھ تہذیبی قدروں کو بھی شامل رکھتے ہیں۔اور فن پاروں میں تہذیبی عناصر کو تلاش کرتے نظر آتے ہیں۔پروفیسر ارتضیٰ کریم کا یہ اقتباس بھی ملاحظہ کیجئے:

> ''محمد حسن نے بھی ترقی پسند تحریک کے سلسلے میں نظریاتی مضامین لکھے اور

شاعری پر بھی تنقیدی نگاہ ڈالی، اور فکشن پر بھی بہت کچھ لکھا۔ ان مضامین میں ان کے تنقیدی نقطہ ٔنظر کی تلاش کی جاسکتی ہے۔ یہ دوسرے مارکسی یا ترقی پسند ناقدین سے ان معنوں میں الگ ہو جاتے ہیں کہ وہ ادب میں سماجی اور تاریخی پہلوؤں کے ساتھ اس کے تہذیبی پس منظر پر بھی نگاہ رکھتے ہیں، اور کسی فن پارے کی پرکھ میں تہذیبی پہلوؤں کی بھی تلاش کرتے ہیں۔''

(موضوعات، ڈاکٹر ارتضیٰ کریم، ص، 74)

پروفیسر قمر رئیس ایک معتبر ناقد ہیں۔ فکشن تنقید پر انہوں نے زوردار قلم چلایا ہے۔ ترقی پسند ناقدین میں اگر کسی ناقد نے افسانوی ادب پر زیادہ تنقید کی ہے تو وہ پروفیسر قمر رئیس ہی ہیں۔ بعض ناقدین ادب ایسے بھی ہیں جو مارکسی نظریہ سے واقفیت رکھتے ہیں۔ ترقی پسند نظریۂ فن سے معمور اور متاثر ہوتے ہوئے نظر آتے ہیں مگر اپنے آپ کو مارکسی نہیں کہلاتے جبکہ سماجی مسائل اور عوامی جذبات کی عکاسی منفرد انداز میں کرتے ہیں جب ایسے ناقدین کی تصانیف کا مطالعہ کرتے ہیں تو ان کی تصانیف کو ترقی پسند تصانیف کا درجہ ہی دیا جاتا ہے۔ پروفیسر قمر رئیس نے منشی پریم چند کے ناولوں اور افسانوں پر سیر حاصل تنقیدی گفتگو کی ہے۔ کیونکہ منشی پریم چند سماجی مسائل سے بخوبی آشنا تھے۔ اس لئے قمر رئیس نے سماجی منصب و مسائل پر تہدار تنقیدی نظریات پیش کئے ہیں۔ تمام تنقیدی مضامین میں انسان دوست، سماجی حقیقت نگاری، عام انسانوں کے مسائل اور ان کا حل بھی شامل ہے۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم کی کتاب ''جدید تنقید کا منظر نامہ'' میں پروفیسر قمر رئیس لکھتے ہیں:

''ترقی پسند ادب کی رعایت سے ترقی پسند تنقید'' اردو کی اپنی ایجاد ہے۔ اور اسے بین الاقوامی اصطلاح کی سند حاصل نہیں ہے۔ اس کے اسباب بھی موجود ہیں کہ مارکسی تنقید اور ترقی پسند تنقید میں فرق کیا جائے۔ اس لئے کہ مذکورہ نقادوں کے علاوہ اختر انصاری، ڈاکٹر سلامت اللہ خاں اور سید مجتبیٰ حسین سے لے کر وحید اختر، فضل امام، محمد علی صدیقی، تبسم کشمیری، آغا سہیل اور فضیل جعفری تک ایسے ناقدین کی ایک بڑی تعداد ہے جو اپنے آپ کو مارکسی نہیں کہلاتے لیکن جو ایک طرف مارکسزم، تو دوسری طرف ترقی پسند نظریۂ فن، اس کے ادب اور اقدار سے متاثر رہے ہیں اور جو دوسرے تصورات کو رد کرتے ہوئے ادب کے سماجی منصب اور غایتی کردار کو اپنے

اصول تنقید میں ترجیحی اہمیت دیتے آئے ہیں۔اگر ان کی تنقید کو کسی اصطلاح کے حوالے سے پہچاننا ضروری ہو تو اسے ''ترقی پسند تنقید'' ہی کہنا مناسب ہوگا۔''

(جدید تنقید کا منظر نامہ، ارتضیٰ کریم، ص،378)

اردو افسانوی ادب پر ترقی پسند ناقدین نے اپنے تجربات تصورات اور خیالات کے ذریعہ خوب لکھا ہے۔تنقیدی تحریروں سے افسانوی ادب کو مالا مال کیا۔فکشن تنقید پر ان ناقدین نے خوب سے خوب تر مضامین کے ذریعہ اپنے دعوؤں کو پیش کیا۔مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ ترقی پسند تحریک سے قبل افسانوی ادب پر بہت کم تنقیدی تصانیف تحریر ہوئیں۔فکشن تنقید کے فروغ میں پروفیسر وقار عظیم، احتشام حسین، قمر رئیس، اختر انصاری وغیرہ نے نمایاں تنقیدی کارنامے انجام دیے۔

''ترقی پسند تحریک اور بہار کا اردو افسانہ'' کتاب ''موضوعات'' کا پانچواں مضمون ہے۔اس باب میں پروفیسر ارتضیٰ کریم نے ترقی پسند تحریک پر بھرپور روشنی ڈالتے ہوئے بہار کے اردو افسانے پر تہدار تنقیدی رجحان کو قارئین کے روبرو پیش کیا ہے۔ترقی پسند تحریک سے ادب کا ہر قاری واقف ہے کیونکہ ادب کا ہر طالب علم یہ تسلیم کرتا ہے کہ ترقی پسند ادب ایک ادبی تحریک ہے۔سرسید تحریک کی مانند ترقی پسند تحریک نے اردو ادب کی مقبول صنف افسانہ کی خوب خدمت کی۔اور افسانے کے میدان کو وسیع کیا۔سرسید احمد خاں اور ان کے ساتھیوں نے اپنے تعلیمی مشن میں حد سے بڑھ کر قربانیاں دیں۔اور اس تحریک سے جڑے ہونے کے بعد بھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ سرسید تحریک کوئی ادبی تحریک ہے۔ترقی پسند تحریک کے شعراء اور ادباء نے مل کر غلام ملک کو آزاد کرانے میں اپنا اہم رول ادا کیا۔نذیر احمد کی ناول نگاری کے بعد جو ادب میں الگ الگ نظریات، تحریکات وجود میں آئے ان کو سرسید تحریک کا نام دیا گیا۔اور آہستہ آہستہ سرسید تحریک مقامی اور مذہبی بن کر رہ گئی، مگر ترقی پسند تحریک کے نظریات وعقائد قومی نہیں بلکہ بین الاقوامی تھے۔اس طرح ترقی پسند تحریک نے بین الاقوامی سطح پر ادب کے ناقدین، قارئین کو اپنے ساتھ شریک کرلیا۔پروفیسر ارتضیٰ کریم کی اہم تصنیف ''جدید تنقید کا منظر نامہ'' میں پروفیسر قمر رئیس کا یہ اقتباس دیکھئے:

''تقریباً دو دہائیوں تک سرسید یا ان کے رفقاء میں سے کسی نے ادعا نہیں کیا کہ یہ کوئی ادبی تحریک بھی ہے۔جتنی تبدیلیاں بشمول حالؔی و آزادؔ کے جدید

شاعری کے منشور کے یا نذیر احمدؔ کی ناول نگاری کے واقع ہوئیں ان کو ''سر سید تحریک'' کا نام بہت بعد کو تاریخ نے دیا۔۔۔۔اسی طرح ترقی پسندی بھی اس اعتبار سے یکتا تھی کہ سر سید تحریک کے محرکات مقامی و مذہبی تھے۔لیکن ترقی پسند تحریک کے محرکات مقامی سے بڑھ کر بین الاقوامی ، غیر مذہبی اور سیاسی تھے۔''

(جدید تنقید کا منظر نامہ، ڈاکٹر ارتضٰی کریم،ص،544)

ترقی پسند تحریک نے ملک کے باشندوں میں اتحاد و اتفاق کی بنیاد ڈالی۔اور یہ بھی حق ہے کہ سر سید نے تعلیمی مشن میں جو کارنامہ انجام دیا تو سر سید قوم کے بڑے رہنما، مفکر قوم اور اہم شخصیت کے مالک بنے اور ان کے ساتھیوں میں کسی نے ان کے اس تعلیمی مشن، یا کارناموں کو تحریک کی شکل میں نہیں دیکھا۔اور نہ ہی کسی علمی ادبی تنظیم سے اسے تعبیر کیا۔بلکہ سر سید کے تعلیمی مشن کی دو دہائیوں کے بعد حالیؔ ،آزادؔ نذیر احمدؔ وغیرہ نے انکی تعلیمی عظمت کا احترام کیا۔اس کے علاوہ وہ ترقی پسند ادباء اور شعرائے ملک کے باشندوں میں اتحاد اتفاق پیدا کرنے کی غرض سے افسانوں اور ناولوں کے ذریعہ عوام کو بیدار کیا۔ملک ہندوستان کے باشندوں میں قومی بیداری، ملک سے محبت، وطن سے عظمت وفلاح بہبود کے لئے عوام کو تخیلاتی دنیا سے نکالا۔مولانا الطاف حسین حالیؔ ، اقبالؔ ، جوشؔ ، سجاد ظہیرؔ ، فیضؔ ، سردار جعفریؔ ، کیفی اعظمیؔ ، ساحر لدھیانویؔ ، احمد ندیم قاسمیؔ ، پریم چند، شکیل اختر ، منٹو، عصمت چغتائی، اختر انصاری، خواجہ احمد عباس، سہیل عظیم آبادی، آل احمد سرور، سید احتشام حسین، عزیز احمد وغیرہ نے اردو زبان و ادب کی تصانیف نظم، غزل، مرثیہ، قصیدہ، ناول، افسانہ وغیرہ کو خوب مالا مال کیا۔مولانا الطاف حسین حالی اردو تنقید کا معتبر نام تسلیم کیا جاتا ہے۔آپ کے وسعت مطالعہ اور تنقیدی نظریات میں سمندر کی سی گہرائی نظر آتی ہے۔انگریزی ادب کے مطالعہ نے موصوف کے تنقیدی شعور میں چار چاند لگائے۔مشرقی ادب کو پروان چڑھانے میں حالی کے کارنامے کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ادب کے قارئین حالی کو اردو ادب کی تنقید کے صف اول میں پہلا مقام دیتے ہیں۔شیفتہؔ ، غالبؔ اور سر سید کی صحبت میں زندگی گزارنے والا پہلا ناقد یعنی مولانا الطاف حسین حالی کا ذہن تیز رفتاری سے اپنے شعور کو پروان چڑھا رہا تھا اور نتیجہ یہ ہوا کہ مولانا حالی نظم کے امام بن گئے اور اپنی ایک اہم نظم ''برکھا رت'' قارئین کے روبرو پیش کر کے ثابت کر دیا کہ وہ ایک نظم نگار، ناقد کے ساتھ ساتھ مساوات اور بھائی چارے کے بھی علمبردار تھے۔اردو ادب میں ممتاز فکشن نگار اور ناقد کی حیثیت سے

عصمت چغتائی نے بھی خوب خوب تنقیدی تحریریں رقم کی ہیں۔ وہ تسلیم کرتی ہیں کہ بہت سے ناقدین آنکھ بند کر کے کسی بھی فن پارے پر اپنی رائے دینے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ بنا سچائی اور تحقیق کئے رائے دینا اپنا ذاتی حق سمجھ بیٹھتے ہیں۔ جب عصمت چغتائی پر بنا سوچے سمجھے تنقیدی تحریریں رقم ہونے لگیں تو عصمت چغتائی یہ کہنے پر مجبور ہو گئیں کہ

''ہمارے اکثر ناقدین لکیر کے فقیر ہیں۔''

عصمت چغتائی یہ تسلیم کرتی ہیں کہ ہمارے ناقدین کو غبار آلود فضا کو صاف کرنے کا کام انجام دینا چاہیے۔ سجاد ظہیر ترقی پسند تحریک کے اہم شخصیات میں سے ہیں۔ آپ ناول نگار بھی ہیں اور افسانہ نگار بھی۔ اسی کے ساتھ ساتھ تنقید بھی ان کا میدان رہا ہے۔ وہ ادب اور زندگی کے ہم آہنگ کے طرفدار ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ایک سچے ادیب کو ادبی تحقیقات میں کشمکش کو درجہ اول میں جگہ دینا چاہیے۔

ترقی پسند ادباء میں سید احتشام حسین ایک ممتاز نقاد کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ''تنقیدی جائزے'' ان کے تنقیدی مضامین کا مجموعہ ہے جس کے ذریعہ احتشام حسین کی تنقیدی بصیرت کا پتہ چلتا ہے۔ حالانکہ وہ تنقید کو ایک مشکل فن قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کے حل تلاش کر کے عوام کو صحیح راستہ دکھانا ہوتا ہے۔ آل احمد سرور کو سائنٹی فک رجحان کا علمبردار قرار دیا گیا ہے۔ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ کشادہ دل، نقطۂ نظر، غیر جانب دارانہ، انصاف پسندی، شعور میں سنجیدگی ایک ادیب کے لئے اشد ضروری ہیں۔ منشی پریم چند کو ترقی پسند تحریک کی پہلی کانفرنس کا صدر منتخب کیا گیا۔ اس کانفرنس میں بنگال، گجرات، مہاراشٹر، مدراس وغیرہ مقامات سے ادیب شامل ہوئے۔ ان ادباء وشعراء نے نہ صرف سماجی عوام کو بیدار کیا بلکہ ادب کی اصناف کو بھی تقویت عطا کی۔ افسانہ کی تاریخ ان ادباء کے بنا بے معنی تصور کی جائے گی۔ ان ادباء کے دور کو افسانے کا زریں دور کہیں تو غلط نہ ہوگا۔ ان ادباء کے افسانوں میں سماجی مسائل کے ساتھ ساتھ آزادی حاصل کرنے کی تڑپ بھی دکھائی دیتی ہے۔ اور یہ بھی حق ہے کہ اس عہد زریں کی رہنمائی بھی منشی پریم چند ہی کر رہے تھے جس سے حقیقت پسندی کے رجحانات میں اضافہ ہو رہا تھا۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم اپنی کتاب ''موضوعات'' میں لکھتے ہیں:

''یہ افسانے کا زریں اور وقیع عہد کہا جاتا ہے جس میں ملکی سطح پر احمد علی، محمود الظفر، سجاد ظہیر، رشید جہاں، منٹو، اختر حسین رائے پوری، خواجہ احمد عباس، عصمت چغتائی، کرشن چندر، راجندر سنگھ بیدی، احمد ندیم قاسمی وغیرہ افسانہ

نگار شامل ہیں۔اور انہیں کے شانہ بہ شانہ بہار کے افسانہ نگاروں میں اختر اورینوی، سہیل عظیم آبادی، سید محمد محسن ، شکیلہ اختر وغیرہ کے نام آتے ہیں۔اس دور کے اکثر افسانے ترقی پسند خیالات اور رجانات پر مبنی ہیں۔ ان میں آزادی کی خواہش ملتی ہے۔سماج کے مظالم اور سرمایہ دارانہ نظام سے نفرت کا اظہار ملتا ہے،طبقاتی کشمکش ، بھوک اور افلاس کے موضوعات پر بھی افسانے لکھے گئے۔زندگی کے بعض دوسرے تلخ حقائق کی نقاب کشائی بھی پوری شدت سے کی گئی۔اس عہد کی رہنمائی پریم چند فرمارہے تھے:افسانے میں حقیقت پسندی کا رجحان عام ہوتا گیا۔‘‘

قابل غور بات یہ ہے کہ منشی پریم چند نے افسانوں کو جدید موضوعات تو عطا کئے ہی اس کے ساتھ ساتھ اپنے موضوعات میں تہداری اور فنی تکنیک کو بھی استعمال کیا۔موضوعات کو وسیع کیا۔عام انسانوں کے دکھ، درد، کسک،مزدوروں کے المیاتی جذبات اور سنجیدگی، گونجتی ہوئی چیخ و پکار ان کے افسانوں کو نئی معنویت عطا کرتے ہیں۔بہت سے افسانہ نگاروں نے ان کی روایت کو آگے بڑھانے کا خاصا کارنامہ بھی انجام دیا ہے۔ان افسانہ نگاروں میں بہار کے اختر اورینوی، سہیل عظیم آبادی، غیاث احمد گدی، احمد یوسف وغیرہ نے افسانے کی زلفوں کو سنوارا۔اختر اورینوی اردو ادب کے اہم ادیبوں میں شمار ہوتے ہیں۔انہوں نے ناول بھی لکھے اور افسانے بھی، ڈرامے بھی تحریر کئے اور تنقیدی کارنامے بھی انجام دئے ،لیکن جب ان کی تصانیف کا مطالعہ کرتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ ان کے یہاں افسانہ نگاروں کی تمام تر خوبیاں موجود ہیں۔انہوں نے چھ افسانوی مجموعے افسانوی ادب کو دئے۔منظر پس منظر، ’سیمینٹ اور ڈائنامائیٹ‘، ’کلیاں اور کانٹے‘، ’انارکلی اور بھول بھلیاں‘، ’سپنوں کے دیس میں‘، ’کینچلیا اور بال جبریل‘ وغیرہ۔ اختر اورینوی کا مطالعہ وسیع ہے افسانوں نے قارئین کو اپنی جانب متوجہ کیا ہے۔سماج میں پھیلے مسائل ان کے افسانوں میں مچلتے نظر آتے ہیں جس طرح منشی پریم چند نے دیہی مسائل اور غریب مزدوروں کے دکھ درد کی کسک کو قریب سے محسوس کیا اسی طرح اختر اورینوی نے بھی پریم چند کی مانند دیہی پس منظر میں بہت سے افسانے لکھے جن میں غریب ، مزدور ، بے بس مفلسی میں زندگی گزارنے والی خواتین اور نامراد مردوں کے غموں کا سمندر نظر آتا ہے۔حالانکہ ترقی پسند تحریک کے وقت سے ہی ان کے افسانوی سفر میں چمک محسوس ہوئی مگر بعد میں وہ کسی تحریک سے وابستہ نہ رہے نہ ہی کسی تحریک سے متاثر ہوکر انہوں نے کوئی تخلیق عوام

کے سامنے پیش کی۔ وہ کسی تحریک سے متاثر نہ ہوئے بلکہ اپنے تجربات کی بنا پر ان کی افسانہ نگاری کی قدر ہوئی مگر بہتر طور پر وہ دیگر افسانہ نگاروں کی مانند ممتاز افسانہ نگاروں میں شامل نہ ہو سکے۔ اختر اورینوی کی افسانہ نگاری پر ممتاز ناقد پروفیسر ارتضیٰ کریم نے جہاں کھل کر تنقیدی نظریات پیش کئے ہیں وہیں انہوں نے اپنی کتاب ''اردو فکشن کی تنقید'' میں تخلیقی تنقید کو عمدگی سے پیش کیا ہے۔ اختر اورینوی نے اچھے افسانے تو لکھے مگر ان کے مقابلے میں سہیل عظیم آبادی زیادہ ترقی پسند افسانہ نگار بن کر اُبھرے، اور ترقی پسند تحریک کو خوب سمجھا پرکھا، تب بہار میں منشی پریم چند کی طرز پر کام کرنے کی کوشش کی۔ غریبوں کی مجبوری کو محسوس کیا۔ زمیندارانہ نظام کی بربریت کو دیکھا۔ بھوک پیاس میں پرورش پاتے کسان مزدور کی حالت زار کو اپنا دکھ درد سمجھتے ہوئے آنسو بہائے، مگر یہ بھی سچ ہے کہ انہوں نے منشی پریم چند کی روایت کو آگے بڑھایا لیکن اس روایت کے اسیر نہیں بنے بلکہ منشی پریم چند کی روایت کو محسوس بھی کیا اور اپنے لئے نئی راہ کا بھی انتخاب کیا۔ اسی لئے ان کے یہاں افسانہ نگاری کی نئی فہم کا پتہ چلتا ہے۔ بہار میں انہوں نے پریم چند کی روایت کو اتنا استحکام عطا کیا کہ پروفیسر ارتضیٰ کریم ان کو بہار کا پریم چند تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے افسانوں میں پریم چند کی طرح انسان دوستی، وطن پرستی، غریبوں مزدوروں سے پیار و محبت کا جذبہ نظر آتا ہے۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم کے بقول ''اختر اورینوی کے مقابلہ میں سہیل عظیم آبادی نے ترقی پسند تحریک کے مقاصد کو زیادہ بہتر طور پر سمجھا اور پرکھا اور انہیں بہار کا پریم چند تسلیم کرتے ہیں۔''

سہیل عظیم آبادی اور اختر اورینوی کے افسانوں میں عام انسانوں کی زندگی دکھائی دیتی ہے۔ ان کی افسانہ نگاری کے تجزیہ سے یہ راز فاش ہوتا ہے کہ ان کا ہر جملہ معنوی جہات کی نئی پرتیں کھولتا ہے۔ افسانوں کے موضوعات اور کہانی میں غریبی، بے کاری، ناداری کے مسائل خاندان کے افراد میں ذہنی بے چینی حالات کی مار وغیرہ بھی شامل ہیں۔ سہیل عظیم آبادی کے افسانوی ادب سے متاثر ہو کر غیاث احمد گدی، انور عظیم، کلام حیدری، احمد یوسف، وہاب اشرفی، الیاس احمد گدی وغیرہ نے بھی افسانوی ادب میں طبع آزمائی کی۔ ان ادباء کی افسانہ نگاری پر جب نظر جا کر رکتی ہے تو پتہ چلتا ہے کہ ان کے افسانوں میں سہیل عظیم آبادی کے اسلوب کی چمک ہے مگر ان افسانہ نگاروں نے بھی بعد میں اپنی ایک منفرد راہ قائم کی، اور حالات و مسائل کو محسوس کرتے ہوئے سماج کے نئے نئے موضوعات و مسائل کو افسانوں میں پیش کیا۔ غیاث احمد گدی نے بہار کے اردو افسانہ نگاروں میں ممتاز مقام حاصل کیا۔ ان کے افسانوی مجموعے بابا

لوگ، پرندہ پکڑنے والی گاڑی، سارا دن دھوپ ، اپنے اسلوب، موضوعات، مواد، اور تکنیک کے اعتبار سے تہداری اور گہرائی لئے ہوئے ہیں۔ انور عظیم کا تعلق بھی ترقی پسند افسانہ نگاروں سے ہے۔ انہوں نے اپنے تجربات کی بنا پر کہانیوں کو نئی وسعت، فنی چابکدستی اور جدت پسندی عطا کی۔ احمد یوسف بھی بہار کے ممتاز افسانہ نگار ہیں۔ ان کے تین افسانوی مجموعے روشنی کی کشتیاں، آگ کے ہم سائے، 23 گھنٹے کا شہر، شائع ہو کر قارئین سے داد وتحسین حاصل کر چکے ہیں۔

شکیلہ اختر بھی ایسی افسانہ نگار ہیں جنہوں نے ترقی پسند افسانے میں اپنی گراں قدر خدمات انجام دی ہیں۔ پریم چند سے عہد حاضر تک افسانوں میں نئے تجربات ہوئے، نئے تکنیک پیدا ہوئی، نئے اسلوب کو عملی جامہ پہنایا گیا۔ نئے اسلوب نئی تکنیک اور نئے منظر نامے میں افسانہ نگاروں نے ہر طرح کی کہانیاں لکھیں۔ تحریری اور علامتی کہانیاں بھی خوب لکھی گئیں۔ رومانی کہانیوں کا دائرہ بھی کافی وسیع رہا۔ بہار میں ایسے افسانے کافی تعداد میں لکھے گئے۔ ان افسانہ نگاروں میں ظفر اوگانوی، شوکت حیات، اختر یوسف، شفق رضوان احمد وغیرہ کے نام بڑے اہم ہیں۔ ان افسانہ نگاروں نے پرانی روش کو ٹھکراتے ہوئے افسانے کی صنف کو جدید طریقہ عطا کیا۔ مگر ان افسانہ نگاروں میں شفق اور شوکت حیات نے خود کو پرانی روایت سے جوڑے رکھا اور اس کی یہی وجہ ہے کہ عہد حاضر تک ان کی افسانہ نگاری قارئین کو اپنی جانب متوجہ کرتی رہی ہے۔

جب قومی سطح پر افسانہ نگاروں اور ان کی تخلیقات پر نظر جاتی ہے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آج ملک ہندوستان کے کہانی کاروں میں جوگندر پال، رام لعل، اقبال مجید، انور خان، سلام بن رزاق، سید محمد اشرف، ابن کنول، انجم عثمانی، اسلم جمشید پوری وغیرہ اچھی کہانیاں لکھ رہے ہیں ساتھ ہی ماحول و معاشرہ میں عمدہ زبان، معیاری ادب اور جمالیاتی اقدار سے افسانوی ادب میں نکھار پیدا کر رہے ہیں۔ بہار کے افسانہ نگاروں میں بھی ذکیہ مشہدی، قاسم خورشید، مشرف عالم ذوقی، احمد صغیر، مناظر عاشق ہرگانوی وغیرہ نے عمدہ کہانیاں لکھ کر سماجی مسائل و موضوعات کو پیش کیا ہے۔ پروفیسر قدوس جاوید اپنی کتاب ''متن معنی اور تھیوری'' میں کیا خوب لکھتے ہیں: ''اتنی بات تو سبھی جانتے ہیں کہ کسی بھی معاشرہ میں زبان و ادب اور جمالیات اقدار کا بنیادی تعلق تہذیب و ثقافت سے ہی ہوتا ہے۔ اسی لئے تہذیب و ثقافت کی نئی متضاد و مخالف لہریں اور دائرے زبان و ادب اور ادب کی جمالیاتی اقدار بھی نئی متضاد و مخالف لہروں اور دائروں

کی تشکیل کا سبب بنتے ہیں۔'' مجموعی اعتبار سے کہہ سکتے ہیں کہ ترقی پسند تحریک کی روایت اردو افسانے میں ابتداء سے آج تک رہی۔اس لئے افسانے میں آج بھی نئے اسلوب، نئی حیات و حقائق نظر آتے ہیں بہار کے کہانی کاروں نے یہاں اور خاص طور پر ملک ہندوستان کے زیادہ تر افسانہ نگاروں کے یہاں ترقی پسند تحریک کے اثرات نظر آتے ہیں۔

کتاب ''موضوعات'' کا چھٹا مضمون ''اردو مثنویوں کی کہانیاں اور اس عہد کا سماج'' ہے۔اس مضمون میں پروفیسر ارتضیٰ کریم نے اردو شاعری کی صنف مثنوی اور اس کے عہد پر نمایاں اختلافی مسائل اور اس کے متعلق بعض ناقدانہ مباحث پر مشتمل یہ مضمون تحریر کیا ہے۔ دراصل مثنوی اس صنف سخن کو کہتے ہیں جس میں مضمون سلسلے وار اور اشعار کی حد مقرر نہ ہو۔اگر اس کو ہم نظمیہ داستان بھی کہیں تو غلط نہ ہوگا۔فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں صنف مثنوی اپنا اہم مقام رکھتی ہے۔اس میں عام انسانوں کی کیفیت، خوشی غم، حسن وعشق، مافوق الفطرت عناصر ملتے ہیں۔میدان جنگ کے ہنگامے، موت کی رسمیں انسانی تہذیبی قدریں مذہبی تعلیم کے مسائل کا بیان نظم کیا جاتا ہے۔یہ ایک ایسی صنف ہے جس میں مختلف اصناف شاعری کی جھلک نظر آتی ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ مختلف مثنویوں میں اعلیٰ اور دلکش نمونے ملتے ہیں۔دکن میں بہت سی مثنویاں منظر عام پر آئیں۔شمالی ہند میں کافی تعداد میں مثنویاں لکھی گئیں۔لیکن مرزا شوؔق کی مثنوی 'زہر عشق' پنڈت دیا شنکر نسیم کی مثنوی 'گلزار نسیم'، میر حسن کی مثنوی 'سحر البیان' میر اثر دہلوی کی مثنوی 'خواب وخیال' قابل ذکر ہیں، جن کو کافی مقبولیت حاصل ہوئی۔

مثنوی کی اہم خصوصیت حقیقت نگاری ہے۔مضمون کچھ بھی ہو لیکن حقیقت پر مبنی ہو۔تسلسل کا ہونا شرط ہے۔ ہر شعر اپنے پہلے شعر سے مربوط ہونا ضروری ہے۔پروفیسر ارتضیٰ کریم بھی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ ''مسلسل مضامین کا بہتر بیان مثنوی میں ہی ممکن ہے۔ یہ مضامین اخلاقی، اصلاحی، تاریخی صوفیانہ کسی بھی نوعیت کے ہو سکتے ہیں'' مثنوی میں ہر دور کا ماحول اور معاشرت ملتی ہے۔ ہر طرح کے مضامین مثنوی میں بیان کئے جاتے ہیں۔پروفیسر ارتضیٰ کریم کا یہ اقتباس ملاحظہ کیجئے:

> ''اردو کے اہم نقاد نے غزل کی تثلیث غالبؔ، میرؔ اور شاد کو بتایا ہے۔مثنوی کی تثلیث میر حسؔن دیا سنکر نسیم اور مرزا شوق سے تشکیل پاتی ہے۔۔۔۔۔ یہ مثنوی کی خوش بختی ہے کہ غزل کی طرح اسے نیم وحشی یا قابل گردن زدنی نہیں کہا گیا، بلکہ اکثر نقاد اس کی وسیع القلبی یا وسیع المشربی کے قائل ہو

گئے ۔اسے اردو شاعری کی تمام اصناف میں زیادہ کارآمد صنف قرار دیا گیا۔ کیونکہ مسلسل مضامین کا بہتر بیان مثنوی میں ہی ممکن ہے ۔یہ مضامین اخلاقی ،اصلاحی ،تاریخی اور صوفیانہ کسی بھی نوعیت کے ہو سکتے ہیں۔یہ دوسری بات ہے کہ اردو کی زیادہ تر مثنویوں میں عشقیہ مضامین ملتے ہیں۔''

(موضوعات،ص،95ارتضیٰ کریم)

مثنویوں میں بادشاہ،شہزادے ،وزیر،حکومت،سلطنت ،عوام ،جاگیردارانہ نظام ،جنت ،پریوں وغیرہ کا منفرد انداز میں بیان ملتا ہے۔مثنویوں میں ''مثنوی قطب مشتری'' ملاوجہی کی اہم تصنیف ہے جس میں قلی قطب شاہ کے عشق کی واردات کو منفرد انداز میں پیش کیا گیا ہے۔قطب شاہ کا درباری شاعر ملاوجہی نے نہ صرف یہ داستان لکھی بلکہ ''سب رس'' جیسی اہم تصنیف لکھ کر وہ عہد حاضر تک اپنی اہمیت برقرار رکھے ہوئے ہیں۔مثنوی ''قطب مشتری'' کے کرداروں کو حقیقی زندگی دی گئی ہے،مگر افسوس کی بات یہ ہے کہ اس مثنوی کے کردار اپنی کردار نگاری میں کامیاب نہیں ہو پاتے۔اس کے علاوہ مثنوی ''سحرالبیان'' بھی کافی مقبول ہے جسے میر حسن نے اٹھارویں صدی کے آخری دور میں لکھا تھا۔اس مثنوی میں لکھنوی معاشرے کا فنکارانہ بیان ملتا ہے۔دہلی کی روح لکھنؤ کی تہذیب جب ایک جگہ ملتی ہے تو مثنوی ''سحرالبیان'' سامنے آتی ہے۔جس میں میر حسن نے کرداروں کے ذریعہ اس عہد کے ماحول کی خوبصورت عکاسی پیش کی ہے۔پریوں، جنوں، بادشاہوں،شہزادوں سے انوکھے واقعات کو بیان کرایا ہے۔ان مافوق الفطرت کرداروں کے ذریعہ قصے میں دلچسپی کو برقرار رکھا گیا ہے بقول پروفیسر ارتضیٰ کریم ''میرا مقصد سحرالبیان میں ماحول کی پیش کش'' سے نہیں بلکہ اس ماحول کی عکاسی میں میر حسن نے پریوں اور جنوں یا مافوق الفطری کردار سے جو کام لیا ہے۔اسکی وضاحت ہے ۔ایک طرف تو ان کی مدد سے قصے میں دلچسپی بڑھتی ہے۔قاری عجیب عجیب واقعات دیکھ اور پڑھ کر متحیر اور متعجب ہوتا ہے۔اس حیران کن اور انوکھے واقعات کو وہ مشکوک نگاہوں سے اس لئے نہیں دیکھتا کہ ان پر اس کا اعتقاد اور یقین ہے۔دوسری جانب اس کے پس پردہ اس عہد مخصوص کی تصویر کشی بھی مثنوی نگار یا قصہ گو کا مقصد ہوتا ہے۔''

یقینی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ پروفیسر ارتضیٰ کریم عصر حاضر کے ایسے ممتاز ناقدین کی فہرست میں شامل ہیں جو تنقیدی شعور و نقد تصانیف کے اسرار و رموز سے مکمل آگاہی رکھتے ہیں۔ انہوں نے عہد حاضر کے فکشن تنقید کے میدان میں اپنی منفرد شناخت قائم کی ہے۔ارتضیٰ کریم

متعدد تنقیدی نظریات کو وقتاً فو قتاً متعارف کراتے رہے ہیں۔

''خواجہ احمد عباس، بلاعنوان'' تصنیف ''موضوعات'' کا ساتواں مضمون ہے۔ جس میں خواجہ احمد عباس کے مجموعہ کلام کا سرسری جائزہ لیتے ہوئے ان کے تمام کارناموں پر تنقیدی بحث کی گئی ہے۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتے کہ عصر حاضر میں خواجہ احمد عباس کی معنویت دیگر ادباء سے کم نہیں ہے۔ خواجہ احمد عباس ایک اہم افسانہ نگار، ممتاز جرنلسٹ، کامیاب ناول نگار، مقبول فلم ڈائریکٹر، مشہور ڈرامہ نگار، اعلیٰ درجہ کے سوانح نگار اور عمدہ مضمون نگار تھے۔ اور یہ بھی حقیقت ہے کہ انہوں نے فلمی دنیا کے بے تاج بادشاہ امیتاب بچن کے ساتھ مل کر پہلی بار اپنی فلم ''سات ہندوستانی'' میں کام کیا۔ خواجہ احمد عباس ترقی پسند ادیب تھے۔ انہوں نے ہندی اور انگریزی میں لکھنے کے ساتھ ساتھ اردو میں بھی پچاس سے زائد کتابیں تحریر کیں جن میں افسانوی مجموعے، ناول، ڈرامے، مضامین، سفرنامے وغیرہ ہیں۔ ممتاز ناقد ڈاکٹر صادق نے اپنی تنقیدی رائے کی تشکیل میں وضاحت کے ساتھ ترقی پسند افسانہ نگار خواجہ احمد عباس کا مختصر مطالعہ پیش کر کے ان کی ادبی تصانیف پر تنقیدی گفتگو کی ہے۔ مگر تعجب خیز بات یہ ہے کہ خواجہ احمد عباس نے جتنا زیادہ لکھا ان پر اتنا ہی کم دھیان دیا گیا۔ ناقدین ادب نے بھی خواجہ احمد عباس پر زیادہ تنقیدی قلم نہیں چلائے صرف سرسری تنقیدی مضامین ہی سپرد قلم کئے ہیں۔ اسی بات کو پروفیسر ارتضیٰ کریم نے منفرد انداز بیان میں اس طرح تحریر کیا ہے:

> انہوں نے سیکڑوں افسانے لکھے لیکن اردو افسانے کی ALPHABETS میں کبھی شریک نہ ہو سکے۔ اردو افسانے کی Alphabets یعنی پریم چند، کرشن چندر، منٹو، عصمت، بیدی، انتہا تو یہ ہے کہ اردو افسانے پر لکھے گئے بیشتر سنجیدہ تحقیقی اور تنقیدی مقالوں میں ان کا سرسری ذکر ہی ملتا ہے اور زیادہ تر ناقدین صرف نام لے لیتے ہیں۔''

(موضوعات، ص، 109، ارتضیٰ کریم)

خواجہ احمد عباس سے متعلق پروفیسر ارتضیٰ کریم کے یہ 1989ء کے خیالات ہیں جو اپنی کتاب ''موضوعات'' میں تحریر کرتے ہیں، لیکن عصر حاضر میں خواجہ احمد عباس پر کئی کتابیں مضامین اور گوشے نکل چکے ہیں مگر تعجب خیز بات یہ ہے کہ آج بھی ان کی تخلیقات، مجموعوں اور افسانوی ادب پر بہت کم کام ہوا ہے۔ اگر ہم ان کی افسانہ نگاری کی وسعت کو تسلیم کر لیں تو پتہ چلے گا کہ دیگر افسانہ نگاروں کی مانند ان کی اہمیت مسلم ہے اور جب ہم ان کی ناول نگاری پر نظر

ڈالتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ ان کی تحریروں میں ترقی پسندی کے عناصر بھی جا بجا نظر آتے ہیں ۔ادب میں ان کو الگ الگ میدانوں میں یاد کیا جاتا ہے کوئی ناول نگاری کی داد دیتا ہے تو کوئی افسانہ نگاری کی خصوصیات گناتا ہے اور کوئی صحافتی زندگی کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے۔اس اعتبار سے کبھی کبھی یہ اندازہ لگانا مشکل ہو جاتا ہے کہ خواجہ احمد عباس کو کون کون سی صنف میں مہارت حاصل تھی۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم نے منفرد انداز بیان کے ساتھ خواجہ احمد عباس کی ہمہ جہت شخصیت کو اس مضمون میں پیش کیا ہے۔''احمد ندیم قاسمی'' کتاب ''موضوعات'' کا آٹھواں مضمون ہے۔اس مضمون میں پروفیسر ارتضیٰ کریم نے احمد ندیم قاسمی کی افسانہ نگاری کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ احمد ندیم قاسمی نے پنجاب کے دیہاتیوں کی سادہ زندگی، ان کے مسائل، دیہی معاشرت و ماحول کی سچی تصویر پیش کی ہیں۔ان کے کلام میں ایسی زندہ جاوید مثالیں مل جاتی ہیں جن میں دیہی دوشیزاؤں کے دل و ذہنی توازن کی ترنگیں مسکراتی نظر آتی ہیں۔نو جوانوں کے دلوں کی دھڑکنیں ہیں۔ بوڑھے ماں باپ کی دم توڑتی حسرتیں ہیں اور ان سب میں ایسی رنگینی چھائی ہوئی ہے جو دیہات کے عام لوگوں کی زندگی میں رچی بسی ہوئی ہے۔ارتضیٰ کریم نے اپنے تنقیدی وتحقیقی مزاج کے مطابق قاسمی کے افسانوی ادب کو جانچا اور پرکھا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ احمد ندیم قاسمی کا افسانوی ادب منشی پریم چند کی مانند دیہات اور دیہات کے مسائل کا حقیقی تجربہ تھا۔ جب 1936ء میں ترقی پسند مصنفین کی ادبی تحریک وجود میں آئی تو ڈاکٹر صادق نے ترقی پسند افسانہ نگاروں کی افسانہ نگاری کو اپنے تجربات کا حصہ بنایا اور ترقی پسند افسانہ نگاروں کا تنقیدی مطالعہ کرتے ہوئے ممتاز افسانہ نگار احمد ندیم قاسمی کے افسانوں پر اپنے تنقیدی خیالات کا اظہار کیا اور یہ پایا کہ ان کے یہاں زندگی کی حقیقتوں کو رومانوی انداز میں محسوس کیا گیا ہے لیکن یہ بھی حق ہے کہ ان کے یہاں دیہاتی مسائل کے ساتھ ساتھ رومان بھی ملتا ہے۔ان کے افسانوں کے کردار رومانی زندگی گزارتے ہیں۔سماجی، معاشی، تہذیبی مسائل کے ساتھ ساتھ رومان ان کی ذہنی تسکین کے اسباب ہیں۔افسانوں میں رومانی جذبات، دیہات کے لوگوں کے احساسات کو متاثر کرتے نظر آتے ہیں بقول پروفیسر ارتضیٰ کریم ''رومان کے بغیر ان کے افسانوں کا تصور ہی ممکن نہیں۔ان کے اولین افسانے ''بدنصیب بت تراش'' اور پہلے افسانوی مجموعہ ''چوپال'' سے لے کر ''نیلا پتھر'' تک تمام افسانوں میں سماجی، معاشی، ثقافتی، تہذیبی مسائل کے ساتھ رومان کی آمیزش ملتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں روشنی، محبت اور اندھیرے کی تثلیث ملتی ہے۔محبت سے روشنی ملتی ہے اور اندھیرے نفرت کی

پیداوار ہیں ان کا پورا افسانوی سرمایہ محبت تبلیغ اور انسانیت کی ترویج سے عبارت ہے۔ان کے نزدیک محبت تمام نفرت، انتقام اور جنگ کی آگ سرد کر دیتی ہے۔اس کی مثال ان کے افسانے ''جوانی کا جنازہ'' میں بھی مل جاتی ہے۔'' پروفیسر ارتضیٰ کریم نے احمد ندیم قاسمی کی حیات و جہات کا تنقیدی جائزہ پیش کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ احمد ندیم قاسمی پر منشی پریم چند کا کافی اثر تھا جس کی بنا پر پنجاب کے دیہاتی، عوامی، مسائل کو اپنے افسانوں میں استعمال کرنے میں قاسمی کافی کامیاب ہوئے ہیں۔کتاب ''موضوعات'' کا نواں مضمون ''فیض کا تنقیدی رویہ'' ہے۔دراصل فیض احمد فیضؔ نظم کے ممتاز شاعر ہیں اور وہ ہمیشہ اپنے عہد کے شعراء کو سنتے، پسند کرتے اور ان پر شعری گفتگو بھی کرتے تھے۔فیض احمد فیضؔ نے اپنے شعر و ادب کا آغاز رومان کی حسین وادیوں سے شروع کیا اور پھر آپ کی آگے کی راہ رومان سے انقلاب کی جانب جاتی ہے انہوں نے غزل کے کئی موضوعات پر طبع آزمائی کی اور غزل کو وسعت بخشی۔افسانوی ادب میں افسانے اور ناولوں پر گفتگو کی۔سرشارؔ کی ناول نگاری پر تنقیدی مضامین تحریر کئے۔ترقی پسند تحریک کے مصنفین نے جب امرتسر اور لاہور کا دورہ کیا تو وہاں فیض احمد فیضؔ، محمود الظفر رشید جہاں، اختر شیرانی، غلام مصطفیٰ وغیرہ ترقی پسند تحریک کی مہم کو جلا بخشی۔فیض احمد فیضؔ اس تحریک کے اہم رکن تھے۔اسی لئے فیض کو ترقی پسند شاعر بھی کہتے ہیں۔ان کی شاعری میں فلسفیانہ جھلک نظر آتی ہے۔ملک و قوم کی ہمدردی ان کے دل میں کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی۔سیاسی سماجی مسائل پر خوب شاعری کی۔لوگوں کو تخیلات سے باہر کیا۔وہ ملک کے مسائل اور غریب مزدوروں کے لئے ہمیشہ فکر مند رہتے تھے۔فیض احمد فیض کی ہمہ جہت شخصیت پر روشنی ڈالتے ہوئے پروفیسر ارتضیٰ کریم لکھتے ہیں:

> ''فیض نے نظریاتی مسائل پر بھی لکھا ہے اور سیاسی و سماجی موضوعات پر بھی، معاصرین اور متقدمین کی تخلیقات پر بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا۔اردو ناول اور افسانے پر بھی گفتگو کی۔انہوں نے ترقی پسند ادیبوں اور دانشوروں کے ساتھ ساتھ جدیدیت کے علمبرداروں پر بھی خامۂ فرسائی کی ہے۔اس اعتبار سے ان کے مضامین میں تنوع کا احساس ہوتا ہے۔یوں بھی جن لوگوں نے فیضؔ کو قریب سے دیکھا ہے۔ان کے ساتھ نشست و برخاست کی ہے وہ فیضؔ کے مزاج سے واقف ہیں کہ وہ کس قدر خوش مزاج، کشادہ ذہن، وسیع النظر اور وسیع المطالعہ شخص تھے۔بغیر کسی تعصب کے وہ اپنے عہد کے

شاعروں اور نئے شاعروں پر بھی گفتگو فرماتے تھے۔''

(موضوعات، ارتضیٰ کریم، ص، 127)

''ترقی پسند تحریک کی وراثت'' پروفیسر ارتضیٰ کریم کی کتاب ''موضوعات'' کا دسواں مضمون ہے۔ اس مضمون میں موصوف نے بڑی حسن اسلوبی کے ساتھ ترقی پسند تحریک کے بعد کے حالات کی عکاسی منفرد انداز میں کی ہے۔ اور یہ نتیجہ نکالنے کی پرزور کوشش کی ہے کہ کسی بھی تحریک کے فروغ میں عمدہ تنظیم کا ہونا لازم وملزوم ہے۔ بنا تنظیم کے کوئی بھی تحریک منزل مقصود کو حاصل نہیں کرسکتی۔ بقول پروفیسر ارتضیٰ کریم ''تنظیم کے بغیر تحریک پنپ نہیں سکتی۔ ترقی پسند تحریک کی مقبولیت میں جہاں اور دوسرے عوامل کارفرما تھے ان میں ایک بڑی وجہ سجاد ظہیر کی تنظیمی صلاحیت بھی تھی'' اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ ترقی پسند تحریک ایک ایسی بامقصد تحریک تھی جو ہمیشہ سماج میں امن وسکون پیدا کرنا چاہتی تھی۔ تحریک سے جڑے ادباء اور شعراء نے سماج میں اونچ نیچ کے فرق کو دور کرنے کی حتیٰ الامکان کوشش کی۔ مگر افسوس کی بات یہ ہے کہ ہم بڑے بڑے اسٹیج پر بیٹھ کر کہتے کچھ ہیں اور کرتے کچھ اور ہیں۔ خوبصورت لبھانے والی باتیں تو زبان سے ادا کر دیتے ہیں۔ مگر خود ان پر عمل پیرا نہیں ہوتے۔ صرف دوسروں کو عمل کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اگر ہم ایسے دوہرے مزاج کے ساتھ لوگوں کو سماجی معاشی برائیوں سے دور کرنے کی تلقین کریں گے تو ظاہر ہے کہ عنقریب ہی ہم معاشرہ کو خراب کر دیں گے۔ ہر ایک شاعر یا ادیب کو ترقی پسند تسلیم نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی ہر ایک ادیب کی تصنیف کو ترقی پسند تصنیف قرار دیا جاسکتا ہے کسی بھی شاعر یا ادیب کے فن پارے کو معتبر تصنیف قرار دینے کا کام تخلیق کار کا نہیں ہوتا۔ اور یہ بھی جانب حق ہے کہ ترقی پسند ادیب کی کسی بھی تصنیف کو ترقی پسند تخلیق نہیں سمجھنا چاہیے۔ یہ سچ ہے کہ کسی بھی تصنیف میں اندرونی اور باہری خصوصیات وکمزوریوں کو بھی اُجاگر کرنا چاہیے تبھی کسی ترقی پسند ادیب کی تصنیف ترقی پسند تخلیق کہلانے کا حق رکھتی ہے۔ ''جدید تنقید کا منظر نامہ'' عصر حاضر کے معتبر ناقد ارتضیٰ کریم کی تنقیدی وتحقیقی تصنیف ہے۔ اس تصنیف میں تنقید کے تمام پہلوؤں پر بھرپور مضامین تحریر کئے گئے ہیں۔ ان مضامین میں محمد حسن کا مضمون ''مارکسی نظریہ تنقید'' کے نام سے تحریر کیا گیا ہے۔ اس مضمون میں محمد حسن لکھتے ہیں:

''کسی بھی فن پارے کو پرکھتے ہیں تو اسکی تعریف، تنقید یا تنقیص کرتے ہوئے ان کا مطالعہ اور ہر ایک بیان حقیقی اور مستقل بالذات ہونے کے ساتھ ہی اضافی اور متعلق ہوتا ہے۔ جب وہ کسی چیز کو اچھا کہتے ہیں تو ان کے ذہن

میں اس جنس کی اور بہت سی چیزیں ہوتی ہیں۔جن کے مقابلے میں انہوں نے اسے بہتر درجہ دیا ہے۔بقول سپنوزا ہر ایک شے کی تعریف دراصل ایک نفی ہے۔جب ہم کسی شے کی تعریف یا ماہیت بیان کرتے ہیں تو اس کے معنی اس کے سوا کیا ہیں کہ ہم یہ بتارہے ہیں کہ اس شے میں یہ تمام صفات پائی جاتی ہیں۔جو اس مقدار میں دوسری اشیا میں نہیں ملتیں۔''

(جدید تنقید کا منظر نامہ،ص371)

تعجب خیز بات ہے کہ اکثر لوگ خود اپنے حرکت وعمل کو چھوڑ کر دوسروں سے عمل کرانا چاہتے ہیں۔اپنی فکری رعنائیوں کو دوسروں پر ڈال کر اپنے فرض سے سبکدوش ہونا چاہتے ہیں۔ایسے کام کو انجام دینے والے ادب کے ساتھ انصاف نہ کرنے کا کام کرتے ہیں۔انسان کے اس دوہرے رویے کو دیکھتے ہوئے اور عمل سے فارغ ہوکر دوسروں کو تلقین کرتے ہوئے جب ایک دانشور یا ادیب اپنے خیالات پیش کرتا ہے تو قارئین کو بھی ادب کی راہ سے بھٹکا دیتا ہے بقول اقبال ؎

قوت فکر و عمل پہلے فنا ہوتی ہے
پھر کسی قوم کی شوکت پہ زوال آتا ہے

پروفیسر ارتضیٰ کریم کی تنقیدی نظر دیکھئے کہ انہوں نے معاشرہ کی منتشر ہوتی ہوئی حالت زار کو بخوبی سمجھ لیا۔انہوں نے دیکھا اور محسوس کیا کہ سماج میں لوگ مذہب کے نام پر جھگڑ رہے ہیں۔لباس سے لوگوں کی شناخت کی جارہی ہے۔لوگ زبان بندی کے گروہوں میں بٹ رہے ہیں۔قوم اور برادری کے نام پر لوگ فرقہ پرستی کی آگ میں جھلس رہے ہیں۔مذہت کے نام پر احتجاج ہورہا ہے۔جب سماج میں اونچ نیچ اور فرقہ پرستی کی آگ چاروں سمت پھیل رہی ہو تو بھلا ہم ترقی پسند کیسے ہوسکتے ہیں۔بقول ارتضیٰ کریم ''انجمن ترقی پسند مصنفین نے اپنی ابتداء سے اسی بات کی کوشش کی ہے کہ دنیا سے فرقہ واریت،طبقاتی ناہمواری،حرص اقتدار،سماجی اور سیاسی استحصال اور ایسی دیگر سماجی برائیوں کو دور کیا جائے،لیکن ایسا لگتا ہے کہ خود انجمن کے ایسے ادیب اور شاعر،دانشور اور مصلح دوہری شخصیت کے مالک ہیں۔ہم زبان کے نام پر،لباس اور مذہب کے نام پر قوم اور صوبہ کے نام پر اگر الگ ہوجاتے ہیں تو ہمیں اپنے آپ کو ترقی پسند کہتے ہوئے شرمانا چاہیے۔''

حسرت موہانی ''کتاب موضوعات'' کا گیارواں مضمون ہے۔بیسویں صدی میں

جب علامہ اقبال، چکبست اپنی شاعری کے ذریعہ عوام میں بے داری، فلسفۂ خودی اورحب الوطنی کا جذبہ پیدا کر رہے تھے تو ان شعراء کے ذرا بعد جوش ملیح آبادی، حسرت موہانی، فانی بدایونی، اصغر گونڈوی، جگر مرادآبادی، فراق گورکھپوری وغیرہ کا کلام عوام کو انقلابی جذبوں سے معمور کر رہا تھا۔شاعری کے میدان میں حسرت موہانی دیگر شعراء سے ذرا الگ نظر آتے ہیں۔انہوں نے اپنے بزرگوں کے تعمیر کردہ رشتوں پر اپنے پیر نہیں جمائے بلکہ اپنی شاعرانہ طبیعت میں صوفیانہ مزاج اورحسن حقیقی کے موضوعات کا وہ احاطہ بھی کرتے نظر آتے ہیں۔حسرت موہانی نے اپنے شعری کلام سے غزل کے جسم میں نیا خون پیدا کیا۔انہوں نے دیگر شعراء کی مانند روایت پرستی کو نہیں اپنایا بلکہ اپنے لئے نئی راہیں ہموار کیں۔غزل کو صرف حسن وعشق کی حد تک ہی نہیں رکھا بلکہ زندگی کی اصل حقیقت سے آنکھیں ملانا بھی سکھایا۔اس لئے آج ہم دیکھتے ہیں کہ عہد حاضر میں غزل میں سیاسی، سماجی، معاشی حالات وخیالات کی عکاسی ملتی ہے۔پروفیسر ارتضیٰ کریم کا یہ اقتباس دیکھئے:

> ''حسرت نے اپنے اسلاف کی طرح گل وبلبل کی کہانی نہیں چھیڑی اور قصہ چشم ورخسار سے اجتناب کی خواہش ظاہر کی۔مگر حسرتؔ صوفی کا دل لے کر پیدا ہوئے تھے،حسن مجازی میں حسن حقیقی کے متلاشی تھے۔اسی لئے انہوں نے غزل میں اپنے زمانے کی عام نہج سے ہٹ کر ایک راہ بنائی۔''

(موضوعات،ص،145،ارتضیٰ کریم)

نظیر اکبرآبادی کی کتاب ''موضوعات'' کا بارھواں اورآخری باب ہے۔نظیر اکبر آبادی کو عوامی شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔انہوں نے نظم، غزل، مثنوی، قطعہ، رباعی، وغیرہ میں طبع آزمائی کی مگر خاص طور پر وہ نظم گو شاعر ہیں۔ان کی نظموں میں انسانی قدریں، حسن اخلاق، مشترکہ تہذیب کی سچی تصاویر ملتی ہیں۔انہوں نے عوام کے دکھ سکھ، میلوں ٹھیلوں کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا، ہولی، دیوالی، عید، گرمی، برسات، جاڑا، وغیرہ پر آپ نے خوبصورت نظمیں تحریر کی ہیں۔بنجارہ نامہ، برسات، آدمی نامہ، ہولی کی بہاریں، روٹی نامہ وغیرہ ان کی مشہور نظمیں ہیں۔جن میں نظیر اکبرآبادی نے اعلیٰ اخلاقیت، تہذیبی قدریں اور گاؤں دیہات کے موسم بہار کی کیفیت کو منفرد لب ولہجہ کے ساتھ بیان کیا ہے۔ان کی شاعری کی نظیر ملنا تھوڑا دشوار ہے۔

نظیر اکبرآبادی وطن سے محبت کرتے تھے۔ہندوستانی رسم ورواج، عقائد اور شادی بیاہ کی تقریبات کو شاعری کا موضوع بناتے تھے۔سماج کے لوگ ان کی شاعری میں اپنے سماجی رسوم

اور تقریبات کی تصاویر دیکھتے تھے۔معاشرت کے تمام حالات سیاسیات احساسات کو اپنی شاعری میں شامل رکھتے تھے۔ نیاز فتح پوری کا یہ اقتباس دیکھئے:

''نظیر کا کلیات ایک ایسا نایاب ذخیرہ ہے کہ زندگی کا کوئی پہلو معیشت ،معاشرت کا کوئی انداز اور احساسات وتاثرات کا کوئی ایسا منظر نہیں جو اس میں موجود نہ ہو۔اور عالم محسوسات کی شاید ہی کوئی چیز ایسی ہو جس کا ذکر کسی نہ کسی نہج سے نظیر نے نہ کیا ہو۔''

(نظیر میری نظر میں، نیاز فتح پوری،ص، 87 نظیر نامہ شمس الحق عثمانی، 1979)

نظیر اکبرآبادی نے چاہے نظم لکھی ہو یا غزل یا دیگر اصناف، اپنے تمام کلام میں شاعر نے وطن پرستی، زندگی کی خوشیاں اور غم ، تیوہار اور رسومات کو دلچسپی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ وہ ملک سے سچی محبت کرتے ہیں اور اپنے قاری کو بھی وطن سے محبت کی تعلیم دیتے ہیں۔ مجنو گورکھپوری کتاب ''ادب اور زندگی'' کے صفحہ نمبر دوسو اٹھاسی پر رقم طراز ہیں۔''نظیر خالص ہندوستانی شاعر تھے۔ ہندوستانی زندگی اور ہندوستان کے رسوم وروایات ان کی شاعری کے لازمی عناصر ہیں وہ اپنی گردوپیش کی زندگی کے عام سے عام واقعات کے ساتھ سچی موانست رکھتے ہیں۔اور انہیں سے اپنی شاعری کے لئے مواد حاصل کرتے ہیں'' نظیر نے کبھی بھی فرقہ پرستی ،تعصب، ذات پات، مذہب اور ملت کو تعصب کی نظر سے نہیں دیکھا اور نہ ہی اپنے کلام میں کہیں بھی تعصب کو جگہ دی ہے۔ وہ مندر مسجد اور ہندو مسلم میں فرق محسوس نہیں کرتے بلکہ سب کو احترام کے ساتھ شاعری میں پیش کرتے ہیں۔مخمور اکبرآبادی کا یہ اقتباس دیکھئے:

''نظیر کے اخلاق کا سب سے تاباں جوہر ان کی بے تعصبی ہے۔اگر وہ کسی جگہ اسلامی معاشرت کے کسی صیغہ پر روشنی ڈالتے ہیں تو دوسری جگہ فوراً ہی ہندو سوسائٹی کے ہم رتبہ وہم رنگ شعبے کا تذکرہ اسی حیثیت سے اپنا فرض منصبی سمجھتے ہیں مثلاً ایک مصرع میں مسجد کا ذکر ہے تو دوسرے میں مندر کا ذکر لازمی ہے۔''

(روح نظیر مخمور اکبرآبادی،ص، 19، گیا پرشاد اینڈ سنس آگرہ 1946)

نظیر اکبرآبادی کی شاعرانہ عظمت پر جب عمیق نظر ڈالتے ہیں تو ان کے کلام میں عوامی زندگی ، مصلح پسندی، تلخ حقائق، ہندوستانی زندگی، بازاری اداکاریاں، انسانیت کی پیغمبری، امیری غریبی، انسانی نابرابری کا احتجاج، مذہب ملت کی تفریق، عوامی دوستی کی تعلیم ،

مذہبی عقائد، ذات برادری، طبقات، عوام کے رنج وغم قومی یکجہتی کی خوبصورت مثالیں جا بجا نظر آتی ہیں۔ مگر تعجب خیز بات یہ ہے کہ اردو ناقدین نے ان کو اپنی توجہ سے دور رکھا۔ صرف نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ کا تذکرہ ''گلشن بے خار'' ایک ایسا اہم تذکرہ ہے جس میں نظیر اکبرآبادی کی نظیر ملتی ہے۔ شیفتہ کے تذکرہ کے علاوہ صرف ''گلشن بے خزاں'' اور ''زندگانی بے نظیر'' میں نظیر اکبر آبادی کی غزلیات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان کو عوامی شاعر یا اہم نظم نگار شاعر تو تقریباً سبھی نے تسلیم کیا مگر ان کی ادبی خدمات پر بھر پور روشنی نہیں ڈالی گئی۔ نظیر اکبرآبادی کی نظم نگاری سے زیادہ غزل گوئی کو پروفیسر ارتضیٰ کریم نے اپنی توجہ کا نشانہ بنایا اور ان کو عام نظم گو شاعر کے ساتھ ساتھ غزل گو شاعر تسلیم کرتے ہوئے اپنے خیالات کا اظہار اس طرح کیا ہے:

> ''افسوس، کہ نظیر اردو شاعری کا جس قدر اہم شاعر ہے، ناقدین ادب نے اس سے اتنی ہی بے اعتنائی برتی۔ اردو کے تذکروں میں نظیر کا ذکر خال خال ہی ملتا ہے۔۔۔۔ محمد حسین آزاد نے جانے کیو'' آب حیات'' میں نظیر کی جانب سے توجہی برتی؟ جبکہ انہوں نے جرأت، انشاء، مصحفی وغیرہ کے کلام پر باتیں کی ہیں۔۔۔۔ وجہ یہ ہے کہ کم وبیش تمام ناقدین ادب نے نظیر کی نظم نگاری پر ہی اظہار خیال کیا ہے حالانکہ انکی غزلوں کی تعداد نظموں سے کہیں زیادہ ہے۔ مگر وہ غزل گو کی حیثیت سے اتنے مقبول نہیں جتنے بحیثیت نظم نگار۔''

(موضوعات،169)

پروفیسر ارتضیٰ کریم کی مندرجہ بالا تنقیدی تصانیف کا مطالعہ کرنے پر شعور جاگتا ہے کہ موصوف کی تحقیقی تنقیدی تصانیف دستاویزی حیثیت کی حامل ہیں۔ جن میں فکشن تنقید کے ناقدین اور ان کی ادبی خدمات کو ارتضیٰ کریم نے ناقدانہ عرق ریزی سے پیش کیا ہے۔ ان کی تنقیدی نگارشات میں یہ بھی حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ عصر حاضر میں پروفیسر ارتضیٰ کریم تحقیق و تنقید نگاری کی ایک محترم ومنفرد آواز ہیں۔ موصوف کی تحقیقی وتنقیدی کتابیات میں تہذیبی شعور کا احساس، تاریخی توازن کار، رجحان، تنقیدی اصولوں کی بازیافت دکھائی دیتی ہے۔ آپ نے اپنی حیات کا لمحہ لمحہ علمی وادبی کاموں میں صرف کیا۔ ان تصانیف کا مطالعہ قارئین کو یہ احساس کرادیتا ہے کہ آپ ایک اہم شخصیت کے مالک ہونے کے ساتھ ساتھ اعلیٰ پائے کے تنقید نگار بھی ہیں۔ فکشن تنقید پر ان کی کتابیات نے شہرت عام وبقائے دوام کی سرحد کو چھولیا ہے۔ ان کی

زبان وبیان میں بڑی وسعت ہے۔عام فہم الفاظ اور شیریں زبان کو ترجیح دیتے ہیں۔وہ خیالات کو لفظوں کا جامہ بڑی فنکاری سے پہناتے ہیں جس کو غالبؔ نے کہیں بیاں، تو کہیں انداز بیاں کے نام سے پیش کیا ہے۔مجموعی اعتبار سے پروفیسر ارتضیٰ کریم کی تصانیف کا مطالعہ کرنے کے بعد عیاں ہوتا ہے کہ پروفیسر ارتضیٰ کریم فکشن تنقید کی ایک معتبر آواز ہیں۔عصر حاضر میں جب بھی فکشن کے اہم ناقدین پر تبصرہ کیا جائے گا فکشن تنقید کی معتبر آواز بن کر موصوف اگلی صف میں کھڑے نظر آئیں گے۔

☆☆☆

فرمانروانِ اودھ کے عہد میں فن رقص وموسیقی کی ترقی

کلیدی الفاظ: رقص# موسیقی# ترقی# ثقافت# معاشرت# اودھ# عہد#

ڈاکٹر ریحانہ بیگم

مکان نمبر 157/60 دیوان دیارام۔

ریتی چوک گورکھپور یو۔پی 273005

موبائل نمبر-9889050029

ملخص: موجودہ مضمون میں اودھ کی معاشرتی وثقافتی تاریخ کے ساتھ اودھ کے سیاسی حالات کا بھی مختصر جائزہ پیش کیا گیا ہے۔قدیم زمانہ سے ہی اودھ کا علاقہ ہندو مذہب تہذیب وثقافت کا گہوارہ رہا ہے۔سلطنت حکومت کے دور میں صوبہ اودھ کا علاقہ دہلی کے سلطانوں کے لئے بہت ہی خاص اور اہم تھا۔مغلیہ دور حکومت میں صوبہ اودھ بھی حکومت کا ایک اہم صوبہ تھا۔سیاسی حکومت کے اقتدار کے ساتھ ہی ساتھ اس علاقہ کے سماجی مذہبی۔ثقافتی واقتصادی زندگی کو چھونے والے سبھی پہلو متاثر ہوئے۔

اٹھارہویں صدی کے ابتدائی دور میں جب مغلیہ حکومت زوال پذیر ہونا شروع ہوئی ،نواب سعادت خاں برہان الملک نے ستمبر۱۷۲۲ء میں اودھ کی صوبہ داری حاصل کر کے اودھ میں نوابی حکومت کی داغ بیل ڈالی تھی۔اودھ کے ساتھ میں نواب غازی الدین حیدر نے اکتوبر۱۸۱۹ء میں اپنی تاج پوشی کرا کر اودھ میں خودمختار حکومت کا اعلان کر دیا نواب واجد علی شاہ اودھ کے آخری حکمراں تھے۔مذکورہ دور میں اودھ کی معاشرت وتہذیب کی تشکیل میں اودھ کی شہری زندگی کے خاص مراکز کا بہت اہم حصہ تھا۔

نوابین وشاہانِ اودھ کے دور میں شہر لکھنؤ میں ایک مخصوص تہذیب کے

پروان چڑھتے اورفروغ واستحکام میں اس عہد میں اس شہر کے تقریباً دوامی امن و امان کا بھی بہت بڑا ہاتھ تھا۔لکھنؤ کی تہذیب اپنی جگہ پر ایک ایسی حسین وجمیل اور پر کیف دنیا تھی جس کو فرمانراوانِ اودھ کے دور اقتدار میں بسایا اور آباد کیا گیا تھا۔ان حکمرانوں نے اس کی بنیاد کچھ ایسی ہنرمندی اور اتنے خلوص وانہماک سے رکھی تھی کہ انتزاع سلطنت کے بعد بھی اس کے آثار موجود تھے۔

لکھنؤ ایک انتہائی دلفریب اور گراں قدر تہذیب کا مرکز تھا۔اس تہذیب کی تخلیق میں لکھنؤ کے حکمراں نوابین ، رؤسا وامراء امیر وغریب عالم و جاہل ، ہندو مسلمان ،شاعر،صوفی ،تاجر،فقیر سپاہی وشہری۔مرد وزن سبھی کا بقدر حیثیت وہمت حصّہ تھا۔اس تہذیب نے زبان کو جلا دی اورصحت زبان پر بھر پور زور دیا۔رنگینی لطافت ونزاکت کی چہل پہل کے مابین خدمت گاروں،مصاحبوں،داستان گویوں ،کارندوں،شعراء،فنکاروں،موسیقاروں،مصوروں،سازندوں،رقاص ،مغنیوں، کلاکاروں کی پرورش اورسرپرستی کی سیر وتفریح کے میدان گرم کئے۔الغرض اس دور میں فنون لطیفہ کی بہت ترقی ہوئی۔بالخصوص رقص اور موسیقی کےفن نے کافی عروج حاصل کیا۔اس مضمون میں اودھ میں رقص وموسیقی کی ابتداء،عروج وترقی کے ساتھ اودھ میں مقبولیت حاصل کرنے والے فنکار۔اس فن کے نامور ماہرین ڈاکٹر ریحانہ بیگم راگ راگنیوں کے موجد اورعوام وخواص میں اہل فنون کی مقبولیت اور قدرومنزلت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔آخری دور میں اس طرز موسیقی میں بڑی بڑی لطافتیں پیدا کر دی گئی تھیں۔

اودھ کا علاقہ زمانہ قدیم سے ہندوستان کی تاریخ میں خاص اہمیت کا حامل اور ہندو مذہب،تہذیب وثقافت کا گہوارہ رہا ہے۔ہندوستانی مذہبی گرنتھوں ،کتابوں اورلٹریچر میں اس کی جانکاری کافی تفصیل سے ملتی ہے۔سلطنت حکومت کے دور میں یہ علاقہ دہلی کے سلطانوں کے لئے کئی معنوں میں بہت ہی خاص اور

اہم تھا شمال مغرب سے آنے والی قوموں کو ان علاقوں میں آباد کیا جاتا تھا تاکہ وہ یہاں کی زمینداری پر اقتدار حاصل کر کے یہاں نظم ونسق قائم کریں۔اس پالیسی (Policy) کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہاں ہندو زمینداروں کے ساتھ ساتھ بہت سے مسلم زمیندار بھی آباد ہو گئے۔ مغل بادشاہوں کے عہد میں صوبہ اودھ حکومت کا ایک اہم صوبہ تھا۔شہنشاہ اورنگ زیب کی وفات کے بعد جب مغل حکومت کا زوال شروع ہوا تو جس طاقتور امیر کو جہاں موقع ملا اس نے اپنے علاقے کے حدود ورقبہ کی توسیع کر اپنی نجی حکومت قائم کی۔صوبہ بنگال میں مرشد قلی خاں کے خاندان کی حکومت رہی ۔ دکن میں نظام الملک آصف جاہ نے ایک خود مختار خاندانی حکومت قائم کی اور نواب سعادت خاں برہان الملک نے اودھ کی صوبہ داری حاصل کر کے اودھ میں نوابی حکومت کی داغ بیل ڈالی تھی۔

تقریباً ایک صدی کا زمانہ جو نواب سعادت خاں ۱؎ برہان الملک کے ستمبر ۱۷۲۲ء میں اودھ کے صوبہ دار کے طور پر تقرری سے شروع ہوا اور ۱۸۱۹ء میں نواب غازی الدین حیدر نے اپنی تاج پوشی کرا کر اودھ میں خودمختار حکومت کا اعلان کر دیا۔اس طرح ۱۷۲۲ء سے ۱۸۱۹ء تک کا دور اودھ میں نواب وزیر کی حکومت سے منسوب ہے۔

۲؎ دوسرا دور اکتوبر ۱۸۱۹ء سے غازی الدین حیدر کے بادشاہت اختیار کرنے سے لے کر اودھ کی آخری حکمراں نواب واجد علی شاہ کے عہد میں فروری ۱۸۵۶ء میں اودھ کا انگریزی حکومت میں الحاق ہونے تک کا زمانہ اودھ میں بادشاہی دور مانا جاتا ہے۔

مذکورہ نوابین وشاہانِ اودھ کے دور میں اودھ کی تہذیب پروان چڑھی جب اودھ کے حکمران اور امراء ایک عدیم الفرصت طبقہ میں تبدیل ہو گئے جن کے پاس فرصت ہی فرصت تھی اور وہ اوقات گزاری کے لئے مختلف شغلوں کی تلاش میں تھے جو ان کو ہر اس شخص نے مہیّا کرائے جو ان سے منسلک تھے یا جن

سے ان کا برابر ربط ضبط تھا چنانچہ اس تہذیب نے معاشرے میں تعلیم وتربیت، گفتار وتکلم، صحت، زبان، سروتفریح کے ساتھ فنون لطیفہ کو بھی کافی عروج حاصل ہوا۔ بالخصوص حکمرانوں اور امراء کی سرپرستی میں مصوری، رقص وموسیقی بھی جدا گانہ طور پر پروان چڑھ کر اپنی منفرد چھاپ چھوڑ گئی۔

رقص ۔رقص ہندوستان کا قدیم ترین فن تھا جسے اودھ کے حکمرانوں نے بجنسہٖ اپنا لیا تھا اوران کی قدردانی وسرپرستی نے اسے خواص وعام میں مقبول بنا دیا تھا۔ ہندوستان میں موسیقی کی طرح رقص بھی عبادت میں شامل تھا۔ اس فن کے جاننے والے خاص برہمن تھے اوران کا مرکز اجودھیا اور بنارس کے کتھک نیز متھرا اور برج کے رہس دھاری تھے۔ ہندوستان میں قدیم زمانے سے ہے مندروں میں دیوتاؤں کے سامنے عورتوں کے رقص پیش کرنے کا دستور تھا۔ یہ عورتیں دیوداسیاں کہلاتی تھیں اورانھیں رقص کی تعلیم دینے والے گروعموماً مرد ہی ہوا کرتے تھے۔

ہندوستانی روایتی ناٹکوں (سوانگ) کے شمالی ہندوستان کے خاص مراکز اجودھیا اور بنارس میں بہت پہلے ہی سے رقص موجود تھا جن کا ایک خاص فن تھا۔ جب دہلی سے رقص کے فنکار اودھ میں آکر آباد ہوئے تو وہ اپنے ساتھ عہد مغلیہ کی رقص کی فنّی روایتیں بھی ساتھ لائے تھے۔ ان دونوں کے باہمی میل جول سے اودھ میں رقص کے فن کی ایک نئی طرز وجود میں آئی جس کا اپنا الگ انداز تھا۔ بنارس اوراودھ کے رقص کا انداز خالص مذہبی تھا۔ فرمانروایانِ اودھ کی سرپرستی اورقدردانی کے باعث یہ فن امراء وعمائدین سے لے کرعوام تک سبھی میں مقبول ومعروف ہوا۔ امراء کے لئے ناچ دیکھنا ایک طرح سے ان کے روزانہ کے ضبط واوقات میں شامل تھا۔ عیش وعشرت کے لوازمات سے اودھ کے لوگوں کو بھی دلچسپی اور گہرا شغف تھا۔ اہل طرب کے بغیر لوازمات امارت کی تکمیل نہیں ہوتی تھی۔[۳]

ادھ میں رقص کرنے والے مردوں کے دوگروہ تھے ایک ہندو کتھک و رہس دھاری اور دوسرے کشمیری بھانڈ۔۴؎ لیکن درحقیقت اصلی ناچ کا فن کتھک کے فنکاروں میں تھا۔رہس دھاری ناچ کی روایت سے بعد میں ''سبھا'' سبھا کا جنم ہوا جو ناٹک کا ابتدائی دور تھا۔ ہندو کتھکیوں میں سے کوئی نہ کوئی باکمال رقاص ہر ایک حکمران اودھ کے دور میں اودھ دربار سے وابستہ تھا۔نواب وزیر شجاع الدولہ۵؎ اور آصف الدولہ کے عہد میں خوشی مہاراج ناچنے کا بڑا زبردست استاد تھا ۔اس کے علاوہ سعادت علی خاں اور غازی الدین حیدر کے عہد میں بلال جی۔ پرکاش جی اور دیالو جی نے بہت شہرت حاصل کی تھی۔سعادت علی خاں کو بھی رقص وسرور سے خاص لگاؤ تھا اور ناچنے گانے والوں کو ان کی درباری سرپرستی حاصل تھی۔ان کے عہد میں الہ آباد سے پرکاش جی نامی بڑا نامور رقاص لکھنؤ آیا تھا جو بتاشے اور کوڑی پر رقص کرتا تھا اور دقیقہ علم موسیقی کا اس سے فروگزاشت نہیں ہوتا تھا۔سعادت علی خاں نے اس کی بیش قرار تنخواہ مقرر کر کے اپنے دربار میں ملازم رکھ لیا تھا اور اس سے کہیں اور جانے کی اجازت نہیں حاصل تھے۔۵؎

فرمانراوایانِ اودھ کے ارباب نشاط کی قدردانی اور انھیں درباری سرپرستی دینے کے علاوہ امراء اور عوام کا رقص کے تئیں بے حد شوق نے اودھ میں بڑے بڑے کمال رقاص پیدا کر دیے تھے جو بڑی مہارت سے تلوار کی باڑھ پر بتاشوں اور کوڑیوں پر رقص کرتے تھے۔اور انھیں نہ تو تلوار کی باڑھ زخمی کرتی تھی نہ بتاشے ٹوٹتے تھے اور نہ ہی کوڑیاں پیروں کے نیچے پھسلتی تھیں۔اسی لئے لکھنؤ میں فنِ رقص میں ماہر کئی گھرانوں کا جنم ہوا جن میں ایک کے بعد ایک کئی باکمال رقاص ہوئے جن کی شہرت تمام صوبہ میں تھی۔ان میں سب سے نامور گھرانہ پرکاش جی کا تھا۔محمد علی شاہ سے لے کر اودھ کے آخری حکمراں نواب واجد علی شاہ کے عہد تک پرکاش جی کے بیٹوں درگا پرساد اور ٹھاکر پرساد نے رقص میں بہت عروج حاصل کیا تھا۔ان کے بعد درگا پرساد کے بیٹوں کالکا پرساد اور بندادین

نے رقص کے تمام فنون میں کمال حاصل کر کے استاد بے بدل کی اپنی حیثیت کو ثابت کر دیا تھا۔

ناچنے والے مردوں کا دوسرا گروہ بھانڈ تھا۔ان کا مخصوص کام لوگوں کی نقلیں اتارنا اور سوانگ بھرنا تھا۔ان کے مجرے کی شان یہ تھی کہ ایک خوبصورت نوخیز لڑکا جس کے بال عورتوں کی طرح لمبے ہوتے تھے گوٹے پٹے والے رنگین کپڑے پہن کر اور پاؤں میں گھونگھرو باندھ کر ناچتا گاتا تھا۔اس کے ناچ میں ہاؤ بھاؤ،جسم کی تھرکن، چال ڈھال میں غیر معمولی شوخی اور چالاکی ہوتی تھی اور اسی کے مناسب اس کا نغمہ بھی ہوتا تھا۔اس کے ہمراہ سازندے کے علاوہ سات آٹھ بھانڈ بھی رہتے تھے جو اس کے رقص کے بعد نقلیں کرتے اور سوانگ بھرتے تھے۔ ۶ ان کا پہلا کرتب گھوڑے بننا اور گھوڑے چھوڑنا تھا جس میں شہسواری کے تمام اصطلاحات استعمال کی جاتی تھیں۔اس کرتب بازی اور بھانڈ کے رقص وموسیقی کے درمیان اس رئیس کی نقل اتاری جاتی تھی جس کے یہاں وہ مدعو ہوتے تھے۔ لیکن کسی امراء کی ذاتی محفلوں میں بھانڈوں کا سوانگ دوسرے قسم کا ہوتا تھا۔ اپنے سوانگ کے ذریعہ وہ سماج میں مختلف طبقوں کی زندگی کی عکاسی کرتے تھے ۔ان بھانڈوں کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ ان لوگوں نے بڑی ہی سادہ لیکن انتہائی سنجیدگی اور لطافت سے چوٹ کر کے وقت رہتے امراء طبقہ کو بیدار کرنے کی کوشش کی تھی جو کسی اور طریقہ سے ممکن نہیں تھا۔

اودھ میں بہت سے ماہر فن اور باکمال بھانڈوں نے یہاں نام ونمود اور عروج حاصل کیا جیسے کریلا بھانڈ،سجن،قائم،دائم،دجبی،نوشاہ،بی بی قدر وغیرہ۔ آخر زمانے میں فضل حسین،کھلونا، بادشاہ پسند کہا خوب اعلیٰ جان وغیرہ کے طائفوں نے بڑی ناموری حاصل کی تھی اور اس فن میں وہ اپنا جواب نہیں رکھتے تھے۔

اودھ کے معاشرہ پر ان سب لوگوں سے زیادہ نمایاں اثر ڈومنیوں کا پڑا

تھا۔ سبھی گاؤں اور شہروں میں پرانے زمانے سے ہی شادی بیاہ میں گانے والی مریاثنیں اور جاگنیں ہوتی تھیں لیکن ان کا رہن سہن ڈفالیوں سے ملتا جلتا تھا۔ مگر ڈومنیوں نے لکھنؤ میں بہت زیادہ نام ونمود حاصل کیا تھا اور شادی وغیرہ کی سبھی رسمیں بھی انھیں کے ہاتھوں ادا ہونے لگی تھیں۔ طوائفوں اور مردانے طائفوں کی طرح ڈومنیوں نے بھی ڈول کی جگہ سارنگی، طبلہ اور مجرے کو اپنا لیا تھا۔ ناچنے کے علاوہ بیگمات کی محفلوں میں یہ بھانڈوں کی طرح سوانگ بھرنے اور نقلیں بھی اتارنے لگی تھیں۔ ان کی شوخیوں اور دلفریب جدت طرازیوں کی وجہ سے مردانی محفلوں کی بہ نسبت زنانی محفلیں زیادہ شاندار اور حد درجہ دلکش و پرلطف ہوتی تھیں ۔ ؂

اودھ میں گویوں اور ناچنے والوں کی طرح اسی نوعیت کا ایک دوسرا گروہ بھی تھا جس کی نشو ونما لکھنؤ میں زیادہ ہوئی تھی جو رہس والے تھے۔ رہس خاص طور سے متھرا اور برج کا فن تھا۔ وہیں کے رہس دھاریوں نے آ کر لکھنؤ والوں کو اس کا شوق دلایا اور نتیجہ کے طور پر یہاں بھی رہس کی طرف لوگوں شوق بڑھنے لگا تھا۔ اس رجحان کے باعث دربار کے باہر شہر میں رہس والوں کے طائفے اپنے فن کا مظاہرہ کیا کرتے تھے۔ رہس عموماً رات کو ہوتا تھا خاص کر کرشن جنم اشٹمی کے موقع پر جو ایک طرح سے ناٹک کی اوّلیں منزل تھی۔ رہس سے ہی سبھا پیدا ہوئی تھی۔ اس فن کا ایک حصہ نوٹنکی تھا جس میں کسی ایک خاص قصہ کہانی کو لے کر اسے موسیقی اور اداکاری کے سہارے ناٹک کی شکل میں پیش کیا جاتا تھا جس میں بہادری کی داستانوں اور عظیم شخصیتوں کے زندگی کے واقعات کو دکھایا جاتا تھا۔

موسیقی :۔ ہندوستان میں سنگیت کے آغاز کی ابتدائی شکل ایشور کے بھجن اور عبادت کی تھی لیکن بعد کے زمانے میں مصر، بابل اور ایرانی موسیقی کے باہمی امتزاج کی وجہ سے ہندوستانی موسیقی کے فن میں تبدیلی رونما

ہوئی جس کے باعث سات سروں کی ایجاد ہوئی۔

ہندوستان میں موسیقی کی تقسیم پوجا میں برہما۔ وشنو اور مہیش کی شان میں گائے جانے والے راگوں کی مناسبت سے کی گئی تھی۔ اس لحاظ سے تین قسم کے راگ بن گئے تھے۔ اول راگ کے متعلق ایسا خیال ہے کہ برہمنوں نے کسی کو نہیں بتایا۔ صرف ان کے خاندان میں زبانی طور سے چلتا رہا اور جب خاندان ختم ہوا تو اس کے ساتھ یہ فن بھی ختم ہو گیا۔ جو راگ زندگی کے تمام مراحل یعنی موت اور ثواب وعقاب سے وابستہ تھے جو اکثر مہیب خوف دلانے والے اور دل پر عالم کے فانی ہونے کا اثر ڈالنے والے ہوتے تھے۔ اس کے علاوہ عاشق مزاج خواہاں ہوتا ہے۔ اس لئے عاشقانہ راگ اسی قسم میں شامل کئے گئے۔ اس قسم کے راگ عموماً ''بروگ'' کے نام سے موسوم تھے۔ ان کے راگ بھیرو سرس راگ اور راگنیاں بھیروی، پرچ کانگڑا۔ سوہنی۔ سندھ اور پیلو وغیرہ ہیں۔ بعد ازیں جب برہمنوں کو راجاؤں اور حکمرانوں کے دربار میں ان کی مدح سرائی کے نغمے گانے پڑے تو راگ مالکوس، درباری، شاہانہ یا اڑانہ وغیرہ راگوں کی ایجاد ہوئی۔

عراق میں عباسی دور حکومت میں عربی اور فارسی موسیقی سے مل کر ایک نیا فن غنا ایجاد ہوا جو ساری دنیا میں پھیل گیا اور وہی آخر میں عجمی موسیقی کہلایا۔ مسلمان اسی موسیقی کو اپنے ساتھ ہندوستان لائے تھے اور ان کے آلات طرب، سرود، چنگ شہنائی یا سینائی اور رباب تھے۔ عجمی قوالوں کے گیتوں نے ہندوستانی موسیقی پر اپنا تھوڑا بہت اثر ضرور ڈالا لہٰذا ان کے بہت سے، راگ ہندوستانی موسیقی میں شامل ہو گئے۔ زنگولہ، جنگلا، زیف، شاہانہ، درباری، ضلع کھماج وغیرہ کے نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ یہ عجمی راگ ہیں جو ہندوستانی موسیقی میں شامل ہو گئے۔

اودھ کے حکمرانوں میں موسیقی کا شوق نواب شجاع الدولہ[8] کے عہد سے چلا آرہا تھا۔ مغل شہنشاہ شاہ عالم کے نائب وزیر منیر الدولہ کے فیض آباد آنے

پر شجاع الدعلہ نے ان کا بڑا شاندار خیر مقدم کیا تھا اور اس موقع پر ۲۴ / ذیقعدہ ۱۱۸۳ء مطابق ۲۱ / مارچ ۱۷۷۰ء کو جو جلسہ منعقد کیا تھا اس میں رقص وسرور کا بھی خاص انتظام کیا گیا تھا۔ اس میں پانچ ہزار سے زائد اہل نشاط، طوائف، موسیقار۔ سوانگ بھرنے والے مرد عورت اداکار اور بازی گر وغیرہ نے حصہ لیا تھا۔۹ موسیقی کے شوقین ہونے کے علاوہ نواب وزیر شجاع الدولہ اس فن میں اچھی خاصی مہارت بھی رکھتے تھے۔ اس لئے ان کے عہد میں موسیقی بہت ترقی پر تھی۔ شجاع الدولہ کے عہد میں فنکاروں کو درباری سرپرستی حاصل ہونے کی وجہ سے ہندوستان کے کونے کونے سے مطرب ورقاص اودھ میں جمع ہو گئے تھے۔ جن میں دہلی اور تاب سین کے ''دبستان موسیقی'' گوالیار گھرانے کے استادانِ موسیقی بھی شامل تھے۔ یہاں باہر سے آنے والوں کے علاوہ اجودھیا، بنارس اور جونپور کے وہ فنکار بھی تھے جو اسی صوبے کے حدود سلطنت میں پیدا ہوئے تھے اور انھیں کلاسکی رقص وموسیقی میں کمال حاصل تھا۔ ان سب کے باہمی ربط واتصال اور اشتراک سے اودھ میں موسیقی کا ایک نیا دور شروع ہوا۔

نواب آصف الدولہ ۱۰ کا موسیقی سے زیادہ لگاؤ ہونے اور ان کی درباری سرپرستی وہمت افزائی کی وجہ سے فن موسیقی کی وہ کتاب تصنیف ہوئی جو'' اصول النغمات الآصفیہ'' کے نام سے مشہور ہے۔۱۱ نواب سالار جنگ بھی فن موسیقی کے بڑے ماہر تھے۔ ان کے علاوہ کچھ طوائفیں بھی جیسے بڑی مصری۔ سندر جان۔ سلارو۔ کریم بخش، رادھا اور متھو وغیرہ کا شمار اس دور کے ماہر گانے والیوں میں ہوتا تھا۔ نواب وزیر علی خاں کو بھی رقص وموسیقی سے گہرا لگاؤ تھا۔ ان کے زمانے میں مرزا وارث علی خاں ارباب نشاط کا داروغہ مقرر ہوا تھا اور بیشتر کلاوت اور قوالوں کو اعلیٰ مراتب بخشے گئے تھے۔۱۲

نواب وزیر سعادت علی خاں ۱۳ کو بھی موسیقی سے گہرا شغف تھا اور فرصت کے اوقات میں وہ رقص وموسیقی سے لطف اندوز بھی ہوتے تھے لیکن ایسے

جلسے عموماً رات کے وقت بعد طعام ہی منعقد ہوتے تھے۔ان کے بعد غازی الدین حیدر۱۴ کے عہد میں اس فن کو زیادہ ترقی حاصل ہوئی اور کئی ماہر موسیقار اس زمانے میں لکھنؤ میں تھے۔جن میں اس دور کے باکمال موسیقار حیدری خان نے اس فن میں زیادہ شہرت حاصل کی تھی۔ یہ اپنی وارفتہ مزاجی کی وجہ سے لکھنؤ میں '' سڑے حیدری خان'' کے نام سے معروف تھے اور گولا گنج میں سکونت رکھتے تھے۔غازی الدین حیدر کو ان کا گانا سننے کا بڑا شوق تھا۔۱۵ ان کے علاوہ رجب علی اور فضل علی دو درباری قوال اور سہڑو بائی نامی طوائف جو دکن سے آکر شاہی ملازمین میں شامل ہوگئی تھی اس فن کے ماہر تھے اور اس عہد میں بڑا نام پیدا کیا تھا۔ان کے علاوہ چھجو خاں غلام رسول خاں کا شمار ماہر قوالوں میں اور بخشو۔سلاوری کا شمار باکمال طبلہ بجانے والوں میں ہوتا اور اسی زمانے میں شوری کو زبردست شہرت ٹپے کے موجد کے باعث حاصل تھی۔۱۶

نصیرالدین حیدر بھی فن موسیقی اور مغنیوں کے بہت قدرداں تھے۔ انھیں موسیقی کا اتنا زیادہ شوق تھا کہ ہر روز رات کو کھانے کے بعد جو جلسے اور تماشے منعقد ہوتے تھے ان میں نغمہ وسرور کو خصوصیت کے ساتھ جگہ دی جاتی تھی۔ ایک کشمیری مغنیہ کو پہلی رات کو گانے کی تقریب میں ایک ہزار روپے اور دوسری رات کو دو ہزار روپے انعام دیئے تھے۔محمد علی شاہ اور امجد علی شاہ کے عہد میں تقدس اور ثقاہت کی وجہ سے شاہی دربار میں موسیقی کو وہ مقام حاصل نہیں ہوسکا ۔لیکن نواب واجد علی شاہ کے عہد میں فن موسیقی کو زیادہ عروج اور درباری سرپرستی حاصل ہوئی۔ واجد علی شاہ کے دربار میں قطب علی خاں، چھوٹے خاں، غلام رضا خاں، غلام حیدر خاں، غلام نبی خاں، محمد حسن خاں حیدر علی، نثار علی، خواجہ بخش خاں وغیرہ بڑی تنخواہوں پر ملازم تھے اور ان کا شمار اپنے وقت کے فن موسیقی کے ماہرین میں ہوتا تھا جو پری خانہ کی مہ جبینوں کو موسیقی کی تعلیم دیتے تھے۔نواب واجد علی شاہ نہ صرف فن موسیقی کے قدرداں تھے بلکہ بہت سی راگنیوں کے موجد

بھی تھے اور اس فن میں پوری بصیرت رکھتے تھے ۔ ۱۷ تاریخ خانہ میں وہ اپنے درباری مفتی قطب علی خاں کے متعلق لکھتے ہیں کہ وہ فن موسیقی جس قدر جانتے تھے کہ نائک بیجو نائک گوپال اور تان سین وقت تھے ۔ واجد علی شاہ نے اسی سے ستار بجانا سیکھا تھا اور پھر وہ مہارت پیدا کر لی تھی کہ سن کر محفلیں دنگ رہ جاتی تھیں ۔ ۱۸ غلام رضا محمد حسن خاں ۔ حیدر علی ۔ نثار علی اور خواجہ بخش خاں جیسے ماہر فنکار ولیعہد کے زمانہ سے ہی واجد علی شاہ کے دربار سے منسلک تھے ۔ واجد علی شاہ کے عہد میں نھو خاں ۔ غلام نبی ۔ گھمن مجرا کرنے و مسرود بجانے میں اور غلام حیدر ستار بجانے کے لئے مشہور تھے ۔ ان فنکاروں کے علاوہ ثابت علی اور چھجو دو مشہور سازندے اور چھوٹے خاں طبلہ باز نے بھی کافی نام و نمود حاصل کیا تھا۔

نواب واجد علی شاہ کے شاہی دربار کے علاوہ اودھ کے دوسرے امراء و عمائدین کے نجی درباروں سے بھی بڑے بڑے باکمال موسیقی داں وابستہ تھے۔ جن میں پیارے خاں جعفر خاں ۔ حیدر خاں ۔ باسط خاں ان کے لڑکے محمد علی خاں اور وزیر علی خاں کا تعلق تان سین کے گھرانے سے تھا۔ وزیر علی خان ریاست رام پور میں اور محمد علی خاں ریاست پرسنڈہ میں ملازم تھے ۔نعمت اللہ خاں جو علم موسیقی میں باسط خاں کے شاگرد تھے تقریباً گیارہ سال تک مٹیا برج میں واجد علی شاہ کے ساتھ رہے ۔ پھر ان کے بعد تیس برس تک دربار نیپال سے منسلک رہے ۔ نواب واجد علی شاہ کے درباری و مصاحب گویوں میں سے انیس الدولہ اور مصاحب الدولہ فن موسیقی میں پیارے خاں کے شاگرد تھے جو بہت بڑا صاحب کمال استاد تھا۔ باسط خاں نے واجد علی شاہ کو فن موسیقی کی تعلیم دی تھی اور بادشاہ نے بھی علم موسیقی کو بڑے ذوق وشوق اور ریاضت کے ساتھ سیکھا تھا اور انھیں اس فن میں اساتذہ کا درجہ حاصل تھا۔ انھوں نے علم موسیقی پر تین کتابیں ''تاجو۔ بنی'' اور دلہن تصنیف کی تھی جن میں سے ''بنی'' کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی تھی اور یہ کتاب مطبع سلطانی مٹیا برج سے شائع ہوئی تھی ۔ اس کتاب کے پہلے باب کا نام

''راگ مالا'' ہے جو متعدد فصلوں میں منقسم ہے۔ ہر ایک فصل میں کسی ایک راگ کی تفصیل یعنی اس راگ کا نام ۔خواص ۔ بول اور گانے کا وقت وغیرہ دیا ہے۔ اس میں راگ راگنیوں کے بول واجد علی شاہ نے خود تصنیف کئے تھے۔ بادشاہ کی تصنیف کردہ دادرے اور ٹھمریوں کی تعریف سید اسرار حسین نے بھی کی ہے۔19

واجد علی شاہ کی توجہ سے اہل لکھنؤ میں موسیقی کا بڑا شوق پیدا ہو گیا تھا اور ان کے اثر سے لکھنؤ کی موسیقی میں تغزل کا عنصر زیادہ بڑھ گیا تھا۔ دُھرپد اور خیال جیسی ثقیل و مشکل چیزوں کی جگہ ہلکی پھلکی چیزیں جن میں برہ اور جدائی کی کیفیات کا اظہار ہوتا تھا زیادہ مقبول ہو گئی تھیں ۔غزل ٹھمری کا چرچہ عام ہو گیا ۔کھماچ ، بھیروی، جھنجھوٹی ،سندورا، جوگنی ، جوگیا، تلک مود، پیلو وغیرہ چھوٹی چھوٹی دلکش اور عام فہم راگنیاں اہل مذاق کے تغفن کے لئے منتخب کی گئیں ۔سوز خوانوں نے بھی جن میں سے اکثر پیارے خاں اور حیدر خاں کے شاگرد تھے انھیں عام پسند و عام فہم راگنیوں کو زیادہ رواج دیا۔غرض کہ درباری پسندیدگی کی وجہ سے اس دور میں موسیقی عوام میں بہت مقبول ہوگئی تھی ۔ مٹیا برج میں جو دھاڑی واجد علی شاہ کے دربار میں ملازم تھے ان میں احمد خاں ۔تاج خاں غلام حسین خاں اور ولی خاں کا شمار اس وقت کے زبردست صاحب کمال فنکاروں میں ہوتا تھا۔طبلہ بجانے میں آخری عہد کے کامل محمد جی تھے جس کی سارے ہندوستان میں شہرت تھی ۔آخری زمانے میں صادق علی استاد بے بدل مانے جاتے تھے ۔ چھوٹے منّے خاں اور بڑے منّے خاں ۔زہرہ مشتری اور چونے والی حیدری نے گانے میں خاص شہرت اور ناموری حاصل کی تھی ۔

لکھنؤ میں موسیقی خاص و عام میں اتنی زیادہ مقبول تھی کہ خاص موقعوں پر منعقد ہونے والے جلسوں میں محفل انبساط کی کثرت ہوتی تھی ۔ مرزا جعفر علی ، حیدر بیگ خاں ،نواب قاسم علی خاں اور جواہر علی خاں وغیرہ امراء کے یہاں تو روزانہ ہی رقص و سرور کی محفلیں منعقد ہوا کرتی تھیں جو ان کے مصاحبوں کے لئے

تفریح کا ذریعہ ہوتی تھیں ۔۲۹؎ امراء طبقہ اورشرفاء طبقہ میں موسیقی کا اتنا زیادہ شوق تھا کہ وہ دھنوں ۔ راگوں اور راگنیوں کو بخوبی پہچانتے تھے اور دو ایک ہی تان سن کر سمجھ جاتے تھے کہ فلاں گویا کس پائے کا ہے۔نوابی دور حکومت میں اودھ کے موسیقاروں کو بہت زیادہ شہرت اور مراتب حاصل تھے۔عوام میں بھی موسیقی کا شوق اتنا عام ہوگیا تھا کہ پست درجہ کے بازاری لوگ اور سڑکوں پر گھومنے والے لڑکے بھی سوہنی ۔ بہاگ وغیرہ دھنیں اس خوبی سے گاتے تھے کہ سننے والے انگشت بدنداں ہوجاتے تھے۔لکھنؤ کی طوائفیں جیسے سندر جان رادھا۔ سلارو وغیرہ رقص وموسیقی کے فن میں بہت شہرت رکھتی تھیں ۔ اودھ میں موسیقی کے ماہرین کی بڑی قدر تھی ۔عوام میں بھی اس کا اتنا ذوق پیدا ہوگیا تھا کہ اودھ کے لوگ دھنوں اور راگنیوں کوخوب پہچانتے تھے اور ان کے محاسن ومصائب کا خاص شعور رکھتے تھے۔

☆☆☆

حوالہ جات

Refrences

۱؎ نواب سعادت خاں برہان الملک نے ۱۱۲۰ھ مطابق ۱۷۰۸ء میں نیشاپور خراسان سے آ کر ہندوستان کو اپنا مسکن بنایا۔ یہاں وہ مغل شہزادوں کی جاگیر کی دیکھ

بھال کا کام کرتے تھے ۔مغل بادشاہ محمد شاہ نے ۹ر ستمبر ۱۷۲۲ء میں سعادت خاں کو اودھ کی صوبہ داری عنایت فرمائی اور برہان الملک کے خطاب سے سرفراز کیا۔

۲؎ کمال الدین حیدر۔سوانحات سلاطین اودھ جلد اوّل۔ص ۴۳، نجم الغنی ۔ تاریخ اودھ۔جلد اوّل۔ص ۲۶

of 1722- 1856. P.5

۳۔ مرزا محمد حسن قتیل ۔ ہفت تماشہ ۔ص ۳۸: تاریخ اودھ ۔جلد سویم ۔ ص ۲۲۱، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۷، ریحانہ بیگم اودھ کی معاشرت وثقافت تاریخ کے آئینہ میں، ص ۳۲۸

اودھ کی معاشرت وثقافت ۔تاریخ کے آئینہ میں ۔ص ۳۲۸

۴۔ لکھنؤ کے بھانڈوں پر ایک کتاب ہندی میں لکھنؤ میں چھپ چکی ہے۔

۵۔ لچھمی نرائن شفیق ۔رقعات لچھمی نرائن ۔ص ۲۲

۶۔ محمد حسن مرزا قتیل ۔رقعات مرزا قتیل ص ۲۳، مرزا جعفر حسین ۔قدیم لکھنؤ کی آخری بہار ص ۲۱۵، اودھ کی معاشرت اور ثقافت تاریخ کے آئینہ میں ص ۳۲۹ ۔۳۳۰

۷۔ برائے تفصیل ملاحظہ ہو ۔عبدالحلیم شرر ۔گزشتہ لکھنؤ

۸۔ نواب وزیر شجاع الدولہ نواب صفدر جنگ اور صدر جہاں بیگم کی اولاد تھے ۔نواب صفدر جنگ اودھ میں نوابی حکومت کے بانی نواب سعادت خاں برہان الملک

کے بھانجے اور داماد تھے ۔صدر جہاں بیگم کا نام صدرالنساء بیگم تھا اور نواب عالیہ کے نام سے مشہور تھیں اور سعادت خاں برہان الملک کی لڑکی تھیں ۔نواب وزیر شجاع الدولہ کا اصل نام مرزا جلال الدین حیدر تھا۔نواب وزیر شجاع الدولہ ۱۷۵۴ء سے ۱۷۷۵ء تک اودھ کے حکمراں تھے ۔اٹھارہویں صدی کے اوائل میں صوبہ اودھ ایک منظّم اور مستحکم ریاست تھی۔

۹۔ ہر چرن داس ۔چہار گلزار شجاعی ص ۲۰۱، ولیم ہوئی ۔میمارس آف دہلی اینڈ فیض آباد ۔جلد دوم ۔ص ۸ ۔۹

۱۰۔ نواب آصف الدولہ اودھ کے چوتھے نواب وزیر تھے ۔ان کے والد

نواب وزیر شجاع الدولہ اور والدہ ماجدہ امت الزہرا بہو بیگم تھیں جو نواب محمد اسحاق خاں معتمد الدولہ کی دختر اور مغل بادشاہ محمد شاہ کی منھ بولی بیٹی تھیں۔ نواب آصف الدولہ ۱۷۷۵ء میں تخت نشین ہوئے۔ انھوں نے اپنے نائب نواب مختار الدولہ سید مرتضیٰ خاں ہیبت جنگ کی صلاح سے فروری ۱۷۷۵ء میں فیض آباد کی جگہ لکھنؤ کو اودھ کا دارالحکومت بنایا۔

۱۱ تاریخ اودھ۔ جلد دوم۔ ص ۲۸۳

۱۲ عبدالحلیم شرر۔ گزشتہ لکھنؤ۔ ص ۱۹۱۔۱۹۲

۱۳ نواب وزیر سعادت علی خاں بواب آصف الدولہ کے متنبہ بیٹے نواب وزیر علی خاں کو معزول کر کے اودھ کے حکمراں بنے انھیں اپنی مسند نشینی کے لئے انگریزوں سے صلح کرنی پڑی اور ۱۰ ر نومبر ۱۸۰۱ء کو لکھنؤ میں ایک نئے عہد نامہ پر دستخط کرنا پڑا۔ اس عہد نامہ کے تحت نواب وزیر سعادت علی خاں کو اپنا نصف ملک کمپنی سرکار کو دینا پڑا۔

۱۴ نواب وزیر سعادت علی خاں کی وفات کے بعد نواب غازی الدین حیدر مسند نشین ہوئے۔ انھوں نے حکومتکی باگ ڈور سنبھالتے ہی اکتوبر ۱۸۱۹ء میں اپنی تاج پوشی کرا کر اودھ میں اپنی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ نواب غازی الدین حیدر کے بادشاہت اختیار کرنے سے لے کر ۱۸۵۶ء تک کا زمانہ اودھ میں بادشاہی دور مانا جاتا ہے۔

۱۵ سید اسرار حسین۔ قدیم ہنر مندانِ اودھ۔ ص ۵۲۔۶۷

۱۶ ابو طالب لندنی۔ تفضیح الغافلین۔ ص ۹۴، ۱۱۹، ممارس آف دہلی اینڈ فیض آباد۔ جلد دوم ص ۴۸۔۵۱

۱۷۔ نواب واجد علی شاہ نے رقص اور موسیقی کے فن اور فنکاروں کو قدردانی و سرپرستی فرما کے عوام و خواص میں مقبول کرا دیا تھا۔ واجد علی شاہ نے خود بہت سی راگنیوں کو ایجاد

کیا تھا اور رقص کا فن درگا پرساد سے سیکھا تھا اور اتنا کمال حاصل کر لیا تھا کہ وہ خود ایک گراں قدر رقاص اور اس فن میں بہت سے پہلوؤں کے موجود تھے۔

۱۸۔ نواب واجد علی شاہ۔ تاریخ پری خانہ۔ ص ۶۰

۱۹۔ دیکھیں نواب واجد علی شاہ کی تصانیف بنی۔ تاجو دلہن اور قدیم ہنرمندانِ اودھ جو چھپ گئی ہیں اور انٹرنیٹ پر موجود ہیں۔

۲۰۔ عبدالباری آسی۔ مجموعہ مثنویات میر حسن۔ ص ۲۳۔۳۹، ڈاکٹر فضل الحق۔ میر حسن حیات اور ادبی خدمات۔

ص ۲۶۰۔۲۶۴ ۔

ہزاروں دیوں کو یہاں کی پریوں نے پچھاڑا ہے ☆ نہیں لکھنؤ اک راجہ اندر کا اکھاڑہ ہے

انشاءاللہ خاں انشاء۔ کلیاتِ انشاء۔ ص ۲۰۷

عیش و عشرت سے ہے سدا دم ساز ☆ پیر ہو کوئی یا جواں ہوئے

مرزا محمد رفیع سوداؔ۔ کلیاتِ سوداؔ۔ ص ۲۱۷

کتابیات

Bibliography

ابو طالب لندنی اصفہانی۔ تفضیح الغافلین۔ نیشنل آرکاویز آف انڈیا، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی انشاءاللہ خاں انشاء

کلیاتِ انشاء۔ نول کشور پریس لکھنؤ ۱۸۷۶ء

عبدالباری آسی۔ مجموعہ مثنویات میر حسن۔ نول کشور۔ لکھنؤ ۱۹۴۵ء

عبدالحلیم شرر۔ گزشتہ لکھنؤ۔ الواعظ صفدر پریس۔ لکھنؤ ۱۹۶۵ء

ڈاکٹر سید صفدر حسین۔ لکھنؤ کی تہذیبی میراث۔ نظامی پریس لکھنؤ ۱۹۷۸ء

ہرچرن داس۔ چہار گلزار شجاعی۔ رولڈ گراف علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔ مولانا آزاد لائبریری کمال الدین حیدر۔ سوانحات سلاطین اودھ۔ نول کشور پریس لکھنؤ ۱۸۷۹ء

ڈاکٹر فضل الحق۔ میر حسن حیات اور ادبی خدمات۔ جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی ۱۹۷۳ء

لچھمی نرائن شفیق۔ رقعات لچھمی نرائن۔ منشی نول کشور پریس ۱۸۸۲ء

مرزا محمد حسن قتیل ہفت تماشہ۔ نول کشور لکھنؤ ۱۸۲۰ء، مکتبہ برہان دہلی ۱۹۶۸ء۔ اردو ترجمہ ڈاکٹر محمد عمر۔ مرزا محمد رفیع سوداؔ۔ کلیاتِ سوداؔ نول کشور پریس کانپور ۱۹۱۶ء

مرزا جعفر حسین۔ قدیم لکھنؤ کی آخری بہار۔ ترقی اردو بیورو۔ نئی دہلی ۱۹۸۱ء

نجم الغنی۔ تاریخ اودھ۔ مطبع مطلع العلوم مرادآباد ۱۹۰۹ء، ۱۹۱۲ء

نواب واجد علی شاہ۔ تاریخ پری خانہ۔ ہندی ترجمہ راج پال اینڈ سنس ۱۸/ جنوری ۲۰۱۷ء

ریحانہ بیگم۔ اودھ کی معاشرت و ثقافت تاریخ کے آئینہ میں۔ ادارہ ادبیات دلّی ۲۰۱۷ء

Socio- Cultural Aspects of Awadh (1722-1856),Delhi-2017

سید اسرار حسین۔ قدیم ہنرمندانِ اودھ۔ لکھنؤ ۱۹۳۶ء

☆☆☆

جموں کشمیر کے شعراء پر کلامِ اقبال کے اثرات

کلیدی الفاظ :#تہذیب#مقامی رنگ#شعری موضوعات#فنی ہنرمندی#تخلیق کار#اثر و نفوذ#دبستان#تخلیقیت#شعری مزاج۔

ڈاکٹر نصرت جبین،
شعبۂ اُردو، مرکزی جامعہ کشمیر
گاندربل، جموں وکشمیر۔۱۹۱۲۰۱
ای میل:nusraturdu@gmail.com

ملخص: شاعری کی دنیا میں استادی اور شاگردی کی روایت اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود شاعری۔ادب میں اسی سے ملتا جلتا تصوراثر ونفوذ کا ہے۔اگر دیکھا جائے تو ہر شاعر کے کلام میں سابقہ شعرا کے اثرات کسی نہ کسی صورت میں موجود ہوتے ہیں جنہیں ایک تخلیق کار شعوری یا غیر شعوری طور پر قبول کرتا ہے۔اس ضمن میں نفسیاتی تنقید کے تحت کارل یونگ کے نظریۂ اجتماعی لاشعور کو مناسب اہمیت ملی جس نے ہر تخلیق کار کے یہاں کسی معاشرے کے اجتماعی حافظے کی کارکردگی پر اصرار کیا ہے۔بیسویں صدی کے دوسرے نصف کی ابتدا میں ہی جولیا کرسٹیوا نے نئے متون میں سابقہ متون کے رگ وریشے کی موجودگی پر باضابطہ طور پر بین المتونیت کا نظریہ پیش کر کے تنقیدی حلقوں میں نئے انفس وآفاق کو جنم دیا ہے۔زیرِ نظر مقالہ یوں تو جموں وکشمیر کے شعرا پر علامہ اقبال کے اثرات پر محتوی ہے لیکن اُن وجوہات کا پتہ لگانا دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا جن کے تحت اقبال کا اثر دور

تک اور دیر پھیلتا جا رہا ہے۔ مقالہ نگار نے بڑی دیدہ ریزی سے جموں و کشمیر کے شعرا کا بالاستیعاب مطالعہ کر کے اُن کے یہاں علامہ اقبال کے اثرات کی نشاندہی کی ہے۔ اس اعتبار سے یہ مقالہ قابلِ مطالعہ ہے۔

اردو شاعری کی تاریخ کا جب ہم مطالعہ کرتے ہیں تو کچھ ایسے شعرا کے نام سامنے آتے ہیں جنہوں نے اردو شاعری کو نہ صرف موضوعاتی سطح پر مالا مال کر دیا بلکہ فنی نقطہ نگاہ سے بھی ہمہ جہت بنا کے رکھ دیا۔ اس اعتبار سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اردو شاعری کو کسی بھی ترقی یافتہ ادب کے ہم پلہ کر دیا۔ اُن شعرا میں سے اہم نام ڈاکٹر اقبال کا ہے۔ انہوں نے اردو شاعری کو ایک نئی راہ دکھائی۔ یہ اردو ادب کی خوش اقبالی تھی کہ اسے اقبال جیسا نابغۂ روزگار شاعر نصیب ہوا بلکہ یہ بھی لکھا گیا ہے کہ اردو شاعری کا ایک نیا دبستان وجود میں آیا جسے ہم ''دبستانِ اقبال'' کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں۔ وہ اپنی ذات میں ایک انجمن اور اپنے کلام میں ایک جامع فکری نظام کے حامل شاعر تھے۔ علامہ اقبال کے کلام کی مقبولیت کا عالم یہ ہے کہ یہ اپنی رنگارنگی کی بدولت شہرتِ عام اور بقائے دوام کے دربار میں اپنی جگہ بنانے میں کامیاب ہوا۔ اس حوالے سے یہ کہنا بے جا نہیں ہوگا کہ ''اقبالیات'' نے دنیائے ادب میں ایک مشہور اصطلاح کی شکل اختیار کر لی ہے۔ اپنے شعری اسلوب اور مخصوص پیغام کی وجہ سے اقبال کو اردو شاعری کی تاریخ میں ایک انفرادیت حاصل ہوگئی ہے۔ اقبال کے ابتدائی دور کی شاعری پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے

جب شاعری کا آغاز کیا تو اس زمانے کے مشہور شاعر داغؔ دہلوی سے رجوع کیا لیکن جلد ہی داغؔ نے یہ کہہ کر کلام واپس کر دیا کہ اب اصلاح کی ضرورت نہیں ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری کے ابتدائی زمانے ہی میں علمی و ادبی حلقوں میں جس طرح اپنی جگہ بنائی اس جیسی مثالیں اردو ادب میں بہت کم دکھائی دیتی ہیں۔ انہوں نے اپنے فکر وفن کی تعمیر میں جس طرح دوسرے علوم اور عالموں سے بہت کچھ لیا اسی طرح ان کے کلام کے اثرات نہ صرف برصغیر پر بلکہ برصغیر سے باہر کے ادبا اور عالموں پر بھی پڑے۔ اگر چہ بیرونی دنیا تک اقبال کی شہرت ''اسرارِ خودی'' کی اشاعت کے بعد دور دور تک پہنچی۔ اثر ونفوذ کا معاملہ صرف شاعری تک محدود نہ تھا بلکہ اقبال کے سیاسی افکار نے بھی اپنے عہد اور اپنے ہمعصروں کو اپنی طرف متوجہ کیا اور وہ ان کے فکر وفن کی داد دیے بغیر نہ رہ سکے۔ پوری دنیا میں اور خاص کر برصغیر میں اردو اور فارسی پڑھنے اور بولنے والوں کے ذہنوں پر اقبال کی شاعری کے اثرات بہت دوررس اور گہرے ہیں۔ اقبال کو بہت کم عمری میں ہی وہ شہرت اور عظمت حاصل ہوئی جو بہت کم شعرا کے نصیب میں آتی ہے۔ لاہور کے ایک مشاعرے میں عنفوانِ شباب میں اقبالؔ نے جب یہ شعر پڑھا ؎

موتی سمجھ کے شانِ کریمی نے چُن لیے
قطرے جو تھے میرے عرقِ انفعال کے

تو مشاعرے میں موجود اس وقت کے ایک اہم اردو شاعر ارشد گورگانی کے منہ سے بے ساختہ یہ کلمات ادا ہوئے: ''اقبالؔ اس عمر میں ایسا شعر''۔ یہ نہ

صرف ارشد گورگانی کی داد و تحسین تھی بلکہ ایک صاحبِ ذوق ادیب کی سند بھی تھی جسے بعد میں دور تک اور دیر تک اقبال کی پہلودار شعری شخصیت کے ابھرنے کا پیش خیمہ سمجھا گیا اور بعضوں کے نزدیک ادبی دنیا میں اقبال کا اقبال ہمیشہ بلندی کی طرف ہی گامزن رہا۔ڈاکٹر سلیم اختر لکھتے ہیں:

''زندگی میں علامہ اقبال روشن خیالی اور ملاّ دشمنی کے باعث وطن میں متنازعہ رہے مگر انتقال کے بعد سے اُن کا کلام اور پیغام گُلِ تازہ کی مہک کی مانند پھیلتا گیا اور اِس وقت اقبال شناسی کی بین الاقوامی روایت تشکیل پا چکی ہے۔ اسلامی مما لک کے ساتھ ساتھ یوروپ، امریکہ حتیٰ کہ روس میں بھی علامہ اقبال کے افکار سے دلچسپی کا اظہار کیا جا رہا ہے۔ دنیا کی متعدد زبانوں میں اُن کی شاعری کے تراجم ہو چکے ہیں اور نامور سکالرز اُن کے افکار کی تشریح و توضیح میں بہترین صلاحیتوں کا مظاہرہ کر چکے ہیں۔''[1]

اقبالؔ کی شاعری کے اثرات نہ صرف ان کے معاصرین پر پڑے بلکہ شعرائے مابعد کے شعری منظر نامے میں بھی ہمیں بہت سے شعرا کے ہاں کلامِ اقبال کے اثرات دکھائی دیتے ہیں اور یہ تطبع ہمیں فکر اور فن دونوں زاویوں سے دیکھنے کو ملتا ہے۔اقبال کے ہم عصر شعرا میں الطاف حسین حالی، اکبر الہ آبادی، شبلی نعمانی، نادر کاکوروی، درگا سہاے سرور، سیماب اکبر آبادی، عظمت اللہ خان، جگر مراد آبادی، جوش ملیح آبادی، حفیظ جالندھری وغیرہ بہت اہم ہیں۔ یہ تمام شعرا ہمیں کہیں نہ کہیں ایک ہی محور و

مرکز کے گرگھومتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔اسی طرح مابعد شعرا میں اسد ملتانی، جمیل مظہری، ماہرالقادری، ن۔م۔راشد، علی سردار جعفری، احسان دانش، جگن ناتھ آزاد وغیرہ اقبال کی شاعری سے براہِ راست متاثر نظر آتے ہیں۔ برصغیر پر انگریزی حکومت اور ان کی تہذیب وثقافت اور عالمی سطح پر مسلمانوں کی سیاسی صورتحال اور پھر سرسید تحریک کی شروعات کے نتیجے میں جو ماحول تیار ہوگیا ان شعرا کے ہاں ہمیں اس تمام صورتحال کی دردمندانہ ترجمانی دیکھنے کو ملتی ہے۔ جب الطاف حسین حالی اپنی نظم ''مدوجزر اسلام'' میں کہتے ہیں ؎

انہیں کل کی فکر آج کرنی سکھادے
ذرا ان کی آنکھوں سے پردہ اٹھادے
کمیں گاہ بازئی دوراں دکھادے
جوہونا ہے کل آج ان کو سمجھادے
چھتیں پاٹ لیں تاکہ باراں سے پہلے
سفینہ بنا رکھیں طوفاں سے پہلے

مولانا الطاف حسین حاؔلی نے ملّی اور قومی مسائل اور مسلمانوں کے عظمت رفتہ کی روداد پیش کی ہے۔اپنے شاندار ماضی، موجودہ دور کی پستی اور سرسید تحریک سے پیدا شدہ نئے چیلنجز کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے۔ اقبال اپنی نظم ''خطاب بہ جوانانِ اسلام'' میں کہتے ہیں ؎

کبھی اے نوجواں مسلم! تدبر بھی کیا تو نے
وہ کیا گردوں تھا تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا

تجھے اُس قوم نے پالا ہے آغوشِ محبت
کُچل ڈالا تھا جس نے پاؤں سے تاجِ سرِ دارا

اس تناظر میں نظم کے معروف نقاد پروفیسر کوثر مظہری لکھتے ہیں ؎

''اقبالؔ بھی حالؔی کی طرح ماضی کے مظاہر کو زندہ استعارہ تصور کرتے ہیں۔ جو اسلامی تہذیب اور کلچر سے ذہنی مطابقت رکھتے ہیں۔ حالؔی کے یہاں فکری تغیر کم ہوا ہے مگر اقبال کا فکری تغیر ''بانگِ درا'' سے چل کر'' بالِ جبریل''، ''ضربِ کلیم'' اور''ارمغان حجاز'' تک بخوبی محسوس کیا جاسکتا ہے۔ حالی نے قومی وملّی احساس، تہذیبی وثقافتی عناصر کی بازیافت، حب الوطنی کے جذبات، معاشرے اور فرد کے رشتے پر مشتمل شاعری کی ہے۔''۲؎

شعرائے جموں وکشمیر بھی اقبال کے سحر سے خود کو آزاد نہیں کر سکے ۔ جب ہم جموں وکشمیر کی شاعری کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہاں کے اہم شعرا اقبالؔ سے متاثر نظر آتے ہیں۔ ان میں برج نارائن چکبست ، امین حزین، غلام احمد مہجور، صوفی غلام مصطفیٰ ، آنند نارائن ملاّ ، اثر صہبائی ، غلام رسول نازکی، غلام حسن قادری، غلام احمد فاضل کشمیری، شورش کاشمیری، غ۔م۔ طاوس وغیرہ اہم اور قابل ذکر ہیں۔

پنڈت برج نارائن چکبست

پنڈت برج نارائن چکبست کشمیری برہمن خاندان کے چشم و چراغ تھے ۔ان کی پیدائش ۱۸۸۲ء میں فیض آباد میں ہوئی۔نو(۹) برس کی عمر سے شعر کہنا شروع کیا۔چکبست کی شاعری کی جو اساس ہے وہ اقبال کی طرح تاریخی شعور کے ساتھ ساتھ قومی اور تہذیبی اقدار پر مبنی ہے۔چکبست بھی اقبال کی طرح مغربی تہذیب کے برے اثرات سے بخوبی واقف تھے۔ انہیں اپنے اسلاف کے اخلاق اور نمونۂ کردار پیارے تھے۔ وہ اقبال کی طرح اپنی تہذیب کو افضل سمجھتے ہیں۔چکبست کے نزدیک مغربی تہذیب و ثقافت نے ہماری قومی وراثت کو مجروح کردیا ہے۔چکبست کو اپنے اس تمدنی اور تہذیبی بحران پر افسوس ہے۔جس سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال اور چکبست کی فکر میں کتنی ہم آہنگی ہے۔اقبآل کے درج ذیل اشعار دیکھئے ۔

حرارت ہے بلا کی بادۂ تہذیبِ حاضر میں
بھڑک اُٹھا بھبھوکا بن کے مسلم کا تنِ خا کی
نئے انداز پائے نوجوانوں کی طبیعت نے
یہ رعنائی، یہ بیداری، یہ آزادی، یہ بے با کی
تغیر آ گیا ایسا تدبر میں تخیل میں
ہنسی سمجھی گئی گلشن میں غنچوں کی جگر چا کی
کیا گُم تازہ پروازوں نے اپنا آشیاں لیکن
مناظر دل کُشا دکھلا گئی ساحر کی چالا کی

حیاتِ تازہ اپنے ساتھ لائی لذتیں کیا کیا
رقابت، خودفراموشی، ناشکیبائی، ہوس نا کی

اسی تناظر میں چکبست کے یہ اشعار دیکھے ؎

نئی تہذیب کے صدقے نہ شرمانے دیا دل کو
رہے منطق کے پردے میں کرشمے بے حیائی کے
رات دن عین پرستی پہ نظر رہتی ہے
ہوسِ دولت وزرشام وسحر رہتی ہے

اقبال اور چکبست کے ان اشعار کو پڑھ کر ایسا لگ رہا ہے جیسے دونوں شاعر ایک ہی خیال کو پیش کر رہے ہوں اور اقبال ہی کی طرح چکبست بھی تہذیبی بحران پر نوحہ کناں ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ نوجوانوں میں اخلاقیات کے عناصر کی ترتیب ہو اور ساتھ ہی علوم وفنون کی تحصیل ہو اور اسلاف کے کمائے ہوئے اقدار کا تحفظ بھی ہو۔ ان کے ہاں اقبال کے جیسے موضوعات جابجا پڑھنے کو ملتے ہیں بلکہ مکمل طور پر اقبال کا عکس دکھائی دیتا ہے۔ چکبست بھی اقبال ہی کی طرح ملّی اور قومی شاعر ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ اقبال کے ہاں غلبہ اسلامی تہذیبی وثقافت کی نمائندگی کا ہے جب کہ چکبست کے ہاں مشترکہ ہندوستانی تہذیب وثقافت کی جھلکیاں ملتی ہیں۔

اقبال کی نظم ''خطاب بہ جوانانِ اسلام'' کا یہ آہنگ دیکھ لیجئے ؎

گدائی میں بھی وہ اللہ والے تھے غیور اتنے
کہ منعم کو گدا کے ڈر سے بخشش کا نہ تھا یارا
غرض میں کیا کہوں تجھ سے کہ وہ صحرانشیں کیا تھے

جہاں گیر و جہاں دار و جہاں بان و جہاں آرا
اگر چاہوں تو نقشہ کھینچ کر الفاظ میں رکھ دوں
مگر تیرے تخیئل سے فزوں تر ہے وہ نظارا
تجھے آبا سے اپنے کوئی نسبت ہو نہیں سکتی
کہ تو گفتار وہ کردار، تو ثابت وہ سیارا
مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آبا کی
جو دیکھیں اُن کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارہ

اس مناسبت سے چکبست کے یہ اشعار دیکھئے

علم و اخلاق کے دامن پہ تمہارے ہیں یہ داغ
جو بزرگوں نے لگایا تھا، اجڑ تا ہے وہ باغ
تم کو اللہ نے بخشے ہیں وہ دل اور وہ دماغ
جس سے روشن ہو زمانے کی ترقی کا چراغ
اک ذرا جذبۂ اخلاق کو اعلیٰ کردو
قومِ مرحوم کی تربت پہ اجالا کردو

اقبال کے ہاں خواتین کی تعلیم و تربیت کے متعلق جو تصورات ہیں وہی چکبست کے ہاں ہمیں ملتے ہیں۔ اقبال نے خواتین کے متعلق زیادہ کچھ نہیں کہا بلکہ یوں کہہ سکتے ہیں جس طرح انہوں نے اپنے مختلف تصورات کو تفصیل یا وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ تصورِ عورت اس طرح ان کے ہاں وسیع موضوع نہیں ہے مگر محدود دائرے میں ہی انہوں نے جو کچھ خواتین کے متعلق کہا ہے چکبست کے ہاں بھی ہمیں بالکل وہی انداز

بیان ملتا ہے ؂

تہذیب فرنگی ہے اگر مرگِ اُمومت
ہے حضرت انسان کے لیے اس کا ثمر موت
جس علم کی تاثیر سے زن ہوتی ہے نازن
کہتے ہیں اُسی علم کو اربابِ نظر موت
بیگانہ رہے دین سے اگر مدرسۂ زن
ہے عشق و محبت کے لیے علم و ہنر موت
(عورت اور تعلیم ،مشمولہ ضرب کلیم)

اب اس تصور کو چکبست کے یہاں دیکھیے ؂

روشِ خام پہ مردوں کی نہ جانا ہرگز
داغ تعلیم میں اپنی نہ لگانا ہرگز
نقل یورپ کی مناسب ہے مگر یاد رہے
خاک میں غیرتِ قومی نہ ملانا ہرگز
(نظم پھول مالا ،مشمولہ صبح وطن)

برصغیر میں اُردو کے معروف شعرا نے یوں تو علامہ اقبالؔ کے اثرات تو قبول کر ہی لیے ہیں اور اقبال کے ہی پیرایہ میں اپنا اپنا مافی الضمیر بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ اقبال کی کلی طور پر تتبع نہیں کر سکے تاہم کچھ اثرات اِن کے یہاں یقیناً پائے جاتے ہیں۔

امین حزین

امین حزیں کی پیدائش ۱۸۸۴ء میں پنجاب کے مردم خیز شہر سیال

کوٹ میں ہوئی۔ اِن کے آباواجداد کشمیری النسل تھے۔علامہ اقبال کے استاد سید میر حسن کے سامنے امین حزیں بھی زانوائے ادب تہہ کیا کرتے تھے۔اِن دونوں کے درمیان موانست کی کئی سطحیں موجود تھیں۔اُن دونوں(علامہ اقبال اور امین حزیں) کے اسلاف کشمیری النسل تھے اور دونوں کا وطن سیالکوٹ ۔خطۂ کشمیر سے محبت نے دونوں شعرا سے شاعرانہ انداز میں اظہار پایا۔اقبال اپنے اسلاف کے وطنِ مالوف کے بارے میں کہتے ہیں کہ ؎

پانی تیرے چشموں کا تڑپتا ہوا سیماب
مرغانِ سحر تیری فضاؤں میں ہیں بیتاب
اے وادیٔ لولاب،اے وادیٔ لولاب

اسی طرح امین حزیں اپنے اصلی وطن کے بارے میں محبت وعقیدت کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ؎

سبزۂ بیدار ہے باراں کی مسیحائی سے
غنچہ کچھ کہنے کو ہیں عاشقِ ہرجائی سے

شاعری کے شوق نے بچپن ہی سے انہیں ادب کی شاہراہوں کا مسافر بنادیا تھا۔پہلے الگ لب ولہجے میں شاعری کرتے تھےلیکن بعد میں علامہ اقبال کا انداز اختیار کرکے انہیں کے طرز میں شعر کہتے رہے۔کلامِ اقبال کی تاثیر سے امین حزیں بھی متاثر ہوئے بغیرنہیں رہ سکے۔

ڈاکٹر اقبال کے مقابلے میں امین حزیں کا مطالعہ گہرااور وسیع نہیں ہے مگر وہ اقبال ہی کی طرح انسان کو مسلسل کوشش اورحرکت وعمل میں دیکھنا

چاہتے ہیں۔ڈاکٹر پریمی رومانی لکھتے ہیں:

''امین حزیں کا شعری مجموعہ ''گلبانگِ حیات'' شائع ہوچکا ہے۔اس میں غزلیں، نظمیں اور قطعات شامل ہیں۔اس مجموعہ کا پیش لفظ سرعبدالقادر نے لکھا ہے اوراس کا انتساب علامہ اقبال کے نام کیا گیا ہے۔یہ رنگا رنگ شاعری کا مجموعہ ہے۔اس میں اصلاحی، اخلاقی اور خطیبانہ شاعری کے ساتھ ساتھ زندگی کی تفسیر، یقینِ محکم اور خودی کے تصورات ملتے ہیں۔''[۳]

امین حزیں نے اقبال کی طرزِ فکر سے ہمیشہ استفادہ کیا ہے۔اقبال کا شعر ہے

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات
خودی کیا ہے بیداریٔ کائنات

اس مضمون کو امین حزیں نے اس طرح اپنی شاعرانہ بھٹی میں کندن بنادیا ہے۔کہتے ہیں کہ

کہتے ہیں خودی جس کو آئینہ ہے جوہر کا
بن اس کے امین جوہر رہتا ہی نہیں جوہر

غلام احمد مہجور

پیرزادہ غلام احمد مہجورؔ کشمیری زبان کی شاعری میں ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ کشمیری کے ساتھ ساتھ اردو اور فارسی زبان و ادب پر بھی گہری نظر رکھتے تھے۔مہجورؔ کو کشمیری شعرا میں ایک اونچا مقام

حاصل ہے۔ وہ کشمیر کے قومی شاعر کہلاتے ہیں۔ ان کی پیدائش ۱۸۸۵ء میں ہوئی۔ انہوں نے وہی زمانہ پایا جو علامہ اقبال کا تھا۔ ۱۹۰۵ء میں علامہ اقبال نے یورپ کا سفر کیا اور اسی سال میں مہجور نے اقبال کے شہر پنجاب کا علمی سفر کیا۔ مہجور بھی اس وقت کے اہم شعرا کی طرح اقبال سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ پروفیسر عبدالقادر سروری اس بابت لکھتے ہیں کہ:

''وہ لاہور میں ''انجمنِ حمایت الاسلام'' کے ان جلسوں میں بھی شامل رہے جن میں علامہ اقبال ''شکوہ'' جیسی روایت شکن نظمیں سنایا کرتے تھے۔ مہجور پر ان تمام عوامل نے اثر کیا...... علامہ اقبال کے افکار بھی بڑے حسین پیرائے میں ادھر تانک جھانک کرتے رہے۔''[۴]؛

مہجورؔ نے اقبالؔ کا اثر قبول کرتے ہوئے کہا ہے کہ ؎

بتا اے مسلم کشمیر کبھی سوچا بھی ہے تو نے
تو ہے کس گلشنِ رنگین کا برگِ شاخِ عریانی
تیرے اسلاف تھے وہ جن کے علم و فضل کے آگے
ادب سے جھکتے تھے دانشورانِ ہندو ایرانی

(خطاب بہ مسلم، مہجور کشمیری)

یہ اشعار علامہ اقبال کی مشہور نظم ''خطاب بہ جوانانِ اسلام'' کا ہو بہ ہو عکس محسوس ہوتی ہے جس میں اقبال فرماتے ہیں ؎

کبھی اے نوجواں مسلم تدبر بھی کیا تو
وہ کیا گردوں تھا تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا

تجھے آبا سے اپنے نسبت کوئی ہو نہیں سکتی
تجھے اُس قوم نے پالا ہے آغوشِ محبت میں
کچل ڈالا تھا پاؤں سے تاجِ سرِ دارا

(خطاب بہ جوانان اسلام، بانگ درا)

اقبال کی شاعری کے اثرات مہجور کی اردو شاعری کے ساتھ ساتھ ان کی کشمیری شاعری میں بھی نمایاں ہیں بلکہ مہجور کو اگر کشمیری شاعری کا اقبال کہا جائے تو بے جانہ ہوگا۔

صوفی غلام مصطفیٰ

صوفی غلام مصطفیٰ نام اور تبسّم تخلص ،۴/ اگست ۱۸۹۹ء کو امرتسر پنجاب میں پیدا ہوئے۔ اِن کے اجداد نے کسی زمانے میں اپنے وطن کشمیر کو چھوڑ کر امرتسر میں سکونت اختیار کر لی تھی۔صوفی تبسّم کا شمار بھی اقبال کے ہم عصر شعرا میں ہوتا ہے۔اقبال کی شاعری سے اُن کے اکثر ہم عصر شعرا کی طرح تبسّم بھی اثر انداز ہوئے بغیر نہیں رہ سکے۔تبسّم نے فکر کے ساتھ ساتھ فنّی لحاظ سے بھی اقبال کا تتبع کیا ہے۔انہوں نے اقبال کی طرح اُردو کے ساتھ ساتھ فارسی زبان میں بھی اپنے تخلیقی جواہر پاروں کو پیش کیا ہے۔ دونوں شعرا کے یہاں تشبیہات و استعارات کی مماثلت بھی اکثر و بیشتر دیکھنے کو ملتی ہے۔اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے ہر جگہ اقبال کی تقلید کرنے کی کوشش کی ہے۔اقبال کے تصوراتِ مردِ مومن اور خودی کو صوفی تبسّم نے بھی اپنے انداز میں پیش کیا ہے۔زندگی اور زمانہ کے متعلق تبسّم کے نظریات بھی اقبال ہی کی پیروی کرتے نظر آتے ہیں۔اقبال کہتے ہیں

ے

نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں
جو ہو ذوقِ یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں

اسی طرح صوفی تبسّم کہتے ہیں کہ

ہر اک نفس میں نہفتہ حیاتِ نو کی لگن
ہر اِک نگاہ تری تازہ سرخوشی کی لگن

اقبال کا شعر ہے

نہ بادہ ہے نہ صراحی نہ دورِ پیمانہ
فقط نگاہ سے رنگین ہے بزمِ جانانہ

تبسّم کا شعر ہے

جہانِ سرور میسر تھا جام و مے کے بغیر
وہ مے کدے بھی ہماری نظر سے گزرے ہیں

آنند نارائن ملاّ

آنند نارائن ملاّ کشمیری النسل تھے۔ اُن کا خاندان کشمیر کو خیر باد کہہ کے کلکتہ ہجرت کر چکے تھے۔ آنند کی پیدائش ۱۹۰۱ء میں لکھنؤ میں ہوئی۔ ملاّ نے اُس زمانے میں شعر کہنے شروع کر دیے جب اقبال کا اقبال بلند تھا۔ ملاّ نے بھی اُن سے گہرے اثرات قبول کر لیے۔ وہ نہ صرف اقبال کی شاعری بلکہ اُن کی شخصیت سے بھی کافی متاثر رہے ہیں۔ اقبال اور آنند کے یہاں موضوعاتی اعتبار سے بہت مماثلت اور ہم آہنگی کا انداز دکھائی دیتا ہے۔ یہاں موضوعاتی یک رنگی پر مبنی دونوں کے اشعار ملاحظہ کیجیے

جاسکتے ہیں۔اقبال کاشعر ہے

زندگی انسان کی اک دم کے سوا کچھ بھی نہیں
دم ہوا کی موم ہے، دم کے سوا کچھ نہیں

آنند نارائن ملاّ کا شعر ہے

دودن کی زندگی میں بھی نشتر ہر ایک سانس
کن کن جراحتوں کو تبسّم بنائے گل

اقبال کاشعر ہے

پربت وہ سب سے اونچا ہمسایہ آسماں کا
وہ سنتری ہماراوہ پاسباں ہمارا

ملاّ کہتے ہیں

تیرے کوہ ودریا جمالِ آفرین
تیری وادیاں رشکِ خلدِ بریں

نارائن ملاّ کے یہاں اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جہاں وہ اقبال کی نہ صرف موضوعاتی سطح پر بلکہ فنّی سطح پر بھی متاثر نظر آتے ہیں۔برج پریمی لکھتے ہیں:

''آنند نارائن ملاّ نے اقبال کی روایت آگے بڑھانے میں خاص کوشش کی ہے اور اُس کو دور دور تک پھیلانے میں ایک کامیاب رول ادا کیا ہے۔اقبال کے خیالات ، علائم ، تراکیب اور تشبیہات و استعارات جس سلیقے سے ملاّ نے اپنی غزلوں میں برتنے کی کوشش کی ہے وہ ان کو علامہ اقبال

کے ہم عصروں میں ایک نمایاں اوراہم مقام دلاتی ہیں۔۵

اقبال کے کلامِ فارسی کا اثر ونفوذ ملاّ کے یہاں جستہ جستہ دیکھنے میں آتا ہے ۔''پیامِ مشرق'' کے بہت سے قطعات کا ملاّ نے انگریزی میں ترجمہ کیا جس کی بنیاد پر وہ اپنے حلقۂ یاراں اور دوسرے ادب دوستوں میں خوب دادوتحسین وصول کر چکے ہیں۔

اثر صہبائی

اِن کا اصل نام خواجہ عبدالسمیع پال مگر علمی اورادبی حلقوں میں اثر صہبائی کے نام سے مشہور تھے۔ اُن کے آباو اجداد نے کشمیر کو چھوڑ کر سیالکوٹ لاہور میں مستقل سکونت اختیار کرلی تھی ۔صہبائی ۱۹۰۱ء میں سیالکوٹ ہی میں پیدا ہوئے۔شعر وشاعری سے صہبائی کوبچپن سے ہی شغف تھا۔ یہ وہ دور تھا جب کلامِ اقبال کی گونج اُردو دنیا کے گوشے گوشے میں سنائی دیتی تھی ۔اس طرح اثر صہبائی بھی شاعرِ اقبال کے صہبائی اثر سے بچ نہ سکےاوراسی کے رنگ میں رنگنے کی شعوری اورغیر شعوری کوشش کی ۔ علامہ اقبال نے اپنی شاعری میں جوتصورات پیش کیے ہیں اُن کو صہبائی نے اپنی شاعرانہ ہنرمندی اورفکری گیرائی اور گہرائی کے ساتھ اپنے اشعار میں پیش کرنے کی عمدہ کوششیں کی ہیں۔حالاں کہ اثر صہبائی کا انداز واسلوب اگرچہ جداگانہ ہے تاہم اقبال سے اثر ونفوذ کا سلسلہ ایک قاری دور سے محسوس کرسکتا ہے۔اقبال کے تصورِانسان اورتصورِحسن وعشق کو صہبائی نے اپنے انداز سے شاعری کے پیرائے میں احسن طور پر بیان کیا۔

اقبال کہتے ہیں

محفلِ قدرت ہے اک دریائے بے پایانِ حُسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفانِ حُسن
حُسن ہی حُسن سے معمور ہے پہنائے جہاں
ذرے ذرے میں گلستاں نظر آتا ہے مجھے
تسلیم کی خوگر ہے جو چیز ہے دنیا میں
انسان کی ہر قوت سرگرمِ تقاضا ہے
(ماخوذ از نظم ''انسان'' از اقبالؔ)

اب یہاں پر اثر صہبائی کی نظم ''روحِ انسان'' کے یہ اشعار دیکھئے

کوئی پا نہیں سکتا گہرائیاں انسان کی
عقل کے بس کی نہیں پنہائیاں انسان کی

اقبال کا شعر ہے

گماں آباد ہستی میں یقین مردِ مسلمان کا
بیاباں کی شبِ تاریک میں قندیلِ رہبانی

اب صہبائی کا شعر ی دیکھئے

مل جائے اگر ذوقِ یقیں کی مجھے دولت
پھر اشکِ دو عالم میری وقعت و عظمت

اقبال کا شعر ملاحظہ فرمائیں

حیات کیا ہے خیال و نظر کی مجذوبی
خودی کی موت ہے اندیشہ ہائے گونا گوں

صہبائی کا شعر ہے

ٹوٹ کے دریا میں ہو جاتے ہیں غرق
پھر سکونِ بے خودی پاتے ہیں ہم

اقبال کا شعر دیکھئے

عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات، عشق سے نارِ حیات

صہبائی

عشق میں آتی ہے لذت زہرِ غم کھانے کے بعد
زندگی ملتی ہے یاں جاں سے گزر جانے کے بعد

اپنے بہت سے موضوعات میں اقبال سے ہم آہنگی کی بنا پر اثر صہبائی اقبال کے بہت قریب ہیں ۔ اثر صہبائی نے اقبال کے کلام سے مستقل روشنی حاصل کرتے ہوئے اُن کے آہنگ و زبان کے برتاؤ کے وسیلے سے اپنی تخلیقات کا حصہ بنایا ہے۔اس طرح اقبال کے اکثر معاصرین میں سے اثر صہبائی کو ایک نمایاں مقام حاصل ہے۔

غلام رسول نازکی

جموں و کشمیر کے اردو شعرا میں میر غلام رسول نازکی ایک مشعل بردار شاعر کی حیثیت سے معروف ہیں جنہوں نے اپنی عمرِ عزیز کا ایک ایک پل زبان کی ترویج اور تخلیق کی قندیلیں روشن کرنے میں صرف کیا۔ اردو میں ان کے تین مجموعہ جات ''دیدۂ تر''، ''متاعِ فقیر'' اور ''چراغِ راہ'' کے عنوانات سے زیور طباعت سے آراستہ و پیراستہ ہو کر اہل ذوق حضرات سے داد و تحسین وصول کر چکے ہیں۔ ان کا شمار جموں و کشمیر کے کہنہ مشق شعرا

میں ہوتا ہے۔اردو کے اکثر شعرا کی طرح نازکیؔ نے بھی علامہ اقبال کی شاعری کے سحر میں کھوکر شعر کہے ہیں

گفتگو کل ہو رہی تھی بلبل وشہباز میں
دے دیا بلبل نے شاہین کی تعلّیٰ کا جواب
ہے بظاہر تلخ،لیکن یہ حقیقت ہے جناب
زندگی ہے سیکڑوں تاروں کی مرگِ آفتاب

(میر غلام رسول نازکی)

غلام احمد فاصل

غلام احمد فاضل کشمیری(۱۹۱۶ء)، جو کشمیری زبان کے سر برآوردہ شاعروں میں شمار ہونے کے ساتھ ساتھ کشمیر میں اردو شعرا کی فہرست میں بھی ایک اہم نام ہے۔ان کا اردو کلام مجموعہ کی صورت میں ''گلدستۂ فاضل'' کے عنوان سے شائع ہوا ہے جو غزلوں اور نظموں پر مشتمل ہے۔فاضل کے کلام کے مطالعہ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہ اقبال کے فکر و فن سے بہت متاثر تھے۔اقبال کی تقلید کی مثالیں ان کے کلام میں جستہ جستہ دستیاب ہیں۔ان کے کلام کے حوالے سے ناقدین نے لکھا ہے کہ انہوں نے اپنی الگ پہچان قائم کی ہے اور فاضل کشمیری کسی حد تک کامیاب بھی ہوئے مگر اقبال کے اشعار سے وہ کبھی بھی اپنی شاعری کا دامن چھڑا نہیں سکے۔اقبال کے متعلق ان کی ایک نظم کے چند اشعار ملاحظہ فرمائے

ہے صریرِ نو میں تیرے وہ سرودِ دلنواز

محو ہو جاتے ہیں جس کو سنتے ہی نغمہ طراز
ہے ثریّا سے بھی بالاتر ا راہ وارِ خیال
کہکشاں چھو لے اسے، کیا تاب اس کی، کیا مجال

(نظم ''خامۂ اقبال، فاضل کشمیری)

فاضل کشمیری فکرِ اقبال سے متاثر ہونے کے علاوہ ان کی پیروی کرتے ہوئے بھی دکھائی دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں

دامنِ خورشیدِ خاور میں چھپی تھی روشنی
اور خلا میں ہر طرف چھائی ہوئی تھی خامشی
اک اندھیری سی فضا میں طرف مستور تھی
نورِ یزدانی سے مشرق کی جبین پر نور تھی

(صبحِ تاباں)

ان اشعار کے مطالعے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے ان میں اقبالؔ کی روح حلول کر گئی ہے۔ اس لیے اس نظم میں فاضل نے اقبالؔ کے فکر وفن کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور نظم ''جنازۂ اقبال'' کے عنوان سے شاعر مشرق کے انتقال کے بعد فاضل کشمیری نے تحریر کی ہے۔ جس سے ان کی اقبال سے عقیدت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

شورش کاشمیری

نام عبدالکریم المتخلص بہ شورش کاشمیری، ان کی پیدائش ۱۹۱۷ء کو لاہور میں ہوئی۔ شعر و ادب کے ساتھ بچپن سے ہی لگاؤ تھا۔ اقبال کی سحر انگیز شاعری کا مطالعہ بچپن میں ہی کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ شاعرِ اقبال کا پرتو

شورش کے کلام میں بھی جھلکتا ہے۔شورش نے کلامِ اقبال کوسراہا بھی اور اُس سے استفادہ بھی کیا ہے۔اُن کوایک عظیم شاعراور راہنما بھی قبول کرتے تھے مگر وہ ساتھ ساتھ اقبال کی بے عملی کے شاکی بھی تھے۔اقبال کے متعلق کہتے ہیں

اک رنگِ نو بہار فضاؤں پہ چھا گیا
اقبال اس چمن کی رگوں میں سما گیا
اُٹھا تھا ایشیا سے جو درویشِ بے کلیم
اپنی نوا سے مشرق کو مغرب پہ چھا گیا

غ۔م۔طاؤس

غلام محمد میر المتخلص بہ طاؔؤس ۱۹۱۹ءکو پانپور کے مقام پر اس عالمِ خاک و باد میں نمودار ہوئے۔اپنا تخلص ''طاؤس'' علامہ اقبال کے اس شعر سے منتخب کیا ہے۔

کر بلبل وطاؤس کی تقلید سے توبہ
بلبل فقط آواز ہے، طاؤس فقط رنگ

کشمیر کے اس زمانے کے بہت سے شعرا کی طرح طاؔؤس بھی فکرِ اقبال سے متاثر ہوئے۔ان کی ایک نظم ''آرزو'' کے نام سے چھپی ہے۔جس کا آہنگ اقباؔل کی مشہور نظم ''ایک آرزو'' کا ہے۔

دنیا کی محفلوں سے اُکتا گیا ہوں یارب
کیا لطف انجمن کا جب دل ہی بجھ گیا ہو

جن احساسات وجذبات کا اظہار اقباؔل نے اس نظم میں کیا ہے اسی طرح

کی آرزو طاؤسؔ نے بھی اپنی درج ذیل نظم میں کی ہے۔لکھتے ہیں۔

زندگانی میں میسر ہو مجھے دل کا سکون
موت آجائے تو مرکر نوحہ خواں کوئی نہ ہو

طاؤسؔ کے طرزِ سخن اور اقبال کے اثرات کے بارے میں عبدالقادر سروری لکھتے ہیں کہ:

''اقبال اردو کے بہت سے شعرا کی طرح کشمیر کے اکثر شعرا کے لیے الہام کا باعث ہوئے۔''٦

ان شعرا کے علاوہ جموں و کشمیر کی اردو شاعری سے بیسیوں شعرا کی مثالیں دی جاسکتی ہیں جن کے ہاں اقبال کی اقبالیت کا جگہ جگہ پرتو ملتا ہے۔اس تعلق سے اختصار کے ساتھ عرض ہے کہ کشمیر کے ایک اور شاعر محمد امین کامل ہیں جن کی ایک مشہور نظم ''مسجد داراشکوہ'' ہے جو علامہ اقبال کی نظم ''مسجد قرطبہ'' اور ؛مسجد قوت الاسلام؛ کے آہنگ میں تخلیق کی گئی ہے۔

جموں و کشمیر میں اُردو شاعری کی تاریخ میں شروع سے لے کر موجودہ دور تک مندرجہ بالا شاعروں کے علاوہ دوسرے شعرا بھی اقبال کی فکر اور فن سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے اسی طرح پنڈت وشوناتھ دھر، جودھر کاشمیری اور ماہ جموی دونوں ناموں سے لکھتے تھے، لاہور میں قیام کے زمانے میں علامہ اقبال کی محفلوں میں جایا کرتے تھے۔اقبال کی شاعری کے اثرات اُن کے کلام میں موجود ہیں۔انہوں نے اپنی ایک نظم میں حُسن کو لازول ظاہر کیا ہے جس کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ نظم

انہوں نے اقبال کی نظم ''زوالِ حُسن'' کے تتبع میں تخلیق کی ہے۔ پیرزادہ غلام حسن قادری (پانپور کشمیر) کا کلام نہ صرف فکر بلکہ اسلوب کے اعتبار سے بھی اقبال کے رنگ میں رنگا ہوا ہے۔ ایک اور اہم شاعر شہ زور کاشمیری (پیدائش: سرینگر، کشمیر) اُس دور کے اکثر شعرا کی طرح کلامِ اقبال کے اثرات سے بہت متاثر رہے۔ جموں وکشمیر کے ایک اور شاعر قیصر قلندر بھی اقبال سے متاثر ہوئے بغیر بھی نہیں رہ پائے۔ اُن کے کلام میں بھی کہیں کہیں اقبال کا پَرتو دکھائی دیتا ہے۔ جموں وکشمیر میں اقبال کے زمانے سے اُردو شاعری کی جو تاریخ رہی ہے اُس میں اقبال کے فکر وفن کے پَرتو ہر جگہ نہاں اور عیاں ہیں۔ مختصراً یہ کہ ان تمام شعرا کے کلام کے مطالعے سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ اقبال کی اصلاحی، اخلاقی، ملّی، مذہبی اور خطیبانہ شاعری کے علمبردار ہیں۔ علامہ اقبال نے اپنی فکر، فلسفہ اور فن سے نہ صرف اپنے معاصرین کو متاثر کرتے رہے بلکہ آنے والی نسلوں پر بھی اپنا اثر ڈالتے رہے۔ یہ ان کے فکر وفن کی عظمت ہے کہ ان کے جلائے ہوئے چراغ سے نہ صرف اُن کے معاصر شعرا روشنی حاصل کرتے رہے بلکہ آنے والی نسلوں نے بھی اپنی اپنی صوابدید کے مطابق ان سے کسبِ نور حاصل کیا۔

حوالہ جات

۱۔ سلیم اختر، اُردو ادب کی مختصر ترین تاریخ، کتابی دنیا، دہلی، ۲۰۰۵، اشاعتِ اول، ص:۴۴۱

۲۔کوثر مظہری،جدید نظم : حالی سے میراجی تک ، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۷،ص: ۸۰

۳۔ڈاکٹر پریمی رومانی ،اقبال اور جدید اُردو شاعری (تحقیق و تنقید)، عالمی میراث پبلی کیشنز، پونے،۲۰۲۲، بارِدوم،ص:۱۳۰

۴۔پروفیسر عبدالقادر سروری، کشمیر میں اردو، حصہ اول،۱۹۹۳، جموں وکشمیر کلچرل اکادمی، سرینگر،ص:۱۸۱۔۱۸۲

۵۔اقبال اور جدید اُردو شاعری (تحقیق وتنقید)''،ص:۲۲۲

۶۔پروفیسر عبدالقادر سروری، کشمیر میں اردو، حصہ اول،۱۹۹۳، جموں وکشمیر کلچرل اکادمی، سرینگر،ص:۳۸۸

☆☆☆

جاں نثار اختر - حیات، شاعری اور سنیما میں تعاون

(کلیدی الفاظ: جاں نثار اختر# سنیما# شخصیت# شاعری)

پروفیسر زرینہ عبدالسلیم
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اردو، یشودہ گرلز آرٹس اینڈ کامرس کالج، ناگپور
ایم اے (اردو، انگلش)، بی-ایڈ، نیٹ (اردو)، سیٹ (اردو)،
پی ایچ ڈی اسکالر، راشٹر سنت ٹکڑو جی مہاراج ناگپور یونیورسٹی، ناگپور، مہاراشٹرا
E-mail Id: zarinasalim007@gmail.com

Abstract: Jan Nasar Akhtar was a famous and well-known poet of Urdu and a part of the progressive movement who not only gave the best ghazals and poems to Urdu literature, experimented with different genres, but also gave us the best songs in Indian cinema. He proved and succeeded in making a prominent place in Urdu poetry. Although Jaan Nisar Akhtar inherited poetry because he was the son of a poet like Mutshar Khairabadi and grandson of a personality like Fazal Haq Khairabadi, he saw many ups and downs in his life, suffered from the harsh realities of life, tolerated pain, separated from his beloved. Sometimes he is tired of life and sometimes he tries to win from life. Sometimes he expressed the truth of death and regretted the mortal world. Sometimes he gave a place in his heart to the beautiful scenes of nature. Whatever he felt, he succeeded in conveying his feelings to the readers through his poetry. His skills in his art have high qualities and his songs are evergreen. He had a kind and loving heart and he knew very well how to express the beautiful feelings of love with

suitable words and put them on paper. In Indian cinema also, he showed the essence of his art and earned a good name. Even today, people like to listen to the songs written by him. Great singers of that time like Kishor Kumar, Lata Mangeshkar gave voice to his songs which became the reason of success of the films. He wrote scripts for films and also produced. He was honored with many awards for his work. In this article, Jaan Nisar Akhtar's personality, his poetry and his contribution to cinema is briefly reviewed.

اپنی شخصیت کے امتیازی صفات اور شاعری کی انفرادی خصوصیات سے اپنی ایک علیحدٰہ پہچان بنانے والے "جاں نثار اختر" کا اردو کے ترقی پسند شعراء میں ممتاز درجہ تھا۔انکی شخصیت میں ہندوستان کی قدیم وجدید تہذیبی اقدار کا امتزاج تھا۔انہونے اردو شاعری میں ایک خاص مقام حاصل کیا اور نئ نسل پر بھی اپنے اثرات چھوڑے ہیں۔ان کی شاعری گنگا جمنی تہذیب میں رنگی ہوئی ہے جس میں انسانی زندگی کے مختلف روپ رنگ دکھائی دیتے ہیں، جذبات و احساسات وذہنی کیفیات کی ترجمانی ملتی ہے اوران کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں کا عکس اوران کی ذاتی زندگی کی جھلک نظر آتی ہے۔جاں نثار اختر نے اپنے شعری لب ولہجہ کو کلاسکیت سے پرنور کیا۔رومانویت سے چمکایا، حقیقت پسندی سے آشنا کیا۔امید ویقین دلایا اور ہندستانی روایات کو نمایا کیا۔۔اس طرح جاں نثار اختر کی شاعری اپنی الگ پہچان والگ قدر و قیمت رکھتی ہیں اوران کے لہجہ کی خوبیاں اس کی دلکشی کا سبب اور جداگانہ حیثیت کی ضامن ہیں۔جاں نثار اختر اردو کے مشہور و معروف شاعر اور ترقی پسند تحریک کے حصّہ دار تھے جنھوں نے نا صرف اردو ادب کو بہترین غزلیں اور نظمیں دیں، مختلف اصناف سخن پر طبع آزمائی کی بلکہ ہندوستانی

سنیما میں بھی بہترین نغمیں دے کر اپنی قابلیت کا ثبوت دیا اور اردو شاعری میں ایک ممتاز مقام بنانے میں کامیاب ہوئے۔

جاں نثار اختر کی پیدائش ۱۸ فروری ۱۹۱۴ء کو گوالیار میں ہوئی۔ان کا اصل نام "سید جاں نثار حسین رضوی" تھا اور آبائی وطن خیر آباد، یو پی تھا۔مضطر خیر آبادی جیسے شاعر کے فرزند اور فضل حق خیر آبادی جیسے شاعر کے پوتے ہونے کی وجہ سے ظاہر ہے کہ ان میں شاعری کی خوبیاں اور ادبی فن کاری کی کمی نہیں تھی اور انہوں نے یہ بات ثابت بھی کی۔ بقول ڈاکٹر کشور سلطان، جاں نثار اختر نے وکٹوریہ ہائی اسکول گوالیار سے میٹرک کا امتحان پاس کیا،علی گڑھ کے انٹرمیڈیت کالج سے ایف ایس سی اور پھر علی گڑھ یونیورسٹی میں داخلہ لیا۔ ۱۹۳۷ء میں بی اے آنرز کی اور ۱۹۳۹ء میں ایم اے کی ڈگری حاصل کی۔ بقول ڈاکٹر کشور سلطان

علی گڑھ کا قیام جاں نثار اختر کی ادبی زندگی کی بقاء کے لیے بہت اہم ثابت ہوا۔مسلم یونیورسٹی کی اس وقت کی عام فضا، وہاں کی روایتیں اور تہذیبی عظمت اور کچھ نئے اشتراکی اور ترقی پسند خیالات کے حامل نو جوانوں کی صحبتوں نے ان کی شاعری اور شخصیت دونوں کو کافی حد تک متاثر کیا۔"

(ڈاکٹر کشور سلطان، جاں نثار اختر حیات وفن، ۲۰۰۸ء، دہلی،ص ۶۶)

انکی شخصیت کا ذکر کرتے ہوئے آفاق حسین صدیقی فرماتے ہیں۔

"جاں نثار اختر کی ساری کی ساری شخصیت شاعری میں ڈھلی ہوئی اور ہندوستان کی گنگا جمنی تہذیب میں رنگی ہوئی تھی' اگر ان کے اٹھنے بیٹھنے ' ہنسنے بولنے اور مسکرانے سے ایک قسم کی شعریت کا احساس ہوتا تھا تو ان کے طور طریق' عادات واطوار ' رہن سہن اور ملنے جلنے سے ہندوستانی تہذیب وتمدن کی قدروں کی خصوصیات سامنے آتی تھیں۔جاں نثار اختر کی شخصیت کو تہذیب وتمدن کی

متنوع خصوصیات اور ذہن ومزاج کی گونا گوں خوبیوں کے دلکش امتزاج نے بڑا موثر اور پرکشش بنادیا تھا"۔

(آفاق حسین صدیقی، جاں نثار اختر شخص اور شاعر، ۱۹۸۷ء، ص ۹-۱۰)

شاعری کا ذوق جاں نثار اختر کو وراثت میں ملا تھا اور ان کی ادبی زندگی کا آغاز اور نشو ونما علی گڑھ میں ہوئی۔علی گڑھ کے دوران قیام یہ ''انجمن اردوئے معلیٰ'' کے سکریٹری رہے اور ایک عرصے تک ''علی گڑھ میگزین'' کی ادارت کی۔ان کی تصانیف میں ''سلاسل''، ''تارگریباں''، ''نذر بتاں''، ''جاوداں''، ''گھر آنگن''، ''خاک دل''، ''پچھلے پہر" شامل ہیں۔جاوداں انکی ۱۹۴۷ء سے ۱۹۵۴ء تک کی نظموں،غزلوں اور رباعیوں کا منتخب مجموعہ ہے۔انکے لہجہ میں نرمی اور بانکپن تھا انہوں نے زندگی کو ایک الگ زاویے سے دیکھنے کی کوشش کی۔ان کی شاعری میں زندگی جینے کا حوصلہ اور صبح فردا کی امید نظر آتی ہے۔کہیں کہیں زندگی کا درد بھی جھلکتا ہے تو کہیں اس درد کا مرحم بھی محسوس ہوتا ہے اپنے شعری مجموعے "پچھلے پہر" میں فرماتے ہیں۔

اشعار میرے یوں تو زمانے کے لیے ہیں
کچھ شعر فقط اُن کو سنانے کے لیے ہیں
اب یہ بھی نہیں ٹھیک کہ ہر درد مٹادیں
کچھ درد کلیجے سے لگانے کے لیے ہیں
آنکھوں میں بھرلو گے تو کانٹوں سے چبھیں گے
یہ خواب تو پلکوں پہ سجانے کے لیے ہیں ''

(جان نثار اختر، پچھلے پہر، ۱۹۸۶ء، نئی دہلی، ص ۳۴)

جاں نثار اختر کی تخلیقات میں عشقیہ احساس بھی شامل ہیں، رومانی شعور بھی، جمالیات بھی، سیاسی اور سماجی فکر بھی اشتراکیت بھی اور مارکسی فلسفیات بھی۔جس وقت ملک میں تحریک آزادی کا دور تھا اور ساتھ ہی ترقی پسند تحریک بھی

حرکت میں تھی جاں نثار اختر نے "خاکِ دل" میں طویل نظموں کے ذریعہ ظاہر کردیا کہ مارکسی نظریات ان کے ذہن اور تخیل میں موجود تھے۔ان کی نظموں میں سادگی تھی ۔ایک صاف گوئی تھی ،اور بہترین حسنِ تخیل تھا۔ان طویل نظموں کی فہرست میں نظم "خاموش آواز"، "امن نامہ" اور "آخری لمحہ" بھی شامل ہیں۔نظم "امن نامہ" انہوں نے ۱۹۵۳ء میں لکھی تھی ۔جوان کی بہترین نظموں میں سے ایک ہے۔ان کی غزلیں نئے انداز کی غزلیں ہیں جو نئے فکری شعور کو ابھارتی ہیں اور جدید غزل کی تمام خوبیاں اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ان میں سماجی معنویت بھی ہے اور سیاسی رمزیت بھی۔حسن وعشق کے احساسات اور جزبات کی چاشنی میں لبریز ہیں۔

"جاں نثار اختر کی شاعری صرف نئے زاویوں سے عبارت ہے نہ محض نئے پیرایۂ بیان سے۔اس کے پیچھے ایک نئی فضا جگمگاتی ہے، یہاں دہلیز کی متلاشی لاشیں بھی ہیں، زندگی کی کڑی دھوپ میں تیز قدموں سے چلنے والے راہی بھی، ہاتھوں پر چھالوں کی طرح چمکتے ہوئے سکّے بھی، رات گئے دل کی ابھرتی ہوئی چوٹیں بھی ہیں، اخبار کی خبریں بھی، شانے پر ہاتھ رکھ کر ساڑھیوں کی دکانوں پر روکنے والی محبوبائیں بھی، غرض ایک عجیب وغریب دنیا ہے جس میں آوازیں، چیخیں، سرگوشیاں اور ارمانوں کے نہ جانے کتنے روپ نگر آباد ہیں۔"

(میمونہ علی چوگلے، ہماری قدر کرو اے سخن کے متوالوں!،۲۰۱۱ء، دہلی، صفہ ۲۰۔۲۱۔)

جاں نثار اختر کا پہلا شعری مجموعہ "سلاسل" اکتوبر 1942 میں شایع ہوا تھا۔اس وقت وہ گوالیار میں تھے۔سلاسل کا پیش لفظ جوش ملیح آبادی نے تحریر کیا تھا اور اس کے دیباچہ میں جوش ملیح آبادی نے لکھا تھا۔

"اختر کی شاعری میں ہمیں زندگی کی حقیقتیں، مناظر کی دلفریبیاں۔

نفسیات کی باریکیاں اور رومان کی برنائیاں ملتی ہیں۔ یہ سب چیزیں ایسی سجوئی ہوئی ہیں جس طرح کوئی بناض موسیقی متعدد دراگنیوں کو ملا کر ایک نغمۂ شیریں پیدہ کرتا ہے کہ بزم پر وجد کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ اختر ہماری جدید شاعری کے اختر تابندہ ہیں ایک ایسے اختر تابندہ جس کے آفتاب چھپا ہوا ہے۔"

(جاں نثار اختر، سلاسل، ۱۹۴۲ء، دہلی، ص-۹)

رومانی نظموں کے علاوہ وہ مناظر فطرت پر بھی اپنا مکمل اظہارِ احساس کرتے ہیں۔ انہوں نے نظم "بنارس کا سفر"، "ایک وادی سے گزرتے ہوئے"، جیسی نظمیں بھی لکھیں ہیں جس میں دلکش مناظر کا ذکر کرتے ہوئے نہایت ہی کوبصورتی کے ساتھ اپنے جزبات کا اظہار کرتے ہیں۔

"وہ چاند کی کرنوں میں بھرتی ہوئی موجیں
ساحل سے وہ ٹکرا کے بکھرتی ہوئی موجیں
اڑتے ہوئے موتی، وہ اچھلتے ہوئے تارے
تگرا کے کنارے

ساحل پہ لہکتے ہوئے سبزے کی بہاریں
مہتاب میں اڑتے ہوئے بگلوں کی قطارین
پھولوں مین چمکتے ہوئے جگنو کے شرارے
تگرا کے کنارے"

(جاں نثار اختر، سلاسل، ۱۹۴۲ء نظم تگرا کے کنارے،، دہلی، ص-۵۷)

جاں نثار اختر کی شاعری میں ایک بات غور کرنے کے قابل نظر آتی ہے وہ یہ کہ عشق و محبت تو بھرپور ہے احساسات اور جزبات کی کمی نہیں ہے اور محبت میں بے قرار دل بھی ہے لیکن جب فرض کی بات آتی ہے تو دل کو سمجھانے اور محبوب سے کنارہ کشی نظر آتی ہے۔۔ایک انقلاب سا نظر آتا ہے۔ جیسے انکی نظم "زندگی" کا یہ

بند قابلِ غور ہے۔

"مجھ کو ایک لمحہ کبھی چین بھی آیا تجھ بن
عشق ہی ایک حقیقت تو نہیں ہے لیکن
زندگی صرف محبت تو نہیں ہے انجم
پھر زمانے سے نگاہوں کو چرانا کیسا
عشق کی حد میں فرائض کو بھلانا کیسا
زندگی صرف محبت تو نہیں ہے انجم"

(جاں نثار اختر، تارِ گریباں، نظم "زندگی" ص ۶۹)

اختر اس دور کے بھی شاہد ہیں جب محنت کش عوام پر ظلم ڈھائے جاتے تھے۔ انکا استحصال کیا جاتا تھا۔ اس ظلم کی داستان اوراس استحصال کے منظر کو بھی اختر نے اپنی نظموں کا حصہ بنایا۔ لکھتے ہیں۔

وہ محنت سے بازو غلاموں کے شل
وہ مٹی کے سینے یہ لوہے کے ھل
مشقت سے ہلکان ہوتے ہوئے
پسینے سے کھیتوں کو بوتے ہوئے

نومبر ۱۹۷۴ء میں انھیں ''خاک دل'' پر نہرو ایوارڈ کا تین ہزار روپے کا انعام ملا اور اردو اکاڈمی آف لیٹرس کی جانب سے اردو میں ساہتیہ اکاڈمی اوارڈ سے بھی نوازہ گیا۔ اتر پردیش حکومت نے ان کی ادبی خدمات کے اعتراف میں پانچ ہزار روپے کا عطیہ دیا۔ ۱۹۴۰ء میں ان کا تقرر وکٹوریہ کالج، گوالیار میں اردو لکچرر کی حیثیت سے ہو گیا۔ ۱۹۴۳ء میں انہوں نے صفیہ سراج الحق سے شادی کی تھی جو اسرار الحق مجاز کی حقیقی بہن تھیں۔ اکثر عام زندگی میں شادی کے بعد عشقیہ جزبات اوراحساسات میں کمی واقع ہوتی نظر آتی ہے اورانسان زندگی کی کڑوی سچائی کا سامنا کرتا ہے لیکن صفیہ اختر اور جاں نثار اختر ہمیشہ ایک دوسرے سے محبت کا

اظہار نہایت خوبصورت انداز میں کرتے رہے۔صفیہ نے ہر قدم پہ انکا ساتھ دیا اور مشکل وقت میں انکا سہارا بنی۔۱۹۴۷ء میں جب ہندوستان آزاد ہوا تو گوالیار کے حالات ٹھیک نہیں تھے جس کی وجہ سے جاں نثار اختر نے بھوپال میں سکونت حاصل کر لی۔ صفیہ اختر بھی وہاں چلی آئیں۔بھوپال میں اختر کو شاعری کے لحاظ سے اچھے موقع اور سکونت کا ماحول ملا۔وہاں حمیدیہ کالج میں صدرِ شعبہ اردو و فارسی کی جگہ ملی۔اور جب اختر صاحب ممبئ جو اس وقت بمبئ تھا روانا ہوئے تو انکی اہلیہ بھوپال میں ہی رہ کر اپنے بچوں کی پرورش کرتی رہیں۔لیکن ۱۹۵۳ء میں انکا کینسر کے مرض کی وجہ سے انتقال ہوگیا۔صفیہ اختر جب بھوپال میں تھیں اور اختر ممبئ میں تب وہ وہاں سے اپنے شوہر جاں نثار اختر کو کئیں خط لکھا کرتی تھیں جن کا مجموعہ " حرفِ آشنہ "اور "زیرِلب" کے نام سے ۱۹۵۵ء میں شائع ہوا۔وہ کس طرح اپنے شوہر کی حوصلہ افزائی کرتیں اور جاں نثار اختر بھی جن پریشانیوں سے گزر رہے تھے، صفیہ اختر کے ایک خط میں لکھے ان الفاظ سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔

" میں تم سے علیحدگی کے دن پوری ہمت اور پورے استقلال سے گزار لوں گی کالج کی دنیا اور گھر کی دنیا کبھی کچھ تو میرے لئے اجڑ گیا،مگر اختر بہت سے لوگ تو ہم سے بھی زیادہ پریشانیاں اٹھا رہے ہیں ہمیں تو ان کی طرف دیکھنا ہوگا اپنے غم کو طول نہیں دوں گی۔"

(صفیہ اختر، زیرِلب، ص ۱۶)

۱۹۵۶ء میں اختر نے خدیجہ طلعت سے دوسرا نکاح کرلیا۔خدیجہ طلعت نے بھی انکا خوب ساتھ نبھایا یہ اس بات سے ظاہر ہے کہ جاں نثار اختر نے اپنی رباعی کا مجموعہ " گھر آنگن " اپنی اہلیہ خدیجہ طلعت کے نام لکھی اور کہا کی خدیجہ میرے لیے صفیہ کا دوسرا روپ ہے۔انکے اس مجموعہ کی ایک رباعی سے ان کے حالات کا کچھ پتا چلتا ہے۔۔

کب پورے ہو جانے ترے ارماں ترے خواب
کب جانے کٹے یہ تنگ دستی کا عذاب
کب آئے نہ جانے وہ فراغت کی گھڑی
لکھنا نہ پڑے جب تجھے پیسوں کا حساب
(جاں نثار اختر، گھر آنگن،۱۹۷۱ء)

جگن ناتھ ازاد، جاں نثار اختر کی شاعری کے مطالق لکھتے ہیں۔

"اختر کی شاعری کا ذکر کرتے ہوئے انکشاف ذات کے جس عمل کا میں نے ذکر کیا ہے وہ کوئی میکانیکی عمل نہیں بلکہ ایک وجدانی عمل ہےاور" گھر آنگن" کی شاعری اس وجدانی عمل کا ایک پہلو ہے۔ دوسرا پہلو اس کے ستھ وابستہ ہے، اس سے الگ نہیں اور یہ ہمیں اختر کی غزل میں نظر آتا ہے۔،،

ہر ایک روح میں ایک غم چھپا لگا ہے مجھے
یہ زندگی تو کوئی بد دعا لگے ہے مجھے
جو آنسوؤں میں کبھی رات بھیگ جاتی ہے
بہت قریب وہ آواز پا لگے ہے مجھے
نہ جانے وقت کی رفتار کیا دکھاتی ہے،،
کبھی کبھی تو بڑا خوف سا لگے ہے مجھے
(جگن ناتھ ازاد، جاں نثار اختر نمبر۲۰۱۵ء،ص-۲۸)

شاعر اگر دل کی گہرائیوں سے بات کہنے کا فن جانتا ہو تو اس کا شعر قاری کے دل میں اتر ہی جاتا ہے۔ جاں نثار اختر یہ فن اچھے سے جانتے تھے اسلیے ان کے اشعار میں سچائی اور خوبصورتی نظر آتی ہے جو قاری کو متاثر کرتی ہے چاہے انقلابی نظمیں ہوں یا غزلیں۔ اختر کی شاعری میں رومانیت دل کی گہرائیوں سے ابھر کر آتی تھی اور جس خلوص اور سچائی سے وہ اپنی محبت کا اظہار کرتے تھے جو سننے والوں

کے دلوں میں اتر جاتی۔ نذرِ بتاں کا یہ شعر دیکھیئے

کتنی معصوم ہیں تری آنکھیں
بیٹھ جا میرے روبرو مرے پاس
اک لمحے کو بھول جانے دے
اپنے اِک اِک گناہ کا احساس

(جاں نثار اختر، نذرِ بتاں)

یہ بات کسی سے چھپی نہیں ہے کہ اردو ادب، شاعری اور ہندوستانی سنیما کا رشتہ بہت پرانا رہا ہے۔ پہلی بولتی فلم "عالم آرا" سے لیکر حال تک ہندوستانی سنیما کے موضوعات، مکالموں، اسکرپٹس اور نغموں میں اردو زبان و ادب کا استعمال ہوتا رہا ہے اور اردو شعراء کے تعاون نے ہمیشہ ہندوستانی سنیما کے نغموں کو افق پر پہچانے میں مدد کی ہے۔ کئیں اردو شعراء ہیں جنہوں نے ہندوستانی سنیما میں غزلیں، نغمیں فراہم کیے اور اس کی کامیابی کا باعث بنے۔ جاں نثار اختر بھی اس فہرست میں شامل ہیں۔ جن کا تعاون قابل تعریف ہے۔ انہوں نے بحیثیت شاعر اردو غزلوں اور نظموں میں کمال حاصل کیا وہ ترقی یافتہ شاعروں میں شمار کیے جاتے تھے اور بالی ووڈ کے لیے انہوں نے بے مثال نغمیں لکھیں۔ ۱۹۴۹ء میں جب اختر ممبئی روانہ ہوئے تھے وہاں ان کی ملاقات "ملک راج آنند"، "کشن چندر"، "راجندر سنگھ بندی" اور "عصمت چغتائی" سے ہوئی اور یہاں سے انہوں نے ہندوستانی فلموں کے لیے کام کرنا شروع کیا اور ترقی کرتے گئے۔

"اختر صاحب کے گانے جب مقبول فلمی زبان میں ہٹ ہونے لگی تو ایک میوزک دائرکٹر نے انہین مستقل طور پر اپنے ہاتھ لگا لیا۔ اختر صاھب کی مالی حالت بہتر ہونے لگی۔ خلیل صاحب کے کمرے میں دیوار میں لکھی ہوئی قرض کی تمام رقمیں چکا دی۔ حالات اور بہتر ہوئے اور اتنے بہتر ہوئے کہ اختر صاحب نے ایک ہزار روپیے

مہینے کا فلیٹ کرائے پر لے لیا۔"

(ڈاکٹر خلیق انجم، جاں نثار اختر نمبر ۲۰۱۵ء، ص ۸۹)

ہندوستانی سینما کے کامیاب اور مشہور شخصیتوں جیسے "سی رام چندر" اور "او پی نایر"، "دتا نائیک" کے ساتھ کام کیا۔ انھوں نے فلموں کے لیے تقریباً ۱۵۱ نغمیں لکھیں ہیں۔ ان میں سے کئیں نغمیں سدابہار ثابت ہوئے جیسے

آجا رے او میرے دلبر آجا۔۔ دل کی پیاس بجھا جارے۔۔۔۔ (فلم نوری ۱۹۷۹ء)

آنکھوں ہی آنکھوں میں اشارہ ہو گیا۔۔ بیٹھے بیٹھے جینے کا سہارا ہو گیا۔۔ (فلم سی آئی ڈی ۱۹۵۳ء)

چوری چوری کوئی آئے۔۔۔۔ (فلم نوری ۱۹۷۹ء)

آجا آجا آ بھی جا۔۔ اے جانے تمنا آ بھی جا۔۔ (داستانے لیلہ مجنو ۱۹۷۴ء)

زندگی ڈوب گئی درد کے طوفانوں میں۔۔۔۔ (ایک سال پہلے۔۱۹۶۵ء)

۱۹۵۵ء کی فلم "یاسمین" جس میں رام چندر کی میوزک اور مدن موہن میوزک ڈائرکٹر تھے اس میں انھیں موقع ملا۔ اسکے علاوہ ۱۹۵۶ء میں فلم "نیا انداز" کا گیت ''میری نیندوں میں تم۔۔۔۔'' اور ''غریب جان کر ہم کو نہ دغہ دینا۔۔۔" لکھا جسے محمد رفیع جیسے عظیم گلوکار کی آواز ملی۔ اسی طرح "باپ رے باپ"، "نوری"، "سی آئی ڈی"، "نیا انداز"، "بلیک کیٹ"، "رستم وسہراب"، "پریم پروت"، یاسمین"، "رضیہ سلطانہ"، فلموں میں لا جواب نغمیں لکھ کر ہندوستانی سنیما کی کامیابی میں تعاون کیا۔۔ اس کے علاوہ انھوں نے فلمیں پروڈیوس بھی کی جیسے فلم "بہو بیگم" جس میں پردیپ کمار کو رمینا کماری نے رہم رول ادا کئے تھے۔

ان کی نظموں میں زندگی کی تلخیاں، جدوجہد اور محرومیاں بھی نظر آئیں۔ نظم تنہائی میں ان کی بے چینی اور ذہنی کشمکش کا اندازہ اس بند سے ہوتا ہے۔

اب طلب نہیں کوئی التجا نہیں کوئی

اب دعا نہیں کوئی مدعا نہیں کوئی
اب صنم نہیں کوئی اب خدا نہیں کوئی
اب نہ صبح کے آنسو اب نہ رات کے نالے
میں بہت اکیلا ہوں کوئی مجھ کو اپنا لے"

(جاں نثار اختر، سلاسل، نظم تنہائی)

موت کے آغوش کو اپنی جانب بڑھتے ہوئے دیکھ کر جو کیفیات انہوں نے محسوس کین اس کا بھی اظہار اپنی نظم " آخری لمحہ " میں کیا۔

موت سے کس کو ہجاب کہیں
کس کو معلوم کیا حجاب میں ہے
جسم و جاں کا یہ عارجی رشتہ
کتنا ملتا ہوا حباب میں ہے
آج جو ہے وہ نہیں ہوگا
آدمی کون سے حساب میں ہے
خود زمانے بدلتے رہتے ہیں
زندگی سرف انقلاب میں ہے۔"

(جاں نثار اختر، خاکِ دل، نظم آخری لمحہ)

جاں نثار اختر نے اس دنیا میں ۶۲ سال ۶ ماہ کا سفر طے کیا جس میں انہونے بے حساب نشیب وفراز دیکھے۔ بے شمار معاملات سے دوچار ہوئے۔ وہ زندہ دل انسان تھے زندگی سے محبت کرتے رہے۔" آفاق حسین صدیقی" اپنی کتاب" جاں نثار اختر- شخص اور شاعر "میں لکھتے ہیں-

" انھوں نے کئی منزلوں کی جستجو کی کئی منزلوں سے محروم ہو گئے کئی منزلیں سر کیں، وہ بے شمار معاملات سے دوچار ہوئے۔ اس ایک سفر میں کئی سفر کیے۔ ایک عمر میں کتنی عمریں گزاریں، ایک زندگی

میں بہت سی زندگیاں جیئے۔ زندگی کی مسافت میں وہ ہمیشہ زندگی سے محبت کرتے رہے اور موت سے نفرت کرتے رہے مگر زندگی ان سے گریزاں رہی اور موت ان کی طرف بڑھتی رہی اور زندگی کو سر کرتے رہنے کی کوشش میں ایک دن موت چپکے سے ان کے بہت قریب آ گئی۔ اتنے قریب کہ وہ خود کو اس کے آغوش سے بچا نہ سکے۔ زندگی کے سفر کے دوران وہ متنوع روپ لیے سامنے آئے، کبھی بیٹے کے روپ میں، کبھی باپ کی شکل میں، کبھی شوہر کی حیثیت اختیار کی کبھی ایک دوست، ہمدرد، رفیق اور ساتھی کی حیثیت سے سامنے آئے کبھی طالب علم نے تو کبھی استاد کے منصب پر جلوہ گر ہوئے، کبھی عام لوگوں کے مجمع میں عام آدمی کی طرح گھل مل گئے تو کبھی فن کار کی حیثیت سے بڑے بڑے مجمعوں میں ممتاز ہوئے۔ انھوں نے محبت بھی کی، محبوب بھی رہے، عاشق بھی کی، عاشق بھی ہوئے، معشوق بھی بنے انھوں نے ناز کبھی کیے اور ناز اُٹھائے بھی۔ چاہا بھی، چاہے بھی گئے، انھوں نے پیار بانٹا اور حاصل بھی گیا۔ عزت دی بھی، پائی بھی۔ انھیں محبت ورفاقت میسر بھی آئی اور وہ اس سے محروم بھی کیے گئے۔ انہوں نے حفظ وصل بھی اٹھایا، داغ ہجریں بھی کھائے"۔

(آفاق حسین صدیقی، جاں نثار اختر شخص اور شاعر، ۱۹۸۷ء، بھوپال، ص ۲۶)

جاں نثار اختر دل کی گہرائیوں سے نہایت خوبصورت انداز میں اشعار کہتے رہے۔ انکی انقلابی نظمیں اور غزلیں بھی قاری پر ایک اثر چھوڑ گئی۔ انکی رومانی شاعری پیار محبت اور عشق کے احساسات کو حرکت دیتی ہیں۔ جاں نثار اختر کی اولاد میں مشہور شاعر اور نغمہ نگار، سکرپٹ رائٹر "جاوید اختر" اور "سلمان اختر شامل ہیں۔ ۱۸ اگست ۱۹۷۶ء کو ممبئی میں عارضہ قلب لاحق ہونے کی وجہ سے انہیں اس دنیائے فانی

کوالوداع کہنا پڑا۔لیکن ان کے مشہور گیت کبھی محمد رفیع ل کی پا کیزہ آواز تو کبھی لتا منگیشکر کی سریلی آواز کے ساتھ آج بھی لوگوں کے دل میں زندہ ہیں۔

مندرجہ بالاتحقیقات اور جائزہ سے یہ نتیجہ اخز کیا جاسکتا ہے کہ جاں نثار اختر نے اپنی زندگی میں کئیں اتار چڑھاؤ دیکھے زندگی کی تلخ حقیقتوں سے دو چار ہوئے۔اپنوں سے جُدا ہوئے، درد سہے،کبھی زندگی سے بے زار ہوئے تو کبھی زندگی سے جیت جانے کی کوششیں کیں۔کبھی موت کی سچائی کا اظہار کر کے دنیائے فانی اور انسان پر افسوس جتایا تو کبھی قدرت کے دلکش مناظر کو اپنے دل میں جگہ دی۔الغرض انہوں نے جو بھی محسوس کیا اپنے جزبات کو اپنی غزلوں اور نظموں کے ذریعے سے قارئین تک پہنچانے میں کامیابی حاصل کر لی اور اپنے فن میں مہارت بھی۔ان کی شاعری اعلیٰ صفات رکھتی ہیں تو ان کے نغمیں صدا بہار کہلاتے ہیں۔سینے میں محبت سے بھرا دل رکھتے تھے اور محبت کے حسین جزبات کو لفظوں سے سجا کے کاغذ پر اتارنا اچھی طرح جانتے تھے۔ہندوستانی سنیما میں بھی انہوں نے اپنے فن کے جوہر دکھائے اور خوب نام کمایا۔ان کے لکھے گئے نغمیں آج بھی لوگ شوق سے سننا پسند کرتے ہیں۔اور بہترین گلوکاروں نے ان کے نغموں کو آواز دی اور فلم کی کامیابی کا باعث بنے۔صرف نغمیں ہی نہیں بلکہ فلموں کے لیے مکالے بھی لکھے۔اور فلم پروڈیوس بھی کی۔اپنے بے مثال کام کے لیے کئیں انعامات سے نوازے بھی گئے۔

کتابیات:

۱ آفاق حسین صدیقی، جاں نثار اختر شخص اور شاعر، ۱۹۸۷ء، بھوپال

۲ جاں نثار اختر، جاوداں، بمبئی

۳ جاں نثار اختر، نذرِ بتاں، دہلی

۴ جاں نثار اختر، پچھلے پہر، ۱۹۸۶ء، نئی دہلی

۵ جاں نثار اختر، گھر آنگن، ۱۹۷۶ء، بمبئی

۶ جاں نثار اختر، سلاسل، ۱۹۴۲ء، دہلی

۷ ڈاکٹر کشور سلطان، جاں نثار اختر حیات وفن، ۲۰۰۸ء، دہلی

۸ صفیہ اختر، زیرِ لب، حیدرآباد

۹ لی چو گلے، ہماری قدر کروائے سخن کے متوالو!، ۲۰۱۱ء، دہلی

۱۰ میمونہ علی چو گلے، ہماری قدر کروائے سخن کے متوالوں!، ۲۰۱۱ء، دہلی

۱۱ جاں نثار اختر نمبر، سہ ماہی اردو، امراوتی، ۲۰۱۵ء

☆☆☆

مولانا آزاداور تعلیمی نظریات: ایک محاکمہ

کلیدی الفاظ: #مولانا آزاد#تعلیمی

نظریات#ایک محاکمہ

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا
شعبۂ اردو کروڑی مل کالج، دہلی یونیورسٹی، دہلی
ای میل: urdueditorial@gmail.com
urisath@yahoo.com
موبائل: +91-9968244001

ملخص: امام الہند محی الدین ابوالکلام المعروف بہ مولانا آزاد ہندوستان کے مایاناز سپوت، مجاہد آزادی، ملک عزیز کی گنگا جمنی تہذیب و سیکولر اقدار علامت و امین نہایت جہاں دیدہ، فطین، ذہین، وقت سے بہت آگے کی سوچ وفکر کے مالک۔ نہایت بلند پایہ دانشور مشترکہ تہذیب وثقافت کے علم بردار و حامل۔ آزاد ہندوستان کے اولین وزیر تعلیم۔ شخص بلکہ شخصیت سے کون ناواقف ہے۔ جن کی خدمات ہمہ جہتی اور ہمہ گیر ہیں۔ وہ میدان سیاست ہو کہ ملک گیری، وہ تعلیم کا شعبہ ہو کہ تنظیم و جماعت کا محکمہ، انھوں نے ہر میدان میں اپنی اہمیت کا لوہا منوایا۔ زیر نظر مضمون/مقالے میں ان کے تعلیمی افکار اور جہات کا محاکمہ کیا گیا ہے۔ نیز ان کی اعلا فکروں کا جائزہ لیا گیا ہے جن کی اہمیت آج بھی ہے اور ان کی معنویت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

فروغ تعلیم کی خاطر ان کا پانچ نکاتی فارمولہ آج بھی اسی طرح فیض یاب اور معنی خیز ہے جس سے آج کے ماہرین تعلیم استفادہ کررہے ہیں اور اس کی روشنی میں تعلیمی پالیسیاں وضع کررہے ہیں۔ گوان نکات میں وقت کے ساتھ ساتھ توسیع ہوتی گئی اور انھیں مفید عام بنانے کی ہر ممکن کوشش کل بھی آج بھی اور پھر کل بھی کی جاتی رہیں گی۔

مولانا آزاد نے عہدۂ وزارت تعلیم سنبھالتے ہی سب سے پہلے ملک بھر میں موجود یونیورسٹی اور کالجز کی تنظیم نو کی اس کے بعد ضرورت کے مطابق سائنس وٹیکنکل ریسرچ انسٹی ٹیوٹس کا قیام عمل میں لایا گیا۔ نظم تعلیم اور اصلاح کی غرض سے قومی سطح کے ادارے اور کیمپس قائم

کیے گئے۔ ہندوستان میں موجود نصاب کا ازسر نو احیا کیا گیا ۔اس ضمن میں 18 فروری 1948 میں منعقدہ ہونے والی لکھنؤ کی تعلیمی کانفرنس کا ذکر بے محل نہ ہوگا جس میں مولانا نے مدارس کے نصاب کی موثر جدید کاری کا فارمولہ پیش کیا جسے جزوی طور پر قبول کیا گیا۔اس کانفرنس کا چرچا پورے ملک میں ہوا اور قوم مولانا آزاد کے تعلیمی تصورات وافکار سے روشناس ہوئی۔

مولانا آزاد تعلیم کو ہر ترقی کا زینہ تصور کرتے تھے۔پستی سے بلندی اور نشیب سے فرازی کا راستہ انھیں یہیں سے نظر آتا تھا۔ان کی نظر میں ترقی یافتہ دنیا کی ہمسری تعلیم کے ذریعے ہی کر سکتے ہیں بلکہ ان سے آگے نکلنے کے لیے بھی امکانات اس فارمولے میں موجود ہیں۔وہ علم کی خاطر پگھلنے اور اس کی موثر کارکردگی و نتیجہ خیزی نقیب و متلاشی تھے۔ان کی نظر بصیرت نے ہندوستان کی ترقی کا راز تعلیم کے اجالوں میں دیکھا تھا۔چنانچہ وہ مشرقی انداز میں مغربی قلعوں کو فتح کرنے کے لیے تعلیم کو سب سے بڑا اسلحہ اور آلہ گردانتے تھے۔ان کے تعلیمی افکار میں مشرقیت، ہندوستانیت اور سیکولرزم،قومی یکجہتی اور ان اصولوں کی روشنی ہے جن سے یہ ہندوستان جگمگا رہا ہے۔

وہ بنیادی ثانوی اور اعلا تینوں زمروں کی تعلیمات کے حصول کو ضروری اور پابندی کے ساتھ حاصل کرنے پر زور دیتے تھے۔چنانچہ ان کے اقوال اور ان کی ہدایات جو اس ضمن میں موجود ہیں وہ شعبہ تعلیمات کے وہ زریں اصول وضابطے ہیں جن کی نذیر دنیا بھر کے خزانوں میں نہیں ہیں۔

ابتدا:

امام الہند مولانا ابوالکلام آزاد کی ہمہ گیر وہمہ جہت صلاحیتوں کا جن شعبہ حیات میں مظاہرہ ہوا، ان میں ایک اہم تعلیم کا میدان بھی ہے، جس میں مولانا نے آزاد ہندوستان کے پہلے وزیر تعلیم کی حیثیت سے گیارہ برس تک کامیاب اور یادگار خدمات انجام دیں نیز ہندوستان میں تعلیمی ترقی، جدید علوم کی اشاعت بالخصوص سائنسی وتکنیکی بصیرت پیدا کرنے میں وہ کارہائے نمایاں انجام دیے جو ایک آزاد اور نئے اور ترقی پذیر ملک کے لیے نہایت ضروری تھے۔مولانا ایک جامع صفات شخصیت کے مالک اور جدید وقدیم فکر سے پوری طرح باخبر تھے۔انھیں علامہ شبلی نعمانی، مولوی عبدالحق وغیرہ جیسے معمارانِ

تعلیم اور جہاں دیدہ شخصیات کی صحبت حاصل تھی۔ جن کے مشوروں سے وہ تعلیم اور علوم کی ترویج، فکر اور رواج کے متعلق سوچتے تھے اور اسے عملی جامہ پہناتے تھے۔ ان کے علاوہ سرسید احمد کے تعلیمی افکار اور مغربی علوم کی فتح یابی کے نمونے بھی ان کے سامنے تھے جن کو انھوں نے مشرقی تہذیب کے سانچے میں ڈھال کر اپنی قوم اور وطن کے سامنے پیش کیا۔

تعلیم کیا ہے ؟:

تعلیم کیا ہے اور اس کا حصول کتنا ضروری ہے؟؟ اس کے متعلق مولانا آزاد کا خیال تھا کہ انسان قدرت کا ایک حصہ ضرور ہے لیکن سماجی شعور بھی رکھتا ہے اور اس کی اپنی فطرت بھی ہے لہٰذا سائنٹفک دلائل کے ساتھ انسان کو شعور کی نفاست اور روح کی پاکیز گی بھی درکار رہے۔ جو تعلیم سے ہی ممکن ہے اور تعلیم کا حصول ہی ایک انسان کو صحیح معنوں میں انسان بنا سکتا ہے۔ بلکہ تعلیم ہی انسان اور حیوان میں حد فاصل یا وجہ امتیاز ہے۔

وزارت تعلیم سنبھالنے کے بعد 18 فروری 1948 کی پریس کانفرنس میں مولانا آزاد نے تعلیم کے تعلق سے اپنے بنیادی نظریہ کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا:

> ”صحیح طور پر آزادانہ اور انسانی قدروں سے
> بھرپور تعلیم ہی لوگوں میں زبردست تبدیلی کا باعث
> ہوسکتی ہے اور انھیں ترقی کی طرف لے جاسکتی ہے۔“

مولانا آزاد کی اولین اصلاح تعلیم کوشش:

چنانچہ تعلیم وثقافت کے ضمن میں مولانا نے جو کام کیے ان میں سب سے اہم کوشش لکھنؤ میں دینی مدارس، مکاتب اور دارالعلوم کے سربراہوں کی کانفرنس تھی، جس میں انھوں نے سائنس اور ٹیکنالوجی کی جدید معلومات اور ترقی یافتہ صورت کو اپنے نصاب میں شامل کرنے پر زور دیا تھا۔ مولانا چاہتے تھے کہ مشرقی ومغربی علوم میں ہم آہنگی پیدا ہو، یہ ترقی پذیر ہندوستان کے لیے ان کا ایک پرخلوص جذبہ وکوشش تھی۔ اپنے ایک خطبے میں انھوں نے یہ بھی کہا تھا کہ ”تعلیم کا واحد مقصد روزی اور روٹی کمانا نہیں ہونا چاہیے بلکہ تعلیم سے شخصیت سازی کا کام بھی لیا جائے اور یہی تعلیم کا سب سے مفید پہلو ہے اور اسی سے معاشی وتمدنی نظام بھی بہتر ہوسکے گا۔“

مولانا آزاد کے تعلیمی تصورات و نظریات:(1)

مولانا آزاد کے تعلیمی تصورات نہایت واضح تھے۔ وہ اپنے ملک میں ایسی تعلیم کے رواج کے خواہاں تھے جس یکساں طور پر قوم کی ترقی ہو۔ اگر مدارس کا نصاب ہے اور مدارس کا نظام تعلیم ہے تو اس میں ضرورت کے مطابق دنیاوی تعلیم کی شمولیت اسی طرح ضروری ہے جیسے کھانے میں نمک اسی طرح عصری تعلیمات میں مشرقی تعلیمات کا وجود بھی ضروری تھا۔ سائنس وٹیکنالوجی، طب وصحت کا شعبہ، پیشہ وارانہ تعلیم کا چلن اس وقت جتنا بھی رائج ہو چکا تھا، مولانا ہر حال میں اس کی حصولیابی اور یافتگی پر زور دیتے تھے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے پورے ملک میں جدید تعلیمات اور افکار کو روشناس کرانے کا بیڑا اٹھایا اور پہلی فرصت میں ملک بھر میں موجود یونیورسٹیز کی ایک باڈی تشکیل دی جسے ''یونیورسٹی گرانٹ کمیشن'' کہا گیا۔ بڑے شہروں میں موجود یونیورسٹیز سے کالجز کا الحاق کیا اور نئے کالجز کی بنیاد ڈالی۔ 1951 میں آئی آئی ٹی کھڑگ پور ملک کا پہلا ٹیکنکل انسٹی ٹیوٹ ان کی ہی کوششوں کا عملی نتیجہ ہے جس کے بعد متعدد اور اسی طرز کے انسٹی ٹیوٹس قائم کیے گئے جن کی افادیت اور اہمیت کا کون معترف نہیں ہے۔

یہاں یہ بات واضح رہے کہ مولانا یہ کبھی نہیں چاہتے تھے کہ یہ تعلیمات فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی مخالف یا بین المذاہب دوری پیدا کرنے کی باعث بنیں اسی طرح یہ ہماری مشرقی تہذیب اور سیکولرزم سے بے زار کر دیں۔ وہ اپنی ہر تقریر، ہر خطبے اور ہر بیان میں ہندوستانی گنگا جمنی تہذیب، بین المذاہب اتحاد اور ہندوستانی اقوام کے اتحاد و اتفاق کو ترجیح دیتے تھے چنانچہ اس وقت کے مبصرین اور وہ عہد گواہ ہے کہ مولانا نے ان زرین اصولوں سے مخالفت کسی صورت میں برداشت نہیں کی اور نہ کسی قسم کی مفاہمت سے کام لیا۔

مولانا کا واضح خیال تھا کہ ہماری تعلیم کی روح مشرقی اور ہندوستانی ہونی چاہئے تاکہ لوگ اپنی تہذیب کی قدروں کو پہچانیں اور اس کے سرچشموں سے فیض حاصل کریں۔ ان کا تصور / نظریہ کہ اگر افراد کی شخصیت میں وحدت، ہم آہنگی اور یک جہتی نہ ہوگی تو اس کا اثر سوسائٹی پر پڑے گا اور سماج میں باہمی اختلافات پرورش پاتے رہیں

گے۔تعلیم کا اصل کام یہ ہے کہ وہ ایک صالح اور مربوط سوسائٹی کے لیے ایسے افراد کی تربیت کرے جن کی شخصیت ہم آہنگ اور مربوط ہو۔قومی یکجہتی اور اتحاد کے ان ہی مقاصد کی خاطر مولانا نے اپنے تعلیمی تصورات میں اسے اس امر کو اولیت دی۔ چنانچہ وہ سائنس و ٹیکنالوجی کا بہترین استعمال کرنے کی ترغیب بار بار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سائنس و ٹیکنالوجی کے ذریعہ انسان کو ان مقاصد کے حصول کی کوشش کرنی چاہیے جو اس کی فطرت کے بہترین تقاضوں کی ترجمانی کرتے ہیں۔مولانا کا خیال ہے کہ اگر انسان محض ایک 'ترقی یافتہ حیوان' ہے تو وہ سائنس وٹیکنالوجی کے ذریعے صرف انہیں اغراض و مقاصد کو حل کرنے کی کوشش کرے گا جن کی بنیاد اس کے حیوانی جذبات اور جبلتوں پر رکھی گئی ہے۔ برخلاف اس کے اگر وہ ذات الٰہی کا ایک پرتَو ہے تو سائنس وٹیکنالوجی کو بھی مشیت الٰہی کی تکمیل کا وسیلہ بنائے گا اور اس کی مدد سے دنیا میں امن وسلامتی اور انسان دوستی کی کارفرمائی قائم ہو سکے گی۔ نیز اس کے ہاتھ سے تعمیری امور انجام پائیں گے۔ بنیادیں مضبوط رہیں گی اور اقدار بحال۔ اسی طرح اس کے کارناموں سے دنیا فیض یاب ہوگی۔زمین کا نظام درہم برہم ہونے کے بجائے فروغ پذیر اور مستحکم رہے گا۔

مولانا آزاد کے تعلیمی تصورات ونظریات:(2)

مولانا ابوالکلام آزاد کے تعلیمی نظریات کی بنیاد چار امور پر استوار ہے۔ایک ذہنی بیداری، دوسرے اتحاد وترقی، تیسرے مذہبی رواداری اور چوتھے عالمی اخوت۔مولانا کے خیال میں آزاد ہندوستان میں تعلیم کا سب سے اہم مقصد نئی نسل میں ذہنی بیداری پیدا کرنا/ہونا چاہیے۔ کیونکہ انگریزوں کے طریقۂ تعلیم نے نوجوان نسل کے لیے دو زہریلے نظریات پیدا کر دیے تھے ایک غلامی دوسرے علاحدگی پسندی۔مغرب اور انگریزوں کے تعلیمی نظام کا مقصد حکومت کے لیے ایسے کارندے پیدا کرنا تھا جو ان کے کام آئیں، اسی مقصد سے انھوں نے علاحدگی پسندی کا بیج بویا اور طریقۂ تعلیم کو اس کے لیے سب سے موثر وسیلہ بنایا، لہٰذا سب سے پہلے اس زہر کو نئی نسل کے ذہنوں سے نکالنا چاہیے اس کے بعد آزاد ہندوستان کے تعلیمی مقاصد میں غلامی کی جگہ آزادی اور تعصب کی جگہ مذہبی رواداری کو ملنا چاہیے جس کے نتیجہ میں ہم مغربیت کے بجائے اپنے شاندار ماضی پر فخر کر سکیں

گے۔مولانا تعلیم کو صرف ملازمتوں کے حصول کا ذریعہ بنانا نہیں چاہتے تھے بلکہ اس کے وسیلہ سے ذہنوں میں بیداری لانے، عقل سلیم کے مناسب اور تعمیری استعمال نیز ملک و ملت کے لیے مفید بننے نیز تعلیم یافتگان کو آیندہ زندگی میں خود کفیل بنانے پر زور دیتے تھے۔تقریباً دو صدیوں تک مغربی اور انگریزی طرز تعلیم نے نئی نسل کو جس غلامانہ ذہنیت او رتنگ نظری و انسانیت سے بیزاری کا شکار بنا دیا تھا، عالم یہ تھا کہ لوگ انگلستان جا کر تعلیم حاصل کرنا باعث فخر سمجھتے اور ملک کے علمی سرمایہ کو حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے،اسی طرح اپنے ملک کے طلبا کو نہایت پرلے درجے کا انسان سمجھتے تھے،اس صورت حال میں تبدیلی لانا ضروری تھا۔1952 کے پٹنہ یونیورسٹی کے جلسہ تقسیم اسناد میں اسی پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے مولانا نے فرمایا تھا:

> ''کہنے کی بات یہ ہے کہ اب تک تعلیم پر ہمارا کوئی کنٹرول نہیں تھا اس پر غیر ملکی حکومت کا قبضہ تھا، جو کچھ انھوں نے پڑھایا، ممکن ہے صحیح ہو۔جس طرح پڑھایا اس نے ہمارے ذہنوں کو بجائے کھولنے کے بند کر دیا۔مگر آج ہم اس دور میں سانس لے رہے ہیں جب ہندوستان بھی ہمارا ہے اور یہاں کا تعلیمی نظام بھی۔اب ہم وہ پڑھائیں گے جس سے ہمارے بند ذہن کھلیں گے اور ہم تعلیم کی اصل برکتوں و نعمتوں سے مالا مال ہوں گے۔''(روداد پٹنہ یونیورسٹی کانوکیشن۔1952 مرتبہ: پٹنہ یونیورسٹی پریس۔پٹنہ بہار۔1953)

مولانا نے ہر موقع اور ہر فکر و عمل میں درمیان کی راہ اپنانے کی تلقین کی۔ان کے خیال میں آزاد ہندوستان کے لیے مغربی طرز تعلیم اور مشرقی طرز تعلیم کی درمیانی راہ ہی مفید تھی۔ان کی خواہش تھی کہ آیندہ ہمارا طریقہ تعلیم ایسا ہو کہ دل دماغ اور عقلیت و روحانیت میں توازن قائم رہے۔نصاب اور طریقہ تعلیم کے بارے میں بھی ان کی رائے

بڑی معتدل اور معقول تھی وہ نصاب ودرس کے تعلق سے جدیدیت کے اور طریقہ تعلیم کے لحاظ سے قدیم کے قائل تھے۔ مولانا کے تعلیمی فلسفہ کی بنیاد مشرقی افکار اور مغربی نظریات میں ہم آہنگی وتوازن پر مشتمل تھی تا کہ نئی نسل میں جہاں سائنس کا صحیح استعمال آ جائے، وہیں اس کے ذریعہ ان مقاصد کا حصول بھی ممکن ہو جو انسانی تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے ناگزیر ہیں۔ ایک عالم دین اور مشرقی اقدار کے علمبردار ہونے کے باوجود مولانا نے سائنس اور مغربی ٹیکنالوجی کی تعلیم کو ملک کی ترقی کے لیے ناگزیر سمجھا، ان کے خیال میں جو اچھا ہے، جہاں سے ملے لے لو اور جو خراب ہے، جہاں بھی ہو اسے چھوڑ دو، یہی مولانا آزاد کا لائحہ عمل تھا اور زندگی بھر وہ اس پر کاربند رہے۔

جیسا کہ اوپر مذکورہ ہوا مولانا آزاد کے تعلیمی نظریے کا ایک اور پہلو ''سیکولرازم اور قومی اتحاد'' تھا، جس کی شدید ضرورت آزادی کے بعد اور آج بھی ہندوستان کو ہے بلکہ ان دنوں ان کی اہمیت وافادیت روز افزوں ہے۔ انگریزوں نے اس کو زبردست نقصان پہنچایا، ان کی حکمت عملی قوم کو تقسیم کر کے حکومت کرنے کی رہی، اسی لیے انھوں نے مذہبی شدت پسندی کی ہمت افزائی کر کے قومی اتحاد اور ملک کی سالمیت کو نقصان پہنچایا، اسی مقصد کے حصول کے لیے انگریزوں نے جدید تعلیم کے نام سے جس نظام تعلیم کی داغ بیل ڈالی وہ فرقہ واریت پر مبنی تھا، جس کو انگریزوں نے عربی وفارسی اسکول اور سنسکرت اسکولوں کا نام دیا۔ جس طرح ہندو پانی، مسلم پانی، ہندو تہوار، مسلم تہوار کو انھوں نے فروغ دیا، اسی طرح علاحدہ علاحدہ تعلیمی ادارے بھی قائم کئے تا کہ قوم ہندو تعلیم اور مسلم تعلیم کے خانوں میں تقسیم ہو جائے۔

آزادی کے بعد مولانا آزاد کے پیش نظر اس انداز فکر اور طریقہ عمل کو ختم کر کے ماڈرن تعلیم کا نظام رائج کرنا تھا، جس کے مقاصد میں متحدہ قومیت کا فروغ، سیکولرازم اور قومی ترقی شامل تھے، انھوں نے مذکورہ تینوں مقاصد کو پورا کرنے کے لیے نہ صرف لائحہ عمل طے کیا بلکہ متعدد کمیشن قائم کر کے اور کانفرنس وسیمینار منعقد کر کے یہ بتایا کہ ''ہم اپنی مادی دولت اور ساز وسامان کو جغرافیائی یا طبقاتی حد بندیوں میں قید کر سکتے ہیں لیکن علم اور تہذیب کی دولت پر مہر نہیں لگا سکتے، وہ تمام انسانوں کی میراث ہے اور اس میں تنگ نظری

سے بڑھ کر دوسرا کوئی جرم نہیں ہوسکتا، یہی قوموں کی ترقی میں رکاوٹ بھی بنتا ہے۔''

مولانا آزاد کی 1947 سے 1952 تک کی ان تقاریر کا جو انھوں نے تعلیمی پروگراموں میں کی تھیں، اگر جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ مولانا کے ذہن میں تعلیم کا نہایت وسیع اور کافی گہرا مفہوم تھا۔ انھوں نے انفرادی تعلیم کے بجائے قومی تعلیم کا تصور پیش کیا۔ ان کے نقطۂ نظر سے مذہبی تعلیم تو ہر ہندوستانی بچے کے لیے ضروری ہے تا کہ وہ اخلاقی وروحانی صفات سے آراستہ ہوسکے۔ لیکن تعلیمی نظام کو فرقہ واریت سے پاک رکھ تعلیم کی بنیاد قومی مصالح اور اتحاد پر استوار ہونا چاہیے۔ وہ تعلیم بالغان، تعلیم ذکور کے ساتھ ساتھ وہ تعلیم نسواں کے بھی زبردست حامی تھے ان کا ماننا تھا کہ اس سے ہمارے آدھے سے زیادہ مسائل حل ہوجائیں گے۔ چوں کہ اکثر مسائل کی پیدوار ہمارے گھروں میں ہوتی ہے۔ چنانچہ جب گھروں میں تعلیم وآگاہی کا دوردورہ ہوگا، مسائل خود بہ خود مٹتے چلے جائیں گے۔ اس طرح سے ہمیں اس معاشرے کی تشکیل کے خواب کی تعبیر مل سکتی ہے جس میں امن وانصاف اور باہمی اخوت ومحبت کے جذبات پنپتے ہوں نیز وہاں کے باشندے یکساں ترقی کرتے ہوں۔

بسلسلۂ فروغ تعلیم مولانا آزاد کا پانچ نکاتی پروگرام:

مولانا آزاد نے بالغان اور قوم کے دیگر طبقات میں فروغ تعلیم کی غرض سے پانچ نکاتی پروگرام پیش کیا۔ (1) اسکول جانے والے تمام بچوں کے لیے مکمل بیسک ایجوکیشن کی فراہمی (2) ناخواندہ بالغوں کے لیے سماجی وصنعتی تعلیم (3) سکنڈری اور اعلا تعلیم کے معیار کو اونچا کرنے کے لیے سہولیات کی فراہمی (4) قومی ضروریات کے حصول کے لیے فنی اور سائنسی تعلیم (5) فنونِ لطیفہ کے فروغ اور دیگر تفریحات کی فراہمی کے لیے ثقافتی سرگرمیوں میں اضافہ۔ چنانچہ ان کے زمانے میں وزارتِ تعلیم نے مختلف شعبوں میں رہنمائی کی اور نئے امکانات وم واقع کے در وا ہوئے۔ اپنے ان نکات کو مضبوط اور مستعمل بنانے کے لیے مولانا آزاد نے اسی زمانہ میں سائنٹیفک اور ٹیکنیکل ایجوکیشن، ٹیچر ٹریننگ، زبانوں کو پڑھانے کی ٹریننگ، شیڈول کاسٹ اور شیڈول ٹرائب کے لیے اسکالرشپ جیسی اسکیموں کا آغاز کیا۔ ان ہی کی ایما پر ملک کے پسماندہ طبقات کی ترقی کے لیے متعدد

منصوبے شروع ہوئے۔ حالاں کہ اس وقت فروغ انسانی وسائل کے نام کی کسی اصطلاح کا چلن نہیں ہوا تھا لیکن وزارت تعلیم کی اس طرح تنظیم نو کی گئی کہ تعلیم کو انسانی وسائل کے فروغ کا ذریعہ بنانے کی سمت میں وزارتِ تعلیم کی توجہ خود بہ خود مبذول ہوئی۔ ملک کی تعلیمی وسائنسی ترقی کے لیے بھی مولانا آزاد کی قیادت میں اس وزارت نے گرانقدر کام کیا۔ جس میں فنی تعلیم کی کل ہند مجلس کی تنظیم جدید، یونیورسٹی گرانٹ کمیشن کا قیام، کونسل فار سائنٹفک اینڈ ریسرچ اوراس کے ماتحت سائنسی تحقیقات کے قومی اداروں کا قیام جیسے ہمہ جہت کام انجام پائے۔ خاص طور پر یو جی سی کی تشکیل سے ملک میں تعلیم کا جال سا بچھ گیا اور تعلیمی اداروں کو فراغ دلی کے ساتھ مالی امداد فراہم ہونے لگی۔ ان کی رفتار ترقی کے ساتھ سمت ومعیار کو سمجھنے میں مدد ملی۔ ان تمام کوششوں، جد وجہد اور مناسب اقدامات کے بعد یہ کہنے میں ذرا سا بھی تامل نہیں کہ آج ہندوستان میں تعلیم کا جو غلغلہ نظر آتا ہے، دوسو کے قریب یونیورسٹیاں، آئی آئی ٹیز، سائنسی انسٹی ٹیوٹس، فنونِ لطیفہ کی اکادمیاں قائم ہیں ، یہ سب روشن دماغ اور وسیع النظر والفکر، قابل وزیر تعلیم مولانا ابوالکلام آزاد کی ہی دَین ہے۔

آزادی کے بعد نئ حکومت کی تشکیل پانے والی حکومت میں مولانا آزاد کو وزارت تعلیم اور سائنسی تحقیقات کے قلم دان کی ذمہ داری سونپی گئی جسے آپ نے بہ حسن وخوبی نبھایا۔ بقول آزاد:

> ''وزارت تعلیم کی ذمہ داری سنبھالتے ہی میں نے پہلا فیصلہ جو لیا وہ یہ تھا کہ ملک میں اعلی وفنی تعلیم کے حصول کے لیے سہولتیں فراہم کی جائیں تا کہ خود ہم اپنی ضرورتیں پوری کریں۔ میں اس دن کا منتظر ہوں جب ہندوستان میں باہر سے لوگ آکر سائنس اور فنی تعلیم میں تربیت حاصل کریں۔''

اورآج ان کا یہ خواب ہم پورا ہوتے ہوئے دیکھ رہے ہیں۔ ہمارے ملک میں غیر ملکی طلبا کی تعداد کا ریشو سال بہ سال بڑھ رہا ہے نیز یہاں کے تعلیمی ادارے دنیا بھر سے

دادو تحسین اور تعلیمی ضمانتیں حاصل کررہے ہیں۔ عالمی سطح کی رینکنگ کمیٹیاں انھیں اعلا رینکس سے نواز رہی ہیں اور یہاں کے تعلیمی مشن و نظام کو باہری دنیا میں تحسین کی نگاہوں سے دیکھا جارہا ہے۔

فکر آزاد کے مسلّمہ تعلیمی نقوش:

مولانا نے جس خوبصورتی کے ساتھ اپنی فکر کا نقش تعلیم و تربیت کے ہر پہلو پر ثبت کیا، اس کا اندازہ محض تعلیمی رپورٹوں اور اعداد و شمار کو دیکھ کر نہیں ہوتا ہے کہ اس نازک دور میں، وقت کے اس سخت موڑ پر ان کی رہنمائی کی دولت نصیب نہ ہوتی تو ہماری تعلیم اور کلچر کا تصور کس قدر مسخ اور مختلف ہوتا۔ مولانا کی وزارت کے اہم کارناموں اور فیصلوں کی بابت اطلاع فراہم کرنے سے پہلے جناب کرشن کمار کا ایک اقتباس تعلیم اور سیاست کے ا? پسی تعلقات کی ضرورت بتانے کے لیے پیش ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

> ''اگر آپ تعلیم کے تعلق سے فکر مند ہیں اور تعلیم کے مقاصد کو لے کر سماج میں بحث چلانا چاہتے ہیں تو آپ کو یہ مان کر چلنا چاہئے کہ آپ کی یہ کوشش سیاست سے الگ نہیں رہ سکتی۔ آپ جو بھی کہیں گے یا کریں گے اس سے سیاست کا ایک حلقہ مضبوط ہوگا یا کوئی دوسرا کمزور ہوگا کیونکہ جو امس، بے چینی اور بے سمتی ہم چاروں طرف دیکھ رہے ہیں، وہی تعلیم میں بھی موجود ہے۔ آج کی ضرورت یہ ہے کہ تعلیم کا سیاسی انسلاک پہچانیں اور سیاست کی تخلیق نو میں تعلیم کے رول کو طے کریں۔''

بسلسلۂ فروغ تعلیم مولانا آزاد کی مہمات:

مولانا آزاد کی فروغ تعلیم کے سلسلے میں مجموعی مہمات۔ سات، آٹھ۔ اعداد پر محیط ہیں جو مولانا کی بلند نگاہی، سخن دلنوازی اور جہاں دیدگی کا بیان ہیں۔ اسی طرح ان کی دور رس نگاہوں کا وہ فیض ہے جس سے ہم آج بھی فیض یاب ہو رہے ہیں۔

(1) تعلیم بالغان کے تصورات پر کام تو غلام ہندوستان میں بھی ہو رہا تھا، لیکن مولانا نے اس میں وسعت پیدا کی اور ایک مبسوط پروگرام بنا کر، اسے ملک کی ترقی اور خوشحالی کا ایک اہم جز مانا۔ وہ مانتے تھے کہ جمہوریت کی جڑیں اس کے بغیر مضبوط ہو ہی نہیں سکتیں۔

(2) 6 برس سے 14 برس کے بچوں کے لیے تعلیم کو لازم کرنے کا فیصلہ سب سے پہلے مولانا نے لیا۔

(3) بنیادی، ثانوی اور اعلا تینوں زمروں کی تعلیمی سطح اور معیار کو بلند کرنے کے لیے مولانا نے اپنے ہر خطاب اور ریزیلوشن اور تعلیمی کمیٹی کے اجلاس میں زور دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ بنیادی تعلیم پر کی جانے والی محنت سے ہی ہمیں ثانوی تعلیم اور اعلا کے لیے اچھے طلبا ملیں گے اور ثانوی تعلیم پر زیادہ توجہ دی جا سکے گی۔ تب ہی اعلیٰ تعلیم کی سطح بلند ہوگی۔

(4) مولانا جس نئے ہندوستان کے وزیر تعلیم تھے، اس میں مغربی ہواؤں کے جھونکے بہت تیزی سے چل رہے تھے۔ چنانچہ مشرقی علوم کی طرف سے لوگوں کی توجہ ہٹنا ایک لازمی امر تھا۔ اس وقت مولانا نے توازن کی راہ نکالی اور مشرقی علم و ادب میں تحقیق اور ریسرچ کے فروغ کے لیے متعدد اور بھروسے مند علمی اقدام اٹھائے۔

(5) انھوں نے سائنسی تحقیقات اور ٹیکنکل ایجوکیشن کے فروغ کے لیے اپنی وزارت کا دروازہ کھول رکھا تھا لیکن ان کی شرط تھی کہ ہندوستان کی ضرورت اور تہذیب و کلچر کے مدنظر یہ ریسرچ انجام دینی چاہیے۔ یعنی وہ سائنس اور ٹکنالوجی کو تخریبی حدوں میں جانے سے روکنے کا ایک ثقافتی حربہ بھی ساتھ رکھتے تھے۔

(6) اسی کے ساتھ انھوں نے سائنس وٹکنالوجی کی اصطلاحات کو قومی زبان (ہندی) میں تبدیل کرنے کا بڑے پیمانے پر منشور بنایا اور انگریزی تعلیم بالخصوص سائنس کے شعبے میں انگریزی کے انحصار سے ہوشیاری کے ساتھ علاحدہ ہونے کی صورت پیدا کرنے کی کوشش کی۔

(7) فروغ تعلیم اور اسے اساتذہ کے تعلیمی اور سماجی رول کو بھی مولانا خوب

اچھی طرح سے سمجھتے تھے۔ یہ غالباً اتفاق ہی ہے کہ وزیر تعلیم ہونے کے بعد پہلی تقریر اور موت سے قبل کی وزیر تعلیم کی حیثیت سے آخری تقریر میں انھوں نے اساتذ ۂ کرام کو اپنا نذرانہ عقیدت پیش کیا ہے۔

(8) آزاد ہندوستان میں ذریعۂ تعلیم کے نازک مسئلے پر مولانا آزاد نے اپنا متوازن اور عملی نقطہ نظر پیش کیا۔انھوں نے ہندی، غیر ہندی کے مسئلہ پر لوگوں کو جذبات کے بجائے عقل سے کام لینے کی تلقین کی اور افراط وتفریط کے خطرات سے آگاہ کیا۔ نیز ہمیشہ وہ اس بات پر زور دیتے رہے کہ ہمیں ان معمولی جھگڑوں کے بجائے اس منتہا پر نظر رکھنی چاہیے جو اس ملک کا اصل ہدف ہے اور جو ہم گزشتہ تین سو برسوں سے کھو چکے ہیں ۔اب ہمیں آگے بڑھنا ہے اور زندگی کے ہر شعبے میں ان اہداف کو حاصل کرنا ہی ہمارا اصل مقصد ہے اور ہونا چاہیے۔

ہندی۔ اردو تنازع پر ان کا صاف موقف یہ تھا کہ یہ دونوں مادر ہند کی زبانیں ہیں۔انھوں نے پاکستان کے ذریعے اردو کو قومی زبان بنانے کے موقع پر اپنے تاریخی خطاب میں فرمایا کہ اگر کوئی ملک ہماری زبان کو اپنی قومی زبان بناتا ہے تو یہ ہمارے لیے اعزاز اور فخر کی بات ہے۔ ہماری زبان کے اب دیارِ غیر میں اپنا لوہا منوائے گی۔اس کا ہر گز یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم اس زبان کی اہمیت کو کم کر دیں یا اس سے اعتنا برتیں۔

خلاصۃ الکلام:

مذکورہ بالا تمام گفتگو اور معروضات کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ہم مولانا آزاد کے تعلیمی نظریات کا محاکمہ کرتے ہیں اور جائزہ لیتے ہیں تو انھیں اس میدان میں نہایت بلندیوں اور اعلا افکار کا حامل پاتے ہیں۔اسی طرح ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا نے اس سلسلہ میں جو نظریات پیش یا جن تصورات کا اظہار کیا اور جس قسم کی اصلاحات وہ اس شعبے میں چاہتے تھے ان کی معنویت موجودہ دور میں بھی ہے بلکہ روز افزوں ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں آج فروغ تعلیمی سلسلے میں جو بھی پروگرام بنائے جاتے ہیں وہ مولانا کی رہین منت ہیں۔ یا کہیں نہ کہیں ان سے متاثر ضرور ہیں۔مختصر طور پر میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ تعلیم کے جس افکار کو مولانا آزاد نے سرچ کیا تھا آج صرف اس پر ریسرچ ہو رہی اور یہ کامیاب و

مقصدی بھی ہے۔

ہر دور میں وقت اور حالات کے مدنظر دانشورانہ فکر کے حامل افراد پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ جو ہمہ جہتی اصلاحات کے خوگر ہوتے ہیں اور ان کی کوششیں ہمیشہ قوم کی فلاح و بہبود اور ترقی کی ہوتی ہیں۔ یہ ایک تاریخی عمل ہے لہٰذا کسی بھی دور میں دانشورانہ فکر کے حامل افراد کا موجود ہونا اتنا اہم نہیں ہے جتنا کہ ان افراد کی سوسائٹی کے تئیں سپردگی اور وابستگی کا جذبہ۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی دانشورانہ فہم وفراست کی عظمت کا راز یہی ہے کہ ان کا سارا علم و تدبر سماج اور ملک کے لیے وقف تھا۔ جس پر وہ اپنی آخری سانس تک کاربند رہے۔

مولانا آزاد فن تعلیم و تربیت اور پورے تعلیمی نظام پر دانشورانہ نگاہ رکھتے تھے اور دینی اور دنیوی تعلیم کے خلا کو پر کرنا چاہتے تھے۔ لہٰذا انھوں تعلیمی نصاب کی بہتری اور ہمہ گیریت پر زور دیا۔ خود انھوں نے ڈائریکٹر تعلیم بنگال کی درخواست پر مدرسہ عالیہ کلکتہ کا ایک جامع نصاب تیار کیا۔ مولانا کی خواہش تھی کہ صرف رانچی اور کلکتہ کے مدارس ہی نہیں بلکہ پورا ہندوستان اور مسلم معاشرہ اس سے مستفید ہو۔ وہ چاہتے تھے کہ ایک ایسا نصاب تیار کیا جائے جو تمام علاقے میں قابل قبول ہو۔ نیز اس کا فیض ہر ایک تک پہنچے۔ وہ اسے لباس کی طرح پہنے اور اسی طرح برتیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد کا تصورِ تعلیم ماضی کا ادراک، حال کی بصیرت اور مستقبل کی آگہی پر مبنی ہے۔ مولانا نے ایسی تعلیم کی وکالت کی ہے جو سائنسی تحقیقات اور بھاری صنعتوں کے شایان شان ہو۔ ساتھ ہی ساتھ مولانا سائنسی، تکنیکی اور مادی ترقی کو مذہبی اور اخلاقی اقدار کے تابع کرنا چاہتے تھے۔ مولانا آزاد کی دور بین نگاہ قدیم نظامِ تعلیم سے نکل کر جدید طرز تعلیم سے حاصل ہونے والی تبدیلی پر تھی۔ انھوں نے دینی نظام تعلیم میں مضامین کے تنوع اور جدت کی ضرورت کو محسوس کیا۔ انھوں نے قومی تعلیمی پروگرام میں مذہبی تعلیم کے تعلق سے 13 جنوری 1948 کو نئی دہلی میں ایک پروگرام کے خطبۂ صدارت میں اپنے نظریہ تعلیم پر بہت تفصیل سے گفتگو کی ہے۔

اس موقع پر میں چاہتا ہوں کہ مولانا آزاد کا وہ تاریخی بیان درج کروں۔ انھوں نے

فرمایا تھا:

''——ایک چیز آپ بھول گئے۔ وہ چیز ہے
تعلیم اور وقت اور زندگی کی چال کے غیر متعلق کوئی
تعلیم کامیاب نہیں ہوسکتی۔ تعلیم ایسی ہونی چاہیے کہ
زمانے کی جو چال ہے، اس کے ساتھ جڑ سکے۔ اگر
آپ مذہب اور عصر دونوں ٹکڑوں کو الگ رکھیں گے تو
وہ تعلیم کامیاب نہیں ہوسکتی۔ آج جو تعلیم آپ ان
مدرسوں میں دے رہے ہیں، آپ وقت کی چال سے
اسے کیسے جوڑ سکتے ہیں۔ نہیں جوڑ سکتے۔ نتیجہ یہ ہے کہ
زمانہ میں اور آپ میں ایک اونچی دیوار کھڑی ہے۔
آپ کی تعلیم زمانے کی مانگوں سے کوئی رشتہ نہیں رکھتی
اور زمانہ نے آپ کے خلاف آپ کو نکما سمجھ کر فیصلہ کر
دیا ہے۔''

اس وضاحت کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا کتنی بلندی سے سوچتے تھے اور کتنی گہرائی و باریکی سے چیزوں کو دیکھتے تھے بلکہ وہ اب سے ستر سال قبل ان خطرات و حادثات کو بھانپ چکے تھے جو آنے والے دنوں میں رونما ہونے والے تھے اور ان سے ہمارے تعلیمی نظام و تدریسی افکار پر قدغن لگتی۔ انھوں نے وقت سے بہت پہلے آگاہ کر دیا تھا اور بہت پہلے اس حقیقت کو آئینے کی مانند سامنے لباس مجاز میں لاکر کھڑا کر دیا تھا۔ وہ آنے والے لیل و نہار کے اندھیری یا اجلی چادروں میں بہت کچھ دیکھ رہے تھے جسے وہ ایک ایک کر کے ملک اور قوم نیز شعبہ تعلیم کے سامنے لانا چاہتے تھے۔ تاہم عمر نے وفا نہ کی اور وہ زر و جواہر وہیں رہ گئے۔

اولئک آبائی فجئنی بثلھم

اذا جمعتنا یا جریر المجامع

کتابیات:

☆ مولانا ابو الکلام آزاد : ذہن و کردار۔عبد المغنی۔انجمن ترقی اردو (ہند) نئی دہلی۔2011

☆ مولانا آزاد ،سرسید اور علی گڑھ۔محمد ضیاء الدین انصاری۔انجمن ترقی اردو (ہند) نئی دہلی۔1992

☆ مولانا ابوالکلام آزاد :فکرونظر کی چند جہتیں۔ضیا الحسن فاروقی۔مکتبہ جامعہ،نئی دہلی۔1994

☆ ابو الکلام آزاد: جدید ہندوستان کے معمار۔عرش ملسیانی۔پبلی کیشنز ڈیویژن،دہلی۔1974

☆ ذکر آزاد۔عبد الرزاق ملیح آبادی۔ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس،دہلی۔2006

رسائل و جرائد:

☆ آج کل۔نئی دہلی۔(مولانا ابو الکلام آزاد نمبر)ایڈیٹر :راج نرائن راز۔پبلی کیشنز ڈیویژن۔دہلی۔1988

☆ ایوان اردو۔نئی دہلی۔(مولانا ابوالکلام آزاد نمبر)ایڈیٹر:شریف الحسن نقوی۔مخمور سعیدی۔اردو اکادمی،دہلی۔1988

☆ ہفتہ وار پیغام۔کلکتہ۔((مولانا ابو الکلام آزاد صدی تقریبات))ایڈیٹر:عبدالرزاق ملیح آبادی۔خدا بخش لائبریری، پٹنہ۔(فائل)1921

☆ رسالہ جامعہ(مولانا ابو الکلام آزاد نمبر)جامعہ ملیہ اسلامیہ ،نئی دہلی۔ایڈیٹر شمیم حنفی۔1999

☆ فکر ونظر۔علی گڑھ۔(مولانا ابو الکلام آزاد نمبر)ایڈیٹر:شہریار۔مسلم یونیورسٹی پریس،علی گڑھ۔1989

☆☆☆

کماؤنی شاعری میں اردو لفظیات

کلیدی الفاظ: کماؤں# گڑھوال# رواداری# ثقافت# چندر ونشی

ڈاکٹر محمد طارق
BATLA HOUSE, JAMIA NAGAR,
NEW DELHI , 110025

ملخص: ''ہند آریائی خاندان سے تعلق رکھنے والی کماؤنی زبان کے بولنے والوں کی تعداد سابقہ سروے کے مطابق تقریباً بائیس لاکھ ہے۔ اتنی کم تعداد ہونے کے باوجود اس زبان کی اپنی اہمیت ہے۔ ماضی میں یہ زبان کماؤں سلطنت کی سرکاری زبان رہ چکی ہے۔ اترا کھنڈ کے ادب میں اس زبان کا تقریباً نصف حصہ ہے اور اس نصف حصے میں بھی کماؤنی شاعری اپنی آب و تاب کے ساتھ نصف حصے پر جلوہ فگن نظر آتی ہے۔ کماؤنی شاعری اپنی سادگی، سبک روی اور شیرینی کے لیے جانی جاتی ہے۔ کماؤنی زبان کی اس سادگی و شیرینی میں ایک بڑا حصہ اردو زبان کا ہے۔ زیر نظر تحریر میں اسی موضوع پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے۔ کماؤنی زبان نے اردو لفظیات سے لے کر غزلیہ ہیئت تک بہت کچھ اردو سے مستعار لیا ہے۔''

ہندوستان کی ریاست اترا کھنڈ کے دو بڑے ڈویژنوں میں سے ایک کماؤں ڈویژن ہے، جس کی سرحدیں تبت کے سطح مرتفع، اتر پردیش،

نیپال اور گڑھوال کے ساتھ منسلک ہیں۔ چھ اضلاع پر مشتمل یہ ڈویژن بنیادی طور پر کماؤنی معاشرت اور ثقافت کی ترجمانی کرتا ہے۔ یہ علاقہ قدیم زمانے سے اپنے لوک دیوتاؤں کے لیے مشہور رہا ہے اور یہاں کے لوگ کبھی بھی فرقہ وارانہ سرحدوں کے پابند نہیں رہے ہیں۔ وہ شیومت، شاکت، وشنو، بدھ، ناتھ، پراکرتی، جڑادھیتمواد میں یقین رکھتے ہیں اور اپنی عبادات و رسومات عقیدت و ہم آہنگی کے ساتھ ادا کرتے ہیں۔ اپنی روایات، رسومات اور عبادات میں محکم و متیقن ہونے کے باوجود اس قوم نے ہمیشہ مذہبی رواداری اور فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی منفرد مثال پیش کی ہے۔ کماؤنی زبان وادب اسی معاشرت وثقافت کا حصہ ہے۔

کماؤنی زبان ہند آریائی خاندان سے تعلق رکھتی ہے۔ ۲۰۱۱ء کے سروے کے مطابق اس زبان کے بولنے والوں کی تعداد تقریباً بائیس لاکھ ہے۔ ماضی میں کماؤں سلطنت کے چندرونشی راجاؤں نے کماؤنی زبان کو سرکاری زبان کا درجہ دیا۔ کماؤں ڈویژن میں تقریباً بارہ زبانیں مستعمل ہیں۔ ان زبانوں میں کماؤنی زبان کو وہی چمک دمک حاصل ہے جو تاروں کے درمیان ماہتاب کو۔

یہ فطری ہے کہ زبانیں باہم ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی ہیں اور زمانۂ قدیم سے ہوتی رہی ہیں۔ مسلمانوں کے ہندوستان میں ورود کے ساتھ ہی اثر اندازی کے اس سلسلے نے مزید رفتار پکڑ لی اور ہندوستانی زبانوں میں تیز رفتاری کے ساتھ تبدیلیاں رونما ہونے لگیں۔ مسلمان جو زبانیں اپنے ساتھ لے کر آئے تھے، ان میں عربی، فارسی، ترکی وغیرہ

نمایاں ترین ہیں۔ مسلم صوفیا نے تبلیغ دین کے لیے جن زبانوں کا استعمال کیا، وہ یہاں کی علاقائی زبانیں تھیں۔ البتہ ان زبانوں میں عربی، فارسی، ترکی وغیرہ زبانوں کے الفاظ کا استعمال ناگزیر تھا، کیونکہ یہ زبانیں ان صوفیا کی مادری زبان تھیں۔ اس کے علاوہ مسلمان اس علاقے میں حاکم کی حیثیت رکھتے تھے۔ دیگر اقوام یا تو ان کے معاون تھیں یا پھر امور سلطنت میں اشتراکیت رکھتی تھیں۔ عوام سے بھی حاکم ومحکوم کا رشتہ تھا۔ مذکورہ بالا ہی وہ اختلاط تھے جن کے باعث اردو زبان کو وجود ملا۔

جس طرح اردو زبان نے عربی، فارسی، انگریزی، سنسکرت اور دیگر زبانوں کے اثرات قبول کیے، اسی طرح اردو زبان نے بھی دیگر زبانوں پر اپنے اثرات ونقوش ثبت کیے۔ کماؤنی زبان نے بھی زبان اور ادب دونوں سطحوں پر اردو زبان کے اثرات قبول کیے۔ زیر نظر مقالے میں اسی حوالے سے بات کی جائے گی اور کماؤنی شاعری میں اردو لفظیات کے متعلق گفتگو کی جائے گی۔

کماؤنی لوگوں کا عام خیال یہ ہے کہ لوک رتن پنت گمانی کماؤنی زبان کے پہلے شاعر ہیں۔ ۱۷۹۰ء میں پیدا ہوئے اور ۱۸۴۶ء میں وفات پائی۔ ان کا تخلص گمانی تھا۔ گمانی لفظ کو دیکھتے ہی یہ گمان ہو جاتا ہے کہ یہ اردو زبان کا لفظ ہے۔ لفظِ گمان میں یائے نسبتی کا الحاق کر کے گمانی بنایا گیا ہے۔ اس طرح اس کے معنی ہوئے گمان کرنے والا، ابھیمان کرنے والا، فخر کرنے والا، حسد یا رشک کرنے والا وغیرہ وغیرہ۔ اردو شاعری اس لفظ کا خوب استعمال ہوا ہے۔ مثلاً

کر لطف و مہربانی
گالی نہ دے گمانی

ہم یہاں گمانی کے کچھ اشعار نقل کر رہے ہیں، جن میں اردو الفاظ سے استخدام کیا گیا ہے۔

دن دن کھجانہ کا بھار بوکنا لے
شو شو چلی میں بال نے ایک کیکا
تدپی ملوک تیرو چھوڑی نے کوئی بھاجا
اتی ودتی گمانی دھنیہ گورکھالی راجا

مندرجہ بالا مصرعوں میں گمانی نے گورکھا اور انگریز حکمرانوں کے ظلم اور عوام کی قابل رحم حالت کا نقشہ کھینچا ہے۔ ان اشعار میں مستعمل اردو الفاظ کھجانہ، بھار اور ملوک ہیں، جن کی اصل خزانہ، بار اور ملک ہیں۔

انگریزوں کے خلاف اپنے غم و غصے کا اظہار اور ان کی جعل سازی کا پردہ فاش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اپنے گھر سے چلا فرنگی پہنچا پہلے کلکتے
اجب ٹوپ بنّاتی کرتی نہ کپڑے نہ کچھ لتے
سارا ہندوستان کیا سر بنا لڑائی کر فتّے
کہے گمانی کلیگ نے یو سبّا بھیجے البتّے

کو جانے گا جل کے مارگ یہاں فرنگی آوے گا
کو سمجھے گا حکمت کر کے ہندوستان دباوے گا

کو جانے گا شکھن کا بھی راج اسی وش آوے گا

کہے گمانی ہری اِچھا کا کوئی پار نہ پاوے گا

مندرجہ بالا اشعار میں فرنگی، اجب ، فتے، سبّا، البتے ،حکمت جیسی اردو لفظیات کا استعمال ہوا ہے۔فرنگی لفظ کا استعمال اپنی اصل حالت میں ہوا ہے، جبکہ اجب ، فتے اور البتے بالترتیب عجب، فتح اور البتہ کی بدلی ہوئی شکل ہیں ۔لفظ حکمت یہاں چال،مکر یا تجارت کے معنی میں استعمال ہوا ہے،لیکن ترجیح یہی ہے کی حکمت یہاں تجارت کے معنے میں ہے، سیاق وسباق بھی اسی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔اردو میں یہ لفظ عمومی طور پر عقل و دانش، دانائی اور طبابت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔اسی طرح گمانی کی شاعری میں ڈھیر سارے اردو کے الفاظ استعمال میں لائے گئے ہیں۔مثلاً محل،نقشہ،خانہ،عقل وغیرہ وغیرہ۔

لوک رتن گمانی کے بعد کماؤں ادب کے ابتدائی عہد (۱۸۰۰ء تا ۱۸۵۰ء) سے تعلق رکھنے والے ایک اور بڑے شاعر کرشن پانڈے ہیں۔ ان کی پیدائش ۱۸۰۰ء میں اور وفات ۱۸۵۰ء میں ہوئی۔کرشن پانڈے بے حد خوبصورت گیت لکھتے تھے۔ ان کی شاعری مذہبی عقیدت، اصلاح معاشرہ، کماؤنی تہذیب اور طنزیہ لب و لہجے سے عبارت ہے۔

کرشن پانڈے کی شاعری میں بھی اردو الفاظ کا استعمال کثرت سے ملتا ہے۔ یہاں ان کی شاعری کے کچھ نمونے درج کیے جا رہے ہیں،جن میں اردو لفظیات کا بھرپور استخدام ملتا ہے۔

ملکیا یارو کلیگ دیکھو

گھر کڑی بیچی بیر استیفا لیکھو

ملک کماؤں کفوا باسو
جوے کن ہے گیو کھشم کو جھانسو

بھائی برادر گھر گھر مار
ملک کماؤں میں پڑ گیو چھار

پہلے شعر میں ملکیا لفظ ملک لفظ کا اسم نسبتی ہے،اس طرح یہاں ملکیا کا معنی ملکی اور اپنے دیش کا باشندہ ہوگا۔یہ واضح رہے کے لفظ ملک کماؤنی زبان میں 'م' اور 'ل' کے ضمے کے ساتھ مستعمل ہے۔پہلے شعر کے دوسرے مصرعے میں استیفا لفظ ،استعفا کی بگڑی شکل ہے۔دوسرے شعر کے دوسرے مصرعے میں مستعمل لفظ کھشم در اصل خصم ہے، جس کا معنی خاونداور دشمن وغیرہ کے ہوتے ہیں۔ یہاں بھی یہ لفظ خاوند کے لیے استعمال ہوا ہے۔آخری شعر کا پہلا مصرع تو بالکل اردو زبان کا مصرع معلوم ہوتا ہے۔

کماؤں ادب کے ماقبل وسطی عہد (۱۸۵۰ءتا۱۹۰۰ء) اردوالفاظ کا استعمال ابتدائی عہد کے مقابلے کم ہوجاتا ہے۔اس عہد کے شاعروں میں چنتامنی جیوتشی، گوری دت پانڈے اورشیودت ستی شرماسرِ فہرست ہیں۔ان شعرا کی لفظیات میں خوشی،سوائے، پتلا، برابری، برباد، کافر،قرآن،غم اور دیگر بہت سے الفاظ شامل ہیں۔آخر الذکر شاعر شیو دت شرما نے کماؤنی

زبان میں غزلیں بھی لکھیں۔ان غزلوں میں انھوں نے ان ساری قوانین کی پابندی کی ہے جن کی اردو زبان میں رعایت کی جاتی ہے۔ ردیف، قافیہ، مطلع اور مقطع وغیرہ کل اصول کا التزام رکھا گیا ہے۔

۱۹۰۰ء سے لے کر ۱۹۵۰ء تک کا عہد کماؤنی ادب کا دوسرا وسطی عہد کہلاتا ہے۔ گوری دت پانڈے گوردا، اس عہد کے ایک معتبر اور منفرد شاعر ہیں۔ان کی نظم ''چائے لیلا'' کا یہ شعر دیکھیے:

راجا و ریّت، رئیس گروبا

پینی بھکھاری جوگی جوگیانی

اس شعر میں مستعمل الفاظ ریّت اور گروبا براہ راست اردو زبان سے آوردہ ہیں اور ان کی اصل بالترتیب رعیت اور غربا ہیں۔لفظِ رئیس یہاں اپنی اصل کے ساتھ استعمال ہوا ہے۔ پنڈت شیاما چرن دت پنت بھی اس عہد کے اہم شاعر ہیں۔انھوں نے بھی اپنی تخلیقات میں اردو زبان کے الفاظ وافر مقدار میں استعمال کیے ہیں۔اس عہد کی شاعری میں خمار، نوکر، مردہ، شکر، شاباش، عزت وغیرہ جیسے الفاظ کا اضافہ ہوا۔

کماؤنی ادب کا جدید عہد ۱۹۵۰ء سے شروع ہوتا ہے اور تا حال جاری ہے۔اس عہد کے شاعروں کی فہرست کافی طویل ہے۔لہذا اہم شاعروں کا ذکر نہ کرتے ہوئے فقط اشعار کی مثالوں پر اکتفا کریں گے۔

شیر سنگھ بشٹ کا یہ شعر دیکھیں جس میں وہ یک جہتی کی بات کر رہے ہیں:

چے چے بیرا نگاؤ نے ہالوخون میں کے فرق چھو

انوار لےتمری نے ہولی جیونی میں کےفرق چھو

مذکورہ شعر میں استعمال شدہ الفاظ خون ،فرق اور انوار براہِ راست اردو سے اخذ کردہ ہیں، جن کو کماؤنی شاعر نے بے حد خوبصورتی کے ساتھ اپنے شعر میں استعمال کیا ہے۔

دیوکی مہرا کماؤنی ادب میں ایک اہم نام ہے۔نثر و نظم دونوں پر یکساں قدرت رکھتے ہیں۔''مجدورن خون'' ان کی ایک اہم نظم ہے، جس میں سماجی ناہمواری، غیر انسانی و غیر اخلاقی درجہ بندی اور مزدوروں کے استحصال کی تصویر کھینچی گئی ہے۔نظم کے عنوان پر نظر پڑتے ہی اردو زبان کا اثر بہت واضح طور پر سامنے آجاتا ہے۔اس نظم سے دو بند ملاحظہ کیجیے:

رنگ چھو جولال لال
تکَیں دیکھی بیر، جانی کِلَے سوچنوں میں
کیَں ۔۔
سیٹھ جیول گریب مجدورنک خون نکائی بیر
پوتی تاَونی راکھ دوالن میں

کوٹھی بنیاد
بھوؤت گوری چھو
تے بھِتیرے کھڑیے راکھی بلی
چھوار موانا تِن ،لاوارث سینی
کھری فٹ کپایا

سیٹھ جیو ہے رئیں

سینا چپاڑ گلپیا ڈیوڑ

پہلے بند میں اردو کے مستخدم الفاظ رنگ ، لال،غریب،مزدور ،خون،نیکی (نکائی) اور دیوار(دوالن) ہیں، جو یا تو اپنی اصل حالت میں استعمال ہوئے ہیں یا پھر بگڑی ہوئی شکل میں۔دوسرے بند میں بنیاد اور لا وارث جیسے اردو الفاظ کا سہارا لیا گیا ہے۔

عہد جدید میں دوسرے شعرا میں گوپال دت بھٹ، متھرا دت مٹھ پال، بھوانی دت پنت، ہیرا سنگھ رانا، درگیش پنت، گریش تواڑی، راجندر بورا، جگل کشور پیٹشالی، ایم۔ڈی انڈولا وغیرہ سرفہرست ہیں۔ان شعرا کی لفظیات میں بھی اردو زبان کے ڈھیر سارے الفاظ موجود ہیں، جن کی چمک دمک سے ان کی شاعری مزید روشن ہوگئی ہے۔ان شاعروں نے نہ صرف اردو کے سبک وشیریں الفاظ کا استخدام کیا ہے، بلکہ اردو زبان کے غزلیہ اصول وقواعد سے بھی بھرپور استفادہ کیا ہے۔کچھ شعرا کے یہاں اردو غزل کی مکمل تتبع کی کوشش کا وجود ملتا ہے۔ردیف، قافیہ، مطلع و مقطع وغیرہ کی رعایت کی کوشش واضح طور پر نظر آتی ہے۔ان شعرا کی لفظیات میں شامل اردو الفاظ کچھ اس طرح ہیں۔ محنت، محل، ہزار، مال، گز، باغیچہ، آسان، ہونٹ، مہک، مہک دار، آدمی، روزگار، غریب، سرکار، حضور، رواج، دنیا، فضیحت، روز، عمر، خبردار، ہوشیار، وقت، خالی، شراب، مداری، قلعہ، کرم، ہضم، خصم وغیرہ وغیرہ۔واضح رہے کہ یہ الفاظ کہیں تو اپنی اصل حالت اور اصل معنی میں استعمال میں ہوئے ہیں تو کہیں بگڑی ہوئی

شکل اور دیگر معنی میں۔

اگر کماؤنی ادب میں بالکل عصر حاضر کی بات کریں تو محمد علی اجنبی کا تذکرہ ناگزیر ہے۔محمد علی اجنبی وہ شاعر ہے، جس نے با قاعدہ غزل کو کماؤنی ادب میں متعارف کروایا۔اجنبی سے پہلے بھی غزلیں لکھی گئی تھیں، لیکن اجنبی کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے با قاعدہ اوزان وابحار وغیرہ کی رعایت کی۔ردیف، قافیہ وغیرہ کی رعایت پرانے شاعروں کے یہاں بھی نظر آتی ہے، البتہ اجنبی کے یہاں اردو غزل نے اپنے پورے وجود اور شخصیت کے ساتھ کماؤنی لباس زیب تن کرلیا ہے۔اجنبی کا ایک کمال یہ بھی ہے کہ انھوں نے کماؤنی ادب میں غزل کہنے والوں کی پوری ایک کھیپ تیار کردی، جن میں انل کارکی، مہندر مٹھّیانی اور جگدیش جوشی وغیرہ سرفہرست ہیں۔

محمد علی اجنبی کی غزلیں تو مکمل طور پر اردو غزلوں کا آہنگ لیے ہوئے ہیں، البتہ ان کی غزلوں میں اردو لفظیات کا بہت زیادہ استعمال نہیں ہے۔ انھوں نے اردو الفاظ کا بہت مناسب استعمال کیا ہے۔جو بھی الفاظ مستعمل ہوئے ہیں وہ انتہائی سبک وشیریں ہیں۔

محمد علی اجنبی کے تتبع میں لکھنے والے انل کارکی کے یہاں وہ پختگی نہیں ملتی، جو اجنبی کے یہاں ہیں۔البتہ اردو لفظیات کے مناسب استعمال کے حوالے سے دونوں انتہائی قریب ہیں۔اجنبی نے اوزان کا مکمل خیال رکھا ہے جبکہ کارکی کہیں کہیں پھسلتے ہوئے نظر آتے ہیں۔اجنبی اور کارکی کی دستیاب غزلوں میں اردو لفظیات کچھ اس طرح ہیں۔زمین، قسم، پیچ، ساہو

کار(کار)، بہادری، کاغذ،قصور، انوار، وقت، اثر،غریب وغیرہ وغیرہ

درج بالا سطور میں صرف کماؤنی شاعری کے حوالے سے گفتگو کی گئی ہے۔نثریہ فن پاروں کو اس مضمون میں شامل نہیں کیا گیا ہے۔ ویسے بھی کمایونی زبان اپنی شاعری بالخصوص اپنے گیتوں کے لیے معروف ہے۔کماؤنی لوک گیتوں میں بھی اردو اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ موجود ہے۔ کماؤنی گیتوں میں نہ صرف اردو زبان کی موجودگی کا احساس ہوتا ہے بلکہ اس کے ساتھ ہمیں اردو تہذیب کی روشنی بھی جا بجا چمکتی دمکتی نظر آتی ہے۔ بہت سے کماؤنی لوک گیت اس کی بہترین اور زندہ مثالیں ہیں۔

دیوناگری رسم الخط میں لکھی جانے والی یہ زبان اپنی عام بول چال میں بھی اردو کے بے شمار الفاظ اپنے دامن میں سمائے ہوئے ہے۔کمایوں معاشرے میں جگہ جگہ اردو زبان کی چمک دمک نمایاں نظر آتی ہے۔اس معاشرے میں استعمال اردو لفظیات نصاف (انصاف) ، دلبر، حیات، موبت (محبت)، فجر، سبا(صبح)، اجاربند(ازاربند)، خیرخبر، خیری(خیریت)،منصب، جاگیر، جمیں دار(زمیندار)، قلعہ، لاجم (لازم) وغیرہ وغیرہ ہیں۔

مصادر و مراجع:

۱۔کماؤنی لوک ساہتیہ ایوم کماؤنی ساہتیہ (ہندی)، دیو سنگھ پوکھریا،شری الموڑا بک ڈپو،الموڑا،۱۹۹۴ء

۲۔اتراکھنڈ کا ایتہاس(ہندی)،اتراکھنڈ اوپن یونیورسٹی

۳۔کماؤں کا ایتہاس(ہندی)،کماؤں کیسری دت پانڈے،شری الموڑا بک ڈپو،الموڑا،۱۹۹۵ء

۴۔ہمالیائی ایتہاس کے وِوِدھ آیام (ہندی)،گرجا پانڈے اور ہیرا سنگھ بھاکنی،۲۰۱۳ء

۵۔اتراکھنڈ کا نوین ایتہاس(ہندی)،ڈاکٹر یشونت سنگھ کٹھوچ،ونسر پبلشنگ کمپنی،دہرہ دون،۲۰۰۶ء

۶۔کماؤنی بھاشا ، ساہتیہ ایوم سنسکرتی(ہندی)،ڈاکٹر، دیو سنگھ پوکھریا،شری الموڑا بک ڈپو،الموڑا،۱۹۹۶ء

☆☆☆

عالم کاری اور عصری منظر نامہ

کلیدی الفاظ: عالم کاری # منفی # ثقافتی #معاشی #مثبت

ڈاکٹر نورالنساء

Abstract: The term *Aalamkari* in Urdu signifies globalization, denoting the intricate interplay of economies, cultures, and societies globally, driven by advancements in technology, communication, and infrastructure. This phenomenon exerts significant influence across various domains including the economy, culture, social dynamics, politics, and literature. While globalization presents avenues for economic expansion and enhanced interconnectivity, it also engenders apprehensions regarding socioeconomic inequality, cultural uniformity, and political fragility. Within the realm of literature, globalization serves to enrich the literary landscape and inspires writers to engage with the complexities of our increasingly interconnected world.

اردو زبان میں عالم کاری ،گلوبلائزیشن کی اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، دوسرے لفظوں میں یہ وہ ترقی یافتہ عمل ہے، جہاں دنیا کے مختلف ترقی یافتہ ممالک اور ان کی ترقی یافتہ تکنیکی سہولتیں، رسل ورسائل،ترسیل و ابلاغ،سیاسی اور فوجی طاقتیں،ان کے عملی واقفیت و مہارت کے ساتھ ساتھ ان کی تہذیبی وثقافتی طور طریقوں کا وسیع طور پر

ارتباط کرتے ہیں۔عالم کاری کی اہمیت کواس طرح بھی سمجھ سکتے ہیں،کہ یہ بین الاقوامی طور پرسماجی،سیاسی،معاشی اورتہذیبوں طورطریقوں کا ملاجلا عمل ہے۔جہاں حکومت کی پالیسیاں ہیں،نجی انتظامی حلقے ،اور بین الاقوامی ایجنسیاں اورشہری و معاشی تنظیمیں ایک ساتھ مل کر اسے فروغ دے رہی ہیں۔

عالم کاری کا اہم مقصد کسی ملک،سماج یا تنظیم کے معاشی،سیاسی،تکنیکی،نظریاتی اور وہاں کے فوجی طاقتوں کوتقویت بخشنا ہے تاکہ وہ دوسرے ملکوں پر اپنا اثر ڈال سکیں۔عالم کاری کو اسطرح بھی سمجھ سکتے ہیں کہ یہ،وہ عمل ہے جہاں مجموئی طور پر نئے عالمی معاشی نظام کو مضبوط کرنے میں طاقتور ملکوں کا دباؤ بہت زیادہ ہے تو دوسری طرف مختلف تکمیل پذیر مسابقتی طریق کار کا بھی عمل دخل ہے۔

سولہویں اور سترہویں صدی کے درمیان یورپ کی سرزمین پر عالم کاری وجود میں آتی ہے اوراس کے وجود میں آنے کا خاص مقصد بڑے پیمانے پر تاریخی تبدیلیوں سے ہاتھ ملانا،ساتھ ہی سیاست ، پیداوار تجارت،مالی اموراورسرمایہ کاری کے عمل میں مسلسل یامنظّم طور پرتبدیلی لانا تھا۔عوامی بحث ومباحثہ کے درمیان عالم کاری کے عمل کوآفاقی طور پرمختلف حریفی طاقتوں اور ریاستوں کے درمیان دوطرفہ مذاکرات کے راغب ہونے کا عمل مانا جاتا ہے۔

مختلف دہائیوں سے عالم کاری مختلف سماجی کارکنوں،دانشوروں،کاروباری رہنماؤں پالیسی سازوں،سیاسی رہنماؤں

کے درمیان بہت ہی تفریق کا موضوع رہا ہے۔عالم گیر سطح پر عوام اس موضوع پر بہت کم اختلاف رکھتے ہیں اور اگر اس بات کا جائزہ لیا جائے تو عالم کاری کی دھوم دنیا کے ہر کونے میں ہے اور زیادہ سے زیادہ لوگ اس سے فیضیاب ہو رہے ہیں۔ few global attitude ,project report 44 مختلف ملکوں میں جائزہ لینے کا بعد اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ۳۸،۰۰۰۰ لوگ عالم کاری کو اپنی روزمرہ زندگی سے ملا کر دیکھتے ہیں اور اس کا تجربہ وہ مختلف طور طریقوں، تجارت، مالی امور، سفر، ترسیل و ابلاغ اور تہذیب سے جوڑتے ہیں۔

زیادہ تر ملکوں میں لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ عالم کاری کی بدولت کاروبار میں اضافہ اور تجارت میں برابر کا مقابلہ کہیں نہ کہیں ہمارے ملک کے لئے فائدہ مند ہے۔عالم کاری کی بدولت آج پوری دنیا میں مغربی تہذیب و ثقافت کا اتنا غلبہ ہے کہ لوگ آج انگریزی تعلیم کو ہی اپنے بچوں کے مستقبل کی کامیابی کی ضمانت سمجھتے ہیں۔ساتھ ہی یہ بھی دیکھنے کو ملتا ہے کہ بہت سے لوگ ایسے بھی ہیں جو عالم کاری سے انحراف کرتے ہیں۔ان کا کہنا ہے کہ عالم کاری کی بدولت ان کی نجی زندگی میں سماجی اور معاشی مسائل پورے طور پر حاوی ہو گئے ہیں۔انہیں اچھی تنخواہ نہیں ملتی، کام کرنے والے کا ماحول نہیں رہا اور امیر و غریب کے درمیان فاصلہ بڑھنے لگا ہے۔ان کی زندگی، سماج اور معاشرے کے روایتی رسم و رواج اور طور طریقوں سے بہت دور ہو گئی ہے۔

گلوبلائزیشن (عالم کاری) کی شروعات دوسری جنگ عظیم سے ہوتی

ہے اور ۱۹۹۰ء تک پہنچتے پہنچتے ترقی یافتہ شکل میں یہ اصطلاح اہل علم و دانش کی خاص توجہ کا مرکز بن جاتی ہے۔ عالم کاری کو ہم مختلف گوشوں سے منسلک کر کے دیکھ سکتے ہیں۔ انتظامیہ کے تصورات اور طور طریقے کو سرحد پار اور تنظیموں تک پہنچانا، ساتھ ہی طاقت ور ملکوں کا اپنے فوجی طاقت سے کمزور ملکوں پر جابرانہ رویہ اور ان پر حاوی ہونے کی کوشش، اس کے علاوہ ملکی تنازعوں کو بین الاقوامی کاروائی سے جوڑنے کا عمل بھی اس کے احاطہ میں آتا ہے۔

بین الاقوامی عدالتیں، بین الاقوامی انسانی حقوق سے جڑی تنظیمیں، بین الاقوامی فوجی طریق عمل یا روایت، بین الاقوامی قانون، اصول وضوابط کا عالمی طور پر آہنگ ہونا عالم کاری کے دائرے میں آتا ہے۔ مزید یہ کہ بین الاقوامی اور علاقائی تجارتی معاہدے، ہر میدان میں طاقتور بین الاقوامی جماعتیں، اعلا یونیورسٹیاں اور ادارے جہاں سے معلومات کو دنیا کے دوسرے خطوں اور علاقوں میں پہنچا سکتے ہیں، عالم کاری کے تحت ہی آتے ہیں۔

عالم کاری کے دو پہلو ہیں جو سماج اور معاشرے پر منفی یا مثبت اثرات ڈالتے ہیں۔ عالم کاری کے مثبت پہلوؤں میں ہمیں ماحولیاتی نظام کا تحفظ اور اس کی تعمیر نو، دو ترقی یافتہ ملکوں کے درمیان پیشہ وارانہ انجمن کا فروغ، جمہوری طرز پر فیصلہ لینے میں اجتمائی شرکت، غربت کا خاتمہ اور اس کے علاوہ دوسرے اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ لیکن وہیں زندگی کے بہت سے ایسے شعبے بھی ہیں جن پر عالم کاری کے مضر اثرات کی نشاندہی کی جا

سکتی ہے۔غریبی،عصبیت اور بے انصافی کو بہت فروغ ہوا ہے،ملکی اور علاقائی لوگوں کی طرف سرمایہ داروں کی غیر ذمہ دارانہ حرکتیں نظر آتی ہیں۔علاقائی روزگار اور ملازمت کی مانگ میں کمی اور قدرتی ذرائع کا غلط استعمال بھی اس کے نقصاندہ اثرات میں سے ایک ہے۔

عالم کاری کے دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے اس کی خدمات بہت وسیع ہیں۔یہ ایک طرف ہماری زندگی کا لازمی جزو ہے جس کے بغیر ہماری زندگی ادھوری اور غیر مکمل ہے۔اور یہ زندگی اور سائنس کے رشتے کو مربوط کرتی ہے وہیں آج بھی کچھ ایسے علاقے ہیں جہاں عالم کاری تو دور اس لفظ کا نام ونشان بھی نہیں۔زندگی کی بنیادی ضرورتوں کی تکمیل ان کے لئے جوئے شیر لانے سے کم نہیں۔شہروں میں انٹرنیٹ اور میڈیا کی رسائی نے ہمیں دوسرے بڑے ملکوں سے جوڑ رکھا ہے اور ہم عالم کاری کی بدولت دنیا کو عالمی گاؤں کا نام دیتے ہیں لیکن ان گاؤں کا کیا جہاں لوگ خط افلاس سے نیچے کی زندگی گذر کر رہے ہیں۔سیاسی لیڈران ان کے گھروں پر اسی وقت دستک دیتے ہیں جب ان کا مفاد طے ہوتا ہے ۔لہذا عالم کاری نے شہروں اور گاؤں کے درمیان ایک حد فاصل کھینچ دیا ہے۔عالم کاری کے منفی اور مثبت اثرات کو ایک چارٹ کی مدد سے دیکھ سکتے ہیں۔

مثبت اثرات	منفی اثرات
ا۔عالم کاری کی بدولت مختلف تہذیبوں کا ارتباط ہوتا ہے اور جہاں ان تہذیبوں سے جڑے مختلف اختراع وایجاد، خیالات، افکار ونظریات اوران کی اہمیت کو فروغ ملتا ہے۔	ا۔جب دو تہذیبیں آپس میں ملتی ہیں تو ایک دوسرے کی تہذیب و ثقافت میں خلط ملط ہوکر مخصوص کلچر کی اہمیت کو برباد کردیتی ہیں۔
۲۔اطلاعات اور تکنیکی وسائل نے مختلف ممالک اور وہاں کے لوگوں کوایک دوسرے سے قریب کردیا ہے۔	۲۔یہ دنیا دوطبقوں میں تقسیم ہوکر رہ گئی ہے۔ایک وہ جن کے وسائل بہت مضبوط اور غیر معمولی طور پر ترقی یافتہ ہیں اور دوسرے وہ جن کے پاس زندگی بسر کرنے کی بنیادی سہولتوں کا فقدان ہے۔
۳۔عالم کاری کی بدولت بین القوامی تجارت، کاروبار، خارجہ سرمایہ کاری اور سرمائے کالین دین بہت آگے نکل چکا ہے	۳۔عالم کاری نے ڈرگس کی تجارت کوفروغ دیا ہے،طوائف اور پیشہ وارانہ عورتوں کا چلن عام ہوگیا ہے۔فحاشی اور جنسی نمائش کوحد درجہ بڑھادیا ہے۔ناجائز طور پر انسانوں درآمد بر آمد، بھیانک باقیاتی مادوں اور غیر محتاط کمپنیوں کی بدولت ہمارے ماحولیاتی فضا کو برباد کرنے میں اہم رول ادا کیا ہے۔

۴۔عالم کاری کی بدولت عالمی سطح پر مزدور کی آزادی اور دماغی تجارت میں سہولت پیدا ہوگئی ہے۔	۴۔عالم کاری نے ترقی یافتہ ملکوں میں brain drain کو فروغ دیا ہے جس کے بدولت کسی ملک کی قدرتی صلاحیت کو نقصان پہنچا ہے
۵۔عالم کاری نے گلوبل بازار کو وسعت دینے میں کچھ نئے اصول وضوابط تیار کئے ہیں۔	۵۔عالم کاری نے عالمی اصول و ضوابط قائم کر کے خاص طور پر تجارت کے میدان میں امیر اور غریب کے فاصلہ کو بڑھا دیا ہے۔
٦۔عالم کاری کی بدولت یہ کائنات ایک عالمی گاؤں میں تبدیل ہوکر رہ گئی ہے۔	٦۔عالم کاری کی افادیت اور اہمیت صرف سماج کے ایک مخصوص طبقے تک محدود ہے جب کہ معاشرے کے دوسرے لوگوں سے اس کا دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔

گزشتہ عرصے میں انٹرنیت نے عام لوگوں کے لئے معلومات کے خزانے کا دروازہ کھول دیا ہے۔انٹرنیٹ کا استعمال کبھی ایسا بھی ہے کہ جب آپ کسی لائبریری میں داخل ہوں تو کتابیں فرش پر ڈھیروں کی صورت میں بکھری نظر آئیں۔انٹرنیٹ اور گوگل جیسے سرچ انجن معلومات تک رسائی حاصل کرنے میں مدد کرتے ہیں۔اس کے ساتھ ہی انٹرنیٹ کے شوقین حضرات انٹرنیٹ انسائیکلو پیڈیا سے بھی فیضیاب ہوتے ہیں اور جسے عوامی انسائکلو پیڈیا بھی کہا جاتا ہے۔

عوامی انسائکلو پیڈیا انٹرنیٹ پر ایک صفت ویب سائٹ ''وکی پیڈیا'' کی صورت میں موجود ہے۔اس کا آغاز دس سال پہلے ہوا تھا اور اس مختصر عرصے میں یہ لوگوں میں انتہائی مقبول ہوا۔وکی پیڈیا پر موجود مضمون میں کوئی بھی اضافہ یا ترمیم کرسکتا ہے۔'وکی پیڈیا بظاہر تباہی اور افراتفری کی ترتیب معلوم ہوتی ہے لیکن حیرت انگیز طور پر اس کے بڑے اچھے نتائج بھ سامنے آئے ہیں اور اس کے ذریعہ ایسا قابل اعتماد مواد سامنے آیا ہے جو ہزاروں بین القوامی لوگوں کے تجزیوں کا نتیجہ ہے۔یہ دراصل ورلڈ ویب سائٹ کی خالق کی تکمیل معلوم ہوتی ہے جس کے مطابق لوگ نہ صرف انٹرنیٹ سے معلومات حاصل کرسکتے ہیں بلکہ وہ ان معلومات کا آپس میں آزادانہ لین دین بھی کرسکتے ہیں۔

آج کے عہد میں عالم کاری اپنا ایک الگ کردار رکھتا ہے اور ہم اس عہد جدید کی بہ نسبت میں عالم کاری کے عہد پر زیادہ زور دیتے ہیں۔جس طرح ڈپریشن کولڈ وار ایرا،اسپیس ایج اور بیسویں صدی کا عہد ایک خاص عہد کی تاریخ کو ہمارے سامنے پیش کرتا ہے آج ہم عالم کاری کو سیاسی،معاشی اور تہذیبی فضا سے جوڑ کر دیکھتے ہیں۔ایک طرف تکنیکی ترقی اور اطلاعات کے فروغ میں اہم رول ادا کرتا ہے تو وہیں ملک مین انتشار اور دہشت پھیلانے میں بھی اہم رول ادا کرسکتا ہے۔

کسی زمانے میں عوام کو کسی حکومت کے بدلنے،کسی ملک پر حملہ ہونے یا بہت سی دوسری ضروری خبروں کی معلومات نہیں ہو پاتی تھی لیکن آج ٹی وی انٹرنیٹ،ٹیلی ویزن،ریڈیو اور میڈیا نے دنیا بدل دی ہے۔آج

انسان کے پاس لمحہ لمحہ کی خبریں موجود ہیں، ٹی وی اور انٹرنیٹ پر دنیا کے سارے واقعات اس طرح وقوع پذیر ہوتے ہیں جیسے سب کچھ ہمارے آنکھوں کے سامنے ہورہا ہو۔ بیسویں صد کے آغاز سے ہی اس میں بہت حد تک تیزی آ گئی ہے اور دنیا چھوٹی سے چھوٹی ہونے لگی۔ یہ بات قابل غور ہے کہ عالم کاری اور الیکٹرانک میڈیا نے دنیا کو یکسر بدل کر رکھ دیا ہے، جدید تکنالوجی اور ایجادات کی بدولت ہماری پہنچ چاند ستاروں تک ہو گئی ہے۔

Sunita Williams ۱۸۸دن کا خلاء میں جائزہ لے کر آئی ہیں اور دنیا بھر میں اس خبر کی رسائی عالم کاری کے بدولت ہی ممکن ہے۔ لیکن اس کا دوسرا رخ یہ بھی ہے کہ جو سماج کو ثقافتی طور پر کھوکھلا بنا رہا ہے۔ الیٹرانک میڈیا میں دکھائے جانے والے سیریکس جن کی پہنچ قریب قریب ہر گھر تک ہے انسان کی سوچ، ذاتی فیصلے۔ پسند ناپسند اور سماجی سرگرمیوں کو محدود کر رہا ہے۔ ساس بہو والے سیریل میں خواتین کی صرف دو ہی شبیہ پیش کی جاتی ہے کہ یا تو وہ ہمیشہ بناوٹ اور سنگھار میں ملبوس، گھروں میں آپسی رشتوں میں درار ڈالنے میں پوری طرح مصروف ہیں یا ہر پھر ہر پل ایسی تصویر پیش کرتی ہیں کہ وہ مظلوم ہیں اور ہر پل ان پر زیادتی ہو رہی ہے اور وہ دن رات آنسو بہاتی رہتی ہیں۔ اس کے علاوہ جرائم، سیکس سے بھرپور فلموں (پہلے انگریزی میں پھر ہندوستانی فلمیں بھی) کی مانگ نے سماج کے نوجوان طبقے کو برباد کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑا ہے۔

ٹی وی کے علاوہ انٹرنیٹ پر ہزاروں سائٹس ہیں جو اس طرح کے فحاشی تصویروں اور فلموں کو فروغ دیتے ہیں اور اس سے سب زیادہ متاثر ہمارا نوعمر طبقہ ہے جو دن رات اپنے موبائل فون کے ذریعہ آرکٹ اور اب فیس سے جڑے رہتے ہیں اور آپس میں اپنے دوستوں کو فحش تصویریں اور ایم ایم ایس بھیج کر اس سے محظوظ ہوتے ہیں اور اسے فروغ دینے میں ماں باپ کا بھی بڑا ہاتھ ہے کیونکہ انہیں اپنے بچوں کی زنگی مین ہونے والی سرگرمیوں کی خبر نہیں ہوتی، ماں باپ کی لاپرواہی بچوں کی زندگی میں بہت فرق ڈالتی ہے اور ان کے ہی غیر ذمہ دارانہ رویہ سے وہ اپنے مقصد سے ہٹ کر دن رات برائی کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ بچے سائبر کرائم سےئ جڑ نے لگے ہیں۔ بچوں میں ڈرگس کا استعمال سگریٹ اور شراب نوشی کی غلط عادتیں دن بدن بڑھتی جا رہی ہے۔ ہپ ہاپ ماحول میں جینا فاسٹ فوڈ کھانا گرل فرینڈ بنانا اور بوائے فرینڈ کا تصور، دسلو اور پبوں میں جانا ان کی عادت میں شامل ہو چکا ہے اور یہی باتیں ہیں کہ کم عمری میں ہی ان پر جنسی بھوک کا غلبہ حاوی ہوتا جا رہا ہے۔ مغرب کی مانند ہمارے تہذیبی اقدار کی اہمیت بھی کم ہوتی جا رہی ہے۔ ریپ، آبرو ریزی، ڈاکے اور دہشت گردی کی وارداتیں روز بروز بڑھتی جا رہی ہیں۔ یہ انٹرنیٹ کا ہی اثر ہے کہ بچے کمسنی میں ہی اپنی عمر سے پہلے بڑے ہو رہے ہیں۔ ان میں جنسیات اور اس سے جڑے تمام معلومات کو پورا کرنے کی خواہش میں وہ دن رات کوشاں نظر آتے ہیں۔

عالم کاری، انفارمیشن تکنالوجی اور الیٹرانک میڈیا نے دنیا کی طنابے

کھینچ کر رکھ دی ہیں ساتھ ہی اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ اقوام متحدہ، نیع ورلڈ آڈر، عالمی بنک، عالمی میڈیا اور دیگر بین الاقوامی ادارے وغیرہ بڑی ایٹمی طاقتوں کے قبضے میں ہیں اور چھوٹے و پسماندہ کمزور مما لک کو اپنے اثر و اختیار میں لانے کے لئے مختلف حربے استعمال کرتے رہتے ہیں، وہاں چل رہی عوامی تحریکوں، نئے معاشی نظام کو بنانے کے لئے اٹھائی جا رہی آواز کو بھی دوسرے ملکوں تک پہنچنے نہیں دیتے اور وہاں پنپ رہی تخریبی تحریکوں، دہشت گردی اور سرگرمیوں سے وابستہ سرغنوں اور نام نہاد لیڈروں کے خلاف خطرناک صورتحال پیدا کرتے ہیں۔اس کے علاوہ انسانی حقوق کی پامالی کے نام پر دوسرے مما لک میں خاصی دخل اندازی کرتے ہیں، حالانکہ وہ خود اپنے ملکوں میں اس انسانی حقوق کی پامالی کا شکار ہیں۔

اس سلسلے میں امریکہ اور اس کے حلیفوں کا رول نا قابل برداشت رہا ہے اور وہ امن وسکون کے نام پر دوسرے مما لک کے اندرونی معاملات میں دخل دے رہے ہیں اور وہاں اپنا تسلط قائم کرنے کی تلاش رہتے ہیں۔امریکہ مضبوط و طاقتور ملک کے تحت دوسری ملکوں پر حاوی ہونا چاہتا ہے اور اقوام متحدہ پر اپنی تسلط قائم کر کے اپنی من مانی کرتا ہے۔افغانستان میں طالبان کا خاتمہ کرنے کے بعد بھی وہ وہاں سے نکلنے کا نام نہیں لیتا اور اپنی اجارہ داری قائم رکھے ہوئے ہے۔اور یہی صورتحال اب عراق میں بھی ہے۔

اگر امریکہ پر حکومتوں اور سربراہوں نے فوری توجہ نہ دی تو عالمی

برادری کو بھیانک خطرات کا سامنا کرنا پڑسکتا ہے،خاص طور پر مسلمانوں کو ساری دنیا میں القاعدہ اور سیمی سے جوڑ کر دیکھا جارہا ہے،آج ہمارے لئے اتنا آسان نہیں ہے کہ ہم امریکہ اور لندن میں آسانی سے چلے جائیں بلکہ ہمیں مختلف سوالات کے دور سے گزرنا پڑے گا۔۱۱ ستمبر کے حملے نے دنیا بھر میں مسلمانوں کی حالت تشویشناک کردی ہے۔عراق اور سیریاء میں تیل کی لڑائی کو امریکہ ہی بڑھاوا دیتا ہے۔مسلمانوں کو شک کی نگاہ سے دیکھ پر اس پر طرح کی زیادتیاں کی جاتی ہین اور جب وہ اپنے حق کے لئے آواز اٹھاتا ہے تو اسے دہشت پسند قرار دیا جاتا ہے۔

لہذا آج کے دور میں بیرونی طاقتوں کے مضر اثرات سے بچنے کے لئے فوری اور موثر اقدام کی ضرورت ہے۔سماج میں پھیلی ہوئی مغربی تہذیب جو ہمارے اقدار اور اخلاق کو ہم سے دور کرتی ہے اس سے بچنے کی ضرورت ہے اور مغرب کے ان اصولوں کی پیروی ہونی چاہئے جو پاک وصاف ایک مہذب ،با اخلاق،سیکولر،غیر متعصب اور آزاد معاشرے کی تکمیل کرسکے اور اس سلسلے میں ادیبوں،شاعروں اور خاص طور پر صحافیوں کی ذمہ داری ہونی چاہئے ۔کیونکہ معاشرے کا یہی وہ طبقہ ہے جو سماج کو اپنی ذمہ داریوں کا احساس دلاسکتا ہے اور آنے والے خطرات سے نمٹنے کی تدابیر کرسکتا ہے۔

ماخذ:

۱۔ اسرؔ ،دیوندر۔ادب کی آبرو میں۔دہلی۔سنجیو آفسیٹ پرنٹرز۔۱۹۹۶
۲۔ اسرؔ ،دیوندر۔ نئی صدی اور اردو ادب۔دہلی۔سنجیو آفسیٹ پر

نٹرس۔۲۰۰۰

3. Avijit Pathak,*Modernity Globalization and Identity towards a Reflexive Quest*, Delhi, Akaar Books, 2006.

4. Ali Mohammadi (ed.), *Iran Encountering Globalization: Problems and Prospects*, London: Routledge, 2003.

5. Malini Bhattacharya (ed.), *Globalization*, New Delhi: Tulika books in association with School of Wome's Studies, Jadavpur University, 2004.

6. Saman Gupta,Tapan Basu,Subarno Chatterjee (ed.), *India in the Age of Globalization:Contemporary Discourses and Text*, New Delhi, Nehru Museum and Library, 2003.

7. Yogendar Singh, *Cultural Change in India: Identity and Globalization*, Jaipur, Rawat Publication, 2000.

☆☆☆

''عورت اور آبشار'' کی تنقیدی قرأت

کلیدی الفاظ: عورت # محبت # مجبوری # حیات # قرات # آبشار

ڈاکٹر محمد طالب
اے 46، فرسٹ فلور، کرشچن کالونی
پٹیل چیسٹ، دہلی۔ 110007

ملخص: ''عورت اور آبشار'' کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں یہ سوال قائم کیا گیا ہے کہ یہ آبشار کیا ہے؟ کیا زرینہ آبشار ہے جس کے جسم کی برسات میں جمال نے غسل کیا یا شہباز جو اونچے پہاڑ سے ٹکرا کر ندی میں جا گرا جس کے سینے پر گہرے نشان ہیں۔ یہ وہ مقام ہے جہاں سے ناول کا قاری اس کی گرفت میں آجاتا ہے اور یہی اس کی مقبولیت کا سبب بنتا ہے۔ ناول پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بنیادی خیال محبت، ہوس اور انتقام کی تثلیث ہے۔ پلاٹ گٹھا ہوا ہے۔ شہباز، زرینہ، جمال اور رحیم کو فطری انداز میں پیش کیا گیا ہے جو معاون کردار ہوٹل کے ماحول کے لیے منتخب کیے گئے ہیں وہ بھی ضرورت کے مطابق ہیں۔

مشرف عالم ذوقی، بلونت سنگھ کے بارے میں لکھتے ہیں

بلونت سنگھ کا شمار ایسے فنکاروں میں ہوتا ہے جو اوتو مونو کا موچی (جاپانی شاعر) کے اس خیال پر پورے اترتے ہیں

''جہاں ہم کھڑے ہیں
کہانی وہیں سے نکل رہی ہے،

ممکن ہے ہماری آنکھوں کے سامنے سے
یا قدموں کے تلے کی زمین سے
یا، کہیں سے بھی۔۔۔۔۔۔
کیا تم انھیں نہیں دیکھ پا رہے ہو
کیسے افسانہ نگار ہو۔۔۔۔۔'' (جاپانی شاعر، اوتو مونویا کاموچی)

بلونت سنگھ کے اہم ناولوں میں ''عورت اور آبشار'' بھی شامل ہے جس میں محبت، مجبوریوں اور محرومیوں کے ساتھ ہوس اور انتقام کی ایسی دلدوز داستان بیان کی گئی ہے کہ ناول کے اختتام پر قاری حیرت زدہ ہو جاتا ہے۔اس میں حیات وکائنات اور اشیا ومظاہر کے لیے کشش کی اصل وجہ ناول نگار کا وہ رویہ ہے جو ناول کی قرأت سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ایماء واشارہ کی جانب جھکاؤ پر مبنی بیان کے سبب ناول میں سنجیدگی پیدا ہو جاتی ہے۔ناول میں انسانی رشتوں پر خاصی توجہ دی گئی ہے جس کی وجہ سے سطحی ناول ہونے سے محفوظ ہو جاتا ہے۔فن کے اعتبار سے کرداروں کی نفسیات سے واقفیت کا سلسلہ پورے ناول میں نظر آتا ہے۔پنجاب اور کشمیر کے درمیانی حصے اس کا پس منظر بیان کرتے ہیں۔

کہانی کی ابتدا یوں ہوتی کہ ایک روز ایک انگریز گھومتا ہوا ہندوستان آیا۔اسے کشمیر اور پنجاب کے بیچ واقع میرپور کے گردو نواح کا علاقہ بہت اچھا لگا، یہاں اس نے ایک چھوٹی سی کوٹھی تعمیر کرائی۔کچھ دنوں بعد انگلینڈ سے وہ اپنی بیوی کو بھی یہاں لے آیا۔یہیں اس کی ایک بیٹی پیدا ہوئی۔کچھ سالوں بعد وہ انگریز اس دنیا سے رخصت ہو گیا۔وہ عورت شوہر کی وفات کے بعد تنہائی کے عالم میں یوں گرفتار ہوئی کہ اس نے ہندوستان چھوڑ کر ولایت جانے میں بہتری سمجھی۔اس نے کوٹھی کو اپنے ملازم رحیم کے حوالے کر دیا۔کوٹھی کو رحیم ایک ہوٹل میں تبدیل کر دیتا ہے جہاں شہباز اور زرینہ ایک ساتھ آتے ہیں۔شہباز کسی افغانی قبیلہ کے سردار کا بیٹا ہے جبکہ زرینہ کا تعلق ایک معمولی پٹھان خاندان سے ہے۔وہ

دونوں ایک دوسرے سے محبت کرتے ہیں اوراب انہوں نے شادی کرنے کا فیصلہ بھی کرلیا ہے۔ تاہم وہ دونوں طبقاتی امتیاز کا شکار بن جاتے ہیں۔شہباز کے والدکو یہ گوارا نہ تھا کہ وہ بیٹے کی شادی ایک معمولی پٹھان لڑکی کے ساتھ کردے مگران کی نزدیکیاں اس قدر بڑھ چکی ہیں کہ دونوں ایک دوسرے کے بنا نہیں رہ سکتے۔شہباز مجبور ہوکر گھر چھوڑ دیتا ہے اورزرینہ بھی سب کو چھوڑ کر بھاگ آتی ہے۔اس کے ماں باپ کو جب یہ خبر ملتی ہے تو وہ شہباز کے خلاف بیٹی کو اغوا کرنے کی رپورٹ درج کرادیتے ہیں۔پولس ایک دن دونوں کا پیچھا کرتے کرتے رحیم کے ہوٹل پہنچ جاتی ہے۔شہباز اس بات سے پہلے ہی باخبر تھا کہ پولس اس کے تعاقب میں ہے لہٰذا وہ رحیم کے ہوٹل میں بھی اسے تلاش کرنے آئے گی۔رحیم دونوں کو دوسری جگہ چھپنے کے لیے بھیج دیتا ہے۔ہوٹل میں شہباز اورزرینہ کو نہ پانے کے باوجود تھانیدار کے شک کی سوئی رحیم کے ہوٹل پر رہتی ہے۔ہوٹل سے روانہ ہوتے ہوئے تھانیدار رحیم کو یہ تجویز دے کر جاتا ہے کہ جتنی جلدی ممکن ہو وہ دونوں کی شادی کرادے تاکہ اس پریشانی سے چھٹکارا مل جائے ۔ تھانیدار کی تجویز سے رحیم خوش ہوکر شہباز کو تاکید کرتا ہے کہ وہ دونوں شادی کرلیں۔یہ مشورہ شہباز کو پسند تو آجاتا ہے لیکن وہ اپنی تمام مرادیں پوری کرتے ہوئے قدیم رسم ورواج کے مطابق شادی کرنا چاہتا ہے۔اس کی خواہش ہے کہ دونوں کے والدین اس کے لیے رضامند ہوں۔وہ اپنے والد کو راضی کرنے کی غرض سے افغانستان کا سفر کرتا ہے اورزرینہ کو یہ یقین دلاتا ہے کہ وہ ایک ہفتے کے بعد واپس آجائے گا۔ کہانی کا رخ اس وقت بدل جاتا ہے جب زرینہ سے کیا ہوا شہباز کا واپس آنے کا وعدہ ٹوٹ جاتا ہے اوروہ اپنے وطن سے ایک ہفتہ بعد واپس نہیں آتا۔ابتدا میں زرینہ اس کی منتظر رہتی ہے لیکن بعد میں اس کی امیدیں ٹوٹ جاتی ہیں۔اس کی زندگی میں پھر ایک حسین وجمیل لڑکا جمال آتا ہے اوروہ دونوں ایک دوسرے کی محبت میں گرفتار ہوجاتے ہیں۔جمال،زرینہ کے ہوش وحواس پر اس قدر چھا جاتا ہے کہ اس کے پیٹ میں جمال کا بچہ پرورش پانے لگتا ہے

مگرزرینہ کی قسمت پھرآنکھ مچولی کھیلنے لگتی ہے ۔وہ بھی اس سے وعدہ کرکے چلاجاتاہے اورواپس نہیں آتا۔ زرینہ ایک آبشار میں کود کرجان دے دیتی ہے۔ناول کا سب سے بڑاالمیہ یہ ہے کہ شہبازاورزرینہ نے ایک دوسرے کو دل وجان سے چاہا۔شادی کرنے کا وعدہ بھی کیا لیکن دونوں شادی کرنے میں ناکام رہے۔ان کی آرزودل میں دب کر رہ گئی۔زرینہ بدقسمت کردارہے جو اول تا آخرمقدر کے ہاتھوں ہارتی رہی اورآخرمیں وہ ایسی شکست خوردہ ہوئی کہ موت سے جاملی۔

اسمٰعیل اورنواب صاحب رحیم کے ہوٹل میں ٹھہرتے ہیں۔اسماعیل اورنواب صاحب نام کے یہ دونوں ہی کردارکوئی اورنہیں بلکہ وہی ہیں جن کی وجہ سے زرینہ موت کے منہ میں پہنچی۔اسمٰعیل درحقیقت ’جمال‘ ہے اورنواب صاحب’شہباز‘ ہے۔کسی مصلحت سے اگرچہ دونوں نے اپنے نام تبدیل کرلیے ہیں۔اسمٰعیل جب نواب صاحب کوزرینہ کی محبت کی کہانی اوراس سے لطف اندوزہونے کا ساراواقعہ بیان کرتاہے تو یہ سن کرشہباز کے تن بدن میں آگ لگ جاتی ہے۔آخری منظرمیں وہ اپنی محبوبہ،زرینہ کی موت کابدلہ لینے کے لیے تیارہوجاتاہے۔وہ جمال کوایسادھکادیتاہے کہ وہ اسی آبشارمیں گرپڑتاہے جس میں زرینہ گرکرلقمہ اجل بنی تھی۔یوں جمال بھی جان کھوبیٹھتاہے۔ناول کے ان آخری جملوں کے بعدقاری کویہ کہانی ابتدائی دورمیں پہنچادیتی ہے جس سے ناول کی تکنیکی اہمیت معلوم ہوتی ہے۔افسانے میں آبشارکی گہرائی کوبلونت سنگھ نے یوں بیان کیاہے:

’’اس زمانے میں یہ مقام بالکل سنسنان تھا۔نہ کوئی دھرم شالہ تھی نہ کوئی دکان،نہ یہ گہماگہمی بس دونوں پہاڑیاں ایک دوسرے کوچپ چاپ تاک رہی تھیں۔ندی میں کبھی کبھار پاس کے دیہات سے لوگ نہانے آجاتے تھے۔۔۔۔ایک بہت بڑاآبشارجوکئی سوفٹ کی بلندی سے پہاڑی کے سینے سے ٹکراتاہوانیچے ندی

میں گرتا تھا۔ویسے تو ننھے منے جھرنے اب بھی کافی تعداد میں وہاں دکھائی دیتے ہیں لیکن وہ بڑا آبشار سوکھ چکا ہے۔وہ کیسے سوکھا اس کے متعلق کچھ نہیں بتایا جاسکتا۔ہاں اس آبشار کا نشان اب بھی ایک گہرے اور لمبے گھاؤ کی طرح اس پہاڑی کے سینے پر صاف نظر آتا ہے۔''

کلیات بلونت سنگھ، جلد پنجم، ناول: عورت اور آبشار، ص: ۳-۲

''عورت اور آبشار'' کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں یہ سوال قائم کیا گیا ہے کہ یہ آبشار کیا ہے؟ کیا زرینہ آبشار ہے جس کے جسم کی برسات میں جمال نے غسل کیا یا شہباز جو اونچے پہاڑ سے ٹکرا کر ندی میں جا گرا جس کے سینے پر گہرے نشان ہیں۔ یہ وہ مقام ہے جہاں سے ناول کا قاری اس کی گرفت میں آجاتا ہے اور یہی اس کی مقبولیت کا سبب بنتا ہے۔ناول پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بنیادی خیال محبت، ہوس اور انتقام کی تثلیث ہے۔پلاٹ گٹھا ہوا ہے۔ شہباز، زرینہ، جمال اور رحیم کو فطری انداز میں پیش کیا گیا ہے جو معاون کردار ہوٹل کے ماحول کے لیے منتخب کیے گئے ہیں وہ بھی ضرورت کے مطابق ہیں۔ناول کا ماحول پوری طرح فطری ہے۔البتہ ایک کمی پائی جاتی ہے اور وہ ناول جتنے بھی مکالمے ہیں وہ سب کردار و مرتبہ کے لحاظ سے ہیں۔قصہ پن تو ہے ہی، ماجرہ سازی کے عناصر میں بھی توازن ہے۔کلائمیکس اور اینٹی کلائمیکس بھی نظر آتا ہے۔نقطہ نظر اور پیغام کی بات کی جائے تو اس میں ایک اخلاقی درس بھی پایا جاتا ہے۔

اس ناول کا ایک بڑا نقص یہ ہے کہ یہ ناول ترقی پسندی کے معیار پر کھرا نہیں اترتا۔پورے ناول میں کہیں بھی ناول نگار نے ترقی پسند نظریہ اختیار کر نہیں کیا۔ بھوک، استحصال، طبقاتی کشمکش، انقلاب جیسی چیزیں کہیں بھی ناول میں نظر نہیں آتیں۔انگریزوں کی غلامی سے بغاوت کا کوئی ارادہ بھی نہیں اور نہ ہی کوئی کردار مسائل میں ڈوبا ہوا نظر آتا ہے۔ہوٹل والا رحیم جو غربت اور مفلسی سے دوچار ہے کبھی افلاس کا رونا نہیں روتا۔ یہاں تک کہ اپنے رقیب جمال سے بغاوت

بھی نہیں ہوتی ۔شہباز کے کردار میں جس کا امکان تھا لیکن جب بلونت سنگھ اس کے اندر کے شہباز کو ناول میں پیش کرتے ہیں تو نتیجہ یہ نکل کر آتا ہے:

''شہباز نے چہرہ اس کی طرف گھما کر پل بھر کے لیے اس پر ایک اچٹتی ہوئی نظر ڈالی اور پھر بولا۔ام سوچتا تھا کہ امارے باگ جانے کے کچھ دن بعد ام دونوں کے ماں باپ اماری شادی پر رضامند ہو جائے گا۔''

کلیات بلونت سنگھ، جلد پنجم، ناول: عورت اور آبشار، ص: ۴۹

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کی سوچ باغی عاشق کی نہیں ہوسکتی اور جذبۂ عشق کا دخل بھی اس کے عمل میں نظر نہیں آتا یہ تو عام انسان جیسا کردار لگتا ہے۔اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ شہباز کے والدین شادی کے لیے راضی ہو جاتے تب بھی وہ شخص اپنی ساری زندگی روایتی اور قبائلی انداز میں ہی بسر کرتا۔رحیم کا کردار بھی بے جان سا لگتا ہے اور جمال کسی اعتبار سے ترقی پسند نظر نہیں آتا۔سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا بلونت سنگھ کا رویہ زندگی اور کرداروں کے لیے دقیانوسی ہے یا ترقی پسندانہ۔اس کا پتہ زرینہ کے کردار سے لگ جائے گا۔ناول میں زرینہ بہت کم بولتی نظر آتی ہے ۔بعض اوقات ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اپنے خیالات وجذبات کا فیصلہ خود زرینہ نہیں بلکہ کوئی اور کر رہا ہے۔وہ تو محض ان فیصلوں کی تجربہ گاہ بنی ہوئی ہے۔یہ طے شدہ ہے کہ زرینہ کا کردار سب سے زیادہ مستحکم، اذیت سہنے والا اور فیصلوں پر عمل کرنے والا کردار ہے۔جب لڑکے گھر سے بھاگنے کا فیصلہ کرتے ہیں تو ان کے لیے واپسی دروازے کھلے رہتے ہیں۔سماج کی نظر میں بھی وہ اچھے بنے رہتے ہیں لیکن جب کوئی لڑکی گھر سے فرار ہوتی ہے تو اس کے لیے تمام دورازے بند ہو جاتے ہیں اور سماج اس کو تاعمر بری نگاہ سے دیکھتا ہے۔صرف اسی پر بس نہیں قانونی طور پر والدین کی رضامندی اور جائز طریقہ سے کی جانے والی شادی کے بعد بھی وہ گھر پرایا ہو جاتا ہے۔وہ صرف ایک مہمان کی حیثیت رکھتی ہے۔اس کہانی میں بزدلی زرینہ کی نہیں بلکہ شہباز کی ثابت ہوتی

ہے۔وہ شادی کا وعدہ کرکے چلا جاتا ہے لیکن ہفتوں اور مہینوں بعد بھی واپس نہیں آتا۔ بے بس زرینہ کو اس دوران ایک ہمدرد مل جاتا ہے جسے وہ اپنا سب کچھ سونپ دیتی ہے۔ یہ منزل بھی عورت کے فیصلے اور رضامندی کا اشاریہ ہے۔زرینہ ایک مرتبہ پھر اہم فیصلہ لیتی ہے لیکن اس کی قسمت دوبارہ اسے دھوکہ دے دیتی ہے تو وہ مایوس ہوکر خودکشی کاارادہ کرلیتی ہے ۔یہ اس کو سب سے بہتر فیصلہ نظر آتا ہے۔وہ اپنی زندگی میں تین اہم فیصلے کرتی ہے۔شہباز کے لیے گھر چھوڑنا، جمال کے بچہ کی ماں بننا اور خودکشی ۔دراصل یہ تینوں فیصلے اس کی بغاوت کا استعارہ نہیں ہیں اور دیکھا جائے تو بلونت سنگھ نے اس ناول میں علامتی نظام قائم نہیں کیا پھر بھی بعض مقامات پر بے توجہی کے ہوتے ہوئے بھی استعاراتی کیفیت خود بخود ظاہر ہوجاتی ہے۔اس سلسلے میں ناول کے چند اقتباسات ملاحظہ کیجیے:

''زرینہ موقع ملنے پر آبشار کی طرف جاتی۔وہ دیر تک آبشار کے گرتے ہوئے پانی کو دیکھتی رہتی۔وہ اپنے تیز و تند بہاؤ کے ساتھ گھاٹ میں یوں گرتا تھا جیسے کوئی باز کبوتر پر جھپٹا مارتا ہے۔راستہ میں اس کا پانی چٹانوں سے بھی ٹکراتا جس سے بہت تیز شور اٹھتا۔لیکن وہ پانی تھا کہ اپنے ہی اندر بہاؤ میں جھپٹا ہی چلا جاتا۔

بالکل اس آبشار کی طرح ایک آبشار اس کے دل میں بھی تھا اور اس کی طرح ایک آبشار شہباز کے من میں بھی تھا یہ باتیں سوچ سوچ کر اس کا دماغ الجھنے لگا تو وہ چھوٹے چھوٹے قدم اٹھاتی ہوئی جدھر سے پانی آتا تھا اُدھر ہی کو چل دیتی۔''

کلیات بلونت سنگھ، جلد پنجم، ناول: عورت اور آبشار، ص:۵۴

''اب وہاں کوئی جھرنا نہیں ہے بلکہ جھرنے والی جگہ پر صرف ایک نشان باقی ہے____اس پہاڑ کے سینے پر گہرے گھاؤ کا نشان!''

کلیات بلونت سنگھ، جلد پنجم، ناول: عورت اور آبشار، ص: ۹۷

ان کے علاوہ بھی کئی ایسے مقامات ہیں جہاں آبشار کا استعمال ہوا ہے۔اس لفظ کے ذریعہ مختلف حالات کا موازنہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔یوں بلونت سنگھ کا ناول کامیاب ناول لگتا ہے مگر متعدد جگہوں پر بلونت سنگھ ناکام نظر آتے ہیں جیسے آبشار کوئی بڑی علامت نہیں بن پاتا لیکن ان کے تخلیقی شعور میں آبشار کسی نہ کسی شکل میں ابھرتا رہتا ہے۔یہی وہ چیز ہے جو بلونت سنگھ کوان کے ہمعصروں میں مرتبہ دلانے میں معاون ثابت ہوتی ہے۔کرشن چندر، بیدی اورمنٹو کی مانند بلونت سنگھ اس ناول میں کوئی علامتی طرز نہیں اپناتے۔باوجود اس کے وہ اس ناول میں نہ تو شہباز کے ہاتھوں جمال کو آبشار کے حوالے کرتے دکھاتے ہیں اور نہ ہی زرینہ کی خودکشی کا منظر پیش کرتے ہیں پھر بھی قاری ان کے انجام سے آشنا ہو جاتا ہے۔'عورت اور آبشار' کے تعلق سے انسانی معاملات پر غور کریں تو ہم پائیں گے کہ انسانی رشتوں کے عرفان کے سبب بلونت سنگھ کی فن کاری میں چار چاند لگ گئے۔گراہکوں سے رحیم کا تعلق، زرینہ اور شہباز کا تعلق، شہباز کے جانے کے بعد زرینہ کا جمال سے دوستی، جمال اور شہباز کا ایک دوسرے سے متعارف ہونا، شہباز کا جمال کے حق میں برتاؤ، ان سب رشتوں اور ناطوں میں جو تناسب اور موزونیت پائی جاتی ہے وہ ان تعلقات اور رشتوں کو سمجھنے اور پرکھنے کا ایک ذریعہ ہے۔فنی نقطہ نظر سے اس ناول کو محبت، ہوس اور انتقام کی تثلیث کہنا بہتر ہوگا۔ نصابی اعتبار سے قطع نظر دیکھا جائے تو ہوس والی بات ایک واہمہ محسوس ہوتی ہے۔جس دوران جمال زرینہ کے جسم سے لطف اٹھاتا ہے۔

زرینہ کی غیر رضامندی ایک لمحہ کے لیے بھی نظر نہیں آتی۔ یہ بات بھی طے ہے کہ بعد میں جمال نے کچھ چالاکی سے کام لیا تھا۔جسمانی تعلق کے دورانیہ کی جو شناخت بلونت سنگھ نے قائم کی ہے وہ مکمل طور سے فطری ہے۔اس کے بعد زرینہ کس طرح جیتی ہے اور کس طرح رحیم کی دیکھ بھال کرتا ہے، یہ سب دلچسپ

اورفطری محسوس ہوتا ہے۔ جہاں تک ناول میں موجود کرداروں کی نفسیات کا تعلق ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ بلونت سنگھ نے اس چھوٹے سے ناولٹ میں کردار سازی کے بہتر نمونے پیش کیے ہیں۔ رحیم کا کردار دبّو قسم کا ہے جو انگریز عورت کے رحم وکرم پر ہوٹل چلاتا ہے۔ وہ نیکی کے رستے پر چلنے کی آرزو رکھتا ہے اور کہیں سر نہیں اٹھاتا۔ یہ خوبی اس کے اندر اس قدر سمائی ہوئی ہے کہ وہ زرینہ اور شہباز کو گرفتاری سے بچاتا ہے۔لیکن جب تھانیدار پر دباؤ ڈالتا ہے تو اس کا کمزور کردار یوں بول اٹھتا ہے:

''اس وقت رحیم میاں کی حالت کچھ بھیگی بلّی کی سی ہو رہی تھی۔ وہ یوں ٹانگیں سکوڑے کھڑا تھا جیسے اس کے پاجامے میں پیشاب نکل گیا ہو۔ایک تو ویسے ہی اس کی شکل بڑی مسکین تھی اور پھر اس وقت تو واقعی اسے نانی یاد آ رہی تھی۔اب وہ اس بھید کو پل بھر کے لیے بھی چھپانے کے قابل نہیں تھا۔لیکن وہ اتنا ڈر گیا تھا کہ اس کے منہ سے آواز بھی نہیں نکل رہی تھی۔وہ سر سے پاؤں تک بالکل سن ہو گیا تھا۔اس کی یہ حالت دیکھ کر نہ جانے کیوں افسر کی مونچھوں تلے ایک ہلکی سی مسکراہٹ ہونٹوں پر پیدا ہوئی جسے رحیم نہیں دیکھ پایا۔''

کلیات بلونت سنگھ، جلد پنجم، ناول:عورت اور آبشار،ص:۴۷۔۴۶

اس طرح رحیم کا خوف ودہشت میں مبتلا ہو جانا فطری ہےکیوں کہ گرفتاری کے بعد مجرم بھیگی بلّی بن جاتا ہے۔رحیم کا کردار اس طرح ایک فطری کردار بن جاتا ہے ۔اگرچہ بلونت سنگھ اس پر رحیم سے سچ نہ بھی بلواتے تب بھی ان کی کردار سازی پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔وہ رحیم کی زبان سے سچ نہیں بلوانا چاہتے تھے مگر گرفتاری کے خوف سے اس کے منہ سے کوئی لفظ نہ نکلا اس لیے زرینہ اور شہباز پولس کی پکڑ سے باہر رہے۔ناول کا یہ کردار ڈرپوک قسم کا ضرور ہے لیکن جب وہ غصے میں آتا ہے تو اس کے منہ سے اشتعال انگیز باتیں نکلتی ہیں جب شہباز،زرینہ سے وداع لیتا ہے تو رحیم ہر وقت غم زدہ رہتا ہے۔وہ یہ فیصلہ کرتا ہے کہ وہ زرینہ کی

آخری سانس تک حفاظت کرے گا تاہم اسی اثنا میں جمال زرینہ سے جنسی تعلقات قائم کر لیتا ہے تو رحیم اس بات سے باخبر ہوتا ہے کہ وہ اس کے بچے کی ماں بننے والی ہے تب یہی ڈرپوک قسم کا کردار یوں بیدار ہوتا ہے:

''صاحب بہادر، اگر شہباز یہاں کہیں آ نکلا تو آپ کو خوبصورتی اور جوانی کی یہ باتیں پل بھر میں بھول جائیں گے۔ رحیم کی آواز میں تیزی آ گئی تھی۔اس نے پھر اپنی بات جاری رکھی۔'' بابو صاحب میں کہہ چکا ہوں کہ وہ میری بیٹی ہے اس کا برا بھلا دیکھنا میرا کام ہے۔''۔۔۔جمال نے محسوس کیا کہ غصّے کے مارے رحیم کی آواز کانپ رہی ہے۔اس نے اب دھیمے لہجے میں کہا۔لیکن رحیم میاں تم مجھے بالکل غلط سمجھتے ہو۔۔۔''

کلیات بلونت سنگھ، جلد پنجم، ناول:عورت اور آبشار،ص:۷۰

پورے ناول میں اس مقام کے علاوہ کہیں بھی رحیم کا اصلی کردار سامنے نہیں آتا اس لیے کہ دراصل وہ زرینہ کو اپنی بیٹی مانتا ہے۔رحیم کا کردار مصنف کی نفسیات سے آگہی کا ثبوت دیتا ہے اور اسی قسم کی آگہی ناول میں ایک جگہ زرینہ کے کردار میں بھی دکھائی دی ہے۔زرینہ کا کردار کم گو ثابت ہوا ہے۔یہ کردار سے زیادہ سایہ معلوم ہوتا ہے لیکن ایسا بھی نہیں ہے، ناول کا اگر کوئی فعال کردار ہے تو وہ زرینہ ہی ہے، جو عجیب وغریب ہوتے ہوئے بھی ہر طرف نظر آتا ہے۔کبھی اس کا تعلق شہباز سے قائم ہوتا ہے اور کبھی وہ جمال سے دوستی کر لیتی ہے۔رحیم اس کا سرپرست بنتا ہے۔زرینہ یوں ہر منظر پر چھائی ہوئی ہے۔ اس کے کردار کو کسی بھی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔اس طرح یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ بلونت سنگھ کرداروں کو بخوبی جانچنے اور پرکھنے کی مہارت رکھتے ہیں۔بلونت سنگھ کی رائے کے مطابق مردوں کی بہادری کو پنجاب کی عورتوں نے تسلیم کیا ہے۔مرد کا باوقار اور بہادر ہونا سماج کی عورتوں کے لیے اہمیت رکھتا ہے۔عام اور خاص دونوں ہی قسم کی عورتیں بہادری کو بہت پسند کرتی ہیں۔وہ بیویاں جن کے ایسے شوہر ہوتے

ہیں انہیں ان کی بہادری اور جانبازی پر ناز ہوتا ہے اور وہ عورتیں اپنے شوہر کے لیے ہر طرح کی قربانی دینے کے لیے تیار رہتی ہیں۔ بلونت سنگھ نے پنجاب کی اتنی تعریف کی ہے کہ اس پر مزید کچھ کہنا مناسب نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ پنجاب کے ذرے ذرے میں بہادری اور دلیری سمائی ہوئی ہے۔ بلونت سنگھ پنجاب کے کاشتکاروں کے کھیت کھلیان اور اس کی چھوٹی چھوٹی فصلوں سے قاری کو واقف کراتے ہیں اور ساتھ ہی پنجاب کی داستان محبت بھی سناتے ہیں اور دیہاتی پیشہ ور ڈاکوؤں کی روداد بھی پیش کرتے ہیں۔ ایک طرف انہوں نے ڈاکہ زنی، راہزنی، رومانیت اور ڈاکوؤں کی زندگی کو پیش کیا ہے وہیں تقسیم ہند اور فرقہ وارانہ فسادات پر بہت سے ناول اور افسانے لکھے ہیں۔

یوں تو تقسیم ہند اور فرقہ وارانہ فساد کے موضوع پر بہتوں نے لکھا ہے مگر بلونت سنگھ نے وہ لکھا جو خود ان کی آنکھوں نے دیکھا تھا۔ انہوں نے اپنی آنکھ سے دیکھی ہوئی کہانیاں لکھی ہیں۔ پنجاب کا رہنے والا ادیب بھلا ایسے حادثات سے کیسے آنکھیں بند کر سکتا ہے۔ بلونت سنگھ ایک جگہ بتاتے ہیں کہ وہ خود اپنے خاندان سمیت اس قیامت خیز دور میں تھے۔ تہذیب وتمدن کا شیرازہ بکھرنے کے بعد پھر کبھی یکجا نہ ہو سکا۔ ان حالات میں مبتلا بلونت سنگھ کا دل پارہ پارہ ہو گیا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ان کی کہانیوں کا کینوس وسیع ہوتا چلا گیا۔ ان کے ناول اور افسانوں کے کینوس میں محض تقسیم ہند اور اس سے پیدا شدہ فرقہ وارانہ فسادات بلکہ انسانی اقدار کے پامال ہونے کا ماتم بھی ملتا ہے۔ رشتوں کے ٹوٹنے کا شدید احساس بھی ہے، گھروں اور کھیت کھلیانوں کے تباہ و برباد ہونے کا رنج وغم بھی، آبائی وطن سے تعلق ٹوٹ جانے اور زندگی بھر وطن نہ جا پانے کا صدمہ بھی ہے اور بہت سے طبقوں کے سماجی واقتصادی نظام کے برباد ہونے کا رنج بھی۔

☆☆☆

وادیٔ کشمیر اور اقبال کا نغمۂ سوز دروں

کلیدی الفاظ: متشکل#فلسفہ و فکر #خلش#ساقی نامہ#سیماب

عمران اعظم
ریسرچ اسکالر، شعبہ اردو،
دہلی یونیورسٹی، دہلی ۱۱۰۰۰۷

مخلص: بیسویں صدی کے معروف اردو شاعر علامہ اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸) کی ادبی خدمات کا ایک زمانہ معترف ہے۔ ان شاعری زمین اور آسمان کے رشتوں سے متشکل ہوئی ہے۔ علامہ اقبال کا تعلق سرزمین کشمیر سے بہت پرانا تھا اس لئے کہ ان کے اجداد کشمیری پنڈت تھے۔ کشمیر جوان کی ذات اور زندگی کا جز ولانیفک تھا اس سے ان کی وابستگی کا اظہار ان کی شاعری میں کہیں براہ راست اور کہیں اشاروں میں موجود ہے۔ اس مضمون میں، میں نے اقبال کے تخلیقی رویوں کو موضوع بنایا ہے اور اس پس منظر میں وادی کشمیر کی صورت گری کو دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس مضمون میں، میں نے حتی الامکان ان تمام انسلاکات کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے جن سے اقبال اور کشمیر کا رشتہ واضح ہوتا ہے اور صرف واضح ہی نہیں ہوتا بلکہ دونوں کے درمیان محبوب کی صورت واضح ہوتی ہے۔

بیسویں صدی کے معروف اردو شاعر علامہ اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸) کی ادبی خدمات کا ایک زمانہ معترف ہے۔ نثر اور نظم دونوں میں انہوں نے بیش بہا کارنامے انجام دیئے ہیں۔ اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں ان کی شاعری مقبول ہوئی ہے۔ اردو شاعری میں ان کے چار مجموعے بانگ درا، بال جبریل، ضرب کلیم اور ارمغان حجاز شامل ہیں جب کہ فارسی میں اسرار خودی، رموز بے خودی، پیام مشرق، زبور عجم اور جاوید نامہ وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ ان کی غزلوں اور نظموں میں جو شعری وفکری رویہ موجود ہے وہ اپنے قاری کو بہت متاثر کرتا ہے۔ علامہ اقبال کی شاعری زمین اور آسمان کے رشتوں سے متشکل ہوئی ہے اس لیے ان کی شاعری میں جہاں ایک طرف انسانی جذبوں کی فراوانی ملتی ہے وہیں روحانی کیفیات بھی ان کی شاعری کا امتیاز ہے۔ فلسفہ وفکر کے اعتبار سے بھی اقبال کی شاعری خاصی مقبول رہی ہے۔ انہوں نے اس بات کا بھی اعتراف کیا ہے کہ میں نے ہیگل، گوئٹے، مرزا غالب، عبد القادر بیدل اور وَرڈز وَرتھ سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ مذکورہ مفکرین کی فکری بصیرت سے جو نئی آئینہ سامانی اقبال نے کی ہے اس سے بھی ان کے تخلیقی رویے کا پتہ چلتا ہے۔ اس مضمون میں، میں نے اقبال کے تخلیقی رویوں کو موضوع بنایا ہے اور اس پس منظر میں وادی کشمیر کی صورت گری کو دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ علامہ اقبال کا تعلق سرزمین کشمیر سے بہت پرانا تھا اس لئے کہ ان کے اجداد کشمیری پنڈت تھے۔ کشمیر جوان کی ذات اور زندگی کا جز ولا ینفک تھا

اس سے ان کی وابستگی کا اظہار ان کی شاعری میں کہیں براہ راست اور کہیں اشاروں میں موجود ہے۔اس مضمون میں، میں نے حتی الامکان ان تمام انسلاکات کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے جن سے اقبال اور کشمیر کا رشتہ واضح ہوتا ہے اور صرف واضح ہی نہیں ہوتا بلکہ دونوں کے درمیان محبوب کی صورت واضح ہوتی ہے۔

اقبال اور کشمیر کا رشتہ بہت اہمیت کا حامل ہے اس لیے نہیں کہ کشمیر ارض خداوندی پر جنت نظیر وادی ہے بلکہ اس لئے کہ اقبال کے اجداد کشمیر الاصل تھے اسی لئے اقبال کا کشمیر کے ساتھ جو تعلق تھا اس کو روحانی تعلق کہا جا سکتا ہے۔مطالعہ اقبال سے پتہ چلتا ہے کہ کشمیر کا ذکر ان کے نزدیک محبوب کی حیثیت رکھتا ہے۔اقبال نے ”تنم گُلِ زخیابانِ جنت کشمیر“ کہہ کر اپنے کشمیری الاصل ہونے پر فخر کیا ہے۔ اقبال کے افکار میں بہت کچھ ایسا ملتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے کشمیر سے بہت کچھ لیا ہے جس کا اظہار ان کی شاعری میں جا بجا اشارتاً نظر بھی آتا ہے۔جس طرح اقبال کو کشمیر کا ذکر پسند تھا ٹھیک اسی طرح اہل کشمیر کے لئے بھی ذکر اقبال اسی اہمیت کا حامل ہے۔اس لئے کہ اہل کشمیر کے دلوں میں اقبال اور کلام اقبال کے ساتھ جو لگاؤ ہے اس کا اظہار بہت مشکل ہے۔اقبال پر جو سب سے پہلے جو مضمون قلم بند کیا گیا وہ ایک کشمیری ادیب کا ہی مرہون منت ہے اس مضمون کے مصنف محمد الدین فوق تھے جنھوں نے اپریل ۱۹۰۹ء میں ماہنامہ کشمیر میگزین میں اسے شائع کیا تھا۔علامہ اقبال پر اردو زبان میں کتاب

لکھے جانے سے قبل انگریزی زبان میں کتاب شائع ہوئی تھی جس کو نواب ذوالفقار علی خان نے ۱۹۲۲ء میں voice from the A east کے نام سے شائع کیا تھا۔ ۱۹۲۶ء میں ایک کتاب اقبال کے عنوان سے مولوی احمد دین نے شائع کی تھی حالانکہ یہ کتاب ۱۹۲۴ء میں ہی طبع ہوئی تھی لیکن بعض مقامات پر اقبال کو اعتراض تھا اس لئے دوبارہ ۱۹۲۶ء میں اسے شائع کیا گیا۔

جگن ناتھ آزاد نے اقبال اور کشمیر کے بارے میں تو یہاں تک لکھا ہے کہ:

''اقبال اور کشمیر کے بارے میں فیصلہ کرنا
کہ محبّ کون ہے اور محبوب کون ہے
ذرا مشکل سی بات ہے۔ دونوں طرف
یکساں جذبہ محبت بلکہ جذبہ عشق نظر آتا
ہے''(اقبال اور کشمیر ص ۱۷)

جگن ناتھ آزاد کے اس قول کی روشنی میں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ دونوں طرف ہے آگ برابر لگی ہوئی یعنی سینہ اقبال میں بھی کشمیر سے محبت کا جذبہ موجزن ہے۔ اقبال جب بی اے کی تعلیم حاصل کر رہے تھے تو اس وقت بھی انہوں نے انجمن کشمیر کے اجلاس میں فلاح قوم نامی نظم پڑھی۔ جسکی ابتداء یہ ہے:

کیا تھا گردش ایام نے مجھے محزوں

بدن میں جان تھی جیسے قفس میں صید زبوں
چڑھائی فوج علم کی ہوئی تھی کچھ ایسی
علم خوشی کا میرے دل میں ہو گیا تھا نگوں

اقبال سیالکوٹ کے رہنے والے تھے اور ان کے اجداد کشمیر سے نقل مکانی کر کے یہاں آئے تھے۔ اقبال میں اس ہجرت کی وجہ سے ایک خلش تھی ایک بے چینی تھی اور کشمیر سے جدائی کا احساس تھا جس وجہ سے کشمیر کی یاد ہمیشہ ان میں تازہ رہتی تھی اس بلبل کی طرح جس کو چمن سے دور کر دیا گیا ہو اور آشیاں بھی اس چمن میں ہو جو جنت بے نظیر ہو تو اب تصور کیجئے کہ اس بلبل کی کیا حالت ہوگی یہی کیفیت اقبال کی ہے جس کی ترجمانی اقبال نے اپنے خود ایک قطعہ میں کی ہے کہ:

موتی عدن سے لال ہوا ہے یمن سے دور
یا نافہ غزال ہوا ہے ختن سے دور
ہندوستاں میں آئے ہیں کشمیر چھوڑ کر
بلبل نے آشیانہ بنایا چمن سے دور

جب انسان بے وطن ہو تو اسے اپنے وطن کی یاد بہت ستاتی ہے اور ایسے میں کوئی چیز جو اس کے وطن سے تعلق رکھتی ہو نظر آتی ہے تو اس کو اس سے اپنائیت کا احساس پیدا ہو جاتا ہے اور اگر کوئی انسان مل جائے جو اس کے وطن کا رہنے والا ہو تو اس کی خوشی کا کوئی ٹھکانہ نہیں رہتا۔ اقبال نے بھی ان لوگوں کے لئے جو ۱۸۵۷ء میں کشمیر

چھوڑ کر سیالکوٹ میں آباد ہوئے تھے ایک قطعہ لکھا کہ:

کہکشاں میں آکر اختر مل گئے
ایک لڑی میں آکے گوہر مل گئے
واہ واہ کیا محفل احباب ہے
ہم وطن غربت میں آکر مل گئے

اقبال نے اہل کشمیر کی زندگی کے مسائل اور معاملات کو جس باریک بینی سے دیکھا اور سمجھا ہے اس سے اقبال کی کشمیر محبت جھلکتی ہوئی نظر آتی ہے۔ اپنے اشعار میں اقبال نے کشمیر میں ہو رہے ظلم واستبداد کو جس منفرد اسلوب و لہجے کے ساتھ بیان کیا ہے وہ صرف اقبال ہی کا خاصہ ہے۔ اہل کشمیر کی لاکھ پریشانیوں کے باوجود اپنے وطن کو نہ چھوڑنے کی حقیقت کو بھی اقبال نے بڑی خوش اسلوبی سے اپنے اشعار میں سمویا ہے:

ظلم سہتے ہیں وطن اپنا نہ جن سے چھٹ سکا
شکوہ ان حکام پر اے دل نہیں تیرا بجا
کیا عجب کشمیر میں رہ کر جو ہے ان پر جفا
پائے گل اندر چمن دائم پر است از خارہا

ساتھ ہی اقبال اس قوم کو لفظ کشمیر سے تفق وتحد کا بھی پیغام دیتے ہیں کیونکہ اتحاد زندگی ہے اور اختلاف موت اور کہتے ہیں اتحاد ہی کے ذریعہ بڑے سے بڑے معرکے سر کئے جا سکتے ہیں اغیار کی نظر میں وہی قوم موقر ہے جو کسی ایک دھاگے میں پروئی ہوئی ہو:

سو تدابیر کی اے قوم ہے اک تدبیر
چشم اغیار میں بڑھتی ہے اسی سے توقیر
درمطلب ہے اخوت کی صدف میں پنہاں
مل کے دنیا میں رہو بن کے حروف کشمیر

علامہ اقبال نے اپنی مشہور نظم ساقی نامہ میں اس پر بہار سرزمین کی خوبصورت منظرکشی کی ہے۔ساقی نامہ کے پہلے بند میں موسم بہار کے حوالے سے جو تصوراتی تصویرکشی کی ہے وہ اردو کی فطری شاعری میں انتہائی اہمیت کی حامل ہے۔موسم بہار کی منظرکشی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ موسم بہار خیمہ زن ہو چکا ہے اور جیسے ہی موسم بہار آیا ہے تو پہاڑ کے دامن میں طرح طرح کے رنگ برنگے پھول اگ آئے ہیں جس کو دیکھ کر باغ ارم کا گمان ہوتا ہے اور اس باغ میں گلاب ،نرگس ،سوسن،لالہ، اور نسرین کے پھول کھلے ہوئے ہیں۔ساری کائنات پھولوں کی رعنائیوں میں کھو کر رہ گئی ہے اور اس منظر سے یہاں کی ساری فضا معطر ومنور ومخمور ہو چکی ہے اور یہ موسم بہار صرف فضا میں اثر انداز نہیں ہوا بلکہ پہاڑ اور ندیاں بھی اس سے لطف اندوز ہو رہی ہیں۔ ندیاں خراماں خراماں رواں دواں ہیں۔کبھی خوشی سے ان کے بہاؤ میں تیزی آجاتی ہے تو کبھی پتھروں میں دھیمے دھیمے سرکتی ہیں مگر یہ پر پیچ راستوں سے گزرتے ہوئے میدانی علاقے تک پہنچ ہی جاتی ہیں۔ اقبال نے اس جوئے کہستاں کے ذریعہ جہد مسلسل کی تعلیم دی ہے کہ جس طرح جوئے کہستاں پتھروں سے ٹکراتی ہوئی اپنے منزل مقصود کو

پالیتی ہے اسی طرح کسی بھی چیز کے حصول کے لیے جہد مسلسل بہت ضروری ہے:

ہوا خیمہ زن کاروان بہار
ارم بن گیا دامن کوہسار
گل و نرگس و سوسن و نسترن
شہید ازل لالہ خونی کفن
جہاں چھپ گیا پردہ ٔ رنگ میں
لہو کی ہے گردش رگ ِسنگ میں
فضا نیلی نیلی ہوا میں سرور
ٹھہرتے نہیں آشیاں میں طیور
وہ جوئے کوہستاں اچکتی ہوئی
اٹکتی ، لچکتی ، سرکتی ، ہوئی
اچھلتی ، پھلتی ، سنبھلتی ہوئی
بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوئی
رکے جب تو سل چیر دیتی ہے یہ
پہاڑوں کے دل چیر دیتی ہے یہ

اقبال نے جہاں کشمیر کے مناظرِ فطرت کے ذریعہ اردو ادب کے گل لالہ کے مرغ زاروں کو سینچا ہے وہیں کشمیر کے زعفران کے کھیتوں سے ابھرتی ہوئی خوشبوؤں نے اقبال کی شاعری کو معطر کیا ہے۔ اقبال نے اپنی نظم ''ایک آرزو'' میں اپنی آرزو کو بیان کرتے

ہوئے کوہستانی علاقے کی منظر کشی میں اس کا ثبوت بھی دیا ہے۔مثال ملاحظہ ہو:

صف باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں
ندی کا صاف پانی تصویر لے رہا ہو
ہو دل فریب ایسا کوہسار کا نظارہ
پانی بھی موج بن کے اٹھ اٹھ کے دیکھتا ہو
آغوش میں زمیں کی سویا ہوا ہو سبزہ
پھر پھر کے جھاڑیوں میں پانی چمک رہا ہو
پانی کو چھو رہی ہو جھک جھک کے گل کی ٹہنی
جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو

جاوید نامہ اقبال کی ایک طویل نظم ہے جس میں انہوں نے کشمیر پر ایک پورا باب باندھا ہے۔اپنی اس نظم میں اقبال عالم ارواح میں بعض علماء صوفیوں ادیبوں شاعروں اور انسانیت کے لیے فلاح و بہبود کے کام کرنے والے صاحبانِ فکر سے اپنی ملاقات کا ذکر کرتے ہیں۔ جاوید نامہ میں اقبال نے لکھا ہے کہ عالم ارواح میں ان کی ملاقات کشمیر کے عظیم صوفی بزرگ میر سید علی ہمدانی المعروف شاہ ہمدان سے ہوئی اور پھر اس مثنوی میں آگے چل کر ان کی ملاقات کشمیر کے عظیم شاعر غنی کاشمیری سے بھی ہوتی ہے جس میں وہ کشمیر اور اہل کشمیر کے متعلق باتیں کرتے ہیں۔اس سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال کے قلب و ذہن، قلم و قرطاس اور افکار و خیالات میں کشمیر رچا بسا ہوا ہے۔اقبال

اہل کشمیر کی عقابی نگاہ، جفاکشی، محنت اور سخت جانی کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کشمیریوں کا وجود وطن کی مٹی سے گندھا ہوا ہے اور ان درخشاں ستاروں کا مطلع بھی کشمیر ہی کی سرزمین ہے:

تیز بین و پختہ کار و سخت کوش
از نگاہ آں فرنگ اندر خروش
اصل شاں از خاک دامن گیر ماست
مطلع ایں اختراں کشمیر ماست

اقبال کے آخری مجموعہ کلام'' ارمغان حجاز'' کے اوراق بھی ذکر کشمیر سے مہک رہے ہیں۔علامہ اقبال نے ارمغان حجاز میں تقریباً انیس (۱۹) نظمیں کشمیر کی نظر کی ہیں۔انیس نظموں میں تقریباً سات سے آٹھ ایسی نظمیں ہیں جس میں کشمیر اور متعلقہ کشمیر کا ذکر براہ راست ملتا ہے اور باقی نظمیں بذریعہ تعلق رکھتی ہیں۔یعنی سلسلہ فکر کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں اور ان نظموں کے ذریعہ ان کا مقصود اہل کشمیر کو ان کی قدر و قیمت بتانا اور ان کی سوئی ہوئی صلاحیتوں کو جگانا ہے۔ارمغان حجاز کے آخر میں اقبال نے'' ملازادہ ضیغم لولابی کشمیری کا بیاض'' کے نام سے ایک عنوان قائم کیا ہے اور یہ ساری نظمیں اسی عنوان کے تحت لکھی گئی ہیں۔وادی لولاب کشمیر کی ایک خوبصورت وادی کا نام ہے جس کو رعنائی اور دل آویزی کے اعتبار سے پورے کشمیر کی علامت کے طور پر پیش کیا ہے۔جس کی منظر کشی کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ اے وادی لولاب تیری خوبصورتی انتہا کو پہنچی

ہوئی ہے اور تیرے چشموں کا پانی سیماب کی طرح تڑپتا ہوا صاف و شفاف ہے مرغان سحر تیری فضاؤں میں ادھرادھراڑتے پھر رہے ہیں:

پانی ترے چشموں کا تڑپتا ہوا سیماب
مرغان سحر تیری فضاؤں میں ہیں بیتاب
اے وادی لولاب
گر صاحب ہنگامہ نہ ہو منبر و محراب
دیں بندہ مومن کے لیے موت ہے یا خواب
اے وادی لولاب
ہے ساز پہ موقوف نوا ہائے جگر سوز
ڈھیلے ہوں اگر تار تو بیکار ہے مضراب
اے وادی لولاب

اقبال کے تخلیقی رویوں پر جن باتوں کا ذکر میں نے اوپر کیا وہ باالواسطہ تھے لیکن ان کے بعض اشعار میں بلا واسطہ کشمیر پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔جن کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال کی نظر میں کشمیر کیسا ہے اور اسے کیسا ہونا چاہیئے ۔بعض اشعار ایسے ہیں جو آج بھی اپنی معنویت کے اعتبار سے ہماری فکر کو مہمیز کرتے ہیں:

آج وہ کشمیر ہے محکوم و مجبور و فقیر
کل جسے اہل نظر کہتے تھے ایران صغیر
کہہ رہا ہے داستاں بیدردئ ایام کی
کوہ کے دامن میں وہ غم خانۂ دہقانِ پیر

چہ بے پرواہ گذاشتند از نوائے صبحگاہ من
کہ برد آں شور و مستی از سیہ چشمان کشمیری

خاک کے ضمیر میں ہے آتش چنار نہیں
ممکن نہیں کہ سرد ہو وہ خاک ارجمند

متانت شکن تھی ہوائے بہاراں
غزل خواں ہوا پیرک اندرابی

چھپے رہیں گے زمانے کی آنکھ سے کب تک
گہر ہیں آب وُلر کے تمام یک دانہ

ہمالہ کے چشمے ابلتے ہیں کب تک
خضر سوچتا ہے وُلر کے کنارے

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کی شاعری میں جہاں کہیں بھی فطرت کی عکاسی کی گئی ہے وہاں بذات خود کشمیر کا ذکر آیا ہو یا نہ آیا ہو اس کے پس منظر میں کشمیر کی وادی کا حسن ضرور پوشیدہ نظر آتا ہے۔ علامہ اقبال کی فکر میں جو حسن کی کارفرمائی نظر آتی ہے اس کا صل محور کشمیر ہی ہے۔ کشمیر کی سرزمین سے اقبال کے روحانی روابط کے یہ بین ثبوت ہیں اور انکے تخلیقی رویہ پر اس سرزمین کے گہرے نقوش بھی اس کا اعلان کرتے ہیں کہ اقبال کو اس سرزمین سے کتنا انس تھا۔

☆☆☆☆☆

جدید غزل میں شہری مسائل کی عکاسی

کلیدی الفاظ: مسائل #عالمی جنگ #ثقافتی #مشکوک #کیفیت #صدی

عرفان علی بشر

رِسرچ اسکالر، شعبہ اردو

دہلی یونیورسٹی، دہلی ۔۱۱۰۰۰۷

موبائل نمبر: ۹۷۹۲۵۱۲۱۴۸

ملخص: بیسویں صدی کی قیامت خیز ہنگاموں کے باعث انسان جن مسائل سے دوچار رہوا ان میں ایک شہری زندگی کے مسائل بھی ہیں۔ دراصل جب نئے سہر وجود میں آئے تو آرام و آسائش کے لئے گاؤں سے ہجرت کا سلسلہ شروع ہوا۔ جدید معنی نظام اور بڑے شہروں کی میکانکی زندگی نے مشترکہ کلچر، انسانی رشتوں اور خلاقی ذمہ داری کا خاتمہ کر دیا۔ نوع انسان کے پاس اس سے سامنا کرنے کا کوئی بھی ایسا نظریہ یا تصور نہیں جس کے سہارے بھنور میں ڈوبی کشتی کو باہر نکال سکے۔ اس لئے اس کی شخصیت ٹوٹ کر بکھر گئی اور شہر کی زندگی میں وہ تنہاں ہوکر رہ گیا ہے۔ اس سے انتشار، افراتفری ، مایوسی اور اداسی وغیرہ مسائل نے جنم لیا جس نے جدید دور کے حساس اور باشعور وفرد کو نفسیاتی و ذاتی الجھنوں کا شکار بنا دیا ہے بلکہ زندگی بے معنویت، شاعر کی انفرادیت، پوشیدہ خواہشوں، اس کی مجروح تمناؤں، نفسیاتی الجھنوں، خوابوں کی شکستگی اور محرومیوں کی دبیز چادر نے اسے لپیٹ لیا ہے۔ شہری زندگی سے پیدا شدہ ان تمام مسائل کو ہندو پاک کے جدید غزل گو شعراء نے اپنے شعری تجربے میں ڈھال کر اس کو ایک ناسٹلجیا کے طور پر پیش کیا ہے۔

بیسویں صدی کی دو عالمی جنگوں سے انسانی زندگی میں بے شمار تبدیلیاں رونماں ہویں۔ان تبدیلیوں کو اگر تغیّر و تبدّل کی صدی کہا جائے تو یہ غلط نہ ہوگا۔اس دور میں تقسیم ہند، صنعتی اِنقلاب کی نت نئ ایجادات اور ٹیکنالوجی کی قیامت خیز ہنگاموں کے باعث دنیا نے تیزی سے جو کروٹیں لیں اس سے سماجی ،سیاسی ،ادبی اور ثقافتی ہر لحاظ سے جہاں ایک طرف بہت سی خوشگوار تبدیلیاں ہوئیں اور انسان کو بہت کچھ ملا وہیں دوسری جانب زندگی کو خاک بسر کر کے اسے تمام تر تہذیب کے ساتھ مسخ کر دیا۔اس اِنتشار کی سب سے بڑی ضرب زندگی کی قدروں پر پڑی جس نے نوعِ انسانی سے نہ صرف اس کا ماضی چھین کر تمام اقدار بے معنی کر دیا بلکہ خدا کو بھی اس کی نظروں میں مشکوک کر دیا۔نتیجہ یہ ہوا کہ زندگی میں ایک ہیجانی کیفیت پیدا ہوگئی،اس کے راستے اتنے پیچیدہ، پرخطر اور ناہموار ہو گئے کہ وہ مادی وروحانی الجھنوں کے جنگلوں میں دنیا اور تمام رشتوں ناطوں سے مایوس ہو کر بھٹکنے لگا۔اسی کیفیت کہ وجہ سے آگے چل کر زندگی کا کرب، بے معنویت،،فرد کی مجروح تمنّا،نفسیاتی الجھنوں،خوابوں کی شکستگی اور محرومی،تنہائی وواداری،افراتفری،اداسی،گھبراہٹ اور حساس مرگ جیسے احساسات نے اس دور کے انسان میں مرکزی جگہ لے لی۔

جدید دور میں ملک کی تقسیم، مشینی زندگی، نیچر سے انسان کی ازلی وابستگی کے خاتمے اور خدا کے تصوّر کے زوال نیز تمام پرانی اقدار کے مٹ جانے کے بعد جو شاعری خاص طور سے غزل وجود میں آئی اس میں احساس تنہائی، اداسی، بےچینی، زندگی کی بے مقصدیت، افراتفری اور ذہنی کشمکش

وغیرہ وہ مسائل ہیں جس میں جدید دور کا انسانی ذہن پوری طرح جکڑا ہوا ہے۔(یہ ذہنی رویہّ اسی قت پیدا ہوتا ہے جب ہر طرح کے سماجی اور انسانی اقدارِعمل سے اعتقاد اٹھ جائے)یہ مسائل زیادہ تر شہری زندگی کی دین یا یوں کہیں کہ اس کی ایک بڑی وجہ شہری زندگی کا المیہ ہے جس نے اس انسان کی زندگی کو اس کٹہرے میں لا کر کھڑا کر دیا ہے۔ہند و پاک کے شعراء میں ناصؔر کاظمی،شہزاؔد احمد،باؔنی،بشیر بدر،عتیق اللہ،باؔنی سلیم احمد،کیفی اعظمی،احمد مشتاؔق احمد فراؔز،منیر نیازؔی،مجید احمد،قتیل شفائی،محمد علوؔی،ساؔقی فاروقی وغیرہ وہ شاعر ہیں جنہوں نے(گاؤں کی معصومیت اور پرسکون فضا) شہری زندگی کے مسائل کو شعری تجربے میں ڈھال کر اس کو ایک ناسٹلجیا (Nostalgia) کے طور پر پیش کیا ہے۔گرجا کمار ماتھر نے اپنے ایک مضمون میں کچھ الفاظ کی تشریحات پیش کی ہیں جو اس دور کے شہری زندگی کی بخوبی آئینہ داری کرتی ہے:

''**مذہب**۔ ماضی پرستی کا نام ہے۔

خاندان ۔اِنتشار کا شکار رہے کیونکہ فرد اور خاندان کے رشتے ٹوٹ چکے ہیں۔انفرادی

اور مخصوص اور غیر انفرادی اور عمومی میں کوئی فرق نہیں رہ گیا۔

ازواجی رشتہ۔دو طلاقوں کے درمیان کی فرصت

پیار۔برتھ کنٹرول اور استقاطِ حمل اور بوریت کا لمحاتی اظہار۔

خدا۔ایک تخیل جس کے وجود کا کوئی امکان نہیں۔

سماجی بہبودی۔امیر لوگوں اور عورتوں کا مشغلہ۔

سیاست۔گروہ بندیوں کی دوڑ اور جھوٹے منشور۔''[1]

دراصل جدید دور کے تغیرات سے تصوراتی سطح پر جہاں حیات و معاشرے کے ہر شعبے کا رومانی طلسم ٹوٹا وہیں۔دیہاتی زندگی کا طلسم بھی ٹوٹ کر بکھر گیا۔بہت سے نئے شہر وجود میں آ گئے۔اچھی تعلیم، روزگار، علاج اور آرام و آسائش کے لئے گاؤں سے ہجرت کا سلسلہ شروع ہوا۔کل تک جو لوگ گاؤں دیہات کی کھلی فضا میں سانس لیتے تھے،ایک دوسرے کے غم اور خوشی میں شریک ہوتے تھے اس کے برعکس شہر میں اجتماعی نظام زندگی کا تصوّر ختم ہو گیا۔شہر میں آ کر ان کی زندگی مشینی زندگی میں تبدیل ہو گئی جس سے فرد کی اپنی شناخت اس میں گم ہو کر رہ گئی۔اگرچہ شہر کی رونقیں بظاہر خارجی زندگی کو روشن کرتی نظر آئیں مگر روح کو تسکین فراہم نہیں کر سکیں۔

سماجی اور انسانی اقدار کے اس زوال نے رشتوں کے تقدس کو پامال کر دیا۔کسی انسان کا کسی سے کوئی دلی رشتہ قایم نہیں رہ گیا ہے۔ایک تعلق بس، تجارتی کاروباری بن کر رہ گیا ہے۔اخلاق، محبت، اخوت، ہمدردی اور شرافت جیسے الفاظ کے معنی ہی بدل گئے۔صارفیت اور مادیت کا بول بالا ،مال، دولت،عزت وشہرت زندگی کے معیار بن گئے۔نیز تمام تعلقات کا مقصد ذاتی مفاد وغرض ہو گئے۔شعراء نے ان حالات میں جائے پناہ تلاش کرنے کی کوشش کی جہاں اسے ذہنی سکون مل سکے جو اسے میسر نہیں۔شہری زندگی کے حوالے سے سیّد محمد عقیل لکھتے ہیں:

''تمام خاندانی رشتے، انسانی رشتے، اور سلسلے سب ختم ہو جاتے ہیں، محبت کہیں صرف فرض نبھانے کا نام ہے اور کہیں اپنے کام نکالنے کا زینہ جو کام کے ختم ہوتے ہی اپنی افادیت، ضرورت، اور حیثیت ختم کر دیتا ہے۔ تمام دنیا کی تگ و دو، انسانوں کو ارتقاء کی طرف لے جاتی ہے۔ مگر ایک مشینی اور غرض مندی کی سی کشش ہے، اس میں کہیں وہ محبت اخوت، اور اطمینان جو جاگیردارانہ ٹھہرے ہوئے سماج میں بڑی چمک دمک اور استواری کے ساتھ ملتے تھے۔ ان سب کا قریب قریب خاتمہ ہو چکا ہے، وعدے، وعید، عہد و پیماں سب پرانی قدریں ہیں، اس لئے اس میں لحاتی مفاہمت ہی کافی ہے۔''[۲]

کل تک گاؤں میں جن تصوّر سے زندگی کی رونقیں اور حشاش و بشاش نظر آتے تھے وہ اب ہمارے درمیان نہیں رہے۔ شہر میں آکر انسان بالکل تنہاں ہوگیا ہے۔ یہاں اس کا کوئی بھی آشنا دوست نہیں ہے۔ اس کی حیثیت صرف ایک پیسہ کمانے والی مشین کی سی بن کر رہ گئی ہے۔ اس کے دل و دماغ پر مشین کی حکمرانی قائم ہوگئی۔ گاوں جسے وہ چھوڑ کر شہر آ گیا۔ یہاں اس کے پاس گھر بھی نہیں رہا کیونکہ ایک یا دو کمرے اور چھت کو گھر نہیں کہہ سکتے۔ گھر وہ ہے جہاں بہت سی خوبصورت یادیں جڑی ہوئی ہوں، دردوغم کو ہلکا کرنے کے لئے بہت سے عزیز محسن وغم خوار موجود ہوں۔ ان میں اخوت محبت اور غم گساری کی خوشبو آتی ہو۔ شہر میں تنگ

گھروں خالی چھتوں سے تنہائی اور بیزاری کی کیفیت پیدا ہو جانا لازمی ہے۔جدید غزل میں ان کھوئی ہوئی حسین یادوں کی کسک اور حساس کا ذکر کچھ یوں ملتا ہے:

کبھی کبھی تو یوں کہ ہم سب مشینیں ہیں
تمام شہر میں نہ کوئی زن ہے نہ ناری ہے
(بشیر بدر)

گاؤں کے پرندے تم کو کیا پتا بدیسوں میں
رات ہم اکیلوں کی کس طرح گزرتی ہے
(عتیق اللہ)

وہ کوئی دوست تھا اچھے دنوں کا
جو پچھلی رات سے یاد آ رہا ہے
(ناصر کاظمی)

ڈھلے گی شام جہاں کچھ نظر نہ آئے گا
پھر اس کے بعد یاد بہت گھر کی آئے گی
(بانی)

در بدر ٹھوکریں کھائیں تو یہ معلوم ہوا
گھر کسے کہتے ہیں کیا چیز ہے بے گھر ہونا
(سلیم احمد)

اگرچہ شہری زندگی کی ظاہری چکا چوند نے لوگوں کو دیہات اور گاؤں سے ہجرت کرنے کی طرف مائل کیا ہے۔مگر وہ ذہنی اور جذباتی طور

سے کہیں نہ کہیں اپنی زمین سے جڑا ہوا ہے یہی وجہ ہے جب شہری زندگی کی بے حسی اور تنہائی انہیں پریشان کرتی ہے تو فوراً انہیں بیتے دنوں، چھوڑی ہوئی جگہوں اور اپنے چاہنے والوں کی یاد ستانے لگتی ہے۔ گاوں کی معصومیت بھری زندگی، اپنائیت اور خلوص کو یاد کر کے اپنی احساس تنہائی کو مزید اذیت ناک بنا لیتے ہیں ہے:

کہاں گئے وہ نگر کشادہ
کھلی چھتیں اور گھر کشادہ
(باؔنی)

وہ جنگلوں میں درختوں پر کودتے پھرنا
بہت برا تھا مگر آج سے تو بہتر تھا
(محمد علوؔی)

میرا بچپن بھی ساتھ لے آیا
گاؤں سے جب بھی آ گیا کوئی
(کیفی اعظمی)

ایک زمانہ تھا کہ سب ایک جگہ رہتے تھے
اور اب کوئی کہیں کوئی کہیں رہتا ہے
(احمد مشتاؔق)

ایک طرف رشتوں، انسانیت کے بدلتے پس منظر نے تو دوسری طرف شہری زندگی اور بڑھتی ہوئی آرزوں خواہشوں نے احساس تنہائی، مایوسی اور بے بضاعتی جیسے احساسات کو دو چند کر دیا ہے۔ اس لئے ایک

طرف باہر کی زندگی، دوڑ بھاگ شور شرابے کہ اپنی صدا بھی سنائی نہیں دی، دوسری طرف گھر کی خاموشی جہاں وہ اپنے مستقبل اور فکر تلاش معاش میں گم ہوتا ہے۔ جدید انسان کے پاس کوئی بھی ایسا سہارا نہیں جس کے ذریعے وہ اپنی تنہائی اداسی کو ختم کر سکے کیونکہ یہ اپنی زمین سے کٹ چکا ہے۔ خاندانی رشتے جو سکون کا باعث ہوا کرتے تھے ٹوٹ چکے ہیں۔ جدید انسان ہر روز ایک امنگ اور امید لے کر اٹھتا ہوا شام کو ناکام واپس لوٹتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شہری زندگی کے شور شرابے، ہنگامے اس کی تنہائی کو ختم نہیں کر پاتے بلکہ مزید بے چینی، گھبراہٹ اور الجھن کا سبب بنتے ہیں۔ حامد کاشمیری اپنی کتاب 'نئی حسیت اور عصری اردو شاعری' میں شہری کشمکش کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''شہروں میں ایک جدید مخلوط قسم کی نا قابل شناخت معاشرت تشکیل پا رہی ہے، جو رنگ نسل اور علاقائیت کے امتیازات کو بنیادی اہمیت دینے کے تصوّر سے نا آشنا ہے۔ کارخانوں، سرکاری، غیر سرکاری اداروں اور تجارتی کمپنیوں کی توسیع سے لوگوں کو مصروفیت اور کثرت کار کا سامنا ہے۔ لوگ محلے کے روابط، رشتے ناطے اور آپسی مراسم سے دور ہو کر صرف اپنا اور بچوں کا پیٹ پالنے کی فکر میں سرگرداں ہیں نئی کالونیوں کی تعمیر سے باہمی رشتے بے معنی ہو کر رہ گئے ہیں انسان دیو پیکر اداروں بلند بالا عمارتوں، وسیع و عریض سڑکوں عظیم فولادی صنعتوں کے سامنے اپنے آپ کو بے مایہ

محسوس کرنے لگا ہے۔ مادیت بلا واسطہ رابطوں اور خودغرضیو
ں کے بڑھتے ہوئے رجحان نے اسے بے زاری، بے چہرگی
اور بے بسی میں گرفتار کیا ہے۔'' ۳۳

اس طرح جدید معنی نظام اور بڑے شہروں کی میکانکی زندگی نے مشترکہ کلچر اور خلاقی ذمہ داری کا خاتمہ کر دیا۔ نوع انسان کے پاس اس سے سامنا کرنے کا کوئی بھی ایسا نظریہ یا تصور نہیں جس کے سہارے بھنور میں ڈوبی کشتی کو باہر نکال سکے۔ اس لئے اس کی شخصیت ٹوٹ کر بکھر گئی اور شہر کی زندگی میں وہ تنہاں ہو کر رہ گیا ہے۔ انتشار، افراتفری اور مایوسی اور اداسی وغیرہ کی اس کیفیت نے جدید دور کے حساس اور باشعور فرد کو نفسیاتی و ذاتی الجھنوں کا شکار بنا دیا ہے۔ بلکہ زندگی بے معنویت، شاعر کی انفرادیت، پوشیدہ خواہشوں، اس کی مجروح تمناؤں، نفسیاتی الجھنوں، خوابوں کی شکستگی اور محرومیوں کی دبیز چادر نے اسے لپیٹ لیا ہے۔

جدید غزل میں شہری زندگی جو جدید شاعر کو ایک آسیب دزدہ معلوم ہوتی ہے وہ اس ہولناک مناظر اور اس سے پیدا ہونے والی گھٹن سے فرار حاصل کرنا چاہتا ہے مگر پھر بھی اسے اس سے نجات ممکن نہیں ہے۔ گاوں کی زندگی پر سکون اور اطمینان بخش تھی کسی چیز سے کوئی خطرہ لاحق نہیں تھا مگر شہر کی زندگی بالکل مختلف ہے۔ یہاں دن بھر کام میں مصروف اور شب آتے ہی خیالات کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ جو اس کی آنکھوں سے نیند غائب کر کے ایک ڈر خوف کا سماں پیدا کر دیتا ہے۔ اسے اپنے اندر ایک دوسری شخصیت کے ابھرنے کا احساس ہوتا ہے جو اس کے جسم

کے اردگرد چیخ رہا ہے مگر غور کرنے پر اسے اپنا ہی عکس نظر آتا ہے۔نئی زندگی میں انسان اپنی ضروریات، خواہشات کے نیچے دب کر رہ گیا ہے۔

اس سے خوف وشک کا سلسلہ اتنا بڑھ گیا ہے کہ وہ اپنے آپ اور اپنے سایہ سے بھی خوف زدہ ہو جاتا ہے۔اور انجانی چیزوں کا خوف اور جانی فطرت سے اس کے تمام رشتے ختم کر دئے ہیں۔جس کی وجہ سے وہ بے سکونی جھنجھلاہٹ کا شکار ہو چکا ہے، بسا اوقات تو وہ اپنے جسم کی قید کو بھی گراں سمجھتا ہے اور اس سے آزاد ہونا چاہتا ہے۔یہی وجہ ہے جدید غزل میں ردعمل کے طور پر موت اور فنا کا احساس کثرت سے ملتا ہے۔اگرچہ یہ اتنا آسان نہیں اس لئے چیخ وپکار اس کی ضرورت بن چکی ہے۔ان چند اشعار سے شہری زندگی سے پیدا شدہ الجھنوں کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے:

ہزار چہرے ہیں موجود مگر آدمی غائب
یہ کس خرابے میں دنیا نے لاکر چھوڑ دیا
(شہزاد احمد)

پھیلا ہوا تھا شہر میں تنہائیوں کا جال
ہر شخص اپنے اپنے تعاقب میں غرق تھا
(سلطان اختر)

سڑک پر چلتے پھرتے دوڑتے لوگوں سے گھبرا کر
کسی چھت پہ مزے سے بیٹھے بندر دیکھ لیتا ہوں
(محمد علوی)

اکیلے پن کی اذیت سے اب گلہ کیسے
فراز خود ہی تو اوروں سے ہوگئے تھے الگ
(احمدفرازؔ)

اجنبی شہروں میں رہتے عمر کٹ گئی
گو زرا فاصلے پر گھر کی ہر راحت تھی
(منیرنیازی)

ہے عجیب شہر کی زندگی نہ سفر رہانہ قیام
کہیں کاروبارسی دوپہرکہین بدمزاج سی شام
(بشیربدر)

یہ کیا طلسم ہے، کیوں رات بھرسسکتا ہوں
کون ہے جو دیوں میں جلا رہا ہے
(ساقیؔ فاروقی)

دن کٹ رہے ہیں کشمکشِ روزگار میں
دم گھٹ رہا ہے سایۂ ابر بہار میں
(مجیدؔامجد)

ہمیں بھی نیندآ جائیگی ہم بھی سوہی جائیں گے
ابھی کچھ بےقراری ہے ستاروں تم سو جاؤ
(قتیلؔ شفائی)

بگڑی ہوئی اس شہرکی حالت بھی بہت ہے
جاؤں بھی کہاں اس سے محبت بھی بہت ہے
(شہزاؔداحمد)

مکاں ہے قبر جسے لوگ خود بناتے ہیں
میں اپنے گھر میں ہوں یا میں کسی مزار میں ہوں
(منیرؔ نیازی)

مذکورہ تمام اشعار میں جس شہر نے انسان سے اس کی ماضی کا سرمایہ چھین لیا۔ شب روز کی مسلسل دوڑ دھوپ نے اس کے خط وخال سے جوانی کا رس نچوڑ لیا۔ شہر کی تپتی ڈھوپ جس نے گاؤ کی گھنیری شام کے فسوں سائے چھین لئے شہروں کی بڑھتی آبادی جس نے سہنِ چمن خاک میں ملا دیا۔ چمکتے دمکتے ملبوسات جنہوں نے اس کی روح کو عریاں کر دیا۔ چیختی دہاڑتی مشیلو ن اور ملوں کی آوزیں جن میں بانسری کی سریلی مدھ بھری آوازیں ڈوب گئیں، مصلحت اندیش دوست جنہوں نے دوستی اور خلوص کا خون اور تفریح وطبع کے وہ تمام اسباب جس نے اس سے جسمانی امراض میں مبتلا کر دیا اور اس طرح کے دوسرے تمام مسائل جس سے شہر کی زندگی دوچار ہے اس کی داخلی نفسیاتی کشمش کا اندازہ ہوتا ہے۔

حواشی:

۱۔ ادب اور جدید ذہن، دیویندر اِسّر، مکتبہ شاہ راہ، اردو بازار، دہلی، ۱۹۶۸ء ص ۲۷

۲۔ سیّد محمد عقیل، غزل کے نئے جہات، اے ون آفسیٹ، نئی دہلی، ۱۹۸۸ء، ص ۱۲۴

۳۔ ڈاکٹر حامد کاشمیری، نئی حسیت اور عصری اردو شاعری، جمّوں اینڈ کشمیر اکیڈمی آف آرٹ کلچر اینڈ لینگویجز۔ سرینگر، ۱۹۷۴ء ص ۹۷

☆☆☆

Christianity in Modern Korea:Welfare and Propagation

Key Words: Korea # Christianity # Religion # Welfare # NGOs # Organizations #

Dr. Santosh Kumar Gupta
Ph.D. (AKS, South Korea)
Associate Professor
School of Liberal Arts and Language
Amity University Haryana
E-mail: skgupta1@ggn.amity.edu

Santosh Kumar Gupta, received M.A.-Ph.D. in Korean Studies from the Academy of Korean Studies (AKS, South Korea), M.Phil.-Ph.D. from University of Delhi, India, is Associate Professor & Head of Center for East Asian Studies at School of Liberal Arts and Language, Amity University Haryana,

Abstract: The arrival and establishment of Christianity in Korea, especially in South Korea, is highlighted in this study. American Christian missionaries actively engaged with Korean society following the Korean War, transforming South Korea's social structure. Conversion to another religion occurred, and the social welfare agenda was a crucial instrument in making their presence known. In light of this, this paper examines the evolution of welfare programs and their shifting dynamics.

Introduction

Following the Korean War (1950-1953), South Korea broadened its social policies to aid the war victims and marginalized members of society. Although the first outcome was initially feared to be far worse, the expansion had far-reaching effects. Since many Christians participate in social welfare programs, it's

critical to comprehend how their decisions may affect their finances. Furthermore, Protestants also have a greater focus on socioeconomic advancement than do Roman Catholics. We could refer to these people as liberation theologians because they advocate for Christian humanitarian concepts.

In an effort to assist their neighbors, contemporary Korean churches are becoming more involved in social welfare and running volunteer social welfare initiatives. Through social welfare initiatives, they are growing and sharing the good news of Jesus. Still, a lot of churches are having trouble locating social assistance programs that work for them. This essay will look at the welfare work and agenda.

Early in the seventeenth century, Catholic missionaries in China and their Chinese associates translated works on "Western learning," which served as the Koreans' initial introduction to Catholicism. Although Koreans were fascinated by the technology,

science, and math these books offered, they rejected their religious message even though they could understand the classical Chinese in which they were written. The late 1700s saw the beginning of this shift when a Korean scholar named Peter Yi Seung-hun (1756-1801) went to Beijing as part of a tribute mission and underwent baptism.

Numerous Koreans would be baptized by him, and the movement swiftly expanded to include commoners and women in addition to scholars. As a result, by the time Chinese missionary James Zhou Wenmo (1752-1801) arrived in Korea in late 1794, there were already several thousand Catholics living there. While lowborn men, like the butcher Hwang Ilgwang (1757-1801), attested to Catholic teachings on spiritual equality by declaring that there were two heavens-one after death and one in the midst of a church community in which everyone was respected-women, like Columbia Kwang Wansuk (1760-1801), rose to prominence as leaders in the Catholic Church. However, violent state-sponsored persecution of Catholics resulted from Catholicism's foreign links, government fears that it would incite revolt, and the Catholic rejection of ancestral rites.

Protestant missionaries made two unsuccessful attempts to enter Korea in 1832 and 1866, but it would

take until the final quarter of the 1800s for there to be consistent contact and conversion. Before Methodist Horace Allen (1858-1932), the first resident missionary, arrived in Korea in 1884, Koreans living abroad in Manchuria were introduced to Protestantism by Scottish missionaries like John Ross (1842-1910). They also smuggled Korean translations of the Gospels and eventually the entire New Testament into Korea. Allen served as the American legation's official physician because of concerns that his open missionary work might result in persecution.

The first ordained Protestant clergyman to arrive on the peninsula was Presbyterian Horace Underwood (1859-1916), who arrived the next year. He would later assist in founding Yonsei University and collaborate with Allen in setting up Severance Hospital. Despite their perceived inherent goodness, Protestant missionaries really concentrated on these medical and educational establishments in order to promote conversion and get state backing.

Thus, when the 1919 March 1st independence Movement commenced, its key organizers were Korean Protestants and adherents of the indigenous, syncretic religion known as Cheondogyo. Fifteen members of that religion, two Buddhist monks, and sixteen Protestants signed the declaration of

independence that the movement delivered. Similar to this, many Korean Protestants refused Shint? ritual participation in the 1930s due to nationalism and religious concerns.

And while the actions of missionaries may appear patriarchal to those of the twenty-first century, Protestant Christianity provided women with access to church-related organizations for work, study, and public gatherings. For example, Korean "Bible women" would go out on their own and seek out recruits to the new faith. In 1886, American Methodist Mary Scranton created the first modern public school for Korean women. Additionally, Christianity might act as a bridge to open doors for Korean women who want to study overseas.

Christianity in Korea arrived into Korean peninsula through social welfare agenda. Their initial concentration was on children, education, the impoverished, and the homeless, but we also noticed significant changes in their program. Christian organizations are making a lot of effort to meet the needs of society as the population of Korea ages and need greater assistance from public and private entities.

When the proportion of people 65 years of age or older exceeds 7% of the total population, the society

is said to be aging. When the late 19th and early 20th centuries rolled around, many industrialized nations had already begun to age as societies. Nations like the United States, the United Kingdom, and Germany joined the society slightly later, but industrialized nations like France and Sweden jumped on the trend first. However, in the late 20th century, nations that would eventually evolve into wealthy nations-such as Japan and Korea-primarily saw an aging population.

Christian Organizations and NGOs

Early in the eighteenth century, Protestant and Catholic missionaries had laid down significant roots in Korea. The Protestant and Catholic groups are not treated as separate entities in this text, despite the Koreans' strong misgivings about them. This is because Korean Catholics maintain that Christianity is not the same as their own beliefs. Since Korea initially adopted the western paradigm of social welfare in the early 1920s, Christian missionaries have been active in the community. Prior to this, these missionaries took on the responsibilities of modern primary education, health care, and poverty elimination, which sounded novel to those with a medieval mindset. As a result, millions of Koreans were drawn to the movement and went on to become its ardent supporters and

contributors to the spread of Christianity. In this context, Andrew Eungi Kim has correctly quoted Samuel Moffett's observation: "The Korean Church found an easier way because of education and medicine, not evangelism and preaching. Furthermore, one significant element that made it easier for Christian missionaries to travel was the lack of hostility toward new religions."

In addition, throughout the post-colonial era, the Church embraced a constructive view of labor and social movements by empowering the marginalized urban masses and dismantling the outdated rural social system. In addition to its social activity, the Church played a significant role in the political activism linked to democracy in the 1980s. In addition, it has addressed social justice and human rights issues. The most sensitive concerns of religious harmony and coordination as well as the reunification of the Korean peninsula are now better understood by Korean Christian organizations. In light of this, certain churches have launched unique initiatives aimed at achieving these specific goals.

The National Catholic Welfare Conference and Young Christian Workers (YCW) are the leading organizations for advancing social and educational initiatives. The first contemporary western-style

institutions were the Pai-chai School in Seoul, the Kwanghye-won Medical Clinic, and the Baejae Hakdang (Institute for producing able men), all founded in the 1880s. Despite attempts to eliminate Christianity by the colonial administration through orthodox laws, missionaries persisted in their endeavor to improve the lives of the impoverished and oppressed. Following the Korean War, the missionaries expanded their welfare initiatives by giving money to widows, orphans, the elderly, the disabled, and the mute. As a result, several institutions were built for these populations.

Korea will have an elderly population by 2023. In July 2017, South Korea made the shift from an aging to an old society. It is 18% as of November 2023. According to Statistics Korea, the country will experience a super-aging society by the end of 2024 or the beginning of 2025, with a 20.0% old population to total population. Furthermore, it is anticipated that in the future, the percentage of elderly individuals would rise rapidly to hitherto unthinkable proportions. Due to this sharp rise in the senior ratio, South Korea is predicted to have the oldest population in the world, placing it in a challenging position overall. Ageing and the issue of low birth rates are intrinsically related. This is because the old-age dependency ratio rises when the population of young and middle-aged people

declines as a result of low birth rates, exacerbating socioeconomic issues related to aging. With a total fertility rate of 0.84 as of 2020, Korea currently faces a very low birth rate issue, and finding a solution to the senior welfare problem is getting more and harder every day. See the articles Low Birth Rate in South Korea and Low Birth Rate/Perspective for additional details on the low birth rate problem. Among the total increase in employment, the number of elderly people employed is much higher than the proportion of elderly people, so there are many jobs for the elderly, but many of the jobs for the elderly are temporary workers, daily workers, or contract workers provided by public institutions, making their employment status unstable. Almost all of the elderly employed are irregular workers, and most of their jobs include guides and street order helpers. The welfare provided by the government to the elderly is not only insufficient, but the problem is worsening because they are unable to find proper jobs. The social welfare strategy used by Christian missionaries is showing signs of change. Initially, their focus was on children and education; now, as the elderly population grows, they are increasingly focusing on them.

The average senior poverty rate in the OECD countries is greater than in Korea when measured in

terms of market income; however, when measured in terms of income that includes state-run public pensions, the OECD countries see a rapid reduction to nearly nonexistence, while Korea experiences minimal change. It gradually diminishes until it vanishes entirely. When comparing the OECD countries to Korea, income inequality for the elderly is likewise much higher when based on market income rather than income including governmental pensions. This difference is evident when comparing the Gini coefficient between the two groups. Comparatively speaking, it drops far more than in Korea. Government support for the elderly is thus lacking in the Republic of Korea.

These Christian missionaries support local social welfare initiatives while striving for the benefit and advancement of women, children, youth, the elderly, and the disabled. They offer a wide range of programs according to age groups, social classes, and the type of job. Providing childcare services for children through Baby School (Agi Hakgyo), Baby House (Eorinijib), Study Center (Gongbubang), Love House (Sarangbang), and I and Friend Together (Chinguwa Hamkke) are essential measures. The elderly are the focus of the Elders' Public Service Center (Noinpokji Bongsasenteo), Elders' House (Noinuijib), Elders'

University (Noin Daehakgyo), and Elders' Club (Noinhoegwan). Furthermore, the unique concepts and missions are the Regional Social Service Centers (Jidyeok Sahoebongsadan), Our Community (Urigongdongche), and Reading Room (Dokseosil). According to the data, the Catholic missionaries have mostly focused on the following areas: Old-age centers and Free Housing centers (Noinpokji Unryosilbi [54.2%]), Kids' House (Eorinijib [32.5%]), Community Life Centers (Gongdong Saenghwal Siseol [23.7%]), and Disabled Community Centers (Jangaein Saenghwalsiseol [28.4%]). Nonetheless, data that is currently accessible indicates that the government social welfare fund provides more than half of the funding. Additional sponsors of funds include the corporate sector (7.2%), prosperous businesses (8.8%), and private donations (10.4%).

Additionally, the missionaries are skilled in a few specialized fields, such as child welfare and elder welfare. In addition, a few more notable child welfare groups are NCWC, Christian World Vision, Foster Parent's Plan, Christian Children Federation, and Unitarian Service Community of Canada. In South Korea, there were 283 child welfare centers in 1980, with roughly 259 (91.6%) Protestant, 17 (6.0%) Catholic, and 6 (2.1%) Buddhist centers. The data

from 1997 also shows that, in comparison to the Catholic Church and Buddhist Monasteries, the Protestant Church operates the greatest number of social assistance centers.

Nonetheless, more Christian missionaries-Protestant and Catholic-have managed more centers than Buddhists, even Won Buddhism, particularly in the field of senior welfare institutions. In fact, there are 461-Protestant, 561-Catholic, and 268-Buddhist welfare centers, both registered and unregistered, dealing with old age people. These organizations are providing institutional support including coverage of health care, lodging and food costs.

The Episcopal Commission for Social Affairs is a key player in the development of the Catholic social agenda, which must be acknowledged. In addition to thirty-eight high schools, thirty-three middle and elementary schools, thirty-two hospitals, and over 750 social assistance institutions, the Catholic Church also operates ten universities, including one college. These religious institutions have developed their own systems for managing social affairs on the outside as well as inside organizational structure. According to data from the Korean Health and Social Institute published in 2005, for Protestant social welfare centers, there are roughly 20.3% under trust and 79.7% under direct

management; for Catholic centers, there are roughly 70.8% under trust and 29.2% under direct management; and for Buddhist centers, there are roughly 63.7% under trust and 36.3% under management.

Changing societal mores and a declining population are likely the two biggest issues facing Korean Christians today, Catholic and Protestant alike. However, Christians in Korea have survived centuries of persecution, war, division, and oppression as a result of the strong foundations they have built during this turbulent past. As a result, they will be able to creatively address the challenges they face today, albeit with varying degrees of success.

Religious Propensity in Contemporary Korea

It is important to note that Koreans have traditionally viewed religion with pragmatism and flexibility. Whenever new ideas-whether from Buddhism, Confucianism, Shamanism, Christianity, or the more recent new religions like Islam and Won Buddhism-have knocked on their doors, they have stepped up to grasp the essence. In Korean society, where a single family may have Buddhist grandparents, a Confucian father, a Christian mother, and a child who does not practice any religion,

religious diversity has always been fundamental. The Koreans have skillfully used religion to further their nation-building, social progress, and economic expansion. Despite this, it is undeniable that Buddhist groups have adopted several contemporary non-Buddhist social work techniques.

It is rather obvious that the religious landscape of Korea has been significantly impacted by the modern way of life. When holidays or Sundays come around, the majority of Koreans would rather visit places of worship. As per the Korea National Statistical Office's 1996 data, individuals dedicated an average of 7.7% of their time to engaging in religious activities. This consisted of 4.1% dedicated to personal religious practices and 5.1% to attending religious meetings. Conversely, the average amount of time spent by people on Sunday prayers has been 15.7% of their entire time; women have made more contributions than men overall. The average participation has increased by just 0.7%, while Sunday prayers have increased by 1.7%, according to data from 2004. Such participation rate in the religious activities demonstrates that Koreans have deep inclination towards religious activities.

According to data from the Social Indicators in Korea (1996), it is noteworthy that students are

attending religious services more frequently. 13.3% of elementary students, 23.2% of middle school students, 22.7% of high school students, and 29.2% of university students reported attending religious services once a week in 1991. It implies that older pupils have demonstrated a stronger propensity to attend religious services, and that frequency has somewhat increased after five years. Based on the statistics at hand, it can be deduced that approximately 25% of the population has participated in weekly religious services. Notably, women have been notably more likely than men to attend these events nationwide.

In addition, since 1990, there has been a new trend in Korean society that is characterized by a strong desire to volunteer overseas. These volunteers operate in the fields of industry and technical support, public health and medicine, forestry and agriculture, education and culture, and fishing. In light of this, the Korea International Cooperation Agency (KOICA) organized a survey to highlight public attitudes toward various activities. In 2004, over two thousand people reported volunteering; however, religious participation is not listed under a separate heading. But many people don't seem to be as interested in attending religious gatherings these days. The older population seems to be more secular than the younger in terms of

religion.

One of the main characteristics of Korean society has been the diversity of religions. Even though there have been a few instances of fanaticism and community violence in modern Korea, the country has demonstrated great collaboration and coexistence. Every religion is inclined to carry on the conversation about religious development that the Christians and Buddhists started in the 1990s. The last 20 years have seen a slow increase in the number of religious Koreans. People in their late forties or early 60s have been found to have a stronger interest towards religious activities, based on data from the last three censuses. Compared to men, women have participated more, particularly those in their late forties. According to the 2005 religious census, about fifty-seven percent of women respondents accepted their belief in religion, whereas, only about forty-nine percent of male respondents admitted their belief in religion.

Religious Distribution

Religion

Year Religious-in % Buddhist (in %)

Protestant (in %) Catholic (in %) Others (in %)

Yes No

1985	42.56	57.43	46.84	37.72	10.84	4.88
1995	50.72	49.27	45.67	38.76	13.05	1.52
2005	53.08	46.48	42.9	34.5	20.6	2.0

Source: 1985, 1995, and 2005 censuses have religious data in percentage, based on sex, age and religion of people.

Remarkably, the aforementioned data suggests that there has been a notable decrease in the number of Buddhist and Protestant adherents during the post-1995 era. On the other hand, Catholicism and other religions are steadily growing in number of adherents while also progressively broadening their stance. From a Buddhist standpoint, the Won Buddhism has demonstrated its impulsive nature and is constantly expanding its adherent base. Thus, since 1985, the number of people who identify as belonging to a specific religion has increased, and the number of people who declare they have no religion or disassociate themselves from all religions is rapidly decreasing.

Conclusion

Building a church is based on two pillars: social

service and evangelism. After engaging in social work, the early Korean church turned to evangelism. By giving Koreans what they needed, missionaries helped them open their hearts. The Great Revival Movement made it possible for Korean churches to get involved in evangelism and social service. The massive rebirth movement People's spiritual lives changed as a result of it. A person who has undergone spiritual transformation exhibits a new feature in their life. People were transformed wherever revival took place. God has continued to increase the number of individuals being rescued in the Korean church since the great revival movement. In many respects, Christian social service has evolved since the Great Revival Movement. Above all, a large number of individuals were able to study thanks to the quick expansion of schools. Additionally, there was a large expansion in hospitals, orphanages, and nursing homes. The Great Revival Movement raised social consciousness and improved Koreans' quality of life. These initiatives were initially conducted by missionaries, but when Korean Christians experienced revival movements and saw an increase in church membership and resources, they were able to take on more of these tasks. Christian social service is, above all, something done with the love of Christ. Therefore,

in order for Christianity to show greater love to more neighbors, the great revival movement needs to continue. Christianity Social Welfare seeks to address social difficulties by advancing the gospel of God's Kingdom through believers and churches, so benefiting the welfare community of the nation and regional society. They are working in various areas to help people. The Mental Health Welfare provides expert knowledge to support the rehabilitation of mentally impaired people in their local communities and helps them and their family with mental health issues.

For Christian social workers to feel more fulfilled in their work and provide various services to society. However, they maintain ethics and they keep one's faith and profession apart. As a result, Christian social workers in the field find it challenging to perform Christian social welfare due to the taboo surrounding the application of religion in social welfare. These issues cause both the lives of Christian social workers and the standard of Christian social welfare practice to decrease.

As more Koreans migrate to Asia and found churches outside of the peninsula, Christianity in general and Korean Christianity in particular is becoming more widespread. They travel to the Korean peninsula as non-Koreans and work as missionaries

abroad. The resilience of Christianity in Korea, whether in its Catholic or Protestant forms, means that even if change is unavoidable, Christianity-in all of its forms-will probably continue to play a major role in the Republic of Korea for some time to come. Religious activities that are socially involved have had a variety of effects on Korea and, to some extent, other countries. The nation developed into a wealthy nation with advanced technology, and its economic expansion had an impact on religious organizations. Resources were being used; churches were experiencing a financial boom. Economic growth prompted donations to religious institutions, which in turn sparked a great deal of social welfare activity aimed at strengthening ties to the community. The propagation of social activities has become considerably easier as the nation has developed. The government has been providing financial support to religious organizations in addition to private and public donations. As a result, many organizations are coming up with creative ways to use the money they get. Furthermore, it appears that social welfare initiatives are a better fit for the utilization of deposited monies. As a result, they have started a number of social empowerment initiatives.

Notes

1. Sang-duck Sunim, "Buddhist Laywomen's Social Work in Korea," (paper presented at the 8th Sakyadhita International Conference on Buddhist Women Discipline and Practice of Buddhist Women: Present and Past, Seoul, Korea, June 27~July 2, 2004).
2. Andrew Eungi Kim, "Protestantism in Korea and Japan from the 1880s to the 1940s: A Comparative Study of Differential Cultural Reception and Social Impact," Korea Journal (Winter 2005): 272-276.
3. Tongshik Ryu, "Religion and the Changing Society of Korea" (paper presented at the Symposium on Family and Religion in East Asian Countries, Tokyo Japan, June 18-20, 1971).
4. Jang Sukman, "Historical Currents and Characteristics of Korean Protestantism after Liberation," Korea Journal (Winter 2004): 142.
5. The Severance Hospital and Ewha Women's University have been developed by the missionaries in due course of time. Ministry of Culture and Sports, ed., Religious Culture in Korea (Seoul: Ministry of Culture and Sports, 1996), 73-85.
6. See the table for diverse programs organized by Christian organizations. Most of the Churches have specific social welfare programs for specific groups,

which is a peculiarity of Christian Church of Korea. Gu Jong Hoe, "Hangukui Gidokgyo Sahoepokji" in Gidokgyo Sahoepokji Chongron, ed. Hanguk Gidokgyo Sahoepokjihakhoe (Seoul: [Ju] Sinheungmedeu Ssaieosseu, 2004), 234-235.

7. Won Seok Jo, 366-367, for financial data based on the different facilities, see 373-374.

8. Lee Bae Geun, "Gidokgyo Adongpokji Silcheon," in Gidokgyo Sahoepokji Chongron, 264-265.

9. In 1990, 11.8% old age welfare centers were run by the Buddhists, which is gradually increasing, though the exact data is unavailable. For statistical data, see table-5 titled 'a comparative study of old age centers conducted by the religious organizations. Baek Seon-hui, "Hanguk Pulgyo Gyodanui Pokjimunje Daehan Yeongu" (Seoksa Nonmun., Dongguk Daehakgyo, 1994), 36-39.

10. Jihyeon, ed., Pulgyo Sahoe Pookji Pyeonnam (Seoul: Jogyejong Chulpansa, 2006), 17.

11. There are some cases where the mother is Buddhist, while the children are Protestant or believe in other religions, for more discussion, see Kim Kwang-ok, "The Religious Life of the Urban Middle Class," Korea Journal (Winter 1993): 10.

12. National Statistical Office, ed., Report on the

Time Use survey, Volume 1: Time Spent on Activities (Daejeon: National Statistical Office, 2005), 83.

13. The social indicator reveals the religious inclination of common Korean people. For the detailed data of 1999 and 2003; see National Statistical Office, ed., Social Indicators in Korea (Daejeon: National Statistical Office, 2005), 590-591.

14. National Bureau of Statistics Economic Planning Board, ed., 1985 Population and Housing Census Report, Vol.1 (Republic of Korea: National Bureau of Statistics Economic Planning Board, 1987), 289.

15. National Statistical Office, ed., 1995 Population and Housing Census Report, Vol.1 (Republic of Korea: National Statistical Office, 1997), 343.

16. Korea National Statistical Office, ed., 2005 Population and Housing Census Report (Daegu: Korea National Statistical Office, 2007), 309.

Selected Bibliography

Kim, Andrew Eungi, "Protestantism in Korea and Japan from the 1880s to the 1940s: A Comparative Study of Differential Cultural Reception and Social Impact," Korea Journal (Winter 2005): 272-284.

Baek, Seon-hui, "Hanguk Pulgyo Gyodanui Pokjimunje Daehan Yeongu [Korean Buddhist Order Welfare

Issues]", Seoksa Nonmun., Dongguk Daehakgyo, 1994.

Gu, Jong Hoe, "Hangukui Gidokgyo Sahoepokji [Korean Christian Welfare]" in Gidokgyo Sahoepokji Chongron, ed. Hanguk Gidokgyo Sahoepokjihakhoe, Seoul: Sinheungmedeu Ssaieosseu, 2004.

Sunim, Sang-duck, "Buddhist Laywomen's Social Work in Korea," (paper presented at the 8th Sakyadhita International Conference on Buddhist Women Discipline and Practice of Buddhist Women: Present and Past, Seoul, Korea, June 27~July 2, 2004).

Ryu, Tongshik, "Religion and the Changing Society of Korea" (paper presented at the Symposium on Family and Religion in East Asian Countries, Tokyo Japan, June 18-20, 1971).

Jang, Sukman, "Historical Currents and Characteristics of Korean Protestantism after Liberation," Korea Journal (Winter 2004): 136-147.

Ministry of Culture and Sports, ed., Religious Culture in Korea , Seoul: Ministry of Culture and Sports, 1996.

Jihyeon, ed., Pulgyo Sahoe Pookji Pyeonnam, Seoul: Jogyejong Chulpansa, 2006.

Kim, Kwang-ok, "The Religious Life of the Urban Middle Class," Korea Journal (Winter 1993): 1-23.

National Statistical Office, ed., Report on the Time Use

survey, Volume 1: Time Spent on Activities Daejeon: National Statistical Office.

National Statistical Office, ed., Social Indicators in Korea, Daejeon: National Statistical Office, 2005.

National Bureau of Statistics Economic Planning Board, ed., 1985 Population and Housing Census Report, Vol.1 (Republic of Korea: National Bureau of Statistics Economic Planning Board, 1987.

National Statistical Office, ed., 1995 Population and Housing Census Report, Vol.1, Republic of Korea: National Statistical Office, 1997.

Korea National Statistical Office, ed., 2005 Population and Housing Census Report, Daegu: Korea National Statistical Office, 2007.

☆☆☆

Spirituality, Ageing Society and Social Work in Contemporary South Korea

Key Words: Korea # spirituality # Network # Community # Lay Buddhist #

Dr. Santosh Kumar Gupta
Ph.D. (AKS, South Korea)
Associate Professor
School of Liberal Arts and Language
Amity University Haryana
E-mail: skgupta1@ggn.amity.edu

Santosh Kumar Gupta, received M.A.-Ph.D. in Korean Studies from the Academy of Korean Studies (AKS, South Korea). M.Phil.-Ph.D. from University of Delhi, India, is Associate Professor & Head of Center for East Asian Studies at School of Liberal Arts and Language, Amity University Haryana,

Abstract: This essay addresses new developments in religious organizations as well as religious social activity. Religion and spirituality are changing significantly in South Korea as a result of industrialization and westernization. Organizations that practice Buddhism in particular are shifting their focus and seeking for a more intimate social network. The major challenge appearing in South Korea is ageing society. Since the number of old-age people is growing

gradually, the need of old- age center requiring more resources. Thus, this paper underlines the role of religious center particularly for centers dealing with old-age people. The need of social networks and non-governmental organization are increasing. Korean Buddhist organizations are also changing their dimension and focusing on need-based programs

Introduction

There are several Buddhist groups in Korea, and they conduct a variety of activities both domestically and internationally. Even though the majority of these groups have only recently become involved in society, they have left a lasting impression. In actuality, just a small amount of their activity data-which is only available in Korean-has been made available for more investigation. Nevertheless, there aren't many English-language documents or descriptions of social activities.

While many Buddhist groups are actively addressing the issues of the modern world, some of the most prominent Buddhist organizations-both domestically and internationally-are closely linked to Jogye Jong. Among these are the Buddhist Solidarity for Reform (Chmyeo Pulgyo Jaegahyeondae), generally known as BSR, and the Jung To Society

(Jeondohwai), also known as Join Together Society. The Indramang, also known as Indra's net, collaborates with locals and Chongji Jong, a lay Buddhist group that permits marriages between monks and nuns, to implement creative ideas for the improvement of the impoverished. Although these groups have been interacting with society since the 1980s, they are currently actively looking to do so more. Highlighting the humanitarian endeavors of well-known Buddhist organizations that are genuinely committed to social welfare work and the reform movement becomes vital.

Jung To Society Social Work

The "Raman Magsaysay Award for Peace and International Understanding" that Venerable Pomnyun Sunim, the Master of The Jung To Society, received in 2002 brought attention to this institution. He has been using the teachings of Buddhism to address a wide range of contemporary social issues, such as environmental degradation and greed and poverty. He was born in 1953 in South Korea and entered the monastic community in 1969 at the Gyeongju-based Bunhwang Monastery, where he studied and put Buddha's teachings into practice. Pomnyun Sunim studied Zen Buddhism at Bunhwang Sa, one of the

Jogye order monasteries, under the direction of Master Bulshim Domun. But the Jogye Order does not currently acknowledge him as a legitimate monk. Not even he received instruction in. When he was younger, he became a Buddhist monk, but he quickly gave up his robes to join the Minjungju Undong, a South Korean democracy movement. Pomnyun Sunim, a socially conscious and politically driven individual, came under fire from the current Korean government after he was twice detained and subjected to torture for his political affiliations during the 1980s democratic struggle. After joining the People's Buddhist (Minjung Pulgyo) faction and demanding a democratic setup for the government and monastery, he was expelled from Deorim Seon Won Monastery in 1985 because to his pro-reform political affiliation. It was a pivotal moment for Pomnyun Sunim, who went on to found the Central Buddhist Academy in 1998-now dubbed the Jung To Society.

The organization was founded primarily with the goal of increasing social engagement through social welfare initiatives. Pomnyun Sunim states that "social engagement of Buddhism means to live a life of practice for the purpose of resolving these paradoxes in society and to awaken to them." In light of this, his organization has eight subsidiaries in Korea that are

dispersed across the Korean peninsula and beyond. The Junto Society's headquarters, known as the Jung To Monastery or Center, is situated in Seoul. It has branches in Ulsan, Daegu, Pusan, Daejeon, Cheongju, Masam, and Gwangju. For the benefit of residents in rural and impoverished areas, these regional centers are putting social welfare initiatives into action.

There are six main sections in The Jung To Society that address various social and environmental issues. The Join Together Society (JTS), Good Friends, Ecobuddha, Jungto Retreat Center, Jungto School of Buddhism, and Jungto Publishing are these parts. These Sections operate under the direction of Jung To Society and are organized on a democratic basis. Among these, JTS, Ecobuddha, and Good Friends are the three divisions that are most actively pursuing activities that address social and environmental issues.

Furthermore, they have started a number of initiatives to bring attention to North Korean human rights concerns, including an instructional program for peacekeeping, assistance in resettling North Korean refugees in South Korea, and an assessment of North Korea's recent human rights situation. Humanitarian aid has been dispatched to the refugees residing along the border between China and North Korea. As part of

the education and refugee care program, weekly open discussions with regular people are being arranged. This serves to highlight the inner voices of the North Korean refugees who fled during the Korean War. Many of the North Korean exiles who made their home in South Korea now identify as citizens of the Republic of Korea. regarding their views on nationality.

In addition to this, protecting people from natural calamities has made the sustainable development of rural areas a primary goal. The primary actions of this segment also include the construction of small dams and the installation of water pumps for irrigation and drinking water. In the same villages where free medical clinics, general counseling services, tuberculosis disease programs, and maternity services are becoming more and more popular, Jeevaka hospitals have also been established. It dispatched a special team for tsunami assistance in 2005 to assist the impacted Tamilnadu region in India. The portion included a volunteer program wherein 72 Korean students actively collaborated alongside Indian volunteers from JTS to give everyday necessities to tsunami victims in partnership with Korean college students. Together with Community Sharamdan employees, these volunteers put up a lot of effort to help the displaced people resume their regular lives

during the post-tsunami period. JTS arranged a one-week camp in Dongheswari with the intention of inspiring students to dedicate their time to the betterment of society and equipping them to help those in need while keeping in mind the suffering and loss of others.

Indranet Social Network

Known as the "Indra Net Life Community" (Indeuramang Saengmyeong Gongdongche), Indramang is a prominent Buddhist community movement in South Korea. It was formally founded in the middle of 1999 by Tobop Sunim, a prominent Jogye Order monk. He is the head monk of Shilsangsa Monastery. He is known as a "trouble-solving broker" since he unwaveringly supported the Jogye Order throughout the dispute over the presidential elections in 1994 and 1998."

The Buddhist idea characterizes the Indramang as a metaphorical world in which everything that exists and the universe are intricately interwoven like spiderwebs. It is worth mentioning that the Avatamsaka Sutra asserts that the god Indra is said to have a net with diamonds at its knots that reflects the image of every jewel. "It symbolizes the realized understanding of the universe's mutual infiltration." In

his philosophical writings, Sin Yong-guk notes that the Indramang was similar to a global village where the ecology and economy are heavily intertwined, and that any attempt to destroy society and the natural world would lead to conflicts, terror attacks, diseases, and natural disasters on a worldwide scale.

However, Indramang's focus is primarily on rural areas, while it also touches on some metropolitan areas. In Seoul, there is a reputable office where volunteers handle the majority of the office labor. The Indramang is divided into five segments: the Ecology Community Movement (Saengmyeong Gongdongche Undong), the Back to Farm Movement (Gwinong Undong), the Cooperative Livelihood Movement (Saenghwal Hyeobdong Johab Undong), the Alternative Education Movement (Daeangyoyuk Undong), the Life Environment Movement (Saengmyeong Hwangyeong Undong), and the Indramang Monthly Magazine (Wolgan Indramang Sosik Jabji).

The "Buddhist Back to Farm School" (Pulgyo Guinong Hakgyo) was founded in March 1998. Its first location is in Seoul, and its second is in the Silsangsa monastery. The school is the first example of a place where agricultural practices can be learned, and it has been widely used to train community members and

students using both theoretical and practical approaches. A year is divided into two semesters, which start in the spring and end in the fall. Twenty students per class are expected to finish a semester within the three months that are projected. Students at the fully residential Silsangsa Back to Farm School are expected to adhere to the school's curriculum and specific commitments of the monastery. In addition to a public eco-toilet where waste and urine are recycled into fertilizer, there is an official structure and a hall constructed from local brick, mud, and wood. On their required field trip to Silsangsa Farm, Seoul Back to Farm School students must present their knowledge of the material they have studied and how it is applied in real life.

The other continuing educational institutions and programs, apart from Silsangsa Small School (Jakaeun Hakgyo), are the following: Kids and Kindergarten School (Eorinijibgwa Chodeung Haksaeng Banggwahu Hakgyo), Season School for Historical Experience (Yeoksa Cheheom Gyejeol Hakgyo), Alternative Social Education Project (Daeanjeok Sahoegyoyuksaeob), and Indramang Village University (Indramang Mauldaehak).

Buddhist Solidarity for Reform and Social Work

In South Korea, Buddhist Solidarity for Reform, primarily regarded as a lay Buddhist movement, was formed in March 1999 by combining the two already-existing groups known as the "Lay Buddhist Council" and the "Lay Buddhist Organization," which had been founded in 1994. The South Korean Buddhist reform movement gave rise to these two organizations. Two lay groups were established by Korean lay Buddhists in the early 1990s with the goal of slowing down tensions between monastic orders and sects within Korean Buddhist monasteries.

In order to include people on a large scale, BSR launched a number of activities between 2001 and 2003. A great deal of influence has been left on Korean society by the majority of these sub-sections of the organization, including the "Booklet on the Way of Practicing Mindfulness," "Green Village Publishing Company and Weekly Farm," "Symposium on Religious Power and Civil Society in Korea," "The Buddhist Academy," "Preparatory Committee for Organizing the Center for Buddhist Policy and Reform," "Green Village Publishing Company and Weekly Farm," and "Program for Migrant Workers." Although they focus on a specific, designated topic, the majority of these groups operate under the auspices of BSR. Regretfully, funding for these subsections is still a

secret due to a lack of reliable sources..

Chongji Buddhist Order Social Work

Founded in 1972 by a virtuous lay Buddhist named Master Wonjeong, the Chongji Jong is one of the principal lay Buddhist orders operating with a missionary fervor inside Korea. It is currently calling lay Buddhists from all over the world to exhibit their role in the modern world. In order to address urban socioeconomic challenges, the founding members chose to build the majority of the centers close to inner cities.

The Order has placed a strong emphasis on its core principle, "Buddhism in Every Day Life," ever since its founding. The motto "Buddhism in Everyday Lives" was highly valued by the current President Hyogang during the October 2008 Second World Lay Buddhist Forum. He emphasized how the lay Buddhist movement has been led by the Chongji Jong. any specifics on his message. A small number of adherents of the Order serve as the primary funders of various initiatives, including social welfare projects. The majority of the connected families have volunteered at the welfare centers. Male and female masters of the centers live basic, non-celibate lives as volunteers and beneficiaries. In the urban areas of

Korea, the Order is practiced by thirty-six institutions, housing thousands of lay followers.

Furthermore, an understanding of the "Kids Study Room" (Eorin Gombu Bang) program of Pusan and Daegu's centers-where underprivileged students and children are encouraged to pursue primary and secondary education-can help picture some other clever ideas. At this point, the orphan pupils can interact with the nearby students who share the "Kids Study Room" during the school day.

By constructing the "Yeoksam Welfare Center," the Order has also extended its program for elderly people who are impoverished and defenseless. The Order is housed in a four-story structure in Seoul's Gangnam neighborhood. Different divisions of the organization are designated for specialized tasks such the Publication Division, Social Education Program, International Affairs, and Regional Social Welfare, and in 1999, the "Chongji Welfare Foundation." We've already touched briefly on how elderly Koreans are being neglected and ostracized. In Korea, the family remains the primary caregiver for elderly parents, with many aging parents living with their married sons. Despite the fact that individuality has been accepted by Korean society, at least in urban areas. In urbanized Korea, living with one's parents is still desired and

considered a cultural norm. Whereas "Buddhism, the oldest religion in Korea, stresses solemn filial obligation, and particularly the eternal and fathomless love of the mother, which the most filial children would not be able to fully pay back," it appears that the dharma teachings of parental responsibility have profoundly inspired the youth. While Korean society attributes its concept of filial piety to Confucian tradition, it often overlooks the Buddhist understanding of filial obligation, which is described as "all-inclusive, embracing all living creatures and universal."

Chogye Order Social Work

The total number of social welfare institutes or centers run by South Korea's four main Buddhist Orders is also displayed. Of these institutions, Jogye Jong operates around 349 centers (89.7%); Taego Jong operates roughly 10 centers (2.6%); Cheontae Jong operates roughly 5 centers (1.3%); and Jingak Jong operates 15 centers (3.9%). However, counting the 80 centers that were registered, the total number of centers up until 2004 was around 474. The total number of centers is not the same as what is found in the Jogye Jong records. All facilities that are registered are included in 474. It is unknown how many functioning centers there are in total; additional research is necessary to determine this figure.

To further advance the social agenda, the Jogye Order founded the "Jogye Order Foundation for Social Work (Jogyejong Pokjijaedan)" in February 1995. In addition, the Order has taken creative steps to involve society more deeply through the Environmental Protection Activities (Hwangyeongboho Saeob), the North-South Korea Unification Program (Nambukdongil Saeob), and the International Exchange Program (Gukjegyoryu Saeob). Nevertheless as you can see, the Jogye Jong and its affiliated temples are in charge of almost 90% of the centers. Of these, approximately 34% (or 230) of the Jogye Jong centers are directly under its jurisdiction, and the remaining 66% (or 34% of the centers) are managed by the trust. Based on the data that is currently accessible, the Jogye Order is actively involved in the field of child care and education today. Korea has a long history of housing abandoned children and orphans in monasteries, as was previously stated. With a few notable exceptions, monks and nuns have historically received the greatest number of these children.

Won Buddhist Social Work

Master Sotaesan established Won Buddhism, one of the expanding Buddhist sects in South Korea, in 1916. The Korean Buddhism Reform Movement and

current socio-political issues resulted in the founding. The Japanese version of Buddhism, known as the colonial brand, actually reawakened the Buddhists in Korea as it began to spread throughout the Korean peninsula. The Korean Buddhist community argued that modernizing Buddhist practice and teaching and then spreading it was the only way to save and revitalize traditional Korean Buddhism in opposition to the socio-cultural invasion of colonial rule. As a result, Koreans began modernizing and spreading Buddhism throughout both urban and rural areas, taking influence from the Japanese sect. In this regard, the Buddhist Research Society (1902) stepped up to establish the groundwork for contemporary institutions and ideals by educating the lay Buddhist community and monks. Among the well-known movements in the early 20th century were the Jogye Jong Movement, the Imje-jong Reform Movement, and the Wonjong Reform Movement (1908). In addition, the Japanese Governor-General passed a new, drastic Temple Ordinance in 1911 following the successful invasion of Korea, giving the Governor General's office direct power over temples, temple lands, and other property. With the passage of this ordinance, Korean temple governance completely changed, with temple property being managed as a collective enterprise. Additionally,

pro-Japanese temple heads were selected by the Governor General's administration, serving as Japan's espionage.

In Korea and outside, especially in the USA, where they have established headquarters in New York, Chicago, Washington, Manhattan, Boston, and other places, Won Buddhists are a well-organized community. These centers play a crucial role in the dissemination of both dharma and social welfare initiatives. As a result, it seeks to enlist an increasing number of foreigners and inspire them to pursue careers in social work. The organization works with a wide range of topics, including interfaith collaboration, human rights advocacy, environmental issues, social assistance for the impoverished, and North-South Korea unification. They provide a variety of social welfare initiatives for the elderly, kids, underprivileged, disabled, and jobless. According to the data, South Korea has 116 social welfare institutions in total in 2005. There are fourteen social welfare regional centers, thirty child centers, fifteen public meeting facilities, eight nursing homes, four senior citizen centers, and six health centers among them. The bulk of welfare centers-children and young (28.4%), old age (28.4%), and general welfare (12.1%)-seem to be the main concerns for Won Buddhists who are involved in

the community.

Conclusion

Even though South Korean Buddhists participate in a wide range of activities, they are unwavering in their quest for unity and have distinct traits. An overview of current events shows that, starting at the end of the 20th century, socially conscious Buddhist activities have become more and more popular. Better educated men and women being admitted into the Sangha is a sign of good things to come for Korean Buddhism. The younger generation and more ardent lay Buddhists are categorically demanding that Buddhism become more involved in modern culture. It is important to note that the Christian missionaries and Buddhist organizations are embroiled in a fierce rivalry. In this regard, it is inevitable to examine the development of Buddhist organizations. It is a reminder that, historically, Korean Buddhists have valued partnership over solo endeavors. Nevertheless, there is a lack of a cohesive welfare policy in Buddhist social welfare services, with a greater number of centers and institutions operating independently and without collaborating with other Orders. To preserve more objectivity, the Buddhists must also improve their research and evaluation methods. According to a

survey by the National Korean Social Welfare Council, despite the fact that Buddhist nuns have demonstrated a strong commitment to social work, their participation has lagged behind that of social workers who have a strong Christian attachment. However, the information shown in the chart is based on events that occurred in the 1980s, when Buddhist groups had just begun to.

End Notes

1. Frank M. Tedesco, "Social Engagement in South Korean Buddhism", in Action Dharma New Studies in Engaged Buddhism, ed. Christopher Queen, Charles Perbish and Damien Keown, (London: RoutledgeCurzon, 2003), 166.
2. Jung To Society, ed., Peace of Mind and Compassion in the Society (Seoul: JungTo Society, 2002), 9.
3. Frank M.Tedesco, 166.
4. Ven. Pomnyun Sunim, "Buddhism and Social Engagement"(paper presented at the Ineb Seoul 2003 Conference of International Network for Engaged Buddhists, Seoul, Korea, July 20-25, 2003).
5. JungTo Society, "Urido Daihanminguk Gukmininde," Pyeonghwaral Chajaganan Areumdaun Saramdul Johunbautdul, November 12, 2007, 5.
6. Bak In Tak, "Jeongtohoe Cheongsonyeon Indo Wokkaemp," Pulgyo Sinmun, November 6, 2006.
7. Lee Seon-min, "Jirisan Silsangsa Dobeop Sunim," Joseon Ilbo, January 18, 2001.
8. For the philosophical description of the Indramang, see Sin Yong-guk, Indeuramangui Segye (Seoul: Doseochulpan Haneulbuk, 1999), 176, 413.
9. Donald W. Mitchell, Buddhism Introducing the Buddhist Experience (New York Oxford: Oxford

University Press, 2008), 217.

10. Sin Yong-guk, 531.

11. The details of Indramang are available in Korean, for further, see http://www.indramang.org/bbs/board.php?bo_table=indramang_general&wr_id=3, 2009-01-08

12. GWon Min-jeong, "Indramang Gongdongcheui Yoram NamWonsi Silsangsa," Saemaul Sinmun, February 1, 2001.

13. Further details of sub-section and their activity are available on the organization's homepage see http://www.buddha21.org

14. Hyogang, "Welcoming Message" in World Lay Buddhist Forum 2008, 4-7.

15. Kim Jae-gyeong, "Chongjijong Yeoksamnoinbokjigwan Unyeong," Buddhapia, March 3, 1999.

16. Sung Kyu-taik, Care and Respect for the Elderly in Korea Filial piety in modern Times fin East Asia (Seoul: jimoondang, 2005), 24, 163-167.

17. For Buddhist filial piety see Kyung-yin Kwon, "Buddhist Ideals and Practice for Ageing Welfare: With Reference to the Sutra of Filial Piety," International Journal of Buddhist Thought and Culture, Vol. 7 (September 2006): 141-143.

18. Jo Seong-hui, "Pulgyosahoepokji Jeondalchegyeroseoui Sachalui Yeokhal" in Jogyejong Sahoepokji, ed. Sahoepokji Beobin Daehan Pulgyo Jogyejong Sahoepokji Jaedan Gihoekyeonguwiwonhoe (Seoul: Sahoepokji Beobin Daehan Pulgyo Jogyejong Sahoepokji Jaedan, 2004), 94-95.

Selected Bibliography

Bak, In Tak, "Jeongtohoe Cheongsonyeon Indo Wokkaemp," Pulgyo Sinmun [Buddhist Newspaper], November 6, 2006.

Gwon, Min-jeong, "Indramang Gongdongcheui Yoram NamWonsi Silsangsa," Saemaul Sinmun,

February 1, 2001.

Jung To Society, ed., Peace of Mind and Compassion in the Society, Seoul: JungTo Society, 2002.

JungTo Society, " We are People of Republic of Korea [Urido Daihanminguk Gukmininde]," Pyeonghwaral Chajaganan Areumdaun Saramdul Johunbautdul, November 12, 2007, 5.

Jo, Seong-hui, "Pulgyosahoepokji Jeondalchegyeroseoui Sachalui Yeokhal" in Jogyejong Sahoepokji, ed. Sahoepokji Beobin Daehan Pulgyo Jogyejong Sahoepokji Jaedan Gihoekyeonguwiwonhoe, Seoul: Sahoepokji Beobin Daehan Pulgyo Jogyejong Sahoepokji Jaedan, 2004.

Kim, Jae-gyeong, "Chongjijong Yeoksamnoinbokjigwan Unyeong," Buddhapia, March 3, 1999.

Lee, Seon-min, "Jirisan Silsangsa Dobeop Sunim," Joseon Ilbo, January 18, 2001.

Shin, Yong-guk, Indeuramangui Segye, Seoul: Doseochulpan Haneulbuk, 1999.

Mitchell, Donald W., Buddhism Introducing the Buddhist Experience , New York Oxford: Oxford University Press, 2008.

Sung, Kyu-taik, Care and Respect for the Elderly in Korea Filial piety in modern Times East Asia, Seoul: jimoondang, 2005.

Tedesco, Frank M., "Social Engagement in South Korean Buddhism", in Action Dharma New Studies in Engaged Buddhism, ed. Christopher Queen, Charles Perbish and Damien Keown, London: RoutledgeCurzon, 2003.

Ven. Pomnyun Sunim, "Buddhism and Social Engagement"(paper presented at the Ineb Seoul 2003 Conference of International Network for Engaged Buddhists, Seoul, Korea, July 20-25, 2003).

☆☆☆

वैदिक परिप्रेक्ष्य में नक्षत्र-ज्ञान की महत्ता : एक विवेचन

डॉ. सोनिया, सहायकाचार्या संस्कृत
मानविकी विद्यापीठ,
इंदिरा गाँधी राष्ट्रीय मुक्त विश्वविद्यालय,
मैदान गढ़ी, नई दिल्ली

प्राचीन काल में भारतीय मनिषियों ने काल की गणना हेतु यथासम्भव सभी प्रकार से प्रयत्न किये। भारतीय दार्शनिकों ने काल को एक तत्त्व के रूप में स्वीकृत किया है। काल ही सृष्टि का निर्माण करता है और संहार भी करता है – **"कालः सृजति भूतानि कालः संहरते प्रजा"**। अतः काल का ज्ञान होना अत्यन्त आवश्यक है। काल के ज्ञान हेतु सर्वाधिक महत्वपूर्ण साधन है – ब्रह्माण्ड। ब्रह्माण्ड में होने वाले परिवर्तन ही काल गणना में सर्वाधिक सहायक है। ज्योतिष खगोलशास्त्र का प्रमुख आधार है, इसलिए ब्रह्मांड की जानकारी तथा उसकी कालगणना में यह एक प्रमुख शास्त्र है। ज्योतिष का वास्तविक अर्थ है वह शास्त्र जिससे प्रकाशमान ग्रह-नक्षत्रों इत्यादि की गति और स्थिति का कलन या ज्ञान किया जाता है।[1] ग्रहों की गति स्थिति मनुष्यों के काल गणना का आधार है । परंतु ग्रहों की जो ज्योतिषीय परिभाषा है, उसके अनुसार ग्रहों को हम प्लैनेट नहीं कह सकते। अंग्रेजी के प्लैनेट के नामों में केवल उन अंतरिक्षीय पिंडों को शामिल किया गया है, जो सूर्य का चक्कर लगाते हैं। दूसरी ओर भारतीय ग्रहों में उन पिंडों और छाया बिंदुओं को भी शामिल किया गया है, जिनके कारण पृथिवी पर जीवन प्रभावित होता है। ग्रहों की कुछ परिभाषाएं निम्नानुसार प्राप्त होती हैं। एक परिभाषा के अनुसार 'गृह्णाति गतिविशेषानिति' अर्थात् जो विशेष गति को ग्रहण करते हैं, वे ग्रह हैं। एक अन्य परिभाषा के अनुसार 'गृह्णाति फलदातृत्वेन जीवानिति' अर्थात् जीवों को जो (कर्म) फल देते हैं, वे ग्रह हैं। नवग्रहों की गणना इस प्रकार की गयी है – सूर्य्यश्चन्द्रो मङ्गलश्च

[1] ज्योतिष्मतांग्रह-नक्षत्रादीनांगतिंस्तिथिञ्चाधिकृत्यकृतंशास्त्रम्

बुधश्चापि बृहस्पतिः। शुक्रः शनैश्चरो राहुः केतुश्चेति नव ग्रहाः।। इन ज्योतिषीय नवग्रहों में केवल सात ही अंतरिक्षीय पिंड हैं, दो केवल छाया ग्रह हैं। छाया ग्रह यानी राहु और केतु कोई पिण्ड नहीं हैं, वे पृथिवी के परिक्रमा पथ के दो बिंदु हैं, जिनके कारण सूर्य और चंद्र ग्रहण होते हैं। ग्रहों में भी दो सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण ग्रह जिनका प्रतिदिन निदर्शन होता रहा, वे थें – सूर्य और चन्द्रमा। चन्द्रमा की कलाओं के घटने और बढने के क्रम से तिथियों का निर्धारण किया गया। सूर्य के उदय और अस्त से वारों का तथा दिन-रात के समय का निर्धारण किया गया। चन्द्रमा की अमावस्या से अमावस्या अथवा पूर्णिमा से पूर्णिमा तक चान्द्रमास की गणना की गई तथा सूर्य के अयन परिवर्तन के आधार पर वर्ष की गणना की गई। चन्द्र आदि ग्रहों की ब्रह्माण्ड में स्थिति का ज्ञान करने की जब जिज्ञासा उत्पन्न हुई तो उसके लिये एक मापक की आवश्यकता हुई। ग्रहों की स्थिति का ज्ञान करने के लिये उनके पीछे दिखाई देने वाले तारे ही सहायक सिद्ध हुए। इस कारण उनके तारों के समूह का निर्धारण करने की आवश्यकता अनुभव हुई। ग्रहों की स्थिति का ज्ञान करवाने वाले उन विशेष तारों को नक्षत्र कहा गया, और जब उन्हीं तारों और स्थूल बारह भागों विभाजन किया गया तो उस प्रत्येक विभाग को एक राशि कहा गया।

भारतीयो को नक्षत्रों का पूर्ण ज्ञान था। यं न क्षीयते तं नक्षत्रम् जो क्षीण नहीं होते हैं उनको नक्षत्र कहते हैं।[2] ब्राह्मण ग्रन्थ में नक्षत्र की परिभाषा देते हुआ है कि गति और कर्म से क्षीण न होने के कारण नक्षत्र कहे जाते हैं।[3] नक्षत्र का सूर्य के समान जिनका अपना स्वयं का प्रकाश है, वह नक्षत्र कहाता है।[4] आधुनिक मान्यता के अनुसार ग्रह पृथ्वी के समान प्रकाशहीन पिण्ड हैं, ग्रहों के ऊपर जो सूर्य की किरणें पड़ती हैं, वे किरणें ही उन्हें प्रकाशित करती हैं। उन ग्रहों पर पड़ने वाली किरणें ही उनसे प्रत्यावर्तित होकर हमें उन ग्रहों को दिखाती हैं। जैसा कि शतपथ ब्राह्मण में भी कहा है कि निश्चय ही चन्द्रमा की रश्मियाँ

[2] "णक्ष गतौ"(पाणिनीय धातुपाठभ्वादि ४४२) धातु से "अमिनक्षियजिवधिपतिभ्योऽत्रन्" इस उणादि सूत्र से अत्रन् प्रत्यय करके नक्षत्र शब्द बनता है।

[3] तन्नक्षत्राणां नक्षत्रत्वं यन्न क्षियन्ति । (गोपथ उत्तर ब्राम्हण १/८)

[4] नक्षत्राणि वै रोचना दिवि । - (यजुर्वेद मां.सं. २३/५)

सूर्य की ही हैं।[5] अर्थात् वे सूर्य की किरणें सूर्य से निकलकर चन्द्रमा पर पड़ती हैं और चन्द्रमा से प्रत्यावर्तित होकर हमें चन्द्रमा की रश्मियों के रूप में दिखाई पड़ती हैं।

पृथ्वी की दो प्रकार की गति, सूर्य की स्थिति और खगोल में ग्रहों, उपग्रहों की गति के ज्ञान के लिए, सभी नक्षत्रों के ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती। पृथ्वी के झुकाव के कारण, सूर्य खगोल में क्रान्ति वृत्ताकार पथ में, 8° अंश दूरी के अंतर से, क्रान्ति वृत्त के दोनों ओर वर्ष भर में चलता हुआ दिखाई देता है। इसलिए ग्रहों की स्थिति जानने के लिए, चन्द्रमा और सूर्य की स्थिति जानने के लिए एवं कालचक्र के सम्यक् ज्ञान के लिए इस 16° अंश में व्यापक मेखला में, दिखाई पड़ने वाले नक्षत्रों के ज्ञान की आवश्यकता होती है। इसी मेखला को ही नक्षत्र मंडल, भ चक्र और राशि चक्र के नाम से जाना जाता है। वेदों में, नक्षत्र मंडल या भ चक्र को समानकोणात्मक 27 भागों में विभाजित किया गया है। इसके आधार पर, इस मंडल के विभिन्न समान विभागों में स्थित नक्षत्रों की आकृतियों को ध्यान में रखकर उनका नामकरण किया गया है। ये 27 नक्षत्र वेदों में श्रुतियों द्वारा विविध नामों से संबोधित होते हैं।[6] इन नक्षत्रों की आकृतियों को समझने के लिए और उनके विभिन्न गुणों को प्रतिष्ठित करने के लिए वेदों में इन्हें 27 भागों में बाँटा गया है। ब्राह्मण श्रुतियों में आए विवरण के अनुसार, इस परिगणना में केवल 27 भागों का उपयोग किया गया है, जिससे वेदों में 27 नक्षत्र का उल्लेख किया जाता है। 28 नक्षत्रों के नाम भी हैं, लेकिन परंपरागत रूप से 27 नक्षत्रों की परिगणना होती है। ऋग्वेद में वर्तमान प्रणाली के अनुसार नक्षत्र चर्चा मिलती है। इस मन्त्र[7] में प्रश्न और उनका उत्तर दिया गया है कि जब कोई किसी से पूछे कि ये नक्षत्र लोक अर्थात् तारागण किसने बनाये और किसने धारण किये हैं और रात्रि में दीखते तथा दिन में कहाँ जाते

[5] सूर्यस्यैव हि चन्द्रमसो रश्मयः । - (शतपथ ब्रा. ९/४/१/९)

[6] सप्तविंशतिर्नक्षत्राणि ।- (ताण्डय.म.ब्रा.२३/२३/३)

[7] अमी य ऋक्षा निहितास उच्चा नक्तं दद्दश्रे कुह चिद्दिवेयुः। अदब्धानि वरुणस्य व्रतानि विचाकशच्चन्द्रमा नक्तमेति॥ - ऋ. 1/24/10

हैं, इनके उत्तर ये हैं कि ये सब ईश्वर ने बनाये और धारण किये हैं, इनमें आप ही प्रकाश नहीं किन्तु सूर्य्य के ही प्रकाश से प्रकाशमान होते हैं और ये कहीं नहीं जाते, किन्तु दिन में ढपे हुए दीखते नहीं और रात्रि में सूर्य की किरणों से प्रकाशमान होकर दीखते हैं। ऋग्वेद के एक अन्य मन्त्र में भी स्पष्ट कहा गया कि सूर्य के आने पर नक्षत्र अस्त हो जाते है।[8] इसी प्रकार हमारे जीवन में भी ज्ञान का सूर्य उदय होने पर तुच्छ वासनाओं के नक्षत्र अस्त हो जाते हैं। अन्य मन्त्र[9] में चित्रा और मघा का स्पष्ट उल्लेख किया गया है। यजुर्वेद के एक मन्त्र मे 27 नक्षत्रों को गन्धर्व कहा गया है, जिससे ध्वनित होता है कि उस समय 27 नक्षत्रों का प्रचार था, पर यह जानना कठिन है कि नक्षत्रों की गणना किस प्रकार ली जाती थी। अथर्ववेद के 19 वें काण्ड का सातवाँ तथा आठवां सूक्त नक्षत्र सूक्त ही हैं जिसमें में कृत्तिकादि 28 नक्षत्रों का वर्णन किया गया है। इन दोनों सूक्तों के देवता नक्षत्र है अर्थात् इन मन्त्रों में बताया जाने वाला विषय नक्षत्र है। प्रथम मन्त्र में ऋषि नक्षत्रों की गतिशीलता का वर्णन करते हैं कि चित्र-विचित्र अनेक प्रकार के,साथ साथ द्युलोक में प्रकाशित होने वाले, आकाश में सदा गतिशील दिखने वाले,भुवन-ब्रह्माण्ड में कभी भी नष्ट न हाने वाले, अनिष्टनाशक उत्तम बुद्धि की इच्छा करता हुआ, मैं स्वर्गचारी अर्थात् आकाश में चलने वाले नक्षत्रों की, अपनी वाणियों से सपर्या करता हूँ अर्थात् स्तुति करता हूँ।[10] इसी प्रकार दूसरे मन्त्र[11] में ऋषि ज्योतिष शास्त्र के द्वारा नक्षत्रों वा तारागणों का परस्पर सम्बन्ध और चन्द्रमा आदि के साथ उनके संयोग और पृथ्वी पर उनकी गति के प्रभाव को समझकर परमात्मा की अनन्त शक्ति को विचारते हुए सामर्थ्य बढ़ाने के लिए प्रार्थना करता है। तीसरे मन्त्र[12] में दोनों

[8] अप त्ये तायवो यथा नक्षत्रा यन्त्यक्तुभिः । सूराय विश्वचक्षसे ॥ - ऋ. 1/50/2

[9] वाजिनीवती सूर्यस्य योषा चित्रामघा राय ईशे वसूनाम् । -ऋ० स० 7/75/5

[10] चित्राणि साकं दिवि रोचनानि सरीसृपाणि भुवने जवानि। तुर्मिशं सुमतिमिच्छमानो अहानि गीर्भिः सपर्यामि नाकम् ॥ - अथर्ववेद (19/7/1)

[11] सुहवमग्ने कृत्तिका रोहिणी चास्तु भद्रं मृगशिरः शमार्द्रा। पुनर्वसू सूनृता चारु पुष्यो भानुराश्लेषा अयनं मघा मे ॥

[12] पुण्यं पूर्वा फल्गुन्यौ चात्र हस्तश्चित्रा शिवा स्वाति सुखो मे अस्तु। राधे विशाखे सुहवानुराधा ज्येष्ठा सुनक्षत्रमरिष्ट मूलम् ॥

फल्गुनी नक्षत्र, हस्त, विशाखा, अनुराधा, ज्येष्ठा, चित्रा तथा स्वाति नक्षत्रों से पवित्र, सुख देनेवाला और मङ्गलकारक, सुख से बुलाने योग्य, हानिरहित होने की प्राथना की है। चतुर्थ मन्त्र[13] में पूर्वा अषाढ़ा नक्षत्र से अन्न, उत्तरा अषाढ़ा नक्षत्र से उत्तम बल, अभिजित् नक्षत्र से पुण्य श्रवण और धनिष्ठा नक्षत्र से पुष्टि की कामना की गई है। यहाँ अभिजित् नक्षत्र के प्रति प्रार्थना करते हुए यह स्पष्ट रूप से कहा गया है कि यह अभिजित् नक्षत्र मुझे पुण्य ही देवे पुण्यमेव रासतां। जिस प्रकार से केवल अभिजित् के लिए 'पुण्यं एव' कहा गया है। उस प्रकार किसी अन्य नक्षत्र के प्रति की गयी प्रार्थना में नहीं कहा गया है। इससे यह स्पष्ट होता है कि मूलतः यह नक्षत्र पुण्यकाल के रूप में ही मंत्र में प्रयुक्त है। इसी प्रकार ऋग्वेद में भी नक्षत्र की महत्ता स्पष्ट की है की यह पृथिवी, द्युलोक और जल, सूर्य, नक्षत्रों के साथ यह विशाल अन्तरिक्ष हमारी प्रार्थना को सुनें।[14]

अग्रिम सूक्त में इस विषय को आगे बढ़ाते हुए ऋषि उन नक्षत्रों के ज्योतिष ज्ञान से दूरदर्शी होकर विघ्नों को हटाकर सुख पाने के लिए सन्देश देते हैं।[15] जिस प्रकार सूक्त 7 में कृत्तिकाओं से लेकर भरणियों तक अट्ठाईस नक्षत्र बताये हैं। यह मन्त्र कहता है कि वे नक्षत्र चन्द्रमा के मार्ग में चक्र बनाकर घूमते हैं। इसलिये जिस किसी एक नक्षत्र को ध्रुव मानकर गणना करें तो प्रत्येक अन्तिम नक्षत्र अट्ठाईसवाँ होता है, जैसे वेद में कृत्तिकाओं से लेकर भरणी, और लोक में अश्विनी से लेकर रेवती अट्ठाईसवाँ नक्षत्र हैं।[16] अग्रिम मन्त्र में प्रातः काल और सांयकाल के शुभ होने का वर्णन करते हुए ऋषि कहते हैं कि सुन्दर प्रातःकाल,

---

[13] अन्नं पूर्वा रासतां मे अषाढा ऊर्जं देव्युत्तरा आ वहन्तु। अभिजिन्मे रासतां पुण्यमेव श्रवणः श्रविष्ठाः कुर्वतां सुपुष्टिम् ॥

[14] शृणोतु नः पृथिवी द्यौरुतापः सूर्यो नक्षत्रैरुर्व१न्तरिक्षम्॥ - ऋग्वेद (3/54/19)

[15] यानि नक्षत्राणि दिव्यन्तरिक्षे अप्सु भूमौ यानि नगेषु दिक्षु। प्रकल्पयंश्चन्द्रमा यान्येति सर्वाणि ममैतानि शिवानि सन्तु ॥

[16] अष्टाविंशानि शिवानि शग्मानि सह योगं भजन्तु मे। योगं प्र पद्ये क्षेमं च क्षेमं प्र पद्ये योगं च नमोऽहोरात्राभ्यामस्तु

सुन्दर सायंकाल और सुन्दर दिन मेरे लिये आनन्द का विस्तार करने वाले होवे।[17]

तैत्तिरीय ब्राह्मण में नक्षत्रों की आकृति प्रजापति के रूप में मानी गयी है - नक्षत्र रूपी प्रजापति का चित्रा सिर, हस्त हाथ, निष्टया - स्वाति हृदय, विशाखा जंघा एवं अनुराधा पाद है।[18] इसी ग्रन्थ में एक स्थान पर आकाश को पुरुषाकार माना गया है। इस पुरुष का स्वाति हृदय वताया गया है। शतपथ ब्राह्मण और तैत्तिरीय ब्राह्मण में नक्षत्रों की आकृति का बडा सुन्दर विवेचन है। इन ग्रन्थों से सुस्पष्ट सिद्ध होता है कि प्राचीन काल में नक्षत्रविद्या का अधिक विकास था। इसके प्रभाव और गुणों का वर्णन भी अथर्ववेद के कई मन्त्रो में मिलता है शतपथ ब्राह्मण के एक मन्त्र में बतलाया गया है कि सप्तर्षि नक्षत्रपुज जाज्वल्यमान नक्षत्रपुंज है। तैत्तिरीय ब्राह्मण के कुछ मन्त्रो में अग्न्याधान, विशेष यज्ञ एव अन्य धार्मिक कृत्यो के लिए शुभाशुभ नक्षत्रों का कथन किया गया है। अतएव स्पष्ट है कि नक्षत्रविद्या उन्नति को चरम सीमापर थी, इसीलिए इस युग में ज्योतिषका अर्थ नक्षत्रविद्या किया जाता था ।

[17] स्वस्तितं मे सुप्रातः सुसायं सुदिवं सुमृगं सुशकुनं मे अस्तु। सुहवमग्ने स्वस्त्यमर्त्यं गत्वा पुनरायाभिनन्दन् ॥

[18] यो वै नक्षत्रिय प्रजापतिं वेद । उभयोरेन लोकयोविंदु । हस्त एवास्य हस्त । चित्रा शिर । निष्ट्या हृदय | करू विशाखे । प्रतिष्ठानुराधा. । एष वै नक्षत्रिय प्रजापति । - तै० ब्रा० १.५२

भारतीय ज्ञान परम्परा और प्राचीन संस्कृत अभिलेखों की प्रासंगिकता

लक्ष्मी
शोधच्छात्रा, संस्कृत विभाग
दिल्ली विश्वविद्यालय
दिल्ली-110007

डॉ.उमाशंकर
सह-आचार्य, संस्कृत
विभाग
दिल्ली विश्वविद्यालय
दिल्ली-110007

भारतीय ज्ञान परम्परा विश्व की सबसे प्राचीन और समृद्ध परम्पराओं में से एक है। यह परम्परा वेदों, उपनिषदों, पुराणों, और अन्य प्राचीन ग्रंथों पर आधारित है। संस्कृत अभिलेख इस परम्परा का एक महत्वपूर्ण हिस्सा हैं, जो हमें प्राचीन भारतीय ज्ञान, संस्कृति, और सभ्यता के बारे में जानकारी प्रदान करते हैं।

भारतीय ज्ञान परम्परा के मुख्य तत्व

भारतीय ज्ञान परम्परा में कई महत्वपूर्ण तत्व हैं, जिनमें से कुछ प्रमुख हैं:

1.वेद: वेद प्राचीन भारतीय ज्ञान के सबसे महत्वपूर्ण स्रोत हैं। ये ग्रंथ धर्म, दर्शन, और विज्ञान के बारे में जानकारी प्रदान करते हैं।

2.उपनिषद: उपनिषद वेदों के बाद के ग्रंथ हैं, जो आत्मा, परमात्मा, और जीवन के उद्देश्य के बारे में चर्चा करते हैं।

3.पुराण: पुराण प्राचीन भारतीय इतिहास, संस्कृति, और सभ्यता के बारे में जानकारी प्रदान करते हैं।

4.दर्शन: भारतीय दर्शन में विभिन्न विचारधाराएं हैं, जैसे कि न्याय, वैशेषिक, और वेदांत। ये विचारधाराएं जीवन के उद्देश्य, आत्मा, और परमात्मा के बारे

में चर्चा करती हैं।

संस्कृत अभिलेख भी भारतीय ज्ञान परम्परा का एक महत्वपूर्ण हिस्सा हैं। ये अभिलेख हमें एक प्राचीन भारतीय ज्ञान, संस्कृति, और सभ्यता के बारे में जानकारी प्रदान करते हैं।

भारतीय ज्ञान परम्परा का महत्व:-भारतीय ज्ञान परम्परा का महत्व इस प्रकार है:

1.ज्ञान का स्रोत: भारतीय ज्ञान परम्परा हमें ज्ञान का एक समृद्ध स्रोत प्रदान करती है, जो हमें जीवन के विभिन्न पहलुओं के बारे में जानकारी प्रदान करता है।

2.सांस्कृतिक महत्व: भारतीय ज्ञान परम्परा हमारी संस्कृति का एक महत्वपूर्ण हिस्सा है, जो हमें हमारी विरासत के बारे में जानकारी प्रदान करती है।

3.आध्यात्मिक महत्व: भारतीय ज्ञान परम्परा में आध्यात्मिक ज्ञान का एक महत्वपूर्ण स्थान है, जो हमें आत्मा और परमात्मा के बारे में जानकारी प्रदान करता है।

अभिलेख का शाब्दिक अर्थ है'किसी वस्तु पर उत्कीर्ण लेख। अभिलेखों को उत्कीर्ण करने के लिए प्रायः शिलाएँ, पाषाण, धातु, मिट्टी अथवा लकड़ी के खम्भे पट्टिकाएँ, पात्र, ईंटें, शंख, हाथीदांत के फलक तथा अन्य वस्तुएँ उपयोग में लायी जातीं थीं। शिलाएँ उत्कीर्ण करने का प्रमुख आधार होने के कारण इनको'शिलालेख भी कहा जाता है। हमारे देश में विधिवत इतिहास लिखने की परम्परा बहुत कम रही, यही कारण है कि यह शिलालेख भारतीय इतिहास को जानने के लिए महत्त्वपूर्ण स्रोत बने। अभिलेखों के स्पष्टीकरण के पश्चात ही प्राचीन भारतीय श्रृंखलाबद्ध इतिहास प्रकाशित हो पाया। अभिलेख विश्वसनीय कालगणना के स्रोत तो हैं हि अनेक प्रामाणिक तथ्यों को भी हमारे समक्ष रखते हैं। यही कारण है कि प्राचीन भारत के इतिहास एवं संस्कृति को जानने में यह पुरालेख विशेष सहायक हैं। इन अभिलेखों के कारण ही प्राचीन भारत का इतिहास आधुनिक वैज्ञानिक स्तर पर भी प्रमाणिक सिद्ध हो सका है। ऐतिहासिकता के अतिरिक्त भी ये लेख प्राचीन भारत के अनेक विषयों पर प्रकाश डालते हैं जैसे प्राचीन भारत का भूगोल, यहाँ की संस्कृति, साहित्य,

आर्थिक एवं धार्मिक स्थितियाँ इत्यादि।

अभिलेखों का ऐतिहासिक महत्त्व:

कर-व्यवस्था: प्राचीन अभिलेखों से हमें तत्कालीन कर सम्बन्धि जानकारी भी प्राप्त होती है। कर ग्रहण करने वाले कुछ पदाधिकारियों के पदों का भी उल्लेख है।'कर-संग्रह करने वाले अधिकारी के लिए'षष्ठाधिकृत अर्थात(छठे भाग का अधिकारी) शब्द का प्रयोग प्राप्त होता है इसके अतिरिक्त अन्य नाम भी प्राप्त होते हैं। जैसे भागधुक(राजकीय कर को संग्रहीत करने वाला) समाहर्ता(उपहार ग्रहण करने वाला)। कृषकों तथा पशुपालको से भी कर ग्रहण किया जाता था। अर्थशास्त्र तथा युनानी लेखकों के वर्णनों से ज्ञात होता है कि किसान अपनी फसल का पच्चीस प्रतिशत कर के रूप में देते थे। परन्तु अशोक के अभिलेख से यह स्पष्ट हो रहा हैं कि उन्होंने रूम्मनदेई के निवासियों के लिए यह कर कम कर दिया था। जूनागढ़ से प्राप्त रूद्रदामन के अभिलेख में भी यह उल्लेख है कि वह कर(भूमिकर) तथा विष्टि(बेगार) से प्रजा को पीड़ित नहीं करता था।'अपीडयित्वा कर विष्टि प्रणय-क्रियाभिः। सुदर्शन झील के पुनः निर्माण के लिए प्रजापर कोई अस्थायी कर नहीं लगाया। सातवाहन राजा गौतमीपुत्र शातकर्णी के अभिलेख प्राचीन भारतीय इतिहास के प्रमुख स्रोत के रूप में जाने जाते हैं। इतिहास निर्माण के लिए यह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। अभिलेखों के द्वारा अनेक राजाओं की वंशावलियाँ ज्ञात होतीं हैं, साथ ही विभिन्न राजाओं के विजय वर्णन, उनका व्यक्तित्व, शासन प्रबन्ध इत्यादि अनेक विषयों पर प्रकाश पड़ता है। काल-निर्धारण में भी यह विशेष सहायक सिद्ध हुए हैं। भारत की प्राचीन भाषायें तथा लिपि भी इनकी सहायता से प्रकाश में आयीं हैं। हमारे देश में इतिहास ग्रन्थ लिखे जाने की परम्परा बहुत कम रही, यही कारण है कि यह अभिलेख भारतीय इतिहास को जानने के लिए महत्त्वपूर्ण स्रोत बने। लेखों में लिखी बातों की पुष्टि अन्य साधनों द्वारा भी हो जाती है। मुख्यतः इन पुरालेखों के आधार पर ही भारतीय इतिहास रचा गया।

विभिन्न शासकों जैसे अशोक, कनिष्क, खारवेल, शातकर्णि, रूद्रदामन, समुद्रगुप्त पुलकेशिन(द्वितीय) आदि की उपलब्धियों, यश, शक्ति इत्यादि का ज्ञान भी इन अभिलेखों के द्वारा ही संभव हो पाया है। जैसे कौटिल्य के

अर्थशास्त्र में उल्लिखित बातों की प्रमाणिकता सम्राट अशोक के अभिलेखों से सिद्ध हो चुकी है। रघुवंश मे वर्णित विजय-यात्रा की पुष्टि हरिषेण की प्रयाग प्रशस्ति से होती है। हर्ष के अभिलेखों से महाकवि बाणभट्ट के'हर्षचरितम् के वर्णनों की पुष्टि होती है। अभिलेखों के कारण ही प्राचीन भारत का इतिहास आधुनिक वैज्ञानिक स्तर पर भी प्रामाणिक सिद्ध हो सका है।

अभिलेखों में वर्णित राजाओं की वंशावलियाँ, युद्ध-वर्णन, राज्य-सीमायें, शासन-प्रणाली, कर व्यवस्था इत्यादि इनके ऐतिहासिक महत्त्व को प्रकट करते हैं।

(i) राजाओं की वंशावलियाँ- अभिलेखों के द्वारा तत्सम्बन्धित राजाओं की वंशावलियाँ ज्ञात होतीं हैं। अधिकांशतः जिस राजा के राज्यकाल में अभिलेख उत्कीर्ण होते थे, उस शासक की सम्पूर्ण वंश परम्परा का उल्लेख किया जाता था। सर्वप्रथम यह 150 ई. के जूनागढ़ से प्राप्त रूद्रदामन के अभिलेख मे दृष्टिगत होता है।

स्वामिचष्टनस्य पौत्रस्य राज्ञः क्षत्रपस्य सुगृहीतनाम्नः स्वामिजयदाम्नः पुत्रस्य राज्ञो महाक्षत्रपस्य रूद्रदाम्नः ।

गुप्तकालीन अभिलेखों में भी वंश-परम्परा बतलाई गई है। उदाहरणार्थ समुद्रगुप्त के प्रयागस्तम्भ लेख तथा स्कन्दगुप्त के स्तम्भ-लेख में गुप्तवंशावली प्राप्त हो रही है।— नामतः "महाराज श्रीगुप्तप्रपौत्रस्य, महाराज श्रीघटोत्कचपौत्रस्य, महा राजाधिराज श्रीचन्द्रगुप्तस्य कुमारदेव्यामुत्पन्नस्य महाराजाधिराजश्री समुद्रगुप्तस्य-पुत्र-तत्परिगृहीतो महादेव्या ध्रुवदेव्यामुत्पन्नस्य परमभागवतो महा राजधिराज श्रीकुमारगुप्तस्य प्रथितविपूलधामा स्कन्दगुप्तः।

युद्ध अथवा विजयवर्णन:

अभिलेखों में अनेक राजाओं के विजय वर्णन प्राप्त होते हैं तथा उन्होंने किन-किन राजाओं को युद्ध में परास्त किया इसका भी ज्ञान होता है। उदाहरणतः रूद्रदामन के गिरनार अभिलेख में यह स्पष्ट वर्णन मिलता है कि उन्होंने यौधेयों का उत्सादन किया था, तथा दक्षिण भारत के शातकर्णि पर दो बार विजय प्राप्त कर उन्हें मुक्त भी कर दिया था। मेहरौली के लौहस्तम्भ लेख

में भी राजा चन्द्र द्वारा बंग देश के समस्त शत्रुओं पर विजय प्राप्त करने का वर्णन है, साथ ही वाहिक देश को जीते जाने का उल्लेख हुआ है। इसी प्रकार प्रयाग प्रशस्ति में समुद्रगुप्त की दिग्विजय का विस्तृत वर्णन है।

1163 ई. के टोपरा अभिलेख में चाहमान वंश के राजा बीसलदेव की विजय का वर्णन आलंकारिक शैली में हुआ है—

ओं।। अम्भो नाम रिपुप्रियानयनयोः प्रत्यर्थिदन्तान्तरे
प्रत्यक्षाणि तृणानि वैभवमिलत्काष्ठं यशस्तावकम्।

मार्गों लोकविरूद्ध एव विजनः शून्यं मनो विद्विषाम्।
श्री मद्विग्रहराजदेव!भवतः प्राप्ते प्रयाणोत्सवे ।।

सम्राट अशोक के तेरहवें शिलालेख से ही यह ज्ञात हो पाया कि कलिंग युद्ध के पश्चात् ही वह अहिंसा के मार्ग की ओर अग्रसर हुए तथा बौद्ध धर्म को अपनाया था। नासिक से प्राप्त लेखों में सातवाहन राजा गोतमीपुत्र शातकर्णि तथा क्षत्रप नहपान के युद्ध का उल्लेख है, जिस युद्ध में शातकर्णि को विजय प्राप्त हुई थी उनके द्वारा नहपान के दस हजार चांदी के सिक्कों को पुनः मुद्रित करवाया गया था, जोकि इस विजय की पुष्टि करता है।

राज्य सीमाएँ-इन प्राचीन अभिलेखों के द्वारा प्राचीन शासकों की राज्य सीमाओं के विषय में भी ज्ञात होता है। यह अभिलेख राज्य सीमाओं पर खुदवाने का विशेष महत्त्व था। सम्राट अशोक के अभिलेखों से यह ज्ञात होता है कि भारत के अधिकांश भाग पर मौर्य शासन रहा था। पश्चिमी दिशा में अफिगानिस्तान से उड़ीसा पर्यन्त तथा हिमालय की तराई(नेपाल इत्यादि) से मद्रास तक उनका राज्य विस्तृत था।(चोल, पांडय, केरल आदि राज्यों को छोड़कर समस्त भारत पर उनका शासन था। मौर्य शासकों के पश्चात् सातवाहन वंश का राज्य विस्तार भी इन अभिलेखों द्वारा ज्ञात होता है। सांची के दक्षिण तोरण द्वार पर शातकर्णी राजा का नाम खुदा है। हाथी गुम्फा अभिलेख में उन्हें पश्चिम दिशा का शासक कहा गया है। इन अभिलेखों में गुप्तवंशी राजाओं की दिग्विजय तथा राज्य विस्तार का उल्लेख भी प्राप्त होता है। जैसे प्रयाग स्तम्भ अभिलेख से स्पष्ट होता है कि समुद्रगुप्त ने दिग्विजय प्राप्त कर, उन राजाओं को कर से मुक्त कर दिया था—दक्षिणापथ राजग्रहण मोक्ष।

उत्तर भारत के उत्तरप्रदेश में मथुरा तक उनका राज्य था। चन्द्रगुप्त द्वितीय के सांची तथा उदयगिरी लेख इस बात को सूचित करते हैं मालवा उनके अधिकार क्षेत्र में था। जूनागढ़ के शिलालेख द्वारा सौराष्ट्र पर गुप्त शासक स्कन्दगुप्त के शासन के विषय में ज्ञात होता है।

शिलालेखों का भौगोलिक महत्त्व:

अभिलेखों के द्वारा प्राचीन भारत का पुष्ट इतिहास तो ज्ञात होता ही है साथ ही उनके अध्ययन से भूगोल का परिज्ञान भी हो जाता है। प्राचीन भारत का भूगोल जानने के लिए अभिलेखों से अत्यधिक सहायता मिलती है। विभिन्न लेखो में वर्णित मार्ग, नगर, यातायात तथा विजय की चर्चा से भौगोलिक स्थिति पर प्रकाश पड़ता है। इन लेखों के प्राप्ति स्थान से विभिन्न साम्राज्यों की सीमाओं का ज्ञान होता हैं। राजाओं की विजय-यात्रा के मार्ग यातायात तथा व्यापारिक रास्तों से परिचय करवाते हैं। दान का उल्लेख करते समय नदियों तथा उनके तटों पर स्थित नगरों का वर्णन भी प्राप्त होता है। यद्यपि अभिलेखों में स्पष्ट रूप से भौगोलिक वर्णन उपलब्ध नहीं होता, परन्तु अन्य सम्बन्धित प्रमाणों द्वारा भौगोलिक स्थित का ज्ञान हो जाता है।

जिस प्रकार सम्राट अशोक के अभिलेख में तोसली, उज्जयिनी तथा तक्षशिला स्थानों के नामोल्लेख हुए हैं। तोसली वर्तमान धौली(भुवनेश्वर के समीप, उड़ीसा) को माना जाता है।

खारवेल राजा के हाथी गुम्फा अभिलेख में कलिंगनगर का नामोल्लेख हुआ है। खारवेल राजा ने वहाँ की मरम्मत करवाई थी। आज यह स्थान भुवनेश्वर के समीप खुदाई से प्राप्त शिशुपालगढ़ नाम से जाना जाता है, बेसनगर से प्राप्त स्तम्भ लेख में हेलियोडोरस नामक यवन दूत का उल्लेख है, जो कि तक्षशिला से सम्बन्ध रखता है। अंतिलिकित नामक युनानी राजा का वहाँ पर शासन था। उस समय तक्षशिला एक प्रमुख प्रशासनिक केन्द्र था। अभिलेखों द्वारा ही ज्ञात होता है कि कुषाण राजा कनिष्क का राज्य काशी तक विस्तृत था। उनके सारनाथ की बुद्ध प्रतिमा लेख में बनारस का प्राचीन नाम'वाराणसी का उल्लेख है"–बोधिसत्वो छत्रयष्टि प्रतिष्ठापितो वाराणसिये"। रूद्रदामन के जूनागढ़ अभिलेख में भी अनेक स्थानों का नामोल्लेख हुआ है जैसे सुराष्ट्र (सौराष्ट्र) कच्छ आनर्त(उत्तरी काठियावड़), अवन्ती(मालवा प्रदेश) इत्यादि।

अशोक तथा गुप्त सम्राटों के अभिलेखों से दक्षिण भारत के राज्य तथा नगरों के नाम ज्ञात हो जाते हैं। अशोक के तेरहवें शिलालेख में कलिंग(उड़ीसा) प्रांत के विजय का उल्लेख है। तथा आंध्र प्रदेश का भी वर्णन प्राप्त होता है। गुप्तकाल के अभिलेखों में भी अनेक प्रदेशों का नामोल्लेख हुआ है। जैसे चन्द्रगुप्त द्वितीय द्वारा काकनाड़ नामक स्थान विजित किया गया था जो कि सांची का ही प्राचीन नाम है। इसी प्रकार मन्दसोर अभिलेख में दो प्रधान व्यापारिक नगरों लाट(दक्षिण काठियावाड़) तथा दशपुर(मालवा) का उल्लेख हुआ है। व्यापारिक संघ द्वारा दशपुर को अपना व्यापार का स्थान बनाया गया। गुप्त राजाओं के लेखों मे उत्तर तथा दक्षिण भारत के अनेक नगरों के नाम प्राप्त होते हैं। जैसे मेहरौली अभिलेख में सप्तसिन्धु नाम से पंजाब का उल्लेख हुआ है-यह पंजाब की शतद्रु, विपाश, इरावती, चन्द्रभागा, वितस्ता पूर्व की पाँच नदियाँ तथा कुंभा एवं सिन्धु पश्चिम की।"तीर्त्वा सप्तमुखानि येन समरे सिन्धोर्जिता वाह्लीका"। महाभारत में भी वाहीक(वाह्लीक) पंजाब के पूर्वी भाग के लिए प्रयुक्त हुआ है।

नदियों तथा पर्वतों का वर्णन:

अभिलेखों के द्वारा तत्कालीन पर्वतों एवं नदियों के नाम तथा उनकी स्थिति के विषय में ज्ञात होता है। यह पर्वतों एवं नदियों के नाम अभिलेखों में भिन्न-भिन्न प्रसंगों में प्राप्त होते हैं। सम्राट अशोक ने बराबर(गया, बिहार) की पहाड़ियों में गुफा खुदवायी तथा भिक्षु संघ को दान में दी थी, बराबर पर्वत का उल्लेख प्राप्त होता है।

"कुभा खलितक पवतसि दिना आजीविकेहि।"

इसी प्रकार सातवाहन नरेश पुलमावि के नासिक अभिलेख में गौतमीपुत्र शातकर्णी को विन्ध्या(विन्ध्य) अरावली(परियातु), सह्याद्रि(सह्य अर्थात पश्चिमी घाट), महेन्द्र(पूर्वी घाट) एवं मलय(मलयाचल), कृष्णागिरी(बम्बई के समीप) इत्यादि का स्वामी कहा गया है अर्थात् वह सम्पूर्ण दक्षिणी पठार पर शासन कर रहा था। गुप्त अभिलेखों में महेन्द्रगिरी पर्वत का नामोल्लेख हुआ है, जिसकी समानता पूर्वी घाट से की जाती है। गुप्तकालीन दशपुर के अभिलेख में दशपुर की तुलना कैलाश पर्वत से की गई है। पुलेकेशिन् द्वितीय के अयहोल लेख में विन्ध्याचल पर्वत का उल्लेख है। नासिक के लेख में

त्रीरश्मि पर्वत का नाम आता है"—त्रीरश्मिषु पर्वतेषु धर्मात्मना इदं त्रेणं कारित"(नासिक लेख)। इसी प्रकार रूद्रदामन के गिरनार अभिलेख में काठियावाड़ के उर्जयत पर्वत का उल्लेख प्राप्त होता है।

"गिरेरूर्जयतः सुवर्णसिकता पलाशिनी प्रभृतीनां नदीनां।"
(जूनागढ का शिलालेख)

नदियों के नामों का उल्लेख अभिलेखों में अधिकांशतः तीर्थ स्थानों तथा राजनैतिक प्रसंगवश हुआ है। क्षत्रप नहपान के नासिक गुहालेख के अनुसार उनके जामाता ऋषभदत्त ने तीर्थाटन के कारण अनेक नदियों पर मार्गों को'कर से मुक्त कर दिया था। इस कार्य को शुल्कतर कहा गया है। अर्थात् नदी को पार करने में किसी प्रकार का शुल्क न लगे।"हवा-पारदा-दमणा-ताषी—करवेणा-दाहनुका नावा पुण्यन्तर-कोण(नासिक गुहालेख)। रूद्रदामन के जूनागढ़ लेख में सुवर्णसिकता तथा पलाशिनी नदियों के नाम मिलते हैं। महरौली स्थित लौहस्तम्भ लेख में भी सिन्धु नदी के सातमुखों(सहायक नदियों) का वर्णन है"—तीर्खा सप्तमुखानि येन समरे सिन्धोर्जिता वाह्लीकाः"। यहां सहायक नदियों के रूप में झेलम, चिनाव, रावी, व्यास, सतलुज, काबुल तथा स्वात का विवरण प्रस्तुत किया गया है। इस प्रकार अभिलेखों द्वारा विभिन्न परिस्थितियों के कारण अनेक पर्वतों एवं नदियों के नामोल्लेख प्राप्त होते हैं।

निष्कर्ष

अभिलेख विभिन्न विधाओं से सम्बन्धित सामग्रियों के ज्ञान में सर्वोपरि हैं। वे अपने समकालीन इतिहास, भौगोलिक स्थिति, धार्मिक स्थिति, साहित्यिक स्तर तथा विभिन्न राजाओं की प्रशासनिक— व्यवस्था का ज्ञान कराते हैं।सर्वप्रथम अभिलेखों से प्राप्त होने वाली ऐतिहासिक सामग्रियों के विषय में ज्ञान होता है। यह सामग्री पुरातत्त्व की अन्य सामग्रियों से महत्त्वपूर्ण है। इन पुरालेखों से विभिन्न राजवंशों की वंशावलियाँ प्राप्त होतीं हैं, साथ ही राजाओं की शासन व्यवस्था, कर-व्यवस्था, उनकी राज्य-सीमाओं का भी ज्ञान होता है। यह अभिलेख तत्कालीन भारत की भौगोलिक स्थिति भी प्रस्तुत करते हैं। विभिन्न नगरों की स्थिति तथा तत्कालीन नाम, नदियों तथा पर्वतों का उल्लेख, व्यापारिक मार्गों का उल्लेख भी प्राप्त होता है। इस प्रकार हम कह

सकते हैं कि भारतीय ज्ञान परम्परा और संस्कृत अभिलेख हमें प्राचीन भारतीय ज्ञान, संस्कृति, और सभ्यता के बारे में जानकारी प्रदान करते हैं। ये अभिलेख हमें जीवन के उद्देश्य, आत्मा, और परमात्मा के बारे में चर्चा करने का अवसर प्रदान करते हैं। हमें इन अभिलेखों का अध्ययन करना चाहिए और भारतीय ज्ञान परम्परा को जानना चाहिए।

सन्दर्भ सूची:

1. उपाध्याय, वी०-प्राचीन भारतीय अभिलेखों का अध्ययन, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1961.
2. उपाध्याय, वासुदेव-प्राचीन भारतीय अभिलेखों का अध्ययन, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1961.
3. उपाध्याय, वासुदेव—गुप्त साम्राज्य का इतिहास(भाग-1, 2), इंडियन प्रेस लिमिटेड, इलाहाबाद, 1939.
4. ओझा, गौरीशंकर—प्राचीन भारतीय अभिलेख, भारतीय कला प्रकाशन, दिल्ली, 2006.
5. ओझा, पण्डित गौरीशंकर हीराचन्द्र—सौलंकियों का प्राचीन इतिहास, राजस्थानी ग्रन्थागार, जोधपुर, 2001.
6. ओमप्रकाश—प्राचीन भारत का इतिहास, हिन्दी माध्यम मण्डल, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, 1978.
7. कुमारी, रेणुका—चालुक्य और उनकी शासन व्यवस्था, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, 1989.
8. कीथ, ए. बी.—हिस्ट्री ऑफ संस्कृत लिट्रेचर, लंदन, ऑक्सफोर्ड, 1928.
9. दास, एस. के.इकानॉमिक हिस्ट्री ऑफ ऐन्शिएंट इंडिया, हावड़ा, कलकत्ता, 1925.
10. राय, उद्यनारायण—गुप्त राजवंश और उसका युग, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, 1977.

11. शरण, आर.—भारतीय सभ्यता और संस्कृति का इतिहास, राधा पब्लिकेशन, नई दिल्ली, 2002.

12. सरकार, डी. सी.एपिग्राफिकल ग्लॉसरी, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1966.

13. संकलिया, एच. डी.—आर्कियोलॉजी ऑफ गुजरात, नटवरलाल एण्ड कंपनी, बम्बई, 1941.

14. सैनी, रणजीत सिंह—अभिलेख मञ्जुषा, न्यू भारतीय बुक कॉरपोरेशन, दिल्ली, 2000.

15. सहाय, शिवस्वरूप भारतीय पुरालेखों का अध्ययन, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1950.

16. सिंह, आनन्द शंकर—भारत की प्राचीन मुद्राएं, शा रदा पुस्तक भण्डार, इलाहाबाद, 1998.

17. सिंह, पारसनाथ—हर्षकालीन समाज, भारतीय पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली, 1971.

18. सोमपुरा, कंठीलाल एफ. द स्ट्रक्चरल टे म्पल्स ऑफ गुजरात, गुजरात यूनिवर्सिटी, अहमदाबा 1968.

19. झा, डी. एन.—प्राचीन भारत: एक रूपरेखा, पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली, 1993.

20. जैन, हीरालालभारतीय संस्कृति में जैन धर्म का योगदान, मध्यप्रदेश शासन साहित्य परिषद्,

21. शर्मा, आर.एस.—प्राचीन भारत, राधा पब्लिकेशन्स, नई दिल्ली, 1970.

UGC CARE LISTED INTERNATIONAL PEER REVIEWED REFEREED JOURNAL

ISSN: 2582-1229 E-ISSN: 2581-9157

Quarterly **TAREEKH E ADAB E URDU** Delhi

Vol. 06 January - March, 2024 Issue 01

Chief Patrons

Prof. Irteza Karim

Prof. Dr. Rakesh Kumar Pandey

Editor

Prof. (Dr.) Md. Yahya Saba

Asociate Editor: Dr. Md. Bahlul

Managing Editor: **Dr. Mohammad Talib**

Patron

Prof. Mohd Raziur Rahman (Head, Department of Urdu, Gorakhpur University, (UP)

Prof. Nadeem Ahmad, Prof. Kausar Mazhari (Department of Urdu, Jamia Millia Islamia, Delhi)

Prof. Mohammad Kazim, Dr. Ahmad Imtiyaz (Department of Urdu, University of Delhi)

Prof. Aftab Alam Afaqi (Department of Urdu, Banaras Hindu University)

Prof. Mohd Ali Jauhar, Prof. Mohammad Qamrul Huda Faridi (Department of Urdu, Aligarh Muslim University, Aligarh)

Prof. Azara Abidi (Department of Sociology, Jamia Millia Islamia, Delhi)

Qaisar Raza (Education Officer Jharkhand

Dr. Shaikh Huma Kausar, Asociate prof., Head of the (Department of Urdu, Mahila college, Maharashtra)

Zarina Abdul Salim Assitt Prof. (HOD Urdu Yashoda Girls College Nagpur Maharashtra)

Dr.Nagma Tabassum Assitt Prof. (Deptt of Urdu ARC PG College Sant Kabir Nagar UP

Editorial Board (India)

Maulana Mohammad Shahid Adil Qasmi, Principal Madarsa Yateem Khana Ararya,Prof. Parmod Kumar Bharti (Department of Sanskirit, Muncipal P.G. College Masoori, UK) Dr. Md Mohsin, Dr. Mujeeb Ahmad Khan, Dr. Saifuddin Ahmad, Dr. Qamrul Hasn, Prof. Balram Shukla, Dr. Naushad Momin (Kolkata), Dr. Danish Allahabadi (Allahabad), Waseem Farhat Anjum, Dr. Nusrat Jabeen, Prof. Mushtaque Alam Qadri, Dr. Arshia Jabeen, (Deptt of urdu Haidrabad University) Dr. Md Afroz Alam (Kashmir), Dr. Shahid Razmi (Bhagalpur), Dr. Zain Shamsi (Munger), Prof. Aqeela Syed Ghaus, Dr. Nadira Khatoon (Kota, Rajashtan), Dr. Fayyaz Alam (Delhi), Prof. Zeba Mohmood, Deen Raza Akhtar (Araria), Dr. Md Shahzad Shams (Araria) Dr. Sabiha Parween (Bhagalpur), Shakiba Umar (Delhi), Maulana Rizwan Nadwi (Purnia), Dr. Md Fahim Ahmad (Kota Rajasthan), Dr. Nusrat Menu Mohd. Naseer,Nagpur

Editoral Board (Abroad)

Prof. Yusuf Khushk, Prof. Sophia Khushk, Prof. Zia ul Hassan, Dr. Mohammad Salan Bhatti, Prof. Sameena Gul. Dr. Mohammad Afazal Bhat, Uzma Noreen, Dr. Rehana Kausar (Pakistan). Prof. Ahmadul Qazi (Egypt), Prof. Haleel Tuqar, Prof. Durmush Bulgar, Dr. Zakai Kardas (Istanbul, Turkey), Farzana Aazam Lutfi, Dr. Md Kiu Mursi (Tehran, Iran)Dr. Ali Khodjaeva (Tashkent, Uzbekistan), Syeda Shahzadi, Ph.D. Scholar, University of Sargodha, Pakistan

Legal Advisor

Adv. Anil Kumar Sing, Adv. Seema Singh (Delhi)

ISSN2582-1229E-ISSN2582-9157

UGC Care Listed International Peer Reviewed Refereed Journal

Quarterly Delhi

Tareekhe-E-Adab Urdu

January-March 2024

Volume No 06 Issue 01

Editor: Prof. Dr. MD . Yahya Saba

www.tareekheadabeurdu.com