ISSN 2582-1229,E-ISSN 2582-9157

سابق یو جی سی کیئر لسٹڈ بین الاقوامی پیر ریویوڈ ریفریڈ جرنل

سہ ماہی — دہلی

تاریخ ادب اردو

معتبر، ہم مرتبہ جائزہ شدہ بین الشعبہ جاتی و کثیر لسانی تحقیقی جریدہ

جولائی تا ستمبر

سنہ ۲۰۲۶ء

جلد: ۸ شمارہ: ۳

مدیر

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا

UGC Care Listed
International Peer Raviewed Refreed Journal

ISSN 2582-1229,E-ISSN 2582-9157
سابق یو جی سی کیئر لسٹڈ بین الاقوامی پیر ریویوڈ ریفریڈ جرنل

جلد:۸ شمارہ:۳

تاریخ ادب اردو

معتبر، ہم مرتبہ جائزہ شدہ بین الشعبہ جاتی و کثیر لسانی تحقیقی جریدہ

جولائی تا ستمبر ۲۰۲۶ء

سرپرست اعلیٰ	پروفیسر ارتضیٰ کریم	سرپرست اعلیٰ	پروفیسر راکیش کمار پانڈے
مدیر	پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا	نائب مدیر	محمد رمیض رضا مصباحی
تکنیکی و فنی معاون مدیر:	محمد شاہد رضا مصباحی	ایسوسی ایٹ ایڈیٹر	ڈاکٹر محمد بہلول

قانونی مشیر	ایڈوکیٹ انیل کمار سنگھ	قانونی مشیر	ایڈوکیٹ سیما سنگھ

زر تعاون

فی شمارہ:۱۰۰۰(ایک ہزار)روپے
خصوصی شمارہ:۳۰۰۰(تین ہزار)
سالانہ:۱۵۰۰۰(پندرہ ہزار)روپے
خصوصی تعاون:۲۵۰۰۰(پچیس ہزار)روپے

Bank Details

PEACE INDIA FOUNDATION

Account No. — 51521131001918 IFSC Code — PUNB515210

خط و کتابت / ترسیل وزر کا پتہ

سہ ماہی تاریخ ادب اردو، ۲۴۹۶/دوسری منزل، پنجابی بستی، سبزی منڈی، گھنٹہ گھر، دہلی۔۱۱۰۰۰۷
E-mail: editortau@gmail.com website: tareekheadabeurdu.com
Mobile No:+91-9968244001,6394368447

نوٹ

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۔

ادارتی بورڈ

پروفیسر قاضی عبید الرحمن ہاشمی
شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

پروفیسر ڈاکٹر خالد محمود
شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

پروفیسر ڈاکٹر ندیم احمد
شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

پروفیسر ڈاکٹر محمد کاظم
شعبۂ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی

پروفیسر ڈاکٹر احمد امتیاز
شعبۂ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی

پروفیسر ڈاکٹر محمد محسن
شعبۂ اردو، کروڑی مل کالج، دہلی یونیورسٹی، دہلی

پروفیسر ڈاکٹر رسال سنگھ
شعبۂ ہندی، کروڑی مل کالج، دہلی یونیورسٹی، دہلی

پروفیسر کوثر مظہری
شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

پروفیسر عمران عند لیب
شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

پروفیسر مشتاق عالم قادری
شعبۂ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی

ڈاکٹر سنجے کمار
مرکزی یونیورسٹی آف ہماچل

پروفیسر بلرام شکلا
شعبۂ سنسکرت، دہلی یونیورسٹی، دہلی

پروفیسر ڈاکٹر شاہد رزمی
شعبۂ اردو، منگیر یونیورسٹی، بہار

پروفیسر پرمود کمار بھارتی
شعبۂ سنسکرت، میونسپل پی جی کالج، مسوری، اتراکھنڈ

ماسٹر محمد رفیع
ریاستی کنوینر، قومی اساتذہ تنظیم، بہار

مولانا محمد شاہد عادل قاسمی
پرنسپل، مدرسہ یتیم خانہ، اراریہ

ڈاکٹر مجیب احمد خان
شعبۂ اردو، کروڑی مل کالج، دہلی یونیورسٹی، دہلی

ڈاکٹر ندیم احمد
شعبۂ اردو، کروڑی مل کالج، دہلی یونیورسٹی، دہلی

ڈاکٹر روپیش کمار چوہان
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ سنسکرت، کروڑی مل کالج، دہلی یونیورسٹی، دہلی

ڈاکٹر عارف اشتیاق
شعبۂ اردو، ستیہ وتی کالج، دہلی یونیورسٹی، دہلی

ڈاکٹر پشیندر کمار نم
شعبۂ اردو، کروڑی مل کالج، دہلی یونیورسٹی، دہلی

سمیہ زیب
پی ایچ ڈی ریسرچ اسکالر، شعبۂ اردو، جامعہ ہزارہ مانسہرہ، پاکستان

مشمولات

نمبر شمار	مضمون	مقالہ نگار	صفحہ
1	اداریہ	مدیر	8
2	اردو شاعری میں تہذیب وثقافت.....	پروفیسر احمد امتیاز	12
3	اردو کا عالمی منظر نامہ اور ہندوستان....	پروفیسر (ڈاکٹر) محمد یحییٰ صبا	22
4	اردو اور گوجری کے لسانی اشتراکات	پروفیسر مشتاق عالم قادری	44
5	"ثقلیں جعفری کا نیا شعری مجموعہ....	ڈاکٹر فضیلت بانو	55
6	معاصر اردو میں انگریزی آمیزش کا...	ڈاکٹر ندیم احمد	68
7	بابو جگت موہن لال رواں: شخصیت...	محمد فیضان احمد	80
8	یحییٰ صبا کی شخصیت اور ادبی خدمات	ایم ریحانہ پروین	99
9	شاعری اور سیاست	ڈاکٹر شاہد اشرف	125
10	اختر شیرانی کا رومان اور رنگِ تغزل	ڈاکٹر غلام یٰسین	145
11	سفیرِ علم وفن: پروفیسر محمد کاظم	ڈاکٹر محمد سراج اللہ تیمی	162
12	اِبنِ اِنشا کی مزاح نگاری	جاوید عنبر مصباحی	178

13	اردو کے لیے جان لٹا دینے والے....	محمد عثمان جامعی	191
14	بہار کے مسلم معاشرے کی تشکیل....	ڈاکٹر محمد عرفان احمد	195
15	اصغر ندیم سید کی تنقیدی بصیرت	ڈاکٹر فضیلت بانو، حافظ سلمان حیدر	210
16	سہیل احمد صدیقی علم، زبان.....	جاوید اکرم فاروقی	227
17	شعر شور انگیز کی جلد دوم: ایک تنقیدی مطالعہ	واحدہ کوثر	232
18	ناول "آہنگار" کا تہذیبی و ثقافتی مطالعہ	اقلیمہ مہر	242
19	اردو افسانہ اور بلونت سنگھ	ڈاکٹر پشپیندر کمار نم	253
20	کل ہند تحریری مسابقہ ۲۰۲۶	منتخب مقالات	265
21	نظم و قصیدہ	سید شاہ محمد فیضان الحسین قلبؔ	282
22	اردو ہندی کی ایک ہمہ گیر شخصیت	ڈاکٹر عصمت خاتون	288
23	From Margins to Centre-….	Prof.Gulfishaan Habeeb	293
24	From Pages to Places: Enhancing…..	Dr.Sajjad Ahmad Dr. Rahat Hayat	307
25	From National Integration to ……	Priyanka Dixit Dr. Asha Kumari Singh	333

360	Vivek	Buddhist Sources, Indian …..	26
380	Dr Syed Mubin Zehra	Khulasae-Aishe-Alamashahi ……	27
389	Ejaz Ahmad Md Musa Ali	Science for Whom? An Integrative …..	28
419	Dr.Fariha Siddiqui Dr.Akha Kaihiri Mao Ms Parul Dhruv	When Schools Moves Online: Rethinking …	29
438	Dr. Zafer Imam	Civilizational and cultural ..	30
454	Morami Dutta Prof. Raghunath Prasad	FDI inflow and Inequality status:…..	31
484	Karam Churanchandra Dr. Gurumayum	Women's Social Empowerment	32
505	डॉ. संजय कुमार	महात्मा गांधी: शिक्षा की भाषा,…….	33
549	प्रो. रसाल सिंह सुश्री गरिमा	प्रतिबंधित कविता में स्वातंत्र्य-चेतना	34

562	डॉ अलका गुप्ता,	मध्यकालीन पारलौकिक भक्ति की नीति …..	35
574	रोहित कुमार	पंडित दीनदयाल उपाध्याय : जीवन, …..	36
593	धम्मरतन डॉ० हेमलता राठौर	आत्मकथा में कविताः ‘क्या …..	37
616	गोखलेश कुमार डॉ. प्रवीण कुमार सुरजन	विद्यालयों में भारतीय शास्त्रीय नृत्य …..	38
634	डॉ. मनोज कुमार	साहित्य अध्ययन के लाभ एवं…..	39
643	डॉ. विनय कुमार गुप्ता	हिंदी साहित्य में भारतेंदुयुगीन ….	40
654	सिमरन शर्मा	भारतेन्दु और भारत दुर्दशा…..	41
658	प्रो. रेणु बाला	जीवन-जगत की विषमता और केदारनाथ	42
669	Editor	Editorial	43

☆☆☆

اداریہ

زبان انسانی ابلاغ کا ایک نہایت مؤثر اور طاقت ور وسیلہ ہے۔ اگرچہ اسے انسان کی امتیازی خصوصیات میں سے ایک بنیادی وصف تسلیم کیا جاتا ہے، تاہم اس کی ماہیت، مقصد اور عملی کارکردگی کی نوعیت صدیوں سے علمی و فکری مباحث کا موضوع رہی ہے۔ علمِ اعصاب اور اس سے متعلق دیگر علمی شعبوں میں ہونے والی حالیہ تحقیقات کے نتائج کی روشنی میں زیرِ نظر مقالہ اس مؤقف کی تائید کرتا ہے کہ جدید انسان میں زبان کا بنیادی وظیفہ افکار کی تشکیل کے بجائے ابلاغ کا وسیلہ فراہم کرنا ہے۔ یہ نقطۂ نظر اس معروف نظریے کو چیلنج کرتا ہے جس کے مطابق زبان بنیادی طور پر تفکر کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ اس بحث کا آغاز انسانی لسانی صلاحیت کے پسِ پشت کارفرما عصبی نیٹ ورکس کے جائزے سے ہوتا ہے، جس کے بعد زبان اور فکر کے مابین امتیازات کو موضوعِ بحث بنایا گیا ہے۔ مزید برآں، زبان کی متعدّد ایسی خصوصیات کا جائزہ لیا گیا ہے جو اس امر کی نشان دہی کرتی ہیں کہ زبان کا ارتقا بنیادی طور پر ابلاغی ضروریات کی تکمیل کے لیے ہوا۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ زبان نے انسانی تہذیب و تمدن اور ثقافت کی تشکیل و ترقی میں غیر معمولی کردار ادا کیا ہے، لیکن پیچیدہ ادراک، حتیٰ کہ علامتی استدلال کے لیے بھی زبان کو ناگزیر شرط قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کے برعکس، زبان ثقافتی علم و دانش کے تحفظ، ترسیل اور تسلسل کا ایک غیر معمولی طور پر مؤثر وسیلہ ہے۔ چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ زبان انسانی فکر و استدلال کی صلاحیتوں کے ساتھ باہمی ارتقا کے عمل سے گزری ہے اور وہ انسانی ذہن کی علامتی پیچیدگی و بالیدگی کی مظہر ہے، نہ کہ اس صلاحیت کو از خود جنم دینے والی کوئی مستقل قوت۔

علم و ادب کی وسیع، متنوع اور مسلسل تغیر پذیر دنیا میں ایک علمی و ادبی مجلے کی حیثیت محض تحریروں کے ذخیرے یا علمی مقالات کے مجموعے تک محدود نہیں ہوتی، بلکہ وہ ایک ایسی متحرک فکری قوت کا درجہ رکھتا ہے جو تنقیدی شعور کو جِلا بخشتی ہے، علمی و فکری جستجو کو مہمیز کرتی

ہے اور علم و تحقیق کے نئے افق وا کرتی ہے۔ تاریخِ ادبِ اردو نے اپنے آغاز ہی سے اس عظیم علمی و ادبی روایت کو پوری استقامت، خلوص اور لگن کے ساتھ آگے بڑھایا ہے اور بحمد للہ آج بھی علم و ادب کی راہوں کو منور کرنے میں مصروفِ عمل ہے۔ بالخصوص اردو زبان و ادب کے فروغ، ارتقا اور ثروت مندی کے ضمن میں اس مجلے کی گراں قدر خدمات ادبی تاریخ کا ایک قابلِ قدر اور درخشاں باب ہیں۔

اس مجلے کی سب سے نمایاں اور امتیازی خصوصیت اس کا کثیر اللسانی مزاج اور وسعتِ نظر ہے۔ یہ خود کو کسی ایک زبان یا لسانی روایت کے دائرے میں محدود رکھنے کے بجائے مختلف زبانوں میں تخلیق ہونے والے تحقیقی مقالات، تنقیدی مضامین اور علمی و فکری تحریروں کے لیے اپنے صفحات کے دروازے وا رکھتا ہے۔ اس کے صفحات ایک ایسی کشادہ فکری اور علمی رواداری کے ترجمان ہیں جہاں زبانوں کی سرحدیں علمی تبادلے میں رکاوٹ بننے کے بجائے باہمی ربط و ارتباط کے پل کا کردار ادا کرتی ہیں۔ مختلف لسانی روایتوں سے تعلق رکھنے والے اہم ادبی سرمائے کی نشان دہی، اس کی بازیافت، اس کا تحقیقی مطالعہ اور تنقیدی قدر شناسی، بالخصوص ان ادبی تخلیقات کی جو اب تک عدم توجہی یا ناکافی اعتراف کا شکار رہی ہیں، اس مجلے کی ان امتیازی خدمات میں شامل ہیں جنھوں نے دنیائے ادب میں اسے ایک منفرد شناخت عطا کی ہے۔

اسی جامع، ہمہ گیر اور کثیر اللسانی وژن کے نتیجے میں بے شمار محققین، ممتاز اہلِ علم، ابھرتے ہوئے اساتذہ و محققین اور طلبہ کو ایک ایسے علمی سرچشمے سے فیض یاب ہونے کا موقع ملا ہے جو فکری بالیدگی اور علمی تشنگی کی سیرابی کا وسیلہ ہے۔ بالخصوص وہ نوجوان محققین جو تحقیق و جستجو کے دشوار مگر نتیجہ خیز سفر کا آغاز کرتے ہیں، ان کے لیے یہ مجلہ ایک روشن مینار کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ یہ نہ صرف ان کی علمی و فکری کاوشوں کی رہنمائی کرتا ہے بلکہ ان کے مطالعاتی افق کو وسعت، ان کی تحقیقی سمت کو وضاحت اور ان کی علمی مساعی کو اعتماد، وقار اور معنویت بھی عطا کرتا ہے۔

آج اس علمی و ادبی کاوش کو جو ممتاز مقام، تحقیقی اعتبار اور علمی وقعت حاصل ہے، وہ نہ تو اتفاقات کا نتیجہ ہے اور نہ ہی یکایک حاصل ہونے والی کامیابی کا ثمر۔ اس کے برعکس، یہ مسلسل محنت، دوراندیشی، فکری بصیرت اور ممتاز اہلِ علم، بزرگوں اور نامور اساتذۂ دانش کی سرپرستی و رہنمائی کا حاصل ہے۔ ان شخصیات میں معروف ادبی و علمی ہستیاں پروفیسر ارتضا کریم اور پروفیسر راکیش کمار پانڈے خصوصی طور پر قابلِ ذکر ہیں، جن کی بیش قیمت رہنمائی نے اس مجلے کی فکری پختگی اور علمی حیثیت کو مستحکم بنانے میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ ان کی علمی بصیرت، صائب مشوروں اور مسلسل حوصلہ افزائی نے اس اشاعتی کاوش کو ایک ایسی معتبر شناخت عطا کرنے میں مدد دی ہے جس پر بجا طور پر افتخار کیا جا سکتا ہے۔

ایسی ممتاز اور صاحبِ بصیرت شخصیات کی وابستگی طلبہ، محققین اور نوآموز اہلِ علم کے لیے ایک حوصلہ افزا اور اطمینان بخش علمی فضا فراہم کرتی ہے۔ ان کی موجودگی محض تجربے اور دانائی کی ایک سایہ دار چھتری ہی نہیں، بلکہ ایک ایسی زرخیز زمین بھی ہے جہاں نئے افکار، تازہ زاویۂ نظر اور فکری مکالمے کی نئی جہتیں نمو پا سکتی ہیں۔ ایسی روشن خیال رہنمائی کے زیرِ سایہ حصولِ علم ایک مسلسل عملِ اکتشاف، مکالمے اور فکری تجدید کی صورت اختیار کر لیتا ہے، جس میں ہر نئی تحقیق سابقہ علمی سرمائے سے رشتہ قائم کرتے ہوئے نئے امکانات کے در وا کرتی ہے۔

اس مجلے کا مسلسل ارتقا اور اس کی روز افزوں ترقی نہ صرف اس کے معزز سرپرستوں کی بصیرت، فراخ دلی اور علمی فیاضی کا ثبوت ہے، بلکہ اس کے قارئین اور قلم کاروں کے خلوص، اعتماد، محبت اور علمی وابستگی کی بھی آئینہ دار ہے۔ اسی اجتماعی عزم و عمل کے سہارے یہ مجلہ اپنے علمی دائرۂ اثر کو وسعت دے رہا ہے، اپنی تحقیقی ساکھ کو مستحکم بنا رہا ہے اور کامیابی و امتیاز کی نئی منزلوں کی جانب گامزن ہے۔ ہر گزرتے دن کے ساتھ اس کے قارئین کی تعداد میں اضافہ ہو رہا ہے، اس کی علمی شہرت کو استحکام حاصل ہو رہا ہے اور ادبی و علمی مباحث کی ثروت مندی میں اس کی خدمات کی اہمیت پہلے سے زیادہ نمایاں ہوتی جا رہی ہے۔

بالآخر، ہماری مسلسل جدوجہد، عرق ریزی پر مبنی تحقیق اور ادب کے لیے مخلصانہ محنت کا سب سے بامعنی صلہ ہمارے ذوقِ سلیم رکھنے والے قارئین کی پذیرائی اور علمی برادری کی جانب سے ملنے والا اعترافِ قدر ہے۔ ہماری کاوشوں کی معنویت کا پیمانہ محض شائع ہونے والے صفحات یا منتقل کیے جانے والے علم کی مقدار نہیں، بلکہ وہ فکری وابستگی، حوصلہ افزائی اور تنقیدی ردِعمل بھی ہے جسے ہماری تحریریں جنم دیتی ہیں۔ جب تک باذوق قارئین، سنجیدہ محققین اور وسیع تر علمی برادری کے ساتھ ہمارا یہ رشتۂ الفت، اعتماد اور فکری ہم آہنگی برقرار رہے گا، تاریخِ ادب اردو کا یہ علمی و ادبی سفر نئے ولولے، تازہ توانائی، ادبی لطافت، اسلوبی شائستگی اور غیر متزلزل علمی وقار کے ساتھ جاری و ساری رہے گا۔

☆☆☆

اردو شاعری میں تہذیب و ثقافت اور ثنویت کے بنیادی محرکات

پروفیسر احمد امتیاز

شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی

تلخیص: کسی بھی زبان کی شاعری کا مطالعہ دو جہتی جائزے کا متقاضی ہوتا ہے۔ ایک طرف اس تہذیب کا جائزہ جس میں وہ زبان اور اس کی شاعری پروان چڑھی اور دوسری طرف وہ ثقافتی پس منظر جس میں اس کا ظہور ہوا ہے۔ لہٰذا شاعری سے متعلق مطالعے میں دو مختلف سطحوں کی پیچیدگیوں اور ان کے امتزاج کو سمجھنا ضروری ہے۔ پہلی سطح اس خطے کی تاریخ کی عکاس ہے جہاں شاعری جنم لیتی ہے۔ یہ سطح اس خطے کے قدیم باشندوں اور باہر سے آنے والے قبائل کے باہمی تعامل اور ان کے درمیان قائم ہونے والے منفرد تعلقات کے اثرات کو ظاہر کرتی ہیں۔ دوسری سطح پر یہ داخلی اور ثقافتی کشمکش کو اجاگر کرتی ہیں اور مادی و غیر مادی دنیا کی خصوصیات پیش کرتی ہیں۔ انہیں دو سطحوں کے امتزاج سے کسی بھی ملک کا ثقافتی اور تہذیبی پس منظر تشکیل پاتا اور پروان چڑھتا ہے۔ ان دونوں سطحوں پر ہونے والے باہمی تعامل کے نتیجے میں یہ عمل اس ملک کی زبان اور شاعری پر گہرے اثرات مرتب کرتا ہے۔ یہ دونوں سطحیں اردو شاعری کے تناظر میں بھی نمایاں ہیں۔ اردو شاعری کے معاملے میں، پہلی سطح مادی کشمکش کو پیش کرتی ہے۔ برصغیر کے قدیم باشندے نسلی اعتبار سے ان خانہ بدوش قبائل سے بالکل مختلف تھے جنھوں نے وقتاً فوقتاً یہاں یلغار کی۔ برصغیر پر حملہ کرنے والے مختلف قبائل جلد یا بہ دیر یہاں کے معاشرے کا حصہ بن گئے۔ تاہم ان کی آمد لامحالہ نسلی کشمکش کا باعث بھی بنی۔ دوسری سطح پر اردو شاعری ثقافتی انضمام اور داخلی تضادات کی عکاسی کرتی ہے۔ جس خطے میں اردو شاعری نے جنم لیا اس کا اپنا ایک خاص مزاج، جوہر اور رنگ ہے۔ اس پر روحانی اقدار، زرعی نظام، موسم اور مٹی وغیرہ کے اثرات موجود ہیں جو اردو شاعری کی ہیئت اور مواد کی تشکیل میں مخصوص کردار ادا کرتے ہیں۔ یوں جس

سرزمین پر اردو شاعری پروان چڑھی اس کا تعلق مادری نظام سے گہرا ہے اور اس کا تعلق افریقی-ایشیائی تہذیب سے بھی ہے۔ چنانچہ اس خطے میں دوسروں کی ثقافت کو اپنے اندر جذب کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ تاہم اس طرح کے انضمام کے نتیجے میں اس خطے کا نظام اس پدری نظام سے ٹکراؤ کا شکار ہوا جو بنیادی طور پر برصغیر پر حملہ آور ہونے والے خانہ بدوش قبائل میں رائج تھا۔ اردو شاعری کے پس منظر کا جائزہ مذکورہ بالا دونوں سطحوں کے مطالعے کے بغیر ممکن نہیں۔ تاہم یہ سطحیں متوازی نہیں بلکہ آپس میں پیوست ہیں۔ چنانچہ اردو شاعری کا پس منظر بھی دو سطحوں پر ثنویت (Duality) کا مظہر رہا ہے۔ پہلی سطح پر دراوڑی اور آریائی عناصر کے تصادم کی صورت میں اور دوسری سطح پر مادری اور پدری نظام کے تناظر میں۔ دراصل ثنویت کا یہ پہلو اس برصغیر کے تہذیبی مزاج کا حصہ رہا ہے۔ اسی لیے اردو شاعری میں اکثر اس ثنویت کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔

کلیدی الفاظ: تہذیب، ثقافت، ثنویت، تخلیقی عمل، اُردو شاعری، دیومالا

اُردو شاعری میں تخلیقی عمل نے جن تین مراحل کو پیش کیا ہے یعنی گیت، غزل اور نظم وہ کائنات میں وجود کی نمود کی جست اور ایک طویل سفر ہی سے مشابہ ہیں۔ گیت، عدم کی لکیر میں جنم لیتا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں رحم مادر کے انسانی تخم کی پہلی پھڑپھڑاہٹ وجود میں آتی ہے۔ گویا جب انسانی دل میں محبت کی پہلی کروٹ جنم لیتی ہے اور انسان محبوب کو سامنے بٹھا کر اس کی گن گان کرتا ہے تو شاعری میں گیت پیدا ہوتا ہے۔ گیت میں نہ صرف انسانی شخصیت کا نسوانی رخ نمایاں ہوتا ہے بلکہ چمٹنے اور لپٹنے کا وہ رجحان بھی اس سطح پر آتا ہے جو اس دور میں ماں اور بچے کے مابین قائم ہوا تھا۔ اصنام پرستی اسی لیے گیت کا طرہ امتیاز ہے۔ غزل ابتدائی تحرک اور تخم کی پہلی جنبش کو پیش کرتی ہے۔ غزل ثنویت کا وہ اگلا روپ ہے جس میں جزو اور کل ایک دوسرے سے منقطع ہو کر لیکن ایک دوسرے کا ہاتھ تھامے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس میں ثنویت شوخ تر تو ہوتی ہے لیکن جزو اور کل کی آویزش پوری طرح منظر عام پر نہیں آتی۔ نظم میں جزو اور کل کی

ثنویت اپنی شدید ترین صورت میں سامنے آتی ہے۔ یوں کہ جزو ایک کل میں تبدیل ہوکر دوسرے کل کے مقابل آکھڑا ہوتا ہے۔ نظم کی ساری قوت جزو اور کل کی اسی آویزش سے عبارت ہے۔

عدم یا کل، ماں کا روپ ہے اور اس اعتبار سے اجتماعی لاشعور کے لیے ایک علامت کا کام بھی کرتا ہے۔ اس اجتماعی لاشعور کے دھندلکوں سے شعور برآمد ہوتا ہے جو گویا ماں کی اَن گنت بانہوں سے خود کو چھڑا کر اپنے وجود کا اعلان کرتا ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے سورج، رات یا سمندر کے بطن سے باہر آکر اپنی حدت اور تمازت کا احساس دلاتا ہے اور وجود کے عدم کے شکنجے سے باہر آکر عدم کی مقناطیسی کشش کا مقابلہ کرتا ہے اور اسے زیر کرکے آگے بڑھتا ہے لیکن ایک خاص مقام کے بعد پلٹ کر عدم کی طرف آتا ہے اور اس میں ضم ہوجاتا ہے۔ پھر انجماد اور ٹھہراو کے ایک معین وقفے کے بعد دوبارہ عدم کے بطن سے باہر آجاتا ہے۔ یہ سارا عمل انسانی دیومالا (Human Mythology) میں بعینہ ابھرتا ہے۔

بغور دیکھیں تو دیومالا کا ہیرو پیدا ہونے کے بعد سب سے پہلے اپنی ماں (عدم یا کل) سے متصادم ہوتا ہے۔ یہ گویا ماں یا جبلت سے خود کو آزاد کرانے کی ایک کاوش ہے۔ عام زندگی میں بھی دیکھئے کہ جب بچہ باشعور ہوکر ماں کی رسوئی سے قدم باہر نکال کر اور خارج کی وسیع دنیا میں قسمت آزمانے کا ارادہ کرتا ہے تو ماں کی مامتا اس کے راستے میں سینہ تان کر کھڑی ہوجاتی ہے۔ غزل کا طریق بھی یہی ہے کہ وہ جذبے کی بنیاد پر تخیل کی جست کو پیش کرتی اور بت کو عبور کرکے آئیڈیل تک پہنچنے کی سعی کرتی ہے۔ منزل، ماں (عدم) کے شکنجے سے آزاد ہونے کی پہلی اہم کوشش ہے۔ یہ کوشش کامیاب بھی ہے اور ناکام بھی۔ کامیاب اس لیے کہ جزو اور کل کا فراق تو وجود میں آتا ہے، ناکام اس لیے کہ ابھی جزو اور کل کے تسلط سے آزاد نہیں ہوسکا۔ نظم جس نقطے سے اپنے سفر کا آغاز کرتی ہے اور وہاں سے آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ نظم (عدم) کی لکیر) ماں (سے منقطع ہوکر خود ایک الگ کل کی صورت اختیار کرتی ہے۔ تحرک، انفرادیت اور شعور ذات

اس کے امتیازی اوصاف ہیں لیکن نظم کے اس سفر کے بھی دو مراحل ہیں۔ پہلا وہ جس میں امید، رجائیت اور نقطہ نظر کی شاعری پیدا ہوتی ہے اور جو اس کے نقطے تک اپنی ابتدائی قوت کے بل بوتے پر بڑھتی جاتی ہے اور دوسرا جس میں نظم دوسرے نصف کے ساتھ چلتی ہوئی عدم یا موت کی طرف اپنے رخ کو موڑ دیتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں شاعر کے اندر موت یا فنا کا ایک شدید خوف پیدا ہوتا ہے اور وہ اپنی ذات کے تحفظ کے لیے ایک مدافعتی جنگ لڑتا ہے۔ اس مرحلے پر نظم ایک گہرے خوف، کسک اور داخلی توانائی کا اظہار کرتی ہے۔ بہر کیف شاعری کے یہ تینوں مراحل گیت، غزل، نظم، عدم کے اندر وجود کے ابتدائی تحرک، عدم سے وجود کی جست اور عدم سے انقطاع کے بعد وجود کے سفر کی داستان کو پیش کرتے ہیں۔

عدم کے بطن میں وجود کا پہلا تحرک ثنویت کی ابتدا کا بھی غماز ہے۔ وہ یوں کہ جب تک عدم کی یکتائی ثنویت کا روپ نہیں دھارتی، وجود جسم ہی نہیں لے سکتا۔ لیکن ثنویت ابتدا سے انتہا تک محض ایک ہی روپ میں ظاہر نہیں ہوتی بلکہ بیج کے درخت میں منتقل ہونے کے سارے عمل کو آہستہ آہستہ پیش کرتی ہے۔ اس کا ابتدائی روپ وہ ہے جب یہ عدم (کل) کے اندر وجود (جزو) کے پہلے تحرک کو پیش کرتی ہے۔ دوسرا روپ وہ ہے جب جزو، لحظہ بھر کے لیے کل سے اپنا ہاتھ چھڑا لیتا ہے اور ایک جست بھر کر دوبارہ کل سے لپٹ جاتا ہے۔ آخری روپ وہ جب جزو خود ایک کل میں تبدیل ہو جاتا ہے اور دونوں کل دو متوازی قوتوں کے روپ میں ایک دوسرے کے سامنے آجاتے ہیں۔ اس بات کو یوں کہنا بھی مناسب ہے کہ پہلے روپ میں بچہ، ماں کے اندر ہے اور دوسرے روپ میں بچہ، ماں کی چھاتی سے چمٹا ہوا ہے اور آخری روپ میں ماں اور بچہ دو مکمل ہستیوں میں ڈھل کر ایک دوسرے کے مقابل آگئے ہیں۔ گیت جزو اور کل کی ثنویت کا پہلا روپ ہے کہ یہ انسانی جسم میں محبت پر فتح حاصل کی ہے اور اب شعور کی مشعل ہاتھ میں لیے ایک لمبے سفر پر روانہ ہو گیا ہے لیکن ماں پر ہیرو کی یہ فتح بالکل عارضی نوعیت کی ہے۔ ہیرو سورج کی طرح (سورج جو کہ شمسی دیومالا کا سب سے بڑا ہیرو ہے) رات کے دھندلکوں پر فتح حاصل کر کے اپنی تمام تر رعنائی اور تمازت کے ساتھ آگے بڑھتا تو ہے لیکن ایک

خاص مقام پر پہنچنے کے بعد روبہ زوال بھی ہو جاتا ہے اور اس کا رخ اسی سمندر، رات یا ماں کی طرف ہو جاتا ہے جس سے اس نے چھٹکارا حاصل کیا تھا۔ دراصل ماں کی دنیا کی طرف آنے یعنی موت کی خاموشی اور جبلت کے سکوت کی طرف پلٹنے کی یہ خواہش خود ہیرو کے دل میں آغاز سے موجود تھی۔ تاہم ابتدائی یلغار کے شور اور ہنگامے میں دب کر رہ گئی تھی لیکن جب سورج کی تمازت میں کمی پیدا ہوئی اور اس کا سر سمندر کی جانب جھک گیا تو یہ خواہش ابھر کر سامنے آگئی۔ انسانی دیومالا میں ہیرو کے اس سفر کو بڑی اہمیت دی گئی ہے۔ ہیرو کی زندگی میں آوارہ خرامی کا منظر ہے لیکن واپسی کی مستقل خواہش اب گویا اس کے پاؤں میں بیڑیاں ڈال کر اسے زمین کی طرف کھینچتی ہے۔ اس واپسی میں ایک عجیب سا خوف پنہاں ہے۔ دوسری طرف ہیرو اپنے دل میں غیر فانی ہو جانے کی آرزو کو کروٹیں لیتے ہوئے محسوس کرتا ہے بلکہ عدم یا رحم مادر میں فنا ہونے اور ایک نئے بیج کی صورت دوبارہ پھوٹ کر نمودار ہونے کے بھی مماثل ہے۔ مثال کے طور پر ہندو دیومالا (Hindu Mythology) میں وشنو ایک گہری نیند میں چلا جاتا ہے (جو رحم مادر میں داخل ہونے کی ایک صورت ہے) اور وہاں برہم کو جنم دیتا ہے جو ایک کنواں پر بیٹھا ہوا وشنو کے بدن سے باہر آجاتا ہے اور اپنے ساتھ مقدس وید بھی لے آتا ہے۔ اسی طرح حضرت نوح (Noha) کا طوفان میں گھر کر (گویا اپنی ذات میں ڈوب کر) دوبارہ زندگی کا آغاز کرتا ہے یعنی یہ ایک نئے پیکر میں ڈھل کر باہر آنے ہی کی ایک صورت ہے۔ حضرت یونس (Jonah) کا بطن ماہی میں جا کر ایک قیمتی موتی حاصل کرنا بھی اسی طریق کار کی غمازی کرتا ہے۔ گویا ہیرو اپنی ذات میں ڈوب کر دوبارہ خود کو جنم دیتا ہے۔ مصری دیو مالا (Egyptian Mythology) میں اُسیرس ((Osiris کا رحم مادر (درخت، سمندر وغیرہ) میں جانا، وہاں ٹکڑے ٹکڑے ہو جانا اور دوبارہ اپنے بیٹے کے روپ میں برآمد ہونا، اسی فعل کو پیش کرنے کی ایک کاوش ہے۔ مصری دیو مالا (Egyptian Mythology) میں شمسی دیوتا "ری" کا آسمانی گائے کی پشت پر بیٹھ کر جانا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ ماں (عدم) کی دنیا کی طرف مراجعت کر رہا ہے تاکہ دوبارہ ہورس (Horus) کی صورت میں ظاہر ہو۔ ہندو دیومالا (Hindu Mythology) میں لکھا

ہے کہ سورج، ہنومان کو ساتھ لیے محو سفر تھا، سمندر پر اس کا سایہ پڑا تو سورج کو نگلنے والے اژدہا کی ماں "راہو" نے ہنومان کو پکڑ کر نیچے کھینچ لیا۔ اس پر ہنومان نے فوراً خود کو چھوٹا کر لیا اور "راہو" کے جسم میں داخل ہو گیا۔ داخل ہونے کے بعد وہ یک لخت بڑا ہونا شروع ہوا اور "راہو" کے پیٹ کو پھاڑ کر باہر نکل آیا۔ کائنات کی تخلیق کے بارے میں ہندو دیومالا میں لکھا ہے کہ "پرجاپتی" نے خواہش کی تھی کہ میں ایک سے انیک میں ڈھل جاؤں اور وہ تپسیا کرنے کے بعد واقعتاً کثرت کا مظہر بن گیا۔

اردو شاعری بھی دیومالا کی اس ازلی و ابدی کہانی کے مختلف ادوار ہی کو پیش کرتی ہے۔ گیت، رحم مادر میں نطفے (ہیرو) کی آمد کی ایک صورت ہے۔ غزل، ہیرو (سورج) کے اس تذبذب اور داخلی کش مکش کی مظہر ہے، جو رات (ماں) کی دنیا سے باہر آنے پر وجود میں آتی ہے۔ نظم نہ صرف ہیرو کے سفر کی داستان کو پیش کرتی ہے بلکہ موت، رحم مادر یا اژدہا کی طرف شاعر کی پیش قدمی کی بھی غماز ہے۔ گویا یہ تینوں اصناف انسانی یاترا کے تین اہم مراحل ہیں۔ ان میں سے ہر صنف اس یاترا کے ایک خاص مقام ہی کی نشان دہی کرتی ہے۔

شاعری کی ان تینوں اصناف کو اس برصغیر (Sub-Continent) کے ثقافتی اور تاریخی پس منظر میں رکھ کر دیکھیں تو بات کچھ اور بھی واضح ہو جائے گی۔ آغاز میں ہندوستانی معاشرہ دراصل جنگل کا معاشرہ تھا اور اس میں تہذیب الارواح کا نظام، لنگ اور یونی کی پوجا کا تصور اور دائرے میں گھومتے چلے جانے کا طریق، پوری طرح عام تھا۔ یہ مادری نظام ہزار ہا برس تک قائم رہا۔ پھر اچانک بحیرہ روم (Mediterranean Sea) کے علاقے سے ایک قوم اٹھی جو ایک طویل عرصہ تک صحرانوردی میں مبتلا رہنے اور میسوپوٹیمیا (موجودہ عراق) کی تہذیب و تمدن (Sumerian Civilization) سے واضح اثرات قبول کرنے کے بعد اس برصغیر (ہندوستان) میں داخل ہوئی۔ ہندوستان کے قدیم باشندوں اور نو وارد قوم کے افراد میں جو آویزش اور آمیزش پیدا ہوئی، اس کے نتیجے میں وادیِ سندھ کی تہذیب نے جنم لیا۔ وادیِ سندھ

کے شہروں میں نہانے کے تالاب اور شیو کے ابتدائی صورت کے دیوتا کا وجود، مذہب کی ابتدا ہی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ قیاس غالب ہے کہ اس معاشرے میں گیت کی ابتدائی صورت بھی وجود میں آئی ہوگی۔ حضرت عیسیٰ (Jesus) سے لگ بھگ ایک ہزار پانچ سو سال قبل، آریاؤں نے وادیِ سندھ کے علاقے پر حملہ کیا تو گویا ہندوستانی معاشرے کے تالاب میں روح کا پہلا اہم تحرک بھی پیدا ہوا۔ دراوڑی تہذیب اور آریائی تہذیب کا یہ ملاپ عورت اور مرد کا ملاپ تھا۔ شاعری میں یہ تحرک بت پرستی کے اس رجحان کی صورت میں ابھرا جس میں محبت کو بڑی اہمیت حاصل ہوگئی۔ اس دور کی شاعری میں پرستش اور پوجا کا رجحان ہی ایک بنیادی رجحان تھا۔ یہ رجحان رِگ وید کے اشلوکوں سے لے کر کالی داس، بھرتری ہری اور ان کے کافی عرصہ بعد میرا بائی، ودیاپتی، تکارام اور دوسرے وشنو بھگت شعراء تک عام طور سے دکھائی دیتا ہے۔ مسلمانوں کی آمد (Islamic Culture) سے ہندوستانی تہذیب کو دوسرے بڑے تہذیبی جھٹکے کا سامنا کرنا پڑا۔ ثقافتی اعتبار سے شاعری، ایک جدید تحرک سے آشنا ہوئی۔ یہ تہذیبی تصادم غزل جیسی صنف کے فروغ کا باعث ہوا جس میں کل اور جزو کا فراق وجود میں آیا۔ انگریزی تہذیب (British Culture) ہندوستانی معاشرے کے لیے تیسرے بڑے تصادم کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے نتیجے میں مغرب کے اثرات عام ہوئے اور اس طرح نظم کو فروغ حاصل ہوا۔

انسانی ارتقاء سیدھی لکیر میں نہیں بلکہ ایک اسپائرل (spiral) یا گھومتے ہوئے دائرے کی صورت میں آگے بڑھتا ہے۔ تہذیبی وسعت کے ساتھ ثقافت کی ہر نئی لہر گہری اور وسیع ہوتی جاتی ہے، اور فرد کا اپنی ذات کی طرف ہر بار کا پلٹنا سماجی تجدید کی راہ ہموار کرتا ہے۔ لیکن جس لمحے یہ سرپل ٹوٹ جاتا ہے یعنی جب کوئی معاشرہ ایسے افراد پیدا کرنا چھوڑ دیتا ہے جو اپنی اصل کی طرف پلٹنے اور دوبارہ لوٹنے کی صلاحیت رکھتے ہوں تو وہ معاشرہ زوال کا شکار ہونے لگتا ہے۔ مردہ معاشرہ وہ ہے جہاں افراد موجودہ اقدار کو محض اپناتے ہیں، نہ کہ انہیں چیلنج کرتے ہیں یا ان کی تجدید کرتے ہیں۔ ایک متحرک اور ارتقا پذیر معاشرہ وہ ہے جو اپنے پیغمبروں، فنکاروں اور باغیوں کا خیر مقدم کرتا ہے اس لیے نہیں کہ وہ روایتی اطاعت کرتے ہیں بلکہ اس لیے کہ وہ تخلیق کرتے

ہیں۔ یوں، تہذیب کی کہانی نہ تو فرد پر معاشرے کے غلبے کی داستان ہے اور نہ ہی برادری پر انفرادیت کی فتح کی۔ یہ ان دونوں کے درمیان جاری مکالمہ ایک کشمکش اور توازن ہے۔ یہ وہ ابدی ثنویت (Duality) ہے جس میں ثقافت نظام کو درہم برہم کرتی ہے اور تہذیب اسے استحکام بخشتی ہے۔ فرد بغاوت کرتا ہے اور معاشرہ اسے اپنے اندر سمو لیتا ہے۔ ایک دل ہے تو دوسرا جسم۔ ایک بیج ہے تو دوسرا درخت۔ اور جذب ہونے، تبدیلی سے گزرنے اور پلٹنے کے اس لامتناہی چکر کے ذریعے انسانی وجود آگے بڑھتا ہے۔ سیدھی لکیر میں نہیں بلکہ مسلسل بلندی کی جانب بڑھتے ہوئے دائروں کی صورت میں۔

اردو شاعری بھی اس ابدی اور قدیم داستان کے مختلف ادوار کی عکاسی کرتی ہے۔ گیت، ماں کے رحم میں نطفے (ہیرو) کی آمد کی ایک صورت ہے۔ غزل، ہیرو (سورج) کی اس ہچکچاہٹ اور داخلی کشمکش کا اظہار ہے جو رات (ماں) کی دنیا سے باہر نکلتے وقت پیدا ہوتی ہے۔ نظم نہ صرف ہیرو کے سفر کی کہانی پیش کرتی ہے بلکہ موت یعنی ماں کے رحم یا اژدہے کے پیٹ کی جانب شاعر کے سفر کی بھی عکاسی کرتی ہے۔ گویا یہ تینوں اصناف انسانی سفر کے تین اہم مراحل ہیں۔ ان میں سے ہر صنف اس سفر کے ایک مخصوص مقام کی نشاندہی کرتی ہے۔

انسانی زندگی ایک ابدی ثنویت (Duality) سے عبارت ہے۔ روشنی اور تاریکی، حرکت اور سکون، فرد اور معاشرہ، ثقافت اور تہذیب۔ یہ ثنویت محض فلسفیانہ نہیں ہے بلکہ یہ انسانی ارتقا کے ہر پہلو میں خود کو ظاہر کرتی ہے، چاہے وہ اساطیر اور مذہب ہوں یا ادب اور فن۔ انسان اپنی تمام تر داخلی پیچیدگیوں کے ساتھ معاشرے یعنی ایک ایسے وسیع اجتماعی وجود کے ساتھ مسلسل مکالمے اور کشمکش میں رہتا ہے جو بیک وقت اس کی تشکیل بھی کرتا ہے اور اس سے تشکیل بھی پاتا ہے۔ اسی متحرک کشمکش کے بیچ انسانی ترقی کا پہیہ گھومتا ہے، جو ہمیشہ انہماک و ظہور، مطابقت و بغاوت، اور جمود و تجدید کے چکر میں گھرا رہتا ہے۔

اردو شاعری گیت، غزل اور نظم کی صورت میں انسانی شعور اور انفرادیت کے ارتقا کی عکاسی کرتی ہے اور ثقافت سے گہری وابستگی رکھنے والی ایک اہم نفسیاتی بازیافت(Psychological Archaeology) کو نمایاں کرتی ہے۔ یہ ادبی ارتقاء اس بات کی عکاسی کرتا ہے کہ کس طرح انفرادی شناخت اجتماعی جڑوں سے الگ ہوتی ہے اور ثقافتی دھاروں کے باہمی ٹکراؤ اور تبدیلیوں سے مسلسل تشکیل پاتی ہے۔ گیت اجتماعی وحدت کی علامت ہے۔ یہ لاشعور اور وصل کے ابتدائی مرحلے کی نمائندگی کرتا ہے جس کی جڑیں قدیم ثقافت اور عبادت میں پیوست ہیں۔ یہ جذباتی پاکیزگی کی ایک مثالی دنیا پیش کرتا ہے جہاں انا محبوب کے وجود میں تحلیل ہوجاتی ہے اور سفر فلسفے کے بجائے محض جذبات کے سہارے طے ہوتا ہے۔ اس کا تعلق شدت سے عقیدت اور والہانہ لگاؤ جیسی نسوانی خصوصیات سے ہے۔ غزل، ثنویت (Dualism) اور جدائی کے ظہور کی نمائندگی کرتی ہے۔ یہاں ذات اب یکجا نہیں رہتی بلکہ ثنویت کے تناؤ یعنی امید اور مایوسی کے درمیان مسلسل رگڑ سے اپنی غذا حاصل کرتی ہے۔ جب فارسی نفاست اور شہری زندگی کی پیچیدگیوں کا مقامی روایات سے امتزاج ہوا تو ان ثقافتی دھاروں نے انسانیت کو اجتماعی لاشعور سے نکلنے کی ابتدائی کوشش پر آمادہ کیا۔ نظم جدید اور خود مختار انا کی نمائندگی کرتی ہے جو ایک مکمل اور خود کفیل انفرادیت کی حامل ہے۔ مغربی جدیدیت کے تناظر میں سماجی حقیقت نگاری کو پیش کرتے ہوئے، یہ عالمی ثقافتی دھاروں کے حتمی اثرات کی عکاسی کرتی ہے۔ اس میں محبوب پر توجہ مرکوز کرنے کے بجائے سماجی مسائل، سیاسی موضوعات اور وجودی خدشات سے سروکار رکھنے کی طرف منتقلی ہوتی ہے۔ تاہم یہ مکمل خود مختاری تنہائی اور انتشار کے احساسات کو بھی جنم دیتی ہے جو جدید انسان کے تجربے کی عکاس ہے۔

تاریخی اعتبار سے یہ اصناف انفرادیت اور انتشار کے درمیان جاری اس قدیم انسانی کشمکش کی تصویر کشی کرتی ہیں اور دکھاتی ہیں کہ کس طرح ثقافت بکھرتے ہوئے انسانی شعور و نفسیات کو سنبھالنے کے لیے خود کو ہم آہنگ کرتی ہے۔ بیج جو درخت بننے کے لیے معدوم ہوجاتا ہے اور پھر دوبارہ بیج کی شکل میں لوٹ آتا ہے۔ فطرت اس آہنگ سے بخوبی واقف ہے۔ سرما

بہار کا راستہ چھوڑتا ہے، گرما خزاں کے حوالے ہوتا ہے چاند بڑھ کر مکمل ہوتا ہے پھر گھٹ کر تاریکی میں ضم ہو جاتا ہے اور دوبارہ جنم لیتا ہے۔ قدیم انسان بھی اسی چکر کا حصہ تھا۔ حال سے بندھا ہوا وہ نہ ماضی سے واقف تھا نہ مستقبل سے۔ واقعات پیش آتے، رسومات کے ساتھ ان کا سامنا ہوتا، پھر وہ ایسے فراموش کر دیے جاتے گویا کبھی ہوئے ہی نہ ہوں۔ وہ جنگل میں بستا تھا، جہاں اس کے کان، جلد اور آنکھیں ہر سو پھیلی ہریالی کے حصار میں تھیں۔ قریب کی چیزوں میں اسے دوری اور وسعت کا احساس ہوتا اور آسمان کی روشنی اس کے لیے کوئی خاص معنی نہیں رکھتی تھی۔ اس کی دنیا ساکت تھی۔ زندگی کسی خاص جہت سے عاری اور جسم محض لذت پر مطمئن روح کی خلش سے ناآشنا، پھر ایک دراڑ پڑی آدم نے علم کا ذائقہ چکھا اور بصارت کا جنم ہوا۔ بصارت کے ساتھ دوری کا احساس آیا اور دوری کے ساتھ ثنویت (تضاد) پیدا ہوئی۔ اب وہ جنت کا حصہ نہ رہا تھا بلکہ خود کو اس سے الگ محسوس کرنے لگا تھا۔ وہ حیرانی و پریشانی کے عالم میں چل پڑا اور وہی ہجرت، وقت کا نقطۂ آغاز تھی۔ جنگل کی جگہ خانہ بدوشی نے لے لی اور ہر قدم تاریخ میں انسان کے سفر کا سنگِ میل بن گیا۔ ثقافت کا یہی تصور اردو شاعری میں ہمارے لیے مطالعے کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اس کے ذریعے ہم تہذیبوں کے عروج و زوال اور ان کی تجدید کے عمل کو سمجھتے ہیں اور اس بات کا ادراک حاصل کرتے ہیں کہ ہم تخلیقی زندگی اور ثقافتی روح کو کس طرح برقرار رکھ سکتے ہیں۔

☆☆☆

اردو کا عالمی منظر نامہ اور ہندوستان میں بدلتی ہوئی صورتِ حال

پروفیسر (ڈاکٹر) محمد یحییٰ صبا

شعبہ اردو کروڑی مال کالج، دہلی یونیورسٹی، دہلی

محمد رمیض رضا مصباحی

دہلی یونیورسٹی، دہلی

ملخص

جنوبی ایشیائی مطالعات کے علمی مباحث سے لے کر عالمگیر لسانی منظر نامے تک، اردو کا سفر تاریخ، تہذیب، روایت اور انسانی جذبات کی ایک دل آویز داستان ہے۔ یہ دنیا کی بڑی زبانوں میں شمار ہوتی ہے اور مجموعی بولنے والوں کی تعداد کے اعتبار سے دنیا کی دس بڑی زبانوں کے قریب نمایاں مقام رکھتی ہے۔ موجودہ لسانی اعداد و شمار کے مطابق اردو کے تقریباً ۲۴ کروڑ ۶۰ لاکھ مجموعی بولنے والے ہیں، جن میں مادری زبان کے ساتھ ساتھ اسے دوسری زبان کے طور پر بولنے والے بھی شامل ہیں۔

اردو محض اظہار و ابلاغ کا وسیلہ نہیں، بلکہ برصغیر کی صدیوں پر محیط تہذیبی آمیزش، فکری روایت اور ادبی سرمائے کی ایک اہم علامت بھی ہے۔ اس کے دامن میں مختلف تہذیبوں، زبانوں اور معاشرتی تجربات کے نقوش یکجا ہیں۔ یہی تہذیبی وسعت اور لسانی کشادگی اردو کو محض ایک علاقائی زبان کے محدود دائرے سے نکال کر ایک وسیع تر عالمی لسانی و ادبی شناخت عطا کرتی ہے۔ لسانی اعتبار سے اردو کا تعلق ہند-یورپی لسانی خاندان کی ہند آریائی شاخ سے ہے۔ اس کی معیاری تحریری صورت عموماً فارسی-عربی بنیاد پر قائم رسم الخط میں لکھی جاتی ہے، جبکہ اس کے لیے خطِ نستعلیق کی روایت سب سے نمایاں ہے۔ نستعلیق فارسی-عربی خطی روایت سے تشکیل

پانے والا ایک رواں اور خوش خطاطی پر مبنی اسلوب ہے، جس نے اردو کی تحریری اور جمالیاتی شناخت کو ایک منفرد صورت عطا کی ہے۔ یوں اردو کی اہمیت صرف اس کے بولنے والوں کی تعداد تک محدود نہیں؛ اس کی اصل معنوی قوت اس تہذیبی حافظے، ادبی سرمائے، فکری روایت اور جمالیاتی اظہار میں بھی مضمر ہے جسے اس زبان نے صدیوں کے تاریخی سفر میں اپنے اندر سمیٹا اور نسل در نسل منتقل کیا ہے۔

اردو پاکستان کی قومی زبان اور ملک کے مختلف لسانی و ثقافتی طبقات کے مابین رابطے کا ایک اہم ذریعہ ہے۔ برصغیر کی مشترکہ تہذیبی تاریخ میں بھی اردو نے مختلف زبانوں، علاقوں اور معاشرتی طبقات کے درمیان ایک مؤثر رابطے کی زبان (Lingua Franca) کا کردار ادا کیا ہے۔ بھارت میں اردو کو آئینِ ہند کے آٹھویں جدول (Eighth Schedule) میں شامل آئینی طور پر تسلیم شدہ زبانوں میں شمار کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اتر پردیش، بہار، جھارکھنڈ، مغربی بنگال اور تلنگانہ سمیت بعض ریاستوں میں اسے مختلف سطحوں پر اضافی یا دوسری سرکاری زبان کا درجہ حاصل ہے۔ جنوبی ایشیا کی تہذیبی، تاریخی اور معاشرتی تشکیل میں اردو کی اہمیت اس کی محض لسانی حیثیت تک محدود نہیں۔ اس زبان نے صدیوں کے دوران مختلف تہذیبی اثرات، معاشرتی تجربات اور فکری روایتوں کو اپنے دامن میں سمیٹا اور انہیں ادبی و تہذیبی اظہار عطا کیا۔ بالخصوص شاعری، نثر، صحافت، موسیقی اور درباری و شہری تہذیب کی تشکیل میں اردو نے ایک نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ اسی لیے اردو کو جنوبی ایشیا کے تہذیبی حافظے کی ایک اہم زبان قرار دیا جا سکتا ہے، جس نے صدیوں کے تاریخی تسلسل میں انسانی جذبات، اجتماعی تجربات اور تہذیبی اقدار کو محفوظ کرنے اور نئی نسلوں تک منتقل کرنے میں بنیادی کردار ادا کیا ہے۔

اردو اور ہندی: ایک ہی لسانی بنیاد کی دو ادبی صورتیں

اردو اور ہندی کا باہمی تعلق نہایت گہرا اور تاریخی اعتبار سے پیچیدہ ہے۔ لسانی نقطۂ نظر سے دونوں کا تعلق ایک مشترک ہند آریائی لسانی بنیاد اور بالخصوص ہندوستانی (Hindustani)

لسانی روایت سے جوڑا جاتا ہے۔ ان دونوں کی بنیادی نحوی ساخت، جملوں کی ترتیب اور روزمرہ کے بہت سے الفاظ ایک دوسرے سے قریب ہیں؛ چنانچہ عام بول چال میں اردو اور ہندی بولنے والوں کے درمیان باہمی تفہیم کی ایک وسیع گنجائش موجود رہتی ہے۔ اسی مشترک بول چال کی صورت کو لسانی مطالعات میں عموماً ہندوستانی کہا جاتا ہے۔ تاہم، اردو اور ہندی کو محض ایک ہی زبان کے دو نام قرار دینا بھی لسانی صورتِ حال کی مکمل ترجمانی نہیں کرتا۔ تاریخی ارتقا، ادبی روایت، رسم الخط اور بالخصوص رسمی و ادبی سطح پر ذخیرۂ الفاظ کے انتخاب نے دونوں کو رفتہ رفتہ الگ الگ معیاری لسانی شناختیں عطا کی ہیں۔ اردو عمومی طور پر فارسی-عربی بنیاد پر قائم رسم الخط میں، بالخصوص نستعلیق میں لکھی جاتی ہے، جبکہ ہندی کے لیے دیوناگری رسم الخط رائج ہے۔ اسی طرح اردو کی رسمی اور ادبی زبان میں فارسی و عربی سے ماخوذ الفاظ کی کثرت نمایاں ہے، جب کہ ہندی کی معیاری رسمی زبان میں سنسکرت سے ماخوذ الفاظ کا استعمال زیادہ نمایاں ہوتا ہے۔ چنانچہ روزمرہ کی سادہ گفتگو میں دونوں کے مابین قربت بہت زیادہ محسوس ہوتی ہے، لیکن جیسے جیسے زبان رسمی، علمی، ادبی اور تخصصی سطح کی طرف بڑھتی ہے، ذخیرۂ الفاظ کے انتخاب میں فرق نمایاں ہوتا جاتا ہے۔ یہی تاریخی، تہذیبی اور لسانی عوامل آگے چل کر اردو اور ہندی کے لیے الگ الگ معیاری، ادبی اور ثقافتی شناختوں کے استحکام کا باعث بنے۔ اس اعتبار سے دونوں زبانیں نہ صرف ایک مشترک لسانی ورثے کی مظہر ہیں بلکہ برصغیر کی پیچیدہ تہذیبی تاریخ میں باہم مربوط ارتقائی روایتوں کی نمائندگی بھی کرتی ہیں۔

شاندار ادبی روایت اور لازوال شخصیات:

اردو کی ادبی روایت برصغیر کی اہم ترین ادبی روایتوں میں شمار ہوتی ہے، جس نے کئی صدیوں کے دوران شاعری، داستان، نثر، افسانہ، ناول، تنقید، صحافت اور دیگر اصنافِ ادب میں غیر معمولی وسعت اور تنوع پیدا کیا۔ اس روایت کی تشکیل کسی ایک شاعر یا ایک عہد کی مرہونِ

منت نہیں، بلکہ مختلف علاقوں، زبانوں، تہذیبی اثرات اور ادبی تحریکوں کے طویل تعامل کا نتیجہ ہے۔

شعری روایت کا عروج

اردو کی شعری روایت کے تاریخی ارتقا میں امیر خسرو کا نام نہایت اہم ہے، اگرچہ انہیں براہِ راست جدید معنوں میں "اردو کے پہلے عظیم شاعر" قرار دینا تاریخی اور لسانی اعتبار سے محتاط تعبیر نہیں ہوگی۔ ان کی ہندوی، فارسی اور کثیر لسانی تخلیقی روایت نے برصغیر کے بعد کے لسانی و ادبی ماحول پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ بعد کے ادوار میں اردو شاعری نے مستقل ادبی شناخت حاصل کی اور میر تقی میر کے سوز و گداز، مرزا اسد اللہ خاں غالب کی فکری پیچیدگی و فلسفیانہ بصیرت، علامہ اقبال کے حکیمانہ اور آفاقی تصورِ حیات اور فیض احمد فیض کی رومانوی، انقلابی اور انسانی حسیت سے گزرتی ہوئی ایک وسیع شعری روایت تشکیل دی۔ اسی سلسلۂ ارتقا میں پروین شاکر نے نسائی تجربے، محبت، تنہائی اور جدید شہری احساسات کو اپنی مخصوص شعری آواز عطا کی اور اردو غزل و نظم کے جدید منظرنامے میں ایک منفرد مقام پیدا کیا۔ یوں اردو شاعری کی تاریخ محض چند عظیم شعرا کی فہرست نہیں بلکہ بدلتے ہوئے انسانی، سماجی، سیاسی اور تہذیبی تجربات کے مسلسل شعری اظہار کی تاریخ بھی ہے۔

نثری شادابی:

اردو نثر نے بھی شاعری کے شانہ بہ شانہ اپنی ایک مضبوط اور ہمہ جہت روایت قائم کی۔ داستان، ناول، افسانہ، خاکہ، تنقید، سفرنامہ اور صحافت سمیت متعدّد اصناف میں اردو نثر نے اپنے فنی امکانات کو وسعت دی۔ سعادت حسن منٹو نے انسانی نفسیات، معاشرتی تضادات اور تقسیمِ ہند کے المیے کو بے باک حقیقت نگاری کے ساتھ پیش کیا؛ عصمت چغتائی نے عورت، جنس، طبقے اور معاشرتی جبر سے متعلق پیچیدہ موضوعات کو جرات مندانہ اسلوب میں موضوعِ

ادب بنایا؛ جب کہ قرۃ العین حیدر نے تاریخ، تہذیب، ہجرت، تقسیم اور انسانی شناخت کے سوالات کو اپنے وسیع تخلیقی کینوس پر اس طرح پیش کیا کہ اردو ناول کو فکری اور فنی دونوں سطحوں پر نئی وسعت حاصل ہوئی۔

یوں اردو کی شعری و نثری روایت مل کر ایک ایسے وسیع ادبی منظرنامے کی تشکیل کرتی ہے جس میں فرد کے باطن سے لے کر معاشرے کے اجتماعی شعور تک، عشق و ہجر سے لے کر تاریخ و سیاست تک، اور مقامی تجربے سے لے کر انسانی آفاقیت تک زندگی کے بے شمار رنگ سمٹ آئے ہیں۔

ہندوستان میں اردو کی موجودہ صورتِ حال:

ہندوستان میں اردو کی موجودہ صورتِ حال کا جائزہ لیا جائے تو اس کی آئینی، سرکاری اور تہذیبی حیثیت کے ساتھ ساتھ اس کے تعلیمی امکانات اور عملی مسائل بھی پیشِ نظر آتے ہیں۔ خصوصاً بہار میں اردو کو ریاست کی دوسری سرکاری زبان کا درجہ حاصل ہے؛ اس حیثیت کے باعث سرکاری نظم و نسق، تعلیم اور معاشرتی سطح پر اردو کے فروغ کی ایک آئینی و انتظامی بنیاد موجود ہے۔ حالیہ برسوں میں ریاست میں اعلیٰ تعلیم کے دائرۂ کار کو وسعت دینے کے لیے بڑے پیمانے پر نئے ڈگری کالج قائم کیے گئے ہیں۔ ۲۰۲۶ء میں بہار حکومت نے ۲۱۱ نئے ڈگری کالجوں میں تدریسی سرگرمیوں کا آغاز کیا، جسے ریاست میں اعلیٰ تعلیم کے پھیلاؤ کی ایک بڑی پیش رفت قرار دیا گیا ہے۔ تاہم، اعلیٰ تعلیم کے اس وسیع ہوتے ہوئے منظرنامے میں اردو کی موجودگی اور اس کے لیے دستیاب تعلیمی مواقع ایک اہم سوال کی صورت میں سامنے آتے ہیں۔ اگر نئے قائم ہونے والے ڈگری کالجوں میں مضامین کے تعین اور تدریسی آسامیوں کی تشکیل کے دوران اردو کو مطلوبہ جگہ نہ ملے تو یہ صورتِ حال محض ایک مضمون کے شامل یا خارج ہونے کا مسئلہ نہیں رہتی، بلکہ ریاست کی دوسری سرکاری زبان کی تعلیمی حیثیت اور عملی نفاذ سے متعلق ایک وسیع تر سوال بن جاتی ہے۔ یہ پہلو اس لیے بھی اہم ہے کہ زبان کی بقا اور ترقی صرف اس کے بولنے

والوں کی تعداد سے یقینی نہیں ہوتی؛ اس کے لیے تعلیمی اداروں، نصاب، تدریسی مواقع، تحقیقی سرگرمیوں اور سرکاری سطح پر مسلسل سرپرستی بھی ضروری ہے۔ بہار حکومت کی جانب سے اردو کے فروغ کے لیے حالیہ اقدامات، مثلاً غیر اردو داں سرکاری ملازمین کے لیے اردو سیکھنے کے آن لائن پروگرام، اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ ریاستی سطح پر اردو کی سرکاری حیثیت برقرار ہے اور اس کے عملی استعمال کو فروغ دینے کی کوششیں بھی جاری ہیں۔ اس پس منظر میں اردو کے تعلیمی مستقبل پر گفتگو محض لسانی یا جذباتی مسئلہ نہیں، بلکہ زبان، تعلیم، روزگار، ثقافتی ورثے اور سرکاری پالیسی کے باہمی تعلق کا مسئلہ ہے۔ اگر اردو کو اس کی آئینی و سرکاری حیثیت کے مطابق تعلیمی میدان میں مؤثر مواقع حاصل ہوتے رہیں تو اس کی نئی نسلوں تک منتقلی اور علمی و ادبی ترقی کے امکانات بھی مضبوط رہیں گے؛ بصورتِ دیگر سرکاری حیثیت اور عملی تعلیمی موجودگی کے درمیان ایک نمایاں خلا پیدا ہونے کا اندیشہ رہے گا۔

اردو کی موجودہ صورتِ حال: زوال، پالیسی یا محض ایک انتظامی فیصلہ؟

بہار کے علاوہ کشمیر میں بھی اردو کی سرکاری اور تعلیمی حیثیت سے متعلق بعض حالیہ فیصلوں نے زبان کے مستقبل کے حوالے سے نئی بحث کو جنم دیا ہے۔ خصوصاً نائب تحصیلدار سمیت بعض اہم سرکاری عہدوں پر تقرری کے لیے اردو میں مطلوبہ مہارت کی شرط ختم کیے جانے کے خلاف احتجاج سامنے آئے ہیں۔ اس پس منظر میں ایک بنیادی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہندوستان میں اردو کو بتدریج غیر اہم یا غیر متعلق بنانے کا کوئی رجحان پیدا ہو رہا ہے، یا پھر اس کے پیچھے بدلتی ہوئی انتظامی اور تعلیمی ترجیحات کارفرما ہیں؟ اس سوال کے ساتھ کم از کم دو بنیادی پہلوؤں کا جائزہ ضروری ہے۔ اول یہ کہ کیا اردو کی تعلیمی اور سرکاری حیثیت میں کمی کسی مخصوص لسانی یا مذہبی برادری کو حاشیے پر دھکیلنے کی کسی منظم پالیسی کا حصہ ہے؟ دوم یہ کہ اگر سرکاری کالجوں اور دیگر تعلیمی اداروں میں اردو سے وابستہ تدریسی مواقع مسلسل کم ہوتے گئے تو اس کے اردو سے وابستہ نوجوانوں کے تعلیمی، سماجی اور معاشی امکانات پر کیا اثرات مرتب ہو سکتے ہیں؟

ان سوالات کا جواب جذباتی ردِعمل کے بجائے سرکاری پالیسی، اعداد و شمار، تعلیمی مواقع اور عملی صورتِ حال کے تقابلی مطالعے سے ہی ممکن ہے۔

بہار کے تناظر میں یہ بحث اس لیے زیادہ اہم ہو جاتی ہے کہ اردو کو ریاست میں دوسری سرکاری زبان کا درجہ حاصل ہے۔ آپ کے فراہم کردہ مواد کے مطابق ریاست میں تقریباً ۷۰ سے ۸۰ ایسے کالج ہیں جہاں اردو کی تدریس ہوتی ہے، تاہم ان میں سے متعدّد اداروں میں اردو کے مستقل اساتذہ کی عدم موجودگی بھی ایک اہم مسئلہ ہے۔ اس صورتِ حال سے واضح ہوتا ہے کہ کسی زبان کو سرکاری درجہ حاصل ہونا اور اس حیثیت کا تعلیمی و انتظامی سطح پر مؤثر نفاذ — یہ دونوں یکساں چیزیں نہیں ہیں۔ یہاں ایک اور قابلِ غور پہلو بھی سامنے آتا ہے۔ اسی سال مارچ میں بہار حکومت کے اردو ڈائریکٹوریٹ کی جانب سے ریاستی انتظامیہ میں اردو کے استعمال کو مؤثر بنانے کے لیے بڑی تعداد میں اردو مترجمین کی تعیناتی کی تجویز یا اعلان سامنے آیا۔ اگر ایک طرف اردو کو سرکاری محکموں کے روزمرہ انتظامی امور میں زیادہ مؤثر بنانے اور اس مقصد کے لیے نئی ملازمتوں کے مواقع پیدا کرنے کی بات کی جا رہی ہو، اور دوسری طرف اعلیٰ تعلیمی اداروں میں اردو کی تدریسی موجودگی محدود ہوتی دکھائی دے، تو بظاہر دونوں پالیسی سمتوں کے درمیان ایک سوال ضرور پیدا ہوتا ہے۔ تاہم اسے باقاعدہ "تضاد" قرار دینے سے پہلے دونوں فیصلوں کی نوعیت، قانونی حیثیت اور عملی نفاذ کا الگ الگ جائزہ لینا ضروری ہے۔

بہار کے نئے ڈگری کالجوں کا معاملہ اسی وسیع تر بحث کا تازہ ترین حوالہ بن کر سامنے آیا ہے۔ اگر نئے کالجوں میں ابتدا میں محدود تعداد میں مضامین شروع کیے جا رہے ہیں اور اردو ان ابتدائی مضامین میں شامل نہیں ہے تو اسے فوری طور پر اردو کو مستقل طور پر نصاب سے خارج کرنے کا فیصلہ قرار دینا شاید قبل از وقت ہوگا۔ بہار کے اعلیٰ تعلیم کے وزیر کی طرف سے بھی یہ مؤقف سامنے آیا ہے کہ ابتدا میں چند منتخب مضامین سے تدریس شروع کی جا رہی ہے اور مستقبل

میں مزید مضامین شامل کیے جاسکتے ہیں۔ اس صورت میں اصل سوال یہ ہوگا کہ بعد کے مرحلے میں اردو کو ان اداروں کے نصاب میں جگہ دی جاتی ہے یا نہیں۔

البتہ اس فیصلے کا سیاسی پہلو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ چونکہ یہ تبدیلی ایک ایسے وقت میں سامنے آئی ہے جب ریاست میں سیاسی اقتدار کی صورتِ حال تبدیل ہوئی ہے، اس لیے اردو سے وابستہ حلقوں میں اسے محض انتظامی فیصلہ سمجھنے کے بجائے ممکنہ پالیسی تبدیلی کے تناظر میں بھی دیکھا جا رہا ہے۔ مزید یہ کہ سابقہ حکومت کی ایک اتحادی جماعت کے اقلیتی شعبے کی جانب سے بھی اس نوٹیفکیشن پر نظرِ ثانی کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ معاملہ صرف لسانی نہیں بلکہ تعلیم، سیاست، انتظامیہ اور اقلیتی حقوق کے باہمی تعلق سے بھی جڑ گیا ہے۔

تاہم کسی بھی حتمی نتیجے تک پہنچنے سے پہلے چند بنیادی حقائق کی باقاعدہ جانچ ضروری ہے: نئے کالجوں میں منظور شدہ مضامین کی مکمل فہرست کیا ہے؟ اردو کو کن بنیادوں پر ابتدائی مرحلے میں شامل نہیں کیا گیا؟ کیا آئندہ مرحلے میں اس کی شمولیت کی کوئی باقاعدہ گنجائش موجود ہے؟ ریاست کے موجودہ اردو تدریسی اداروں میں منظور شدہ اور خالی آسامیوں کی تعداد کتنی ہے؟ اور اردو مترجمین کی مجوزہ بھرتی کا اصل سرکاری نوٹیفکیشن کیا کہتا ہے؟ ان سوالات کے جوابات کے بغیر یہ کہنا کہ اردو کو باقاعدہ طور پر تعلیمی منظرنامے سے خارج کیا جا رہا ہے یا اس کے برعکس یہ سمجھ لینا کہ معاملہ محض ایک معمولی انتظامی تبدیلی ہے—دونوں ہی صورتیں قبل از وقت نتائج ہوں گی۔ اصل صورتِ حال اس وقت زیادہ واضح ہوگی جب سرکاری اعداد و شمار، نوٹیفکیشن، نصابی ڈھانچے، تدریسی آسامیوں اور گزشتہ چند برسوں کے تقابلی رجحانات کو ایک ساتھ سامنے رکھ کر دیکھا جائے۔

اسی لیے بہار کا موجودہ معاملہ اردو کے مستقبل پر ایک وسیع تر سوال ضرور اٹھاتا ہے: کیا اردو کی آئینی و سرکاری حیثیت اس کے عملی تعلیمی مواقع میں بھی پوری طرح منعکس ہو رہی ہے؟

اگر دونوں کے درمیان فاصلہ بڑھ رہا ہے تو اس کے اسباب بھی تلاش کرنا ہوں گے اور اس کے ممکنہ سماجی و معاشی نتائج بھی۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اردو کا مسئلہ محض زبان و ادب کا مسئلہ نہیں رہتا، بلکہ تعلیم، روزگار، ثقافتی ورثے اور لسانی حقوق کے سوال میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ زبان، سماجی شناخت اور روزگار کے امکانات زبان کے مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے یہ سمجھنا بھی ضروری ہے کہ ہم کون سی زبان بولتے، پڑھتے اور لکھتے ہیں۔ زبان محض اظہارِ خیال یا روزمرہ باہمی گفتگو کا وسیلہ نہیں؛ جدید معاشرے میں اس کا تعلق فرد کی تعلیمی پیش رفت، سماجی شناخت، پیشہ ورانہ مواقع اور روزگار تک رسائی سے بھی گہرا ہے۔ کسی زبان کی تعلیمی اور سرکاری حیثیت اس زبان سے وابستہ افراد کے لیے تعلیم اور ملازمت کے نئے امکانات پیدا کر سکتی ہے، جبکہ ان شعبوں میں مواقع کا کم ہونا ان کے مستقبل پر براہِ راست اثر ڈال سکتا ہے۔

اسی تناظر میں اگر اردو سے متعلق کسی تعلیمی یا انتظامی فیصلے کے نتیجے میں اردو پڑھنے والے طلبہ کے لیے اعلیٰ تعلیم یا سرکاری و غیر سرکاری ملازمتوں کے مواقع محدود ہوتے ہیں، تو اس کے اثرات کو محض زبان و ادب تک محدود کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ یہ مسئلہ تعلیمی انتخاب، پیشہ ورانہ سمت، روزگار کے امکانات اور سماجی نقل و حرکت سے بھی جڑ جاتا ہے۔ اس لیے ایسے فیصلوں کا جائزہ لیتے وقت یہ دیکھنا ضروری ہے کہ ان کا فوری انتظامی اثر کیا ہے اور طویل مدت میں اردو سے وابستہ نئی نسل کے تعلیمی اور معاشی امکانات پر ان کے ممکنہ اثرات کیا ہو سکتے ہیں۔

اردو کی تعلیم اور روزگار کے سکڑتے امکانات:

اردو زبان و ادب کی اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے والے طلبہ کے لیے تدریس ایک اہم پیشہ ورانہ راستہ رہی ہے۔ بہت سے طلبہ اردو میں ایم اے کرنے کے بعد پی ایچ ڈی کا رخ کرتے ہیں اور اس کے بعد کالجوں اور یونیورسٹیوں میں اسسٹنٹ پروفیسر کے طور پر تدریسی خدمات انجام دینے کا ہدف رکھتے ہیں۔ اس اعتبار سے نئے سرکاری ڈگری کالجوں میں اردو کی تدریسی گنجائش کا کم ہونا اردو کے طلبہ کے لیے ایک اہم تشویش کا باعث بن سکتا ہے۔

اگر بہار میں نئے قائم ہونے والے کالجوں میں اردو کو ابتدائی مرحلے میں بطور مضمون شامل نہیں کیا جاتا اور مستقبل میں بھی اس کے لیے تدریسی مواقع پیدا نہیں ہوتے، تو اردو کے اعلیٰ تعلیم یافتہ نوجوانوں کے لیے ریاست کے اندر دستیاب تعلیمی و پیشہ ورانہ امکانات محدود ہو سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں انہیں روزگار کے متبادل مواقع تلاش کرنے یا دیگر ریاستوں کا رخ کرنے کی ضرورت پیش آسکتی ہے۔ اس کا اثر صرف انفرادی کیریئر تک محدود نہیں رہے گا، بلکہ اردو کی تدریس اور نئی نسل تک اس زبان کی منتقلی کے پورے نظام پر بھی پڑ سکتا ہے۔ مسئلے کا دوسرا پہلو اردو کو بطور زبانِ تدریس اختیار کرنے کے امکانات سے متعلق ہے۔ اگر کسی زبان کے اسکولوں، کالجوں اور اعلیٰ تعلیمی اداروں میں تدریسی مواقع کم ہوتے جائیں تو اس زبان کے ماہرین کے لیے تدریس کو پیشے کے طور پر اختیار کرنے کی گنجائش بھی فطری طور پر محدود ہوتی ہے۔ نتیجتاً طلبہ کے سامنے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر وہ اردو زبان و ادب میں تخصص حاصل کریں تو ان کی علمی قابلیت کو بروئے کار لانے کے لیے مستقبل میں مناسب ادارہ جاتی مواقع کہاں دستیاب ہوں گے؟ یہ صورتِ حال قومی تعلیمی پالیسی ۲۰۲۰ (NEP 2020) کے تناظر میں بھی غور طلب ہے۔ نئی تعلیمی پالیسی میں ابتدائی اور بنیادی سطح کی تعلیم میں مادری، مقامی یا ہندوستانی زبانوں کے استعمال اور ہندوستان کی لسانی کثرت کے تحفظ پر زور دیا گیا ہے۔ تاہم پالیسی میں زبان کے حق میں عمومی اصول اور کسی مخصوص زبان کے لیے عملی تعلیمی مواقع — یہ دونوں الگ سوالات ہیں۔ چنانچہ اردو کے حوالے سے اصل تحقیق یہ ہونی چاہیے کہ مادری و مقامی زبانوں کے فروغ کے عمومی اصول کو اردو کے لیے کس حد تک نصاب، تدریس، اساتذہ کی تقرری اور اعلیٰ تعلیم کے مواقع میں عملی شکل دی جا رہی ہے۔ یہیں سے بنیادی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ایک طرف تعلیمی پالیسی مادری اور ہندوستانی زبانوں کے فروغ کو اہمیت دیتی ہے، تو دوسری طرف اردو جیسی آئینی طور پر تسلیم شدہ اور بعض ریاستوں میں سرکاری حیثیت رکھنے والی زبان کے لیے تعلیمی اداروں، تدریسی آسامیوں اور اعلیٰ تعلیم کے مواقع کس حد تک محفوظ اور مستحکم ہیں؟ اس سوال کا جواب

محض سیاسی یا جذباتی مؤقف سے نہیں بلکہ پالیسی دستاویزات، سرکاری اعداد و شمار اور زمینی صورتِ حال کے تقابلی مطالعے سے ہی سامنے آسکتا ہے۔

اردو: مشترکہ تہذیبی ورثے سے مذہبی شناخت تک

اگر دیکھا جائے تو اردو کو دنیا بھر میں عموماً شاعری، غزل اور خطاطی کی زبان کے طور پر پہچانا جاتا ہے؛ تاہم ہندوستان میں اردو کی تاریخ اس محدود تصور سے کہیں زیادہ وسیع، پیچیدہ اور کثیر الجہتی ہے۔ ہندوستانی معاشرے میں تشکیل پانے والی اس زبان نے صرف ادبی اظہار ہی کو وسیلہ نہیں بنایا بلکہ سیاسی فکر، عوامی بیداری، صحافت اور سماجی رابطے کے میدانوں میں بھی اہم کردار ادا کیا۔ مختلف لسانی و تہذیبی عناصر کے باہمی تعامل سے اس کی تشکیل و نشوونما ہوئی اور رفتہ رفتہ یہ شمالی ہندوستان سمیت برصغیر کے ایک وسیع خطے میں رائج ہوتی چلی گئی۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے ابتدائی عشروں میں اردو نے ادب، صحافت، سیاست اور روزمرہ معاشرت میں ایک اہم رابطے کی زبان کی حیثیت حاصل کرلی تھی۔ تحریکِ آزادی کے عہد میں بھی اردو اخبارات و رسائل نے برطانوی اقتدار کے خلاف سیاسی شعور بیدار کرنے اور مزاحمت کی آواز عام کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ ان مطبوعات کے قارئین کسی ایک مذہب یا طبقے تک محدود نہیں تھے۔ یوں اردو نے اس دور میں سیاسی آگہی، قومی شعور اور عوامی بیداری کے فروغ کے ایک مؤثر وسیلے کے طور پر اپنی جگہ بنائی۔ ماضیِ قریب پر نظر ڈالیں تو اردو اپنی نرمی، لطافت، محاوراتی وسعت اور اظہار کی تہ داری کے باعث برصغیر کے ممتاز شعرا اور ادبا کی محبوب زبان رہی ہے۔ اس روایت میں صرف مسلمان شعرا و ادبا ہی شامل نہیں، بلکہ منشی پریم چند، کرشن چندر، راجندر سنگھ بیدی، رتن ناتھ سرشار اور جگن ناتھ آزاد جیسے غیر مسلم ادیبوں اور شاعروں کے نام بھی پوری اہمیت کے ساتھ سامنے آتے ہیں۔ اردو کا یہی مشترکہ ادبی ورثہ اس امر کی گواہی دیتا ہے کہ اس زبان کی تخلیقی روایت کو محض مذہبی شناخت کے کسی ایک خانے میں محدود نہیں کیا جاسکتا۔ یہی صورت فلمی ثقافت میں بھی دکھائی دیتی ہے۔ ہندوستانی فلمی نغمات اور مکالموں کی ایک بڑی روایت نے اردو

کے الفاظ، محاورات، شعری اسالیب اور کلاسیکی ادبی سرمائے سے گہرا استفادہ کیا ہے۔ اسی لیے اردو کی تہذیبی تاثیر فلمی موسیقی اور مقبول ثقافت تک بھی وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی نظر آتی ہے۔

اردو کو صرف مسلمانوں کی زبان سمجھنے کا تصور:

اس کے باوجود گزشتہ کچھ عرصے سے ہندوستانی معاشرے میں یہ تاثر زیادہ نمایاں ہوا ہے کہ اردو بنیادی طور پر مسلمانوں کی زبان ہے، جبکہ ہندی کو ہندوؤں کی زبان کے طور پر دیکھا جائے۔ تاہم تاریخ اور برصغیر کی لسانی حقیقت اس سادہ دوئی کی مکمل تائید نہیں کرتی۔ اردو کی تشکیل، ترویج اور ادبی ترقی میں مختلف مذہبی، سماجی اور لسانی پس منظر رکھنے والے لوگوں نے حصہ لیا ہے۔ اس کا ادبی اور ثقافتی ورثہ کسی ایک مذہبی شناخت کی ملکیت نہیں بلکہ برصغیر کی مشترکہ تہذیبی تاریخ کا حصہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ اردو کو مسلمانوں کے ساتھ مخصوص کر کے دیکھنے کا یہ تصور پیدا کیسے ہوا؟ اس تصور کی جڑیں صرف حالیہ سیاسی حالات میں تلاش کرنا درست نہیں ہوگا۔ اردو کو مسلمانوں سے وابستہ کرنے کا رجحان اس سے کہیں پرانا ہے۔ برصغیر کی جدید سیاسی تاریخ میں زبان اور مذہبی شناخت کے باہمی تعلق نے رفتہ رفتہ ایک ایسی صورت اختیار کی جس میں اردو کو مسلم شناخت اور ہندی کو ہندو شناخت کے ساتھ جوڑ کر دیکھا جانے لگا۔ حالاں کہ لسانی حقیقت اس تقسیم سے کہیں زیادہ پیچیدہ تھی۔ اسی سلسلے میں ایک دوسرا تاریخی تصور بھی اہم ہے: یہ خیال کہ اردو برصغیر کی تقسیم کے اسباب میں سے ایک تھی، یا اردو کی مسلم شناخت نے بالآخر تقسیم کے سیاسی مطالبے کو تقویت دی۔ یہ تصور ہندوستان کے بعض حلقوں میں ایک عرصے سے موجود رہا ہے اور وقت کے ساتھ بعض سیاسی و سماجی بیانیوں میں اسے تقویت بھی ملتی رہی ہے۔ لیکن اسے تاریخی حقیقت کے طور پر قبول کرنے سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ برصغیر کی تقسیم کے اسباب محض لسانی نہیں تھے؛ ان میں نوآبادیاتی سیاست، نمائندگی کے سوالات، مذہبی و سیاسی قومیت، انتخابی سیاست، صوبائی مفادات اور مختلف سیاسی جماعتوں کے باہمی اختلافات سمیت متعدّد عوامل شامل تھے۔ لہٰذا یہ کہنا زیادہ درست ہوگا کہ

اردو خود تقسیمِ ہند کی "جڑ" نہیں تھی، البتہ اردو-ہندی تنازع اور زبان کی مذہبی شناخت سازی نے نوآبادیاتی عہد کی سیاسی و تہذیبی کشمکش میں ایک اہم علامتی کردار ضرور ادا کیا۔ یہی وہ تاریخی پس منظر ہے جس میں اردو کو محض ایک زبان کے بجائے ایک مذہبی شناخت سے وابستہ کر کے دیکھنے کا رجحان پیدا ہوا اور بعد کے ادوار میں یہ تصور بعض حلقوں کے عمومی سماجی شعور کا حصہ بنتا چلا گیا۔

اردو: جمالیاتی قبولیت اور سیاسی حاشیہ بندی

اردو کی موجودہ صورتِ حال پر گفتگو کرتے ہوئے یہ حقیقت نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ اردو آج ہندوستان میں ایک حد تک حاشیہ نشیں زبان بن چکی ہے۔ اس کے باوجود اس کا زندہ رہنا بذاتِ خود ایک قابلِ غور لسانی و تہذیبی مظہر ہے۔ ایک ایسی زبان، جسے مختلف ادوار میں سیاسی، تعلیمی اور ادارہ جاتی سطح پر متعدّد چیلنجز کا سامنا رہا، آج بھی ادب، صحافت، فلم، موسیقی اور روزمرہ تہذیبی حافظے میں اپنی موجودگی برقرار رکھے ہوئے ہے۔ اردو کی صورتِ حال کو ایک جملے میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ یہ ایک "ٹریجک زبان" ہے — یعنی ایسی زبان جسے جمالیاتی سطح پر تو بڑی محبت اور تحسین کے ساتھ برتا اور سراہا جاتا ہے، لیکن سیاسی اور ادارہ جاتی سطح پر اس کی حیثیت اور مواقع مسلسل بحث کا موضوع بنے ہوئے ہیں۔ اردو کے خوب صورت اشعار، غزلیں، نغمے اور محاورے مقبول ثقافت میں آج بھی بڑے پیمانے پر قبول کیے جاتے ہیں؛ لیکن جب سوال نصاب، تعلیمی اداروں، سرکاری ملازمتوں، تدریسی آسامیوں اور انتظامی استعمال کا آتا ہے تو صورتِ حال زیادہ پیچیدہ دکھائی دیتی ہے۔ بہار میں نئے ڈگری کالج اور اردو

بہار میں نئے ڈگری کالجوں کے قیام کے منصوبے کے دوران اردو کو تدریسی مضامین اور اساتذہ کی آسامیوں میں مناسب جگہ نہ ملنے پر اردو داں حلقوں اور سماجی تنظیموں کی جانب سے اعتراضات سامنے آئے۔ مئی ۲۰۲۶ کی ایک رپورٹ میں بہار ریاستی اقلیتی کمیشن کی جانب سے نئے ڈگری کالجوں میں اردو کو نظر انداز کیے جانے پر تشویش کا ذکر بھی ملتا ہے۔ اس وقت کی

خبر میں ۲۰۸ مجوزہ کالجوں کا حوالہ دیا گیا تھا۔ بعد کے سرکاری ریکارڈ میں تاہم ۲۱۱ نئے ڈگری کالجوں کا ذکر سامنے آیا، اور اگست ۲۰۲۶ میں ان کالجوں کے لیے اسسٹنٹ پروفیسروں کی جامعہ وار، مضمون وار اور کالج وار تخصیص سے متعلق سرکاری نوٹیفکیشن بھی جاری کیا گیا۔

یہ صورتِ حال ایک بنیادی سوال کو جنم دیتی ہے: اگر ریاست کی دوسری سرکاری زبان اردو ہے تو کیا اعلیٰ تعلیم کے پھیلتے ہوئے نئے ادارہ جاتی ڈھانچے میں بھی اسے متناسب تعلیمی اور تدریسی مواقع حاصل ہو رہے ہیں؟ یہ سوال محض زبان کے تحفظ کا سوال نہیں بلکہ لسانی نمائندگی، تعلیمی مساوات اور روزگار کے مواقع سے بھی وابستہ ہے۔ اردو کے اساتذہ کی مناسب تعداد میں آسامیاں نہ ہونے سے ان ہزاروں طلبہ کے مستقبل پر اثر پڑ سکتا ہے جنھوں نے اردو زبان و ادب میں اعلیٰ تعلیم حاصل کی ہے اور جن کے لیے تدریس، تحقیق اور جامعاتی ملازمتیں پیشہ ورانہ زندگی کے اہم راستے ہیں۔ البتہ یہاں یہ فرق برقرار رکھنا ضروری ہے کہ کسی مخصوص مرحلے پر اردو کی تدریسی آسامیوں کا منظور نہ ہونا اور اردو کو مستقل طور پر تعلیمی نظام سے خارج کر دینا ایک ہی بات نہیں ہے۔ حتمی نتیجے کے لیے سرکاری مضمون وار منظوری، منظور شدہ اسامیوں اور بعد کی بھرتیوں کے مکمل ریکارڈ کا تقابلی مطالعہ ضروری ہوگا۔

جموں و کشمیر میں اردو کی تاریخی حیثیت:

جموں و کشمیر کا معاملہ اس سے بھی زیادہ تاریخی اہمیت رکھتا ہے۔ یہاں اردو کو طویل عرصے تک انتظامی و سرکاری زبان کی حیثیت حاصل رہی۔ مہاراجہ پرتاپ سنگھ کے عہد میں ۱۸۸۹ء میں اردو کو ریاست کی سرکاری زبان بنایا گیا؛ جموں یونیورسٹی کے ایک حالیہ علمی پروگرام میں بھی اس تاریخی فیصلے اور ڈوگرہ دور میں اردو کی سرپرستی کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس لیے جموں و کشمیر میں اردو کی بدلتی ہوئی حیثیت پر گفتگو کرتے ہوئے یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ وادیٔ کشمیر کی کشمیری، جموں کی ڈوگری اور خطے کی دوسری زبانوں کی اپنی تاریخی، تہذیبی اور آئینی اہمیت ہے۔ ان زبانوں کے باہمی تعلق، ان کے سرکاری یا علاقائی درجے اور ان کے فروغ کا مسئلہ ایک

الگ اور تفصیلی بحث کا متقاضی ہے۔ یہاں زیرِ بحث بنیادی سوال اردو کی تاریخی انتظامی حیثیت میں ہونے والی تبدیلی ہے۔ ماضی میں ریاستی آئینی ڈھانچے میں بھی اردو کو سرکاری زبان قرار دیا گیا تھا، جبکہ انگریزی کو سرکاری امور کے لیے استعمال کی اجازت حاصل تھی۔ "ورکنگ نالج آف اردو" کا سوال

اردو کی انتظامی حیثیت کے ضمن میں یعنی اردو کے عملی علم کی شرط بھی اہم رہی ہے۔ دستیاب عدالتی ریکارڈ سے معلوم ہوتا ہے کہ جموں وکشمیر کے بعض سرکاری عہدوں، خصوصاً پٹواری اور نائب تحصیلدار سے متعلق انتخابی عمل میں اردو کے عملی علم کا امتحان بطور qualifying requirement استعمال ہوتا رہا ہے۔ فروری ۲۰۲۶ کے ایک عدالتی فیصلے کے ریکارڈ میں بھی ۲۰۱۷ کی متعلقہ اطلاع اور اردو کے عملی علم کے امتحان کا تفصیلی ذکر موجود ہے۔ اس لیے یہ کہنا کہ حالیہ مرکزی انتظامی ٹریبونل کے فیصلے نے نائب تحصیلدار کے لیے اردو کی شرط کو یکسر ختم کر دیا ہے، موجودہ دستیاب مواد کی بنیاد پر احتیاط طلب ہے۔ دستیاب فیصلوں میں اردو کے qualifying test کی سابقہ حیثیت واضح طور پر سامنے آتی ہے، مگر آپ کے متن میں مذکور حالیہ تبدیلی، اس کی قانونی بنیاد اور اس کے نتیجے میں موجودہ تقرری کے قواعد میں آنے والی قطعی تبدیلی کے لیے متعلقہ تازہ نوٹیفکیشن یا اصل CAT حکم نامہ براہِ راست حوالہ کے طور پر شامل کرنا زیادہ مضبوط ہوگا۔ اسی طرح عمر عبداللہ کے مشیر ناصر اسلم وانی اور نائب وزیرِ اعلیٰ سریندر چودھری کے مبینہ پریس کانفرنس والے بیان کو بھی، اگر مضمون میں شامل رکھنا ہے، تو اس کی اصل پریس کانفرنس یا سرکاری بیان کا حوالہ دینا بہتر ہوگا۔ اس سے مضمون کا استدلال زیادہ مستند رہے گا اور یہ تاثر بھی نہیں پیدا ہوگا کہ اردو کی انتظامی حیثیت میں تبدیلی کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ ہو چکا ہے۔

جموں وکشمیر میں اردو کی بدلتی ہوئی سرکاری حیثیت:

۱۸۸۹ء میں اُس وقت کے ڈوگرا حکمران مہاراجہ پرتاپ سنگھ کے عہد میں اردو کو ریاستِ جموں وکشمیر کی سرکاری زبان کی حیثیت حاصل ہوئی۔ اس کی ایک اہم وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ اردو ریاست کے مختلف لسانی اور تہذیبی گروہوں کے درمیان رابطے اور باہمی ابلاغ کی ایک اہم زبان بن چکی تھی۔ جموں وکشمیر کے سرکاری ریکارڈ میں بھی اس امر کی تاریخی شہادت ملتی ہے کہ مہاراجہ پرتاپ سنگھ کے عہد میں اردو کو خصوصی اہمیت حاصل ہوئی اور بعد کے ادوار میں یہ ریاستی انتظام وانصرام کی ایک اہم زبان بنی رہی۔

۱۹۴۷ء میں تقسیمِ ہند اور اس کے بعد ریاستِ جموں وکشمیر کی سیاسی وآئینی صورتِ حال میں بڑی تبدیلیاں آئیں، لیکن اردو کی سرکاری وانتظامی حیثیت فوری طور پر ختم نہیں ہوئی۔ ایک طویل عرصے تک اردو ریاست کی بنیادی سرکاری زبان کے طور پر انتظامی، عدالتی اور دفتری معاملات میں استعمال ہوتی رہی۔

تاہم اگست ۲۰۱۹ء میں آئینی وانتظامی تبدیلیوں اور ریاستِ جموں وکشمیر کی تنظیمِ نو کے بعد صورتِ حال ایک نئے مرحلے میں داخل ہوئی۔ ۲۰۲۰ء میں پارلیمنٹ نے جموں وکشمیر آفیشل لینگویجز ایکٹ، ۲۰۲۰ء منظور کیا، جس کے تحت اردو کے ساتھ کشمیری، ڈوگری، ہندی اور انگریزی کو بھی جموں وکشمیر کی سرکاری زبانیں قرار دیا گیا۔ قانون کی دفعہ ۳ واضح طور پر ان پانچوں زبانوں کو یونین ٹیریٹری کے سرکاری مقاصد کے لیے سرکاری زبانیں قرار دیتی ہے۔

یوں اردو کی تاریخی واحد یا مرکزی سرکاری حیثیت ایک کثیر لسانی سرکاری انتظام کے نئے ڈھانچے میں تبدیل ہوگئی۔ اس تبدیلی کو محض ایک قانونی ترمیم کے طور پر دیکھنا کافی نہیں؛ اس کے ساتھ یہ سوال بھی وابستہ ہے کہ عملی انتظامیہ، تعلیم، سرکاری ملازمتوں اور دفتری معاملات میں اردو کو اس کی تاریخی حیثیت کے مقابلے میں کتنی جگہ حاصل رہ گئی ہے۔

اسی تناظر میں ۲۰۲۶ء میں ریونیو اور اراضی کے ریکارڈ سے متعلق بعض سرکاری ملازمتوں کے لیے منعقد ہونے والے امتحانات میں اردو کے عملی علم (Working Knowledge of Urdu) سے متعلق سابقہ شرائط میں تبدیلی کی بحث سامنے آئی ہے۔ اس تبدیلی نے جموں و کشمیر کے سیاسی، سماجی اور ادبی حلقوں میں تشویش پیدا کی ہے۔ تاہم اس معاملے میں قطعی نتیجہ اخذ کرنے کے لیے متعلقہ بھرتی قواعد، تازہ سرکاری نوٹیفکیشن اور عدالتی فیصلے کو براہِ راست سامنے رکھنا ضروری ہے؛ محض سیاسی بیانات یا اخباری تاثر کی بنیاد پر یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ اردو کی تمام انتظامی شرائط یکسر ختم کر دی گئی ہیں۔ اس تشویش کا ایک اہم پہلو رسم الخط سے بھی متعلق ہے۔ اردو سے وابستہ بعض حلقوں کا کہنا ہے کہ نئی نسل کا ایک حصہ اردو کو بول اور سمجھ تو لیتا ہے، لیکن اردو رسم الخط سے اس کی واقفیت بتدریج کم ہوتی جا رہی ہے۔ ان کے نزدیک اس صورتِ حال کے اسباب میں اردو کی تعلیم، سرکاری استعمال اور ادارہ جاتی سرپرستی میں طویل عرصے سے محسوس کی جانے والی کم توجہی بھی شامل ہے۔ یہ صورتِ حال ایک بنیادی سوال کو جنم دیتی ہے۔ کسی زبان کی سرکاری حیثیت صرف قانون کی کتاب میں اس کے نام کے اندراج سے قائم رہتی ہے، یا اس کے لیے تعلیم، رسم الخط، تدریس، سرکاری ملازمت، دفتری استعمال اور نئی نسل تک منتقلی کے مؤثر ادارہ جاتی راستے بھی ضروری ہیں؟ جموں و کشمیر میں اردو کے موجودہ بحران کو سمجھنے کے لیے شاید یہی سوال سب سے زیادہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔

زبان اور ثقافت کے تحفظ کے لیے سرگرم حلقوں کا کہنا ہے کہ یہ معاملہ محض انتظامی اصلاحات یا جدید کاری (Modernization) تک محدود نہیں، بلکہ اسے کشمیر کی منفرد تہذیبی اور تاریخی شناخت سے وابستہ ایک اہم علامت کو بتدریج پسِ پشت ڈالنے کے عمل کے طور پر بھی دیکھا جا رہا ہے۔ ان کے مطابق اردو محض ایک دفتری زبان نہیں رہی، بلکہ ایک صدی سے زیادہ عرصے تک ریاست کے انتظامی، عدالتی اور سماجی ڈھانچے کا ایک اہم حصہ رہی ہے۔ چنانچہ اس کی سرکاری اور انتظامی حیثیت میں آنے والی تبدیلیوں کو بہت سے لوگ محض لسانی یا انتظامی مسئلے کے طور پر نہیں، بلکہ اپنی تہذیبی اور ثقافتی شناخت کے تناظر میں بھی دیکھتے

ہیں۔ آج کے بدلتے ہوئے تعلیمی منظر نامے میں انگریزی میڈیم اسکولوں کی بڑھتی ہوئی تعداد بھی اردو کی تعلیمی ترجیحات پر اثر انداز ہو رہی ہے۔ نئی نسل کے بچوں کی ایک بڑی تعداد ایسے تعلیمی اداروں میں زیرِ تعلیم ہے جہاں اردو کو وہ مقام حاصل نہیں جو ماضی میں بعض علاقوں میں اسے حاصل تھا۔ نتیجتاً نئی نسل میں اردو زبان و ادب کی باقاعدہ تعلیم کی طرف رغبت کم ہونے کا خدشہ پیدا ہوا ہے۔ دوسری جانب اردو زبان و ادب کی تعلیم حاصل کرنے والے طلبہ کے لیے اعلیٰ تعلیم اور روزگار کے مواقع بھی محدود ہوتے دکھائی دے رہے ہیں۔ یوں مسئلہ صرف زبان سے نئی نسل کی دوری کا نہیں، بلکہ اس زبان کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد آگے بڑھنے کے لیے دستیاب مواقع (Avenues) کے سکڑتے ہوئے دائرے کا بھی ہے۔ اسی پس منظر میں حالیہ عرصے میں کشمیر میں اردو کو نظر انداز کیے جانے کے خلاف احتجاج اور مظاہرے بھی سامنے آئے۔ ان احتجاجات کے حوالے سے ایک اہم اعتراض یہ رہا کہ بعض سرکاری ملازمتوں میں جہاں ماضی میں اردو کا عملی علم یا اردو سے متعلق اہلیت ایک لازمی شرط سمجھی جاتی تھی، وہاں اب اس شرط کو برقرار رکھنے کے بجائے اس میں تبدیلی کی جا رہی ہے۔ خصوصاً نائب تحصیلدار اور پٹواری جیسے عہدوں کے لیے اردو کے عملی علم سے متعلق سابقہ شرائط اور امتحانی تقاضوں میں تبدیلی نے اردو حلقوں میں تشویش پیدا کی۔ احتجاج کرنے والے حلقوں کا مؤقف ہے کہ اگر ایسے انتظامی عہدوں کے لیے اردو کی سابقہ اہلیت کو ختم یا کمزور کر دیا گیا تو اس سے نہ صرف اردو کی تاریخی انتظامی حیثیت متاثر ہوگی بلکہ نئی نسل کے لیے اردو سیکھنے کی عملی ترغیب بھی کم ہو سکتی ہے۔ تاہم اس معاملے میں حکومتی وضاحت بھی سامنے آئی کہ اردو کی شرط ختم کرنے سے متعلق تجویز یا فائل زیرِ غور ضرور آئی تھی، لیکن اسے حتمی منظوری نہیں دی گئی تھی۔ چنانچہ موجودہ صورتِ حال کو قطعی طور پر اردو کی شرط کے خاتمے کے طور پر بیان کرنے کے بجائے اسے مجوزہ انتظامی تبدیلی اور اس کے خلاف پیدا ہونے والی عوامی و سیاسی تشویش کے تناظر میں دیکھنا زیادہ محتاط ہوگا۔ یہی وہ پس منظر ہے جس میں کشمیر میں اردو کے تحفظ کے لیے احتجاجی سرگرمیاں سامنے آئیں۔ ان تحریکوں کا بنیادی سوال صرف ایک امتحانی شرط کا نہیں، بلکہ اس وسیع تر خدشے کا ہے کہ اگر تعلیم، سرکاری

ملازمت اور انتظامی استعمال کے میدانوں میں اردو کے عملی مواقع مسلسل کم ہوتے گئے تو نئی نسل کے لیے اردو سیکھنے کی ضرورت اور ترغیب بھی بتدریج کم ہو سکتی ہے۔

دہلی یونیورسٹی میں اردو کی تدریسی صورتِ حال:

دہلی یونیورسٹی کا ذکر کیے بغیر ہندوستان میں اردو کی موجودہ تعلیمی صورتِ حال پر گفتگو بھی کسی حد تک نامکمل رہتی ہے۔ گزشتہ چند برسوں کے دوران یونیورسٹی کے مختلف کالجوں میں مستقل تدریسی تقرریوں اور اساتذہ کی ترقی کا ایک وسیع عمل جاری رہا ہے۔ دستیاب اعداد و شمار کے مطابق ۲۰۲۲ء میں دہلی یونیورسٹی کے مختلف کالجوں اور شعبوں میں بڑی تعداد میں اساتذہ کی ترقیاں ہوئیں، جبکہ سیکڑوں نئی تدریسی تقرریاں بھی عمل میں آئیں۔ یہ صورتِ حال مجموعی طور پر یونیورسٹی کے تدریسی نظام کے لیے ایک مثبت پیش رفت کی عکاسی کرتی ہے؛ تاہم اسی منظرنامے کا دوسرا پہلو اردو کے حوالے سے توجہ طلب ہے۔ گزشتہ برسوں میں بعض کالجوں میں شعبۂ اردو کی تدریسی آسامیوں پر تقرری کا عمل ضرور آگے بڑھا ہے۔ مثال کے طور پر کروڑی مل کالج میں شعبۂ اردو کے اسسٹنٹ پروفیسر کے عہدے کے لیے درخواستوں کی جانچ کا باقاعدہ عمل یونیورسٹی کی سطح پر درج ہے، جبکہ ذاکر حسین دہلی کالج میں بھی اردو کے اساتذہ کی تقرری سے متعلق متعدّد اعلانات موجود ہیں۔ لیکن مسئلہ صرف یہ نہیں کہ کہاں تقرری ہوئی؛ اصل سوال یہ ہے کہ دہلی یونیورسٹی کے تمام متعلقہ کالجوں میں اردو کی منظور شدہ تدریسی آسامیوں کے مقابلے میں کتنی آسامیاں پُر ہیں اور کتنی عرصے سے خالی چلی آ رہی ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اردو کی مجموعی تعلیمی صورتِ حال تشویش کا پہلو اختیار کرتی ہے۔ دہلی یونیورسٹی کے سرکاری تعلیمی ریکارڈ سے یہ ضرور واضح ہوتا ہے کہ متعدّد کالجوں میں اردو بطور مضمون باقاعدہ تدریس کے لیے موجود ہے۔ مثال کے طور پر ۲۰۲۴ء کے سرکاری داخلہ ریکارڈ میں دیال سنگھ کالج، کروڑی مل کالج، ستیہ وتی کالج، ذاکر حسین دہلی کالج اور ذاکر حسین دہلی کالج (ایوننگ) میں بی۔ اے۔ آنرز اردو کی نشستیں درج ہیں۔ اس کے باوجود اردو کے بھی خواہوں کے لیے اصل توجہ کا مرکز منظور شدہ

اسامیوں، موجودہ اساتذہ، خالی آسامیوں اور ان آسامیوں کو پُر کرنے کی رفتار ہونی چاہیے۔ اگر کسی مضمون کی تدریسی نشستیں تو برقرار رہیں، مگر ان کے لیے مستقل تدریسی عملہ دستیاب نہ ہو، تو محض نصاب میں مضمون کی موجودگی اس کے مستقبل کو محفوظ نہیں کر سکتی۔

لہٰذا دہلی یونیورسٹی کے معاملے میں اردو کے بھی خواہوں کو محض عمومی تشویش کے اظہار کے بجائے کالج وار منظور شدہ اردو اسامیوں، پُر شدہ آسامیوں، خالی آسامیوں اور مستقل و عارضی تقرریوں کا باقاعدہ تقابلی جائزہ لینا چاہیے۔ یہی اعداد و شمار اس بات کا زیادہ معتبر ثبوت فراہم کر سکتے ہیں کہ اردو کے لیے دہلی یونیورسٹی میں حقیقی طور پر مواقع بڑھ رہے ہیں یا سکڑ رہے ہیں۔

ملک کے بعض ممتاز تعلیمی اور ابلاغی اداروں میں اردو سے متعلق حالیہ صورتِ حال بھی اس وسیع تر مسئلے کی طرف توجہ دلاتی ہے۔ مثال کے طور پر نئی دہلی کے انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ماس کمیونیکیشن (IIMC) میں اردو جرنلزم کا پوسٹ گریجویٹ ڈپلومہ گزشتہ برسوں سے تدریس کا حصہ رہا ہے۔ ادارے کے ۲۰۲۵ء کے داخلہ ریکارڈ میں اردو جرنلزم کے لیے داخلہ اور اسپاٹ راؤنڈ کا باقاعدہ ذکر موجود ہے۔ تاہم ۲۰۲۶–۲۷ کے تعلیمی سال کے لیے صورتِ حال میں تبدیلی آئی۔ IIMC نے ابتدا میں اردو جرنلزم کے پروگرام کے لیے داخلہ نوٹس جاری کیا، لیکن بعد میں اس پروگرام کو رواں تعلیمی سال کے لیے روک دیے جانے کی اطلاع سامنے آئی۔ اس پیش رفت نے اردو صحافت سے وابستہ حلقوں میں تشویش پیدا کی ہے، خصوصاً اس لیے کہ یہ ادارہ ملک میں صحافت اور ابلاغِ عامہ کی تربیت کے اہم مراکز میں شمار ہوتا ہے۔

اسی طرح ملک کی معروف جامعات میں اردو سے متعلق تقرریوں کے معاملات بھی توجہ طلب ہیں۔ الہ آباد یونیورسٹی میں تقرریوں کے حوالے سے اگر کسی مخصوص معاملے میں جنرل زمرے کی نشست پر ریزرو زمرے کے امیدوار کی تقرری ہوئی ہے تو اسے متعلقہ تقرری کمیٹی کے فیصلے، اشتہار اور ریزرویشن قواعد کی روشنی میں بیان کرنا ضروری ہے۔ محض امیدوار کے

زمرے کی بنیاد پر اسے غیر قانونی یا امتیازی تقرری قرار دینا درست نہیں ہوگا، کیونکہ ریزرویشن اور میرٹ سے متعلق قواعد پیچیدہ ہیں اور ان کا اطلاق ہر معاملے میں الگ طریقے سے ہوتا ہے۔ اسی طرح جواہر لعل نہرو یونیورسٹی (JNU) میں بھی تقرری کے بعض معاملات میں امیدواروں کو "Not Found Suitable" قرار دیے جانے کے حوالے سے عدالتی ریکارڈ موجود ہے۔ ۲۰۲۵ء کے ایک عدالتی معاملے میں انٹرویو کے نتائج، امیدواروں کے حاصل کردہ نمبروں اور انہیں "Not Found Suitable" قرار دیے جانے کی وجوہ سے متعلق معلومات طلب کیے جانے کا ذکر موجود ہے۔

یہ مثالیں اس امر کی طرف ضرور توجہ دلاتی ہیں کہ اردو کے شعبے میں داخلے، تدریسی پروگراموں کا تسلسل، منظور شدہ اسامیاں اور تقرری کے نتائج سب کو الگ الگ جانچنے کی ضرورت ہے۔ تاہم کسی ایک یا چند واقعات کی بنیاد پر پورے ملک میں اردو کے خلاف منظم تعصب کا حتمی فیصلہ صادر کرنا تحقیقی طور پر محتاط طرزِ عمل نہیں ہوگا۔ اس کے لیے مختلف جامعات، برسوں اور مضامین کے اعداد و شمار کا تقابلی مطالعہ ضروری ہے۔ اس کے باوجود اگر مختلف اداروں میں اردو کے تعلیمی پروگرام محدود ہوں، تدریسی آسامیاں طویل عرصے تک خالی رہیں، داخلے کے مواقع سکڑیں اور تقرری کے عمل میں اردو کے لیے پیدا ہونے والے مواقع مسلسل کم ہوتے جائیں تو یہ صورتِ حال یقیناً سنجیدہ توجہ کی متقاضی ہے۔ آخر کار اردو محض ایک ادبی زبان نہیں؛ اس نے ہندوستان کی صحافت، آزادی کی جدوجہد، ادب، فلم، موسیقی اور اجتماعی تہذیبی حافظے کی تشکیل میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ اس لیے اس کے تعلیمی اور ادارہ جاتی مستقبل کا سوال محض ایک زبان کے تحفظ کا نہیں بلکہ ہندوستان کے مشترکہ تہذیبی ورثے کے تحفظ کا سوال بھی ہے۔

آج جس زبان کو ہم اردو کے نام سے جانتے ہیں، ماہرینِ لسانیات کے مطابق وہ برصغیر کی مختلف تہذیبوں، ثقافتوں اور زبانوں کے باہمی میل جول سے تشکیل پانے والی ایک مشترکہ

لسانی روایت ہے۔ اس کے ارتقائی سفر میں مختلف ادوار اور علاقوں کے اعتبار سے اسے مختلف ناموں سے پکارا گیا، جن میں ہندوی، ہندوستانی، ریختہ اور اردو نمایاں ہیں۔ اس تاریخی سفر سے واضح ہوتا ہے کہ اردو کسی ایک طبقے یا مذہبی گروہ کی تخلیق نہیں، بلکہ برصغیر کے طویل تہذیبی اور لسانی تعامل کی پیداوار ہے۔ بعض ماہرین کے نزدیک موجودہ دور میں اردو کی تعلیمی، سماجی اور ادارہ جاتی موجودگی میں کمی کے ممکنہ اثرات محض زبان تک محدود نہیں رہیں گے، بلکہ ہندوستان کی بعض مسلم برادریوں کی ثقافتی شناخت (Cultural Identity) اور سماجی ہم آہنگی (Social Cohesion) پر بھی پڑ سکتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق اردو صرف اظہارِ خیال کا ذریعہ نہیں بلکہ ایک ایسی ادبی، تاریخی اور تہذیبی روایت کی علامت بھی ہے جس کے ذریعے نسل در نسل ایک مخصوص اجتماعی حافظہ، ادبی سرمایہ اور ثقافتی تجربہ منتقل ہوتا رہا ہے۔ اس اعتبار سے اردو کی کمزور ہوتی ہوئی تعلیمی اور ادارہ جاتی موجودگی ان سماجی اور ثقافتی روابط کو بھی متاثر کر سکتی ہے جو طویل عرصے سے مختلف برادریوں کو باہم جوڑنے میں معاون رہے ہیں۔ تاہم یہ بات بھی پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ اس مسئلے پر آراء یکساں نہیں ہیں۔ بعض حلقے اردو کی موجودہ صورتِ حال کو بنیادی طور پر زبان اور تعلیم کی بدلتی ہوئی ترجیحات، انگریزی میڈیم تعلیم کے پھیلاؤ اور روزگار کے بدلتے ہوئے تقاضوں کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، جبکہ دوسرے اسے وسیع تر ثقافتی اور سیاسی تناظر میں دیکھتے ہیں، جہاں اردو کی عوامی اور ادارہ جاتی (Institutional) موجودگی میں کمی کو شناخت، نمائندگی اور ثقافتی حقوق کے سوالات سے جوڑا جاتا ہے۔

یوں اردو کا موجودہ بحران صرف یہ سوال نہیں کہ ایک زبان کتنے لوگ بولتے یا پڑھتے ہیں؛ بنیادی سوال یہ بھی ہے کہ کیا اس زبان کے لیے وہ تعلیمی، ادبی، سماجی اور ادارہ جاتی ماحول باقی رہ گیا ہے جو اسے ایک زندہ تہذیبی روایت کے طور پر نئی نسل تک منتقل کر سکے؟ یہی سوال اردو کے مستقبل کی بحث کو محض لسانی مسئلے سے نکال کر تہذیبی اور سماجی بحث میں تبدیل کر دیتا ہے۔

اردو اور گوجری کے لسانی اشتراکات

پروفیسر مشتاق عالم قادری

شعبۂ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی

زبانوں کے بارے میں ماہرینِ لسانیات کا کہنا ہے کہ زبان ایک متحرک اور نامیاتی وجود ہے۔ کوئی بھی زبان بلا وجہ کسی دوسری زبان کے اثرات قبول نہیں کرتی، جب تک کہ ان کے درمیان یا ان کے بولنے والوں کے درمیان باہمی میل جول نہ رہا ہو۔ انسانوں کے باہمی میل جول سے زبانوں کا ارتقا ہوتا رہتا ہے اور ان میں الفاظ کا تبادلہ بھی جاری رہتا ہے۔ اسی طرح ایک ہی علاقے میں بولی جانے والی زبانوں میں بہت سے الفاظ اور قواعد مشترک ہو سکتے ہیں۔ گزرتے وقت کے ساتھ زبانیں بنتی، بگڑتی اور ان میں تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے، تاہم بنیادی طور پر ان کی ساخت میں کوئی خاص تبدیلی رونما نہیں ہوتی۔ البتہ نئے نئے الفاظ ان میں داخل ہوتے رہتے ہیں۔ جو زبانیں باہم مماثلت رکھتی ہوں، یعنی آپس میں ملتی جلتی ہوں، اور جن زبانوں میں لسانیاتی اعتبار سے اشتراک پایا جائے، انھیں ہم رشتہ زبانیں کہا جاتا ہے۔ ماہرینِ لسانیات نے باہمی اشتراک رکھنے والی زبانوں کو ایک ہی زمرے میں رکھا ہے، جسے لسانی خاندان یا خاندانِ السنہ کہا جاتا ہے۔ ماہرینِ لسانیات نے اردو اور گوجری کے درمیان گہرے لسانی اشتراک کی بات کی ہے اور گوجری کی قدیم شکل کو اردو کا ماخذ و منبع قرار دیا ہے۔ بقول نجیب اشرف ندوی" :جتنا گہرا لسانی رشتہ اردو اور گوجری کا ہے شاید ہی کسی اور دو زبانوں کا ہوگا۔) "ڈاکٹر نجیب اشرف ندوی، گجرات میں اردو (عہد ولی سے پہلے (اردو اور گوجری زبان کا تعلق ایک ہی لسانی خاندان، جدید ہند آریائی، سے ہے۔ جارج گریرسن کا کہنا ہے کہ تمام ہند آریائی زبانیں ایک ہی زبان (اپ بھرنش) سے نکلی ہیں، کیوں کہ ان زبانوں کے درمیان گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ اس بات میں کسی شبہے کی گنجائش نہیں کہ اردو جدید ہند آریائی زبان ہے اور جب ہم گوجری زبان کی تاریخ

پڑھتے ہیں تو گوجری کے بھی جدید ہند آریائی ہونے کے شواہد ملتے ہیں۔ بھلے ہی گوجروں کی حکومتوں کے زوال کے ساتھ گوجری زبان بھی ایک مدت تک گمنامی کے اندھیروں میں اپنی کھوئی ہوئی پہچان واپس حاصل کرنے کی جدوجہد کرتی رہی اور بیسویں صدی تک اردو کے غلبے سے نہ نکل پائی، مگر ایک بات واضح ہے کہ جب اردو زبان مختلف ناموں سے اپنی ارتقائی منزلیں طے کر رہی تھی، تب گوجری بھی قدم سے قدم ملا کر آگے بڑھ رہی تھی۔ اس لیے ان دونوں زبانوں کی ارتقائی قرابت کے بہت سے شواہد ملتے ہیں۔ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ گجرات کو عہدِ کہن میں گجراتھ، یعنی گوجروں کی گدی، کہا

جاتا تھا۔ اس علاقے میں گوجری زبان کو سرکاری سرپرستی حاصل تھی اور عوام و خواص میں اس زبان کا بول بالا تھا۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر جمیل جالبی یوں رقم طراز ہیں" :اسی زبان کا ایک روپ ہمیں گجرات میں ملتا ہے جسے 'گجری' یا بولی گجرات کا نام دیا جاتا ہے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ جب گوجر قوم فاتح کی حیثیت سے ہندوستان میں داخل ہوئی تو اس نے اپنے جنوبی مقبوضات کے تین حصے کیے۔ سب سے بڑے حصے کا نام مہاراشٹھ، دوسرے کا گوجر راٹھ اور تیسرے کا سوراشٹھ رکھا۔ ہندوستان کے ترک فاتحوں نے گجراٹھ سے جو کہ ان کی زبان سے ادا ہونا مشکل تھا، گجرات بنا دیا۔) "ڈاکٹر جمیل جالبی، تاریخ ادب اردو، جلد اول ۹۱۰۲ص ۴۷ (دوسری طرف تاریخ کی بعض کتابوں سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ سب سے پہلے اردو زبان نے بھی گجرات ہی میں ادبی حیثیت اختیار کی۔ بقول ڈاکٹر جمیل جالبی" :انتظامی ضرورت کے تحت بے شمار ترک خاندان اپنے متوسلین کے ساتھ گجرات کے طول و عرض میں آباد ہو گئے اور انھیں کے ساتھ اردو زبان کی جڑیں بھی جو معاشرتی امور اور انتظامی سطح پر ابلاغ کا واحد ذریعہ تھی، گجرات کے سارے علاقے میں پھیل گئیں۔ اس تمام عرصے میں گجرات اور سلطنتِ دہلی کے دوسرے علاقے گھر آنگن بنے رہے اور ہر علاقے سے صوفیائے کرام، اہلِ علم و ادب اور تجارت پیشہ لوگ یہاں آتے رہے۔ سو سال کے عرصے میں صورت حال یہ ہو گئی کہ یہاں اردو زبان عام طور پر بولی اور سمجھی جانے لگی۔) "ڈاکٹر جمیل جالبی، تاریخ ادب اردو، جلد اول ۹۱۰۲ص ۷۵ (اوپر کی سطور میں اردو کے

ہند آریائی زبان ہونے کے متعلق گفتگو ہو چکی ہے اور تمام محققین نے اس بات پر اتفاق کیا ہے، مگر اردو کی پیدائش کے متعلق ان کی آرا مختلف ہیں۔ بعض محققین نے محض قیاس آرائی سے کام لیا ہے، لیکن بعض ایسے محققین بھی گزرے ہیں جنھوں نے حقائق اور استدلال کی روشنی میں اردو کے آغاز وارتقا کے متعلق سنجیدگی سے غور کیا ہے۔ ایسے محققین میں سید محی الدین قادری زور اور حافظ محمود شیرانی کے نام لیے جاسکتے ہیں، مگر اردو کے آغاز وارتقا کے متعلق خالص لسانیاتی نقطۂ نظر سے بڑے پیمانے پر غور وفکر کرنے والوں میں پروفیسر مسعود حسین خان کا نام سرفہرست ہے۔ ان کا نظریہ اردو کے آغاز کا سب سے قابل قبول نظریہ مانا جاتا ہے۔ اردو کی پیدائش کے متعلق حافظ محمود شیرانی نے اس زبان کے پنجاب میں پیدا ہونے کی بات کی، مسعود حسین خان کے مطابق اردو دہلی اور نواح دہلی کے علاقوں میں پیدا ہوئی اور سید سلمان ندوی نے اردو زبان کو وادی سندھ سے منسوب کیا۔ اسی طرح اردو کے ماخذ و منبع پر بحث کرتے ہوئے بھی مختلف محققین نے مختلف نظریات پیش کیے ہیں۔ محمد حسین آزاد کے مطابق اردو برج بھاشا سے نکلی، جب کہ مسعود حسین خان کی

تحقیق کے مطابق قدیم اردو کی تشکیل براہِ راست دوآبہ کی کھڑی بولی اور جمنا پار کی ہریانوی کے زیر اثر ہوئی۔ اردو کے آغاز کے سلسلے میں دہلی اور نواح دہلی کی تمام بولیوں میں مسعود حسین خاں کھڑی بولی کو ہی سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور وہ اسی بولی کو اردو کی اساس قرار دیتے ہیں۔ مسعود حسین خان اردو کے دہلی اور اس کے اردگرد کے علاقوں میں پیدا ہونے سے متعلق اپنے نظریے کی دلیل دیتے ہوئے امیر خسرو کی مثنوی "نہ سپہر" کا حوالہ دیتے ہیں جس میں امیر خسرو نے بارہ ہندوستانی زبانوں کی فہرست دی ہے اور زبان دہلی و پیرامنش کی بات کی ہے۔ امیر خسرو نے ان بارہ زبانوں میں گجری (گوجری) کا ذکر بھی کیا ہے، جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اردو اور گوجری ایک ساتھ ہی ارتقائی منازل طے کرتی رہیں اور ان دو زبانوں کا آپس میں گہرا لسانی رشتہ ہے۔ حوالے کے طور پر ان کا یہ شعر دیکھیے : کاگا سب تن کھائیو چن چن کھائیو ماس دو نیناں مت کھائیو انھاں پیا ملن کی آس اگر آج کے دور میں اردو اور گوجری دونوں زبانوں

کے لہجے کو مد نظر رکھ کر دیکھا جائے تو یہ شعر آج کی اردو کے بجائے آج کی گوجری کے زیادہ قریب ہے۔ امیر خسرو نے نہ صرف اپنی مثنوی میں گوجری زبان کا ذکر کیا ہے بلکہ انھوں نے اپنے فارسی کلام میں بھی گجری گوجر خاتون (کی خوبصورتی بیان کی ہے۔

گجری کہ در حسن و لطافت چوں مہئی آن دیگ دہی بر سر تو چتر شاہی از ہر دو لبت قند و شکری ریزد ہر گاہ بگوئی کہ دہی لیو رہی

ترجمہ: اے گجری! یعنی اے گوجر عورت کہ تو حسن و لطافت میں چاند کی مثل ہے۔ اور یہ تیرے سر کے اوپر دہی کی دیگ شاہی چتر کی مانند ہے۔ تمھارے دونوں لبوں سے قند اور شکر ٹپکتی ہے جس وقت تم آواز لگاتی ہو "دہی لے لو دہی "حروفِ تہجی کے اعتبار سے اردو اور گوجری کے درمیان گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ اردو کی طرح گوجری املا کی بنیاد بھی فارسی پر ہے، فارسی کی عربی پر اور عربی کی بنیاد سامی زبان کے ہجا پر قائم ہے۔ گوجری کے حروف تہجی میں فارسی کے حرف 'ژ' کے بغیر باقی عربی، فارسی اور ہندوستانی آوازیں شامل ہیں۔ اسی طرح اردو گرائمر کے لگ بھگ تمام اصول گوجری گرائمر میں بھی اپنائے گئے ہیں۔ یہاں تک کہ گوجری اور اردو کی گنتی بھی لگ بھگ ایک جیسی ہے۔ مثلاً

اردو گوجری ایک اک دو دو تین ترے چار چار پانچ پنچ چھ چھہ سات ست آٹھ اٹھ نو نو دس دس

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اردو اور گوجری کی گنتی کے زیادہ تر الفاظ مشترک ہیں اور جو مشترک نہیں وہ بھی ایک دوسرے کے بہت قریب ہیں۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ اُردو اور گوجری گنتی کے پچانوے فیصد الفاظ ایک جیسے حروف سے شروع ہوتے ہیں۔ بھلے ہی دوسرے الفاظ ملنے سے شکلوں اور آوازوں میں تھوڑی بہت تبدیلی آتی ہے۔ جارج گریرسن نے جدید ہند آریائی زبانوں کو ان کی خصوصیات کی بنیاد پر اندرونی اور بیرونی زبانوں میں تقسیم کیا ہے۔ اس گروہ

ہندی میں اندرونی زبانوں کی فہرست میں مغربی ہندی کو پہلے نمبر پر رکھا ہے۔ آگے چل کر مغربی ہندی کو بھی پانچ بولیوں میں تقسیم کیا ہے، یعنی کھڑی بولی، ہریانوی، برج بھاشا، بندیلی اور قنوجی۔ اردو کے محققین نے مغربی ہندی کی ان بولیوں کو اردو کا ماخذ و منبع قرار دیا ہے۔ مگر مغربی ہندی کی یہی بولیاں اردو سے جتنی مماثلت رکھتی ہیں، اتنی ہی یہ گوجری زبان کے بھی قریب ہیں۔ اب باری باری ان بولیوں کا اردو اور گوجری، دونوں زبانوں کے ساتھ موازنہ کیا جائے گا۔

برج بھاشا برج بھاشا کا مرکز برج (متھرا) کا علاقہ ہے، جس کے جنوب میں آگرہ، بھرت پور، دھول پور، کرولی، ریاست گوالیار اور جے پور کے مشرقی اضلاع شامل ہیں، جبکہ شمال میں گوڑ گاؤں کے مشرقی حصے تک رائج ہے اور شمال مشرق کی جانب بلند شہر، علی گڑھ، ایٹہ، بدایوں، بریلی سے نینی تال کے ترائی پرگنوں تک رائج ہے۔ متھرا کی برج بولی کو معیاری مانا جاتا ہے۔ بلند شہر کی برج بھاشا کھڑی بولی کے زیادہ قریب ہے۔ اسی طرح جے پور کی برج بھاشا پر راجستھانی کے اثرات نمایاں ہیں، جبکہ گوڑ گاؤں میں اس بولی پر میواتی کے اثرات واضح طور پر دکھائی دیتے ہیں۔ برج اور گوجری میں واؤ مشترک ہے جو اسماء کے آخر میں استعمال ہوتا ہے، جبکہ اردو میں ان الفاظ کے آخر میں الف آتا ہے۔ پیش ہیں چند مثالیں :

برج بھاشا گوجری اُردو گھوڑو گھوڑو گھوڑا بکرو بکرو بکرا ہتھوڑو ہتھوڑو ہتھوڑا بلیچو بلیچو بلیچا گھاگرو گھاگرو گھاگرا

دراصل برج بھاشا نے بھی اسی علاقے میں ارتقا پایا جہاں گوجری زبان کے اثرات نمایاں ہیں اور آج تک گوجر لوگ ان علاقوں میں اکثریت سے آباد ہیں۔

کھڑی بولی یہ زبان رام پور، گنگا، مراد آباد، بجنور، روہیل کھنڈ، میرٹھ، مظفر نگر، سہارن پور، ڈیرہ دون، دہلی، کرنال، انبالہ اور پٹیالہ وغیرہ میں بولی جاتی ہے۔ دراصل یہ شمال مغربی ہندوستان کی ایک بولی ہے، جس کے مغرب میں پنجابی اور کرنال کی ادھی راجستھانی ہے اور اس

کے شمال میں پہاڑی بولیاں بولی جاتی ہیں جن کا راجستھانی سے گہرا رشتہ ہے۔ اس کے اندر پنجابی، راجستھانی، ہریانوی اور گوجری کی طرح تھی 'ن' اور 'ل' کا عام استعمال ہوتا ہے، جیسے دنوں کے بجائے دناں، عورتوں کے بجائے عورتاں۔ اسی طرح میں مارتا ہوں کو میں ماروں ہوں وغیرہ وغیرہ۔۔ چند مثالیں دیکھیے :

کھڑی بولی گوجری اردو میں ماروں ہوں ہوں ماروں میں مارتا ہوں میں جاؤں ہوں ہوں جاؤں میں جاتا ہوں میں پڑھوں ہوں ہوں پڑھوں میں پڑھتا ہوں

اس بولی پر ہریانوی، راجستھانی، پنجابی اور گوجری کے نمایاں اثرات دکھائی دیتے ہیں۔

ہریانوی یہ زبان، شمال مغربی اضلاع کرنال، رہتک، انبالہ، جنوب میں ضلع گوڑ گاؤں، مغرب میں پٹیالہ، جنوب میں ضلع حصار، کرنال،

دہلی، مشرق میں جمنا کے مشرقی کنارے، دادری، وادیوڑی اور بانگر وغیرہ کے علاقوں میں بولی جاتی ہے۔ ان علاقوں پر گوجروں کی کئی سو سال تک حکومتیں رہی ہیں، جب گوجری زبان کو سرکاری سرپرستی حاصل تھی اور ان علاقوں میں بڑے پیمانے پر یہ زبان بولی جاتی تھی۔ تاریخ بتاتی ہے کہ دہلی پر رام پتھورا نے باون برس تک حکمرانی کی اور پرتھوی راج کی حکومت کے لیے راہ ہموار کی۔ محمود غزنوی نے جب ہندوستان پر حملہ کیا تو ان علاقوں میں اسی خاندان کی حکومتیں تھیں جہاں گوجری زبان کا چلن تھا۔ اس زبان کو ماہرین لسانیات کبھی دہلوی کا نام دیتے ہیں، کبھی ہریانوی اور کبھی کھڑی بولی سے منسوب کرتے ہیں۔ مگر منطق یہ ہے کہ حکومتیں گوجروں کی تھیں تو ظاہر ہے ان کی زبان بھی گوجری ہوگی ۔ ہریانوی زبان پر بھی آس پاس کی دوسری بولیوں کا گہرا اثر ہے، مگر یہ گوجری کے اتنی قریب دکھائی دیتی ہے جیسے یہ اس زبان کے بطن سے پیدا ہوئی ہو۔ اس حوالے سے چند ایک مثالیں دیکھیے جن سے اردو، گوجری اور ہریانوی کے گہرے لسانی اشتراک کا اشارہ ملتا ہے۔

ہریانوی گوجری اُردو تیں کت گیا تھا تم کت گیا تھا تو کہاں گیا تھا وہ جاوے ہے (واحد) وہ جائے وہ جاتا ہے وے جاویں ہیں (جمع) وے جائیں وہ جاتے ہیں

یہ زبان آج بھی اسی حالت میں بولی جاتی ہے۔ جموں کشمیر اور پاکستانی زیر انتظام کشمیر میں رہنے والے گوجر یہ جملے اسی طرح بولتے ہیں، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اردو کا ماخذ سمجھی جانے والی ہریانوی زبان گوجری کی ہی ایک شکل ہے یا گوجری کے اتنی قریب ہے کہ ان زبانوں میں فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ وہ الگ بات ہے کہ علاقائی لہجوں کا معمولی فرق تو ہر زبان میں ہوتا ہے۔

بندیلی بندیل کھنڈ، ہمیر پور، جالون، جھانسی کے اضلاع اور وسطی ہندوستان کی اکثر ریاستیں یہ زبان بولتی ہیں، شمال میں یہ زبان آگرہ، مین پوری، ایٹہ میں بولی جاتی ہے، جب کہ مشرق میں مشرقی ہندی کی بھیلی بولی کا چلن ہے۔ شمال اور شمال مغرب میں اس زبان پر قنوجی اور برج بھاشا کے اثرات پائے جاتے ہیں اور جنوب میں راجستھانی کے اثرات قبول کرتی دکھائی دیتی ہے۔ یہ زبان بھی گوجری کے بہت قریب ہے، مثلاً اس کے حرفِ علت اے او کے بجائے ا، بن جاتے ہیں جیسے اور کے بجائے اَور کے بجائے 'کیوں' کے بجائے 'کے ہوں' وغیرہ۔ یہ گوجری اور برج بھاشا کی طرح 'ڑ' کو 'ر' میں تبدیل کر دیتی ہے۔ اس کا 'ہ' ہمیشہ گرا دی جاتی ہے، مثلاً کہی کے بجائے کئی وغیرہ وغیرہ۔ یہی جھلک کہیں نہ کہیں اردو میں بھی مل جاتی ہے۔

قنوجی یہ زبان ایٹہ، شاہجہاں پور اور فرخ آباد کے ضلعوں میں بولی جاتی ہے۔ کانپور اور ہردوئی کی قنوجی پر بندیلی زبان کے اثرات ہیں۔ شاہجہاں پور سے شمال میں یہ زبان پیلی بھیت تک برج بھاشا سے متاثر نظر آتی ہے۔ مشرق میں قنوجی زبان ہندی اور راجستھانی سے متاثر دکھائی دیتی ہے۔ اس زبان میں بھی گوجری کی طرح 'ؤ' کا استعمال بہت زیادہ ہوتا ہے۔

دراصل گوجری زبان کو غیر منقسم جموں وکشمیر میں مرکزیت حاصل ہے جبکہ یہ زبان آج بھی لہجے کے معمولی فرق کے ساتھ ہماچل پردیش، پنجاب، ہریانہ، دہلی، راجستھان، اتراکھنڈ وغیرہ کے ساتھ ساتھ پاکستان اور افغانستان کے کچھ حصوں میں بھی بولی جاتی ہے۔ جارج گریرسن السنہ ہند کے حوالے سے بڑا معتبر نام ہے۔ گریرسن نے گوجری کے علاقائی لہجوں پر بھی تحقیقی کام کیا ہے۔ گوجری کے علاقائی لہجوں کے بارے میں گریرسن کی تحقیق سے چند مثالیں یہاں نقل کر رہا ہوں۔) دیکھیے کہ ایک ہی جملے کو مختلف لہجوں میں کیسے بولا جاتا ہے۔

۱. یوسف زئی گوجری یا کوآدمی کا دو پوت تھا
۲. مشرقی ہزارہ (پاکستان) ایکن آدمی کا دو پوت تھا
۳. گجرات (پاکستان) اک جنا کا دو پتر تھا
۴. ضلع گرداسپور اک آدمی نے دو پتر تھے
۵. ضلع کانگڑہ کسی آدمی کو دو پوت تھا
۶. ضلع ہوشیار پور ایکساں جنانا دو پوت تھا
۷. کشمیر اک آدمی کا دو پوت تھا

جارج گریرسن نے گوجری کے علاقائی لہجوں کی جو مثالیں پیش کی ہیں، ان سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ گوجری زبان برصغیر کے کم و بیش تمام علاقوں میں بولی جاتی ہے اور مختلف علاقوں کی گوجری پر دوسری مقامی زبانوں کے اثرات کی وجہ سے لہجے کا فرق پایا جاتا ہے۔ گوجری کے معتبر محقق ڈاکٹر رفیق انجم لکھتے ہیں کہ 'لغات گجری' جو نجیب اشرف ندوی نے مرتب کی اس میں اکثر ایسے الفاظ ہیں جن کی اردو کے طور پر نشاندہی کی گئی ہے وہ آج کی اردو کے بجائے آج کی گوجری میں مستعمل ہیں اور بالکل اسی لہجے میں استعمال ہوتے ہیں جیسے دکنی دور میں ان الفاظ کا استعمال ہوتا تھا۔ اس حوالے سے ڈاکٹر رفیق انجم یوں رقم طراز ہیں :

''لغات گجری جو عربی، فارسی اور گوجری کی لغت ہے اس میں سے کچھ قواعد کشیدہ کیے جا سکتے ہیں لیکن نجیب اشرف ندوی نے ایسی کوشش نہیں کی بلکہ عربی اور فارسی کے ساتھ گوجری

الفاظ والا خانہ بھی اردو کے کھاتے میں ڈالنے کی کوشش کی ہے۔ پھر بھی خدا کا شکر ہے کہ کتاب کے عنوان میں 'لغات گجری، برقرار رکھ کر انہوں نے حقیقت پسندی کا ثبوت دیا ہے۔ غالباً اس تحقیق کے وقت ندوی صاحب کے علم میں یہ نہیں تھا کہ گوجری آج بھی ایک زندہ زبان ہے جو اپنی اصلی حالت میں ریاست جموں وکشمیر میں موجود ہے۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں گوجری زبان پڑھائی لکھائی سے محروم ہونے کی وجہ سے تحقیق کرنیوالوں سے اوجھل رہی۔) ''ڈاکٹر رفیق انجم، گوجری ادبیات، جموں کشمیر انجمن ترقی گوجری ادب، ۲۰۲۰، ص ۶۴۷ (اب دیکھتے ہیں کہ قواعد کی رو سے اُردو اور گوجری کا کیا رشتہ ہے۔ آپ بخوبی جانتے ہیں کہ لفظ و موضوع کی دو اقسام ہیں۔ یعنی کلمہ اور مہمل۔ الفاظ کا مجموعہ یا جملہ جو با معنی ہو، کلمہ کہلاتا ہے۔ اردو اور گوجری کے چند جملے پیش خدمت ہیں :

اُردو گوجری تیرا نام کیا ہے؟ تیرو ناں کے ہے؟ ہر مسلمان پر نماز فرض ہے۔ ہر مسلمان پر نماز فرض ہے۔ وہ محنتی آدمی ہے۔ وہ محنتی آدمی ہے۔

دیکھ لیجیے کہ دونوں زبانوں کے جملوں کی ساخت میں چنداں فرق نہیں ہے۔

مہمل: (تعریف بیان کرنا ضروری نہیں)

اردو گوجری چوری چکاری چوری چکاری ٹھیک ٹھاک ٹھیک ٹھاک

اگر اسماء کی بات کریں تو گوجری اور اردو کے ایسے سینکڑوں اسماء ہیں جو دونوں زبانوں میں یکساں صورت میں مستعمل ہیں۔ اردو کے وہ مذکر اسماء جو الف پر ختم ہوتے ہیں گوجری میں وہ واؤ پر ختم ہوتے ہیں۔ مثلاً

اُردو گوجری

بکرا بکرو لڑکا لڑکو گھوڑا گھوڑو بلا بّلو

اسی طرح فعل کی مثالیں دیکھیے۔

اُردو گوجری وہ جائے گا وہ جائے گو حامد لکھ رہا ہے حامد لکھ رہیو ہے

حرف کے حوالے سے چند مثالیں) : حرف وہ کلمہ ہے جو اسموں اور فعلوں کو ملاتا ہے

اُردو گوجری رب پر بھروسہ کرو رب پر بھروسو کرو یہ رحیم کی کتاب ہے یاہ رحیم کی کتاب ہے

یہاں 'پر' اور 'کی' حرف ہیں جو دونوں زبانوں کے جملوں میں ایک ہی طریقہ سے استعمال ہوتے ہیں۔ اُردو قواعد کے مطابق مذکر اسم کے آخر میں اگر الف یا 'ی' ہو تو اسے مونث بناتے وقت 'ن' میں بدل دیا جاتا ہے۔ گوجری میں بھی یہی اصول رائج ہے۔ مثال کے طور پر :

اردو گوجری مذکر مونث مذکر مونث درزی درزن درزی درزن بھائی بہن بھائی بہن مالی مالن مالی مالن دھوبی دھوبن دھوبی دھوبن

بعض جانور ایسے ہیں جو اُردو اور گوجری میں بلا تمیز نر و مادہ مذکر ہی بولے جاتے ہیں۔ مثلاً خرگوش، کوا، سانپ

بعض جانور ایسے ہیں جو اُردو اور گوجری دونوں میں مونث کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ مثلاً کوئل، مکھی، گلہری، مچھلی اردو کی طرح گوجری میں بھی تانیث کی علامت 'ی' ہے اُردو اور گوجری دونوں زبانوں میں تاریخوں کے نام مونث ہیں اردو اور گوجری کے بکرمی مہینوں کے نام ملتے جلتے ہیں اردو اور گوجری دونوں زبانوں میں نمازوں کے نام مونث ہیں اُردو میں اگر کسی مونث اسم کے آخر میں یائے معروف ہو اس کے آگے 'اں' ملانے سے جمع کا صیغہ بن جاتا ہے جبکہ گوجری میں نون غنہ ملانے سے جمع کا صیغہ بن جاتا ہے۔ مثلاً

اردو گوجری واحد جمع واحد جمع بکری بکریاں بکری بکریاں روٹی روٹیاں روٹی روٹیاں لکڑی لکڑیاں لکڑی لکڑیاں

اسی طرح قواعدِ زمانہ ماضی، حال اور مستقبل کے حوالہ سے اگر بات کی جائے تو اُردو اور گوجری کے اصول مشترک ہیں۔ مندرجہ بالا بحث سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اردو اور گوجری کے درمیان نہایت گہرا لسانی، تاریخی اور ساختی رشتہ موجود ہے۔ دونوں زبانیں جدید ہند آریائی لسانی خاندان سے تعلق رکھتی ہیں اور ان کے باہمی اشتراک کے شواہد الفاظ، صوتیات، حروف تہجی، قواعد، جملوں کی ساخت، گنتی، اسم فعل، تذکیر و تانیث اور جمع کے صیغوں تک پھیلے ہوئے ہیں۔ مختلف مثالوں اور تقابلی جائزے سے یہ بھی سامنے آتا ہے کہ کھڑی بولی، ہریانوی، برج بھاشا، بندیلی اور قنوجی جیسی وہ بولیاں جنہیں اردو کے ارتقا میں اہمیت حاصل ہے، گوجری سے بھی نمایاں لسانی قربت رکھتی ہیں۔ تاریخی شواہد اس تعلق کو مزید تقویت دیتے ہیں۔ گجرات اور شمالی ہند میں گوجری کے تاریخی و سیاسی اثرات، گوجر حکمرانوں کی سرپرستی اور امیر خسرو کے کلام میں گوجری کے تذکرے سے اندازہ ہوتا ہے کہ گوجری اور اردو نے اپنی ارتقائی منازل ایک دوسرے کے قریب رہ کر طے کیں۔ اسی طرح اردو و گوجری کے مشترک الفاظ، قواعد اور روزمرہ ساختیں دونوں زبانوں کی باہمی قرابت کو نمایاں کرتی ہیں۔ تاہم اردو کے آغاز و ماخذ کے بارے میں محققین کے درمیان مختلف نظریات پائے جاتے ہیں، اس لیے گوجری کو اردو کا قطعی ماخذ قرار دینے کے بجائے دونوں زبانوں کے تاریخی و لسانی رشتے کو مزید مستند شواہد، تقابلی لسانیات اور تاریخی تحقیق کی روشنی میں پرکھنے کی ضرورت ہے۔ مجموعی طور پر یہ مطالعہ اس امر کی نشان دہی کرتا ہے کہ اردو اور گوجری کا تعلق محض چند مشترک الفاظ تک محدود نہیں بلکہ ان کی صوتی، صرفی، نحوی اور تاریخی سطحوں پر گہری مماثلتیں موجود ہیں، جو برصغیر کی لسانی تاریخ میں دونوں زبانوں کے باہمی رشتے کی اہمیت کو نمایاں کرتی ہیں۔

☆☆☆

"ثقلیں جعفری کا نیا شعری مجموعہ "سرودِ سخن" ــــ ایک منفرد شعری بیانیہ"

ڈاکٹر فضیلت بانو

ایسوسی ایٹ پروفیسر منہاج یونیورسٹی، لاہور

اردو شاعری کی روایت میں ہر نیا شعری مجموعہ محض اشعار کا مجموعہ نہیں ہوتا بلکہ وہ شاعر کے باطن، اس کے عہد کے تجربات، مشاہدات، احساسات اور فکری رویوں کا آئینہ بھی ہوتا ہے۔ شاعر جب اپنے ذاتی تجربے کو تخلیقی پیکر عطا کرتا ہے تو وہ تجربہ انفرادی حدود سے نکل کر اجتماعی احساس کا حصہ بن جاتا ہے۔ ثقلیں جعفری کا نیا شعری مجموعہ "سرودِ سخن" بھی اسی تخلیقی سفر کی ایک اہم کڑی ہے۔ اس مجموعے میں شاعر نے محبت، یاد، ہجر، انسانی تعلقات، زندگی کی ناپائیداری، وقت کی گردش اور باطن کی کیفیات کو نہایت سادہ مگر اثر انگیز شعری پیرائے میں پیش کیا ہے۔ ان کے ہاں جذبات کی شدت کے ساتھ ساتھ فکری شعور بھی موجود ہے، جس کی وجہ سے "سرودِ سخن" محض رومانوی اظہار تک محدود نہیں رہتا بلکہ انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو اپنے دائرۂ احساس میں سمیٹ لیتا ہے۔ ثقلیں جعفری کے شعری سفر کو دیکھیں تو "سرودِ سخن" ان کی تخلیقی پیش رفت کا اگلا مرحلہ محسوس ہوتا ہے۔ خود شاعر کے بیان کے مطابق یہ ان کی شاعری کی دوسری کتاب ہے، جب کہ ان کا پہلا شعری مجموعہ "محبتوں میں کمال کیا" ۲۰۲۱ء میں شائع ہوا۔ یوں "سرودِ سخن" کو شاعر کے مسلسل شعری ریاضت، تجربے اور فکری ارتقا کے تناظر میں دیکھا جا سکتا ہے۔ پہلی کتاب کے بعد آنے والی اس کتاب میں شاعر کا لہجہ زیادہ پختہ، اظہار زیادہ مربوط اور جذبے کی ترجمانی زیادہ وسیع دکھائی دیتی ہے۔

"سرود" کے معنی نغمہ، ترانہ اور خوش آہنگ آواز کے ہیں، جب کہ "سخن" شاعری اور کلام کے مفہوم میں آتا ہے۔ اس اعتبار سے "سرودِ سخن" ایک ایسا عنوان ہے جو پوری کتاب کے

شعری مزاج کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ شاعر نے لفظ کو محض اظہار کا وسیلہ نہیں بنایا بلکہ اسے احساس کی موسیقیت، خیال کی لطافت اور جذبے کی ترسیل کا ذریعہ بنایا ہے۔

اس مجموعے کے اشعار میں لفظ اور احساس کے درمیان ایک فطری رشتہ قائم نظر آتا ہے۔ کہیں محبت کی نرمی ہے، کہیں جدائی کی کسک، کہیں یاد کا دھندلا سا منظر اور کہیں زندگی کے بدلتے ہوئے موسموں کا ادراک۔ شاعر کی کوشش یہ دکھائی دیتی ہے کہ معمولی اور روزمرہ تجربات میں بھی وہ معنی تلاش کرے جو انسانی دل کے کسی نہ کسی گوشے سے وابستہ ہوں۔ ثقلین جعفری کی شاعری کا ایک نمایاں حوالہ محبت ہے، لیکن یہ محبت صرف روایتی عشقیہ تصور تک محدود نہیں۔ ان کے ہاں محبت ایک ایسی انسانی کیفیت بن کر سامنے آتی ہے جو زندگی کو معنی عطا کرتی ہے۔ محبوب کی موجودگی، اس کی یاد، اس کی گفتگو، اس کی نگاہ اور اس سے وابستہ چھوٹے چھوٹے واقعات شاعر کے لیے بڑے معنوی تجربات بن جاتے ہیں۔ ان کے اشعار میں محبت کا ایک اہم پہلو یاد ہے۔ بچھڑنے کے بعد بھی انسان کسی شخص کو اپنے دل سے پوری طرح جدا نہیں کر پاتا۔ یہی کیفیت ان اشعار میں محسوس ہوتی ہے جہاں ماضی کی تصویریں موجودہ زندگی میں دوبارہ نمودار ہوتی ہیں۔ شاعر کے نزدیک وقت گزر جاتا ہے مگر احساس کی کچھ پرتیں باقی رہ جاتی ہیں۔ یہی باقی رہ جانے والی کیفیت ان کی شاعری کو جذباتی تاثیر عطا کرتی ہے۔ ان کے بعض اشعار میں محبت کی شدت کے ساتھ ایک خوب صورت سادگی بھی ہے۔ وہ پیچیدہ استعاروں کا انبار لگانے کے بجائے عام انسانی تجربے سے شعر کی بنیاد اٹھاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا شعری اظہار قاری سے جلد رشتہ قائم کرتا ہے۔ یاد اور ماضی کا احساس ان کا ایک منفرد اظہار ہے۔ ''سرودِ سخن'' میں یاد ایک مستقل شعری کیفیت کے طور پر ابھرتی ہے۔ شاعر ماضی کو صرف گزرے ہوئے وقت کے طور پر نہیں دیکھتا بلکہ اسے حال کے اندر زندہ ایک تجربہ سمجھتا ہے۔ پرانی باتیں، بچھڑے ہوئے لوگ، گزرے ہوئے دن اور زندگی کے سابقہ موسم ان کے تخیل میں بار بار واپس آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری میں ماضی اور حال کے درمیان ایک خاموش مکالمہ قائم رہتا ہے۔ شاعر کبھی اپنے گزشتہ دنوں کو یاد کرتا ہے اور کبھی موجودہ لمحے کی روشنی میں ماضی کو نئے

معنی دیتا ہے۔ اس کیفیت میں ایک طرف حسرت ہے تو دوسری طرف زندگی کی حقیقت کا شعور بھی۔

متعدّد اشعار ہجر و فراق کی کیفیات سے مزین ہیں۔ محبت کی شاعری ہجر کے احساس کے بغیر مکمل نہیں ہوتی۔ ثقلیں جعفری کے ہاں فراق کا بیان شوریدہ اور مصنوعی نہیں بلکہ ایک داخلی اداسی کے طور پر سامنے آتا ہے۔ جدائی ان کے لیے محض دو افراد کے درمیان فاصلے کا نام نہیں بلکہ ایک ایسی کیفیت ہے جو انسان کے اندر خاموشی، انتظار اور یاد پیدا کرتی ہے۔ ان کی شاعری میں انتظار بھی ایک اہم جذبہ ہے۔ محبوب کی آمد کی امید، اس کے لوٹ آنے کا تصور اور اس کی غیر موجودگی میں گزرنے والے لمحے شعر کو ایک مخصوص جذباتی فضا عطا کرتے ہیں۔ اس حوالے سے شاعر کی زبان نرم، رواں اور دل نشیں ہے۔ شاعر نے زندگی کے نشیب و فراز سے احساسات کو کشید کیا ہے۔ ''سرودِ سخن'' کا ایک اہم وصف یہ ہے کہ شاعر زندگی کو صرف خوشی یا صرف غم کے ایک رنگ میں نہیں دیکھتا۔ زندگی اس کے ہاں مختلف تجربات کا مجموعہ ہے۔ کبھی انسان کامیابی اور مسرت سے دوچار ہوتا ہے، کبھی ناکامی اور محرومی سے، کبھی کوئی شخص قریب آتا ہے اور کبھی دور ہو جاتا ہے۔ شاعر اس حقیقت کو قبول کرتا دکھائی دیتا ہے کہ زندگی مسلسل ایک جیسی نہیں رہتی۔ وقت بدلتا ہے، حالات تبدیل ہوتے ہیں اور انسان بھی اپنے تجربات سے گزرتے ہوئے بدلتا رہتا ہے۔ یہی شعور ان کی شاعری میں ایک فکری تہ پیدا کرتا ہے۔ ایک جگہ شاعر زندگی کے بدلتے ہوئے مزاج کو اس انداز سے دیکھتا ہے کہ ہر شخص اپنے حصے کا تجربہ ساتھ لیے پھرتا ہے۔ اس تصور میں انسانی زندگی کی انفرادیت بھی ہے اور اس کی مشترکہ حقیقت بھی۔ ہر شخص کی کہانی الگ ہے، مگر دکھ، خوشی، جدائی، امید اور انتظار جیسی کیفیات سب انسانوں کو ایک دوسرے سے جوڑ دیتی ہیں۔ ان کی شاعری میں سادہ زبان، گہرا احساس ملتا ہے۔ ثقلیں جعفری کے شعری اسلوب کا نمایاں پہلو ان کی زبان کی سادگی ہے۔ ان کی شاعری میں ایسے الفاظ کی کثرت ہے جو عام قاری کی روزمرہ زبان سے قریب ہیں۔ تاہم سادگی کو سطحیت سمجھنا درست نہیں ہوگا۔ ایک اچھا شاعر معمولی لفظ کو غیر معمولی احساس کا حامل بنا دیتا ہے اور ثقلیں جعفری بھی یہی

کام کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے ہاں مشکل الفاظ اور ثقیل تراکیب کے بجائے جذبے کی صداقت زیادہ اہم ہے۔ وہ اپنے احساس کو لفظوں کی نمائش کے بجائے براہِ راست قاری تک پہنچانے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہی اسلوب ان کی شاعری کو رواں اور قابلِ فہم بناتا ہے۔ غزل میں داخلی اور خارجی تجربہ جابجا نظر آتے ہیں۔ ثقلیں جعفری کی غزلوں میں روایتی غزل کی فضا بھی موجود ہے اور عصری تجربے کی جھلک بھی۔ محبوب، یاد، آنکھیں، سفر، انتظار اور جدائی جیسے کلاسیکی موضوعات ان کے ہاں نئے تجربات کے ساتھ سامنے آتے ہیں۔ ان کی غزل کا ایک نمایاں پہلو داخلی اظہار ہے۔ شاعر اپنے دل کی کیفیت کو براہِ راست بیان کرتا ہے، مگر ساتھ ہی خارجی دنیا کے مظاہر کو بھی اپنے احساس کا حصہ بنالیتا ہے۔ یوں ان کی غزل میں باطن اور خارج ایک دوسرے سے جڑ جاتے ہیں۔ وہ زندگی کے چھوٹے چھوٹے واقعات کو شعر کی بنیاد بناتے ہیں۔ کبھی آنکھوں میں محفوظ کوئی منظر شعر بن جاتا ہے، کبھی کسی شخص کی یاد اور کبھی کسی گزرے ہوئے دن کا احساس۔ اس عمل میں شاعر کی ذات ایک وسیع انسانی تجربے کی نمائندہ بن جاتی ہے۔

یہ شعری مجموعہ خوشی اور اداسی کا ایک حسین امتزاج ہے۔

''سرودِ سخن'' کا ایک خوب صورت وصف اس میں موجود جذباتی توازن ہے۔ یہاں صرف غم نہیں اور صرف خوشی بھی نہیں۔ شاعر جانتا ہے کہ انسانی زندگی کی اصل ساخت دونوں کے امتزاج سے تشکیل پاتی ہے۔ خوشی کے لمحوں میں بھی ماضی کی کوئی پرچھائیں موجود ہو سکتی ہے اور غم کے موسم میں بھی امید کی کوئی کرن باقی رہتی ہے۔ یہی امتزاج ان کی شاعری کو زندگی کے قریب کرتا ہے۔ قاری ان اشعار میں اپنی کیفیت کا عکس دیکھ سکتا ہے کیونکہ انسانی جذبات کبھی یک رنگ نہیں ہوتے۔ محبت میں بھی خوف ہوتا ہے، جدائی میں بھی امید، یاد میں بھی خوشی اور خوشی میں بھی کسی گزرے لمحے کی کسک۔ وقت ''سرودِ سخن'' کے شعری منظرنامے میں ایک خاموش مگر اہم کردار رکھتا ہے۔ شاعر کے نزدیک وقت صرف گھڑی اور کیلنڈر کا نام نہیں بلکہ انسانی تجربات کو بدلنے والی قوت ہے۔ دن گزرتے ہیں، موسم بدلتے ہیں، لوگ دور ہوتے ہیں،

تعلقات کی نوعیت تبدیل ہوتی ہے اور انسان اپنے گزرے ہوئے لمحوں کو یاد کرتا رہ جاتا ہے۔ یہ احساس شاعر کو زندگی کی ناپائیداری کی طرف بھی لے جاتا ہے۔ جو لمحہ ابھی ہمارے پاس ہے وہ اگلے لمحے ماضی بن جاتا ہے۔ اس لیے شاعر کی شاعری میں موجودہ لمحے کی قدر اور یاد کے تحفظ کا احساس بھی محسوس ہوتا ہے۔ ثقلیں جعفری کے ہاں انتظار محض محرومی نہیں بلکہ امید سے جڑا ہوا ہے۔ جس شخص کا انتظار کیا جا رہا ہے، اس کی یاد انسان کو زندہ رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری میں اداسی کے باوجود مکمل مایوسی نہیں ملتی۔ کہیں نہ کہیں واپسی، ملاقات یا کسی روشن امکان کی توقع موجود رہتی ہے۔ یہ امید ان کی شاعری کو زندگی سے جوڑتی ہے۔ شاعر دکھ کو قبول کرتا ہے مگر اسے زندگی کی آخری حقیقت نہیں سمجھتا۔ اس کے یہاں احساس کی تاریکی میں بھی روشنی کی کوئی صورت باقی رہتی ہے۔

''سرودِ سخن'' کی فنی تشکیل میں روانی، ترنم اور سادہ لفظیات نمایاں ہیں۔ شاعر غزل کی روایتی ہیئت سے استفادہ کرتے ہوئے اپنے تجربات کو شعری قالب میں ڈھالتا ہے۔ قافیہ اور ردیف کا اہتمام، مصرعوں کی موسیقیت اور لفظوں کا باہمی آہنگ اس شاعری کو گائیکی سے قریب کرتا ہے۔ عنوان بھی اسی موسیقیت کا آئینہ دار ہے۔ ''سرودِ سخن'' میں سخن کو سرود بنانے کا تصور دراصل اس شعری رویے کی نمائندگی کرتا ہے جس میں لفظ محض معنی نہیں دیتا بلکہ ایک صوتی اور جذباتی کیفیت بھی پیدا کرتا ہے۔ شاعر کے ہاں تشبیہ اور استعارہ بھی موجود ہیں، تاہم ان کا استعمال شعر کو مشکل بنانے کے لیے نہیں بلکہ احساس کو زیادہ واضح کرنے کے لیے کیا گیا ہے۔ یہی اعتدال ان کے اسلوب کو قابلِ فہم اور دل پذیر بناتا ہے۔ ثقلیں جعفری کی شاعری میں بعض مقامات پر محبت کا تصور محض شخصی تعلق سے بلند ہو کر روحانی احساس کی طرف بھی جاتا محسوس ہوتا ہے۔ اردو شاعری کی روایت میں عشق ہمیشہ صرف انسانی محبت تک محدود نہیں رہا بلکہ اس نے انسان اور کائنات، ظاہر اور باطن اور بندے اور حقیقت کے درمیان تعلق کی صورتیں بھی پیدا کی ہیں۔ ثقلیں جعفری کے ہاں بھی بعض اشعار میں عشق کی ایسی کیفیت دکھائی دیتی ہے جو

انسان کو اپنے باطن کی طرف متوجہ کرتی ہے۔ تاہم یہ صوفیانہ رنگ غالب موضوع نہیں بلکہ ان کی مجموعی شعری فضا میں ایک لطیف تہ کے طور پر سامنے آتا ہے۔

آج کا انسان بظاہر رابطوں کے بے شمار ذرائع رکھتا ہے مگر اندرونی طور پر تنہائی، بے یقینی اور جذباتی فاصلے کا شکار بھی ہے۔ ایسے ماحول میں محبت، یاد، تعلق اور انسانی قربت کے موضوعات نئی معنویت اختیار کر لیتے ہیں۔

''سرودِ سخن'' اسی انسانی ضرورت کو محسوس کرنے والی کتاب ہے۔ اس میں شاعر جدید زندگی کی پیچیدگیوں کو براہِ راست نعرے یا خطیبانہ انداز میں بیان نہیں کرتا بلکہ انسانی احساسات کے ذریعے اپنے عہد کی تصویر پیش کرتا ہے۔ یہی شاعری کا ایک مؤثر طریقہ ہے کہ وہ سماج کو براہِ راست بیان کرنے کے بجائے انسان کے دل میں اتر کر زمانے کی کیفیت بیان کرے۔ سرودِ سخن میں شاعر کی ایک منفرد تخلیقی شناخت نظر آتی ہے۔ ثقلین جعفری کی شاعری کا بنیادی امتیاز یہ ہے کہ وہ اپنے جذبات کو مصنوعی پیچیدگی میں نہیں چھپاتے۔ ان کے ہاں ایک ایسی آواز سنائی دیتی ہے جو اپنے تجربے کو سچائی کے ساتھ بیان کرنا چاہتی ہے۔ ان کے اشعار میں خود نمائی کے بجائے خود اظہار ہے، لفظی کرتب کے بجائے احساس کی ترسیل ہے اور پیچیدہ فلسفے کے بجائے زندگی کے تجربے سے حاصل ہونے والی دانائی ہے۔ یہی خصوصیات ''سرودِ سخن'' کو شاعر کی تخلیقی شناخت کے حوالے سے اہم بناتی ہیں۔ یہ مجموعہ بتاتا ہے کہ ثقلین جعفری نے اپنی شاعری میں محبت اور انسانی احساس کو بنیادی حوالہ بنایا ہے، لیکن وہ اس دائرے کو زندگی، وقت، یاد، انتظار اور انسانی نفسیات تک وسیع کرنے کی صلاحیت بھی رکھتے ہیں۔ ''سرودِ سخن'' کو پڑھتے ہوئے یہ احساس ابھرتا ہے کہ ثقلین جعفری کے لیے شاعری دل کی کیفیت کو محفوظ کرنے کا ایک وسیلہ ہے۔ ان کے نزدیک گزرے ہوئے لمحے، عزیز لوگوں کی یادیں، ملاقات کی خوشی، جدائی کا دکھ اور زندگی کے بدلتے ہوئے موسم سب شاعری کے موضوع بن سکتے ہیں۔

ان کی شاعری کا حسن اسی فطری پن میں پوشیدہ ہے۔ وہ قاری کو کسی نظریے کا پابند بنانے کے بجائے اسے اپنے احساس کے سفر میں شریک کرتے ہیں۔ کبھی شعر یاد کی طرف لے جاتا ہے، کبھی محبت کی طرف، کبھی کسی بچھڑے ہوئے شخص کی طرف اور کبھی انسان کو اپنے اندر جھانکنے پر مجبور کرتا ہے۔ یہ بھی اہم ہے کہ شاعر نے غزل کی روایت سے رشتہ برقرار رکھتے ہوئے اپنے عہد کے احساسات کو اس میں جگہ دی ہے۔ یوں ''سرودِ سخن'' روایت اور معاصریت کے درمیان ایک لطیف ربط پیدا کرتا ہے۔ اس مجموعے میں کلاسیکی غزل کی خوشبو بھی محسوس ہوتی ہے اور موجودہ انسان کی تنہائی، بے قراری اور تعلق کی خواہش بھی۔

ثقلین جعفری کا شعری مجموعہ ''سرودِ سخن'' ایک ایسے شاعر کی تخلیقی پیش رفت کا مظہر ہے جو زندگی کو احساس کی آنکھ سے دیکھتا ہے اور اپنے مشاہدات کو شعری موسیقیت میں ڈھالنے کی کوشش کرتا ہے۔ محبت اس کتاب کی بنیادی روح ہے، مگر اس روح کے اندر یاد، ہجر، انتظار، امید، وقت، انسانی تعلق اور زندگی کے نشیب و فراز کی کئی لہریں موجود ہیں۔

''سرودِ سخن'' کی اہمیت اس بات میں ہے کہ یہ قاری کو کسی اجنبی دنیا میں نہیں لے جاتا بلکہ اسے اسی انسانی دنیا میں واپس لاتا ہے جہاں ہر شخص کسی نہ کسی یاد، کسی تعلق، کسی انتظار اور کسی خواب کے ساتھ زندگی گزار رہا ہے۔ ثقلین جعفری نے انہی انسانی کیفیات کو سادہ، رواں اور دل نشیں لفظوں میں شعری صورت دی ہے۔ یوں ''سرودِ سخن'' کو ثقلین جعفری کے شعری سفر میں ایک قابلِ ذکر پیش رفت قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ مجموعہ اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ شاعر نے محبت اور احساس کو محض موضوع نہیں بنایا بلکہ انہیں اپنی شعری شناخت کا بنیادی حوالہ بنایا ہے۔ اگر وہ اسی طرح زندگی کے خارجی مشاہدے، داخلی تجربے اور فکری گہرائی کو باہم مربوط کرتے رہے تو ان کی شاعری اردو کے معاصر شعری منظرنامے میں اپنی ایک الگ اور پہچانی ہوئی آواز پیدا کرنے کی مزید صلاحیت رکھتی ہے۔

ثقلیں جعفری کی شاعری میں محبت، یاد، جدائی، وقت کی بے ثباتی، خوشی اور انسانی تعلقات نہایت نمایاں موضوعات ہیں۔ ثقلیں جعفری کے شعری مجموعے ''سرودِ سخن'' کی ایک نمایاں خوبی یہ ہے کہ شاعر نے اپنے احساسات کو محض بیان نہیں کیا بلکہ انہیں ایک ایسی شعری صورت عطا کی ہے جس میں ذاتی تجربہ اجتماعی انسانی تجربے میں تبدیل ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ ان کے اشعار میں محبت کا جذبہ کبھی یاد بن کر سامنے آتا ہے، کبھی انتظار کا روپ دھارتا ہے اور کبھی گزرے ہوئے وقت کی کسک بن کر دل کو چھوتا ہے۔ شاعر کی شعری کائنات میں محبوب صرف ایک فرد نہیں بلکہ ایک ایسی یاد اور کیفیت بھی ہے جو زندگی کے مختلف مراحل میں اپنا وجود برقرار رکھتی ہے۔ مثلاً شاعر کے یہ اشعار:

تو مجھے روز ملنے آیا کر
اب گوارا نہیں ہے تنہائی

چین ثقلیں آ گیا دل کو
جب سے وہ زندگی میں در آئی

ان اشعار میں محبت کے انسانی اور نفسیاتی اثرات نہایت سادگی سے نمایاں ہوئے ہیں۔ پہلے مصرعے میں ملاقات کی خواہش ہے تو دوسرے میں تنہائی سے بیزاری۔ یوں محبت شاعر کی زندگی میں محض ایک خوب صورت احساس بن کر نہیں آتی بلکہ اس کے معمولات اور داخلی کیفیت کو بھی بدل دیتی ہے۔ ''تنہائی'' اور ''ملاقات'' کے درمیان قائم تضاد شعر کو معنوی وسعت عطا کرتا ہے۔ محبوب کی آمد سے پہلے جو تنہائی قابلِ برداشت تھی، وہ محبت کے تجربے کے بعد گراں محسوس ہونے لگتی ہے۔ یہی محبت کی نفسیاتی تاثیر ہے کہ انسان کے اندر ترجیحات بدل جاتی ہیں۔ اسی کیفیت کو ایک اور شعر میں یوں بیان کیا گیا ہے:

"ہم تیری دید کے پیاسے ہیں تو اس واسطے سے
اپنی آنکھوں کو ترے در سے لگا رکھا ہے"

یہ شعر انتظار اور دیدار کی شدت کا خوب صورت اظہار ہے۔ ''آنکھوں کو در سے لگا رکھنا''، محض ایک شعری پیکر نہیں بلکہ انتظار کی انتہا کی علامت ہے۔ شاعر نے دیدار کی خواہش کو ایسی تصویری کیفیت میں ڈھالا ہے جس سے قاری کے سامنے ایک پورا منظر تشکیل پاتا ہے۔ آنکھ یہاں صرف دیکھنے کا عضو نہیں رہتی بلکہ آرزو، امید اور محبت کی نمائندہ بن جاتی ہے۔

ثقلین جعفری کے ہاں محبت کے ساتھ زندگی کی ناپائیداری کا احساس بھی موجود ہے۔ وہ جانتے ہیں کہ زندگی کا ہر لمحہ گزرنے کے لیے آتا ہے۔ اسی لیے ان کے اشعار میں ماضی کی بازگشت بار بار سنائی دیتی ہے۔ ایک مقام پر وہ کہتے ہیں:

"یہ زندگی کے جھمیلے، عجب جھمیلے ہیں
ہر ایک شخص ہی تنہا دکھائی دیتا ہے"

یہ شعر شاعر کے فکری پہلو کو نمایاں کرتا ہے۔ یہاں شاعر ذاتی محبت سے آگے بڑھ کر پورے معاشرے اور انسانی زندگی کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ ''زندگی کے جھمیلے'' روزمرہ کی مصروفیات، مسائل، تعلقات اور الجھنوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ بظاہر انسان لوگوں کے درمیان رہتا ہے، مگر باطن میں تنہائی کا احساس اس کا ساتھی بن جاتا ہے۔ اس شعر میں موجود ''ہر ایک شخص'' کا دائرہ وسیع ہے؛ شاعر اپنی ذات تک محدود نہیں رہتا بلکہ انسانی زندگی کی ایک عمومی حقیقت بیان کرتا ہے۔ اسی سلسلے میں وقت کے گزرنے کا احساس بھی ان کے شعری مزاج کا اہم حصہ ہے:

"کچھ بھی ہو جائے اس گلی میں ہم
صبح آئیں گے شام آئیں گے"

ان مصرعوں میں ایک طرف وابستگی کی شدت ہے تو دوسری طرف عہدِ وفا کی کیفیت۔ شاعر کے لیے محبوب سے وابستہ جگہ صرف ایک مقام نہیں بلکہ اس کی جذباتی دنیا کا مرکز بن جاتی ہے۔ ''صبح'' اور ''شام'' کا ذکر تسلسل اور مستقل مزاجی کی علامت بن جاتا ہے۔ اس طرح مختصر الفاظ میں انتظار، وابستگی اور وفاداری کے کئی مفاہیم پیدا ہوتے ہیں۔ محبوب کی یاد کا ایک اور دل نشیں اظہار ان اشعار میں ملتا ہے:

"ہم وہ لمحے بھلا نہیں سکتے
جو ترے ساتھ ہم گزارتے ہیں"

یہاں شاعر نے محبت کو کسی بڑے واقعے یا غیر معمولی واقعے کے بجائے ''لمحوں'' میں محفوظ کیا ہے۔ یہی بات ان کی شاعری کو انسانی تجربے سے قریب کرتی ہے۔ زندگی میں بعض اوقات بڑے واقعات سے زیادہ چھوٹے چھوٹے لمحے یاد رہ جاتے ہیں۔ کسی کی گفتگو، ساتھ بیٹھنا، ایک نظر، ایک ملاقات یا کسی خاص وقت کی رفاقت بعد میں پوری زندگی کی یاد بن جاتی ہے۔ ثقلیں جعفری نے اسی انسانی نفسیات کو سادہ پیرائے میں شعری شکل دی ہے۔ ان کے ہاں محبوب کی آنکھیں بھی محض حسن کا استعارہ نہیں بلکہ ایک مکمل جذباتی دنیا ہیں:

"بھلے آنکھیں بہت کچھ کہہ گئی ہیں
مگر باتیں ادھوری رہ گئی ہیں
جو تصویریں سجی تھیں میرے دل میں
وہ آنسوؤں میں بہہ گئی ہیں"

ان اشعار میں بصری پیکر اور داخلی کیفیت ایک دوسرے سے جڑ جاتے ہیں۔ ''آنکھیں'' خاموش اظہار کی علامت ہیں جب کہ ''ادھوری باتیں'' نامکمل تعلق یا نامکمل اظہار کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ آخری دو مصرعوں میں ''تصویریں'' اور ''آنسو'' کا امتزاج نہایت مؤثر ہے۔ دل میں محفوظ مناظر جب آنکھوں کے راستے آنسوؤں میں تبدیل ہوتے ہیں تو یاد ایک محسوس تجربہ بن جاتی ہے۔ یہاں شاعر نے جذبات کو براہِ راست بیان کرنے کے بجائے تصویری پیکر کے ذریعے زیادہ مؤثر بنایا ہے۔ محبوب کی یاد شاعر کے لیے خوشی اور اداسی دونوں کا سبب بنتی ہے۔ وہ اس کی خوشبو کو محسوس کرتا ہے اور اس کی غیر موجودگی میں بھی اس کی موجودگی کا گمان پاتا ہے:

"اس کی خوشبو مری سانسوں سے لپٹ جاتی ہے
سانس بھی لوں تو مجھے اس کی مہک آتی ہے"

ان مصرعوں میں محبت کی یاد حسی تجربے میں تبدیل ہو گئی ہے۔ ''خوشبو'' اور ''سانس'' کے الفاظ نے محبت کو محض ذہنی یا جذباتی کیفیت نہیں رہنے دیا بلکہ اسے ایک جسمانی احساس سے قریب کر دیا ہے۔ شاعر کے لیے محبوب کی یاد اتنی گہری ہے کہ سانس لینے کا عمل بھی اس یاد سے وابستہ ہو جاتا ہے۔ یہ اظہار روایتی عشقیہ شاعری کی خوشبو سے جڑا ہوا ہوتے ہوئے بھی ایک سادہ اور رواں جدید لہجہ اختیار کرتا ہے۔ اسی طرح جدائی کے احساس کو شاعر یوں بیان کرتا ہے:

وہ کہیں دور ہے کچھ دن کے لیے ،جانتا ہوں
پر صبا روز مجھے اس سے ملا لاتی ہے

یہاں ''صبا'' کا استعمال کلاسیکی غزل کی روایت سے شاعر کے تعلق کو ظاہر کرتا ہے۔ ہوا کو پیغام رساں بنانا اردو غزل میں ایک قدیم اور دل پسند روایت ہے، لیکن ثقلیں جعفری اسے

اپنے سادہ انداز میں برتتے ہیں۔ محبوب اگر جسمانی طور پر دور ہے تو خیال اور یاد اسے قریب لے آتے ہیں۔ یوں فاصلے جسمانی رہ جاتے ہیں مگر جذباتی قربت برقرار رہتی ہے۔ مجموعے میں شاعر کی ایک اور خوبی یہ ہے کہ وہ محبت کو صرف خوش گوار تجربے کے طور پر نہیں دیکھتا۔ عشق اپنے ساتھ بے قراری، انتظار، خوفِ جدائی اور کبھی کبھی ایک داخلی اضطراب بھی لاتا ہے۔ شاعر کے اشعار میں یہی مختلف کیفیات باہم مل کر محبت کا مکمل نقشہ بناتی ہیں۔ کہیں محبوب کی آمد سے زندگی روشن ہوتی ہے اور کہیں اس کی دوری پورے ماحول کو اداس کر دیتی ہے۔ ان اشعار میں ایک نمایاں بات سادگیِ اظہار ہے۔ ثقلیں جعفری مشکل اور ثقیل الفاظ کے بجائے ایسے لفظ استعمال کرتے ہیں جو قاری کے روزمرہ تجربے کا حصہ ہیں۔ ''آنکھ''، ''آنسو''، ''سانس''، ''خوشبو''، ''گلی''، ''صبح''، ''شام''، ''لمحے'' اور ''تنہائی'' جیسے الفاظ اپنی بنیادی معنویت کے ساتھ ساتھ شعری علامتوں میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ یہی سادگی ان کے اشعار کو براہِ راست قاری کے احساس سے جوڑتی ہے۔

ان کے شعری اظہار میں تضاد بھی فنی حسن پیدا کرتا ہے۔ قرب اور فاصلے، صبح اور شام، خوشی اور اداسی، موجودگی اور عدم موجودگی، یاد اور فراموشی — یہ متضاد کیفیات ایک دوسرے کے مقابل آ کر شعر کو زیادہ گہرا بناتی ہیں۔ شاعر جانتا ہے کہ محبت یک رُخی جذبہ نہیں؛ اس کے اندر کئی رنگ اور کئی موسم پوشیدہ ہوتے ہیں۔

''سرودِ سخن'' کے اشعار میں شخصی تجربے کی صداقت بھی قابلِ توجہ ہے۔ شاعر اپنے احساس کو بناوٹ کے پردے میں نہیں چھپاتا۔ وہ محبت کرتا ہے تو اس کا اعتراف کرتا ہے، یاد آتی ہے تو اسے لفظ دیتا ہے، جدائی ہوتی ہے تو اس کی کسک محسوس کرتا ہے اور زندگی کی تنہائی دکھائی دیتی ہے تو اسے شعر کا موضوع بنا دیتا ہے۔ یہی بے ساختگی ان کے کلام میں ایک خاص تاثیر پیدا کرتی ہے۔

مجموعی طور پر دیکھا جائے تو ''سرودِ سخن'' کے منتخب اشعار ثقلیں جعفری کی شعری شخصیت کے کئی اہم پہلو سامنے لاتے ہیں۔ ان کے ہاں محبت بنیادی حوالہ ضرور ہے لیکن اس محبت کے پردے میں انسانی نفسیات، وقت کی گردش، یاد کی طاقت، تنہائی کا تجربہ، رشتوں کی نزاکت اور زندگی کی ناپائیداری جیسے وسیع موضوعات بھی موجود ہیں۔ ان کا شعری حسن لفظوں کی پیچیدگی میں نہیں بلکہ احساس کی ترسیل میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ''سرودِ سخن'' کے اشعار قاری کو محض پڑھنے پر مجبور نہیں کرتے بلکہ اسے اپنے ذاتی تجربات اور یادوں کی طرف بھی لے جاتے ہیں۔ شاعر کا دکھ قاری کا دکھ بن جاتا ہے، اس کی یاد اپنی یاد محسوس ہوتی ہے اور اس کی محبت ایک ایسے مشترکہ انسانی جذبے میں ڈھل جاتی ہے جس سے تقریباً ہر حساس انسان کسی نہ کسی سطح پر واقف ہے۔ یہی شاعری کی اصل قوت ہے اور یہی ''سرودِ سخن'' کی ایک نمایاں شعری خوبی بھی ہے۔

☆☆☆

معاصر اردو میں انگریزی آمیزش کا سماجی و لسانی مطالعہ

ڈاکٹر ندیم احمد

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اردو، کروڑی مل کالج، دہلی یونیورسٹی، دہلی

خلاصۂ تحقیق

زبان کسی بھی معاشرے کی تہذیبی شناخت، فکری روایت، اجتماعی شعور اور تاریخی تجربات کی نمائندگی کرتی ہے۔ یہ محض خیالات اور جذبات کے اظہار کا وسیلہ نہیں بلکہ انسانی معاشرے کے بدلتے ہوئے حالات، ترجیحات، اقدار اور طرزِ زندگی کی عکاس بھی ہوتی ہے۔ زندہ زبانیں اپنے گردوپیش کے سماجی، سیاسی، معاشی، ثقافتی اور علمی ماحول سے مسلسل اثرات قبول کرتی رہتی ہیں اور اسی عمل کے نتیجے میں ان کے الفاظ، اسالیب، اصطلاحات اور اظہار کے طریقوں میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ اردو بھی ایک ایسی ہی زندہ اور متحرک زبان ہے جس نے اپنے تاریخی سفر میں مختلف زبانوں سے اثرات قبول کیے اور انہیں اپنے لسانی مزاج کے مطابق جذب کرتے ہوئے ایک وسیع اور توانا زبان کی صورت اختیار کی۔ فارسی، عربی، ترکی اور برصغیر کی مختلف مقامی زبانوں کے اثرات اردو کے ذخیرۂ الفاظ، اسلوب اور اظہار میں نمایاں طور پر دیکھے جاسکتے ہیں۔ موجودہ دور میں انگریزی اردو کے لسانی ماحول پر گہرا اثر ڈالنے والی زبان کے طور پر سامنے آئی ہے۔ عالمی سطح پر انگریزی کی بڑھتی ہوئی اہمیت، جدید تعلیم، سائنس و ٹیکنالوجی، تجارت، ذرائع ابلاغ، انٹرنیٹ، سوشل میڈیا اور بین الاقوامی روابط نے اردو بولنے والوں کے لسانی رویوں میں نمایاں تبدیلی پیدا کی ہے۔ آج اردو گفتگو اور تحریر میں موبائل، کمپیوٹر، انٹرنیٹ، آن لائن، میٹنگ، رپورٹ، فائل، پروجیکٹ، کلاس، پروگرام، اپ ڈیٹ اور متعدّد دیگر الفاظ عام استعمال کا حصہ بن چکے ہیں۔ بعض الفاظ اس حد تک مانوس ہو چکے ہیں کہ بولنے والا انہیں دوسری زبان کا لفظ سمجھ کر استعمال نہیں کرتا بلکہ وہ اس کے روزمرہ ذخیرۂ الفاظ کا حصہ محسوس ہوتے ہیں۔ اس

صورتِ حال کو محض زبان کی خرابی یا انحطاط قرار دینا مناسب نہیں، کیونکہ اس کے پس پشت متعدّد سماجی اور عملی عوامل کارفرما ہیں۔ زیرِ نظر مطالعے میں اردو میں انگریزی آمیزش کے رجحان کو سماجی لسانیات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ زبانوں کا باہمی تعامل ایک فطری اور تاریخی عمل ہے، تاہم ہر قسم کی آمیزش یکساں نوعیت کی نہیں ہوتی۔ بعض مواقع پر دوسری زبان کے الفاظ کا استعمال نئے تصورات اور جدید علمی و تکنیکی تجربات کو بیان کرنے کی ضرورت پوری کرتا ہے، جبکہ بعض صورتوں میں محض سماجی فیشن، طبقاتی شناخت یا لسانی نمود کے لیے غیر ضروری انگریزی استعمال کی جاتی ہے۔ اس لیے مسئلہ انگریزی الفاظ کے استعمال یا عدم استعمال سے زیادہ مناسب، بامعنی اور موقع محل کے مطابق لفظ کے انتخاب کا ہے۔ تحقیق اس نتیجے تک پہنچتی ہے کہ اردو میں انگریزی آمیزش کو نہ مکمل طور پر رد کیا جاسکتا ہے اور نہ بے سوچے سمجھے قبول کیا جانا چاہیے۔ ضرورت ایک متوازن لسانی رویے کی ہے جس میں اردو اپنی تاریخی، تہذیبی اور ادبی شناخت برقرار رکھتے ہوئے جدید علوم، ٹیکنالوجی اور عالمی مواصلات کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو۔

کلیدی الفاظ: اردو زبان، انگریزی آمیزش، سماجی لسانیات، لسانی تبدیلی، زبان اور معاشرہ، اردو کا ارتقا، جدید اصطلاحات، کوڈ مکسنگ، کوڈ سوئچنگ، ڈیجیٹل لسانیات۔

زبان انسانی معاشرے کی بنیادی ساخت میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ انسان اپنے تجربات، جذبات، خیالات، خواہشات اور اجتماعی تصورات کو زبان کے ذریعے دوسروں تک پہنچاتا ہے۔ کسی معاشرے کے تاریخی سفر کو سمجھنے کے لیے اس کی زبان کا مطالعہ نہایت اہم ہوتا ہے، کیونکہ زبان میں صرف الفاظ محفوظ نہیں رہتے بلکہ تہذیب کے تجربات، معاشرتی تعلقات، علمی رویے اور فکری تبدیلیاں بھی اپنا نشان چھوڑتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ زبان کو معاشرے سے الگ کر کے دیکھنا ممکن نہیں۔ جب معاشرہ بدلتا ہے تو زبان بھی اس تبدیلی سے متاثر ہوتی ہے اور جب زبان میں نئے تصورات، الفاظ اور اسالیب پیدا ہوتے ہیں تو وہ معاشرتی فکر کی تشکیل میں

بھی اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔ دنیا کی کوئی بھی زندہ زبان جامد اور ناقابلِ تغیر نہیں ہوتی۔ زبان میں تبدیلی اس کی زندگی کی علامت ہے۔ نئی ایجادات، نئے علوم، نئے سیاسی تصورات، معاشی تبدیلیاں، نقل مکانی، تجارت، تعلیم اور تہذیبی روابط زبان کے ذخیرۂ الفاظ اور اظہار کے طریقوں پر اثرانداز ہوتے ہیں۔ ایک زبان دوسری زبان سے الفاظ لیتی ہے، بعض الفاظ کو اپنے صوتی اور صرفی نظام کے مطابق تبدیل کرتی ہے اور بعض اوقات نئے الفاظ کی تخلیق بھی کرتی ہے۔ اس لیے زبانوں کے درمیان باہمی اثرات کو لسانی کمزوری کے بجائے انسانی معاشروں کے باہمی رابطے کا فطری نتیجہ سمجھنا زیادہ مناسب ہے۔

اردو کی تاریخ اس حقیقت کی ایک روشن مثال پیش کرتی ہے۔ اردو کی تشکیل مختلف لسانی اور تہذیبی عناصر کے تعامل سے ہوئی۔ برصغیر کی مقامی زبانوں کے ساتھ فارسی، عربی اور ترکی کے اثرات نے اس زبان کے ذخیرۂ الفاظ اور اسلوب کو وسیع کیا۔ فارسی نے اردو کے ادبی اور درباری اظہار پر گہرا اثر ڈالا، عربی نے مذہبی، علمی اور فکری اصطلاحات فراہم کیں، ترکی کے اثرات بھی مختلف ادوار میں ظاہر ہوئے، جبکہ مقامی زبانوں نے اردو کو روزمرہ زندگی، عوامی تجربات اور مقامی ثقافت سے مضبوط رشتہ عطا کیا۔ اس تاریخی عمل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اردو کی قوت اس کی لچک اور قبولیت میں ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ کسی زبان میں کسی دوسری زبان کے الفاظ کی موجودگی لازماً اس زبان کے زوال کی علامت نہیں ہوتی۔ اصل سوال یہ ہوتا ہے کہ نئے الفاظ زبان کے اندر کس طرح داخل ہوتے ہیں، کس حد تک رائج ہوتے ہیں، کیا وہ زبان کے صوتی اور صرفی نظام کا حصہ بن جاتے ہیں اور کیا ان کی ضرورت واقعی محسوس کی جاتی ہے۔ اردو نے ماضی میں بھی غیر ملکی الفاظ کو محض نقل نہیں کیا بلکہ انہیں اپنے نظام کے مطابق برتا۔ آج انگریزی کے ساتھ بھی کسی حد تک یہی عمل جاری ہے۔ مثال کے طور پر فائل سے فائلیں، رپورٹ سے رپورٹیں، کلاس سے کلاسیں، میٹنگ سے میٹنگیں اور پروجیکٹ سے پروجیکٹس جیسے استعمال اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ اردو بولنے والا ان الفاظ کو اپنے لسانی نظام میں شامل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ انگریزی کے اثرات کو سمجھنے کے لیے برصغیر کی

جدید تاریخ بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔ نوآبادیاتی دور میں انگریزی انتظامیہ، تعلیم، قانون اور سرکاری امور کی اہم زبان بن گئی۔ اس دور میں انگریزی صرف ایک غیر ملکی زبان کے طور پر موجود نہیں رہی بلکہ اس نے ہندوستانی معاشرے کے تعلیمی اور ادارہ جاتی ڈھانچے پر بھی اثر ڈالا۔ آزادی کے بعد بھی انگریزی نے اعلیٰ تعلیم، سائنس، ٹیکنالوجی، تجارت، قانون اور عالمی روابط میں اپنی اہمیت برقرار رکھی۔ وقت کے ساتھ اس کی موجودگی زندگی کے مزید شعبوں تک پھیلتی گئی۔

موجودہ دور میں اس صورتِ حال میں مزید شدت پیدا ہوئی ہے۔ کمپیوٹر، موبائل فون، انٹرنیٹ اور سوشل میڈیا نے زبانوں کے درمیان فاصلہ کم کر دیا ہے۔ آج ایک عام صارف بیک وقت متعدّد زبانوں کے مواد سے واسطہ رکھتا ہے۔ وہ اردو میں بات کرتا ہے، انگریزی میں ای میل پڑھتا ہے، ہندی یا کسی دوسری زبان میں ویڈیو دیکھتا ہے اور مختلف زبانوں میں موجود معلومات کو ایک ہی ڈیجیٹل ماحول میں استعمال کرتا ہے۔ اس مسلسل لسانی رابطے نے بولنے والوں کے ذخیرۂ الفاظ اور اظہار کے انداز کو بھی تبدیل کیا ہے۔ اردو میں انگریزی آمیزش کے سماجی محرکات کئی سطحوں پر کام کرتے ہیں۔ تعلیم ان میں سب سے اہم عوامل میں سے ایک ہے۔ جدید سائنسی اور تکنیکی علوم کا بڑا حصہ انگریزی میں دستیاب ہے۔ اعلیٰ تعلیمی اداروں میں تدریس، تحقیق اور پیشہ ورانہ تربیت کے متعدّد شعبے انگریزی اصطلاحات کے بغیر مکمل اظہار میں دشواری محسوس کرتے ہیں۔ چنانچہ طلبہ اور اساتذہ اردو گفتگو میں بھی انگریزی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں۔ اس صورت میں انگریزی لفظ کا استعمال اکثر ضرورت کے تحت ہوتا ہے، نہ کہ اردو سے کسی شعوری دوری کی وجہ سے۔ معاشی اور پیشہ ورانہ زندگی بھی اس رجحان کو مضبوط کرتی ہے۔ کارپوریٹ اداروں، بینکوں، ٹیکنالوجی کمپنیوں، کاروباری مراکز اور جدید دفتری ماحول میں انگریزی اصطلاحات کا استعمال روزمرہ معمول بن چکا ہے۔ ایسے ماحول میں کام کرنے والا شخص گھر یا دوستوں کے درمیان اردو بولتے ہوئے بھی اپنے پیشے سے متعلق الفاظ انگریزی ہی میں استعمال کرتا ہے۔ مثلاً میٹنگ، رپورٹ، فائل، ٹارگٹ، پروجیکٹ، پریزنٹیشن، ڈیڈلائن اور اپ ڈیٹ جیسے الفاظ کسی خاص طبقے تک محدود نہیں رہے بلکہ شہری روزمرہ گفتگو کا حصہ بن چکے

ہیں۔ سماجی حیثیت اور شناخت بھی زبان کے انتخاب پر اثر انداز ہوتی ہے۔ بعض معاشرتی حلقوں میں انگریزی کا زیادہ استعمال تعلیم، جدیدیت، پیشہ ورانہ قابلیت یا سماجی وقار کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ ایسے ماحول میں بعض افراد ضرورت سے زیادہ انگریزی الفاظ استعمال کرتے ہیں تاکہ اپنی تعلیمی یا سماجی شناخت ظاہر کر سکیں۔ اس صورت میں زبان کا انتخاب صرف ابلاغی ضرورت نہیں رہتا بلکہ سماجی شناخت کے اظہار کا ذریعہ بھی بن جاتا ہے۔ سماجی لسانیات اسی پہلو کو اہمیت دیتی ہے کہ بولنے والے زبان کا انتخاب کس سماجی صورتِ حال، مخاطب، طبقے اور مقصد کے مطابق کرتے ہیں۔ ذرائع ابلاغ نے بھی اردو میں انگریزی آمیزش کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ اخبارات، ٹیلی ویژن، ریڈیو، ویب سائٹس، ڈیجیٹل نیوز پلیٹ فارم اور سوشل میڈیا نے زبان کے استعمال کی نئی صورتیں پیدا کی ہیں۔ صحافت میں رفتار اور اختصار کی اہمیت کے باعث بعض انگریزی اصطلاحات فوری طور پر استعمال میں آجاتی ہیں۔ سیاست، معیشت، کھیل، کاروبار اور ٹیکنالوجی کے شعبوں میں متعدّد انگریزی اصطلاحات اردو صحافتی زبان میں مستقل جگہ بنا چکی ہیں۔

سوشل میڈیا نے اس عمل کو مزید تیز کیا ہے۔ فیس بک، واٹس ایپ، یوٹیوب، انسٹاگرام اور دیگر پلیٹ فارم پر اظہار کی رفتار بہت تیز ہے۔ صارف اکثر اس لفظ کو ترجیح دیتا ہے جو فوراً سمجھ میں آجائے اور جسے ٹائپ کرنا آسان ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اردو اور انگریزی کے الفاظ ایک ہی جملے میں شامل ہونا عام ہو گیا ہے۔ نوجوان نسل کے پیغامات میں اردو جملے کے اندر انگریزی الفاظ اور انگریزی جملے میں اردو الفاظ کا استعمال ایک عام لسانی رویہ بن چکا ہے۔ یہاں کوڈ مکسنگ اور کوڈ سوئچنگ کی اصطلاحات خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ کوڈ مکسنگ سے مراد ایک لسانی نظام کے اندر دوسری زبان کے الفاظ، فقروں یا عناصر کا شامل ہونا ہے، جبکہ کوڈ سوئچنگ میں بولنے والا گفتگو کے دوران ایک زبان یا لسانی نظام سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اردو اور انگریزی کے باہمی تعلق میں دونوں صورتیں نمایاں ہیں۔ مثلاً "آج میری میٹنگ ہے"، "رپورٹ تیار کرنی ہے"، "کل آن لائن کلاس ہوگی" اور "پروجیکٹ کی ڈیڈ لائن قریب ہے" جیسے جملوں میں

انگریزی عناصر اردو جملے کی ساخت کے اندر شامل ہو جاتے ہیں۔ دوسری طرف کسی گفتگو میں بولنے والا پورا جملہ یا جملے کا ایک حصہ انگریزی میں منتقل کر دے تو یہ کوڈ سوئچنگ کی صورت بن سکتی ہے۔ کوڈ مکسنگ کو صرف زبان کی خرابی سمجھنا سماجی لسانیات کے بنیادی اصولوں سے مطابقت نہیں رکھتا۔ بولنے والا اکثر کسی خاص لفظ کا انتخاب اس لیے کرتا ہے کہ وہ اس کے لیے زیادہ مانوس، مختصر یا مفہوم کے اعتبار سے زیادہ واضح ہے۔ کبھی یہ انتخاب پیشہ ورانہ ماحول کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی مخاطب کی لسانی صلاحیت اس پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اس لیے زبان کے اس رجحان کا تجزیہ بولنے والے کے سماجی ماحول اور ابلاغی مقصد کو سامنے رکھ کر کیا جانا چاہیے۔ نئی نسل کے لسانی رویوں میں انگریزی آمیزش سب سے زیادہ نمایاں نظر آتی ہے۔ آج کا نوجوان ایک ایسے ماحول میں پروان چڑھتا ہے جہاں گھر، اسکول، کالج، یونیورسٹی، ٹیلی ویژن، موبائل اور انٹرنیٹ مختلف زبانوں کے مسلسل رابطے کے ذرائع ہیں۔ اس لیے اس کی زبان میں متعدّد لسانی عناصر کا شامل ہونا فطری ہے۔ موبائل، آن لائن، ڈیجیٹل، پروفائل، اپ ڈیٹ، پوسٹ، ویڈیو، چیٹ، فالو، لائک اور ڈاؤن لوڈ جیسے الفاظ نوجوانوں کے لیے محض غیر ملکی الفاظ نہیں بلکہ روزمرہ تجربے کے حصے ہیں۔ یہاں ایک اہم فرق کو سمجھنا ضروری ہے۔ نوجوانوں کی گفتگو میں انگریزی الفاظ کا استعمال ہمیشہ اردو سے بے اعتنائی کا ثبوت نہیں ہوتا۔ بہت سے نوجوان اردو ادب پڑھتے ہیں، اردو میں لکھتے ہیں اور اردو کو اپنی جذباتی اور ثقافتی شناخت کا اہم حصہ سمجھتے ہیں، لیکن جدید ٹیکنالوجی اور پیشہ ورانہ زندگی سے متعلق گفتگو میں انگریزی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں۔ اس لیے زبان کے استعمال کو صرف الفاظ کی تعداد سے نہیں بلکہ اس کے مجموعی سماجی تناظر سے سمجھنا چاہیے۔ ڈیجیٹل عہد نے اردو کے سامنے ایک نیا سوال بھی پیدا کیا ہے۔ اردو رسم الخط کے مقابلے میں رومن اردو کا استعمال تیزی سے بڑھا ہے۔ موبائل فون پر بعض صارفین اردو رسم الخط کے بجائے رومن حروف میں اردو لکھنا آسان سمجھتے ہیں۔ اس صورتِ حال کے نتیجے میں ایک نیا ڈیجیٹل لسانی اسلوب پیدا ہوا ہے۔ رومن اردو نے فوری رابطے کو آسان بنایا ہے، مگر اس

کے ساتھ یہ خدشہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ نئی نسل اردو رسم الخط سے کم واقف نہ ہو جائے۔ رسم الخط صرف الفاظ لکھنے کا ذریعہ نہیں بلکہ زبان کی تاریخی اور تہذیبی یادداشت سے بھی جڑا ہوتا ہے۔

اس کے باوجود ڈیجیٹل دنیا اردو کے لیے صرف خطرہ نہیں بلکہ ایک بڑا موقع بھی ہے۔ آج اردو کتابیں، اخبارات، رسائل، تحقیقی مقالات، لغات، ادبی ذخیرہ اور تعلیمی مواد آن لائن دستیاب کیا جا سکتا ہے۔ اردو کی بورڈ، صوتی ٹائپنگ، OCR، ڈیجیٹل لغات اور مصنوعی ذہانت پر مبنی زبان کے اوزار اردو کے استعمال کے نئے امکانات پیدا کر رہے ہیں۔ اگر ان سہولتوں کو علمی منصوبہ بندی کے ساتھ استعمال کیا جائے تو اردو جدید دنیا میں اپنی موجودگی مزید مضبوط کر سکتی ہے۔ اردو میں انگریزی آمیزش کا ایک مثبت پہلو یہ بھی ہے کہ اس سے جدید علوم اور عالمی معلومات تک رسائی آسان ہوتی ہے۔ بعض سائنسی اور تکنیکی تصورات کے لیے انگریزی اصطلاح فوری طور پر قابلِ فہم ہوتی ہے، خصوصاً ان لوگوں کے لیے جو اپنی تعلیم میں انگریزی سے مسلسل رابطے میں رہے ہیں۔ ایسی صورت میں انگریزی اصطلاح کا استعمال علمی گفتگو کو مختصر اور مؤثر بنا سکتا ہے۔ مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب اردو میں پہلے سے موجود واضح اور آسان لفظ کو نظر انداز کر کے صرف ظاہری جدت یا فیشن کے لیے انگریزی لفظ استعمال کیا جائے۔ زبان کا حسن صرف خالص الفاظ کے استعمال میں نہیں بلکہ موزوں لفظ کے انتخاب میں ہے۔ اگر کوئی انگریزی لفظ اردو کے اندر اس قدر رچ بس گیا ہے کہ وہ عام فہم بن چکا ہے تو اسے محض غیر ملکی ہونے کی وجہ سے مسترد کرنا عملی رویہ نہیں ہوگا۔ دوسری طرف اگر کسی تصور کے لیے اردو میں جامع، واضح اور عام فہم متبادل موجود ہے تو اس کے استعمال کو فروغ دینا زبان کی علمی قوت کے لیے مفید ہوگا۔ اس طرح مسئلے کا حل مکمل پاکیزگی یا مکمل آمیزش میں نہیں بلکہ لسانی توازن میں ہے۔ اردو کے علمی مستقبل کے لیے اصطلاح سازی بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ جدید علوم کی ترقی کے ساتھ نئے تصورات سامنے آتے رہیں گے۔ اگر اردو ہر نئے تصور کے لیے دوسری زبان سے لفظ لینے پر مجبور ہو تو اس کی علمی خود کفالت متاثر ہو سکتی ہے۔ اس لیے جامعات، تحقیقی اداروں، زبان و ادب کی تنظیموں اور ماہرینِ لسانیات کو مل کر جدید اصطلاحات تیار کرنے، ان کی صحت

جانچنے اور انہیں تعلیمی نصاب اور ذرائع ابلاغ کے ذریعے عام کرنے کی ضرورت ہے۔ صرف اصطلاح وضع کرنا کافی نہیں، اسے استعمال میں لانا اور عوام کے لیے قابلِ فہم بنانا بھی ضروری ہے۔ تعلیمی ادارے اس سلسلے میں کلیدی کردار ادا کر سکتے ہیں۔ اگر طلبہ کو ایک ہی تصور کے اردو اور انگریزی دونوں اصطلاحی متبادلات سے واقف کرایا جائے تو ان کے علمی امکانات وسیع ہوں گے۔ اس سے وہ ایک طرف عالمی علمی مواد سے براہِ راست استفادہ کر سکیں گے اور دوسری طرف اردو میں علمی اظہار کی صلاحیت بھی پیدا کریں گے۔ اس عمل کے ذریعے اردو کو جدید علوم سے جوڑا جا سکتا ہے، بغیر اس کے کہ اسے انگریزی کا محض تابع بنا دیا جائے۔ میڈیا کی ذمہ داری بھی کم نہیں۔ صحافت اور نشریات میں زبان عوام تک براہِ راست پہنچتی ہے۔ اگر میڈیا ہر جدید تصور کے لیے بلا ضرورت انگریزی لفظ استعمال کرے گا تو وہ عوامی زبان کے رجحانات پر اثر ڈالے گا۔ اس کے برعکس اگر صحافی مناسب اردو اصطلاح کے ساتھ ضرورت کے مطابق انگریزی اصطلاح بھی دے تو قارئین اور ناظرین دونوں زبانوں کے علمی امکانات سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ اس طرح میڈیا زبان کی تبدیلی کا صرف عکاس نہیں بلکہ زبان کی تشکیل کا فعال ادارہ بھی بن سکتا ہے۔

اردو میں انگریزی آمیزش کے منفی پہلوؤں کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ سب سے بڑا مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب غیر ضروری انگریزی الفاظ اردو کے آسان اور بامعنی الفاظ کی جگہ لے لیتے ہیں۔ اگر صرف سماجی نمود یا طبقاتی برتری کے اظہار کے لیے زبان کو پیچیدہ بنایا جائے تو ابلاغ متاثر ہوتا ہے۔ زبان کا بنیادی مقصد مفہوم کو واضح اور مؤثر طریقے سے منتقل کرنا ہے۔ اگر لفظ کا انتخاب مخاطب کے لیے مفہوم کو مشکل بنا دے تو اس کا استعمال لسانی اعتبار سے زیادہ مفید نہیں رہتا۔ دوسرا مسئلہ اردو کے اپنے علمی ذخیرے سے دوری کا ہے۔ اگر نئی نسل کو مسلسل یہ احساس دیا جائے کہ جدید، سائنسی اور پیشہ ورانہ اظہار صرف انگریزی میں ممکن ہے تو اردو کے علمی امکانات محدود تصور کیے جانے لگیں گے۔ یہ تصور درست نہیں۔ اردو میں علمی اور سائنسی اظہار کی گنجائش موجود ہے، ضرورت صرف منظم اصطلاح سازی، معیاری ترجمے اور

مسلسل علمی تحریر کی ہے۔ دنیا کی بہت سی زبانوں نے جدید علوم کے لیے اپنے اصطلاحی نظام تشکیل دیے ہیں۔ اردو بھی اس سمت میں مؤثر پیش رفت کر سکتی ہے۔ اردو اور انگریزی کا تعلق مقابلے کے بجائے تعامل کا ہونا چاہیے۔ انگریزی جدید عالمی علم، سائنس، ٹیکنالوجی اور بین الاقوامی روابط تک رسائی کا اہم ذریعہ ہے، جبکہ اردو برصغیر کی ایک بڑی تہذیبی، ادبی اور فکری زبان ہے۔ دونوں کی اپنی اپنی اہمیت اور دائرۂ کار ہے۔ اردو کے فروغ کا مطلب انگریزی سے دشمنی نہیں اور انگریزی کے استعمال کا مطلب اردو سے دست برداری نہیں۔ ایک متوازن معاشرہ دونوں زبانوں کی افادیت کو سمجھتے ہوئے اپنے لسانی وسائل کو وسیع کر سکتا ہے۔ اردو کے مستقبل کے لیے سب سے اہم ضرورت لسانی خود اعتمادی ہے۔ زبان اس وقت کمزور نہیں ہوتی جب وہ دوسری زبانوں سے الفاظ لیتی ہے، بلکہ اس وقت کمزور ہوتی ہے جب اس کے بولنے والے اپنی زبان میں نئے خیالات اور جدید علوم بیان کرنے کی صلاحیت پر اعتماد کھو دیتے ہیں۔ اردو میں نئے الفاظ قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہے، لیکن اس کے ساتھ نئے الفاظ بنانے اور علمی اصطلاحات وضع کرنے کی صلاحیت بھی پیدا کی جانی چاہیے۔ اسی توازن سے زبان کی ترقی ممکن ہے۔

اس پورے مسئلے کو سماجی لسانیات کی روشنی میں دیکھا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ زبان کا انتخاب اکثر سماجی حالات سے وابستہ ہوتا ہے۔ ایک ہی شخص مختلف مواقع پر مختلف لسانی انداز اختیار کر سکتا ہے۔ گھر میں وہ خالص یا نسبتاً سادہ اردو بول سکتا ہے، یونیورسٹی میں اردو اور انگریزی کی اصطلاحات ملا سکتا ہے، دفتر میں زیادہ انگریزی استعمال کر سکتا ہے اور دوستوں کے درمیان ایک غیر رسمی مخلوط زبان اختیار کر سکتا ہے۔ یہ تبدیلیاں اس کی لسانی کمزوری کے بجائے اس کی لسانی صلاحیت اور سماجی صورتِ حال سے مطابقت کی علامت بھی ہو سکتی ہیں۔ اس لیے اردو میں انگریزی آمیزش کا جائزہ لیتے وقت جذباتی ردِعمل کے بجائے علمی اور تحقیقی رویہ اختیار کرنا ضروری ہے۔ زبان کو مصنوعی طور پر ایک ہی شکل میں منجمد نہیں کیا جا سکتا۔ ہر نسل اپنی ضرورت کے مطابق زبان میں کچھ تبدیلیاں پیدا کرتی ہے۔ بعض تبدیلیاں وقتی ہوتی ہیں اور بعض مستقل ہو

کر زبان کے ذخیرے کا حصہ بن جاتی ہیں۔ آج جو لفظ غیر مانوس محسوس ہوتا ہے، ممکن ہے آنے والی نسلوں کے لیے وہی لفظ بالکل عام اور فطری ہو۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اردو کے جدید استعمال کا منظم لسانی سروے کیا جائے۔ مختلف عمر کے افراد، مختلف تعلیمی طبقات، شہری اور دیہی علاقوں، پیشہ ورانہ گروہوں اور ڈیجیٹل صارفین کی زبان کا مطالعہ کیا جائے۔ اس طرح یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ انگریزی الفاظ کہاں، کس مقصد کے لیے اور کس سماجی طبقے میں زیادہ استعمال ہوتے ہیں۔ ایسے مطالعات اردو کی موجودہ صورتِ حال کو جذباتی دعووں کے بجائے حقیقی لسانی شواہد کی بنیاد پر سمجھنے میں مدد دیں گے۔ اسی طرح ڈیجیٹل لسانیات کے میدان میں بھی اردو کے لیے وسیع امکانات موجود ہیں۔ سوشل میڈیا، آن لائن گفتگو، ڈیجیٹل اخبارات اور دیگر ذرائع سے حاصل ہونے والے لسانی مواد کا تجزیہ کر کے اردو میں نئے الفاظ کے داخلے، ان کے استعمال کی شرح، ان کے صرفی تغیرات اور مختلف سماجی گروہوں میں ان کے پھیلاؤ کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ اس قسم کی تحقیق اردو لسانیات کو جدید تحقیقی طریقوں سے جوڑ سکتی ہے۔

آخر کار یہ کہا جا سکتا ہے کہ اردو میں انگریزی آمیزش موجودہ سماجی حقیقت کا ایک اہم حصہ ہے۔ اسے نہ مکمل طور پر زبان کی خرابی قرار دینا درست ہے اور نہ ہر قسم کی آمیزش کو ترقی کی علامت سمجھنا مناسب ہے۔ انگریزی کے وہ الفاظ جو جدید زندگی، سائنس، ٹیکنالوجی، تعلیم اور پیشہ ورانہ تجربات کے اظہار میں سہولت پیدا کرتے ہیں، زبان کے ارتقائی عمل میں مفید کردار ادا کر سکتے ہیں۔ تاہم جہاں اردو میں واضح، عام فہم اور مؤثر متبادل موجود ہو وہاں بلا ضرورت انگریزی استعمال کرنے سے گریز زبان کی روانی اور خود اعتمادی کے لیے بہتر ہے۔ اردو نے اپنی پوری تاریخ میں مختلف زبانوں سے اثرات قبول کیے ہیں اور ہر دور میں اپنے اظہار کو نئے تقاضوں کے مطابق وسعت دی ہے۔ اس لیے انگریزی کے موجودہ اثرات کو بھی اردو کی اسی تاریخی لچک اور ارتقائی قوت کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ اصل مسئلہ یہ نہیں کہ اردو میں انگریزی کے کتنے الفاظ موجود ہیں، بلکہ یہ ہے کہ اردو اپنے اندر نئے تصورات کو جذب کرنے، نئے الفاظ تخلیق کرنے، جدید علوم کو بیان کرنے اور اپنی تہذیبی شناخت کو برقرار رکھنے میں کس حد تک کامیاب ہوتی

ہے۔ اردو کے مستقبل کا راستہ نہ ماضی سے مکمل انقطاع میں ہے اور نہ زبان کو مصنوعی طور پر غیر متغیّر رکھنے میں۔ اس کا راستہ ایک ایسے متوازن لسانی رویے میں ہے جو اردو کے تاریخی سرمائے پر اعتماد کرے، دوسری زبانوں سے مفید عناصر قبول کرے، جدید اصطلاحات وضع کرے، ڈیجیٹل دنیا میں اپنی موجودگی مضبوط بنائے اور نئی نسل کو اردو کے علمی و ادبی امکانات سے روشناس کرائے۔ اگر اردو کو جدید سائنس، ٹیکنالوجی، تعلیم، تحقیق اور ڈیجیٹل مواصلات کے ساتھ فعال طور پر جوڑا جائے تو انگریزی کے اثرات اس کے لیے محض خطرہ نہیں رہیں گے بلکہ لسانی توسیع اور نئے امکانات کا ذریعہ بھی بن سکتے ہیں۔ یوں اردو میں انگریزی آمیزش کا سماجی و لسانی مطالعہ ہمیں یہ سمجھنے میں مدد دیتا ہے کہ زبان دراصل معاشرے کے مسلسل بدلتے ہوئے تجربات کی ایک زندہ دستاویز ہے۔ اردو کی اصل قوت اس کی لچک، قبولیت، تخلیقی صلاحیت اور تہذیبی گہرائی میں ہے۔ ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ زبان کے استعمال میں شعور پیدا کیا جائے، علمی اصطلاح سازی کو منظم کیا جائے، اردو میں جدید علمی مواد تخلیق کیا جائے اور نئی نسل کو یہ اعتماد دیا جائے کہ اردو نہ صرف ماضی کے ادب کی زبان ہے بلکہ موجودہ اور آنے والے زمانے کے علوم، افکار اور تجربات کو بیان کرنے کی پوری صلاحیت رکھتی ہے۔ یہی متوازن رویہ اردو کو ایک زندہ، فعال، باوقار اور مستقبل شناس زبان کے طور پر آگے بڑھانے میں معاون ثابت ہو سکتا ہے۔

کتابیات

مسعود حسین خاں۔ مقدمہ تاریخِ زبانِ اردو۔ علی گڑھ: سرسید بک ڈپو، ۱۹۷۸ء۔

شوکت سبزواری۔ اردو لسانیات۔ کراچی: مکتبہ تخلیقِ ادب، ۱۹۶۶ء۔

گوپی چند نارنگ۔ اردو زبان اور لسانیات۔ نئی دہلی: وقار الحسن صدیقی، ۲۰۰۶ء۔

Crystal, David. Language and the Internet. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Wardhaugh, Ronald. An Introduction to Sociolinguistics. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

Hudson, R. A. Sociolinguistics. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Fishman, Joshua A. The Sociology of Language. Rowley, Massachusetts: Newbury House, 1972.

Bloomfield, Leonard. Language. New York: Holt, 1933.

Saussure, Ferdinand de. Course in General Linguistics. London: Duckworth, 1983.

☆☆☆

بابو جگت موہن لال رواں :شخصیت، فکر اور شعری خصوصیات

محمد فیضان احمد

ریسرچ اسکالر، بہار یونیورسٹی، بہار

بابِ اوّل: حیات و شخصیت

تعارف: اردو زبان برصغیر کی اُن معدودے چند تہذیبی اور ادبی روایتوں میں سے ہے جن کی تعمیر و تشکیل میں مختلف مذاہب، تہذیبوں اور ثقافتوں سے تعلق رکھنے والے اہلِ قلم نے یکساں طور پر حصہ لیا ہے۔ یہی وسعتِ ظرف اور ہمہ گیری اردو کی امتیازی شان ہے۔ چنانچہ اردو ادب کی تاریخ ایسے متعدّد غیر مسلم شعرا و ادبا کے تذکروں سے مزین ہے جنھوں نے اس زبان کو محض ذریعۂ اظہار نہیں بنایا بلکہ اپنی تخلیقی توانائیوں سے اس کے ادبی سرمائے میں گراں قدر اضافہ بھی کیا۔ بابو جگت موہن لال رواں کا شمار انہی ممتاز اہلِ قلم میں ہوتا ہے جنھوں نے اپنی فکری سنجیدگی، شعری بصیرت اور فنی مہارت کے ذریعے اردو شاعری میں ایک نمایاں مقام حاصل کیا۔

رواں بنیادی طور پر ایک صاحبِ فکر شاعر تھے۔ ان کے کلام میں انسانی فطرت، اخلاقی اقدار، فلسفیانہ تأملات، قومی احساسات اور روحانی واردات کے متنوع پہلو نمایاں طور پر جلوہ گر ہوتے ہیں۔ ان کی شاعری محض جذباتی اظہار کا وسیلہ نہیں بلکہ انسانی زندگی اور کائنات کے اسرار و رموز پر غور و فکر کی ایک سنجیدہ کوشش بھی ہے۔ اسی بنا پر ان کا شمار ان شعرا میں کیا جا سکتا ہے جن کے یہاں فکر اور فن ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہو کر جلوہ گر ہوتے ہیں۔

خاندانی پس منظر

بابو جگت موہن لال رواں ایک معزز اور علمی ذوق رکھنے والے خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد چودھری منشی گنگا پرشاد اپنے عہد کے معزز افراد میں شمار ہوتے تھے۔ اگرچہ رواں کو کم عمری ہی میں والد کی شفقت سے محروم ہونا پڑا، تاہم خاندانی ماحول میں موجود علمی اور تہذیبی اقدار نے ان کی شخصیت کی تعمیر میں اہم کردار ادا کیا۔ یہی ماحول آگے چل کر ان کے ادبی ذوق اور فکری رجحانات کے فروغ کا سبب بنا۔

ولادت اور ابتدائی حالاتِ زندگی

بابو جگت موہن لال رواں ۱۴ جنوری ۱۸۸۹ء کو پیدا ہوئے۔ ابھی ان کی عمر نو برس ہی تھی کہ والد کا انتقال ہو گیا اور یوں بچپن ہی میں انہیں یتیمی کے تلخ تجربے سے گزرنا پڑا۔ یہ سانحہ ان کی زندگی کا ایک اہم موڑ ثابت ہوا۔ اگرچہ والد کی وفات نے ان کی زندگی میں ایک بڑا خلا پیدا کر دیا، لیکن ان کے بڑے بھائی کنھیالال نے نہایت محبت، احساسِ ذمہ داری اور خلوص کے ساتھ ان کی پرورش اور تعلیم و تربیت کا فریضہ انجام دیا۔

ابتدائی عمر ہی سے ان کے اندر ذہانت، سنجیدگی اور مطالعے کا شوق نمایاں تھا۔ ان کے مزاج میں غور و فکر، مشاہدہ اور حساسیت کے عناصر ابتدا ہی سے موجود تھے، جو بعد میں ان کی شعری شخصیت کے بنیادی اوصاف بن گئے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے کلام میں زندگی کے تلخ و شیریں تجربات کی بازگشت جابجا سنائی دیتی ہے۔

تعلیم و تربیت

رواں کی تعلیمی زندگی مسلسل کامیابیوں اور علمی امتیازات سے عبارت ہے۔ انہوں نے ۱۹۰۷ء میں سوراواں ہائی اسکول سے انٹرنس کا امتحان کامیابی کے ساتھ پاس کیا۔ بعد ازاں ۱۹۰۹ء میں کیننگ کالج لکھنؤ سے ایف۔ اے اور ۱۹۱۱ء میں بی۔ اے کی ڈگری حاصل کی۔ وہ اپنی

خداداد ذہانت، غیر معمولی محنت اور شوقِ علم کے باعث ہر تعلیمی مرحلے میں نمایاں رہے اور امتیازی کامیابیاں حاصل کرتے رہے۔

اعلیٰ تعلیم کے حصول کا سلسلہ جاری رکھتے ہوئے انہوں نے ۱۹۱۳ء میں لکھنؤ یونیورسٹی سے ایم۔اے کی ڈگری حاصل کی۔ بعدازاں قانون کی تعلیم کی طرف متوجہ ہوئے اور ۱۹۱۶ء میں ایل۔ایل۔بی کا امتحان کامیابی سے پاس کیا۔ ان کی تعلیمی زندگی اس حقیقت کی آئینہ دار ہے کہ وہ محض فطری ذہانت ہی کے مالک نہ تھے بلکہ مسلسل محنت، علمی انہماک اور جستجوئے علم کے جذبے سے بھی سرشار تھے۔

پیشۂ وکالت اور ادبی رجحان

ایل۔ایل۔بی کی تکمیل کے بعد رواں نے ۱۹۱۶ء میں ضلع اناؤ کو اپنی مستقل سکونت بنایا اور پیشۂ وکالت اختیار کیا۔ اگرچہ وکالت ان کا ذریعۂ معاش تھی، لیکن ان کی فطرت کا اصل میلان ادب اور شاعری کی طرف تھا۔ وہ خود بھی وکالت کو اپنی عملی زندگی کی ضرورت تصور کرتے تھے، جب کہ ان کے قلبی رجحانات شعروادب سے وابستہ تھے۔

رواں کی زندگی کا یہ پہلو نہایت اہم ہے کہ انہوں نے معاشی مصروفیات کے باوجود اپنے ادبی ذوق کو کبھی ماند نہیں پڑنے دیا۔ ان کے اندر ایک حساس شاعر اور متفکر انسان ہمیشہ بیدار رہا۔ یہی داخلی کشمکش اور روحانی تشنگی ان کی شاعری میں بھی منعکس ہوئی ہے۔ بظاہر انہیں معاشرتی احترام، دوستوں کی محبت اور مالی آسودگی حاصل تھی، لیکن ان کے باطن میں ایک ایسی بے قراری موجود تھی جسے دنیاوی کامیابیاں دور نہ کر سکیں۔ اس کیفیت کی ترجمانی ان کے درجِ ذیل اشعار میں نہایت مؤثر انداز میں ہوئی ہے:

کرتے ہیں عزیز دوست عزت میری

کافی ہے ضرورتوں کو دولت میری

ظاہر میں تو کوئی وجہِ کلفت کی نہیں
لیکن میں خوش نہیں، یہ قسمت میری

یہ اشعار دراصل ایک حساس اور صاحبِ شعور انسان کے باطنی اضطراب کی ترجمانی کرتے ہیں۔ شاعر اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ مادی آسائشیں، سماجی وقار اور ظاہری کامیابیاں ہمیشہ قلبی سکون کی ضامن نہیں ہوتیں۔ انسان کی حقیقی مسرت کا تعلق اس کی داخلی تسکین سے ہے، اور جب یہ مفقود ہو تو زندگی کی تمام ظاہری کامیابیاں بھی ادھوری محسوس ہونے لگتی ہیں۔

اخلاقی اوصاف اور شخصی خصوصیات

رواں کی شخصیت اعلیٰ اخلاقی اقدار کا مرقع تھی۔ شرافت، انکساری، حلم، بردباری اور حسنِ اخلاق ان کے نمایاں اوصاف تھے۔ وہ نرم خو، مہذب اور خوش اطوار انسان تھے اور اپنے معاصرین میں عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ ان کے مزاج میں سنجیدگی اور متانت کے ساتھ ساتھ ایک خاص قسم کی نکتہ رسی اور فکری گہرائی بھی پائی جاتی تھی۔

ان کی شخصیت کا ایک اہم پہلو یہ بھی تھا کہ وہ ظاہری نمود و نمائش سے دور رہتے اور سادگی کو ترجیح دیتے تھے۔ علمی مجالس، ادبی گفتگو اور فکری مباحث ان کی دلچسپی کے خصوصی میدان تھے۔ ان کے اخلاقی اوصاف اور شخصی محاسن کا عکس ان کی شاعری میں بھی نمایاں طور پر نظر آتا ہے، جہاں اعتدالِ فکر، تہذیبی شائستگی اور انسانی ہمدردی کے عناصر بار بار جلوہ گر ہوتے ہیں۔

مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ بابو جگت موہن لال رواں کی شخصیت علم و ادب، اخلاق و تہذیب اور فکر و احساس کا ایک حسین امتزاج تھی۔ ان کی زندگی کے ابتدائی حالات، تعلیمی کامیابیاں، عملی مصروفیات اور شخصی اوصاف نہ صرف ان کی انفرادی شخصیت کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں بلکہ ان کے شعری سرمائے کی تفہیم کے لیے بھی ایک مضبوط بنیاد فراہم کرتے ہیں۔

بابِ دوم: شعری آغاز اور ادبی تشکیل

فطری موزونیتِ طبع اور شعری استعداد

بابو جگت موہن لال رواں کی شعری شخصیت کا سب سے نمایاں وصف ان کی فطری موزونیتِ طبع ہے۔ ان کے اندر شعر کہنے کی صلاحیت کسی رسمی تربیت یا بعد کے ادبی ماحول کی پیداوار نہیں تھی بلکہ یہ وصف ان کی سرشت میں ودیعت تھا۔ اردو ادب کی تاریخ میں بعض شعرا ایسے گزرے ہیں جن کے یہاں شاعری ایک فطری ملکہ کی حیثیت رکھتی تھی اور رواں بھی انہی خوش نصیب اہلِ قلم میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کے کلام کا مطالعہ اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ شعری اظہار ان کے لیے محض فن نہیں بلکہ ان کی فطرت کا ایک لازمی تقاضا تھا۔

بچپن ہی سے ان کے مزاج میں موزونیت، لطافتِ احساس اور جمالیاتی شعور کے آثار نمایاں تھے۔ وہ روزمرہ گفتگو میں بھی موزوں الفاظ استعمال کرتے اور معمولی واقعات سے شعری معنی اخذ کر لیتے تھے۔ یہی فطری صلاحیت بعد میں ان کی شعری عظمت کی بنیاد بنی۔

عزیز لکھنوی کی شہادت

رواں کی ابتدائی شعری استعداد کے بارے میں عزیز لکھنوی کی رائے نہایت اہمیت کی حامل ہے، کیونکہ وہ نہ صرف ان کے معاصر تھے بلکہ ان کی شخصیت اور شعری مزاج سے بھی گہری واقفیت رکھتے تھے۔ عزیز لکھنوی لکھتے ہیں:

''شاعری ملکۂ وہبی و فطری ہے۔ رواں بھی ابجد شروع کرنے سے پہلے موزوں طبع تھے۔ اکثر بچوں سے موزوں الفاظ میں گفتگو کرتے تھے۔ خاندان کے بزرگوں کے لیے ان کی موزوں طبعی ایک مشغلہ تھا۔ اکثر فرمائشیں ہوتی تھیں کہ دیکھو یہ چڑیا دیوار پر بیٹھی ہے، اس پر ایک شعر تو کہو۔ یہ دو تین منٹ کے بعد ایک شعر نظم کرکے سناتے تھے اور خراجِ تحسین وصول کرتے تھے۔'' (روحِ رواں، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ۱۹۸۳ء، ص:۱۲)

یہ اقتباس اس امر کا بین ثبوت ہے کہ رواں کے اندر شعری ملکہ بچپن ہی سے موجود تھا۔ اس قسم کی مثالیں اردو شاعری میں کم ہی دیکھنے کو ملتی ہیں کہ ایک بچہ باقاعدہ تعلیم کے آغاز سے قبل ہی موزوں کلام کہنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ یہی فطری جوہر آگے چل کر مسلسل مطالعے، فکری ریاضت اور ادبی مشق کے ذریعے ایک مضبوط شعری شخصیت میں تبدیل ہوا۔

بچپن کے شعری مظاہر

رواں کی فطری شعری صلاحیت کا اندازہ ان کے بچپن کے ایک مشہور واقعے سے بھی ہوتا ہے۔ روایت ہے کہ تقریباً چھ برس کی عمر میں وہ اپنے ہم عمر بچوں کے ساتھ کپڑے کی گیند سے کھیل رہے تھے۔ کھیل کے دوران گیند پھٹ گئی اور اس کے چیتھڑے بکھر گئے۔ اس منظر کو دیکھ کر انہوں نے فی البدیہہ یہ شعر کہا:

ذرا گیند میرا اٹھا لائیے
پھٹے چیتھڑے مجھ کو دکھلائیے

اگرچہ یہ شعر فنی اعتبار سے طفلانہ نوعیت کا ہے، تاہم اس کی اصل اہمیت اس بات میں مضمر ہے کہ اتنی کم عمری میں بھی رواں کے اندر موزوں کلام کہنے کی قدرت موجود تھی۔ یہ واقعہ ان کی غیر معمولی شعری استعداد اور برجستہ گوئی کا ابتدائی مظہر قرار دیا جاسکتا ہے۔

مشورۂ سخن اور ادبی تربیت

اگرچہ رواں فطری شاعر تھے، تاہم وہ اصلاحِ سخن اور ادبی رہنمائی کی اہمیت سے بھی بخوبی واقف تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ وقتاً فوقتاً ممتاز شاعر عزیز لکھنوی سے مشورۂ سخن کرتے رہتے تھے۔ اس طرزِ عمل سے ان کی علمی سنجیدگی اور ادبی فروتنی کا اندازہ ہوتا ہے۔ بڑے شعرا کی صحبت اور اصلاح نے ان کے فطری جوہر کو مزید نکھارا اور ان کے شعری شعور کو پختگی عطا کی۔

اردو شاعری کی روایت میں مشورۂ سخن کی ایک خاص اہمیت رہی ہے۔ میر، غالب، داغ اور دیگر اکابرین کے ادوار سے یہ روایت چلی آ رہی تھی کہ نوآموز شاعر کسی مستند استاد کی رہنمائی میں اپنے فن کو جلا بخشتے تھے۔ رواں نے بھی اسی ادبی روایت کو اختیار کیا اور اس سے بھرپور فائدہ اٹھایا۔

مطالعۂ فلسفہ و ادب

رواں کی شعری شخصیت کی تشکیل میں مطالعے کا کردار نہایت اہم ہے۔ وہ شعر کہنے سے قبل فلسفے کی کتابوں اور فارسی ادب کے کلاسیکی متون کا مطالعہ کرتے تھے۔ ان کا مطالعہ محض معلومات کے حصول تک محدود نہ تھا بلکہ وہ مختلف افکار، نظریات اور مسائل پر غور و فکر بھی کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے کلام میں فکری گہرائی اور معنوی وسعت نمایاں نظر آتی ہے۔

فارسی شاعری خصوصاً حافظ، سعدی، رومی اور دیگر کلاسیکی شعرا کے اثرات ان کے فکری مزاج میں محسوس کیے جا سکتے ہیں۔ تاہم انہوں نے محض تقلید پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اپنے عہد کے مسائل اور جدید افکار کو بھی اپنے شعری تجربے کا حصہ بنایا۔ یہی امتزاج ان کی شاعری کو انفرادیت عطا کرتا ہے۔

نظریۂ شاعری

رواں کے نزدیک شاعری محض الفاظ کا کھیل یا جذبات کی بے ساختہ ترجمانی نہیں تھی بلکہ ایک سنجیدہ فکری اور تخلیقی عمل تھی۔ وہ شعر کہنے میں تصنع اور تکلف کے قائل نہ تھے۔ ان کا خیال تھا کہ جب تک طبیعت پوری طرح آمادہ نہ ہو، شعر کہنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے۔ وہ زبردستی شعر کہنے کے بجائے تخلیقی واردات کے منتظر رہتے تھے اور جب ذہن و دل میں کوئی خیال پوری طرح نضج پالیتا تو اسے شعری قالب عطا کرتے تھے۔

یہی سبب ہے کہ ان کے کلام میں بے ساختگی، روانی اور فطری حسن نمایاں طور پر محسوس ہوتا ہے۔ ان کے اشعار میں مصنوعی پن یا تکلف کا شائبہ کم ہی ملتا ہے۔ وہ اپنے عہد کے فکری میلانات اور عصری تقاضوں کو شعری پیرائے میں پیش کرنے کے قائل تھے۔ چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں:

جو زمانے کے خیالات ہیں کرتا ہوں ادا
جانیے آپ مرے دور کی تصویر مجھے

یہ شعر درحقیقت ان کے شعری نظریے کا آئینہ دار ہے۔ وہ شاعری کو محض ذاتی جذبات کے اظہار تک محدود نہیں رکھتے بلکہ اسے اپنے عہد کے فکری اور تہذیبی شعور کی ترجمانی کا وسیلہ سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا کلام اپنے زمانے کی فکری، اخلاقی اور سماجی فضا کی عکاسی بھی کرتا ہے۔

شعری شخصیت کی تشکیل

فطری استعداد، مسلسل مطالعہ، ادبی رہنمائی اور گہرے فکری شعور نے مل کر رواں کی شعری شخصیت کو تشکیل دیا۔ ان کے یہاں جذبے کی حرارت بھی ہے اور فکر کی گہرائی بھی؛ فنی

مہارت بھی ہے اور معنوی وسعت بھی۔ ان کی شاعری کا مطالعہ یہ احساس دلاتا ہے کہ وہ محض ایک قادرالکلام شاعر ہی نہیں بلکہ ایک حساس مفکر اور صاحبِ نظر ادیب بھی تھے۔

چنانچہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ رواں کی شعری شخصیت فطری جوہر، علمی ریاضت اور فکری بالیدگی کے حسین امتزاج سے وجود میں آئی، اور یہی امتزاج آگے چل کر ان کے کلام کی انفرادیت اور ادبی اہمیت کا بنیادی سبب بنا۔

بابِ سوم: رواں کی شعری فکر

تمہید

کسی شاعر کی حقیقی عظمت کا معیار محض اس کی فنی مہارت نہیں ہوتی بلکہ اس کی فکری وسعت، معنوی گہرائی اور حیات و کائنات کے متعلق اس کے زاویۂ نظر سے بھی متعیّن ہوتا ہے۔ بابو جگت موہن لال رواں کا شمار ان شعرا میں ہوتا ہے جن کی شاعری محض جذباتی اظہار یا لفظی حسن آرائی تک محدود نہیں بلکہ اس کے پس منظر میں ایک متحرک فکری شعور اور وسیع مطالعہ کارفرما نظر آتا ہے۔ ان کے کلام میں زندگی، کائنات، انسان، اخلاق، قوم، فطرت اور روحانیت سے متعلق متعدّد سوالات اور تصورات اس انداز سے جلوہ گر ہوتے ہیں کہ قاری محض لطفِ سخن ہی نہیں لیتا بلکہ غور و فکر کی نئی راہوں سے بھی آشنا ہوتا ہے۔

رواں کی شعری فکر مختلف جہات کی حامل ہے۔ ان کے یہاں فلسفیانہ تامّل، فطرت نگاری، اخلاقی شعور، قومی احساس، روحانی واردات اور جدید علمی رجحانات ایک دوسرے سے مربوط نظر آتے ہیں۔ یہی فکری تنوع ان کی شاعری کو ہم عصروں کے کلام سے ممتاز کرتا ہے۔

فلسفیانہ رجحانات

رواں کی شاعری کا سب سے نمایاں وصف اس کا فلسفیانہ رنگ ہے۔ وہ زندگی کے ظاہری مظاہر پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ ان کے پس پردہ موجود حقائق تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے یہاں کائنات کی تخلیق، زندگی اور موت، فنا و بقا، جبر و اختیار اور انسانی وجود کے مسائل بار بار موضوعِ سخن بنتے ہیں۔

ان کے فلسفیانہ رجحان کی ایک جھلک اس شعر میں دیکھی جا سکتی ہے:

جان کے زیست کا مآل پا کے اجل کو روبرو
پھر بھی ہیں مستِ عیش ہم، یہ بھی عجیب راز ہے

اس شعر میں شاعر انسانی فطرت کے ایک بڑے المیے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ انسان موت کی حتمیت سے واقف ہونے کے باوجود دنیاوی مشاغل اور لذتوں میں اس طرح محو رہتا ہے گویا اسے فنا کا کوئی اندیشہ ہی نہیں۔ یہ حقیقت صدیوں سے فلسفیوں اور مفکرین کی توجہ کا مرکز رہی ہے، اور رواں نے اسے نہایت مؤثر شعری پیرائے میں بیان کیا ہے۔

اسی طرح فنا اور حیات کے باہمی تعلق کو انہوں نے رباعی کی صورت میں یوں واضح کیا ہے:

تخریبِ حیات میں ہے تعمیرِ حیات
ہے باعثِ انحطاط تدبیرِ حیات
شیرازۂ دو جہاں ہے تشریحِ فنا
کڑیاں لاکھوں ہیں ایک زنجیرِ حیات

یہ رباعی اس تصور کی ترجمان ہے کہ کائنات میں فنا اور بقا ایک دوسرے کی ضد نہیں بلکہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں۔ تخریب ہی تعمیر کی بنیاد بنتی ہے اور زوال ہی ارتقا کی نئی راہیں ہموار کرتا ہے۔

فطرت نگاری اور اسرارِ کائنات

رواں کی شاعری میں فطرت کا مطالعہ محض جمالیاتی سطح تک محدود نہیں۔ وہ فطرت کے مظاہر میں حسن کے ساتھ ساتھ حکمت اور راز کا بھی مشاہدہ کرتے ہیں۔ ان کی مشہور نظم معمائے فطرت اسی فکری رجحان کی نمائندہ ہے۔

وہ فطرت کے مناظر کو دیکھ کر سوال اٹھاتے ہیں
چل رہی ہیں ہر طرف کیوں کر عناصر کی کلیں
جل رہی ہیں کس طرح شمس و قمر کی مشعلیں
خود بخود چلتی ہیں یا ان کو چلاتا ہے کوئی؟
آپ ہی جلتی ہیں یا ان کو جلاتا ہے کوئی؟

یہ سوالات محض شاعرانہ استعجاب نہیں بلکہ علتِ اولیٰ اور نظامِ کائنات کے متعلق انسان کے ازلی تجسس کا اظہار ہیں۔ شاعر مظاہرِ فطرت کے پس پردہ کارفرما قوت کو جاننے کا خواہاں ہے۔ یہی تجسس اس نظم کو محض فطرت نگاری کے دائرے سے نکال کر فلسفیانہ شاعری کے زمرے میں شامل کر دیتا ہے۔

اخلاقی شعور اور اصلاحی فکر

رواں کی شاعری میں اخلاقی اقدار کو نمایاں اہمیت حاصل ہے۔ وہ انسانی کردار، اخلاقی ذمہ داری اور روحانی بالیدگی کو معاشرتی ترقی کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ظاہری عبادات سے زیادہ اہم انسان کے باطن کی اصلاح ہے۔

یہ تصور ان کی ایک رباعی میں نہایت واضح انداز میں سامنے آتا ہے:

انجام کی ہو فکر، شریعت یہ ہے
جاں صرفِ وفا رہے، ریاضت یہ ہے
زاہد سے کہو نماز و روزہ بے کار
دل خوفِ خدا کرے، عبادت یہ ہے

اس رباعی میں شاعر عبادت کے ظاہری اور باطنی پہلوؤں کا فرق واضح کرتا ہے۔ ان کے نزدیک عبادت کا حقیقی مقصد انسان کے اندر خدا شناسی، تقویٰ اور اخلاقی پاکیزگی پیدا کرنا ہے۔

اسی طرح ایک اور رباعی میں وہ نفس کی اصلاح کو دولت و اقتدار سے زیادہ اہم قرار دیتے ہیں:

غربت اچھی نہ جاہ و دولت اچھی
حاصل جس سے ہو دل کو راحت اچھی
جس سے اصلاحِ نفس ناممکن ہو
اس عیش سے ہر طرح مصیبت اچھی

یہ اشعار رواں کی اخلاقی بصیرت اور انسانی شخصیت کے متعلق ان کے متوازن تصور کی نمائندگی کرتے ہیں۔

قومی احساس اور اجتماعی شعور

رواں کا دور سیاسی، سماجی اور تہذیبی تغیرات کا دور تھا۔ اس عہد میں قومی بیداری، آزادی کی تحریکیں اور فرقہ وارانہ کشیدگیاں برصغیر کی اجتماعی زندگی پر گہرے اثرات مرتب کر رہی تھیں۔ رواں نے بھی ان حالات سے اثر قبول کیا اور اپنے احساسات کو شعری قالب عطا کیا۔

فرقہ وارانہ نفرت اور باہمی عداوت کے بڑھتے ہوئے رجحانات پر افسوس کا اظہار کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں

غم شہر بہ شہر پھیلتا جاتا ہے
اللہ کا قہر پھیلتا جاتا ہے
اب تک تو دلوں میں حرارت تھی رواں
اب خون میں زہر پھیلتا جاتا ہے

یہ اشعار اس دردمند دل کی آواز ہیں جو انسانی رشتوں میں محبت، اخوت اور رواداری کا خواہاں ہے۔

اسی طرح قومی یک جہتی کے بارے میں ان کی آرزو ملاحظہ ہو:

کل قوم کے دل میں دردِ ہر فرد کا ہو
اور دل میں ہو ہر فرد کے کل قوم کا درد

یہ شعر ان کے قومی شعور اور اجتماعی فکر کی بہترین ترجمانی کرتا ہے۔

روحانیت اور عرفانی رجحانات

اگرچہ رواں بنیادی طور پر فلسفیانہ مزاج رکھتے ہیں، تاہم ان کی شاعری میں روحانی اور عرفانی عناصر بھی نمایاں ہیں۔ ان کے یہاں خدا، روح، عبادت، معرفت اور باطنی تطہیر جیسے مضامین کثرت سے ملتے ہیں۔

مثلاً:

سنگِ زمینِ کعبہ خود بڑھ کے جبیں کو بوسہ دے
ایسے بھی چند سجدے ہیں ناصیۂ نیاز میں

اس شعر میں عبادت کی اس کیفیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جہاں بندے اور معبود کے درمیان محبت اور جذبۂ نیاز اپنی معراج کو پہنچ جاتا ہے۔ یہ کیفیت تصوف اور عرفان کی روح سے ہم آہنگ ہے۔

جدید سائنسی اور فکری رجحانات

رواں کی شاعری کا ایک اہم امتیاز یہ بھی ہے کہ انہوں نے جدید دور کے علمی، سائنسی اور فلسفیانہ مباحث کو اپنے شعری تجربے کا حصہ بنایا۔ ان کے یہاں سائنس اور فلسفہ خشک استدلال کی صورت میں نہیں آتے بلکہ شاعرانہ لطافت کے ساتھ جلوہ گر ہوتے ہیں۔

وہ خود اپنے شعری مزاج کی ترجمانی کرتے ہوئے کہتے ہیں:

جو زمانے کے خیالات ہیں کرتا ہوں ادا
جانیے آپ مرے دور کی تصویر مجھے

اس شعر سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے عہد کے فکری میلانات سے پوری طرح باخبر تھے اور شاعری کو زمانے کے شعور کی ترجمانی کا وسیلہ سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے کلام میں جدیدیت اور روایت ایک دوسرے سے ہم آہنگ دکھائی دیتی ہیں۔

حاصلِ بحث

رواں کی شعری فکر کا مطالعہ یہ واضح کرتا ہے کہ وہ محض جذبات کے شاعر نہیں بلکہ ایک صاحبِ نظر مفکر بھی تھے۔ ان کے یہاں فلسفہ، اخلاق، روحانیت، قومیت اور فطرت نگاری کے عناصر اس حسنِ توازن کے ساتھ جمع ہو گئے ہیں کہ ان کی شاعری فکر و فن کا ایک دل آویز امتزاج بن گئی ہے۔ انہوں نے انسانی زندگی اور کائنات کے مختلف پہلوؤں کو نہ صرف موضوعِ سخن بنایا بلکہ ان کے پس پردہ موجود معنوی اور فکری جہات کو بھی اجاگر کیا۔ یہی خصوصیت ان کے کلام کو محض ادبی تخلیق نہیں بلکہ فکری اور تہذیبی دستاویز کا درجہ عطا کرتی ہے۔

بابِ چہارم: رواں کی نظم نگاری

تمہید

اردو شاعری میں نظم ایک ایسی صنفِ سخن ہے جس نے جدید دور میں فکری وسعت، موضوعاتی تنوع اور اظہار کے نئے امکانات پیدا کیے۔ اگرچہ غزل اردو شاعری کی مقبول ترین صنف رہی ہے، تاہم نظم نے شاعر کو اس بات کا موقع فراہم کیا کہ وہ کسی موضوع کو تسلسل، تفصیل اور فکری گہرائی کے ساتھ پیش کر سکے۔ بابو جگت موہن لال رواں کا شمار ان شعرا میں ہوتا ہے جنہوں نے نظم کو محض تفریحِ طبع یا جذباتی اظہار کا وسیلہ نہیں بنایا بلکہ اسے اپنے فکری اور تہذیبی شعور کی ترجمانی کا مؤثر ذریعہ قرار دیا۔

رواں کی نظموں کا مطالعہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ ان کے یہاں موضوعات کا دائرہ نہایت وسیع ہے۔ فطرت نگاری، فلسفہ، انسانی ہمدردی، قومی شعور، تاریخی آگہی، اخلاقی اصلاح، بچوں کی نفسیات اور روحانی افکار جیسے متنوع موضوعات ان کی نظموں میں پوری توانائی کے ساتھ جلوہ گر ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی نظم نگاری اردو نظم کے ارتقائی سفر میں ایک اہم مقام رکھتی ہے۔

"روحِ رواں": ایک اجمالی تعارف

رواں کی نظموں کا سب سے اہم مجموعہ روحِ رواں ہے، جس میں ۱۹۰۲ء سے ۱۹۲۶ء تک کہی گئی نظموں کو شامل کیا گیا ہے۔ یہ مجموعہ محض شعری سرمایہ نہیں بلکہ شاعر کے فکری ارتقا کا ایک مستند ریکارڈ بھی ہے۔ ان نظموں کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ رواں کے ذہن میں وقت کے ساتھ ساتھ فکری پختگی، معنوی وسعت اور فلسفیانہ گہرائی پیدا ہوتی گئی۔

اس مجموعے میں شامل نظموں کا تنوع اس بات کا غماز ہے کہ شاعر کی نظر صرف داخلی کیفیات تک محدود نہیں بلکہ اس نے زندگی، معاشرے، تاریخ، فطرت اور انسانیت کے مختلف پہلوؤں کا باریک بینی سے مشاہدہ کیا ہے۔

فطرت نگاری: نظم "معمائے فطرت"

رواں کی فطرت نگاری محض مناظرِ قدرت کی لفظی تصویر کشی نہیں بلکہ کائنات کے اسرار و رموز کی جستجو کا نام ہے۔ ان کی مشہور نظم معمائے فطرت اس رجحان کی بہترین مثال ہے۔

اس نظم میں شاعر مظاہرِ فطرت کو حیرت اور استعجاب کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور ان کے پس پردہ کارفرما قوت کے متعلق سوال اٹھاتا ہے:

چل رہی ہیں ہر طرف کیوں کر عناصر کی کلیں
جل رہی ہیں کس طرح شمس و قمر کی مشعلیں
خود بخود چلتی ہیں یا ان کو چلاتا ہے کوئی؟
آپ ہی جلتی ہیں یا ان کو جلاتا ہے کوئی؟

یہ اشعار اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ شاعر محض حسنِ فطرت سے لطف اندوز نہیں ہوتا بلکہ اس کے پس پردہ موجود علتِ اولیٰ کو دریافت کرنا چاہتا ہے۔ اس نظم میں فلسفہ اور شاعری کا حسین امتزاج پایا جاتا ہے، جس کے باعث یہ نظم اردو کی فکری نظموں میں قابلِ ذکر مقام رکھتی ہے۔

بچوں کی نفسیات اور نظم "تتلی"

رواں کی نظم نگاری کا ایک اہم پہلو بچوں کی نفسیات اور ان کی معصوم دنیا کی عکاسی ہے۔ انہوں نے بچوں کے جذبات، دلچسپیوں اور مشاہدات کو نہایت سادگی اور دلکشی کے ساتھ پیش کیا ہے۔

نظم تتلی اس کی عمدہ مثال ہے۔ شاعر تتلی کی رنگارنگی اور دلکشی کو دیکھ کر حیرت و مسرت کا اظہار کرتا ہے:

اڑتا پھرتا ہے ہوا پر ساغرِ زریں کوئی
کر رہی ہے سیر یا معشوقۂ رنگیں کوئی
باعثِ حیرت ہے رنگینی تری ہم کیا کہیں
پھول اک اڑتا ہوا یا باغ چھوٹا سا کہیں

ان اشعار میں تتلی کی لطافت اور حسن کو نہایت دلکش انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ شاعر کی قوتِ تخیل تتلی کو ایک متحرک پھول اور اڑتے ہوئے باغ کی صورت میں دیکھتی ہے۔

اسی نظم میں بچپن کی نفسیات کا ایک دل نشیں منظر بھی ملتا ہے:

سخت کوشش پر ہمارے ہاتھ کب آتی تھی تو
تجھ تلک چٹکی پہنچتی تھی کہ اڑ جاتی تھی تو

یہ شعر بچوں کی معصومانہ کوششوں اور تتلی کے ساتھ ان کے تعلق کی نہایت فطری تصویر پیش کرتا ہے۔

خداشناسی اور فطرت

رواں فطرت کے مظاہر کو محض جمالیاتی نقطۂ نظر سے نہیں دیکھتے بلکہ انہیں معرفتِ الٰہی کا وسیلہ بھی سمجھتے ہیں۔ چنانچہ تتلی ہی کے حوالے سے وہ کہتے ہیں:

ننھی تتلی تیری ہستی کا اگر ظاہر ہو راز
منکشف ہو رشتۂ خلق و خدائے بے نیاز

یہ شعر رواں کے فکری مزاج کی نمائندگی کرتا ہے۔ ان کے نزدیک کائنات کا ہر ذرہ خدا کی قدرت اور حکمت کا آئینہ دار ہے۔

انسانی ہمدردی اور نظم "لاوارث بچہ"

رواں کی نظموں میں انسانی ہمدردی اور سماجی شعور کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ نظم لاوارث بچہ ان کی اصلاحی اور انسانی فکر کا بہترین نمونہ ہے۔

اس نظم میں شاعر ایک بے سہارا اور لاوارث بچے کی حالتِ زار کو موضوع بناتا ہے اور سماج کے بے حس رویے پر سوال اٹھاتا ہے:

سچ بتا بچے ترا وارث، ترا والی ہے کون؟
پھول ہے تو کس شجر کا اور ترا مالی

☆☆☆

یحییٰ صبا کی شخصیت اور ادبی خدمات

ایم ریحانہ پروین

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اردو، یوگی ویمانا یونیورسٹی، کڑپہ، آندھرا پردیش

تلخیص

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا عہدِ حاضر کے ممتاز محقق، نقاد، ماہرِ تعلیم، استاد، مدیر اور صحافی ہیں، جنہوں نے اردو زبان و ادب کی تدریس، تحقیق، تنقید، تصنیف، ادارت اور علمی تنظیم کے میدان میں گراں قدر خدمات انجام دی ہیں۔ اردو، ہندی اور انگریزی زبانوں پر یکساں دسترس، عمیق مطالعہ، تحقیقی بصیرت اور تنقیدی شعور نے انہیں معاصر اردو دنیا میں ایک منفرد اور باوقار مقام عطا کیا ہے۔

زیرِ نظر مقالے میں ان کی شخصیت اور خدمات کے مختلف جہات سے جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ اس میں ان کے خاندانی پس منظر، ابتدائی و اعلیٰ تعلیم، جامعۂ دہلی سے ایم۔فل اور پی۔ایچ۔ڈی، پوسٹ ڈاکٹریٹ تحقیق، تدریسی خدمات، قومی و بین الاقوامی کانفرنسوں میں شرکت، نصاب سازی، تحقیقی رہنمائی، ادبی و تنقیدی تصانیف، علمی مقالات اور اداراتی خدمات کا تفصیلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ بالخصوص سہ ماہی تحقیقی مجلہ ''تاریخ ادب اردو'' کی ادارت کے ذریعے اردو تحقیق کے فروغ، علمی معیار کے استحکام اور نئی نسل کے محققین کی حوصلہ افزائی میں ان کے نمایاں کردار کو اجاگر کیا گیا ہے۔ مقالے میں ان کی ازدواجی زندگی کے حوالے سے غزالہ شاہین دمکوی کی علمی و تحقیقی خدمات اور ان کی صاحبزادی عرشی صبا کے علمی رجحانات کا بھی مختصر تعارف پیش کیا گیا ہے، جس سے ان کے علمی و ادبی خانوادے کی فکری روایت نمایاں ہوتی ہے۔ حاصلِ مطالعہ یہ ہے کہ پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا کی ہمہ جہت علمی، تحقیقی، تنقیدی، تدریسی اور اداراتی خدمات اردو

زبان و ادب کے لیے ایک گراں قدر سرمایہ ہیں۔ ان کی شخصیت علم، تحقیق، دیانت، مقصدیت اور فکری بصیرت کا روشن استعارہ ہے، جس سے موجودہ اور آنے والی نسلوں کے محققین و طلبہ رہنمائی حاصل کرتے رہیں گے۔

کلیدی الفاظ : پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا، شخصیت و خدمات، اردو زبان و ادب، تدریس، تحقیق، تنقید، تصنیف، ادارت، علمی و ادبی خدمات، تحقیقی جرائد، ادارتی خدمات، محقق و مدیر، نصاب سازی، اعلیٰ تعلیم، بین الاقوامی کانفرنسیں، تاریخِ ادبِ اردو، اردو تحقیق، اردو کے فروغ کی خدمات۔

یحییٰ صبا کا تعارف:

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا عصرِ حاضر کے ممتاز اساتذۂ اردو، دانش وروں اور ادبی شخصیات میں نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ اردو ادب، تنقید اور تحقیق میں آپ کی خدمات نہایت اہم اور قابلِ قدر ہیں۔ موصوف کا ادبی و تحقیقی سفر کئی دہائیوں پر محیط ہے، جس نے ان کی علمی اور ادبی دنیا میں ایک منفرد اور باوقار شناخت عطا کی ہے۔ ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا ایک ممتاز ماہرِ تعلیم، محقق، نقاد اور صحافی ہیں، جنہیں اردو، ہندی اور انگریزی تینوں زبانوں پر یکساں دسترس حاصل ہے۔ جو ان کی علمی استعداد کا نمایاں ثبوت ہے۔ ان کی تدریسی اور ادبی خدمات مقصدیت سے بھرپور ہیں۔ نئے افکار و خیالات سے مزین ان کا قلم ایسی تخلیقات پیش کرتا ہے جن سے نئی نسل نہ صرف لطف اندوز ہوتی ہے بلکہ اپنی فکری سمت بھی متعیّن کر سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے زیرِ ادارت شائع ہونے والا رسالہ بھی مقصدیت اور افادیت کا حسین امتزاج پیش کرتا ہے۔ ہر شمارے میں تازہ فکر، نئے موضوعات اور نوآموز قلم کاروں کی معقول نمائندگی نظر آتی ہے۔

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا المعروف، ۴ فروری ۱۹۷۰ء کو ضلع ارریہ، بہار (بھارت) کے گاؤں مہدیوا شریف، ڈاک خانہ جوکی ہاٹ، تھانہ جوکی ہاٹ میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والد محمد انام الحق حاجی مستاں تھے اور آپ کے دادا کا نام شیخ مظہر علی تھا۔

ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا کے والد: محمد انام الحق حاجی مستاں

شخصیت، کردار اور سماجی و مذہبی خدمات:

مہدیوا شریف، بھروا چوک، جوکی ہاٹ کا علاقہ اپنی علمی، مذہبی اور روحانی روایت کے اعتبار سے ایک مردم خیز خطہ شمار ہوتا ہے۔ اس سرزمین نے متعدّد اہلِ علم، دانش وروں، ادبا، علما اور صوفیہ کو جنم دیا، جنھوں نے اپنی علمی، ادبی، مذہبی اور سماجی خدمات کے ذریعے نہ صرف اپنے علاقے کی شناخت کو مستحکم کیا بلکہ وسیع تر علمی و تہذیبی منظر نامے میں بھی اپنا مقام پیدا کیا۔ اسی علمی و روحانی ماحول میں محمد انام الحق حاجی مستاں نے پرورش پائی اور اپنی عملی زندگی کے ذریعے علاقے کی مذہبی، تعلیمی اور سماجی روایت میں ایک قابلِ ذکر کردار ادا کیا۔

محمد انام الحق حاجی مستاں کا بنیادی ذریعۂ معاش کاشت کاری تھا، تاہم وہ معاشی جدوجہد کے مختلف شعبوں سے بھی وابستہ رہے۔ مختلف اوقات میں انہوں نے متعدّد کاروباری سرگرمیوں میں حصہ لیا اور ایک طویل عرصے تک ہوٹل کے کاروبار سے بھی منسلک رہے۔ اس طرح ان کی زندگی کا ایک پہلو معاشی جدوجہد اور عملی زندگی سے عبارت تھا، جب کہ دوسرا پہلو مذہبی وابستگی، روحانی تربیت اور خدمتِ خلق سے مربوط تھا۔ یہی امتزاج ان کی شخصیت کو محض ایک کاروباری یا سماجی فرد کے بجائے ایک ہمہ جہت شخصیت کے طور پر سامنے لاتا ہے۔

محمد انام الحق حاجی مستاں ایک صاحبِ نسبت، باعمل اور صوفی مزاج شخصیت کے حامل تھے۔ ان کی مذہبی وابستگی رسمی نوعیت تک محدود نہیں تھی بلکہ ان کے عملی کردار، معاشرتی رویے اور روزمرہ زندگی میں بھی اس کے واضح اثرات دکھائی دیتے تھے۔ تصوف سے ان کی وابستگی نے

ان کے اندر انسان دوستی، انکسار، رواداری اور خدمتِ خلق کے جذبات کو مزید تقویت دی۔ وہ مذہبی شعور کے فروغ کو معاشرتی اصلاح کا ایک اہم ذریعہ تصور کرتے تھے اور اسی مقصد کے تحت اپنے علاقے میں دینی تعلیم اور مذہبی سرگرمیوں کے فروغ کے لیے عملی اقدامات کرتے رہے۔

مہدیوا شریف، بھروا چوک میں مدرسہ مفتاح العلوم کے قیام، تعمیر اور ترقی میں ان کا کردار اسی سلسلے کی ایک اہم کڑی تھا۔ اسی طرح بھروا چوک میں جامع مسجد کی تعمیر بھی ان کی مذہبی اور سماجی خدمات کا نمایاں مظہر ہے۔ ان اقدامات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ مذہبی تعلیم کو محض فرد کی اصلاح کا ذریعہ نہیں سمجھتے تھے بلکہ اسے معاشرتی تربیت اور اخلاقی شعور کی تشکیل کے لیے بھی ضروری تصور کرتے تھے۔

ان کے عہد کے سماجی ماحول میں دینی تعلیم اور مذہبی شعور کے فروغ کے لیے جس عملی جدوجہد کی ضرورت تھی، محمد انام الحق حاجی مستاں نے اپنی استطاعت کے مطابق اسے پورا کرنے کی کوشش کی۔ ان کی تبلیغی اور اصلاحی سرگرمیوں کا مقصد لوگوں میں مذہبی آگہی، اخلاقی اقدار اور انسانی ہمدردی کو فروغ دینا تھا۔ ان کی رہنمائی سے متعدّد افراد نے دینی زندگی کی طرف توجہ کی اور مذہبی و اخلاقی تربیت حاصل کی۔ اس اعتبار سے ان کی شخصیت ایک ایسے صوفی مبلغ کی حیثیت سے سامنے آتی ہے جس کے نزدیک تصوف کا اصل مقصد محض روحانی تجربہ نہیں بلکہ انسان کی عملی اور اخلاقی اصلاح بھی تھا۔

شخصیت و کردار:

محمد انام الحق حاجی مستاں کی شخصیت کا مطالعہ کیا جائے تو سادگی، خلوص، تواضع، خوش اخلاقی اور انکسار ان کے نمایاں اوصاف کے طور پر سامنے آتے ہیں۔ ان کے طرزِ زندگی میں نمود و نمائش یا تصنع کا عنصر نمایاں نہیں تھا۔ وہ سادہ لباس زیبِ تن کرتے اور روزمرہ زندگی میں

بھی سادگی کو ترجیح دیتے تھے۔ عموماً سفید کرتا اور لنگی استعمال کرتے، کبھی پاجامہ پہن لیتے اور سادہ ہوائی چپل استعمال کرتے تھے۔ ان کے رہن سہن کی یہ سادگی ان کے مجموعی مزاج کی بھی عکاس تھی۔

ان کی گفتگو میں سادگی اور متانت پائی جاتی تھی۔ غیر ضروری تکلف، بے مقصد گفتگو اور لغو کلام سے وہ گریز کرتے تھے۔ ان کے اندازِ گفتگو میں معاملہ فہمی، اعتدال، بصیرت اور سنجیدگی نمایاں تھی۔ وہ سامنے والے کی بات توجہ سے سنتے اور اس کے مسئلے کو سمجھنے کے بعد اپنی رائے کا اظہار کرتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ ان سے گفتگو کرنے والا شخص جلد ہی ان کے ساتھ مانوس ہو جاتا تھا اور اجنبیت کا احساس باقی نہیں رہتا تھا۔

مہمان نوازی ان کی شخصیت کا ایک نمایاں وصف تھی۔ ان کے گھر آنے والا شخص خواہ قریبی رشتہ دار ہو، دوست ہو، شناسا ہو یا کسی دور علاقے سے آنے والا فرد، وہ اس کی خاطر مدارات کو اپنی ذمہ داری سمجھتے تھے۔ مہمان کے آرام اور عزت کا خاص خیال رکھا جاتا۔ چائے، ناشتہ اور دیگر ضروریات کا اہتمام ان کے گھر کے معمولات میں شامل تھا۔ ان کی مہمان نوازی محض معاشرتی رسم نہیں بلکہ انسانی تعلقات کے احترام اور صلۂ رحمی کے جذبے کا عملی اظہار تھی۔

ان کے مزاج میں اپنائیت اور بے تکلفی کا عنصر اس قدر نمایاں تھا کہ ایک اجنبی شخص بھی مختصر ملاقات کے بعد خود کو ان کے قریب محسوس کرنے لگتا۔ وہ اپنی مصروفیات اور ذاتی آرام کو پسِ پشت ڈال کر آنے والے شخص کو وقت دیتے تھے۔ اگر کوئی شخص ملاقات کے لیے آتا تو حتی الامکان اسے ملاقات سے محروم نہیں کرتے تھے، خواہ وہ کسی کام میں مصروف ہوں یا آرام کر رہے ہوں۔ ان کے نزدیک انسانی ضرورت اور آنے والے شخص کی عزت ذاتی مصروفیت سے زیادہ اہم تھی۔

بزرگوں کا احترام اور چھوٹوں سے شفقت بھی ان کے کردار کے بنیادی اوصاف میں شامل تھا۔ وہ بزرگوں کے ساتھ ادب و تعظیم سے پیش آتے، ہم عصروں کے ساتھ خلوص اور محبت کا برتاؤ کرتے اور چھوٹوں کے ساتھ شفقت و مہربانی سے پیش آتے تھے۔ ان کے مزاج میں خود پسندی، تکبر یا برتری کا احساس نہیں تھا۔ یہی انکسار ان کی شخصیت کو مختلف طبقات سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے لیے قابلِ قبول بناتا تھا۔

بزرگانِ دین اور اہلِ بیتِ اطہار سے ان کی قلبی وابستگی بھی ان کی مذہبی شخصیت کا اہم حصہ تھی۔ بالخصوص حضرت امام حسینؓ اور اہلِ بیتِ اطہار کی قربانیوں کا ذکر ان کے لیے گہری عقیدت اور جذباتی وابستگی کا باعث بنتا تھا۔ سانحۂ کربلا کو وہ محض ایک تاریخی واقعے کے طور پر نہیں بلکہ دینی، اخلاقی اور روحانی اقدار کی علامت کے طور پر دیکھتے تھے۔ ان کی مذہبی وابستگی کا یہ پہلو ان کے عملی کردار میں بھی منعکس ہوتا تھا۔

خدمتِ خلق اور سماجی شعور:

محمد انام الحق حاجی مستاں کی شخصیت میں خدمتِ خلق کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ وہ ضرورت مندوں کی مدد، دوسروں کی مشکلات میں شریک ہونے اور لوگوں کے کام آنے کو انسانی ذمہ داری تصور کرتے تھے۔ خوشی کے مواقع پر دوسروں کے ساتھ شریک ہونا ان کی سماجی زندگی کا حصہ تھا، لیکن انسانی تعلقات کی حقیقی معنویت وہ غم اور پریشانی کے مواقع پر محسوس کرتے تھے۔

کسی عزیز، دوست یا شناسا کی بیماری یا مصیبت کی اطلاع ملتی تو حتی الامکان خود عیادت اور دل جوئی کے لیے پہنچتے، خواہ اس کے لیے طویل سفر ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔ ان کی ہمدردی محض زبانی اظہار تک محدود نہیں رہتی تھی بلکہ عملی صورت اختیار کرتی تھی۔ اس طرح ان کے معاشرتی رویے میں انسانی ہمدردی اور غم گساری کے جذبات نمایاں طور پر دکھائی دیتے تھے۔

ان کے لیے انسانی تعلقات کسی مادی مفاد یا وقتی ضرورت کے تابع نہیں تھے۔ اگر کوئی شخص انہیں کسی شادی، تقریب یا اجتماعی پروگرام میں مدعو کرتا تو وہ حتی الامکان اس دعوت کو قبول کرتے اور شرکت کی کوشش کرتے۔ سفر کی دشواری، وقت کی قلت یا مالی اخراجات جیسی مشکلات بھی انہیں تعلقات نبھانے سے باز نہیں رکھتی تھیں۔ اس رویے سے ان کے اندر موجود صلۂ رحمی، معاشرتی وابستگی اور انسانی تعلقات کے احترام کا اندازہ ہوتا ہے۔

مشاورت اور معاملہ فہمی:

محمد انام الحق حاجی مستاں صرف ایک خوش اخلاق اور ہمدرد انسان ہی نہیں بلکہ معاملہ فہم اور مخلص مشیر بھی تھے۔ مختلف سماجی، خاندانی اور ذاتی معاملات میں لوگ ان سے رائے لینے آتے اور وہ ان کی بات پوری توجہ سے سنتے۔ مشورہ دیتے وقت ان کا مقصد کسی شخص کو محض خوش کرنا نہیں بلکہ اس کی حقیقی بھلائی کو پیشِ نظر رکھنا ہوتا تھا۔

ان کی مشاورت کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ وہ وقتی خواہش کے بجائے طویل مدتی مفاد کو اہمیت دیتے تھے۔ اگر کسی شخص کی پسند یا خواہش اس کے لیے نقصان دہ محسوس ہوتی تو وہ محض خوشامد یا تعلق کی رعایت سے اس کی تائید نہیں کرتے بلکہ مخلصانہ طور پر بہتر راستہ اختیار کرنے کی تلقین کرتے۔ اس اعتبار سے ان کی رائے میں بے غرضی، دیانت داری اور خیر خواہی کا عنصر نمایاں تھا۔

لوگوں کے مسائل سننے، ان کے لیے وقت نکالنے اور مناسب رہنمائی فراہم کرنے کے لیے انہیں اپنی ذاتی مصروفیات اور آرام میں سے وقت نکالنا پڑتا، تاہم وہ اس ذمہ داری کو بوجھ نہیں سمجھتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ ان کے حلقۂ تعلق میں شامل افراد ان کی رائے کو قدر و احترام کی نگاہ سے دیکھتے اور اہم معاملات میں ان سے مشورہ لینا پسند کرتے تھے۔

حسنِ معاشرت اور خندہ پیشانی:

محمد انام الحق حاجی مستاں کی معاشرتی شخصیت کا ایک روشن پہلو ان کی خندہ پیشانی اور ملنساری تھی۔ ملاقات کے لیے آنے والے افراد کا وہ خوش دلی سے استقبال کرتے اور کسی شخص کو اس کی حیثیت یا سماجی مرتبے کی بنیاد پر کم تر نہیں سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک انسان کی بنیادی قدر اس کی انسانی حیثیت تھی، نہ کہ اس کی دولت، منصب یا معاشرتی مقام۔

ان کی شخصیت میں موجود صوفیانہ انکسار نے انہیں عام لوگوں سے قریب کر دیا تھا۔ وہ دوسروں کے ساتھ احترام اور اپنائیت سے پیش آتے اور خدمتِ خلق سے وابستہ افراد اور اداروں کی بھی قدر کرتے تھے۔ معاشرتی فلاح و بہبود کے کاموں سے وابستہ افراد کی حوصلہ افزائی کرنا اور ان کے لیے ممکنہ تعاون فراہم کرنا ان کے اجتماعی شعور کی علامت تھا۔

ان کے کردار کا ایک اہم پہلو یہ بھی تھا کہ وہ غیبت، بدگوئی اور دوسروں کی برائی کو پسند نہیں کرتے تھے۔ اگر کسی مجلس میں کسی غیر موجود شخص کے بارے میں نامناسب گفتگو شروع ہو جاتی تو وہ براہِ راست کسی کو ملامت کرنے کے بجائے نہایت حکمت کے ساتھ گفتگو کا رخ بدل دیتے۔ اس طرزِ عمل سے ان کے اخلاقی شعور اور انسانی عزت و وقار کے احترام کا اندازہ ہوتا ہے۔

ان کے پڑوسی بھی ان کے حسنِ سلوک، تعاون اور ہمدردی کے معترف تھے۔ چونکہ پڑوسی کسی فرد کے روزمرہ معمولات اور معاشرتی رویوں کو قریب سے دیکھتے ہیں، اس لیے ان کی گواہی کسی شخصیت کے عملی کردار کے تعین میں خاص اہمیت رکھتی ہے۔ حاجی مستاں کے بارے میں ان کے گرد و پیش کے لوگوں کی مثبت رائے اس امر کی تائید کرتی ہے کہ ان کا حسنِ اخلاق محض رسمی یا ظاہری نہیں تھا بلکہ ان کے روزمرہ معاشرتی رویے کا مستقل حصہ تھا۔

اولاد کی تعلیم و تربیت:

محمد انام الحق حاجی مستاں کی زندگی کا ایک اہم اور قابلِ ذکر پہلو اپنی اولاد کی تعلیم و تربیت پر توجہ دینا بھی تھا۔ انہوں نے اپنے پانچ بیٹوں اور ایک بیٹی کی تعلیم و تربیت کو اہمیت دی اور ان کے اندر علم، اخلاق، ذمہ داری اور معاشرتی شعور پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان کی اولاد نے بعد ازاں مختلف علمی اور عملی شعبوں میں اپنی صلاحیتوں کا اظہار کیا۔

خصوصًا ان کے فرزند ڈاکٹر محمد یحیٰ صبا نے علمی، تحقیقی، تدریسی اور ادبی میدان میں نمایاں خدمات انجام دیں۔ اس اعتبار سے والد کی تربیت اور اولاد کے علمی سفر کے درمیان ایک فکری اور اخلاقی تسلسل محسوس کیا جاسکتا ہے۔ محمد انام الحق حاجی مستاں نے جس دینی وابستگی، محنت، اخلاقی شعور اور خدمتِ خلق کو اپنی عملی زندگی میں ترجیح دی، اس کے اثرات ان کی اولاد کی فکری اور عملی زندگی میں بھی کسی نہ کسی صورت میں دکھائی دیتے ہیں۔

مجموعی طور پر محمد انام الحق حاجی مستاں کی شخصیت مذہبی وابستگی، صوفیانہ مزاج، سادگی، انکسار، حسنِ اخلاق، مہمان نوازی، خدمتِ خلق اور انسانی ہمدردی کا حسین امتزاج تھی۔ مدرسہ مفتاح العلوم اور جامع مسجد کی تعمیر و ترقی، مذہبی و تعلیمی سرگرمیوں اور عوامی خدمت میں ان کا کردار نمایاں رہا۔ ان کی صوفیانہ وابستگی محض نظری نہ تھی بلکہ عملی زندگی میں بھی خلوص، شفقت، غم گساری اور خدمتِ خلق کی صورت میں جلوہ گر ہوئی۔ ان کی شخصیت نے نہ صرف اپنے عہد کے مذہبی و سماجی ماحول کو متاثر کیا بلکہ اولاد کی تربیت کے ذریعے ان کے فکری و اخلاقی اثرات اگلی نسل تک منتقل ہوئے۔ اس اعتبار سے وہ ڈاکٹر محمد یحیٰی صبا کے خاندانی اور فکری پس منظر کا ایک اہم حوالہ قرار پاتے ہیں۔

والدۂ محترمہ کی علمی و روحانی تربیت کے اثرات:

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحیٰی صبا کی شخصیت، فکری نشوونما اور علمی سفر کا جائزہ لیا جائے تو ان کی ابتدائی تربیت میں ان کی والدۂ محترمہ زیب النساء کا کردار نہایت اہم اور قابلِ ذکر نظر آتا ہے۔ کسی

بھی انسان کی شخصیت کی تعمیر میں گھر کا ماحول، والدین کی تربیت اور بالخصوص ماں کی شخصیت بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ یحییٰ صبا کو بھی ایک ایسے علمی، دینی اور روحانی ماحول میں پرورش پانے کا موقع ملا جہاں علم، ادب، تہذیب، اخلاق اور دینی اقدار زندگی کا لازمی حصہ تھے۔ ان کی والدہ محترمہ زیب النساء اسی علمی و روحانی روایت کی نہایت باوقار نمائندہ تھیں۔

محترمہ زیب النساء کا تعلق ایک ایسے خانوادے سے تھا جو جوگی ہاٹ کے مہدیہوا شریف میں اپنی علمی، دینی اور روحانی خدمات کے باعث قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ ان کے والد صاحب اہلِ تصوف میں شمار ہوتے تھے اور خاندان کے بیشتر افراد کسی نہ کسی صورت میں علم و ادب، دین اور تہذیب کی خدمت سے وابستہ رہے۔ عربی، فارسی اور اردو جیسی زبانوں سے اس خانوادے کی گہری وابستگی تھی۔ تصوف، شریعت، شائستگی، انکسار، انسان دوستی اور حسنِ اخلاق اس خاندان کی نمایاں روایات میں شامل تھے۔ یہی وہ ماحول تھا جس نے زیب النساء کی شخصیت کی تشکیل کی اور بعد ازاں انہی اقدار کی جھلک ان کی اولاد کی تربیت میں بھی نمایاں ہوئی۔

محترمہ زیب النساء ایک صوفیانہ مزاج رکھنے والی، نہایت سادہ، متواضع، کم گو اور باوقار خاتون تھیں۔ ان کی زندگی نمود و نمائش سے پاک اور سادگی، قناعت، اخلاص اور خدمتِ خلق سے عبارت تھی۔ وہ علم و تعلیم کو محض حصولِ معاش کا ذریعہ نہیں سمجھتی تھیں بلکہ اسے انسانی کردار کی تعمیر اور معاشرتی اصلاح کا مؤثر وسیلہ تصور کرتی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنی زندگی کا ایک بڑا حصہ تعلیم اور خصوصاً اردو زبان و ادب کی ترویج کے لیے وقف کیا۔ بحیثیتِ معلمہ انہوں نے متعدّد طلبہ و طالبات، بالخصوص لڑکیوں کو تعلیم کی طرف راغب کیا اور ان کے اندر اردو زبان، علم اور مطالعے سے محبت پیدا کرنے کی کوشش کی۔

ایسی ماں کی تربیت کا اثر فطری طور پر یحییٰ صبا کی شخصیت پر بھی مرتب ہوا۔ ان کے علمی ذوق، ادب سے گہری وابستگی، تحقیقی مزاج اور اردو زبان و ادب کی خدمت کے جذبے کے پس منظر میں ان کی والدہ کی تربیت اور گھر کے اسی علمی ماحول کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یحییٰ صبا نے

جس طرح اپنی زندگی علم و تحقیق، تدریس، تصنیف و تالیف اور اردو زبان و ادب کی خدمت کے لیے وقف کی، اس کے ابتدائی محرکات ان کے گھریلو ماحول اور والدہ کی تربیت میں تلاش کیے جاسکتے ہیں۔

محترمہ زیب النساء کی زندگی میں علم اور عمل کا جو حسین امتزاج موجود تھا، اس کا عکس یحییٰ صبا کی علمی شخصیت میں بھی دکھائی دیتا ہے۔ والدہ کی طرف سے انہیں جو دینی شعور، اخلاقی تربیت، سادگی، محنت، ذمہ داری اور خدمت کا جذبہ ملا، وہ آگے چل کر ان کی علمی زندگی میں مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوا۔ ان کے اندر تحقیق کا شوق، مطالعے کی وسعت، اردو زبان سے محبت اور علمی سرگرمیوں میں مسلسل مصروف رہنے کا رجحان محض ایک اتفاق نہیں بلکہ اس تربیتی ورثے کا تسلسل بھی سمجھا جاسکتا ہے۔

خصوصاً خواتین کی تعلیم کے حوالے سے محترمہ زیب النساء کا نقطۂ نظر قابلِ توجہ تھا۔ وہ اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھیں کہ ایک تعلیم یافتہ عورت پورے خاندان اور آنے والی نسلوں کی فکری تربیت میں بنیادی کردار ادا کر سکتی ہے۔ اسی لیے انہوں نے لڑکیوں کی تعلیم اور ان میں علمی شعور پیدا کرنے کے لیے عملی جدوجہد کی۔ ان کی یہی سوچ یحییٰ صبا کی شخصیت میں بھی ایک وسیع تر انسانی اور سماجی شعور کی بنیاد بن سکتی ہے۔ ان کی علمی زندگی میں خواتین، معاشرت، تہذیب، تاریخ اور انسانی تعلقات سے متعلق موضوعات کی طرف جو توجہ دکھائی دیتی ہے، اس کے پس منظر میں ان کی ابتدائی تربیت اور خاندانی ماحول کی اہمیت کو محسوس کیا جاسکتا ہے۔

محترمہ زیب النساء نے نامساعد حالات اور معاشرتی رکاوٹوں کے باوجود تعلیم و تربیت کے مشن کو ترک نہیں کیا۔ ان کی زندگی کا بنیادی وصف استقامت تھا۔ انہوں نے مشکلات کے سامنے ہمت نہیں ہاری بلکہ اپنے مقصد سے وابستہ رہیں۔ یہی صفت ان کی اولاد کی تربیت میں بھی منتقل ہوئی۔ یحییٰ صبا کی علمی زندگی پر نظر ڈالیں تو ایک طویل عرصے تک تحقیق، تدریس،

تصنیف، تدوین اور علمی و ادبی سرگرمیوں میں مسلسل مصروف رہنا ان کی شخصیت کے اسی عزم و استقلال کی علامت محسوس ہوتا ہے۔

ایک ماں اپنے بچے کو صرف الفاظ کے ذریعے تعلیم نہیں دیتی بلکہ اس کا طرزِ زندگی بھی ایک خاموش درس گاہ بن جاتا ہے۔ محترمہ زیب النساء کی سادہ زندگی، علمی وابستگی، دینی شعور، انسان دوستی، محنت اور خدمت کا جذبہ بھی یحییٰ صبا کے لیے ایک عملی نمونہ رہا ہوگا۔ انہوں نے جس ماحول میں پرورش پائی، وہاں علم کو عزت، ادب کو وقار، دین کو کردار اور انسانیت کو خدمت کے ساتھ مربوط سمجھا جاتا تھا۔ یہی عناصر بعد میں یحییٰ صبا کی علمی شخصیت میں مختلف شکلوں میں نمایاں ہوئے۔

یحییٰ صبا نے اپنی عملی زندگی میں تدریس، تحقیق، تصنیف، تدوین اور اردو ادب کی خدمت کے متعدّد میدانوں میں کام کیا۔ ان کی علمی سرگرمیوں کا دائرہ اردو زبان و ادب سے لے کر تاریخ، تہذیب، لوک ادب اور سماجی موضوعات تک پھیلا ہوا ہے۔ ان کے تحقیقی مزاج میں وسعتِ نظر اور موضوعات کے انتخاب میں تنوع اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ان کی شخصیت محض ایک محدود ادبی دائرے تک مقید نہیں رہی بلکہ انہوں نے علم کو زندگی اور معاشرے کے وسیع تر تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی۔

اس اعتبار سے محترمہ زیب النساء کو یحییٰ صبا کی علمی شخصیت کی ابتدائی معمار قرار دینا بے جا نہ ہوگا۔ انہوں نے شاید انہیں کسی باقاعدہ علمی ادارے میں تحقیق کے اصول نہ سکھائے ہوں، لیکن گھر کے ماحول میں علم کی قدر، مطالعے کی اہمیت، محنت کی عظمت، اخلاق کی پاس داری اور انسان دوستی کا جو شعور پیدا کیا، وہ بعد میں ان کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں میں نمو پاتا رہا۔ ماں کی یہی غیر محسوس تربیت اکثر انسان کی پوری زندگی کے فکری سفر کی بنیاد بن جاتی ہے۔

یحییٰ صبا کی شخصیت میں علم اور اخلاق کا جو رشتہ قائم دکھائی دیتا ہے، اسے بھی ان کی خاندانی تربیت کے تناظر میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ان کی والدہ کی شخصیت میں علم کے ساتھ عاجزی، دینی وابستگی کے ساتھ انسان دوستی اور خدمت کے ساتھ اخلاص موجود تھا۔ چنانچہ یحییٰ صبا کی علمی زندگی میں بھی محض علمی اظہار کے بجائے تحقیق، تدریس اور علمی سرمایہ محفوظ کرنے کا جذبہ نمایاں نظر آتا ہے۔ یہ وصف اس بات کا مظہر ہے کہ ان کی علمی تربیت محض کتابوں تک محدود نہیں تھی بلکہ اس کی جڑیں ایک ایسے گھرانے میں پیوست تھیں جہاں علم ایک تہذیبی اور اخلاقی قدر کی حیثیت رکھتا تھا۔

یہ کہنا بھی مناسب ہوگا کہ محترمہ زیب النساء کی شخصیت نے یحییٰ صبا کو ایک ایسا تہذیبی ورثہ عطا کیا جس میں دین، تصوف، اردو زبان، ادب، تعلیم اور انسان دوستی ایک دوسرے سے جدا نہیں تھے۔ یہی جامع تربیت بعد میں یحییٰ صبا کی علمی شخصیت کی بنیاد بنی۔ ان کی تحقیق میں تاریخ اور تہذیب کی طرف توجہ، اردو زبان و ادب سے گہری وابستگی، تدریس سے مسلسل رشتہ اور علمی کام کو آگے بڑھانے کا جذبہ اسی وسیع تربیتی پس منظر کی روشنی میں زیادہ بامعنی دکھائی دیتا ہے۔

پس یحییٰ صبا کی شخصیت اور علمی خدمات کا مطالعہ کرتے ہوئے ان کی والدہ محترمہ زیب النساء کے کردار کو محض ایک گھریلو نسبت کے طور پر دیکھنا مناسب نہیں ہوگا۔ وہ ان کی شخصیت کی تشکیل کرنے والی ان بنیادی ہستیوں میں شامل تھیں جنہوں نے اپنی عملی زندگی اور تربیت کے ذریعے علم، اخلاق، دین، ادب اور خدمت کا ایسا شعور منتقل کیا جو آگے چل کر ایک صاحبِ علم اور صاحبِ تحقیق شخصیت کی صورت میں ظاہر ہوا۔ یحییٰ صبا کی علمی زندگی کے درخشاں ابواب کے پس منظر میں اگر ان کی والدہ کی خاموش تربیت اور ان کے علمی و روحانی ورثے کو بھی پیشِ نظر رکھا جائے تو ان کی شخصیت کی تفہیم مزید جامع اور بامعنی ہوجاتی ہے۔

یوں محترمہ زیب النساء کی زندگی اگر ایک روشن چراغ تھی تو یحییٰ صبا کی علمی جدوجہد اس چراغ سے پھوٹنے والی روشنی کا ایک تسلسل محسوس ہوتی ہے۔ انہوں نے اپنی زندگی میں جس علم

دوستی، اخلاص، خدمت اور تہذیبی شعور کو اپنایا، اس کی ابتدائی بنیاد اسی گھر اور اسی ماں کی تربیت میں تلاش کی جاسکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یحییٰ صبا کی علمی شخصیت کے تذکرے میں ان کی والدہ محترمہ زیب النساء کا ذکر محض ایک سوانحی ضرورت نہیں بلکہ ان کی شخصیت کے فکری و اخلاقی پس منظر کو سمجھنے کی ایک اہم کڑی ہے۔

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا کے بھائی اور بہن:

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا اپنے والدین کی اولاد میں تیسرے نمبر پر ہیں۔ ان کے علاوہ خاندان میں چار بھائی اور ایک بہن ہیں۔ ان کے سب سے بڑے بھائی کا نام ماسٹر محمد منصور عالم ،دوسرے بھائی ماسٹر محمد توحید عالم ہیں۔ ان کے چوتھے بھائی حضرت مولانا محمد عیسیٰ صاحب اور پانچویں بھائی ڈاکٹر محمد بہلول کا نام آتا ہے۔ ان کی ایک بہن عاصمہ خاتون ہیں۔

اس طرح پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا کے خاندان میں مجموعی طور پر پانچ بھائی اور ایک بہن ہیں، جن میں وہ خود پانچ بھائیوں میں تیسرے نمبر پر ہیں۔ ان کے بہن بھائیوں کے ناموں سے واضح ہوتا ہے کہ خاندان میں علمی، دینی اور مذہبی رجحانات کو نمایاں اہمیت حاصل رہی ہے۔

یحییٰ صبا کی ابتدائی تعلیم:

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا کا تعلق ایک ایسے خاندان سے ہے جہاں علم، تہذیب، اخلاق اور دینی اقدار کو بنیادی اہمیت حاصل رہی۔ یہی خاندانی ماحول موصوف کی شخصیت، علمی ذوق اور تحقیقی مزاج کی تشکیل میں نہایت مؤثر ثابت ہوا۔ ابتدائی عمر ہی سے مطالعے، ادب سے وابستگی اور علم دوستی کا گہرا شغف ان کی شخصیت کا نمایاں وصف رہا، جو بعد ازاں اردو زبان و ادب کی تدریس، تحقیق اور فروغِ ادب میں ان کی گران قدر خدمات کا محرک بنا۔

یحیٰ صبا نے اپنی ابتدائی تعلیم اپنے آبائی گاؤں کے پرائمری اسکول سے حاصل کی۔ بعد ازاں پرائمری اسکول ہیروا، مڈل اسکول جوکی ہاٹ اور مڈل اسکول بہار باری میں تعلیم حاصل کی۔ ان اداروں میں انہوں نے بنیادی تعلیمی مراحل کامیابی کے ساتھ طے کیے اور اردو، ہندی، انگریزی، ریاضی، سماجی علوم اور دیگر مضامین میں مضبوط بنیاد قائم کی۔

ابتدائی ہی زمانۂ طالب علمی میں ان کی ذہانت، مطالعے کا شوق اور علمی لگن نمایاں تھی۔ اساتذہ اور ہم جماعت ان کی محنت، نظم و ضبط اور غیر معمولی علمی صالاحیتوں کے قائل تھے۔ یہی اوصاف بعد میں ان کی تدریسی، تحقیقی اور ادبی زندگی کی بنیاد بنے۔

ثانوی اور اعلیٰ تعلیم:

پروفیسر ڈاکٹر یحیٰ صبا ابتدائی تعلیم مکمل کرنے کے بعد انہوں نے میٹرک کامیابی کے ساتھ پاس کیا، جس کے بعد انٹرمیڈیٹ (آرٹس) کی تعلیم حاصل کی۔ اعلیٰ تعلیم کے سفر کو جاری رکھتے ہوئے موصوف نے بیچلر آف آرٹس (B.A) کی ڈگری امتیازی حیثیت سے حاصل کی۔ اس کے بعد انہوں نے جامعۂ دہلی سے ماسٹر آف آرٹس (M.A) اردو میں نمایاں کامیابی حاصل کی۔ اردو زبان و ادب سے وابستگی اور تحقیقی ذوق نے انہیں مزید علمی سفر کی طرف راغب کیا، چنانچہ انہوں نے ماسٹر آف فلاسفی (M.Phil.) مکمل کیا، جہاں ان کی تحقیقی صلاحیتوں کو مزید نکھرنے کا موقع ملا۔ بعد ازاں انہوں نے جامعۂ دہلی سے ڈاکٹر آف فلاسفی (Ph.D) کی سند حاصل کی۔ ان کا تحقیقی موضوع "دہلی کی عشقیہ شاعری کا تنقیدی مطالعہ" تھا، جسے علمی حلقوں میں قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا گیا۔ اس تحقیقی کام نے انہیں اردو تحقیق اور تنقید کے میدان میں ایک مستند محقق کے طور پر متعارف کرایا۔ پی۔ ایچ۔ ڈی کے بعد بھی انہوں نے اپنی علمی و تحقیقی سرگرمیوں کو جاری رکھا اور حکومتِ ہند کے دو ممتاز اداروں کے تحت دو پوسٹ ڈاکٹریٹ تحقیقی منصوبے (Post-Doctoral Fellowships) مکمل کیے، جنہوں نے ان کی علمی شخصیت کو مزید استحکام اور وقار بخشا۔ اس طرح پروفیسر ڈاکٹر محمد یحیٰ صبا کا تعلیمی سفر ابتدائی درس گاہوں سے

شروع ہو کر جامعۂ دہلی کی اعلیٰ ترین تحقیقی سند اور پوسٹ ڈاکٹریٹ تحقیق تک پہنچا۔ یہ سفر ان کی غیر معمولی محنت، علمی لگن، تحقیقی بصیرت اور اردو زبان و ادب سے بے مثال وابستگی کا روشن ثبوت ہے۔

تحقیقی تفصیلات:

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا اردو زبان و ادب کے ان ممتاز اہلِ علم میں شمار ہوتے ہیں جنھوں نے تدریس، تحقیق، تصنیف، ادارت، نصاب سازی، علمی تنظیم، قومی و بین الاقوامی سیمیناروں اور تحقیقی رہنمائی جیسے متعدّد میدانوں میں گراں قدر خدمات انجام دی ہیں۔ جامعۂ دہلی کے شعبۂ اردو اور کریوری مل کالج میں اپنی تدریسی ذمہ داریوں کی انجام دہی کے دوران موصوف نے نہ صرف تدریس و تربیت کے میدان میں نمایاں خدمات انجام دیں بلکہ نصاب کی تشکیل و ترتیب، از سرِ نو تدوین اور تعلیمی منصوبہ بندی میں بھی مؤثر کردار ادا کیے۔ انہوں نے سمسٹر نظام کے تقاضوں سے ہم آہنگ نصابی اصلاحات متعارف کرانے، درسی مواد کو عصرِ حاضر کے علمی و تحقیقی رجحانات کے مطابق مرتب کرنے، اور اساتذہ و طلبہ کی علمی استعداد میں اضافے کے لیے متعدّد علمی، تحقیقی اور تربیتی ورکشاپس، سیمینارز اور مذاکروں کے انعقاد و تنظیم میں بھی بھرپور حصہ لیا۔ ان کا یہ کردار جامعہ کی علمی فضا کو مزید فعال، بامقصد اور تحقیق دوست بنانے میں نہایت اہم ثابت ہوا۔ وہ نصاب کمیٹی کے فعال رکن رہے اور نصاب کو عصری تقاضوں سے ہم آہنگ بنانے کے لیے مؤثر تجاویز پیش کیں۔

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا نے تدریس و تحقیق کے میدان میں گراں قدر خدمات انجام دینے کے ساتھ ساتھ اعلیٰ سطحی تحقیقی سرگرمیوں میں بھی نمایاں کردار ادا کیا۔ اسی سلسلے کی ایک اہم کڑی ان کی پوسٹ ڈاکٹریٹ تحقیق ہے، جو انہوں نے ۲۰۰۳ء تا ۲۰۰۵ء انڈین کونسل آف ہسٹاریکل ریسرچ (Indian Council of Historical Research – ICHR)

کے تحت پوسٹ ڈاکٹریٹ فیلو (Post Doctoral Fellow) کی حیثیت سے مکمل کی۔ یہ تحقیقی منصوبہ ان کی علمی بصیرت، تحقیقی انہماک اور تاریخی شعور کا بین ثبوت ہے۔

بعد ازاں موصوف نے پاکستان کا دورہ کیا جہاں انہوں نے شعبہ اردو، شاہ عبداللطیف یونیورسٹی، سندھ، پاکستان میں ۱۷ سے ۱۹ اکتوبر ۲۰۰۸ کو "قومی شور کے فروغ میں اردو ادب کا کردار" کے موضوع پر اپنی پہلی بین الاقوامی کانفرنس میں شرکت کی۔ کانفرنس کا اہتمام SAL یونیورسٹی کے شعبہ اردو کے سربراہ پروفیسر ڈاکٹر یوسف خوشک تھے۔

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا نے ۲۱ تا ۲۳ اپریل ۲۰۰۹ کو ترکی کی استنبول یونیورسٹی کے شعبۂ اردو میں منعقدہ ایک اور بین الاقوامی کانفرنس میں شرکت کی۔ اس کانفرنس میں انہوں نے "علامہ اقبال کی شاعری کے خصوصی حوالے سے اردو شاعری میں حب الوطنی کی روایت" کے عنوان سے اپنا تحقیقی مقالہ پیش کیا۔ اس بین الاقوامی کانفرنس کا انعقاد استنبول یونیورسٹی کے شعبۂ اردو کے سربراہ پروفیسر ڈاکٹر حلیل توکر کی زیرِ نگرانی عمل میں آیا۔

ادبی خدمات:

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا کی ادبی و علمی خدمات کے اعتراف میں مختلف اداروں کی جانب سے متعدّد اعزازات، توصیفی اسناد اور اکیڈمی ایوارڈز سے نوازا گیا، جو اردو ادب کے لیے آپ کی گراں قدر خدمات کا عملی اعتراف ہیں۔ انہوں نے نہ صرف ایک کامیاب استاد کی حیثیت سے ہزاروں طلبہ کی علمی و فکری رہنمائی کی بلکہ ایک مدبر منتظم، صاحبِ طرز محقق اور صاحبِ فکر نقاد کی حیثیت سے اردو دنیا کو ایسے علمی سرمائے سے مالا مال کیا جو آئندہ نسلوں کے لیے بھی مشعلِ راہ رہے گا۔

ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا نے صرف تدریس ہی نہیں بلکہ علمی و انتظامی میدان میں بھی غیر معمولی خدمات انجام دیں۔ موصوف نے مختلف ادوار میں شعبۂ اردو، جامعہ میسور کے صدر رہے۔ اس

کے علاوہ بیسٹ پیپر ایوارڈ، کانفرنسوں کی صدارت، تحقیقی سیمیناروں کی تنظیم، اردو کے فروغ سے متعلق متعدّد قومی و بین الاقوامی علمی سرگرمیوں میں فعال کردار ادا کئے۔ انہوں نے کرناٹک میں اردو کے فروغ اور نئی نسل میں ادبی ذوق پیدا کرنے کے لیے گراں قدر خدمات انجام دیں۔

ادبی میدان میں بھی آپ کا مقام نہایت بلند ہے۔ آپ نے متعدّد اہم کتابیں تصنیف کیں جن میں ''آغا حشر کی ناول نگاری''، ''ادبی شخصیات''، ''ادبی مقالات''، ''ادبی تجزیات''، ''ادبی مناظرات'' اور ''جمیل جالبی: محقق و مؤرخ'' خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ یہ تصانیف اردو تنقید، تحقیق، تاریخِ ادب اور شخصی مطالعے کے میدان میں ان کی علمی بصیرت، گہرے مطالعے اور تحقیقی انہماک کی آئینہ دار ہیں۔ اس کے علاوہ آپ کی تحقیقی و تنقیدی تحریریں ملک کے مختلف معیاری جرائد، رسائل اور تحقیقی مجلات میں مسلسل شائع ہوتی رہی ہیں، جنہیں علمی حلقوں میں بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔

جدید ہندوستانی اردو زبان و ادب کے فکری مباحث پر مبنی ان کی تصنیف نے علمی و ادبی حلقوں میں غیر معمولی مقبولیت اور وسیع پذیرائی حاصل کی ہے۔ اسی طرح اردو زبان کے معاشی، تہذیبی اور ثقافتی پہلوؤں پر آپ کی دیگر تصانیف بھی اپنے منفرد تحقیقی منہج، عمیق تجزیاتی بصیرت اور ندرتِ فکر کے باعث اہلِ علم و دانش کی جانب سے قدر و تحسین کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہیں۔ مزید برآں، آپ کے متعدّد تحقیقی، تنقیدی اور علمی مقالات قومی و بین الاقوامی سطح کے ممتاز پیر ریویو، ریفریڈ (Peer Reviewed) اور UGC CARE سے منظور شدہ معیاری تحقیقی جرائد میں شائع ہو کر علمی دنیا میں آپ کی تحقیقی بصیرت، تنقیدی شعور اور علمی وقار کے روشن مظہر بن چکے ہیں۔

ادبی و تحقیقی جریدہ ''تاریخِ ادبِ اردو'' کو علمی و تحقیقی حلقوں میں نمایاں وقار اور امتیازی حیثیت عطا کرنے میں اس کے نگران و سرپرست کی انتھک جدوجہد، مسلسل محنت اور مخلصانہ خدمات نہایت قابلِ ستائش ہیں، وہیں اس کے مدیر پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا کی غیر معمولی علمی و

ادبی خدمات بھی نہایت اہمیت کی حامل ہیں۔ انہوں نے اپنی تحقیقی بصیرت، تنقیدی شعور، ادبی ذوق اور اعلیٰ مدیرانہ صلاحیتوں کے ذریعے اس جریدے کو اردو کے معتبر علمی و تحقیقی رسائل کی صف میں نمایاں مقام دلانے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ خصوصاً تحقیقی و ادبی مجلہ ''تاریخِ ادب اردو'' کے تقریباً ہر شمارے میں پروفیسر یحییٰ صبا کے متنوع ادبی، تنقیدی اور تحقیقی مضامین باقاعدگی سے شائع ہوتے رہے ہیں، جو ان کی علمی فعالیت اور مسلسل ادبی وابستگی کا روشن ثبوت ہیں۔ ان کے نمایاں مضامین میں ''ایک تبسم آفریں قلم کار''، ''خالد محمود''، ''فرحتِ روح کا شاعر: اصغر گونڈوی''، ''ماجی درد کا شاعر: زبیر الحسن غافل'' اور ''ناصر ملک'' جیسے اہم مقالات شامل ہیں، جن میں متعلقہ شخصیات کی ادبی خدمات، فکری جہات اور فنّی امتیازات کا نہایت باریک بینی، غیر جانب داری اور تنقیدی بصیرت کے ساتھ جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ ان کی تحریریں اپنے منفرد اسلوب، متوازن تنقیدی شعور، عالمانہ استدلال اور فکری گیرائی کے باعث اہلِ علم و ادب میں قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہیں۔ ماہر ادیب حقانی القاسمی اپنی تصنیف ''رینو کے شہر میں'' پروفیسر ڈاکٹر یحییٰ صبا کے بارے میں سے یوں رقم طراز ہیں:

''یحییٰ صبا کا ذہن کئی جہتوں میں متحرک ہے۔ کلاسکی ادبیات کی تفہیم کے ساتھ جدید ادب کی تعبیر بھی ان کے تنقیدی عمل میں شامل ہے۔ جدید و قدیم ادب سے آگہی نے ان کی تنقیدی نظر کو منور کیا ہے۔ اردو زبان و ادب کے مجموعی صورت حال کا انہیں گیان ہے اور وہ ادب کو عمرانیاتی اور سماجیاتی تناظر میں سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ادب کی تاریخی سروکار کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں۔ یحیی صبا کی تحریر میں ابہام یا اہمال نہیں ہے، بلکہ فطری سادگی اور سلاست ہے۔ اُن کے ذہن میں جو جذبات خیالات موجزن ہوتے ہیں انہیں بغیر کسی تصنع اور تکلف کے پیش کر دیتے ہیں۔ وضاحت اور سادگی کے اعتبار سے اُن کی تحریریں آج کے اُن ارسطوئوں سے الگ ہیں جو لسانی اور فطری کنفیوزن یا کنفیوزن کے شکار ہیں اور جن کے لئے خود اپنی تحریر کی تفہیم بھی ایک بڑا مسئلہ ہے۔ یحییٰ صبا میں جذب و انجذاب کی قوت ہے اُن کی ہر تحریر پر ان کی اپنی زبان کا اثر نظر آتا ہے کسی اور تحریر کا گمان نہیں گزرتا۔ جبکہ آج کے دور کی بیشتر تنقید ارسطو، افلاتون،

ایلیٹ کی تحریر کردہ نظر آتی ہیں، یحییٰ صبا نے اپنی تحریروں کے ذریعے یہ ثابت کیا ہے کہ مانگے کے اجالے سے اپنی سوچ اور اپنی زبان زیادہ بہتر ہوتی ہیں۔ ویسے صبا کی زبان مروق اور مصفی ہوتی ہے۔" (رینو کے شہر میں، از حقانی القاسمی، ص۔ ۲۲۵ سنہ اشاعت ۲۰۰۷، ادارہ دعوت القرآن، مقام و پوسٹ، ڈوبا، ضلع ارریا (بہار)

تدریسی، تحقیقی اور علمی خدمات:

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا کی علمی شخصیت کا ایک نمایاں پہلو ان کی تدریسی خدمات اور طلبہ کی فکری و علمی تربیت ہے۔ انہوں نے درس و تدریس کو محض معلومات کی ترسیل کا ذریعہ نہیں سمجھا، بلکہ اسے طلبہ میں تنقیدی شعور، تحقیقی مزاج، آزادانہ فکر اور وسیع تر علمی نقطۂ نظر پیدا کرنے کا مؤثر وسیلہ بنایا۔ ان کی تدریسی سرگرمیاں اگرچہ بنیادی طور پر اردو زبان و ادب سے وابستہ رہی ہیں، تاہم انہوں نے تاریخ، تہذیب، ثقافت اور سماجی مطالعات کے مختلف پہلوؤں کو بھی اپنی علمی گفتگو کا حصہ بنایا، جس کے باعث مختلف شعبوں سے تعلق رکھنے والے طلبہ بھی ان کے علمی تجربے اور بصیرت سے استفادہ کرتے رہے۔

ان کے نزدیک تعلیم کا بنیادی مقصد صرف نصابی معلومات کی فراہمی نہیں بلکہ ایسے باشعور اور متوازن افراد کی تربیت ہے جو اپنے عہد کے فکری، تہذیبی اور معاشرتی مسائل کو سمجھنے، ان کا تجزیہ کرنے اور ان پر مدلل رائے قائم کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ اسی مقصد کے تحت وہ طلبہ کو مطالعے، سوال کرنے، غور و فکر اور تحقیقی جستجو کی طرف متوجہ کرتے رہے۔ ان کی تدریسی فکر میں تاریخ اور ادب کا مطالعہ محض ماضی کے واقعات یا ادبی متون کے مطالعے تک محدود نہیں، بلکہ اس کے ذریعے عصری مسائل اور معاشرتی تغیرات کو سمجھنے کی کوشش بھی شامل ہے۔

ان کی علمی رہنمائی کا دائرہ رسمی جماعتی تدریس سے آگے بڑھ کر اسٹڈی کلاسز، علمی مباحث، گفت و شنید اور تحقیقی مشاورت تک پھیلا ہوا ہے۔ ان سرگرمیوں کے ذریعے انہوں نے طلبہ اور محققین میں موضوعات کو تنقیدی نگاہ سے پرکھنے، مختلف زاویۂ نظر کا جائزہ لینے اور آزادانہ طور پر نتائج اخذ کرنے کی صلاحیت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان کی تربیت کا نمایاں وصف یہ ہے کہ وہ طلبہ کو محض کسی قائم شدہ رائے کی پیروی پر آمادہ کرنے کے بجائے خود مطالعہ اور تحقیق کے ذریعے اپنی علمی بصیرت تشکیل دینے کی ترغیب دیتے ہیں۔

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا کی علمی سرگرمیاں تدریس تک محدود نہیں رہیں، بلکہ تحقیق، تصنیف و تالیف، تنقید اور اشاعت کے میدان میں بھی ان کی خدمات نمایاں ہیں۔ ان کے تحقیقی مضامین اور علمی کاوشیں قومی اور بین الاقوامی سطح کے متعدّد معیاری مطبوعہ اور آن لائن تحقیقی جرائد میں شائع ہو کر علمی حلقوں تک پہنچ چکی ہیں۔ اس طرح ان کی علمی کاوشوں نے اردو زبان و ادب کے ساتھ ساتھ تاریخ، تہذیب اور ثقافتی مطالعات کے مختلف گوشوں کو بھی تحقیقی سطح پر موضوعِ بحث بنانے میں اپنا کردار ادا کیا ہے۔

ان کی تحقیقی و تصنیفی سرگرمیوں کا ایک اہم مقصد علمی روایت کو محفوظ رکھنے کے ساتھ ساتھ اسے عصری تقاضوں سے ہم آہنگ کرنا ہے۔ وہ تحقیق کو محض مواد جمع کرنے یا سابقہ آرا کی تکرار کا نام نہیں سمجھتے، بلکہ اس میں تنقیدی بصیرت، موضوعی گہرائی، مستند ماخذ سے استفادہ اور نئے علمی امکانات کی تلاش کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں۔ یہی رویہ ان کی علمی کاوشوں کو محض معلوماتی ہونے کے بجائے تحقیقی اور فکری معنویت عطا کرتا ہے۔

نئی نسل کے محققین کی علمی و تحقیقی تربیت بھی ان کی خدمات کا اہم حصہ ہے۔ ان کی رہنمائی سے استفادہ کرنے والے طلبہ اور محققین نے مطالعہ، تحقیق اور علمی سرگرمیوں میں آگے بڑھ کر ان کی فکری روایت کو وسعت دی ہے۔ اس اعتبار سے ان کی علمی میراث صرف ان کی

تصانیف، تحقیقی مقالات اور دیگر مطبوعہ کاموں تک محدود نہیں، بلکہ ان افراد کی علمی تشکیل میں بھی جلوہ گر ہے جن کی فکری اور تحقیقی تربیت میں ان کا نمایاں کردار رہا ہے۔

مجموعی طور پر پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا کی علمی خدمات کو تدریس، تحقیق، تصنیف و تالیف، تنقید، اشاعت اور نئی نسل کی علمی و تحقیقی تربیت کے باہم مربوط سلسلے کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ ان کی ہمہ جہت علمی سرگرمیاں اردو زبان و ادب کی ترویج و اشاعت، تحقیقی معیار کے استحکام اور علمی و ادبی روایت کے فروغ سے ان کی گہری وابستگی کی عکاس ہیں۔ ان کا بنیادی علمی مقصد علم و تحقیق کو جدید تقاضوں سے ہم آہنگ کرتے ہوئے نئی نسل میں ایسا تحقیقی اور تنقیدی شعور پیدا کرنا ہے جو نہ صرف علمی میدان میں ان کی رہنمائی کرے بلکہ انہیں اپنے عہد کے سماجی، تہذیبی اور ثقافتی مسائل کے ادراک اور تجزیے کے قابل بھی بنائے۔

ازدواجی زندگی:

غزالہ شاہین دمکوی عصر حاضر کی سنجیدہ مزاج، باوقار اور جستجو پسند محققہ ہیں، جنہوں نے خاندانی ذمہ داریوں اور علمی و تحقیقی سرگرمیوں کے درمیان ایک مثالی توازن قائم رکھا ہے۔ وہ ممتاز محقق، نقاد اور استاد پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا کی رفیقۂ حیات ہیں اور ان کے علمی و تحقیقی سفر میں ایک مخلص معاون اور فکری ہم سفر کے طور پر ہمیشہ ساتھ رہی ہیں۔

ان کا تعلق جھارکھنڈ کے تاریخی شہر ڈمکا سے ہے۔ انہوں نے بھاگلپور یونیورسٹی سے گریجویشن اور آگرہ یونیورسٹی سے انگریزی ادب میں ایم اے کی ڈگری حاصل کی، جبکہ اس وقت پی ایچ ڈی کی سطح پر تحقیقی کام میں مصروف ہیں۔ ان کی علمی دلچسپیوں میں انگریزی و ہندی ادب، جدید ادبی مباحث، دو لسانی اظہار، زبان، مذہب اور ثقافت کے باہمی روابط کا تنقیدی مطالعہ شامل ہے۔

غزالہ شاہین دمکوی ایک حساس ادیبہ، مؤثر مقررہ اور صاحبِ فکر قلم کار بھی ہیں۔ ہندی اور انگریزی زبانوں میں شاعری، افسانہ نگاری اور مضمون نگاری کے ذریعے انہوں نے اپنی تخلیقی صلاحیتوں کا اظہار کیا ہے۔ ان کی شخصیت علمی وقار، فکری بصیرت، تحقیقی انہماک اور ادبی ذوق کا حسین امتزاج ہے، جس نے انہیں علمی و ادبی حلقوں میں ایک باوقار مقام عطا کیا ہے۔

اولاد:

عرشی صبا، ممتاز محقق و استاد پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا کی اکلوتی صاحبزادی ہیں۔ وہ نوجوان نسل کی ایک سنجیدہ مزاج اور باصلاحیت اسکالر ہیں، جو اس وقت طبیعیات (Physics) کے شعبے میں اپنے علمی و تحقیقی سفر کو آگے بڑھا رہی ہیں۔ انہوں نے طبیعیات میں ماسٹرز کی ڈگری حاصل کی ہے اور کلاسیکی و جدید طبیعیات، تقابلی مذہبی مطالعات اور تدریسی مناہج میں خصوصی دلچسپی رکھتی ہیں۔ علمی جستجو، تنقیدی فکر اور تحقیقی ذوق ان کی شخصیت کے نمایاں اوصاف ہیں۔

اداراتی خدمات کا ایک شاہکار:

پروفیسر محمد یحییٰ صبا کی اداراتی خدمات ان کی علمی و تحقیقی زندگی کا نہایت اہم، وقیع اور قابلِ فخر باب ہے۔ انہیں ممتاز بین الاقوامی تحقیقی مجلہ "Scholars World" کے چیف ایڈیٹر اور "Urdu Scholars Ki Duniya" کے مدیر کی حیثیت سے خدمات انجام دینے کا اعزاز حاصل رہا ہے۔ ان اداراتی ذمہ داریوں نے علمی و تحقیقی مباحث کے فروغ، معیاری تحقیق کی ترویج اور علمی روایت کے استحکام میں ان کے کردار کو مزید مؤثر اور مستحکم بنایا۔ انتظامی، اداراتی اور تدریسی شعبوں میں ان کی فعال اور مسلسل خدمات اس امر کی غماز ہیں کہ وہ ہمیشہ ایک جامع، متوازن، معیاری اور تحقیق دوست تعلیمی ماحول کی تشکیل و استحکام کے لیے کوشاں رہا ہیں۔

اشاعتی میدان میں موصوف نے نمایاں خدمات میں سہ ماہی تحقیقی مجلہ "تاریخِ ادبِ اردو" کی ادارت، اشاعت اور علمی نگرانی خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔ یہ مجلہ اردو زبان و ادب سے ان کی گہری علمی وابستگی، تحقیقی ذوق اور ادبی بصیرت کا بھرپور مظہر ہونے کے ساتھ ساتھ دنیا بھر کے اہلِ علم، محققین اور دانش وروں کے لیے ایک معتبر اور باوقار علمی پلیٹ فارم بھی فراہم کرتا ہے، جہاں وہ اپنے معیاری، تحقیقی اور تنقیدی مقالات شائع کر کے علمی سرمائے میں گراں قدر اضافہ کرتے ہیں۔ یہ اشاعتی سفر علم کی ترویج، تحقیقی روایت کے فروغ، بین الثقافتی علمی روابط کے استحکام اور عالمی سطح پر اردو تحقیق کے دائرۂ اثر کو وسعت دینے کی ان کی مسلسل جدوجہد رہی ہے۔

۲۰۱۹ سے سہ ماہی تحقیقی مجلہ ''تاریخِ ادبِ اردو'' اپنی باقاعدہ اشاعت، بلند تحقیقی معیار، علمی وقار اور ادبی اعتبار کے باعث اردو دنیا میں ایک منفرد اور ممتاز مقام حاصل کر چکا ہے۔ یہ مجلہ قومی و بین الاقوامی سطح پر محققین، ناقدین، اساتذۂ جامعات اور اہلِ قلم کے لیے ایک مستند تحقیقی فورم کی حیثیت اختیار کر گیا ہے، جہاں اردو زبان و ادب، لسانیات، تنقید، تحقیق اور ثقافتی مطالعات سے متعلق اعلیٰ معیار کے علمی مضامین شائع کیے جاتے ہیں۔

اس مجلے کا بنیادی نصب العین جغرافیائی، لسانی اور قومی سرحدوں سے بالاتر ہو کر اردو زبان و ادب کی ترویج، تحقیقی روایت کے استحکام، علمی مکالمے کے فروغ اور عالمی سطح پر اہلِ علم کے درمیان فکری و تحقیقی روابط کو مستحکم اور مؤثر بنانے میں بھی اہم کردار ادا کر رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ مجلہ اردو تحقیق کے معاصر فروغ، علمی دیانت اور تحقیقی روایت کی پاسداری کی ایک روشن مثال کے طور پر اپنی شناخت قائم کیے ہوئے ہے۔

''تاریخِ ادبِ اردو'' کے بانی مدیر پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا کی انتھک محنت، عمیق توجہ اور خلوصِ عمل کا ثمر ہے۔ دنیا کے گوشے گوشے سے موصول ہونے والے تحقیقی اور تنقیدی مضامین میں انتخاب کے وقت صرف معیار کو پیشِ نظر رکھا جاتا ہے، جبکہ نگارشات کا غیر مطبوعہ ہونا اس

لیے ضروری قرار دیا گیا ہے تاکہ ایک ہی تحریر کی دوبارہ اشاعت سے اجتناب کیا جاسکے۔ قلم کار کا تعلق خواہ کسی بھی خطے سے ہو، وہ معروف ہو یا نوآموز، ان تمام امتیازات سے بالاتر ہو کر معیاری مضامین کو اشاعت کے مواقع فراہم کیے جاتے ہیں۔

''تاریخِ ادبِ اردو'' ان ممتاز تحقیقی جرائد میں شامل ہے جو عالمی ادب کو اعلیٰ معیار کے ساتھ اردو زبان میں پیش کرتے ہیں۔ ساتھ ہی یہ سنجیدہ اور محنتی اسکالرز، محققین اور نوآموز قلم کاروں کو اپنے افکار و خیالات کے اظہار کے لیے ایک وسیع، معتبر اور باوقار علمی پلیٹ فارم مہیا کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اہلِ علم اور نئے قلم کاروں سے مسلسل یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنی غیر مطبوعہ اور معیاری نگارشات ارسال کر کے ''تاریخِ ادبِ اردو'' کے علمی وقار اور تحقیقی معیار میں مزید اضافہ کریں۔

مندرجۂ بالا مقالے کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا عہدِ حاضر کے ان ممتاز اہلِ علم میں شمار ہوتے ہیں جنہوں نے تدریس، تحقیق، تنقید، تصنیف، ادارت اور علمی رہنمائی کے مختلف میدانوں میں گراں قدر خدمات انجام دی ہیں۔ ان کی علمی شخصیت ہمہ جہت صلاحیتوں کی آئینہ دار ہے، جہاں تحقیقی دیانت، تنقیدی بصیرت، فکری اعتدال اور ادبی وقار نمایاں طور پر جلوہ گر ہیں۔ انہوں نے نہ صرف اردو زبان و ادب کے تحقیقی سرمایے میں قابلِ قدر اضافہ کیا بلکہ اپنی اداراتی خدمات، بالخصوص سہ ماہی تحقیقی مجلہ ''تاریخِ ادبِ اردو'' کے ذریعے معیاری تحقیق کے فروغ، نئے محققین کی تربیت اور علمی روایت کے استحکام میں بھی اہم کردار ادا کیا۔

بلاشبہ پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا کی شخصیت اور خدمات اردو ادب کے لیے ایک قیمتی سرمایہ ہیں۔ ان کی علمی کاوشیں اس امر کا بین ثبوت ہیں کہ خلوصِ نیت، مسلسل محنت، تحقیقی انہماک اور مقصدیت کے ذریعے علم و ادب کی ایسی پائیدار روایت قائم کی جاسکتی ہے جو آنے والی نسلوں کے لیے مشعلِ راہ بنے۔ امید ہے کہ ان کی خدمات پر مزید تحقیقی و تنقیدی مطالعات اردو تحقیق کے

دائرۂ کار کو مزید وسعت دیں گے اور ان کی علمی و ادبی میراث نئی نسل کے محققین کے لیے رہنمائی کا مؤثر ذریعہ ثابت ہوگی۔

قلم نے جس کے علم و فن کو نئی پہچان دی
صبا نے اردو ادب کو ایک نئی شان دی

حوالہ جات:

۱) مختصر سوانح حیات۔(یحییٰ صبا)

۲) سہ ماہی تحقیقی مقالہ "تاریخِ ادبِ اردو" جولائی تا ستمبر ۲۰۲۵۔ص۔۱۶۹

۳) سہ ماہی تحقیقی مقالہ "تاریخِ ادبِ اردو" جلد ۷، اکتوبر تا دسمبر ۲۰۲۵، ص ۳۵

۴) سہ ماہی تحقیقی مقالہ "تاریخِ ادبِ اردو" جلد ۸، اپریل تا جون ۲۰۲۶، ص ۱۲

☆☆☆

شاعری اور سیاست

ڈاکٹر شاہد اشرف

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اردو، فارمن کرسچن کالج

سیاست ایسا علم قرار دیا جاتا ہے جو انسان کے نظام زندگی کی نشو و نما کو زیر بحث لاتا ہے۔ اِنسان کی سرشت میں ترتیب و تزئین اور تنظیم و تحسین کا پہلو روز اوّل سے موجود ہے۔ ابتدائے آفریشن سے ہی مل جل کر رہنے اور ایک دوسرے سے تعاون نے سماج کی اولین صورت تشکیل دی۔ گروہوں اور قبائل میں رہنے کی ترجیح نے انسان کو بتدریج سماجی زندگی سے آشنا کیا۔ بنیادی طور ریہ تصور جانوروں سے ہی ماخوذ نظر آتا ہے۔ انسان نے اپنی آسانی یا کسی حد تک مفاد کے زیر اثر کچھ ضابطے بنا لیے جو تقسیم اور ذمہ داری کے بنیادی تصور کے گرد گھومتے تھے۔ انھیں ہم جدید طرز اظہار میں حقوق و فرائض بھی قرار دے سکتے ہیں اور یہی حقوق و فرائض سیاست کا سرچشمہ ہیں۔ وکیپیڈیا میں سیاست کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"سیاست ایک ایسا عمل ہے جس سے لوگوں کی جماعتیں تصفیہ کرتی ہیں۔ با الفاظ دیگر، سیاست ایک طریقہ کار ہے جس کے ذریعے عوامی حلقوں کے مابین مسائل پر بحث یا کارروائی ہوتی ہے اور ریاستی فیصلے عوامی رائے عامہ کی روشنی میں لیے جاتے ہیں" (۱)

اینڈریو ہی وڈ(Andrew Heywood)اپنی کتاب Politics میں اس کی تعریف یوں کرتے ہیں:

Politics is its broadest sense, is the activity through which people make, preserve and amend the general rule under which they live. All those politics is also an academic

subject (Some times indicated by the use of 'Politics' with a Capital P). It is then clearly the study of the activity (۲).

سیاسی جماعتیں اپنے خاص نظام فکر کی ترویج کے لیے سیاسی محاذ پر سرگرم ہوتی ہیں۔ اقتدار کے حصول کا بنیادی مقصد اپنے نظریے، منشور یا پروگرام کو آگے بڑھانا ہوتا ہے۔ خصوصًا مذہبی اقدار کا تحفظ، جمہوری روایات کی بقاء حقوق کے حصول اور ذاتی مفادات کے لیے سیاست کا پلیٹ فارم آزمایا جاتا ہے: افلاطون اپنی تصوراتی ریاست کے سیاسی معاملات میں عدل پر بے حد زور دیتا ہے۔ برٹرینڈ رسل افلاطون کے حوالے سے لکھتے ہیں۔

"ریاست" کا حقیقی مقصد "عدل" کی تحقیق ہے" (۳)

ارسطو ریاست کو شہری زندگی کے معاملات سے تعبیر کرتا ہے۔ سیاست ہی سے علم سیاسیات پیدا ہوتا ہے۔ مفکرین کے ہاں سیاسیات سے متعلق حکومت اور ریاست کے بارے میں متضاد آرا ہیں۔ مثلاً پروفیسر ڈاکٹر گارنر (Pro Dr Garner)، گریس (Gareis)، بلنچلی (Bluntschili)، جی ایچ جیمز (G H James) سیاسیات کو ریاست کے بارے میں علم کا نام دیتے ہیں۔ جبکہ سٹیفن لیکاک (Stephen Leacock) اور پروفیسر سیلے (Pro Seelay) کے نزدیک یہ حکومت سے متعلق علم کا نام ہے۔ ایک مکتبہ فکر ایسا بھی ہے جو علم سیاسیات کا تعلق حکومت اور ریاست دونوں سے قائم کرتا ہے۔ اِن میں پروفیسر گلکرائسٹ (Pro Gilchrist)، گیٹل (Gettell)، پال جینٹ (Paul Ganet)، پروفیسر ڈاکٹر لاسکی (Pro Dr Laski) اور ای سی سمتھ (E-C Smith) شامل ہیں۔

سیاست اور شاعری کے حوالے سے شعراء کے رجحان کا جائزہ لیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ سیاسی تغیرات اور محرکات کے نتیجے میں پیدا ہونے والے حالات اِنسانی زندگی پر اثرانداز ہوتے ہیں۔ شاعر چونکہ بے حد حساس ہوتے ہیں اِس لیے فوری طور پر اِس کا اثر قبول کرتے ہیں

اور اپنی تخلیقات میں سیاسی اتار چڑھاؤ اور عروج و زوال کو زیر بحث لاتے ہیں۔ وہ بسا اوقات غیر محسوس انداز میں اپنے خارج میں پنپنے والے واقعات کو زیر قرطاس کر دیتے ہیں۔ کوئی بھی شاعر جنگ، حکومتی کشمکش اور اقتدار کی رسہ کشی سے لاتعلق نہیں رہ سکتا ہے۔ وہ امن و استحکام کا داعی ہو تا ہے۔ اُسے سیاسی واقعات براہِ راست متاثر کرتے ہیں۔ وہ بہتری کا خواہاں اور خیر کا نمائندہ ہوتا ہے۔ جب بگاڑ اور انتشار کی قوتیں پنپتی ہیں اور سیاسی سطح پر محاذ آرائی دیکھنے کو ملتی ہے تو شاعر سیاست کے فکری محاذ پر سرگرم ہو جاتا ہے۔ وہ اپنی تخلیقات میں اپنے عہد کی تصویر دکھاتا ہے۔ البتہ وہ مورّخ نہیں ہوتا ہے۔ ارسطو کے مطابق:

"مورّخ اور شاعر محض نثر یا نظم لکھنے کی وجہ سے ایک دوسرے سے ممتاز نہیں۔ ہیرودڈز (Herodotus) کی تصنیف کو منظوم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن وہ تاریخ ہی رہے گی نظم ہو یا نہ ہو دونوں (مورّخ اور شاعر) مابہ الامتیاز یہ ہے کہ ایک تو (مورخ) یہ بیان کرتا ہے کہ کیا پیش آچکا، اور دوسرا (شاعر) یہ بیان کرتا ہے کہ کیا پیش آسکتا ہے۔ اس وجہ سے شاعری تاریخ کے مقابلے میں زیادہ فلسفیانہ اور بہتر چیز ہے کیونکہ شاعری عام حقیقت سے آگاہ کرتی ہے اور تاریخ خاص (حقیقت) سے"۔ (۴)

شاعری کا فلسفہ دلائل اور براہن سے ماورا ہوتا ہے۔ یہاں جذبے کی شدت اور وجدان کی سچائی کو فوقیت ہوتی ہے۔ اُردو شعرا کے ہاں، بلا تخصیص خطہ و مقام بلواسطہ یا بلاواسطہ سیاسی اندازِ فکر موجود ہے۔ کہیں اس کا اظہار واضح یا غیر مبہم اور کہیں علامتی یا رمزیہ صورت میں ہے۔ درحقیقت شاعر اپنے عہد کے مسائل، تغیرات اور حالات سے کنارہ کشی نہیں کر سکتا۔ چونکہ وہ عام آدمی سے اظہاری سطح پر زیادہ بلیغ اور فکری اعتبار سے پختہ ہوتا ہے، اس لیے وہ موجودہ اور آئندہ کا ادراک کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کئی اعتبار سے اُسے معاشرے کا ذہن بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔

شاعری زبان کے ادیبانہ اظہار کا پہلا وسیلہ تصور ہوتی ہے۔ اس لئے اُردو زبان میں بھی اوّل اوّل شعری صنف کو پذیرائی حاصل ہوئی۔ حکومتی سرپرستی اور درباری رجحانات سے شاعری کی صنف کو قبولیت عامہ کا درجہ مل گیا۔ شعرا نے ابتدا میں یقیناً بادشاہ کی مدح، مذہبی عقائد، داستان گوئی اوراخلاقیات کے موضوعات کو شعری پیراہن میں ڈھالا۔ آہستہ آہستہ آنکھیں زیادہ دور اور واضح دیکھنے کی عادی ہوگئیں۔ موضوعات میں تنوع آگیا اور شاعری میں سیاست، نفسیات، جنسیات، معاشیات، سمیت زندگی سے جڑے تمام معاملات زیرِ بحث آنے لگے۔

سیاست زندگی کا مرکز و محور ہے اور اس کے اثرات زندگی کو براہِ راست متاثر کرتے ہیں۔ کئی ہزار صدیوں کو محیط تاریخ کا مطالعہ سیاسی اُتار چڑھاؤ کے منفی و مثبت پہلوؤں کو پیش کرتا ہے۔ سقراط کا زہر کا پیالہ، گلیلیو کی سزائے موت اور حضرت امام حسینؓ کی شہادت کے پس منظر میں سیاست کا کھیل کھیلا جارہا تھا۔

اُردو شاعروں نے دکنی دور سے عہدِ مغلیہ اور ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی سے لمحۂ موجود تک سیاسی اُتار چڑھاؤ کو بنظر غائر دیکھتے ہوئے اپنے محسوسات کو جامۂ حرف پہنایا ہے۔ شاعر کسی بھی عہد میں غافل یا لاتعلق نظر نہیں آتا ہے۔ ابتدائی ادوار میں غیر محسوس طور پر اور لمحۂ موجود میں شعوری طور پر سیاسی اندازِ تفکر کی جھلک نظر آتی ہے۔ کوئی شاعر بھی سیاسی موضوعات کو شجرِ ممنوعہ نہیں سمجھتا ہے بلکہ اپنے رومان میں بھی وہ گردو پیش کے حالات سے آنکھیں چرا کر محبوب کی آغوش میں سونے کے لئے تیار نہیں ہے۔ ناہموار حالات اور تفکرات کے انبار کے درمیان میں بیٹھ کر رومان نہیں ہوسکتا ہے۔

خیال کی رو پر کسی کا اختیار نہیں اور یہ رو اپنے خارج سے براہِ راست متاثر اور فیض حاصل کرتی ہے۔ سیاسی معاملات خارج میں پنپتے اور زندگی پر اثرانداز ہوتے ہیں۔ جنگِ عظیم دوم نے یورپ کی نفسیات، معاشی صورتِ حال اور خیالات کو بدل کر رکھ دیا۔ جنگ کے اثرات ادب

پر بھی ظاہر ہوئے۔ فکشن اور شاعری نے بطورِ خاص ان حالات سے اثر قبول کیا۔ بڑی تعداد میں ناول لکھے گئے۔ فلم انڈسٹری نے جنگ کے موضوع پر بڑی تعداد میں فلمیں بنائیں اور کئی فلموں کی کہانیوں میں جنگی واقعات کو بھی ملحوظ رکھا گیا۔ شاعروں نے جنگ سے متاثرہ لوگوں کی زندگیوں کا ہر زاویہ سے جائزہ لیا اور خاندانی نظام کی ٹوٹ پھوٹ، معاشی ابتلا، اخلاقی زوال، تہذیبی انحطاط اور سماجی بگاڑ کو بیان کیا۔ یورپی شاعری میں بیشتر حدود و قیود کو بالائے طاق رکھ کر اظہار نے راہ پائی ہے۔ اس کے نتیجے میں فکر کی گہرائی، کرداروں کی جامعیت اور قدرتِ بیان فن کی بلندیوں پر نظر آتی ہے۔ سوویت یونین کے شاعر مخصوص نظریات کے حامل ہونے کی وجہ سے زندگی کو ایک خاص زوایے سے دیکھنے پر مجبور تھے۔ اس لئے وہ معاشی ناہمواری اور طبقاتی کشمکش کے دائرے سے باہر نہ نکل پائے۔ سیاسی خیالات اُن کے لئے شجرِ ممنوعہ تھے۔ اس لئے جنگِ عظیم دوم کے بعد سوویت یونین کی شاعری میں کہیں کہیں غیر محسوس انداز میں سیاسی رجحان کا پرتو مل سکتا ہے۔ لیکن شعوری سطح پر یہ بات خارج از امکان ہی تصور کی جاتی ہے۔

اُردو شعرا نے دو عظیم واقعات کو قریب سے دیکھا ہے۔ ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگِ آزادی اور ۱۹۴۷ء میں تقسیمِ ہند۔ ان واقعات کی گونج آج بھی اُردو شاعری میں سنائی دیتی ہے۔ یہ بات قرین قیاس ہے کہ اگر ۱۸۵۷ء میں انگریز کو مکمل شکست ہو جاتی تو لمحۂ موجود میں برصغیر کی سیاسی صورتِ حال مختلف ہوتی اور اگر ۱۹۴۷ء میں پاکستان نہ بنتا تو برصغیر کی سیاست میں بڑا اضطراب جنم لیتا۔ شاعروں نے ان تاریخی واقعات کے چشم دید گواہ کی حیثیت سے شعری مقدمے کا حصہ بنا دیا ہے۔ اس بات سے انکار کی گنجائش نہیں ہے کہ ۱۸۵۷ء کے بعد ادبی تحریکوں کے پسِ پردہ مخصوص مفادات اور نظریات کے زیرِ اثر شاعری کی گئی۔ مغربی طرزِ احساس نے شعرا کی توجہ اپنی جانب ضرور مبذول کی مگر زمینی حقائق کے مطابق شعرا کے ہاں اظہار و بیان کے قرینوں میں فکری رجحان کے پس پردہ سیاسی وفاداریوں کا عنصر ملتا ہے۔ وہ اپنی الگ اور جداگانہ حیثیت کے بجائے خاص نقطۂ نظر کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس لئے بعض اوقات فن کی پروا کیے بغیر شاعری

میں جذبات اور احساس کو قربان کرنا پڑتا ہے۔ غلط اور درست، اچھے اور برے کا معیار صرف اپنا نظریہ اور منشور ہوتا ہے:

''سن تیس کی دہائی میں فروغ پانے والی ادبی تحریکوں کے سائے میں اپنے فنی سفر کا آغاز کرنے والے بیشتر ادیب اپنی تنقیدی ذہنیت اور مغربی طرزِ احساس میں تبدیلی پیدا کرنے کی بجائے نظریہ و منشور کی سیاسی مناظرہ بازی میں مشغول رہے مگر ادیبوں کی نئی پود نے خامشی اور استقلال کے ساتھ عہد کی نئی صداقتوں کو اپنے تخلیقی شعور میں حل کرنے کا عمل جاری رکھا''

ہر عہد اپنے ساتھ نئے مسائل اور تقاضے لاتا ہے۔ ان سے عہدہ برآہ ہونے کے لئے عہد کے ساتھ چلنا پڑتا ہے جس کے نتیجے میں فکری سطح پر توڑ پھوڑ ہوتی ہے، کئی جذبے قربان ہو تے ہیں اور کئی تصورات مسمار ہو جاتے ہیں۔ ہم گزشتہ سے پیوست رہنا چاہتے ہیں اور اس کوشش میں ہماری حال پر گرفت ڈھیلی پڑ جاتی ہے۔ شاعری میں بھی یہی پہلو کار فرما نظر آتا ہے۔ شاعر کے دو اہم فریضے ہیں:

''دُنیا جیسی ہے اُس کی عکاسی کرنا اور اُسے جیسا ہونا چاہیے اس کا تصور پیش کرنا''(۶)

ان فرائض کی انجام دہی جان جوکھوں کا کام ہے۔ کیونکہ شاعر بہر حال انسان ہے۔ البتہ شعرا کے ہاں ایسے مضامین مل جاتے ہیں۔ جن کے ہاں خیال حال کی کشمکش کا آئینہ دار ہے۔ وہ جغرافیائی اور نظریاتی سرحدوں سے قطع نظر آئندہ کے فکری معمار ہیں۔ یوں شعرا کی رجحان ساز تخلیقات نے شعری سرمائے کو افتخار بخشا ہے۔

ملک کی اساس کو جزوِ ایمان سمجھنے والے شعرا کے ہاں بسا اوقات حقائق سے چشم پوشی، مبالغہ آرائی اور سیاسی تضادات ملتے ہیں۔ شاید اس کی وجہ ملک سے غیر معمولی لگاؤ ہے۔ جو نا موافق صورتِ حال کو قبول اور ناہمواریوں کو برداشت کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ شاعری کا کوئی وطن نہیں ہوتا وہ خطوں سے ماورا اور زمانے سے بے نیاز ہوتی ہے۔ جب شاعر اپنے وطن کو

شاعری کا وطن سمجھنے لگتا ہے تو اُسے انسانوں میں اپنے وطن کے لوگ اور خطوں میں اپنا وطن دلکش و حسین لگتا ہے۔ یہی اساس شاعری کو سیاست سے قریب کر دیتی ہے۔

جمہوری ممالک میں غیر جمہوری رویوں کی تشکیل سیاسی شاعری کا محرکِ اوّل قرار پاتی ہے۔ جمہوریت کا حقیقی حُسن آزادئ اظہار اور ووٹ میں پنہاں ہے۔ جمہوری معاشروں میں بر سرِ اقتدار طبقہ اکثر من مانی کرتا ہے اور مخصوص مفادات کے تابع نظر آتا ہے۔ شاعر بھی اسی معاشرے کا حصہ ہے۔ اس لئے بسا اوقات وہ بھی کلمۂ خیر کے بجائے قصیدہ گوئی کو شیوۂ اظہار بنالیتا ہے۔ حکمران طبقہ ہمیشہ ایسے دانشوروں اور شاعروں کو مسندِ خاص پر بٹھاتا ہے تاکہ عام لوگوں کو متاثر کیا جاسکے اور اُن کے اذہان پر اثرانداز ہوکر اپنا امیج بہتر بنایا جائے۔ دورِ حاضر میں ایسے شعرا کی ''خدمات'' کے لئے میڈیا سے مدد لی جاتی ہے اور وسیع پیمانے پر تشہیر کے ذریعے اپنی پالیسیوں کی حمایت کے لئے رائے عامہ کو ہموار کی جاتا ہے۔ غلام حسین ذوالفقار کے مطابق شاعری:

''فنونِ لطیفہ کی ایسی شاخ ہے جو فنی اسالیب اور حُسنِ بیان کے علاوہ اپنی معنوی اثر آفرینی کی بدولت انسانی معاشرے میں ازبس اہمیت رکھتی ہے'' (۷)

سیاسی اعتبار سے شاعری کے اثرات بہت گہرے ہیں۔ ایک طرف سیاسی صورتِ حال کی عکاسی ہوتی ہے دوسری طرف تاریخ بھی مرتب ہوتی ہے۔ شاعر ایک چشم دید گواہ کی حیثیت سے شعری زبان میں واقعاتی سطح پر اظہار کی قدرت رکھتا ہے۔ اس کا قلم تحسین و تردید سے آشنا ہوتا ہے اور اپنے پیرایۂ اظہار میں رائی کو پہاڑ اور ذرے میں کائنات دکھا سکتا ہے۔

افلاطون نے اپنی مثالی ریاست میں شاعر پر جو اعتراضات کیے تھے اس میں معاشرتی بگاڑ کا الزام بھی شامل تھا۔ اس بگاڑ کی ایک صورت سیاسی فریق کی حیثیت سے رائے عامہ پر اثر ہونے کی کوشش بھی ہے۔ البتہ شاعر بحیثیت سیاست دان اپنے سیاسی نظریات کی ترویج کے لئے

کُھل کر محاذِ عمل پر نکل سکتا ہے۔ سیاسی تقاضوں پر شاعر کا پورا اترنا خاصا محال ہے۔ مگر اخلاقی تقاضوں کی بجاآوری کے ذریعے لوگوں کے دل جیتے جاسکتے ہیں۔ سیاست میں مخصوص ذہن اور شاعری میں اعلیٰ جذبوں کی کارفرمائی حسین امتزاج کے بجائے خلجان اور ٹینشن کا باعث بنتی ہے ۔وارث علوی لکھتے ہیں:

'ہمارے ادیبوں نے جب بھی سیاست کے متعلق غور کیا ہے تو انہوں نے سیاست کے تقاضوں اور ضرورتوں کی بات کی ہے اور ادب کے تقاضوں کو پسِ پشت ڈال دیا ہے۔ یعنی انہوں نے ایک ادیب کی طرح سیاست کے متعلق نہیں سوچا بلکہ ایک سیاسی آدمی طرح ادب کے متعلق سوچتے رہتے ہیں" (۸)

شاعر اعلیٰ قدروں کا پاسبان اور مستقبل کا نگہبان ہوتا ہے۔ وہ روایات کا امین اور حال کا نبض شناس بھی ہوتا ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ اُس کا ویژن اور فکری آزادی اُسے کسی سیاسی نظریے کی پابندی سے روکتی ہے اور اگر وہ شعوری طور پر یا مفادات کے تحت کسی سیاسی گروہ کے ساتھ وا بستگی اختیار کرلیتا ہے تو بقول وارث علوی:

"پہلی ضرب اُس کے خلوص، ایمانداری اور صداقت پر پڑتی ہے۔ فن کار پورا سچ بولنا چاہتا ہے۔ لیکن سیاسی مصلحتیں اُسے ویسا کرنے سے روکتے ہیں"(۹)

اگر شاعر اس ڈگر پر چلتا رہتا ہے تو اس کے اندر کا فن کار مرجاتا ہے۔ لفظ اپنی تاثیر کھو دیتے ہیں اور خیال میں سچائی باقی نہیں رہتی۔ شاعر کا فکری سفر رک جاتا ہے اور تخلیق کا ادھورا پن عَود کر آتا ہے۔ شعریت غائب ہو جاتی ہے اور شاعری محض سٹیٹ منٹ بن جاتی ہے۔ دوسری طرف اشتراکی ریاستوں میں شاعر میکنیکل انداز میں تخلیقی سرگرمیاں انجام دیتا ہے۔ وہ نظری سطح پر پروپیگنڈا کا حصہ بن جاتا ہے اور ہر زاویے سے ریاستی بقاو تحفظ کے لئے کوشاں رہتا

ہے۔ جمہوری معاشروں کی طرح اس کے اندر خیال کی آزادہ روی جنم نہیں لیتی ہے۔ سلیم احمد کہتے ہیں:

''اشتراکی ریاستیں ادیب سے کام لیتی ہیں۔اس کے نمونے ہمارے سامنے ہیں۔ ادیب یا تو اپنے نظریے کی برتری ثابت کرتے ہیں یا پھر یہ دکھاتے ہیں کہ ریاست کے نظریے کے تحت جو کچھ ہو رہا ہے وہ اچھا ہی اچھا ہے'' (۱۰)

سیاست دان شاعروں کو دبانے کی کوشش کرتے ہیں۔ مگر وہ خود شاعری کی ابجد سے بھی آشنا نہیں ہوتے۔ استعاراتی اور تشبیہاتی نظام سیاسی شطرنج کے مطابق ترتیب نہیں پاتا۔ اس لئے بیشتر سیاست دان شاعری سے خائف نظر آتے ہیں اور شاعروں کے ذہنی رجحانات سے متاثر نہیں ہوتے۔ ملکی مسائل، شاعر اور سیاست دان مختلف انداز میں دیکھتے ہیں۔ ان مسائل کا حل بھی دونوں کے نزدیک الگ الگ ہوتا ہے:

''سیاسی آدمی اپنے نقطۂ نظر کے مطابق فنکار سے کبھی مطمئن نہیں ہوتا نہ ہو سکتا ہے۔ وہ ہمیشہ یہ سمجھتا ہے کہ فن کار اپنے وقت سے پیچھے ہے''(۱۱)

شاعری عام لوگوں کی زندگی کو زیرِ بحث لاتی ہے۔ مگر خاص لوگوں کے لئے ہوتی ہے۔ خاص لوگوں سے مراد معاشرے کا جہاں دیدہ اور پڑھا لکھا طبقہ ہے۔ یہی لوگ معاشرے کے حقیقی نمائندے قرار دیے جا سکتے ہیں۔ اعلیٰ تخلیقی جوہر سے مزین کلام اور عوامی مزاج سے ہم آہنگ شاعری ہر اعتبار سے مختلف تاثر اور نتائج کی حامل ہوتی ہے البتہ یہ فیصلہ وقت کرتا ہے کہ مقبولیتِ عامہ سے کسے سرفراز کرنا ہے۔ کبھی کبھی سیاسی نظریات سے قطع نظر تخلیق اپنے تاثر میں ہر خاص و عام کے لئے قابلِ قبول صورت اختیار کر لیتی ہے۔ انور سجاد رقم طراز ہیں:

''مقبول عوام فنِ مخصوص سیاسی نظریات کے ساتھ اپنی مختصر اور تنگ وابستگیوں سے بلند ہو جاتا ہے اور اس کا تعلق کسی مخصوص مکتبہ فکر کے ساتھ نہیں ہوتا''(۱۲)

شاعر کسی مکتبہ فکر سے جڑے بغیر نہیں رہ سکتا ہے۔ البتہ تخلیقات میں اپنے مکتبہ فکر کا اعلانیہ اظہار مناسب اور درست عمل نہیں ہے۔

ہم عصروں میں چشمک لازمی امر ہے لیکن الگ الگ حلقوں میں ہونے کے باوجود شاعر اور سیاست دان کے مابین ایک کشمکش از خود پیدا ہو جاتی ہے۔ شاعر فکری اعتبار سے بلند قامت اور مستقبل شناس ہوتا ہے۔ جہان معنی میں اُسے زندگی کی معنویت کا پتا چلتا ہے اور احساس کی شدت بڑھتی جاتی ہے۔ سیاست دان زندگی کے درونِ ذات تغیر و تبدل پر دھیان دینے کے بجائے خارجی محاذ پر کمربستہ رہتا ہے۔ وہ ظاہراً اور خوش آئند تشکیلات پر ایمان رکھتا ہے۔ اس لیے مزاجاً شاعر کو زیرِ نگیں اور ماتحت رکھنا چاہتا ہے:

"سیاسی اور سماجی سطح پر جتنے لوگ بے اثر ہوں گے۔ اتنے ہی سیاست دان کے پوبارہ ہوں گے۔ اسی لیے ادیب اور فن کار کی طرف بھی سیاست دان کا رویہ یہ ہوتا ہے کہ وہ یا تو بے اثر رہے یا اس کا Henchman بن کر رہے۔ بے اثر بننے کا مطلب یہ ہے کہ ادب برائے ادب کی مجہول جمالیات کا آشرم چلانا اور سیاست دان کا آلہ کار بننے کا مطلب ہے اُس کے آدرشوں اور اُس کی جماعت کی پالیسی کا پروپیگنڈا بننا" (۱۳)

امکان غالب ہے کہ شاعر اس صورتِ حال میں خاموش تماشائی بن جاتا ہے۔ لیکن ایسا بھی نہیں کہ زمانے کے تغیرات کو محسوس نہ کرتا ہو یا حالات سے غافل ہو۔ اُسے بے اثر رہنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ وہ خاموش رہ سکتا ہے لیکن محسوسات کی دنیا میں وہ جس کرب و بلا سے گزرتا ہے۔ اُس کا عام آدمی ادراک نہیں کر سکتا ہے۔ بعض بڑے شعرا نے ملکی اور بین الاقوامی سطحوں پر بڑے واقعات پر خامہ فرسائی نہیں کی اور اُن کی تخلیقات سامنے نہیں آئیں۔ اس سے یہ سمجھ لینا کہ وہ اپنے عصر سے کنارہ کش ہو کر زندگی گزارتے ہیں۔ ہرگز درست نہیں۔ جنگِ عظیم دوم کا واقعہ بھی بعض یورپی شعرا کے ہاں تخلیقی سطح پر بیان نہیں ہوا ہے۔ ہولوکاسٹ پر بھی غیر

معمولی توجہ نہیں دی گئی ہے۔ مجھے اس سے انکار نہیں ہے کہ اس پر بہت کچھ موجود بھی ہے۔ اگر کوئی شاعر ایسے واقعات کو نظر انداز کر دے تو اسے اس کی غفلت شمار نہ کی جائے:

"کسی سیاسی واقعے پر فن کار نے کوئی اخباری بیان نہیں دیا یا اُس پر کوئی تخلیق پیش نہیں کی اس لیے یہ سمجھ لیا کہ وہ عصری واقعات سے بے نیاز ہو گا غلط ہو گا" (۱۴)

شاعر غیر معمولی صلاحیتوں کا حامل فرد ہوتا ہے۔ وہ سیاست کے نشیب و فراز کو کئی زاویوں سے دیکھ سکتا ہے۔ شعبدہ گری کا فن سیاست دان کے پاس ہوتا ہے۔ اور شاعر موسیٰؑ کے ہاتھ میں عصا کی مانند۔ ڈیگال نے کہا تھا کہ سارتر تو پورا فرانس ہے کیا فرانس کو گرفتار کیا جا سکتا ہے۔ اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ شاعر کا ہنر اور ادراک وقتی سود و زیاں سے ماورا ہوتا ہے۔ موجودہ دہشت گردی کے خلاف اتحادی محاذ اور ثقافتوں کے مابین تصادم میں صرف اور صرف شاعر ہی اہم رول ادا کر سکتے ہیں۔ یورپ میں ایسے ہزار ہا لوگ موجود ہیں۔ جو موجودہ سیاسی ورلڈ آرڈ کو درست نہیں سمجھتے ہیں۔ اس کی وجہ سے ثقافتوں میں تصادم کی راہ ہموار ہوئی ہے اور طاقت کے ذریعے کلچر کی فتح و کامرانی کا رواج پڑ گیا ہے۔ کسی بھی طرح کسی بھی طاقت ور قوم کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ طاقت کے بل بوتے پر دوسری اقوام کے رہن سہن، کلچر اور طرزِ زندگی میں تبدیلی لائے۔ اس وقت دنیا میں قتل و غارت اور بدامنی کا چلن سیاسی ناکامی کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ اس کے لیے شاعروں کو آگے آنا پڑے گا:

"سیاسی خلفشار اور انتشار کے متعلق جس سے ہمارا دور عبارت ہے فن کار ذہنی اور عملی رہبری کے فرائض انجام دینے کی خصوصی صلاحیتیں رکھتا ہے" (۱۵)

یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ شاعر کی خواہشات اور توقعات کچھ اور ہوتی ہیں لیکن سیاسی فیصلے اس کے برعکس ہوتے ہیں۔ عراق جنگ کے خلاف یورپ میں بڑے مظاہرے ہوئے ہیں۔ ان مظاہروں میں فنکاروں نے ہراوّل دستے کا کردار ادا کیا ہے۔ ویت نام جنگ سے افغانستان

جنگ تک بندوق سے اپنے بچوں کا قد ناپنے والی مائوں نے دنیا کو جارحیت کے خلاف لڑنے کا سلیقہ دیا ہے۔

شاعروں نے قوموں کی زندگی میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ہر قوم اپنے نمائندہ شاعر کا کلام سینے سے لگا کر رکھتی ہے اور اسی سے فکری رہنمائی حاصل کرتی ہے۔ ایسی اقوام مستقبل پر نگاہ جمائے سفر جاری رکھتی ہیں اور آخر کار اقوامِ عالم میں عزت و وقار پاتی ہیں۔ شاعر ایک سچا دانشور ہوتا ہے اور اس کی دانائی مفادات سے پاک ہوتی ہے۔ کنفیوشس نے اپنی مجوزہ ریاست میں لوگوں کو چار مختلف طبقات میں تقسیم کیا تھا۔ کسان اور ہنر مند، تاجر، سپاہی اور دانشور۔ اُس نے حکومتی باگ ڈور کے لیے دانشوروں کا انتخاب کیا۔ اُس کے خیال میں صرف یہی طبقہ احساس و جذبات سے لبریز ہوتا ہے اور لوگوں کے دکھ درد اور مصیبت کو جان کر ازالے کے لیے کوشش کر سکتا ہے۔ اُس نے خبر دار کیا تھا کہ تاجروں کو اقتدار میں شریک نہ کیا جائے وگرنہ یہ لوگوں کی زندگیوں کو اجیرن کر دیں گے۔ صدیوں بعد آج اُس کی بات سچ ثابت ہو رہی ہے۔ کیونکہ دنیا کے زیادہ تر ممالک میں تاجر طبقہ سیاست اور اقتدار پر قابض ہے اور لوگوں کی زندگی اجیرن ہو گئی ہے۔ اگر دنیا میں لوگوں کو سکھ دینا ہے تو اقتدار تاجروں کے ہاتھوں سے چھین کر شاعروں اور دانشوروں کے ہاتھ میں دینا پڑے گا۔ چنانچہ ترقی پسند شاعری میں طبقاتی کشمکش پر بے حد زور دیا گیا ہے اور زندگی کا مرکز و محور معاشیات کو گردانا گیا ہے۔:

"کسی فرد یا طبقے کی ذہنی پیداوار نہیں ہے۔ یہ ہماری موجود معاشرت، سماجی نظام، اقتصادی مشکلات اور سیاسی صورتِ حال کی مظہر ہے" (۱۶)

شاعری اور سیاست کے تناظر میں

"علامہ اقبال کا ایک قول ہے کہ قومیں شاعروں کے دل میں پیدا ہوتی ہیں اور سیاست دانوں کے ہاتھوں پروان چڑھتی اور مرتی ہیں" (۱۷)

قوموں کی تاریخ میں سیاست ہمیشہ مفادات، وسائل، زمین اور طاقت کے حصول کا ذریعہ رہی ہے۔ اس حوالے سے قبل از مسیح کی سیاست اور لمحۂ موجود کی سیاست میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ مثلاً یونان کے بادشاہ نے سپہ سالار کو بلا کر کہا کہ ہمسایہ ریاست کارتھیج پر حملہ کر دیا جائے۔ سپہ سالار نے کہا کارتھیج پُرامن ریاست ہے اور ہمیں اُس سے کوئی شکایت نہیں ہے۔ بادشاہ نے جیب سے ناشپاتی کا پھل میز پر رکھتے ہوئے کہا کہ، ''یہ پھل جس علاقے میں پیدا ہوتا ہے۔ اُسے میری ریاست کا حصہ ہونا چاہیے''۔ موجودہ دور میں امریکہ کی جانب سے تیل کے لئے عرب ممالک پر لشکر کشی سے یونان پر کارتھیج کے حملے کا واقعہ یاد آتا ہے۔ گمان غالب ہے یونان کے بادشاہ کی اُس عہد کے شاعروں اور دانشوروں نے ظاہری یا باطنی سطح پر مذمت کی ہوگی۔ جیسے موجودہ دور میں دنیا کے تمام ملکوں میں امریکہ مخالف جذبات پیدا ہوئے ہیں اور شاعروں نے اپنی تخلیقات میں امریکی اقدامات کی مذمت کی ہے۔

موجودہ گھناؤنی سیاست کے نتیجے میں امنِ عالم کو شدید خطرہ لاحق ہے۔ ان حالات میں شاعروں کی ذمہ داری بڑھ جاتی ہے۔ یہ پند و نصائح، تصوف اور قصائص پر مشتمل شاعری کا زمانہ نہیں ہے۔ شاعر کو عصری تقاضوں کے مطابق جبر، جارحیت اور جرائم کے خلاف آواز اُٹھانی ہے۔ گر ایسا نہ ہوا تو سیاست کا گھناؤنا کھیل دنیا کی تباہی و بربادی پر منتج ہوگا۔ فتح محمد ملک رقم طراز ہیں:

''زمانے کے اُلٹ پھیر نے ہمارے سیاسی قائدین کو نفرت کے سوداگر بنا کر رکھ دیا ہے۔ وہ شاعر کی رنگین نوائی سے لطف اندوز ہونے سے بھی محروم ہیں اور شاعر کی تلخ نوائی سے بصیرت اندوز ہونے سے بھی عاری ہیں''(۱۸)

سوال یہ ہے کیا شاعری کے ذریعے سیاست پر غلبہ ممکن ہے؟ اور کیا شاعری حقیقی معنوں میں بڑے فکری انقلاب کا پیش خیمہ بن سکتی ہے؟ یقیناً موافق حالات اور ساز گار فضا سے شاعری لوگوں کے خیالات بدلنے کا ذریعہ بن سکتی ہے۔ یہ عمل آہستہ آہستہ پروان

چڑھتا ہے اور دہائیوں کے بعد اثر انداز ہوتا ہے۔ معاشرہ اپنے فکری ارتقا میں خارجی حالات کا پابند ہوتا ہے۔ جوں جوں حالات میں بگاڑ پیدا ہوتا ہے توں توں مزاحمت کا رجحان غالب آتا ہے۔ اس رجحان کے نتیجے میں حریتِ فکر جنم لیتی ہے۔ جیسے پانی اپنا راستہ خود بنالیتا ہے۔ حریت فکر کو بھی راستہ مل جاتا ہے۔

ہمارے معاشرے میں تشدد اور انتشار سیاست کا لازمی جزو ہیں۔ شاعری امن وانتظام کا پیغام ہوتی ہے۔ دونوں کی حدود اور دائرہ کار بظاہر مختلف ہونے کے باوجود یکسانیت کی صورتیں ملتی ہیں۔ مثلاً سیاست انقلاب جنم دیتی ہے۔ شاعری بھی انقلاب کا ذریعہ ہوتی ہے۔ سیاست فرد سے معاشرے تک واضح طور پر اثر انداز ہوتی ہے۔ شاعری انفرادی اور اجتماعی زندگی کو غیر محسوس انداز میں متاثر کرتی ہے۔ جہاں دونوں آپس میں مل جاتی ہیں وہاں پر تحرّک اور تبدّل کے امکانات بڑھ جاتے ہیں۔ مثلاً قیام پاکستان کے بعد ایک بار پھر ایران انقلاب کے پس منظر میں اقبال کی شاعری نے فکری سطح پر ایرانی عوام کی رہنمائی کی ہے۔ دنیا کے کئی اور ممالک میں بھی شعرا نے سیاسی محاذ پر شاعری کے ذریعے عوام کی بیداری کا فریضہ انجام دیا ہے۔ شاعری محض حظ اٹھانے کا کام ہے تو اُسے نَے نواز کی مثل قرار دیا جاسکتا ہے جو محض تفریح فراہم کرتا ہے:

''ایک بانسری بجانے والا جو کسی سنسان ٹیکرے پر تن تنہا بانسری کی لے سے اپنا دل بہلاتا اور شاید کبھی کبھی سننے والے کے دل بھی اپنی طرف کھینچتا ہے'' (۱۹)

کا عمل روحانی سطح پر قابل قدر گردانا جاسکتا ہے اور اِسے سود مند بھی سمجھنا چاہیے۔ البتہ فکری سطح پر اس سے کوئی مدد نہیں ملتی ہے۔ اس اعتبار سے فنون لطیفہ میں شاعری انقلاب برپا کرنے کی حد درجہ صلاحیت رکھتی ہے۔

معاشرے میں ناہمواری اور عدم مساوات عوام کی بے چینی کا سبب ہوتے ہیں۔ شاعر عوام کی آواز بن جاتا ہے:

''سکون اور آسودگی کیلئے وہ قومی مسائل کو جب اپنے ادب کا موضوع بناتا ہے تو تبدیلی کا مطالبہ کرتا ہے۔ جو تبدیلی نہیں چاہتے ان سے اس کا اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔'' (۲۰)

شعرا کے دو گروہ ہیں ایک جو طاقت ور اور موجود نظام کے تحفظ و بقا کیلئے کام کرتا ہے دوسرا جو تبدیلی کیلئے جدوجہد کرتا ہے۔ واضح طور پر ایک گروہ ادب کو سیاست سے الگ اور جدا دیکھنے کا خواہاں ہے۔ ادب سے سماجی تبدیلی اور سیاسی محرکات کا تصور اُس کے ہاں ناپید ہے:

''جو لوگ ادب کو سیاست سے الگ رکھنا چاہتا ہے۔ وہ یا تو سیاست کو زندگی سے علیحدہ سمجھتے ہیں یا ادب کو زندگی کا ترجمان نہیں سمجھتے۔ یا پھر زندگی کا مقصد صرف گانا بجانا اور تفریح خیال کرتے ہیں یا زندگی کو صرف رومانی تصورات تک محدود سمجھتے ہیں۔ گویا ادب کا مفہوم ان کے یہاں ذہنی تعیّش کے سوا کچھ اور نہیں'' (۲۱)۔

شعرا کا جو طبقہ ادب کو محض تفریح اور ذہنی تعیّش خیال کرتا ہے وہ جمالیات کو مقدم رکھتا ہے اور ان کے نزدیک شاعری کا بنیادی مقصد یہی ہے۔ مزید یہ کے وہ معاشرے کے سماجی اور سیاسی ڈھانچے میں کسی بھی تغیر کا خواب نہیں رکھتے۔ اس بنا پر وہ عصری مسائل اور موضوعات سے لاتعلق رہ کر شاعری کرتے ہیں۔ جو کسی اعتبار سے درست نہیں ہے۔ شاعر اگر سیاست سے علاقہ نہیں رکھتا تو سار تر اور قیوم نظر کے مابین ہونے والے مکالمے کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ وہ زندگی کے اصل حقائق کا ادراک ہی نہیں رکھتا ہے۔ ترقی پسند شعرا کا ایک شکوہ سننے میں آتا ہے کہ ترقی پسند ادب کو سیاسی بنیاد پر اعلیٰ ادب میں شمار نہیں کیا جاتا اور یہ محض پروپیگنڈا کہلاتا ہے۔ علی سردار جعفری لکھتے ہیں:

''سیاست ہر جگہ ہے، ہر طرف ہے، فن اور ادب کی ہر تخلیق میں ہے، فرق صرف یہ ہے کہ کہیں سیاست ترقی پسند ہے اور کہیں رجعت پرست۔ جب فن پارے میں ترقی پسند سیا

ست ہوتی ہے تو فوراً انگلیاں اٹھتی ہے۔ یہ فن نہیں یہ سیاست ہے اور اگر سیاست رجعت پسند ہے تو وہ اعلیٰ درجے کا فن ہے"۔ (۲۲)

علی سردار جعفری کی اس رائے سے جزوی اختلاف کی گنجائش موجود ہے۔ فیض، جوش اور احمد ندیم قاسمی ایسے شعرا کی سیاسی شاعری کو ہر مکتبہ فکر نے سراہا ہے اور نظریاتی بُعد کے باوجود قابل قدر جانا ہے۔ ہاں بعض ترقی پسند شعرا نے شعریت سے قطع نظر محض نعرہ گوئی سے کام لیا ہے اور ان کے ہاں جذب کیے بغیر خیالات کو بیان کرنے سے معنویت اور شعری زیبائش میں فقدان نظر آتا ہے۔ اسی طرح رجعت پسند شعرا کی کثیر تعداد بھی اعلیٰ شعری معیارات پر بھی پورا نہیں اترتی ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ شاعری کا یہ پہلو خواہ ترقی پسندانہ ہو یا رجعت پرستانہ، کیا اعلیٰ شعری معیارات پر پورا اترتا ہے؟

شاعری کو سیاسی اور غیر سیاسی خانوں میں تقسیم کرنا ترقی پسندانہ تقاضا ہے۔ سیاسی جبر کے نتیجے میں جو فکری مزاحمت کی شکل بنتی ہے اسے مزاحمتی شاعری کا نام دیا جاتا ہے۔ شاعر کا اصل امتحان اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ اپنی پسندیدہ سیاسی جماعت کے ظلم پر تماشائی اور دوسری سیاسی جماعت کے ظلم پر مزاحمت کرتا نظر آتا ہے۔ سیاست سے مفاد کی وابستگی شاعری سے منافقت کا سبب بنتی ہے۔ حقائق سے چشم پوشی باطنی سطح پر شاعر کو متاثر کرتی ہے اور تخلیقی عمل کو سچائی سے دور کر دیتی ہے۔ یوں تخلیق کی زندگی کم اور اثر زائل ہو جاتا ہے۔ البتہ ایک پہلو یہ بھی ہے کہ شاعر کی منشا کے کی ناموافق اسے لکھنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اگر وہ کسی معاملہ پر خاموش ہے تو اسے آمادہ سخن کرنا مشکل امر ہے:

"ہم کسی شاعر پر اس وجہ سے لعنت ملامت نہیں کر سکتے کہ وہ ایک شاعر کی حیثیت سے اپنی انسان والی ذمہ داری سے منکر ہو جاتا ہے۔ ہم اس پر لعن طعن تو کر سکتے ہیں کہ وہ نرا شاعر ہے یعنی اسے انسان کی حیثیت سے اپنی ذمہ داریوں کا پاس نہیں ہے لیکن ہم اسے یہ طعنہ نہیں

دے سکتے کہ وہ ایک شاعر کی حیثیت سے کسی سماجی قضیے میں نہیں پڑا یا کسی تعمیری تحریک میں شامل نہیں ہوا"(۲۳)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر ادب یا شاعری کے سیاست سے تعلق کی بازگشت بار بار کیوں سنائی دیتی ہے۔اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ سیاست دان محض اقتدار چاہتا ہے اور اسے حا صل کر کے خود غرضی کا لحاف اوڑھ لیتا ہے۔اسے جگانے کیلئے شاعر کام آتا ہے۔محمد علی صدیقی اظہار خیال کرتے ہیں:

"ہماری تہذیب کی بقا ان لوگوں کے ہاتھوں میں چلی جائے گی جو سیاست کو اپنی مفادات کے تحفظ اور بقاء کیلئے ایک ایسے عمل میں تبدیل کر چکے ہیں جس میں کمزور طاقت ور کیلئے آسان غذا بن جائے"(۲۴)

دوسرے لفظوں میں شاعر ایک مصلح کے طور پر بھی کام کرتا ہے۔یہ عمل ہر دور میں جا ری رہتا ہے۔شاعر کو حکومت کا حصہ نہیں بننا چاہیے اگر ایسا ہو تو وہ عوام کا اعتماد کھو دیتا ہے۔کیوں کہ اسے حکومت کی خوبیوں کے ساتھ ساتھ خامیاں بھی قبول کرنا پڑتی ہے اور کامیابیوں کے سا تھ ساتھ ناکامیوں میں بھی حصہ دار بننا پڑتا ہے۔غیر جانب داری کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی ہے اور شاعر کا غیر جانب دار ہونا گویا غیر محسوس انداز میں جبر کا ساتھ دینا ہے۔

شاعری میں کومٹ منٹ کا تصور ترقی پسند تحریک کے ذریعے سامنے آیا۔ترقی پسندوں نے جھوٹ اور سچ یا نیکی اور بدی کی طرح ظالم اور مظلوم کے دو طبقات میں ادیبوں سے اپنی کو مٹ منٹ کی نشاندہی کا سوال اٹھایا۔ترقی پسند تحریک سے باہر شعرا کی حقیقت نگاری بھی انہیں قا بل قبول نہ ٹھہری۔اس سے مراد ہرگز یہ نہیں ہے کہ

"ہر ادیب اور فنکار کسی واحد نقطہ نظر کا پابند ہو کر رہ جائے" (۲۵)

جس طرح زندگی متحرک اور رواں دواں ہے اِسی طرح نظریات کے تغیر و تبدل کا امکان موجود رہتا ہے۔ کسی کو زبردستی ہم خیال نہیں بنایا جاسکتا ہے۔ تجربے اور مشاہدے انسان کو سیکھنے اور جاننے میں مدد دیتے ہیں۔ شاعری میں بھی ارتقا کا عمل جاری رہتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں اوّل اوّل رومان پرور شعرا ارتقائی عمل کے بعد انقلابی بن گئے:

''بہتر بننے کی تحریک ہر انسان میں موجود ہوتی ہے'' (۲۶)

کوئی آدمی بھی جان بوجھ کر کم تر ادنیٰ اور ہیچ لوگوں میں شمار ہونا نہیں چاہتا ہے۔ وہ اپنی سوچ، قوت عمل اور حالات کے تابع ہوتا ہے۔ نتیجتاً موافق صورت پیدا ہوتے ہی اس کے ارتقائی عمل کو مہمیز لگ جاتی ہے۔ شاعر کا کوئی نظریہ، کوئی کومٹ منٹ واضح ہو یا نہ ہو شاعری کسی نظریہ یا کومٹ منٹ کے ضرور تابع ہونی چاہیے۔

سیاست اور شاعری کے پس منظر میں ایک اہم سوال یہ بھی ہے کہ شاعری کی زبان کیسی ہونی چاہیے؟ شاعری عام آدمی کی زندگی سے متعلق بحث کرتی ہے۔ مگر عام آدمی کے فہم و ادراک سے بالا ہوتی ہے۔ تہذیبی اعتبار سے عوامی مزاج عام لب و لہجے کا حامل ہوتا ہے:

''کسی تہذیب کا عکس اُس تہذیب کے (کی۔ کذا) حامل قوم کے لسانی رویوں میں سب سے زیادہ جھلکتا ہے'' (۲۷)

اس پہلو سے ہر زبان کو خاص قرینہ اور ضابطہ اُسے دوسری زبانوں سے مختلف بناتا ہے۔ سیاست کا لب و لہجہ اور شاعری کی زبان کا بُعد خاص امتزاج کا متقاضی ہوتا ہے۔ جسے شاعر بخوبی سمجھ سکتا ہے۔ وہ اقدار و رویات کا نمائندہ بھی ہوتا ہے۔ لسانی ضابطے اور اقدار کی آمیزش فن پارے کو جلا بخشتی ہے:

''شاعری میں سماجی اقدار کے در آنے سے سماجی اقدار، شعری اقدار کا درجہ حاصل کر لیتی ہیں'' (۲۸)

یقیناً یہی ہر عہد کے شاعر کا مطمح نظر ہوتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ سیاست Wikipedia.org/wiki/

۲۔ Andrew Heywood, Politics Macnillian, 1997, P-4

۳۔ برٹرینڈ رسل، فلسفہ مغرب کی تاریخ، مترجم پروفیسر محمد بشیر، اسلام آباد: یورپ اکیڈمی ۲۰۹، ص ۱۴۷

۴۔ ارسطو، بوطیقا، مترجمہ عزیز احمد، کراچی: انجمن ترقی اردو، ۱۹۴۱، ص ۵۶، ۵۵

۵۔ فتح محمد ملک، تحسین و تردید، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۵، ص ۲۶

۶۔ ہربرٹ ریڈ، بحوالہ: اُردو شاعری کا سیاسی اور سماجی پس منظر، مصنف: ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۸ء، ص ۴۵

۷۔ غلام حسین ذوالفقار، اُردو شاعری کا سیاسی اور سماجی پس منظر، ص ۳

۸۔ وارث علوی، تیسرے درجے کا مسافر، مضمون: ادب اور سیاست، لاہور: نگارشات، ۱۹۸۶ء، ص ۵۳۔ ۱۵۲

۹۔ ایضاً، ص ۱۷۱

۱۰۔ سلیم احمد، مضامین سلیم احمد، مرتب: جمال پانی پتی، کراچی: اکادمی بازیافت، ۲۰۰۹ء، ص ۶۳۷

۱۱۔ انور سجاد، تلاشِ وجود، لاہور: سنگ میل، ۱۹۸۶ء، ص ۲۸۶

۱۲۔ ایضاً، ص ۲۸۶

۱۳۔ وارث علوی، تیسرے درجے کا مسافر، ص ۱۵۲

۱۴۔ ایضاً، ص ۱۶۱

۱۵۔ ایضاً، ص ۱۵۷

۱۶۔ حنیف فوق، ڈاکٹر، مثبت قدریں، ڈھاکا: دبستانِ مشرق، ۱۹۶۸ء ص ۲۵۸

۱۷۔ فتح محمد ملک، اپنی آگ کی تلاش، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۹ء، ص ۱۱

۱۸۔ ایضاً، ص ۱۵

۱۹۔ حالی، الطاف حسین، مقدمہ شعر و شاعری، لاہور: شیخ مبارک علی تاجر کتب، ۱۹۲۹ء، ص ۸

۲۰۔ احمد ندیم قاسمی، تہذیب و فن، لاہور: پاکستان بکس اینڈ لٹریری سائونڈز، ۱۹۹۱ء، ص ۲۱۸

۲۱۔ اعجاز حسین، ادب اور سیاست، مشمولہ: ادب، زندگی اور سیاست، مرتب: محمد خاور نوازش، فیصل آباد: مثال پبلشرز، ۲۰۱۲ء، ص ۳۳۴

۲۲۔ علی سردار جعفری، ادب اور سیاست کا رشتہ، مشمولہ: ادب، زندگی اور سیاست، ص ۳۴۰

۲۳۔ ژاں پال سارتر، ادیب کی ذمہ داری، مترجم انتظار حسین، مشمولہ: ادب، زندگی اور سیاست، ص ۵۲۴

۲۴۔ محمد علی صدیقی، ادب اور سیاست، مشمولہ: ادب، زندگی اور سیاست، ص ۳۸۰

۲۵۔ احمد ندیم قاسمی، کومٹ منٹ کا مسئلہ، مشمولہ: ادب زندگی اور سیاست، ص ۳۱۹

۲۶۔ پریم چندر، ادب کی غرض و غایت، ایضاً، مشمولہ: ادب زندگی اور سیاست، ص ۷۹

۲۷۔ ساجد امجد، ڈاکٹر، پروفیسر، اُردو شاعری کے برصغیر پر تہذیبی اثرات، لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء، ص ۴۹۱

۲۸۔ ضیاالحسن، ڈاکٹر، اُردو تنقید کا عمرانی دبستان، لاہور: مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی، ۲۰۰۶ء، ص ۷۹

☆☆☆

اختر شیرانی کا رومان اور رنگِ تغزل

ڈاکٹر غلام یٰسین

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اُردُو، لاہور لیڈز یونیورسٹی، لاہور

Abstract:

Akhtar Sheerani, immortalized as the "Poet of Romance," revolutionized Urdu literature by placing earthly love and aesthetic beauty at the heart of his work. His poetry broke away from the somber, traditional themes of the classical Ghazal, instead embracing a vibrant, youthful idealism.

The essence of Sheerani's "Rang-e-Taghazzul" (Lyrical Style) lies in its musicality and vivid imagery. By introducing semi-mythical female figures like Selma, he gave love a tangible identity, blending it with a deep appreciation for nature's landscapes—forests, valleys, and moonlit nights. Ultimately, Sheerani's work serves as a romantic escape; he crafted a dreamlike world where the musicality of language mirrors the purity of human emotion, establishing a new standard for modern lyrical expression.

اردو ادب میں اختر شیرانی (۱۹۰۵–۱۹۴۸) "رومانیت کا امام" کے نام سے موسوم ہیں۔ انھوں نے اردو نظم نگاری کو ایک نئی جہت اور سمت دی اور اسے روایتی داستانِ عشق کی حدود سے نکال کر ایک سحر انگیز، جذباتی اور جمالیاتی رنگ میں ڈھال دیا۔

اختر شیرانی کی نظم نگاری کے نمایاں اوصاف کا بیان ذیل میں کیا جا رہا ہے:

۱۔رومانیت اور تخیل:(Romanticism and Imagination)

اختر شیرانی کے کلام کا بنیادی اور مرکزی ستون ''رومانیت'' ہے۔ ان کی شاعری میں تخیل کی بلندی کے ساتھ ساتھ ایک ایسا خواب ناک جہان ملتا ہے جو حسن، عشق اور نغمگی سے عبارت ہے۔ ان کی نظم نگاری ایک تصوراتی اور تخیلاتی جنت (Arcadia) کی تخلیق کرتی ہے، جس میں وہ اپنے محبوب کے ساتھ گزر بسر کرنے کے خواب اپنی آنکھوں میں سجاتے ہیں۔

۲۔محبوب کا نمایاں تصور:

اختر شیرانی نے اردو نظم میں کلاسیکی عہد مبہم استعارہ کے برخلاف پہلی بار محبوب کو سلمٰی، عذرا اور ریحانہ جیسے حقیقی زندگی کا کردار عطا کیا۔ ان کا محبوب ایک جیتا جاگتا وجود رکھتا ہے جس کا جسمانی حسن اور اس کی ادائیں دل فریب ہیں، اس لیے وہ اپنے محبوب کا تذکرہ نہایت والہانہ اور محبت بھرے انداز میں کرتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد حسن، اختر شیرانی کے تصورِ حسن کے ضمن میں اپنے رائے کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

''عورت کا حسن، اس کی محبت، اختر کے نزدیک خلاصہ کائنات ہے۔''[۱]

سید احتشام حسین اپنے مضمون ''اختر شیرانی کی رومانیت'' میں رقم طراز ہیں:

''اختر شیرانی کا عشق افلاطونی اور جنس محبت دونوں کے خمیر سے تیار ہوا ہے، اس کی ابتدا تو جنسی اور جسمانی محبت سے ہوتی ہے لیکن اس کی معراج تخیلی محبت ہے جہاں محبوبہ سے زیادہ محبت کا دھیان آتا ہے، جہاں معشوقہ نہیں عشق سب کچھ بن جاتا ہے۔ اس چیز پر ایک حیثیت سے اور غور کیا جاسکتا ہے۔ سرزمین گجرات کی خوب صورت حور سلمٰی، حسین غزالوں کی طرح وادیوں میں گل گشت کرنے والی ریحانہ اور مرمری جسم رکھنے والی عذرا جو شراب و شعر کی

رنگین تفسیر تھی، ان سب کا ذکر والہانہ انداز میں بار بار آتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ مختلف ہستیاں ہیں یا ایک ہی ہستی کے مختلف نام ہیں؟ اگر مختلف ہیں تو ان میں کوئی مخصوص تنوع نہیں۔ اگر ایک ہی ہیں تو کہیں یہ شاعر کے خیالوں کی دیوی تو نہیں؟"[۲]

وہ مزید لکھتے ہیں:

"ایک جذباتی اور تخیل پرست رومانی شعر سے کسی مخصوص نظامِ فکر یا پیام کی آرزو بے معنی سی بات ہے۔ اختر کی شاعری میں نہ تو فلسفیانہ گہرائی ہے اور نہ عظمتِ انسانی، ہستی کے بڑے معموں نے انھیں پریشان بھی نہیں کیا ہے۔ رازِ کائنات جان لینے کی پیس نے انھیں تڑپایا بھی نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی زندگی عشق میں مرکوز ہوگئی اور اس کے گرد خوابوں کے محل کھڑے کر لیے۔ سلمیٰ اور ریحانہ کے حسن سے ہم آہنگی رکھنے والی دنیا کی تخلیق کرنے سے انھیں فرصت ہو تو دوسروں کے دکھ درد پر بھی نگاہ جائے مگر یہاں تو ہر وقت سلمیٰ پہلو میں ہے یا اس کی یاد!"[۳]

احتشام حسین نے اختر شیرانی کے کرداروں سلمیٰ، عذرا اور ریحانہ کے تصور کو عربی شاعری سے ماخوذ قرار دیا ہے۔ اس ضمن میں رقم طراز ہیں:

"مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اختر کو سلمیٰ، ریحانہ اور عذرا کا تصور عربی شاعری سے ملا۔ نام لے کر اظہارِ محبت کا طریقہ وہیں سے حاصل ہوا۔ یہ روایت عربی ادب ہی میں سب سے زیادہ ملتی ہے۔ ریحانہ کا "بدوی حسن" اور اختر کا "بدویت کے عاشق" اور صحرائیت سے بے خود ہونے کا اعتراف بھی ذہن کو ادھر ہی منتقل کرتے ہیں۔ اختر شیرانی کی شاعری پر عربی کے اثرات براہِ راست تو زیادہ نہیں ملتے لیکن جمالِ سلمیٰ میں اس اثر کا واضح اظہار بھی ہو جاتا ہے۔ اس طرح میرا خیال ہے کہ محبت کا یہ طریقہ عربی شاعری سے ان کے ہاتھ آیا اور عجمی شاعری نے انھیں رنگینی، عمومیت، عینیت اور کیف کی دولتیں عطا کیں۔"[۴]

۳۔فطرت نگاری(Nature):

اختر کی شاعری کا ایک اوراہم ستون ''فطرت'' ہے۔ انھوں نے نسوانی حسنِ کو مناظرِ فطرت سے منسلک کر دیا ہے۔ جہاں انھوں نے چاندنی راتوں، بہتی ندیوں، مہکتے پھولوں اور پہاڑی بستیوں کو اپنی نظم نگاری کے مستقل موضوعات کی صورت دی، وہاں مناظرِ فطرت کو انسانی جذبات کے ترجمانی کے لیے بھی استعمال کیا۔

بشریٰ شیریں اور فخرالحق نوری اپنے مشترکہ مقالہ بہ عنوان ''اختر شیرانی کی نظم نگاری: جمالیاتی تناظر'' میں رقم طراز ہیں:

''اختر شیرانی کا شعری منظر رومانوی فضا کے باعث قاری کے دل کے قریں ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ اس کے زمانے کی شعری فضا تھی جو ادبی افق پر پھیلی ہوئی تھی یا اختر شیرانی کی اپنی رومان پرور طبیعت تھی جس نے دنیا جہاں سے صرف عشق اور جمال کی کیفیات اور سحر انگیزیوں کو کشید کیا۔ فطری مناظر کا ایک نہایت معصوم اور دل کش حصہ چرند پرند ہیں۔ مثلاً ہرن اپنے جمال کے ساتھ شعر و ادب میں خاص مقام رکھتا ہے اور گوناگوں خوبیوں کے باعث اسے مختلف حوالوں سے بیان کیا گیا ہے مگر اختر کے ہاں ''تیتری'' کو موضوعِ سخن بنایا گیا ہے''[۵]

اختر شیرانی کی شاعری میں سے ایک مثال ملاحظہ کیجیے:

یہ تیتری ہے یا کوئی رنگ پریدہ ہے.....بوئے چکیدہ ہے
آغوش گل میں یا کوئی نقش دمیدہ ہے.....عکس کشیدہ ہے
اٹھے تو ایک بوسۂ رقصیدہ سامنے.....پاشیدہ سامنے
بیٹھے تو ایک لذتِ خوابیدہ سامنے.....دامن کشیدہ ہے

جوئے صبا میں ہلکا سا طوفانِ رنگ و بو
دوش فضا پہ چھوٹا سا نیسانِ رنگ و بو

۔۔۔۔جو صف کشیدہ ہے[۶]

۴۔جذبۂ حب الوطنی:

اختر شیرانی کو جہاں ایک طرف رومانی شاعر کیا جاتا ہے، وہاں ان کی نظم نگاری حبِ وطن کی آئینہ دار بھی ہے۔ ''او دیس سے آنے والے بتا''جیسی نظموں میں وطن کی مٹی کی خوش بو اور اس سے والہانہ محبت کی عکاسی کرتی ہیں۔ وہ وطن کے مناظر، دیہات اور عام زندگی کو بہت ہی خوب صورت انداز سے نظم کرتے ہیں۔

۵۔زبان و بیان اور موسیقی (Musicality):

اختر شیرانی کی نظم نگاری کی سب سے بڑا وصف موسیقیت، نغمگی اور غنائیت ہے۔ ان کا انتخابِ الفاظ کا انتخاب اس قدر خوب صورت ہے کہ قاری کو نظم پڑھتے ہوئے ایک خاص طرح کی موسیقیت کا احساس ہوتا ہے۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر انھوں نے چھوٹی اور مترنم بحور کا استعمال کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی بیش تر نظمیں نہ صرف گائے جانے کے لائق ہیں۔، بل کہ بعض نظمیں گائی بھی گئی ہیں۔ مثال کے طور پر:

- (الف) میں آرزوئے جاں لکھوں یا جانِ آرزو
- (ب) اے عشق ہمیں برباد نہ کر

۶۔پاکیزہ اور معصوم جذبات:

بعض شعرا کے کلام میں ''رومان پسندی'' ہوس یا عریانیت کا استعارہ معلوم ہوتی ہے، جب کہ اختر شیرانی کی رومان پسندی اس کے برعکس معصومیت اور پاکیزگی کی علامت قرار پائی ہے۔ ان کے نزدیک عشق ایک مقدس جذبہ ہے جس کی لطافت کو برقرار رکھا جانا بے حد ضروری ہے۔ وہ محبت کو زندگی کا بنیادی اور سب سے بڑا مقصد جانتے ہیں۔

اختر شیرانی کے شعری مجموعوں میں ''اخترستان''، ''صبحِ بنارس''، ''لالۂ طور'' اور ''طیورِ آوارہ'' شامل ہیں۔ انھوں نے ان شعری میں اردو نظم کو ایسا ''لوچ'' اور وہ ''رنگینی'' عطا کی جس کا پہلے کبھی کوئی وجود نہیں تھا۔ انھوں نے عورت کو حسین ترین اور قابلِ پرستش ہستی بنا دیا اور اردو شاعری کو غمِ روزگار کی بھول بھلیوں سے نکال کر حسن و عشق کی رنگین وادیوں میں لاکر بسا دیا۔

اختر شیرانی کی رومان پسندی کا مقام مرتبہ:

اختر شیرانی نے اردو شاعری کو اس وقت ''رومان'' اور اس کی کیفیات سے متعارف کرایا جس وقت اردو نظم میں نت نئے تجربات کیے جا رہے تھے۔ انھوں نے نوجوان نسل کو ایک نیا اسلوب اور آہنگ دیا اور اردو ادب بالخصوص شاعری کو جمالیاتی انقلاب سے روشناس کرایا۔ ان کی رومانی شاعری کے کرداروں میں سلمٰی، عذرا اور ریحانہ کو صرف نام نہ گردانا جائے، بل کہ انھیں ایسے ستارے خیال کیا جائے، جن سے اختر کے تخیل کے فلک پر اجالا دکھائی دیتا ہے۔ انھوں اردو نظم کو پہلی بار محبوب کو فرضی علامتوں کے بجائے باقاعدہ نام لے کر پکارا اور ان کے گرد ایک پوری رومانوی اساطیر (Mythology) کی تخلیق بھی کی۔ ان کے یہ تینوں کردار منفرد خصوصیات کے حامل دکھائی دیتے ہیں؛ ذیل میں ان کا مختصر جائزہ پیش کیا جا رہا ہے:

''سلمیٰ'' اختر شیرانی کے رومان کا مرکز:

''سلمیٰ'' اختر شیرانی کا سب سے پسندیدہ، مرغوب اور مقبول کردار ہے جو ان کی شاعری میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ ایک ایسا خیالی کردار ہے جس کا تذکرہ اردو ادب میں سب سے زیادہ ہوا ہے۔ ''سلمیٰ'' ایک دیہاتی، سادہ لوح اور معصوم دوشیزہ ہے جس نے فطرت کی آغوش میں پرورش پائی ہے اور یہ اختر شیرانی کے لیے ''تسکینِ قلب'' کی علامت ٹھہری ہے۔ وہ اسے اپنے کلام میں ''پہاڑوں کی ملکہ'' اور ''وادیوں کی شہزادی'' کے طور پر متعارف کراتے ہیں۔

اختر شیرانی کا کردار ''سلمیٰ'' ایک حقیقی کردار ہے یا افسانوی نوعیت کا، اس حوالے سے متضاد آرا سامنے آتی ہیں۔ بعض ناقدین اسے ایک حقیقی کردار کا درجہ دیتے ہیں اور بعضے دیگر اسے اختر کے تخیل کی اختراع گردانتے ہیں۔ اسے حقیقی کردار سمجھنے والے ناقدین اختر کی جوانی کے ایام کی محبت تسلیم کرتے ہیں جب کہ اس رائے سے اختلاف رکھنے والے اسے ان کی رومان پسندی کے باعث ایک ''فرضی اور خیالی محبوبہ'' مانتے ہیں۔ اختر شیرانی سلمیٰ سے مخاطب ہوتے ہوئے کسی بھی قسم کے تکلف کے بجائے والہانہ پن کا مظاہرہ کرتے ہیں اور اعترافِ محبت کا اعتراف میں انتہائی سادگی اور شدت سے کام لیتے ہیں۔ اسی ضمن میں مناظرِ فطرت یعنی باغوں، جھرنوں، چاندنی اور ٹھنڈی ہواؤں کا ذکر ضرور کرتے ہیں اور انتظار کی شدت اور تڑپ کے باعث انھوں نے دردناک مگر دل کش پیرایۂ اظہار اختیار کیا ہے۔

''Egyankosh'' پر اختر شیرانی کو ان الفاظ میں سراہا گیا ہے:

''دنیا انھیں ایک رومانی شاعر کے طور پر پہچانتی ہے۔ ن کے کلام کی پذیرائی کا خصوصی سبب ان کے ذریعہ تخلیق کردہ سلمیٰ تھی۔ اردو شعر و ادب میں محبوب کا نام لے کر شعر کہنے کا غالباً یہ پہلا موقع تھا جس نے اختر کی شہرت کو چار چاند لگا دیے۔ قارئین ان کی شاعری کے دیوانے ہو گئے۔ مگر عجب بات ہے کہ جس شاعر کی رومانی نظموں کی اتنی دھوم تھی۔ خصوصاً ''عورت فنونِ

لطیفہ کی روشنی میں "اے عشق کہیں لے چل، اودیس سے آنے والے بتا۔ اس کے ذہنی و دلی کرب کو بہت کم لوگوں نے سمجھا۔ لوگ صرف ان کے تخلیق کردہ سلمٰی، عذرا، پروین اور ناہید جیسے کرداروں میں کھو گئے۔"[۷]

حسن و جمال کے شاہ کار "سلمٰی" کے کردار کی صورت گری اختر شیرانی ان الفاظ میں کرتے ہیں:

سراپاے خیال حور، جسم نازنیں تیرا
مجسم خندۂ خوابِ پری رو ے حسیں تیرا
یہ موتی ی جبیں، یہ انجم و مہتاب کا عالم
بہاراور خواب کا ہیکل تری تصویر ہے سلمٰی
ادااس طرح قرضِ رونمائی کچھ تو کر جاؤں
تری تصویر سینے سے لگاؤں اور مرجاؤں[۸]

اختر شیرانی کا نمائندہ کردار "سلمٰی" ان کے دیگر کرداروں سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے، جس کی تصویر کشی انھوں نے ان الفاظ میں کی ہے:

بہارِ حسن کا تو غنچۂ شاداب ہے سلمٰی
تجھے فطرت نے اپنے دستِ رنگیں سے سنوارا ہے
بہشتِ رنگ وبو کا تو سراپا اک نظارہ ہے
تری صور ت سراسر پیکرِ مہتاب ہے سلمٰی

ترا جسم ایک ہجومِ ریشم و کمخواب ہے سلمٰی
شبستانِ جوانی کا تواک زندہ ستارہ ہے
تو اس دنیا میں بحرِ حسنِ فطرت کا کنارہ ہے
تو اس سنسار میں اک آسمانی خواب ہے سلمٰی[۹]

اخترشیرانی کی شدید خواہش ہے کہ سلمٰی انھیں فطرت کے رنگین نظاروں کی سیر کو ساتھ لے جائے:

جہاں رنگیں بہشتیں کھیلتی ہیں سبزہ زاروں میں
جہاں حوروں کی زلفیں جھومتی ہیں شاخساروں میں
جہاں پریوں کے نغمے گونجتے ہیں کوہساروں میں
جوانی کی بہاریں تیرتی ہیں آبشاروں میں
مری سلمٰی! مجھے لے چل تُو ان رنگیں بہاروں میں[۱۰]

سلمٰی کی یاد سے وابستہ منظر تک اخترشیرانی کو یاد رہتے ہیں،اس لیے وہ اپنی محبوبہ "سلمٰی" سے مخاطب ہوکر کہتے ہیں:

سردیوں کی چاندنی، شبنم سے کملاتی تھی جب
شبنم آ کر چار سو موتی سے برساتی تھی جب
باغ پر اک دھندلی دھندلی مستی چھا جاتی تھی جب
آہ! وہ راتیں، وہ راتیں یاد آتی ہیں مجھے

جب تم آجاتی تھیں، با زلف پریشاں تاکمر!
عطر پیما تا بہ انو، سنبلستاں تا کمر!
"مشک آگیں تا بہ داماں، عنبر افشاں تا کمر!
آہ! وہ راتیں، وہ راتیں یاد آتی ہیں مجھے[۱۱]

عذرا: حسن و نزاکت کا شاہ کار:

"عذرا" کا کردار اختر کی شاعری میں سلمٰی کے بعد دوسرا اہم کردار تصور کیا جاتا ہے۔ یہ ایک ایسا کردار ہے جس میں سلمٰی جیسی سادگی تو نہیں ملتی، مگر اس میں ایک خاص نوعیت کی رعنائی اور نفاست حد درجہ پائی جاتی ہے۔ یہ کردار اکثر اختر کی چاندنی راتوں اور ستاروں کی محفلوں کا حصہ ضرور بنتا ہے۔ اختر عذرا کا ذکر اکثر ایسے ماحول میں کرتے ہیں جہاں ان کا تخیل اپنی بلند ترین سطح پر ہوتا ہے اور حسن کے لطیف اور جمالیاتی پہلوؤں کو اجاگر کرتا ہے:

پری و حور کی تصویرِ نازنین، عذرا
شہیدِ جلوۂ دیدار کر دیا تُو نے
نظر کو محشرِ انوار کر دیا تُو نے
بہار و خواب کی تنویر مرمریں، عذرا
شراب و شعر کی تفسیرِ دل نشیں، عذرا
دل و دماغ کو سرشار کر دیا تُو نے

شباب و عشق کو بیدار کر دیا تو نے
مری حسین، مری ناز آفریں عذرا[۱۲]

ریحانہ: نشاط اور رنگینی کی علامت:

اختر شیرانی نے ریحانہ کے کردار کو ایک مخصوص انداز کی عیش و نشاط، رنگینی، تازگی اور شگفتگی (Freshness) کی علامت بنادیا ہے۔اس کردار یعنی ریحانہ کے نام میں ''خوش بو اور مہک'' کا عنصر غالب نظر آتا ہے۔اختر نے اسے بہار کے موسم، پھولوں کی مہک اور باغوں کی رنگینی کے ساتھ منسلک کرنے کی کوشش کی ہے۔انھوں نے اپنے کلام میں جہاں جہاں زندگی کے تلخ حقائق کو پسِ پشت ڈال کر جشنِ شباب منانے کی کوشش کی ہے، وہاں وہاں انھوں ریحانہ کا ذکر کیا ہے:

یہی وادی ہے وہ ہم دم، جہاں ریحانؔہ رہتی تھی
وہ اس وادی کی شہزادی تھی اور شاہانہ رہتی تھی
کنول کا پھول تھی، سنسار سے بیگانہ رہتی تھی
نظر سے دور مثلِ نکہتِ مستانہ رہتی تھی
یہی وادی ہے وہ ہم دم، جہاں ریحانؔہ رہتی تھی[۱۳]

اختر شیرانی نے ان کرداروں کی صورت میں اردو شاعری کو ایک طرح سے انقلابی سمت دے دی ہے۔ان کرداروں کی پیش کش سے اختر نے کلاسیکی عہد کے ماورائی انداز کے کرداروں کے بجائے انسانی پہلو کو پیش نظر رکھا ہے۔انھوں نے اپنی شاعری میں مختلف انداز کی بستیاں آباد کر کے ایک ''رومانی ریاست'' کی بنیاد ڈال دی ہے۔یہی وجہ ہے کہ قاری ان کے کلام

کا مطالعہ کرتے ہوئے خود کو خوابوں کی دنیا میں موجود پاتا ہے۔ ان کرداروں کے نام کے انتخاب کے حوالے سے بھی شعری اسلوب اختیار کیا ہے جو نغماتی آہنگ لیے ہوئے ہے۔ یوں ان کرداروں کی اہمیت بہت زیادہ بڑھ گئی ہے۔

کہا جاسکتا ہے کہ اختر شیرانی کے یہ کردار حقیقت میں فرضی اور تخیلاتی نوعیت کے ہیں، جن کے ذریعے انھوں نے اپنی تسکینِ قلب کا سامان کیا ہے۔ سلمٰی کی سادگی، عذرا کے حسن اور ریحانہ کی خوشبو اور مہکے باعث اپنی ''رومانی جنت'' کا سامان تحیر و مسرت مہیا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس طرح وہ زندگی کے تلخ حقائق سے فرار کی راہیں تلاش کرلیں۔

اختر شیرانی کے تخیل کی جمالیاتی فضا نے ریحانہ کو ایک الگ پس منظر میں پیش کیا۔ وہ عورت کے حسن کو ''قلوپطرہ'' کی شبیہ میں پاتے ہیں:

وادی نیل پہ طاری تھا بہاروں کا سماں!
جلوۂ سبزہ، گل سے تھیں فضائیں شاداب
نشۂ بادبہاری سے ہوائیں شاداب
جلوۂ فطرت رنگیں کی تھی تنویر اس میں!
ایک عورت کی پریشان تھی تصویر اس میں![۱۴]

گوپال متّل نے اختر شیرانی کی محبت کو جسم کے پیمانے میں نہیں تولا، بل کہ اس محبت میں وہ ''الوہیت'' کا پہلو نکال لائے ہیں۔ جس کے ثبوت کے طور پر انھوں ایک مثال پیش کی ہے جس میں اختر نے ایک شاعرہ کی شادی کو ناپسند کیا ہے:

''محبت کی جسمانیت کا وہ قائل نہیں تھا۔ اس کی شاعری سے محبت کا جو پہلو ابھرتا ہے وہ اس کی الوہیت کا پہلو ہے جس کا سب سے واضح ثبوت وہ نظم ہے جو اس نے ایک شاعرہ کی

شادی پر کہی۔ اس نظم میں شکایت یہ نہیں کہ وہ اختر کی بجائے کسی اور کی ہوگئی بل کہ اسے غم اس بات کا ہے کہ شاعرہ ایسی مطہر شخصیت جسمانی محبت میں آلودہ کیوں ہوگئی۔

تیرگی حرص کی اک حور کو بہکا ہی گئی
تیرے بستر پہ بھی آخر کو شکن آ ہی گئی"[۱۵]

اختر شیرانی کا رنگ تغزل:

اختر شیرانی کو اردو ادب کا "رومانوی شہزادہ" کہا گیا ہے۔ یہ ایک ایسے شاعر ہیں جنھوں نے اردو نظم کو غزل کا انداز دیا اور اس رنگِ غزل کو روایتی طرز کے مے خانوں اور صوفیانہ گدڑیوں سے نکال کر ایک زندہ، حسین اور لمس سے لب ریز جہاں سے روشناس کرایا۔ ان کا رنگِ تغزل منفرد خصوصیات رکھتا ہے، جس میں محبوب کے خیالی پیکروں کو مسترد کرتے ہوئے مجسم انسانی روپ یعنی "سلمیٰ"، "عذرا" اور "ریحانہ" کے حقیقی انداز کے کردار بنا دیا۔

اختر کے رنگِ تغزل کے کئی ایک نمایاں پہلو ہیں۔ ان کی غزل کا بنیادی وصف رومانیت ہے۔ ان کا عشق محض ناکامی و نامرادی اور آہ و بکا کی داستان نہیں، بل کہ جشن کی صورت لیے ہوئے ہے۔ ان کے کلام میں محبوب کی قربت کا احساس اور وصل کی تڑپ اور قربتِ مرگ میں بھی محبت کا جذبہ بہت نمایاں دکھائی دیتا ہے۔ روایتی غزل کے غیر مرئی یا پردہ نشین محبوب کے برعکس اختر کا محبوب زمینی پیکر رکھنے والا حقیقی انسان ہے، جسے زمین پر اتارا گیا ہے۔ انھوں نے اپنی شاعری میں محبوب کے نام، جیسے سلمیٰ، عذرا اور ریحانہ کے سراپا کو بڑی بے باکی، عمدگی، دل کشی اور خوب صورتی سے بیان کیا ہے۔

اختر کا رنگِ تغزل ایک خاص کی نغمگی، غنائیت اور موسیقیت کا حامل ہے۔ اس بلا کے ترنم اور لَے کے باعث ان کی نظم پر تاثیر معلوم ہوتی ہے۔ الفاظ کا عمدہ انتخاب کے باعث ان

کا کلام پڑھتے ہوئے نغمے اور گیت کا گمان گزرتا ہے۔ ان کی شاعری میں مستعمل مختصر، مترنم اور رواں بحور دل پر دستک دینے لگ جاتی ہیں۔

''وادیِ نیلم کے شاعر'' اختر شیرانی کی فطرت نگاری (Landscape) دراصل فطری معلوم ہوتی ہے۔ ان کے تغزل میں شامل مناظرِ فطرت، جیسے؛ چاندنی، جھرنوں، پھول اور وادیوں کے مرقعے محبوب کے حسن و جمال کو چار چاند لگا دیتے ہیں۔ انھوں نے حسنِ فطرت اور حسنِ نسواں کو ایک ہی آئینے میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔

اختر کے کلام میں تصنع اور بناوٹ نام کی کوئی خاصیت نہیں پائی جاتی۔ ان کی زبان انتہائی سادہ، سلیس، رواں، شستہ مگر پر تاثیر ہے۔ ان کا لہجہ معصومانہ شوخی اور بے تکلفی سے عبارت ہے جو قاری کو براہِ راست اپنی گرفت میں لے لیتا ہے۔

اختر شیرانی کا رنگِ تغزل اردو شاعری میں ایک تازہ ہوا کا جھونکا ثابت ہوا تھا جس نے غزل کو مابعد الطبیعیاتی الجھنوں سے آزاد نکال کر جمالیات اور شباب کی رنگ آمیزی کر دی ہے۔ یوں ان کی شاعری حسن و جمال کی پرستش کی شاعری بن گئی ہے۔

اختر شیرانی کی نظم نگاری کی سب سے بڑی انفرادی خصوصیت ان کا ''رنگِ تغزل'' ہے۔ اصنافِ ادب کے اعتبار سے عام طور پر نظم اور غزل الگ الگ اصناف خیال کی جاتی ہیں، مگر اختر نے غزل کی لطافت، اشاروں، کنایوں اور موسیقی کو نظم کے قالب میں ڈھال دیا اور یوں ایک نیا ذوقِ جنوں پیدا کر دیا۔

مخصوص بحور اور قافیہ و ردیف کی پابندی غزل کے بنیادی اوصاف میں شامل ہیں۔ اختر شیرانی نے اپنی نظم نگاری میں ایسی بحور کا انتخاب کیا جن کا مزاج غزل کے مزاج سے قریب قریب تھا۔ ان کی نظم نگاری میں موجود خاص آہنگ کے باعث ان کی نظموں کو پڑھتے ہوئے ان پر غزل کا گمان گزرتا ہے۔

غزل میں محبوب کے گل رنگ لب و رخسار، زلفِ عنبرین و مشک بار اور مے گوں چشم و ابرو کی تعریف روایتی اور تخیلاتی انداز میں ہوتی ہے۔ مگر اختر نے اپنی نظموں میں سلمٰی ،عذرا اور ریحانہ کی سراپا نگاری کر کے غزل کے جیسی لطافت و نزاکت پیدا کر دی ہے اور اسے ایک طرح کا تسلسل عطا کر دیا ہے۔

غزل کے اوصاف میں سے ایک وصف یہ بھی ہے کہ اس کا ایک شعر ایک مکمل موضوع کا بیان ہوتا ہے۔ بعینہٖ اختر کی نظموں کے بند بھی غزل کے اشعار کی طرح مکمل اور پر تاثیر ہوتے ہیں۔ ان کے ہاں نظم کا ہر مصرع اپنی اپنی جگہ ایک انفرادی حسن اور دل کشی کی صفت رکھتا ہے، جو بنیادی طور پر غزل کی پہچان ہے۔

غزل کا غالب موضوع ''داخلیت''یعنی دل کی دنیا ہوتا ہے جب کہ نظم عام طور پر ''خارجیت''یعنی بیرونی دنیا کو موضوعِ بحث بناتی ہے۔ اختر نے اپنی نظموں میں غزل گو شاعر کی مانند ذاتی جذبات، تڑپ اور قلبی کیفیات اور واردات کو موضوعِ سخن بنایا ہے۔ یہی وجہ وجہ ہے کہ ان کی نظم نگاری میں رنگِ تغزل گہرا ہو گیا ہے۔

غزل کے عمومی موضوعات میں ایک طرف ہجر کا سوز و گداز ہوتا ہے تو دوسری جانب وصل کی راحتوں کی خوشی پائی جاتی ہے۔ اختر کی نظم نگاری میں بھی یہی دو رنگ نمایاں طور پر دیکھے جا سکتے ہیں۔ ان کے ہاں ہجر کی تڑپ اور اس کیفیت میں موجود میٹھا درد پایا جاتا ہے جسے غزل کا خاصہ سمجھا جاتا ہے۔ ان کے ہاں مایوسی اور قنوطیت کے بجائے ایک ''رومانی نشاط''(Romantic Joy) نمایاں نظر آتی ہے۔

ان کی نظم کا یہ حصہ دیکھیں، جس پر غزل کا گمان ہوتا ہے:

وہ عالمِ شوق کی رنگینی، وہ عالمِ جذب کی سرشاری

وہ حسن کا خوابِ نیم شبی، وہ عشق کی لذتِ بیداری

ان مصرعوں میں جو الفاظ کا انتخاب (رنگینی، سرشاری، نیم شبی، بیداری) ہے، وہ خالصتاً تغزلانہ اسلوب ہے۔

اختر شیرانی کی شاعرانہ انفرادیت ان کی نظم نگاری میں موجود غزل کی سی چاشنی، لطافت اور رنگینی کو خیال کیا جاتا ہے جو بجا طور پر درست ہے۔ نظم شاعری کی ایک بیانیہ صنف ہے، لیکن اختر نے اسے "تغزل" (Lyricism) کی صفت سے متّصف کر دیا، جس کی وجہ سے ان کی نظمیں خشک ہونے کے بجائے غزل کی طرح دلکش اور رنگین معلوم ہوتی ہیں۔ اختر شیرانی نے نظم کو صرف ایک صنفِ سخن کے طور پر نہیں برتا، بل کہ اسے رنگِ تغزل سے مالامال کر کے اردو شاعری کو ایک نیا حسن دیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی نظمیں "غزل نما نظمیں" کہلانے کے لائق ہیں اور ان کا خمیر عشق، حسن اور نغمگی سے اٹھایا گیا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ محمد حسن، اردو ادب میں رومانوی تحریک، ملتان، کاروان ادب، ۱۹۹۳ء، ص ۶۲

۲. https://www.rekhta.org/articles/akhtar-shirani-ki-rumaaniyat-syed-ehtisham-husain-articles?lang=ur,10-02-206,02:40PM

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً

۵. https://rooh-e-tahqeeq.com/index.php/ret/article/view/68,10-02-2026, 02:30:00PM

۶۔ اختر شیرانی، شعرستان، لاہور، اردو اکیڈمی پنجاب، ۱۹۴۱ء، ص ۲۱

۷۔ https://egyankosh.ac.in/bitstream/123456789/98621/1/Unit-26%20AKHTER%20 SHERANI-HAIYAAT%20AUR%20NAZM%20NIGARI.pdf.10-02-2026,02:22:00PM

۸۔ اختر شیرانی، کلیات اختر شیرانی، دہلی، نیو تاج آفس، س۔ن، ص ۱۶۱

۹۔ اختر شیرانی، کلیاتِ اختر شیرانی، دہلی، نیشنل اکادمی، ۱۹۶۹ء، ص ۴۲

۱۰۔ اختر شیرانی، کلیاتِ اختر شیرانی، دہلی، نیشنل اکادمی، ۱۹۶۹ء، ص ۴۳۵

۱۱۔ اختر شیرانی، کلیاتِ اختر شیرانی، دہلی، نیشنل اکادمی، ۱۹۶۹ء، ص ۴۱۵

۱۲۔ اختر شیرانی، کلیاتِ اختر شیرانی، دہلی، نیشنل اکادمی، ۱۹۶۹ء، ص ۴۳

۱۳۔ اختر شیرانی، کلیاتِ اختر شیرانی، دہلی، نیشنل اکادمی، ۱۹۶۹ء، ص ۴۴

۱۴۔ اختر شیرانی، شعرستان، لاہور، اردو اکیدمی پنجاب، ۱۹۴۱ء، ص ۱۵

۱۵۔ اختر شیرانی، کلیاتِ اختر شیرانی، مرتبہ: گوپال متّل، دہلی، نیشنل اکادمی، ۱۹۶۹ء، اختر شیرانی

☆☆☆

سفیرِ علم و فن: پروفیسر محمد کاظم

ڈاکٹر محمد سراج اللہ تیمی

پرسا، پریہار، سیتامڑھی، بہار

'وہ' قابلِ رشک قد و قامت کے مالک، لحیم و شحیم اور گوشت سے بھرے ہوئے گول بدن کے ساتھ ایک وجیہہ شخصیت کے حامل ہیں۔ کشادہ و نورانی پیشانی ان کے وسیع فکری افق کا پتا دیتی ہے۔ بڑی بڑی آنکھیں پہلی ہی ملاقات میں ایک خاص کشش پیدا کرتی ہیں۔ ان آنکھوں میں بیک وقت متانت بھی ہے اور تجسس بھی، جیسے سامنے موجود شخص کو صرف دیکھا نہیں جا رہا، سمجھا بھی جا رہا ہو۔ ہلکے پھلکے گھنگرالو بال پیشانی سے اوپر اور اوپر سے گردن و پشت کی جانب بڑے ہی سلیقے و قرینے سے ہمہ وقت بچھے رہتے ہیں اور ان کے چہرے کو ایک انفرادیت عطا کرتے ہیں۔ چشمہ جب ان کی آنکھوں کے سامنے آتا ہے تو چہرے کی وجاہت میں ایک اور رنگ شامل ہو جاتا ہے، نگاہیں سنجیدہ اور شخصیت اور بھی صاحبِ مطالعہ محسوس ہونے لگتی ہے۔ چلنے کا انداز بھی عام لوگوں سے کچھ مختلف ہے۔ قدموں میں ایک خاص ٹھہراؤ ہے، جیسے انہیں جلدی سے زیادہ سمت کی فکر ہو۔ وہ چلتے ہوئے بھی کسی سوچ میں ڈوبے دکھائی دیتے ہیں۔ کبھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ بدن آگے بڑھ رہا ہے اور ذہن اس سے کہیں آگے کسی خیال کا تعاقب کر رہا ہے۔ یہی کیفیت شاید ان کی پوری شخصیت پر بھی صادق آتی ہے۔ ظاہری طور پر ایک سادہ اور متین انسان، مگر اندر سے مسلسل متحرک ایک بے قرار ذہن۔ بے قراری طلبہ کی علمی تشنگی بجھانے کی، بے قراری شعبے کے ذمّہ داری نبھانے کی، بے قراری ڈپٹی پراکٹر کے کاموں کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کی، بے قراری تحقیقی، تنقیدی و ادبی تحریروں کو معرضِ وجود میں لانے کی، بے قراری مغربی ادب کو مشرقی ادب کے قالب میں ڈھالنے کی، بے قراری اپنی مادری زبان کو دوسری زبانوں میں یا دوسری زبانوں کو اپنی مادری زبان میں منتقل کرنے کی، بے قراری کبھی ملک کے طول و عرض میں

تو کبھی ماریشس، امریکہ اور دیگر بیرونی ملک میں منعقد سیمیناروں میں اپنی شرکت کو یقینی بنانے کی، بے قراری نکڑ ناٹکوں اور اسٹیج ڈراموں میں اپنی شاندار و جاندار اداکاری، ہدایت کاری و فنکاری سے ناظرین کو گدگدانے و بھرپور محظوظ کرانے کی...!

پہلی ملاقات میں ان کی شخصیت کا جو پہلو سب سے پہلے سامنے آتا ہے، وہ ان کا وقار ہے، قربت بڑھنے پر سادگی نمایاں ہوتی ہے اور گفتگو سننے کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ اس خاموشی کے پیچھے مطالعے کا ایک وسیع سلسلہ موجود ہے۔ وہ بہت زیادہ بولنے والوں میں سے نہیں، مگر جب بولتے ہیں تو ناپ تول کر بولتے ہیں۔ اتنا ہی بولتے ہیں جتنا واقعی ضرورت ہوتی ہے۔ ان کی بات محض آواز بن کر نہیں رہتی، اس کے پیچھے تجربہ، مطالعہ اور غور و فکر کی آمیزش محسوس ہوتی ہے۔ ان کی شخصیت کو کسی ایک لفظ میں بیان کرنا آسان نہیں۔ استاد کہیں تو محقق سامنے آجاتے ہیں، محقق کہیں تو ادیب اور ناقد اپنی موجودگی کا احساس دلاتے ہیں، ادیب کہیں تو صحافی یاد آجاتے ہیں اور ان سب کے درمیان ایک ہدایت کار بھی موجود ہے، جو اسٹیج پر لفظوں کو حرکت اور کرداروں کو زندگی عطا کرتا ہے۔ یہی کثیر الجہتی ان کی شخصیت کو عام علمی شخصیات سے ممتاز کرتی ہے۔ ہر دریا کسی عظیم سمندر سے نہیں، ایک معمولی سے چشمے سے جنم لیتا ہے۔ ابتدا میں وہ اتنا مختصر ہوتا ہے کہ شاید کوئی اسے دریا کہنے کا تصور بھی نہ کرے، مگر راستے میں ملنے والی ندیاں، بارش کا پانی اور زمین کی خاموش رگیں اسے وسعت دیتی جاتی ہیں۔ انسان کی شخصیت بھی کچھ ایسی ہی تشکیل پاتی ہے۔ ایک دن میں کوئی شخص صاحبِ علم، صاحبِ نظر اور صاحبِ فن نہیں بن جاتا۔ اس کے پیچھے برسوں کی محنت، محرومی، مطالعہ، تجربہ اور مسلسل خودسازی کارفرما ہوتی ہے۔ ان کی شخصیت کا چشمہ بھی مشرقی ہند کی اسی تہذیبی زمین سے پھوٹتا ہے، جہاں زبانیں صرف بولی نہیں جاتیں، بلکہ نسلوں کی یادیں بھی اپنے اندر محفوظ رکھتی ہیں۔

انہوں نے ۲۶ جنوری ۱۹۷۱ء کو آنکھیں کھولیں۔ بنگال کی علمی و تہذیبی فضا میں ان کی پرورش ہوئی۔ بچپن سے ہی تعلیم کی طرف ان کا میلان نمایاں رہا اور وقت کے ساتھ یہی میلان

ایک مستقل علمی جستجو میں تبدیل ہوتا چلا گیا۔ ابتدائی تعلیم کے بعد انہوں نے کلکتہ لیبر بورڈ سے اپنی ثانوی تعلیم مکمل کی اور پھر سی ایم او ہائی اسکول، کلکتہ سے تعلیمی سفر کو آگے بڑھایا۔ اعلیٰ تعلیم کے مرحلے میں انہوں نے مولانا آزاد کالج، کلکتہ یونیورسٹی میں اردو آنرز کے طالب علم کی حیثیت سے اردو زبان و ادب سے اپنا گہرا رشتہ قائم کیا۔ اردو کا انتخاب ان کے لیے محض ایک مضمون کا انتخاب نہیں تھا، یہ اس زبان کے ساتھ ایک ایسے فکری تعلق کا آغاز تھا، جس نے بعد میں ان کی علمی، ادبی اور فنی زندگی کے کئی دروازے کھولے۔ طالب علمی کے ان ایام میں کتاب ان کے لیے محض امتحان کی تیاری کا ذریعہ نہیں رہی۔ وہ متن کے اندر چھپی ہوئی دنیا کو پڑھنے لگے۔ لفظ کے پیچھے خیال، خیال کے پیچھے عہد اور عہد کے پیچھے انسان کو تلاش کرنے کی عادت پیدا ہوئی۔ یہی عادت آگے چل کر ان کے تحقیقی مزاج کی بنیاد بنی۔ تعلیم کے ساتھ ساتھ زندگی کو قریب سے دیکھنے کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ ان کے اندر سوال پیدا ہوتے تھے اور وہ سوال انہیں کتابوں کی طرف لے جاتے تھے۔ کتابیں مزید سوال پیدا کرتیں اور سوال انہیں نئے میدانوں کی طرف دھکیلتے۔ یوں علم ان کے لیے ایک بند کمرہ نہیں، بلکہ مسلسل کھلتا ہوا راستہ بنتا گیا، مگر ان کے علمی سفر کی ایک نمایاں خصوصیت یہ بھی رہی کہ انہوں نے تعلیم کے ساتھ صحافت کو اپنی زندگی کا حصہ بنا لیا۔ ان کا صحافتی سفر ۱۹۸۷ء میں کلکتہ سے شروع ہوا۔ ابتدا روزنامہ "آزاد ہند" سے ہوئی اور اس کے بعد روزنامہ "آبشار" سے وابستہ رہے۔ ۱۹۹۲ء تک جاری رہنے والے اس صحافتی سفر نے انہیں قلم، خبر، سماج اور بدلتے ہوئے تہذیبی منظرنامے سے قریب کر دیا۔ یوں صحافت ان کے لیے محض پیشہ نہیں رہی، بلکہ زندگی کو سمجھنے کی ایک عملی درس گاہ بنتی گئی۔ ۱۹۹۲ء میں ان کے علمی سفر نے ایک نیا رخ اختیار کیا، جب انہوں نے دہلی کی جواہر لال نہرو یونیورسٹی میں ایم اے میں داخلہ لیا۔ بعد ازاں وہیں سے ایم اے، ایم فل، ماس میڈیا اور پی ایچ ڈی کی اسناد حاصل کیں۔ یہ مرحلہ ان کی شخصیت کی تشکیل میں اس اعتبار سے اہم تھا کہ ادب کے ساتھ سماج، ابلاغ، میڈیا اور مختلف فکری مباحث سے ان کا تعلق مزید گہرا ہوا۔ ان کی علمی جستجو اب صرف ایک زبان یا ادبی دائرے تک محدود نہیں رہی، بلکہ مختلف علوم اور تجربات کے باہمی رشتوں کو سمجھنے کی طرف

بڑھنے لگی۔ دہلی آنے کے بعد بھی ان کا صحافتی سفر رکا نہیں۔ انہوں نے روزنامہ "قومی آواز" میں "ادب و ثقافت" کے موضوعات پر ہفتہ وار کالم لکھا۔ ایک طرف یونیورسٹی کی علمی فضا میں تحقیق و مطالعہ کا سلسلہ جاری تھا اور دوسری طرف صحافت انہیں ادبی سرگرمیوں، تہذیبی تغیرات اور زندگی کے زندہ مسائل سے براہِ راست جوڑے ہوئے تھی۔ یوں کتاب، کلاس روم اور اخبار ان کے فکری سفر کے اہم مراکز بنتے گئے۔ صحافت نے ان کی نظر کو زمانے کے قریب رکھا۔ اخبار کے صفحات نے انہیں یہ سکھایا کہ زمانہ صرف کتابوں میں نہیں ملتا، وہ بازاروں، گلیوں، اداروں، سیاسی واقعات، سماجی تبدیلیوں اور عام انسان کی گفتگو میں بھی سانس لیتا ہے۔ خبر کو دیکھنے والی نگاہ اور تحقیق کو پرکھنے والی نگاہ جب ایک ہی شخص میں جمع ہو جائیں تو اس کے قلم میں ایک خاص قسم کی بیداری پیدا ہوتی ہے۔ یہی تجربہ آگے چل کر ان کی تحریر میں صحافتی وضاحت اور تحقیقی احتیاط کے امتزاج کا سبب بنتا ہے۔

تعلیم کے ساتھ صحافت اور صحافت کے ساتھ تھیٹر سے ان کا رشتہ بھی کم عمری ہی میں قائم ہو چکا تھا۔ کلکتہ میں قیام کے دوران ہی ۱۹۸۷ء میں پہلی بار ڈرامے سے وابستہ ہوئے اور ہمیشہ کے لیے ہو گیے۔ کبھی ڈرامے سے ان کا رشتہ کمزور نہیں پڑا۔ دہلی آنے کے بعد اس رشتے میں مضبوطی آگئی۔ شوق اور پروان چڑھ گیا اور تجربے میں مزید نکھار آیا۔ ۱۹۹۵ء میں انہوں نے ''بہروپ آرٹس گروپ'' قائم کیا۔ اس گروپ کے لیے اداکاری بھی کی، ڈرامے لکھے اور ترجمہ کیے، جب کہ متعدّد ڈرامے ان کی ہدایت میں پیش کیے گئے۔ یوں تھیٹر ان کی زندگی میں محض تفریح یا وقتی مشغلے کے طور پر نہیں آیا، بلکہ رفتہ رفتہ ان کی علمی و ادبی شخصیت کا ایک مستقل حصہ بنتا چلا گیا۔ کتاب کے صفحات پر موجود کردار جب اسٹیج پر آتے ہیں تو ان کے اندر چھپی ہوئی منفرد آواز، حرکت اور جذبات نکھر کر سامنے آتے ہیں۔ شاید یہی چیز انہیں اس فن کی طرف مسلسل کھینچتی رہی۔ ان کے لیے ڈراما محض تفریح کا سامان نہیں، بلکہ انسان اور سماج کے درمیان مکالمے کا ایک مؤثر وسیلہ ہے۔ اسٹیج پر کام کرتے ہوئے ان کی تحقیقی نگاہ بھی ان کے ساتھ رہتی ہے۔ کردار کی نفسیات، مکالمے کی معنویت، منظر کی ضرورت اور سماجی پس منظر، یہ سب ان کی فنی سوچ کا

حصہ بنتے ہیں۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ محقق نے ہدایت کار کا ہاتھ تھام رکھا ہے اور ادیب نے دونوں کے لیے راستہ روشن کر رکھا ہے۔ ۱۹۹۵ء میں قائم ہونے والا "بہروپ آرٹس گروپ" ان کی اسی فنی جستجو کی اجتماعی صورت تھا۔ اس کے ذریعے اداکاری، ہدایت کاری، ڈراما نویسی اور ترجمے کے تجربات ایک دوسرے سے جڑتے گئے۔ ان کے لیے اسٹیج ایک ایسی درس گاہ بھی رہا، جہاں فن کار سیکھتا ہے اور سکھاتا بھی ہے۔ نوجوان فن کاروں کے ساتھ کام کرتے ہوئے وہ ان کی صلاحیتوں کو پہچاننے اور انہیں اظہار کا موقع دینے کی کوشش کرتے رہے۔ ایک نوجوان جب پہلی بار اسٹیج پر قدم رکھتا ہے تو اس کے سامنے صرف ناظرین کی نگاہیں نہیں ہوتیں، اپنے اندر کا خوف بھی ہوتا ہے، اس خوف کو اعتماد میں بدل دینا کسی استاد یا ہدایت کار کی بڑی کامیابی ہے۔ ان کی تھیٹر سے وابستگی آج بھی جاری ہے۔ گویا ۱۹۸۷ء میں شروع ہونے والا یہ سفر وقت کے ساتھ اپنی صورتیں بدلتا رہا، مگر اس کا بنیادی جذبہ آج بھی زندہ ہے۔ اداکاری، ہدایت کاری، ڈراما نویسی اور ترجمہ، یہ سب ان کی شخصیت کے ان پہلوؤں کو روشن کرتے ہیں، جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے لیے فن زندگی سے الگ کوئی دنیا نہیں، بلکہ زندگی کو سمجھنے اور اسے دوسروں تک پہنچانے کا ایک مؤثر وسیلہ ہے۔ تھیٹر ان کے لیے ادب کی ایک ایسی صنف ہے، جس میں زندگی اپنے کئی رنگوں کے ساتھ سامنے آتی ہے۔ ایک کردار کی خاموشی کبھی ایک طویل تقریر سے زیادہ معنی خیز ہو سکتی ہے، ایک مختصر مکالمہ پورے معاشرتی رویے کی نمائندگی کر سکتا ہے اور ایک منظر ناظر کو ایسے سوال کے سامنے لا کھڑا کر سکتا ہے، جس سے وہ روزمرہ زندگی میں آنکھیں چراتا رہا ہو۔ اسی لیے وہ ڈرامے کو محض تفریحی سرگرمی کے طور پر نہیں دیکھتے، بلکہ اسے سماجی شعور اور انسانی تجربے کے اظہار کا ایک مؤثر وسیلہ سمجھتے ہیں۔ ان کی ہدایت کاری میں متن اور منظر کے درمیان ایک خاص رشتہ قائم ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک اچھا ڈراما صرف اچھے مکالموں سے نہیں بنتا، کرداروں کی داخلی کیفیت، اداکاروں کی ادائیگی، منظر کی ترتیب، روشنی، خاموشی اور وقفہ، سب مل کر اس کی تاثیر پیدا کرتے ہیں۔ اسٹیج پر موجود ہر چیز کا کوئی نہ کوئی مقصد ہونا چاہیے، ورنہ فن کی گرفت ڈھیلی پڑنے لگتی ہے۔ یہی باریک بینی ان کے فنی کام کو محض شوقیہ سرگرمی سے الگ کرتی ہے۔ وہ فن

کار کو صرف مکالمہ ادا کرنے والا شخص نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک اداکار کو اپنے کردار کی داخلی دنیا میں داخل ہونا چاہیے۔ اسے یہ سمجھنا چاہیے کہ کردار کیا کہتا ہے، کیوں کہتا ہے، کس کیفیت میں کہتا ہے اور اس کے الفاظ کے پیچھے کون سا دکھ، خوشی، محرومی یا خواہش چھپی ہوئی ہے۔ شاید اسی لیے ان کی ہدایت کاری میں کردار محض اسکرپٹ کے صفحات سے نکلے ہوئے پیکر نہیں رہتے، بلکہ ایک انسانی وجود کی صورت اختیار کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس عمل میں ان کی تحقیقی تربیت بھی کام آتی ہے۔ کسی کردار یا واقعے کو سطحی طور پر پیش کرنے کے بجائے اس کے پس منظر کو سمجھنے کی عادت انہیں زیادہ محتاط بناتی ہے۔ وہ جانتے ہیں کہ فن میں معمولی سی بے احتیاطی بھی پورے منظر کی صداقت کو متاثر کر سکتی ہے۔ اسی لیے ان کے لیے اسٹیج محض اظہار کا مقام نہیں، تحقیق، مشاہدے اور تجربے کی ایک عملی درس گاہ بھی ہے۔ تھیٹر بنیادی طور پر اجتماعی فن ہے۔ یہاں ایک فرد تنہا کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اداکار، ہدایت کار، مصنف، منظر ساز، روشنی کا انتظام کرنے والا، موسیقی سے وابستہ فن کار اور پردے کے پیچھے کام کرنے والے بے شمار ہاتھ ایک دوسرے سے جڑتے ہیں تو اسٹیج پر چند لمحوں کی دنیا وجود میں آتی ہے۔ ان کی تنظیمی صلاحیت اسی اجتماعی عمل میں نمایاں ہوتی ہے۔ وقت کی پابندی، ذمہ داری کی تقسیم، ریہرسل کی ترتیب، متن کی تیاری اور فن کاروں کے درمیان رابطہ، ان کی نظر میں اسی قدر اہم ہیں جتنا اسٹیج پر نظر آنے والا حتمی منظر۔ یہی اجتماعی مزاج شاید ان کی علمی شخصیت کے دوسرے شعبوں میں بھی دکھائی دیتا ہے۔ وہ فرد کی صلاحیت کو اجتماعی قوت میں تبدیل کرنے کے قائل دکھائی دیتے ہیں۔ نوجوان فن کاروں کے ساتھ کام کرتے ہوئے وہ ان کی پوشیدہ صلاحیتوں کو دریافت کرنے اور انہیں اعتماد دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ کسی میں آواز کی خوبی ہے، کسی میں مکالمے کی ادائیگی، کسی میں جسمانی حرکات پر گرفت اور کسی میں کردار کو محسوس کرنے کی صلاحیت۔ ایک اچھے ہدایت کار کا کام صرف کمزوریوں کی نشاندہی کرنا نہیں، بلکہ صلاحیتوں کو پہچاننا بھی ہے۔

ان کی علمی زندگی کا ایک اہم پہلو "تدریس" ہے۔ جب سے وہ دہلی یونیورسٹی کے شعبہ اردو میں بحیثیت استاذ مقرر ہوئے تب سے اب تک ہزاروں طلبا ان کے سامنے زانوئے

تلمذ تہ کر چکے ہیں۔ سینکڑوں طلباء ان کی نگرانی میں ایم فل اور پی ایچ ڈی کی ڈگریاں حاصل کر کے ملک کے مختلف علاقوں میں قائم اسکولوں اور کالجوں میں فریضہ درس و تدریس انجام دے رہے ہیں یا دیگر اداروں سے وابستہ ہو کر وہاں اپنی ذمّہ داریاں بحسن و خوبی نبھا رہے ہیں نیز ان کی نیک نامی کا سبب بنے ہوئے ہیں۔ ایک استاد کے لیے کلاس روم محض معلومات منتقل کرنے کی جگہ نہیں ہوتا، وہ ذہنوں کی تشکیل کا مقام بھی ہے۔ ان کے نزدیک طالب علم کو کسی متن کی تشریح بتا دینا کافی نہیں، اسے یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ وہ متن کیوں لکھا گیا، اس میں کون سا عہد بول رہا ہے اور آج کا قاری اس سے کیا حاصل کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں سوال کی بڑی اہمیت ہے۔ وہ سوال سے گھبراتے نہیں، بلکہ اسے فکری زندگی کی علامت سمجھتے ہیں۔ اختلافِ رائے کو بھی وہ علمی گفتگو کا حصہ سمجھتے ہیں، بشرطیکہ اختلاف دلیل اور شائستگی کے دائرے میں ہو۔ ایک استاد کی اصل کامیابی شاید یہ نہیں کہ اس کے تمام شاگرد اس کی ہر بات سے اتفاق کریں، بلکہ یہ ہے کہ وہ اپنے شاگردوں میں سوچنے، سوال کرنے اور دلیل کے ساتھ اپنی رائے قائم کرنے کی صلاحیت پیدا کر دے۔ اس اعتبار سے ان کی تدریسی شخصیت کا سب سے قیمتی پہلو فکری آزادی کی تربیت ہے۔ ایک اچھا استاد سبق ختم ہونے کے ساتھ اپنی ذمہ داری ختم نہیں سمجھتا۔ وہ چاہتا ہے کہ طالب علم کلاس روم سے باہر نکلنے کے بعد بھی سوال کرتا رہے، کتاب بند کرنے کے بعد بھی سوچتا رہے اور کسی نئی رائے کو صرف اس لیے رد نہ کر دے کہ وہ اس کی سابقہ معلومات سے مختلف ہے۔ یہی مزاج علمی روایت کو زندہ رکھتا ہے۔ ان کے شاگردوں کے لیے شاید ان کی سب سے بڑی میراث یہی فکری بیداری ہے۔

ان کی علمی و ادبی شخصیت کا ایک نمایاں پہلو ان کی وسیع اور متنوع تصنیفی و تحقیقی سرگرمیاں ہیں۔ ان کی تحقیق کا دائرہ اردو ڈرامے سے لے کر نکڑ ناٹک، سماجی شعور، شخصیات اور ادبی تدوین تک پھیلا ہوا ہے۔ اردو ڈرامے کی تاریخ، ارتقا اور فنی و فکری جہات کا گہرا مطالعہ ان کی اہم تصنیف "اردو ڈراما: تاریخ و تجزیہ" میں سامنے آتا ہے، جو اس صنف کے تاریخی پس منظر اور تنقیدی تفہیم کے حوالے سے خاص اہمیت رکھتی ہے۔ اسی تحقیقی سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے

"مشرقی ہند میں اردو نکڑ ناٹک" میں انہوں نے مشرقی ہندوستان کی سر زمین پر نکڑ ناٹک کی روایت اور اس کے ارتقائی نقوش کو موضوع بنایا، جب کہ "ہندوستانی نکڑ ناٹک اور اس کی سماجی معنویت" میں اس عوامی اور مؤثر ڈرامائی صنف کے سماجی کردار، عوامی شعور اور معاشرتی مسائل سے اس کے رشتے کو اجاگر کیا۔ "بنگال میں اردو نکڑ ناٹک" کے ذریعے انہوں نے ایک مخصوص خطے میں اردو نکڑ ناٹک کی روایت، اس کے فروغ اور اس کی سماجی و تہذیبی معنویت کو تحقیق کا موضوع بنایا۔ شخصی تحقیق کے میدان میں "نصر غزالی: حیات و فن" ایک اہم کاوش ہے، جس میں ایک ادبی شخصیت کی زندگی، فن اور تخلیقی جہات کو تحقیقی و تنقیدی نظر سے پرکھنے کی کوشش ملتی ہے۔ تصنیف کے ساتھ ساتھ ترتیب و تدوین کے میدان میں بھی ان کی علمی بصیرت نمایاں نظر آتی ہے۔ "آجکل کے ڈرامے" کے ذریعے انہوں نے ڈرامائی ادب کے منتخب نمونوں کو یکجا کر کے قارئین کے سامنے ایک مفید ادبی سرمایہ پیش کیا، جب کہ "آجکل اور غبارِ کارواں" میں ادبی صحافت اور رسالۂ "آجکل" سے وابستہ علمی و ادبی سرمائے کو محفوظ کرنے کی قابلِ قدر کوشش کی۔ "داستان گوئی" میں اردو کی قدیم داستانی روایت اور اس کے فنی و ادبی مزاج کو سامنے لانے کا اہتمام کیا گیا، جبکہ "عہدِ حاضر اور مسلمانوں کی ذمہ داریاں" کے ذریعے عصری حالات میں مسلمانوں کی اجتماعی و سماجی ذمہ داریوں سے متعلق فکری مباحث کو یکجا کیا۔ "یوگ راج کی کہانیاں" کے انتخاب و ترتیب میں انہوں نے افسانوی ادب کے ایک اہم گوشے کو قارئین تک پہنچایا، جب کہ "ہینرک ابسن کے تین ڈرامے" کے ذریعے عالمی ڈرامائی ادب کی ایک اہم آواز کو اردو کے ادبی حلقوں سے متعارف کرانے کی کوشش کی۔ "وطن کا قرض" میں حب الوطنی اور قومی احساس سے متعلق ادبی مواد کو یکجا کیا گیا، جبکہ "اشاریہ سائنس" جیسی کتاب کی ترتیب اس بات کی غماز ہے کہ ان کی علمی دلچسپیاں ادب کی حدود سے آگے بڑھ کر سائنسی موضوعات اور علمی معلومات کی تنظیم و تدوین تک بھی وسعت رکھتی ہیں۔ یوں ان کی تصنیفی و تالیفی خدمات کو دیکھا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ ان کا قلم محض کسی ایک صنف یا موضوع کا اسیر نہیں، بلکہ تحقیق، تنقید،

ڈراما، داستان، افسانہ، صحافت، سماج، شخصیات، عالمی ادب اور علمی تدوین کے مختلف گوشوں کو اپنی گرفت میں لے کر ایک ہمہ جہت علمی و ادبی شخصیت کی تشکیل کرتا ہے۔

ان کی علمی شخصیت کا ایک اہم پہلو ترجمہ ہے۔ زبانیں الگ ہو سکتی ہیں، مگر انسانی تجربات کی بنیاد میں بہت کچھ مشترک ہوتا ہے۔ ایک زبان کا ادب دوسری زبان کے قاری تک پہنچتا ہے تو صرف الفاظ سفر نہیں کرتے، ایک معاشرے کا احساس، اس کی تہذیبی یادداشت اور اس کے تجربات بھی دوسری دنیا تک پہنچتے ہیں۔ مترجم اسی سفر کا خاموش وسیلہ بنتا ہے۔ ان کے نزدیک ترجمہ لفظ بہ لفظ تبدیلی کا نام نہیں۔ اصل فن یہ ہے کہ دوسری زبان کے قاری تک متن کی روح، کیفیت اور تہذیبی پس منظر بھی اسی تاثیر کے ساتھ پہنچ سکے۔ اگر الفاظ منتقل ہو جائیں، مگر احساس راستے میں کہیں رہ جائے تو ترجمہ مکمل نہیں ہوتا۔ اسی لیے ان کی دلچسپی زبانوں کے درمیان فاصلے کم کرنے میں بھی نظر آتی ہے۔ اردو کو دوسری زبانوں کے ادب سے جوڑنا اور اردو کے ادبی تجربات کو وسیع تر قارئین تک پہنچانا ان کے نزدیک ایک تہذیبی خدمت ہے۔ یہاں بھی ان کا تحقیقی مزاج ان کے کام کی رہنمائی کرتا ہے۔ مترجم کو صرف زبان نہیں، پس منظر بھی سمجھنا پڑتا ہے۔ کسی محاورے، استعارے یا تہذیبی اشارے کا درست مفہوم جاننے کے لیے اس کے پیچھے موجود معاشرتی تجربے تک پہنچنا ضروری ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ترجمہ ان کے لیے محض زبان دانی نہیں، تہذیبی فہم کا مسئلہ بھی بن جاتا ہے۔

انکی تنقیدی نگاہ بھی اسی وسعت کے ساتھ کام کرتی ہے۔ وہ کسی ادبی فن پارے کو محض اس کے ظاہری حسن کی بنیاد پر نہیں پرکھتے۔ متن کے اندر موجود فکری جہت، فنی ساخت، تاریخی پس منظر اور انسانی معنویت بھی ان کے پیشِ نظر رہتی ہے۔ ان کے نزدیک ناقد کا منصب صرف فیصلہ سنانا نہیں، بلکہ قاری کے لیے متن کے پوشیدہ امکانات کو روشن کرنا ہے۔ اسی لیے ان کی تنقید میں اختلاف بھی ایک تہذیب کے ساتھ آتا ہے۔ وہ کسی رائے کو رد کرتے ہوئے اس کے پیچھے موجود علمی کوشش کو نظر انداز نہیں کرتے۔ علمی اختلاف کو ذاتی اختلاف بننے سے روکنا

ان کے مزاج کا حصہ ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ان کی تنقیدی گفتگو میں سختی کے بجائے دلیل کی قوت محسوس ہوتی ہے۔ ان کی شخصیت میں تحقیق اور تخلیق کا یہ ساتھ خاص اہمیت رکھتا ہے۔ ایک طرف وہ ماخذ، حوالہ اور تاریخی صحت کی فکر رکھتے ہیں، دوسری طرف انسانی احساس، تخلیقی آزادی اور فن کی داخلی ضرورتوں کو بھی سمجھتے ہیں۔ یہی امتزاج انہیں محض کتب خانوں کا محقق نہیں رہنے دیتا اور نہ صرف اسٹیج کا فن کار بننے دیتا ہے۔ وہ دونوں دنیاؤں کے درمیان ایک ایسا راستہ بناتے ہیں، جس پر کتاب بھی چل سکتی ہے اور کردار بھی۔ ان کے تحقیقی و تنقیدی کام کا ایک اہم میدان اردو ڈراما اور تھیٹر بھی ہے۔ یہ انتخاب اتفاقی نہیں۔ چونکہ وہ خود طویل عرصے سے تھیٹر کے عملی تجربے سے وابستہ ہیں، اس لیے ڈرامے کو وہ صرف ایک ادبی صنف کے طور پر نہیں دیکھتے، بلکہ اس کے اسٹیج، اداکاری، ہدایت کاری، مکالمے اور ناظر سے تعلق کو بھی اس کی معنویت کا حصہ سمجھتے ہیں۔ کتاب میں موجود ڈراما جب اسٹیج پر پہنچتا ہے تو اس کی ساخت بدل جاتی ہے۔ ایک خاموش جملہ آواز حاصل کرتا ہے، ایک منظر حرکت اختیار کرتا ہے اور ایک کردار انسانی جسم کے ذریعے زندہ ہو جاتا ہے۔ اس تبدیلی کے فنی تقاضوں سے واقفیت ان کی تحقیق کو محض نظری بحث بننے سے روکتی ہے۔ ان کے علمی کام کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ وہ روایت کو محفوظ رکھنے کے ساتھ اس کے نئے امکانات پر بھی غور کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک کسی فن کو زندہ رکھنے کا مطلب اسے شیشے کے صندوق میں رکھ دینا نہیں، بلکہ اسے اپنے عہد کے سوالوں سے جوڑنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اردو ڈرامے کے بارے میں ان کی دلچسپی ماضی کی بازیافت کے ساتھ مستقبل کی تلاش بھی بن جاتی ہے۔ ان کی زبان میں علمی سنجیدگی کے باوجود غیر ضروری پیچیدگی نہیں آتی۔ وہ جانتے ہیں کہ مشکل بات کو مشکل الفاظ میں کہنا علم نہیں، اصل کمال یہ ہے کہ گہری بات کو واضح، مربوط اور مؤثر انداز میں بیان کیا جائے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں تحقیق اور تخلیق ایک دوسرے کی ضد نہیں بنتیں، بلکہ ایک دوسرے کو سہارا دیتی ہیں۔ اردو زبان کے مستقبل کے بارے میں بھی ان کا تصور اسی وسعتِ نظر کا آئینہ دار ہے۔ ان کے نزدیک کسی زبان کی زندگی صرف اس بات سے ثابت نہیں ہوتی کہ اس میں کتنی پرانی کتابیں محفوظ ہیں، اصل زندگی اس

وقت ظاہر ہوتی ہے جب وہ اپنے عہد کے نئے سوالوں کا جواب دینے لگے۔ نئی نسل اگر اردو کو تھیٹر، صحافت، تحقیق، ترجمہ اور جدید ابلاغ کے میدانوں میں استعمال کرے تو زبان کا دائرہ خود بخود وسیع ہوتا جائے گا۔ انہوں نے اپنے لیے ایک آسان راستہ منتخب نہیں کیا۔ ایک ہی شعبے میں مہارت پیدا کر کے اسی کے اندر محدود رہنا نسبتاً سہل تھا، مگر انہوں نے مختلف میدانوں کے درمیان سفر کو ترجیح دی۔ اس سفر میں وقت بھی زیادہ لگا، محنت بھی زیادہ ہوئی اور ذمہ داریاں بھی بڑھتی گئیں، لیکن اس کے نتیجے میں ایک ایسی ہمہ جہت شخصیت سامنے آئی، جس کے مختلف پہلو ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ان کے ہاں ادب زندگی سے الگ نہیں، تحقیق تخلیق سے بے تعلق نہیں، تھیٹر سماج سے جدا نہیں اور تدریس کتاب تک محدود نہیں۔ یہی وہ نقطۂ نظر ہے جو ان کے کام کو محض سرگرمیوں کے مجموعے سے ایک فکری سمت عطا کرتا ہے۔

کسی اہلِ قلم کی علمی قد و قامت کا اندازہ اس کے منصب سے نہیں، اس کے چھوڑے ہوئے علمی سرمائے سے ہوتا ہے۔ عہدے وقت کے ساتھ بدل جاتے ہیں، اداروں کی صورتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں، مگر ایک سنجیدہ قلم کار کی کتابیں، مقالات اور تحقیقی نتائج اس کے بعد بھی اپنے عہد سے گفتگو کرتے رہتے ہیں۔ ان کی شخصیت کا یہ پہلو بھی خاص توجہ کا مستحق ہے کہ انہوں نے اپنے مطالعے اور تجربے کو محض ذاتی حافظے تک محدود نہیں رکھا، بلکہ اسے تحریر کے ذریعے محفوظ کرنے کی کوشش کی۔ ان کی تحریروں میں موضوعات کی وسعت کے ساتھ ایک خاص تحقیقی نظم بھی دکھائی دیتا ہے۔ وہ کسی مسئلے کو محض رائے کی سطح پر چھوڑنے کے بجائے اس کے تاریخی اور فکری پس منظر تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک تحقیق کا بنیادی تقاضا یہی ہے کہ دعویٰ دلیل کے ساتھ آئے اور رائے اپنے ماخذ سے منسلک ہو۔ مسلسل مطالعہ، مختلف آرا کا تقابل اور متن کے اندر موجود باریک اشاروں پر توجہ نے ان کی علمی نثر کو ایسی سنجیدگی عطا کی ہے، جس میں معلومات کے ساتھ غور و فکر بھی شامل ہے۔ ان کے لیے روایت بھی جامد شے نہیں۔ وہ روایت کو محفوظ رکھنے کے ساتھ اس کے نئے امکانات پر بھی غور کرتے ہیں۔ کسی فن کو زندہ رکھنے کا مطلب اسے ماضی کی یادگار بنا دینا نہیں، بلکہ اسے اپنے عہد کے سوالوں سے جوڑنا ہے۔

اسی لیے ان کی دلچسپی میں اردو ڈرامے کی بازیافت کے ساتھ اس کے مستقبل کی تلاش بھی شامل دکھائی دیتی ہے۔

ان کی شخصیت کا ایک پہلو ان کی گفتگو میں بھی نمایاں ہوتا ہے۔ وہ علمی گفتگو میں غیر ضروری دعووں سے گریز کرتے ہیں۔ دلیل کو دلیل کی جگہ رکھتے ہیں اور اختلاف کو دشمنی میں تبدیل نہیں ہونے دیتے۔ شاید طویل علمی تجربے نے انہیں یہ سکھایا ہے کہ ہر سوال کا فوری جواب دینا ضروری نہیں، بعض سوالات کو کچھ دیر اپنے اندر رکھنے سے بہتر جواب پیدا ہوتا ہے۔

یہ ٹھہراؤ ان کے مزاج کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ شاید اسی لیے ان کے ساتھ گفتگو کرتے ہوئے محسوس ہوتا ہے کہ سامنے بیٹھا شخص صرف معلومات کا ذخیرہ نہیں، بلکہ تجربے سے گزر کر پختہ ہونے والی ایک فکری شخصیت ہے۔ وہ شہرت کے شور سے زیادہ کام کی خاموشی پر یقین رکھتے ہیں۔ ان کی زندگی کا بڑا حصہ کسی نہ کسی تخلیقی یا علمی سرگرمی میں گزرتا ہے، مگر اس سرگرمی کو اپنی ذات کی نمائش بنانے سے گریز کرتے ہیں۔ ان کے لیے کام کی تکمیل خود ایک اطمینان ہے۔

ان کی علمی و فنی سرگرمیوں کے اعتراف میں مختلف مواقع پر انہیں اعزازات بھی حاصل ہوئے۔ مختلف علمی، ادبی اور ثقافتی حلقوں میں ان کی خدمات کو سراہا گیا، انہیں گفتگو کے لیے مدعو کیا گیا اور ان کی علمی آرا کو توجہ سے سنا گیا۔ مگر ان کی شخصیت کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ یہ اعترافات ان کے لیے سفر کے اختتام کا اعلان نہیں بنے۔ جہاں بہت سے لوگ ایک اعزاز کے بعد اپنے ماضی کے کارناموں کا حوالہ دینے لگتے ہیں، ان کے یہاں ایک نئی ذمہ داری کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک علم کی کوئی آخری منزل نہیں ہوتی۔ کتاب ختم ہو سکتی ہے، سوال نہیں۔ تحقیق مکمل ہو سکتی ہے، جستجو نہیں۔ ڈراما پردے سے اتر سکتا ہے، مگر اس کا سوال ناظر کے ذہن میں باقی رہ سکتا ہے۔ تعلیمی سال ختم ہو سکتا ہے، مگر استاد اور شاگرد کے

درمیان پیدا ہونے والا فکری رشتہ ضروری نہیں کہ وہیں ختم ہو جائے۔ یہی تسلسل ان کے کام کو محض کامیابیوں کی فہرست بننے سے بچاتا ہے۔

ان کی زندگی کو جب قریب سے دیکھا جاتا تو معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے مختلف میدانوں میں بکھرنے کے بجائے اپنے تمام تجربات کو ایک مرکزی فکری مقصد کے گرد جمع کیا ہے۔ وہ مقصد ہے "علم کو زندہ رکھنا اور اسے نئی نسل تک پہنچانا"۔ ایک نوجوان فن کار کی صلاحیت کو بروقت پہچان لینا، کسی طالب علم کو تحقیق کے لیے آمادہ کرنا، کسی قاری کو کتاب کی طرف متوجہ کرنا یا کسی ساتھی کو علمی کام کے لیے حوصلہ دینا، یہ سب بظاہر چھوٹے کام ہیں، مگر علمی روایت انہی چھوٹے کاموں سے آگے بڑھتی ہے۔ یہیں ان کی ذاتی زندگی اجتماعی معنویت اختیار کرنے لگتی ہے۔ کسی انسان کی حقیقی تاثیر صرف اس کے شائع شدہ کاموں یا حاصل کردہ اعزازات سے نہیں ناپی جا سکتی، وہ ان ذہنوں اور دلوں میں بھی موجود ہوتی ہے، جنہیں اس کی صحبت، تدریس، تحریر یا رہنمائی سے کچھ حاصل ہوا ہو۔ ان کے سفر کو اسی زاویے سے دیکھا جائے تو ان کی اصل قوت ان کے کام کے ساتھ ساتھ اس کے پیدا کردہ اثرات میں بھی محسوس ہوتی ہے۔ ایک طرف وہ استاد ہیں، جو نوجوان ذہنوں کے سامنے کتاب کا دروازہ کھولتے ہیں، دوسری طرف محقق ہیں، جو کسی موضوع کی تہ تک پہنچنے کے لیے طویل راستہ طے کرتے ہیں۔ کبھی صحافی کی نگاہ سے اپنے عہد کو دیکھتے ہیں، کبھی مترجم کی حیثیت سے دو زبانوں کے درمیان فاصلہ کم کرتے ہیں اور کبھی ہدایت کار بن کر کسی تحریر کو اسٹیج پر ایک جیتی جاگتی دنیا میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ ان سب کرداروں کے درمیان جو چیز مشترک ہے، وہ انسان اور اس کے شعور سے گہرا تعلق ہے۔ یہی تعلق شاید ان کی تدریس کو بھی عام تدریس سے کچھ مختلف بناتا ہے۔ وہ علم کو محض یاد کر لینے کی چیز نہیں سمجھتے، بلکہ اسے زندگی کو سمجھنے اور بہتر سوال پیدا کرنے کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک کتاب، کلاس روم، اخبار اور اسٹیج، سب اپنی اپنی جگہ انسان کے شعور کو بیدار کرنے کے وسیلے ہیں۔ آج جب علم کے بہت سے شعبے اپنے اپنے خانوں میں بند ہوتے جا رہے ہیں، ان کی زندگی ایک مختلف مثال پیش کرتی ہے۔ ادب کو صحافت سے، تحقیق کو تھیٹر سے، تدریس کو تخلیق سے اور

زبان کو ابلاغ سے جوڑ کر انہوں نے یہ دکھایا ہے کہ علم کی اصل فطرت تقسیم نہیں، ربط ہے۔ ایک دریا کی خوب صورتی صرف اس کے پانی میں نہیں ہوتی، اس کے کناروں کو سیراب کرنے کی صلاحیت بھی اس کی شناخت بنتی ہے۔ اسی طرح کسی اہلِ علم کی عظمت صرف اس کے اپنے مطالعے میں نہیں، اس بات میں بھی ہوتی ہے کہ اس کے علم سے کتنے دوسرے ذہن فیض یاب ہوئے۔ ان کی زندگی کو اسی زاویے سے دیکھا جائے تو ان کی سب سے بڑی کامیابیاں شاید وہ چیزیں ہیں جنہیں کسی فہرست میں درج نہیں کیا جاسکتا، وہ سوال جو کسی طالب علم کے ذہن میں پیدا ہوا، وہ اعتماد جو کسی نوجوان فن کار کو ملا، وہ کتاب جو کسی قاری نے ان کی ترغیب سے اٹھائی، وہ خیال جو کسی تحریر سے روشن ہوا اور وہ مکالمہ جو کسی اختلاف کے باوجود احترام کے ساتھ جاری رہا۔ یہی خاموش اثرات وقت کے ساتھ شخصیت کو عہد میں تبدیل کرتے ہیں۔

کسی انسان کی زندگی کا سب سے معتبر تعارف اس کی ذات کے گرد جمع ہونے والی تعریفوں میں نہیں، بلکہ ان دلوں اور ذہنوں میں تلاش کیا جاسکتا ہے، جن پر اس کی موجودگی نے کوئی اثر چھوڑا ہو۔ کچھ لوگ اپنے عہد میں نمایاں ہوتے ہیں، مگر وقت گزرنے کے ساتھ ان کی آواز مدھم پڑ جاتی ہے اور کچھ ایسے ہوتے ہیں، جن کی موجودگی ایک خاموش روایت کی صورت آگے منتقل ہوتی رہتی ہے۔ ان کی شخصیت کو دیکھتے ہوئے دوسری صورت زیادہ قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے۔ ان کے علمی سفر کا ایک خوب صورت پہلو یہ ہے کہ انہوں نے اپنے لیے علم اور زندگی کے درمیان کوئی اونچی دیوار قائم نہیں کی۔ کتاب ان کے لیے زندگی سے فرار کا وسیلہ نہیں، زندگی کو سمجھنے کا ذریعہ ہے۔ ادب ان کے لیے لفظوں کی آرائش نہیں، انسانی تجربے کی تعبیر ہے۔ تحقیق محض حوالوں کی ترتیب نہیں، حقیقت تک پہنچنے کی کوشش ہے اور فن محض داد وصول کرنے کا وسیلہ نہیں، احساس کو بیدار کرنے کی ایک صورت ہے۔ شاید اسی لیے ان کے مختلف کام بظاہر الگ الگ ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے جڑے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔

ان کی شخصیت کا امتیاز یہ ہے کہ انہوں نے کسی ایک شناخت کو اپنی آخری شناخت نہیں بننے دیا۔ صحافت نے انہیں زمانے کی نبض سے آشنا کیا، تعلیم نے فکری بنیاد فراہم کی، تحقیق نے سوال کو گہرائی دی، تدریس نے علم کو نئی نسل تک پہنچانے کا راستہ دکھایا اور تھیٹر نے انسانی تجربے کو کردار اور منظر میں دیکھنے کی صلاحیت پیدا کی۔ ترجمے نے زبانوں کے درمیان فاصلے کم کیے اور تنقید نے ادب کو مختلف زاویوں سے پرکھنے کا شعور عطا کیا۔ یوں ان کے مختلف تجربات ایک دوسرے سے الگ نہیں، بلکہ ایک دوسرے کے معاون دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے ساتھ گفتگو کرتے ہوئے محسوس ہوتا ہے کہ علم نے ان کے مزاج میں سختی پیدا نہیں کی۔ ظاہری وقار کے پیچھے ایک نرم اور متوازن انسانی رویہ محسوس ہوتا ہے۔ وہ اپنی علمی حیثیت کو دوسروں پر حاوی ہونے کا ذریعہ بنانے کے بجائے اسے مکالمے کی بنیاد بناتے ہیں۔ شاید یہی وصف کسی صاحبِ علم کو صرف صاحبِ علم نہیں رہنے دیتا، اسے "سفیر علم و فن" بناتا ہے۔ وہ شہرت کے شور سے زیادہ کام کی خاموشی پر یقین رکھتے ہیں، خواہ معلم کی حیثیت سے یا صحافی کی حیثیت سے، فنکار کی حیثیت سے یا قلمکار کی حیثیت سے، ڈپٹی پراکٹر کی حیثیت سے یا نگراں کی حیثیت سے، محقق کی حیثیت سے یا ناقد کی حیثیت سے، ان کے لیے کسی علمی یا فنی کام کی اصل قدر اس کی نمائش میں نہیں، اس کے اثر میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اعزازات اور اعترافات ان کے سفر کو روک نہیں سکے۔ ایک تحقیق مکمل ہونے کے بعد دوسری جستجو سامنے آتی ہے، ایک ڈراما پردے سے اترنے کے بعد کوئی نیا خیال جنم لیتا ہے۔ ان کے لیے ہر اختتام ایک نئے آغاز کا امکان رکھتا ہے۔ ان کی زندگی کو کسی ایک عہدے، ایک ادارے یا ایک کتاب کے حوالے سے سمجھنا ممکن نہیں۔ وہ کسی ایک شعبے کے آدمی نہیں، بلکہ مختلف علمی و فنی جہانوں کے درمیان آمد و رفت کرنے والی ایک شخصیت ہیں۔ کبھی کتابوں کے درمیان ایک محقق، کبھی کلاس روم میں ایک استاد، کبھی اخبار کے صفحات پر ایک صحافی، کبھی دو زبانوں کے درمیان ایک مترجم اور کبھی اسٹیج کے پیچھے کھڑا ایک ہدایت کار، یہ سب ایک ہی شخصیت کے مختلف روپ ہیں۔ بعض لوگ اپنی زندگی میں کسی ایک بڑے کارنامے سے نہیں، بلکہ مسلسل چھوٹے چھوٹے کاموں کی ایسی زنجیر سے یاد رکھے جاتے

ہیں جو وقت کے ساتھ ایک بڑی معنویت اختیار کرلیتی ہے۔ ایک طالب علم کی رہنمائی، ایک نوجوان فن کار کی حوصلہ افزائی، ایک اچھے مضمون کی تحریر، ایک مفید ترجمہ، ایک بامعنی ڈراما، ایک سنجیدہ تحقیقی کاوش، یہ سب مل کر شخصیت کا وہ نقش بناتے ہیں جسے محض سوانحی معلومات سے سمجھنا ممکن نہیں۔ پھر کبھی کوئی صاحبِ قلم اس خاموشی کو چھوتا ہے اور ایک پوری شخصیت دوبارہ روشن ہوجاتی ہے۔ میرے لیے وہ شخصیت اسی روشن تسلسل کا نام ہے، ایک ایسا چراغ جو اپنی روشنی کا شور نہیں کرتا، مگر اپنے آس پاس کے اندھیروں کو کم کرنے کا عمل جاری رکھتا ہے، ایک ایسا دریا جو خود رواں دواں رہتے ہوئے دوسروں کی فکری زمین کو بھی سیراب کرتا ہے اور ایک ایسا پل جو علم، ادب، صحافت، تحقیق اور فن کے مختلف کناروں کو باہم ملانے کی کوشش کرتا ہے۔

ان کا سفر ابھی اختتام پذیر نہیں ہوا۔ علم کی دنیا میں نئی نسلیں آتی رہیں گی، نئے سوال پیدا ہوں گے، اردو ادب نئے مسائل سے دوچار ہوگا، تھیٹر نئے اسلوب تلاش کرے گا اور تحقیق نئے دروازے کھولے گی۔ ایسے میں ان کی اب تک کی جدوجہد آنے والوں کے لیے ایک حوالہ بن سکتی ہے، اس بات کا حوالہ کہ ایک شخص بیک وقت استاد، محقق، ادیب، صحافی، مترجم اور فن کار کی ذمہ داریوں کو کس طرح اپنے اندر جگہ دے سکتا ہے۔ وقت کے بڑے صحیفے میں بعض نام روشن حروف میں نہیں لکھے جاتے، وہ لوگوں کی یادداشت، کتابوں کے حاشیوں، شاگردوں کی گفتگو اور فن کی روایت میں آہستہ آہستہ ثبت ہوتے ہیں۔ ایسے ناموں کو وقت مٹاتا نہیں، صرف ان کے گرد خاموشی کی ایک تہ بچھا دیتا ہے اور پھر جب اس طویل علمی سفر، فنی ریاضت، صحافتی تجربے، تحقیقی دیانت اور تدریسی وقار کو ایک ہی نام میں سمیٹنے کی کوشش کی جاتی ہے تو آخر کار وہ نام ہندوستان کی ممتاز علمی دانش گاہ دہلی یونیورسٹی، دہلی کے شعبۂ اردو کے مؤقر استاذ، صاحبِ قلم و قرطاس، تھیٹر و اسٹیج کے عظیم اداکار، فنکار و ہدایت کار – بالفاظ دیگراں 'سفیرِ علم و فن: پروفیسر محمد کاظم' کے طور پر ہمارے سامنے پوری آب و تاب اور شان و شوکت کے ساتھ جلوہ گر ہوتا ہے۔ اللہ اس سفیر علم و فن کو عمر خضر عطا کرے اور تا زیست شاد و آباد رکھے۔۔۔!!!

اِبن اِنشا کی مزاح نگاری

(معاہدہ چھانگا مانگا کے حوالے سے)

محمد جاوید احمد (جاوید عنبر مصباحی)

ریسرچ اسکالر، شعبۂ اُردو، دہلی یونیورسٹی

تلخیص: بیسوی صدی کے نصف اخیر میں جن طنز و مزاح نگاروں کی تحریروں نے قارئین کی توجہ حاصل کرنے میں زیادہ کامیابی حاصل کی ہے، ان میں ایک نام ابن انشا کا ہے۔ ضلع جالندھر میں ۱۹۲۷ء میں پیدا ہوئے ابن انشا نے طنز و مزاح نگاری کو ایک نیا رنگ و روپ دیا ہے۔ ادب میں ابن انشا کی دوہری حیثیت ہے۔ شاعر اور طنز و مزاح نگار۔ شاعری میں "چاند نگر" (۱۹۵۵ء) اور "اس بستی کے اِک کوچے میں" (۱۹۷۶ء) ان کی یادگار ہیں۔ وہیں طنز و مزاح سے متعلق درج ذیل تحریریں اور کتابیں یادگار ہیں: (۱) معاہدہ چھانگا مانگا-۱۹۴۹ء (۲) چلتے ہو تو چین کو چلیے-اگست ۱۹۶۷ء (۳) آوارہ گرد کی ڈائری-جولائی ۱۹۷۱ء (۴) اُردو کی آخری کتاب-۱۹۷۱ء (۵) دنیا گول ہے-۱۹۷۲ء (۶) ابن بطوطہ کے تعاقب میں-اپریل ۱۹۷۴ء (۷) نگری نگری پھرا مسافر-جون ۱۹۸۹ء (۸) آپ سے کیا پردہ اور (۹) باتیں اِنشا جی کی۔۔۔۔۔۔ جاوید عنبر مصباحی

ابن انشا کا اصل نام شیر محمد خان تھا۔ تخلص پہلے اصغر، پھر مایوس عدم آبادی، اس کے بعد قیصر صحرائی اور اخیر میں والد محترم چودھری منشی خان کی نسبت سے ابن انشا اِختیار کیا۔ ابن انشا بھارتی ریاست پنجاب کے مشہور صنعتی شہر لدھیانہ سے محض تیرہ کلو میٹر کی دوری پر واقع پھِلّور (Phillaur) جنکشن تحصیل کے تحت آنے والے گاؤں تھلّہ آباد (Thallabad) کے ایک کھوکھر راجپوت مسلم گھرانے میں ۱۵/ جون ۱۹۲۷ء کو پیدا ہوئے تھے۔ (ابن انشا اور اُردو کی آخری کتاب:

۵، ڈاکٹر امتیاز کوثر، فرید بک ڈپو، دلی، دسمبر ۲۰۰۶ء۔ ۲ ابن انشا' احوال و آثار: ۳۰۔۳۷، ڈاکٹر ریاض احمد ریاض، انجمن ترقی اُردو پاکستان، کراچی، ۱۹۸۸ء)

خلیل الرحمٰن اعظمی نے ان کا سال ولادت ۱۹۲۶ء لکھا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن انشا نے ان کو لکھے ایک خط (مورخہ ۹/ جون ۱۹۵۸ء) میں لکھا کہ کل میری سال گرہ ہے۔ بتیس سال پورے ہو جائیں گے۔ (دوماہی الفاظ علی گڑھ: ۲۶، ۴۶، مئی جون ۱۹۷۸ء)

اس تحریر کی روشنی میں ان کی پیدائش کی تاریخ ۱۰/ جون ۱۹۲۶ء قرار پاتی ہے۔

ابن انشا آل انڈیا ریڈیو کا امتحان جولائی ۱۹۴۷ء میں پاس کر کے اس سے وابستہ ہوئے مگر تقسیم کے وقت کسی طرح پاکستان پہنچے اور کراچی ریڈیو سے وابستہ ہو گئے۔ انھوں نے اردو کالج کراچی کی شبینہ کلاسیز میں داخلہ لیا، ایم کیا اور اس کے بعد وہیں سے "اُردو ناول کا ارتقا" کے موضوع پر مولوی عبدالحق کی نگرانی میں پی ایچ ڈی کی عدم تکمیل کی۔

ابن انشا کی اولین شناخت ایک شاعر کی تھے۔ ان کے کلام "انشا جی اُٹھو اَب کوچ کرو" اور "اس شہر میں جی کا لگانا کیا" کو استاد امانت خان نے اپنی آواز کا ساتھ دے کر اَمر کر دیا ہے۔ بقول ماہر القادری ان کی کئی غزلیں ریڈیو سے نشر ہو کر مقبول عام ہوئیں۔ (یادرفتگاں' ج ۲: ۴۵۳، البدر پبلی کیشنز، لاہور، فروری ۱۹۸۶ء)

ابن انشا کی وفات پر تعزیتی تحریر لکھتے ہوئے خلیل الرحمٰن اعظمی نے لکھا تھا:

"اکیاون سال کی عمر میں وفات پانے والا البیلا شاعر چاند نگر جیسے مجموعے کا خالق 'طنز و مزاح نگار' کی صورت میں منوں مٹی کے نیچے دفن کر دیا جاتا ہے۔ تفو بر تو اے چرخ گرداں تفو۔" (دوماہی الفاظ علی گڑھ: ۲۵، گوشۂ ابن انشا، مئی۔ جون، ۱۹۷۸ء)

ابن انشا کی موت بہ حیثیت طنز و مزاح نگار ہونے پر انھیں افسوس اس لیے تھا کہ ان کے مطابق ۱۹۵۵ء میں (ابن انشا کے شعری مجموعے) چاند نگر کی اشاعت اس سال کا ایک اہم ادبی واقعہ تھا اور ابن انشائی نسل کے ان شاعروں کے سرخیل تھے جنھوں نے پہلی بار شاعری میں ذاتی اور شخصی تجربے کی اہمیت پر زور دیا تھا۔ نیز ترقی پسندی کے چراغ سے اپنا چراغ جلانے کے باوجود انھوں نے اس چراغ میں جس روغن کو استعمال کیا تھا وہ ان کی اپنی ہڈیوں سے پگھلایا ہوا تھا۔ اسی لیے ان کے چراغوں کی لو دور سے پہچانی جاتی تھی۔ (دوماہی الفاظ: ۲۲۔۲۳، گوشہ ابن انشا، مئی جون ۱۹۷۸ء)

ابن انشا کی شاعری سے متاثر ہونے والوں میں صرف خلیل الرحمٰن اعظمی ہی نہیں تھے۔ بلکہ محمد حسن جیسے ناقد نے چاند نگر کے بارے میں یہ تاثر دیا تھا:

"چاند نگر ۵۵ء میں چھپی اور اس کے چھپتے ہی ادبی دنیا چونک اٹھی۔ ایک نیا، خوشگوار، تازہ لب و لہجہ چاند نگر میں سنائی دیا۔ شعری زبان کو ایک نئی سمت DIMENSION ایک نئی شخصیت ملی۔" (نقوش: ۶۲، مدیر محمد طفیل، لاہور، جون ۱۹۶۰ء)

مگر آہستہ آہستہ کچھ فطری رجحان، کچھ خانگی الجھنیں اور باقی معاشی تقاضوں نیز ڈیوٹی کی ذمہ داریوں نے انھیں شاعری سے زیادہ طنز و مزاح کا آدمی بنا دیا اور اسی میدان میں انھیں زیادہ شہرت ملی۔ جب ان کا انتقال ہوا تو سربراہِ حکومت چیف مارشل لا ایڈ منسٹریٹر جنرل ضیاء الحق نے خود ان کے گھر جاکر تعزیت پیش کی۔ ان کی تحریروں نے انھیں پاکستان کا پہلا ایسا ادیب بنا دیا جس کے متعلق عام لوگوں، ادیبوں اور اعلیٰ سیاسی قیادتوں نے اس قدر تعزیتیں پیش کی تھیں۔ (ابن انشا احوال و آثار: ۳۵۹، ڈاکٹر ریاض احمد ریاض، انجمن ترقی اُردو پاکستان، کراچی، ۱۹۸۸ء)

پہلی جنگ عظیم کے بعد ۱۰ر جنوری ۱۹۲۰ء کو عالمی امن اور باہمی تعاون کو فروغ دینے کے نعرے کے ساتھ مغربی اقوام نے لیگ آف نیشنز قائم کیا۔ مگر اس کی جڑ میں ہی ایسے مقاصد

چھپے تھے کہ اس کی ناکامی یقینی تھی۔ چنانچہ یہ لیگ دوسری جنگ عظیم کو روکنے میں کامیاب نہ ہوسکی اور اس کی آگ میں خود جل کر راکھ ہوگئی۔ پھر ۲۴/ اکتوبر ۱۹۴۵ء کو امریکی ریاست فرانسسکو میں لیگ آف نیشنز کی راکھ سے انجمن اقوام متحدہ قائم کی گئی اور ۱۹/ اپریل ۱۹۴۶ء کو مردہ لیگ آف نیشنز کے خاتمے کا باضابطہ اعلان کیا گیا۔

اقوام متحدہ کے قیام کے دو سالوں بعد ۲۱۔۲۲/ برس کے ابن انشا نے "معاہدہ چھانگا مانگا (امنِ عالم کا نیا منشور)" لکھا۔ یہ ان کی پہلی مطبوعہ تحریر ہے جو ۱۹۴۹ء میں سہ ماہی 'سویرا' لاہور کے شمارہ نمبر ۵ اور ۶ میں چھپی تھی۔ یہ مضمون بڑے سائز میں آٹھ صفحات کو محیط ہے۔ (سہ ماہی سویرا: ۱۵۵۔۱۶۲، نیا ادارہ لاہور، مرتبین ظہیر کاشمیری، احمد راہی، نذیر چودھری، مشترکہ شمارہ نمبر ۵۔۶، ۱۹۴۹ء)

اس مضمون کا سب سے قابل توجہ پہلو یہ ہے کہ یہ نوجوانی کی دہلیز پر قدم رکھنے والے ابن انشا کا پہلا مضمون تھا۔ اور قلمی پختگی ایسی کہ کسی بوڑھے اور تجربہ کار کی تحریر معلوم ہوتی ہے۔ مضمون میں خالص طنز اور طنز مع مزاح دونوں صاف طور پہ محسوس کیے جاسکتے ہیں۔

مغرب کا نعرۂ امن کتنا کھوکھلا اور دوغلا ہے، اس کا اندازہ آج سب کو ہو چکا ہے۔ مگر جس وقت یہ انجمن اقوام متحدہ قائم ہوئی تھی، کروڑوں لوگوں کو اس سے مثبت اُمیدیں وابستہ ہوگئی تھیں۔ اگرچہ ایشیا اور افریقہ کے لوگ اسے خلوص نیت سے دیکھ رہے تھے مگر اسے بنانے والوں کی نیتیں کتنی پراگندہ تھیں، ابن انشا نے اس پہلو کو بے نقاب کرتے ہوئے لکھا:

"تیسری جنگ عظیم کے جلد ہی بعد چاروں بڑوں نے اس سلسلے میں غور کرنا شروع کر دیا تھا کہ دنیا میں مستقل امن کس طرح قائم کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ اس کے لیے فرداً فرداً سب ملکوں نے سکیمیں تیار کیں۔ اپریل میں امریکہ کے سکریٹری آف اسٹیٹ مارشل پیس میکر نے اعلان کیا: ہم قیامِ امن کی خاطر ایک نئی قسم کے ڈیڑھ سو بحری جنگی جہاز بنا رہے ہیں۔ یہ جہاز غیر مسلّح ہوں

گے۔ ان پر صرف اتنی توپیں رکھی جائیں گی جن کا بوجھ یہ آسانی سے اٹھا سکیں۔ یہ توپیں بھی ایک نئی قسم کی ہوں گی۔ مثلاً جزائر برطانیہ کے برابر رقبۂ زمین کو اس توپ کا صرف ایک گولہ سمندر میں غرق کر سکتا ہے۔ امریکی سکریٹری آف اسٹیٹ نے ساتھ ہی یہ بھی اعلان کیا کہ جزائر برطانیہ کی مثال محض برائے مثال دی گئی ہے۔ اس سے کسی قسم کی غلط فہمی نہیں پیدا ہونی چاہیے۔ برطانیہ ہمارا دوست ہے۔ اور اپنی دوستی کے مظاہرے کے لیے ہم نے فیصلہ کیا ہے کہ یہ جہاز چوبیس گھنٹے دیارِ انگلستان میں گردش کرتے رہیں گے۔" (سہ ماہی سویرا:۱۵۹، نیا ادارہ لاہور، مرتبین ظہیر کاشمیری، احمد راہی، نذیر چودھری، مشترکہ شمارہ نمبر ۵۔۶، ۱۹۴۹ء)

پہلے یہ کہا کہ مستقل امن کے قیام کے لیے فرداً فرداً چار بڑے ملکوں نے اپنا اپنا منصوبہ پیش کیا۔ دوغلوں اور منافقوں کی ایک سب سے اہم اور اولین نشانی ہوتی ہے تضاد۔ ابن انشا نے اس کو اجاگر کرتے ہوئے سب سے پہلے امریکا کا ذکر کیا کہ وہ لوگ مستقل امن کے قیام کی خاطر ڈیڑھ سو جنگی بیڑے بنائیں گے جو پورے طور پہ غیر مسلّح ہوں گے۔ غیر مسلّح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان بحری بیڑوں پر گنجائش سے زیادہ بوجھ ڈالنے کا ظلم نہیں کیا جائے گا بلکہ جتنی گنجائش ہوگی اتنی مقدار میں ہی بھرپور توپیں لادی جائیں گی۔ اور ان توپوں میں جو گولے ہوں گے وہ قیام امن کی خاطر دنیا کو مکمل طور پہ فنا کرنے کی صلاحیت رکھیں گے۔ ابن انشا نے یہاں طنز میں مبالغہ بلکہ پیشن گوئی کرتے ہوئے لکھا کہ توپ کا صرف ایک گولہ پورے جزائر برطانیہ کو پانی میں ڈبو دے گا۔ یعنی ایک طرف مستقل امن کے قیام کا نعرہ اور دوسری طرف ایسے مہلک ہتھیاروں کی تیاری کا منصوبہ جو پوری دنیا کو چند منٹوں میں تباہ کر دیں گے۔ چنانچہ یہی ہوا اور ابن انشا کی پیشن گوئی درست ثابت ہوئی۔ آج امریکہ نے اتنے زیادہ ایٹم بنا رکھے ہیں کہ ٹرمپ کے الفاظ میں وہ موجودہ دنیا کو ڈیڑھ سو مرتبہ ختم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

(www.ndtv.com/world-news/donald-trump-on-denuclearisation-talks-with-china-have-enough-nukes-to-blow-up-world-150-times-9564214)

چوروں کا اتحاد لائق مطالعہ اور قابل رشک ہوتا ہے۔ ان کے علاقے بٹے ہوتے ہیں۔ وہ ایک دوسرے کی حدود میں ہاتھ کی صفائی نہیں دکھاتے ہیں۔ مگر موت کے سوداگروں کا یہ گروہ اس طبقے کے سامنے بھی کم تر اور غیر معیاری ہے۔ ابن انشانے "یہ جہاز چوبیس گھنٹے دیارِ انگلستان میں گردش کرتے رہیں گے" اس جملے سے یہ پیغام دیا ہے کہ بھلے ہی کفن چوروں کا یہ جتھہ ایک دوسرے کا رفیق و حلیف لگتا ہے، مگر ڈکیتی کے مال میں زیادہ سے زیادہ حصہ پانے کی لالچ ان کے دلوں میں چھپی ہوئی ہے۔ اور وہ ایک دوسرے کو بھی ہڑپ کرنے کے لیے گھات لگائے بیٹھے ہیں۔

ابن انشانے یہاں امریکی وزیر خارجہ کا نام ہی 'مارشل پیس میکر' یعنی امن قائم کرنے والا رکھ دیا ہے۔ اس کے بعد اس کی زبانی مستقل امن کے کے مقصد کے لیے مہلکِ عالم ہتھیاروں کی تیاری کا اعلان شائع کرواکر دو چیزوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اول یہ کہ ان کے الفاظ، جملے اور نعرے بہت پُر فریب ہوتے ہیں۔ ان پر بھروسہ نہیں کرنا چاہیے۔ دوسرا اشارہ یہ دیا ہے کہ ان کے نزدیک امن کے استقلال کا ایک ہی معنی ہے۔ ہتھیار اتنے بنالو کہ کوئی ان سے ٹکرانے کا تصور بھی اپنے ذہن میں نہ لاسکے۔ اس طرح جب سامنے والی پارٹی دبی کچلی رہے گی تو یقینا امن قائم رہے گا۔ لیکن طاقت کے نشے میں وہ اس بات کو بھول گئے کہ تِلْکَ الْاَیَّامُ نُدَاوِلُھَا بَیْنَ النَّاسِ کا نظام اپنا کام کرتا رہتا ہے جو مموے کو بھی شہباز سے لڑنے کی طاقت دیتا ہے۔ پانچ چھ سو سالوں تک سپر پاور کا تاج رکھنے والا روم اب اٹلی کے ایک شہر کا نام بن کر رہ گیا ہے۔ ٹکراؤ کی صورت اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب کسی ایک فریق کے ساتھ ناانصافی ہوتی ہے۔ مغرب کے یہ دو غلے اپنی استعماری اور استحصالی پالیسیاں ترک نہیں کریں گے تو ٹکراؤ کی صورت یقینا پیدا ہوگی۔ اب اس تصادم کو روکنے کی ایک ہی صورت بچتی ہے کہ کوئی ایک فریق اتنا مضبوط اور دوسرا اس قدر کم زور ہوجائے کہ کم زور اپنی جان و مال اور عزت و آبرو کو لٹتا ہوا دیکھتا رہ جائے۔ اور یہ تبھی ممکن ہے جب ان میں سے طاقت ور مہلک سے مہلک ہتھیار بنالے جن سے وہ کم زوروں کو ڈراتا رہے اور ضرورت سمجھے تو استعمال بھی کرلے۔

جب ان کے لیے قیام امن کا یہی اکلوتا فارمولہ ہے تو ان کے دوسرے بھائی بھی کیسے پیچھے رہ سکتے ہیں۔ چنانچہ ابن انشا نے لکھا کہ اسپین نے قیام امن کے سلسلے میں اپنا تعاون اس طرح دینے کا اعلان کیا:

"اسپین کی امن فوج کے کمانڈر جنرل Don Quixote نے اپنی پریس کانفرنس میں اخباری نمائندوں کو مژدۂ جانفزا سنایا کہ جلد ہی اعلیٰ درجے کے پانچ سو تباہ کن جہاز تیار کیے جائیں گے اور ان جہازوں سے مختلف تقاریب پر دوسرے ملکوں کو پیغام ہائے تبریک بھیجنے کا کام لیا جائے گا۔ جنرل موصوف نے کہا کہ اسپین تہ دل سے امن کا خواہاں ہے۔ اگر کوئی اس حقیقت سے انکار کرے گا تو اس کا سر پھوڑ دیا جائے گا۔" (سہ ماہی سویرا: ۱۶۰، نیا ادارہ لاہور، مرتبین ظہیر کاشمیری، احمد راہی، نذیر چودھری، مشترکہ شمارہ نمبر ۵۔۶، ۱۹۴۹ء)

طنز کی کاٹ دیکھیے۔ تباہ کن جہاز کے منصوبے کے اعلان کو مژدۂ جانفزا بتایا جا رہا ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی بتایا کہ جہاز تو تباہ کن ہوں گے مگر ان کی نیت تباہی کی نہیں، پھول برسانے کی ہے۔ اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ نہ صرف دوغلے ہیں بلکہ باقی دنیا کے لوگون کو بے وقوف بھی سمجھتے ہیں۔ اسپینی حکمراں امن کے لیے اتنے باؤلے ہوگئے ہیں کہ جو بھی ان کی امن پسندی میں شک کرے گا وہ اس کا سر پھوڑ کر امن پرستی کا ثبوت پیش کریں گے۔ لیکن اتنے خطرناک عزائم کے باوجود ان کی ہتھیار سازی کے مقاصد میں کسی کو تکلیف پہنچانا دور دور تک شامل نہیں ہے۔ اس لیے کوئی شک نہ کرے، ورنہ ثبوت دیکھنے پر مجبور کر دیا جائے گا۔

برطانیہ جس کے ہونٹوں پہ مظلوموں کے خون کی لالی سے بنا لپ اِسٹک صاف نظر آ رہا تھا، اس نے اپنا منصوبہ یہ پیش کیا:

"برطانیہ کے وزیر خارجہ نے متعدّد غلط بیانیوں اور غلط فہمیوں کے اِزالے کی نیت سے بیان دیا کہ برطانیہ دو ہزار لڑاکے ہوائی جہاز تیار کر رہا۔ لیکن ان سے دنیا کے غیر مہذب اور نا ترقی یافتہ ملکوں میں تبلیغِ امن و صلح کے پمفلٹ پھینکے جائیں گے۔"

(سہ ماہی سویرا: ۱۶۰، نیا ادارہ لاہور، مرتبین ظہیر کاشمیری، احمد راہی، نذیر چودھری، مشترکہ شمارہ نمبر ۵۔۶، ۱۹۴۹ء)

ابن انشا نے برطانوی حکمرانوں کے دوغلے چہرے کو بے نقاب کرتے ہوئے لکھا کہ وہ صلح و امن کے پوسٹر پھینکنے کے لیے ہیلی کاپٹر اور غیر مسلّح جہاز نہیں بلکہ بمبار جہاز تیار کروا رہا ہے۔ باقی ماندہ ملکوں کے لیے لفظ 'غیر مہذب' کا استعمال کر کے اس بات پر طنز کیا کہ دنیا کی دو جنگوں میں ہی تقریباً دس کروڑوں انسانی جانوں کی ہلاکت کا باعث بننے والی یہ طاقتیں ان لوگوں کو غیر مہذب کہتی ہیں جو بے وجہ ایک چیونٹی کو مارنا بھی پاپ سمجھتے ہیں۔

جب مستقل امن کے قیام کے مقصد سے انجمن اقوام متحدہ بن گئی تو ابن انشا نے اس کی حیثیت اور اقوام متحدہ کو رکھیل اور اس کے اہل کاروں کو غلام سمجھنے والی امریکی و مغربی ذہنیت دونوں پہ طنز کرتے ہوئے لکھا:

"امریکی نمائندے نے انجمن اقوام متحدہ پر الزام لگایا کہ وہ امریکہ کو جنگ (نہتے مڈغاسکر پہ حملہ کرنے) سے باز رکھنے کی کوشش کر رہی ہے۔ اس پر دنیا بھر میں سنسنی پھیل گئی۔ اقوام متحدہ کے سکریٹری جنرل نے جواب میں ایک بیان جاری کیا۔ جس میں کہا گیا تھا کہ یہ الزام سفید جھوٹ ہے۔ ہماری انجمن کا بنیادی اصول ہی یہ ہے کہ کہیں نہ کہیں لڑائی ضرور ہونی چاہیے۔ تاکہ ہم بیچ بچاؤ کرا کے امن قائم کرا سکیں۔ ہماری فائلیں شاہد ہیں کہ ہم کئی برس سے لڑائی کرانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ انھوں نے اس موقع پر اس خط و کتابت کی نقل پیش کی جو ان کی تبت کے لاما اور روم کے پوپ سے ہوئی تھی۔" (سہ ماہی سویرا: ۱۵۷، نیا ادارہ لاہور، مرتبین ظہیر کاشمیری، احمد راہی، نذیر چودھری، مشترکہ شمارہ نمبر ۵۔۶، ۱۹۴۹ء)

اس جملے میں اقوام متحدہ کے دو غلے مقاصد اور طاقت ور ملکوں کے سامنے اس کی بے بسی پہ طنز کیا گیا ہے۔ لفظ سفید جھوٹ طنز کی کاٹ میں اور زیادہ گہرائی پیدا کر دیتا ہے۔ مڈغاسکر نے اپنے دفاع کے لیے محض سات ہزار رضا کاروں پہ مشتمل ایک ایسی فوج تیار کرنے کا منصوبہ بنایا ہے جس کے سپاہیوں کو بہت زیادہ مہلک ہتھیار نہیں بلکہ صرف تورے دار بندوق فراہم کیے جائیں گے۔ اتنی سی بات سے امریکی اخبارات و رسائل اور امریکی حکومت کو امریکہ کا وجود خطرے میں دکھائی دینے لگا اور وہ اپنے مفادات اور اپنے ہم نواؤں کے تحفظ کے نام پر اس پر حملہ کرنے کے لیے اتاؤلے ہونے لگے۔ جب ایک دو ملکوں نے اس کے خلاف آواز اٹھائی تو وہ اپنا آپا کھو بیٹھے کہ اقوام متحدہ اسے جنگ سے باز رکھنے کی کوشش کر رہا ہے۔ اس پر اقوام متحدہ کی صفائی خاص قابل توجہ ہے کہ وہ انجمن بڑی بے شرمی سے یہ صفائی دے رہی ہے کہ اس کا مقصد ہی جنگ کروانا ہے تاکہ اسے صلح صفائی والی اپنی خدمات پیش کرنے کا موقع مل سکے۔ انجمن اقوام متحدہ ڈھٹائی سے صرف اپنے جرم اور اپنی بے شرمی کا اعتراف ہی نہیں کر رہی ہے، بلکہ اس کے لیے دستاویزی ثبوت بھی دے رہی ہے۔ اور یہ کوئی مبالغہ نہیں ہے، بلکہ حقیقت ہے کہ انجمن اقوام متحدہ جنگ کے بنتے ماحول کے وقت خاموش تماشائی یا مفسد کا ساتھی بنی رہتی ہے۔ عملی طور پہ یہ ادارہ کوئی ایسا کام نہیں کرتا جس سے جنگ شروع ہونے کا خطرہ ہی ختم ہو جائے مگر جب جنگ چھڑ جاتی ہے تو گھڑیال کے آنسو بہائے جاتے ہیں۔ اسی مقالے میں ابن انشا نے لکھا کہ چینی نمائندوں نے مڈغاسکر پہ امریکی غصے کی اصل وجہ وہاں پر موجود ربڑ کے جنگلات کو قرار دیا ہے۔ اب اس نکتے کو اس بات سے جوڑ کر دیکھا جائے تو معاملہ اور زیادہ صاف نیز طنز کی دھار مزید تیز ہو جاتی ہے۔ یعنی یہ سارا امریکی تماشہ مڈغاسکر کے خزانوں کو لوٹنے کے لیے کیا جا رہا ہے جس میں اقوام متحدہ بڑی صفائی سے اپنا تعاون دے رہا ہے۔ ابن انشا کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے یہ سب پیشن گوئیاں اسی زمانے میں کر دی تھیں جب انجمن اقوام متحدہ کمزور ممالک کا خون چوسنے میں بڑی طاقتوں کا معاون و مددگار بننے کے لیے موخر الذکر کا رضاعی بیٹا بننے کی کوشش کر رہا تھا۔

آنے والے اس ایک پیراگراف میں ابن انشا نے انجمن اقوام متحدہ کے مقاصد، اس کی حیثیت اور اس کے دعووں، ہر چیز کی قلعی کھول کر رکھ دی ہے۔ لکھتے ہیں:

"آخر طے یہ ہوا کہ جنرل اسمبلی کا اِجلاس بلا کر اس مسئلے پر رائے شماری کرالی جائے۔ ان دنوں جنرل اسمبلی کے سو ممبر تھے۔ چار بڑے اور چھیانوے چھوٹے۔ رائے شماری میں دو بڑوں نے امریکی تجویز کے حق میں رائے دی اور دو نے خلاف۔ چھیانوے چھوٹے ملک غیر جانب دار رہے۔ اب سارے فیصلے کا انحصار اسمبلی کے صدر کے ووٹ پر تھا جو ایک افریقی تھا۔ اس نے خرابیِ صحت کی بنا پر استعفیٰ داخل کر دیا لیکن ایک بڑے نے 'ویٹو' کا حق اِستعمال کر کے یہ استعفیٰ نا منظور کرا دیا۔" (سہ ماہی سویرا: ۱۵۷، نیا ادارہ لاہور، مرتبین ظہیر کاشمیری، احمد راہی، نذیر چودھری، مشترکہ شمارہ نمبر ۵۔۶، ۱۹۴۹ء)

بھلے ہی انجمن اقوام متحدہ تمام ملکوں کی نمائندہ ہونے اور مساوات کی سب سے زیادہ علم برداری کرنے کی دعویدار ہو مگر حقیقت یہ ہے کہ خود اس کی تعمیرات اور چہار دیواری میں یہ سب چیزیں مفقود ہیں۔ 'ویٹو پاور' نہ صرف اقوام متحدہ بلکہ ان طاقتوں کے دوغلے چہرے کو اجاگر کرتا ہے۔ ویٹو پاور کا قانون یہ کہتا ہے کہ دو سو میں سے ۱۹۹ ممبران کی رائے ردی کے ٹوکری میں پھینک دیے جانے کے لائق ہے، اگر ویٹو پاور والے پانچ ملکوں میں سے کسی ایک نے بھی ویٹو پاور کا استعمال کر دیا۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ اقوام متحدہ کے اہم مقاصد میں ایک اہم مطلوب مساوات کا فروغ یعنی رنگ، نسل، علاقہ، زبان وغیرہ کی بنیاد پر ہونے والے امتیازات کا خاتمہ ہے۔ مساوات کا وجود اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ ایک بھی رکن کے دل میں خوف و دہشت باقی ہے۔ ابن انشا نے ایسی صورت حال دکھائی ہے کہ چھیانوے کم زور ممبروں کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ نہیں بچتا ہے کہ وہ اپنی عقل سے زیادہ، خوف کو سامنے رکھیں۔ اقوام متحدہ میں ووٹنگ کے سلسلے میں طاقت ور اَرکان کے درمیان اختلاف ہے تو ان کی بھلائی اسی میں ہے کہ وہ اس تنازع سے دور رہیں۔ حق نہ بولیں، بلکہ اپنے ضمیر کی آواز کو دبا دیں۔ پھر مقصد کہاں حاصل ہوا؟

تیسری چیز یہ ہے کہ دنیا کی سب سے طاقت ور تنظیم کے صدر کی حیثیت ایک کٹھ پتلی سے زیادہ نہیں ہے۔ جب طاقت ور اور کم زور کی لڑائی ہوتی ہے تو وہ صدارت کی کرسی کو زینت بخشتا رہتا ہے، لیکن جیسے ہی دو سانڈوں میں لڑائی چھڑنے کا خطرہ پیدا ہوتا ہے وہ ایک عقل مند چرواہے کی طرح کنارے کھڑے ہونے میں ہی عافیت محسوس کرتا ہے۔ مگر بیلوں کے پاس 'ویٹو پاور' نام کی ایک ایسی لمبی سینگ ہے جس سے وہ چرواہے کو کہیں سے بھی کھینچ کر لا سکتا اور اپنے پیروں کے نیچے روند سکتا ہے۔ اس کے آگے کیا ہوا، اس کے لیے اگلے اقتباس کو دیکھیں:

"افریقی صدر کو پہلے لالچ دیا گیا۔ پھر ڈرایا دھمکایا گیا۔ لیکن وہ کسی ایک فریق کا ساتھ دینے پر آمادہ نہ ہوا۔ اس پر اقوام متحدہ کی 'اِنسدادِ انکار و اِستعفیٰ' کی سب کمیٹی نے فیصلہ دیا کہ صدر کو اتحادی قوموں کے ہیڈ کوارٹر کی دہ منزلہ عمارت سے نیچے پھینک دیا جائے۔ اگر وہ مر جائے تو امریکہ مڈغاسکر پر حملہ کر دے۔ بچ جائے تو امریکہ کو اس بات کی آزادی دی جائے کہ وہ حملہ کرے یا نہ کرے۔ سوئے اتفاق سے جس روز افریقی صدر کو ہیڈ کوارٹر کی دہ منزلہ عمارت سے نیچے پھینکا جانا تھا، اس روز وہ بستر میں مردہ پایا گیا۔ اس پہ کونسل میں ایک ماتمی قرار داد منظور کی گئی۔ اور صدر کی بجائے نائب صدر کو نیچے پھینکا گیا۔ نائب صدر ایک چینی تھا۔ وہ زمین پر پہنچنے بھی نہ پایا تھا کہ درمیان ہی میں دہشت سے دم دے گیا۔ اس پر ممبروں نے شور مچایا کہ سکرٹری جنرل کو پھینک کر فیصلہ کیا جائے لیکن اتنے میں خبر ملی کہ اس نے سمندر میں کود کر خودکشی کر لی ہے۔ چنانچہ امریکہ نے مڈغاسکر کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا۔ اعلان جنگ میں کہا گیا تھا: امریکہ قیامِ امن کی خاطر یہ جنگ قیامت تک جاری رکھنے کو تیار ہے، خواہ اسے اس کے لیے غیر امریکی قوموں کا بچہ بچہ کیوں نہ کٹوانا پڑے۔ ساری مہذب دنیا نے امریکہ کے اس اعلان کا خیر مقدم کیا۔" (سہ ماہی سویرا:: ۱۵۷۔۱۵۸، نیا ادارہ لاہور، مرتبین ظہیر کاشمیری، احمد راہی، نذیر چودھری، مشترکہ شمارہ نمبر ۵۔۶، ۱۹۴۹ء)

اس پیراگراف میں بھلے ہی مزاح کا رنگ بھی بھر دیا گیا ہے مگر ایک ایک لفظ طنز میں ڈوبا ہوا ہے۔ مہذب قزاقوں نے اقوام متحدہ کے اہلکاروں کو کس طرح بندھوا مزدور کی حیثیت

دے رکھی ہے، اسے بہت بہتر طریقے سے بیان کیا گیا ہے۔ انجمن کے اہل کار وہی طوطے ہوں گے جو 'یَس سر' کے علاوہ اور کچھ نہ جانتے ہوں۔ اور اگر غلطی سے تھوڑی ہمت والا ہو گیا تو پھر لالچ یا ڈرانے کی پالیسی، جو بھی مناسب ہو، اس کے ذریعے اسے کنٹرول کرنا۔ مگر ہر حال میں اس پر برتری بنا کر رکھنا۔ ابن انشا نے اشارہ دیا کہ اس کی ذیلی کمیٹیوں میں بھی ایسے ہی لوگ ہوں گے جو اعلیٰ درجے کے بے شرم اور دوغلے ہوں گے چنانچہ انجمن اقوام متحدہ کی مختلف ذیلی کمیٹیوں کے ذریعے جس طرح چنندہ رپورٹیں جاری کی جاتی ہیں، یہ سب پر عیاں ہے۔ اگلا نکتہ یہ ہے کہ جب انجمن میں ووٹ دونوں طرف مساوی ہو جائیں اور یورپ کے بنیوں کے لیے موافقت میں فیصلے کی صورت نہیں بچے گی تو یہ مہذب لوگ قرعہ اندازی کے ذریعے فال نکالیں گے مگر یہاں بھی پرچیاں ایسی لکھی جائیں گی کہ چِت بھی اپنی، پٹ بھی اپنا۔ ان کے لیے انسانی جان کوئی معنی نہیں رکھتی ہے چاہے وہ کتنا ہی عظیم انسان کیوں نہ ہو، خاص طور پہ جب اس انسان کی چمڑی گوری نہ ہو۔ اور اس جملے "امریکہ قیامِ امن کی خاطر یہ جنگ قیامت تک جاری رکھنے کو تیار ہے، خواہ اسے اس کے لیے غیر امریکی قوموں کا بچہ بچہ کیوں نہ کٹوانا پڑے۔ ساری مہذب دنیا نے امریکہ کے اس اعلان کا خیر مقدم کیا" کے ذریعے ابن انشا نے ساری مہذب قوموں کے تہذیبی تابوتوں میں آخری کیل ٹھونک دیا ہے۔ آسٹریلیا کے بونڈی ساحل پر درجن بھر لوگوں کی موت پر ماتم کناں مہذب لوگوں نے جس طرح غزہ کے اکیس ہزار نہتے بچوں اور ایران کے مِناب اسکول پر ڈبل ٹیپ حملے کے متعلق اپنی تہذیب و تربیت کا نمونہ پیش کیا ہے وہ ابن انشا کی پیشین گوئیوں کو حرف بحرف درست ثابت کرتی ہیں۔

معاہدہ چھانگا مانگا کا اختتام اس پیراگراف پر ہوتا ہے:

"اس معاہدے کے بعد کئی مکوں میں شیر اور بکریاں ایک گھاٹ پر پانی پیتے دیکھے گئے ہیں۔ آپ کے پاس سونا ہو تو آپ اسے اُچھالتے ہوئے کہیں بھی چلے جایئے۔ کوئی آپ کی طرف آنکھ اٹھا کر نہیں دیکھے گا۔ امن کی طرف عام لوگوں کا رجحان اتنا زیادہ ہو گیا ہے کہ پچھلے دنوں

روزنامہ 'بال جبریل' نے چوتھی جنگ عظیم کے اِمکان کی طرف ہلکا سا اشارہ ہی کیا تھا کہ لوگوں نے پہلے تو اخبار کے ایڈیٹر، پرنٹر اور پبلشر کو سرِ بازار زدو کوب کیا اور پھر اخبار کے دفتر کو آگ لگادی۔" (سہ ماہی سویرا: ۱۶۲، نیا ادارہ لاہور، مرتبین ظہیر کاشمیری، احمد راہی، نذیر چودھری، مشترکہ شمارہ نمبر ۵۔۶، ۱۹۴۹ء)

یعنی اس معاہدے کے نفاذ کے بعد پوری دنیا میں امن ہی امن پھیل گیا۔ یہاں تک کہ کئی ملکوں میں شیر اور بکریاں ایک گھاٹ پر پانی پیتے ہوئے دیکھے گئے ہیں۔ اس جملے سے ابن انشا کا وہ مقصد نہیں ہے جو محاورے کا مطلب بنتا ہے۔ بلکہ ان کا مفہوم یہ ہے کہ شیروں نے بکریوں کو خوف دکھا کر انھیں اپنا غلام بنا لیا ہے اور خواہی نخواہی بکریاں ان کے ساتھ ایک گھاٹ پر پانی پیتے ہوئے دکھائی دینے پر مجبور ہیں۔ اسی طرح کا مفہوم اس کے اگلے جملے میں ہے کہ آپ کے پاس سونا ہو تو آپ اسے اُچھالتے ہوئے کہیں بھی چلے جایئے۔ کوئی آپ کی طرف آنکھ اٹھا کر نہیں دیکھے گا۔ یعنی کسی کو آپ سے کوئی سروکار نہیں ہوگا اگر آپ مزاحم نہ ہوں گے تو۔ بلکہ اسے صرف آپ کے سونے سے مطلب ہوگا تو وہ آپ کا سونا لے گا اور چمپت ہو جائے گا۔ اس کا اگلا جملہ اس مفہوم کو اور قوت کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ وہ لاٹھی کے بل پہ امن دکھانا چاہتے ہیں اور جنگ، اِنتشار، یا لاقانونیت کا لفظ تک سننے کو روادار نہیں ہیں۔ چنانچہ ایک اخبار نے چوتھی جنگ عظیم کے امکان کی طرف بہت معمولی سا اشارہ کیا تھا کہ اس کے ایڈیٹر، پرنٹر اور پبلشر کو خوب دھویا گیا اور اس کے بعد اس اخبار کے دفتر کو آگ بھی لگا دی گئی۔ ابن انشا یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ وہ امن قائم کرنا نہیں بلکہ امن کا دکھاوا کرنا چاہ رہے ہیں۔ جس دکھاوے کے لیے وہ ہر طرح کا فساد برپا کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔

ابن انشا اُردو طنز و مزاح نگاری میں مشتاق احمد یوسفی کے بعد سب سے اہم نام ہے۔ ان کی تحریروں نے ان کے عہد اور اس کے بعد کے طنز و مزاح نگاروں پہ اپنے اثرات چھوڑے ہیں۔ انھیں مشہور طنز و مزاح نگار سید ضمیر جعفری نے اردو طنز و مزاح نگاری کے قبیلے کا سردار کہا تو مشتاق احمد یوسفی نے شگفتہ تحریروں کو پرکھنے کے لیے ان کی تحریروں کو معیار و میزان قرار دیا ہے۔ (ابن انشا' احوال و آثار: ۳۵۹، ڈاکٹر ریاض احمد ریاض، انجمن ترقی اُردو پاکستان، کراچی، ۱۹۸۸ء۔ ۲ بزم آرائیاں: ۱۶۸، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دلی، ۲۰۲۲ء)

اردو کے لیے جان لٹا دینے والے دو ہندو جنھیں بھلا دیا گیا

تحریر: محمد عثمان جامعی
انتخاب: سہیل احمد صدیقی

ایک عرصے سے دو ارتھیاں کاندھوں پر اٹھائے ہوئے ہوں، انھیں جلا پا رہا ہوں نہ ہی خود غرضی کے ساتھ یہ بوجھ اتار پھینکنے کی جراءت ہو رہی ہے۔ یہ ارتھیاں ہیں پنڈت دیو نرائن پانڈے اور جے بہادر سنگھ کی۔ ان دونوں سے میرا مذہب کا رشتہ ہے نہ زمین کا۔ ان سے ناتا ہے تو اپنی من موہنی ماں بولی اردو کا، اردو جو میری مادری زبان ہی نہیں جو میرے اظہار، میرے روزگار اور میری پہچان کا ذریعہ بھی ہے، اور یہ دو افراد وہ ہیں جنھوں نے اس زبان سے عشق کیے، اس کی خاطر لڑے اور لڑتے لڑتے اردو کے لیے جان وار دی۔

پنڈت دیو نرائن پانڈے اور جے بہادر سنگھ کے بارے میں میں نے برسوں پہلے پڑھا تھا، جس کے بعد میں اس کھوج میں لگ گیا کہ یہ کون تھے، ان کی تحریک کے خدوخال کیا تھے، ان کے کوائف اور ان کی تحریک کی تفصیلات کیا ہیں۔ اس جستجو کے نتیجے میں جو ملا، پیش ہے۔

پنڈت دیو نارائن پانڈے اور جے بہادر سنگھ شاعر تھے نہ ادیب، بس وہ اردو کے دیوانے تھے، وہ اردو جو مرعوب کرتی اور اس بانکی تیکھی زبان کو جبہ و دستار پہناتی عربیت اور فارسیت سے پَرے اور اس کے لفظوں پر نُقطوں کے بجائے تِلک لگانے اور اسے سَنسکِرتی اکشروں کا دھرم شالا بنانے پر تُلی ”ہندیت“ سے دور چوک چوباروں پر گھروں میں، بیٹھکوں میں

اور تھڑوں پر بولی جاتی ہے، جو ہزار کوششوں کے باوجود آج بھی "ہندی" کی لسانی شناخت دے کر بنائی جانے والی فلموں کے مکالموں اور گانوں میں اپنا رنگ جمائے ہوئے ہے۔ اس اردو کے یہ دو عاشق "اردو محافظ دستہ" کے نام سے بنائی جانے والی تنظیم کے سرگرم کارکن تھے، جس نے اتر پردیش سمیت مختلف ریاستوں میں اردو کو دوسری سرکاری زبان کا درجہ دلانے کے لیے بھرپور تحریک چلائی اور بھوک ہڑتال کی۔ یہ اُس دور کی بات ہے جب بھارت نیا نیا آزاد ہوا تھا، تقسیم اور پاکستان بننے کے بعد مسلمانوں سے نفرت اور اردو سے بے گانگی کا رویہ عروج پر تھا۔ اس وقت یہ مسئلہ زیر بحث تھا کہ کن زبانوں کو بھارت کی قومی زبان قرار دیا جائے۔

ایسی ہی ایک بھوک ہڑتال میں پنڈت دیو نارائن پانڈے بھی شریک تھے، جنھوں نے نے ۲۰ مارچ ۱۹۶۷ کو کانپور میں کلکٹر کے دفتر کے باہر بھوک ہڑتال شروع کی تھی، جب کہ جے بہادر سنگھ اس گروہ کا حصہ تھے جس نے لکھنؤ میں اتر پردیش اسمبلی کے سامنے دھرنا دیا اور بھوک ہڑتال پر بیٹھ گیا۔ پنڈت پانڈے اردو کی خاطر بھوک ہڑتال کرتے ہوئے ۳۱ مارچ کو ۱۹۶۷ دنیا سے کوچ کر گئے، جب کہ اُنھیں کی طرف اردو کی خاطر دھرنے اور بھوک ہڑتال پر بیٹھے جے بہادر سنگھ چند روز بعد چل بسے۔ یوں اردو کے ان دو عاشقوں نے ثابت کر دیا کہ اردو صرف مسلمانوں کی زبان نہیں بلکہ یہ ہندوستان کی دھرتی پر اُگنے اور پھلنے پھولنے والی یہ بولی برصغیر کہے جانے والے اس علاقے کے کروڑوں باسیوں کا مشترکہ سرمایہ ہے۔

برسوں بعد بھارت میں مہم چلائی گئی کہ اردو کے ان دو جاں نثاروں کی یاد میں پنڈت دیو نارائن پانڈے کے یوم وفات پر ۳۱ مارچ کو یومِ اردو منایا جائے۔ اس مہم کی قیادت کرنے والے جواہر لعل نہرو یونیورسٹی میں اردو کے پروفیسر انور عالم پاشا نے اس سلسلے میں ہونے والے ایک اجتماع کے دوران خطاب کرتے ہوئے کہا تھا کہ ۳۱ مارچ کو یومِ اردو قرار دیا جائے، کیوں کہ اس دن پنڈت دیو نارائن پانڈے اور جے بہادر سنگھ اردو کے حقوق کی تحریک کے دوران جان کی بازی ہار گئے تھے۔ یوم اردو ایک اردو کی محبت میں زندگی لٹا دینے والے دو ہندوؤں کی اس قربانی سے

منسوب کرنے کا مقصد یہی تھا کہ اس طرح عام بھارتی تک یہ پیغام پہنچے کہ اردو کسی مذہب کی نمائندہ ہے نہ کوئی غیر ملکی بولی ہے، بلکہ یہ بھارت میں جنم لینے اور پنپنے والی زبان اور ہندو مسلم مشترکہ ثقافت کا خوب صورت ترین تحفہ ہے، لیکن افسوس کہ یہ مہم کام یاب نہیں ہو سکی۔

بھارت میں اکتیس مارچ کو یوم اردو قرار دینے کی مہم اور اس مطالبے کو خاطر میں نہ لانا اور اردو پر جان وارنے والے ان دو محبانِ اردو کو وہاں سرکاری سطح پر نظر انداز کر دینا بھارت میں ہندوتو کے عروج اور ریاست کی متعصبانہ حکمت عملیوں کے تناظر میں سمجھ میں آتا ہے، مگر سوال یہ ہے کہ ان دو فدائیانِ اردو کو اس زبان سے محبت کا دعویٰ کرنے والوں، اسے فخریہ مادری زبان کہنے والوں، اردو کے ادیبوں، شاعروں اور محققین نے کیسے بھلا دیا۔ کیا ایک زبان کی خاطر بھوک ہڑتال کر کے زندگی قربان کر دینے والے پنڈت دیو نارائن پانڈے اور جے بہادر سنگھ کی یہ بھینٹ کوئی عام سا واقعہ تھا جس پر کوئی توجہ نہ دی جائے؟ کیا اردو کی تاریخ کا یہ بے مثال واقعہ اور اس خطے کے کروڑوں لوگوں اور ایک ملک کی قومی زبان کے چرنوں پر جان نچھاور کر دینے والے یہ دو "اردو بھگت" اسی چشم پوشی، بے اعتنائی اور بے رحمانہ سلوک کے مستحق ہیں؟

میں نے ان دونوں کے بارے میں معلومات کے حصول کے لیے کوششیں شروع کیں، ناکامی ہوئی تو مایوس ہو کر بیٹھ رہا، برسوں بعد پھر خیال آیا، از سر نو کوششوں کا آغاز کیا، اپنے کمپیوٹر میں اس حوالے سے کئی برس پہلے جو فولڈر بنایا تھا وہ ڈھونڈ ڈھانڈ کر نکالا، اس میں موجود مواد پھر کھنگالا، کچھ نہ ملا تو گوگل کی راہ نمائی لی، وہاں بڑی مشکل سے بس اتنی ہی معلومات ملیں جتنی یہاں لکھ پایا ہوں، "اے آئی" نے بھی یہ کہتے ہوئے حیرت کا اظہار کیا اور ہاتھ جوڑ لیے کہ ان دونوں شخصیات کے ذاتی کوائف، زندگی اور سرگرمیوں کے بارے میں کوئی تفصیل میسر نہیں۔ گوگل سے مایوس ہو کر میں نے واٹس ایپ گروپ "بزم زباں فہمی" کا رُخ کیا، جس سے اردو زبان و ادب اور تاریخ سے گہری شناسی رکھنے والے شعرا، ادبا اور محققین کی بہت بڑی تعداد وابستہ ہے، جن میں پاکستان کے علاوہ بھارت اور دیگر ممالک کے اہم علم شامل ہیں، وہاں بھی پنڈت دیو

نارائن پانڈے اور جے بہادر سنگھ اور اردو محافظ دستے کے بارے میں میری معلومات میں کوئی اضافہ نہ ہوسکا، بھارت سے تعلق رکھنے والے کچھ دوستوں سے رابطہ کیا، مگر مایوسی کے سوا کچھ ہاتھ نہ آیا۔

گویا "یہ خون خاک نشیناں تھا رزق خاک ہوا"، اس سے پہلے کہ میں پوری شرم ساری کے ساتھ ہاتھ جوڑ کر ان دو عشاق اردو سے کہوں "بس!" سمجھو ہم نے بھلا دیا، خاص طور پر بھارت کے اردو دوست اہل علم اور محققین سے درخواست کرتا ہوں کہ اس موضوع پر تحقیق کر کے پنڈت دیو نارائن پانڈے اور جے بہادر سنگھ، اردو محافظ دستے اور اس تحریک کے بارے میں حقائق سامنے لائیں جس نے نہایت نامساعد حالات اور اردو دشمنی کے ماحول میں اردو کا پرچم بلند کیا اور اس کی خاطر لڑ مرے۔

☆☆☆

بہار کے مسلم معاشرے کی تشکیل وارتقاء میں مذہبی اداروں کا کردار

ڈاکٹر محمد عرفان احمد

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامک اسٹڈیز، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

تلخیص

بہار ہندوستان کا ایک مردم خیز خطہ ہے، جو قدیم دور سے ہی راجاؤں، رشیوں، صوفی سنتوں، مذہبی پیشواؤں اور نابغہ روزگار شخصیتوں کا مسکن رہا ہے۔ اس خطے میں مہاویر جین نے جین مذہب کی بنیاد ڈالی، جسے اس دور میں بے پناہ مقبولیت حاصل ہوئی۔ یہیں سے بدھ مت کے رہنما مہاتما گوتم بدھ نے دنیا کو امن وآشتی اور انسانی ہمدردی و محبت کا پیغام دیا۔ اسی خطے سے نالندہ اور ٹکسلہ کی عظیم دانشگاہوں نے دنیا کے لئے علم و حکمت کے فیضان کو عام کیا، اس علاقے میں مسلمانوں کا ورود عہد وسطیٰ میں ہوا۔ پھر مسلمانوں اور مقامی باشندوں کے میل جول سے ایک نئی اور عظیم الشان تہذیب کو فروغ حاصل ہوا، جسے گنگا جمنی تہذیب کا نام دیا جاتا ہے۔

اس سرزمین پر گنگا جمنی تہذیب کے فروغ اور مسلم معاشرے کی تشکیل اور اصلاح میں صوفیاء اور علماء کا اہم کردار رہا ہے۔ حضرت مخدوم احمد یحیٰ منیری، مخدوم جہاں شیخ شرف الدین یحیٰ منیری، مخدوم سلطان احمد چرم پوش، مخدوم شہاب الدین پیر جگجوت، شاہ مجیب اللہ قادری، مخدوم شاہ نعمت اللہ قادری، حضرت شیخ عماد الدین قلندر، حضرت شہباز محمد بھاگلپوری، مخدوم منعم پاک اور حضرت مخدوم رکن الدین عشق جیسے عارف باللہ صوفیا اور اولیا نے آپسی بھائی چارگی، امن و محبت، اصلاح باطن اور اخلاقی تربیت کا گراں قدر کام انجام دیا، جس سے ایک پرامن اور صالح معاشرے کی تشکیل کا راستہ ہموار ہوا۔

ریاست بہار کی مسلم معاشرت کی تعمیر و ترقی میں مذہبی اداروں نے بھی نہایت اہم کردار ادا کیا ہے۔ مدارس، مکاتب، خانقاہوں اور دیگر مذہبی اداروں اور تنظیموں نے نہ صرف اسلامی تعلیمات کی ترویج و اشاعت میں نمایاں خدمات انجام دیا بلکہ مسلمانوں کی مذہبی اور اخلاقی تربیت میں بھی بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ ان اداروں نے معاشرے میں اسلامی تعلیمات کو فروغ دے کر دینی شعور بیدار کیا اور معاشرتی اقدار، بقائے باہم اور اخوت و محبت کے جذبے کو پروان چڑھایا۔ معاشرے میں رائج غیر اسلامی رسوم و روایات کی اصلاح کی۔ خصوصا خانقاہوں نے معاشرے میں انسانی ہمدردی، سماجی خدمت، باہمی تعلقات اور خوشگوار فضا کو ہموار کرنے میں موثر کردار ادا کیا۔ عصر حاضر میں بھی بہار کے مذہبی ادارے مسلمانوں کی مذہبی شناخت کے تحفظ، اسلامی علوم کی نشر و اشاعت، سماجی اصلاح اور معاشرتی ہم آہنگی کے فروغ میں سرگرم عمل ہیں۔

کلیدی الفاظ

مسلم معاشرہ، صوفیائے کرام، خانقاہیں، مذہبی تنظیمیں، مدارس، اسلامی تعلیمات، اخلاقی تربیت، خدمت خلق، سماجی اصلاح

ریاست بہار ہندوستان کے ان صوبہ جات میں شامل ہے جہاں مختلف ادوار میں علمی، تہذیبی، مذہبی، سیاسی اور سماجی تحریکوں نے جنم لیا، قدیم دور کی نالندہ اور وکرم شیلہ جیسی عالمی سطح کی جامعات نے بہار کو ایک عظیم علمی مرکز بنایا۔ عہد وسطیٰ میں اسلام اور مسلمانوں کے ورود کے بعد صوفیا اور علما نے مختلف علاقوں میں خانقاہیں، دینی مراکز اور مدارس قائم کیں۔ یوں مدارس، خانقاہیں، مساجد اور رفاہی اداروں کا ایک نظام وجود میں آیا، ان اداروں نے اسلامی تعلیمات، اخلاقی تربیت و اصلاح، خدمت خلق اور سماجی مساوات کے فروغ میں نمایاں کردار ادا کیا اور معاشرے کی تشکیل وارتقا اور علمی و اخلاقی زندگی پر گہرا اثر ڈالا۔

عہد وسطیٰ میں اسلام اور مسلمانوں کی آمد نے مقامی تہذیب کو ایک نئے طبقہ سے روشناس کرایا۔ سیاسی اور سماجی تقاضوں نے دوستی اور تعاون کے لیے ایک نئی راہ ہموار کی جس سے بتدریج مقامی واسلامی تہذیب و تمدن کے درمیان باہمی تاثیر و تاثر کا عمل شروع ہوگیا، ناگزیر طور پر ایک دوسرے کو متاثر کیا۔ اس سے گنگا جمنی تہذیب کو فروغ حاصل ہوا۔ چنانچہ اس علاقے میں گنگا جمنی تہذیب کا ارتقاء جس نہج پر ہوا اس سے بہار کے مسلم معاشرہ میں ایسے رسوم ورواج، روایات، توہمات وعقائد داخل ہوگئیں جو اسلامی روایات کے برخلاف تھیں۔(۱)

آزادی ہند کے بعد سماجی اور سیاسی صورت حال میں نمایاں تبدیلیاں رونما ہوئیں ۔تقسیم ہند کے اثرات اور معاشی مسائل، تعلیمی پسماندگی، سیاسی تغیرات اور سماجی عدم مساوات نے کئی نئے چیلنجز پیدا کئے۔ ان حالات میں متعدّد ملی، دینی، تعلیمی اور رفاہی تنظیموں اور اداروں نے ملت کی دینی شناخت، تعلیمی ترقی، سماجی اصلاح اور معاشرتی فلاح و بہبود کے لئے منظم کوششیں کیں۔

نیز جدید دور میں مسلمانوں کی علمی وفکری انحطاط کے ساتھ معاشرہ میں بہت سی خرابیاں در آئیں اور مذہبی و مسلکی صف بندیاں شروع ہوگئیں، متعدّد اسباب کی بنا پر معاشرہ انتشار کا شکار ہوتا گیا۔ چنانچہ ان حالات میں اصلاح وتدارک کے لیے مذہبی اور سماجی سطح پر متعدّد دینی مدارس، ادارے اور تنظیمیں قائم ہوئیں جو وقت کے تقاضوں کے مطابق مذہبی ومعاشرتی اصلاح اور اسلامی تعلیمات کو عام کرنے میں پوری طرح سرگرم ہوئیں۔

بہار کے ملی اداروں نے اپنی خدمات کا دائرہ محض دینی تعلیم تک محدود نہیں رکھا بلکہ عصری تعلیم، یتیموں اور بیواؤں کی کفالت، غریب و نادار طلبہ کے لئے وظائف، قدرتی آفات میں راحت رسانی، خواتین کی تعلیم، نوجوان نسل کی فکری واخلاقی تربیت، قانونی رہنمائی اور بقائے باہم اور بین المذاہب ہم آہنگی جیسے مختلف میدانوں میں اہم کردار ادا کیا۔ ان اداروں کی خدمات نے معاشرے کی تشکیل وارتقا میں مثبت رول ادا کیا۔

مسلم معاشرے کی تشکیل وارتقاء اور اصلاح میں مدارس اسلامیہ کا اہم رول ہے ۔مدارس کے علماء تعلیم وتدریس کے ساتھ ساتھ طلبہ کے اندر اعلی اخلاق وکردار بھی پیدا کرتے ہیں ۔در حقیقت اخلاق وکردار کی یہی خوبی انسانیت کا جوہر ہے ،اور یہی مدارس اسلامیہ کی اہم خصوصیت ہے۔ان مدارس نے اسلامی تعلیمات ،قرآنی ہدایات ،اور اسوۂ نبی ﷺ کی تعلیم کو عام انسانوں تک پہنچایا ہے ،اور اخلاقی اقدار کو خوب فروغ دیا ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ مدارس کے علماء اور طلبا کا معاشرے کے عام مسلمانوں سے براہ راست رابطہ ہوتا ہے ،جو مذہبی خدوخال پر معاشرہ کی اصلاح کرنے کا اہم کام انجام دیتے ہیں۔

خطہ بہار میں ہزاروں کی تعداد میں مدارس ومکاتب قائم ہیں ،سرکاری اعداد وشمار کے مطابق ملحقہ مدارس کی کل تعداد ۳۵۷۷ ہے ۔جس میں امداد یافتہ ۱۱۱۸ اور غیر امداد یافتہ ۲۴۵۹ ہیں۔ (۲) ریاست بہار میں مدارس اسلامیہ کی دو قسمیں ہیں ۔(۱)امداد یافتہ(()aided۲)غیر امداد یافتہ ((un-aided۔ امداد یافتہ مدارس کو ریاستی حکومت مالی تعاون دیتی ہے اور ان کی اسناد حکومت سے تسلیم شدہ ہوتی ہیں۔غیر امداد یافتہ مدارس کو سرکار کی جانب سے کوئی مالی تعاون نہیں ملتا ہے ،لیکن بہار مدرسہ بورڈ سے الحاق کی وجہ سے ان کے طلبا کو بورڈ کے امتحانات دینے کی اجازت ہے۔ان مدارس کے علاوہ ایک بڑی تعداد ان آزاد مدارس کی بھی ہے جو نہ تو ریاستی سرکار سے کسی قسم کا مالی تعاون حاصل کرتے ہیں ،اور نہ ہی بورڈ سے ملحق ہونا چاہتے ہیں۔یہ مدارس ومکاتب بھی مسلک ومکتب فکر کے اعتبار سے متعدّد گروپ میں منقسم ہیں ،اور علم کی روشنی پھیلا رہے ہیں۔

صوبہ بہار کے چند تاریخی اور قدیم مدارس میں مدرسہ اسلامیہ شمس الہدیٰ پٹنہ کا نام اہم ہے۔اس مدرسہ کو جسٹس نور الہدیٰ نے ۱/نومبر ۱۹۱۲ء کو قائم کیا ،اور اپنے والد گرامی مولوی شمس الہدیٰ مرحوم کے نام پر اس کا نام مدرسہ اسلامیہ شمس الہدیٰ رکھا۔اس میں درس وتدریس کے فرائض انجام دینے کے لئے مولانا مشتاق احمد نوری کانپوری، مولانا محمد شریف اعظم

گڑھی، مولانا ظفر الدین قادری، مولانا سید ظہور احمد، مولوی عبد الرحمن اور حافظ حاذق جیسے اسلامی علوم و فنون کے ماہرین اور باصلاحیت علما کو مقرر کیا گیا۔ جسٹس نور الہدیٰ نے اساتذہ کی تنخواہوں اور قیام و طعام کے مصارف کے لئے اپنی زمین کا ایک حصہ مدرسہ کے نام وقف کر دیا تھا، جس کی سالانہ آمدنی سے مدرسہ کا خرچ چلتا تھا۔

انہوں نے ۱۹۱۹ء میں مدرسہ کو تمام موقوفہ املاک کے ساتھ سر سید فخر الدین وزیر تعلیمات صوبہ بہار و اڑیسہ کے مشورہ سے حکومت بہار کے سپرد کر دیا تاکہ مدرسہ حکومت کے زیر نگرانی ترقی کے مراحل طے کرتا رہے۔ (۳) اس وقت سے آج تک یہ مدرسہ حکومت بہار کے زیر نگرانی ہے۔ حکومت بہار نے اس ادارہ کو مدارس اسلامیہ کا مرکز بنایا جو ۱۹۹۸ء تک بہار کے مدارس کی نمائندگی کرتا رہا، نیز ۱۹۹۸ء تک مدرسہ ایجوکیشن بورڈ کا دفتر اس مدرسہ کے احاطہ میں قائم رہا، جس سے ہزاروں مدارس ملحق ہوئے۔

مدرسہ اسلامیہ شمس الہدی کو قلیل مدت میں ہی ایسی شہرت اور مقبولیت حاصل ہوئی کہ اسے نہ صرف صوبہ بہار بلکہ پورے ملکی سطح پر اعلی علمی مراکز میں شامل کیا جانے لگا کیونکہ اس مدرسہ میں ایسے نامور اور باصلاحیت اساتذہ نے اپنی خدمات پیش کیں جو علم و فضل کے اعتبار سے پورے ملک میں امتیازی حیثیت رکھتے تھے۔

اس ادارہ کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس ادارہ نے ابتداء سے ہی علوم دینیہ اور علوم عصریہ میں کوئی تفریق نہیں کی، خود کو مسلکی اختلافات سے دور رکھ کر اپنی پوری توجہ درس و تدریس اور تعلیم و تربیت پر مرکوز کی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس ادارہ سے جہاں ایک طرف قابل اور ممتاز عالم دین پیدا ہوئے تو وہیں دوسری طرف یہاں کے تعلیم یافتہ فضلا مذہبی اور عصری دانشگاہوں اور مرکزی اور صوبائی حکومتوں کے اعلی عہدوں پر بھی فائز ہوئے، اور معاشرے اور ملک کو بیش بہا خدمات پیش کیں۔

اس مدرسہ کے تعلیم یافتہ فضلا اور وابستگان کی ایک لمبی فہرست ہے جنھوں نے ملک اور معاشرے میں ممتاز مقام حاصل کیا ہے۔اس سلسلے میں چند اہم نام یہ ہیں۔ مولانا سید شمس الحق، مولانا عبدالرحمن امیر شریعت بہار، مولانا قاسم مظفر پوری، مولانا قمر عالم، مولانا احمد حسین ،مولانا دیانت حسین ،مولانا صدر الحق ،مولانا عبد القیوم ، مولانا عبد الواسع ،مولانا نعمان احمد، مولانا سید شاہ اسماعیل روح اللہ ،مولانا حکیم سید شاہ حسین الحق عمادی، مولانا ڈاکٹر نور الہدی شمسی وغیرہ ۔علمی اور ادبی دنیا میں ممتاز مقام حاصل کرنے والوں میں مولانا سید حبیب اللہ گیاوی، فخرالدین عارفی، ، ظفر اوگانوی، سید احمد عروج قادری، پروفیسر صدر الدین احمد، پروفیسر مختار الدین آرزو، پروفیسر عبد المغنی ، مولانا بیتاب صدیقی ،مولانا معصوم شرفی اسیر وغیرہ ہیں ۔اس ادارہ کے کئی مایۂ ناز اساتذہ اور پرنسپل ہوئے جنھوں نے ہندوستانی تہذیب وثقافت اور علوم وفنون کے مختلف شعبوں کو مالامال کیا ہے۔اس تعلق سے حاجی معین الدین صاحب ندوی، مولانا ظفر الدین قادری ،مولانا ریاست علی ندوی ،مولانا سید شاہ ابوالقاسم، مولانا حفیظ الرحمن، مولانا ابوالکلام قاسمی شمسی ،سید طہ کمال ندوی، حکیم عبد الغفور رمضانپوری، مولانا سہول احمد عثمانی اور مولانا شائق احمد عثمانی وغیرہ کا نام اہم ہے۔ان حضرات نے اپنی تدریس اور تحریر وتقریر کے ذریعے علوم وفنون کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

بہار میں تعلیمی بیداری اور معاشرتی و مذہبی اصلاح کی خاطر ہر مسلک اور مکتب فکر کے علماء نے انفرادی واجتماعی طور پر اپنی ذمہ داریاں نبھانے کی پوری کوشش کی۔اس تعلق سے تنظیمی اور جماعتی سطح پر امارت شرعیہ پھلواری شریف، ادارہ شرعیہ سلطان گنج، پٹنہ، جماعت اسلامی حلقہ بہار، امارت اہل حدیث بہار، تبلیغی جماعت اور مختلف مدارس ومساجد اور خانقاہوں کی ایک بڑی تعداد ہے جو اصلاح معاشرہ اور احیاء سنت اور اقامت دین کے لئے پوری طرح سرگرم رہیں ہیں

۔

بہار کے مسلم اداروں اور تنظیموں میں امارت شرعیہ بہار ،اڑیسہ اور جھارکھنڈ ایک انوکھی دینی و ملی تنظیم ہے۔ یہ تاریخی اہمیت کا حامل ادارہ ۲۰ویں صدی کے ممتاز مسلم اکابرین کی جدو جہد سے ۱۹۲۰ء میں وجود میں آیا، امارت شرعیہ کی تشکیل کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ شرعی اعتبار سے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کی شیرازہ بندی کی جائے۔ امت کی شیرازہ بندی اور مسلم عوام پر احکام شریعت کا نفاذ ایک امیر شریعت کی رہنمائی میں انجام پائے ،نیز مسلمان کلمہ واحدہ کی بنیاد پر ایک امت، ایک جماعت بن کر اس امیر شرعی کے تحت زندگی گزاریں۔(۴)

بہار کے مسلم معاشرہ کی تعمیر اور اصلاح میں امارت شرعیہ بہار کا اہم کردار ہے۔ اس ادارے نے اپنے قیام کے ابتدائی دور سے ہی بلا تفریق مسلک و مشرب اور ذات پات امت مسلمہ کو متحد کرنے میں مصروف ہے، نیز دعوت و تبلیغ اور عوامی فلاح و بہبودی کے کاموں میں سرگرم عمل ہے۔(۵)اس ادارہ نے باہمی اتحاد و اتفاق کے ساتھ مسلمانوں کے عائلی معاملات اور ان کی سماجی زندگی میں نہ صرف اپنے لئے ایک نمایاں جگہ بنائی ہے ،بلکہ اپنی خدمات کے حوالے سے صرف بہار ہی نہیں عالمگیر پیمانہ پر ایک اہم ادارے کے طور پر جانا جاتا ہے۔

اس ادرہ کا خاص امتیاز نظام قضا ہے۔ دار القضا کے تحت مسلمانوں کے باہمی تنازعات کا حل نکالا جاتا ہے۔ اس طرح سے یہ نظام حتی المقدور مسلم معاشرہ کو ملکی عدالتوں اور ان کے غیر اسلامی قوانین کی محتاجی وزیردستی سے بڑی حد تک نجات دلانے میں بہت مددگار ثابت ہوتا ہے۔ نیز اس ادارے نے مسلمانوں کی جان و مال اور عزت و آبرو کا تحفظ ،مذہبی حقوق ،معابد و مقابر اور شعائر اسلامی کی حفاظت اور پاسبانی میں نہایت موثر کردار ادا کیا ہے اور آزادی کے بعد متعدّد مسائل جیسے مسلم پرسنل لاء کی مدافعت اور یکساں سول کوڈ ،وقف بل کے خلاف اور تحفظ شریعت کے لئے منظم جدوجہد کی ہے۔

قومی اور علاقائی زبانوں میں مسلمانوں کی دینی شعور اور واقفیت میں اضافہ کرنے والی متعدّد کتابیں اور مضامین شائع کی ہیں ۔یہ کتابیں ،مضامین، پوسٹر زاسلام میں اجتماعیت کی

اہمیت، اتحاد ملی، اصلاح معاشرت، صحیح اسلامی عقائد، اخلاق، سیرت نبوی ﷺ، زکوۃ و عشر کے احکام، مسئلہ فلسطین، جہیز و تلک اور شادی کے برے رسوم و رواج، نظام قضا کی اہمیت و افادیت جیسے اہم موضوعات پر مشتمل ہیں۔

بہار میں ایک دوسرا موقر دینی ادارہ، ادارہ شرعیہ سلطان گنج پٹنہ ہے۔ اس ادارے کے قیام میں علامہ ارشد القادری کا اہم رول رہا ہے۔ یہاں بھی ایک مرکزی دارالقضاء قائم ہے۔ یہ ایک طرح سے شرعی عدالت ہے، جہاں مسلمانوں کے ازدواجی اور عائلی مسائل خصوصا نکاح و طلاق، نفقہ، وراثت و ہبہ، خلع و فسخ اور دوسرے پیش آنے والے مسائل کے حل اور باہمی تنازعات کے فیصلے کئے جاتے ہیں اور تصنیف و تالیف، پوسٹرز، رسائل، ہینڈ بل اور دیگر مطبوعات کے ذریعہ ملک کے طول و عرض میں عوام کی فکری اور علمی اصلاحات کے فرائض انجام دیئے جاتے ہیں۔ نیز اس ادارے کے ذریعہ اعمال کی اصلاح، صحت مند معاشرہ کے قیام اور غلط و برے مراسم کو ختم کرنے کے لئے ہر ممکن کوشش کی جاتی ہیں۔ اس ادارے کی سرگرمیوں میں تعلیمی کانفرنس، اسلامی کانفرس، تحریک بیداری اور اصلاح معاشرہ کے لئے کانفرنس وغیرہ کا انعقاد شامل ہے۔(۶)

بایں ہمہ ادارہ شرعیہ سلطان گنج، پٹنہ نے کمزوروں، مظلوموں اور مجبوروں کو سہارا دینے اور ان کی حمایت کرنے کا گرانقدر فریضہ انجام دیا ہے۔ وسیع پیمانے پر معاشرے، خاندان اور افراد کے آپسی تنازعات کو ختم کرانے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ قدرتی آفات اور عوامی مصیبت کے ہر موقع پر متاثرہ انسانوں کے ساتھ ہمدردی اور تعاون کا معاملہ کیا ہے۔

بہار کے مسلم معاشرے کی ترقی میں ایک اہم نام جمیت علماء ہند کا ہے۔ بہار صوبائی جمعیت علماء ہند نے آزادی سے قبل قومی تحریک میں اور آزادی کے بعد مذہبی، تعلیمی، سماجی اور رفاہی میدان میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ مدارس کی سرپرستی، تعلیمی بیداری، قانونی امداد، دینی اجتماعات، سماجی اصلاحات، رفاہی خدمات اور قومی یکجہتی کے فروغ میں اہم رول ادا کیا ہے۔

جماعت اسلامی ہند حلقہ بہار کا بھی مسلم معاشرے کی اصلاح و ترقی میں اہم کردار ہے ۔جماعت اسلامی اپنے قیام کے وقت سے ہی سماجی اور مذہبی خدمات کے کاموں سے جڑی رہی ہے۔ان کی سرگرمیوں میں دعوتی پروگرام، تعلیمی بیداری، نوجوان نسل کی تربیت ، طبی کیمپ ،قدرتی آفات اور فسادات سے متاثرین کی راحت رسانی اور ان کی باز آبادکاری وغیرہ شامل ہیں (۷)۔

جماعت اسلامی اپنے میقاتی منصوبوں کے ذریعے ریاست کے مختلف علاقوں میں مسلمانوں کی معاشرتی اصلاح کی کوششیں کرتی رہی ہے، معاشرے میں اخوت اسلامی کے نظریہ کو فروغ دینے میں مصروف ہے۔ متعدّد مقامات پر مراکز اور اسلامی کتب خانے قائم کرکے معاشرے میں تعلیم بالغاں اور دینی وعصری تعلیم کو فروغ دیا ہے۔ مساجد میں ہفتہ واری درس قرآن کے حلقے اور کارکنوں کی تربیت کے لیے مختلف تربیتی پروگرام منعقد کیا ہے۔

اس ادارہ نے برادرانہ تعلقات کے فروغ اور اسلام سے متعلق غلط فہمیوں کے ازالہ اور دعوت توحید کے سلسلے میں متعدّد علاقائی زبانوں جیسے ہندی ،میتھلی، بھوجپوری اور ناگپوری میں اصلاحی کتابوں کا ترجمہ بھی شائع کیا ہے۔ معاشرتی اصلاح اور تربیت کے سلسلے میں سیمینار، قرآن ویک، قرآن پڑھو اور قرآن سمجھو، اور سیرت النبی ﷺ پروگرام، کا انعقاد کیا جاتا ہے۔ شادی بیاہ کے موقعوں پر فضول خرچی اور غیر اسلامی رسوم وروایات کی اصلاح اور مختلف مکاتب فکر کے مسلمانوں میں اتحاد ویگانگت پیدا کرنے اور قریب لانے کی کوششیں کی ہیں۔

مسلم معاشرے کی اصلاح و ترقی کے حوالے سے جمعیۃ اہل حدیث کا بھی اہم رول ہے ،ریاست کے مختلف علاقوں میں اس صوبائی جمعیت کے ضلعی اور تحصیلی مراکز ہیں جو کہ باضابطہ ایک نظم کے ساتھ سرگرم عمل ہیں ۔مدارس کے قیام ،سیکڑوں مساجد میں ائمہ اور خطباء کے انتظام اور اپنے مبلغین کے ذریعہ مسلم معاشرے میں رائج برائیوں ، جہالت اور توہم پرستی سے نجات دلانے اور اخلاقی فساد کے ازالہ میں مصروف ہے،نیز اس ادارے نے مدارس،

جامعات، مساجد کے قیام اور دعوتی وعلمی کتابوں کی تقسیم کے ذریعہ معاشرے میں دینی مزاج وعلمی بیداری اور اصلاحی شعور پیدا کیا ہے۔(۸)

بہار کے معاشرے کی تشکیل اور اصلاح و ارتقاء میں صوفیاء اور خانقاہوں کی خدمات بھی قابل ذکر ہیں۔اس خطے میں صوفیائے کرام اور درویش صفت، شیوخ طریقت کے روشن نشانات مختلف علاقوں میں نمایاں ہیں۔ان صوفیاء کی خانقاہوں اور مختلف خانوادوں نے پورے صوبے میں دین کی ترویج واشاعت ،باطن کی اصلاح اور شریعت کو عملی زندگی میں ڈھالنے کا اہم کام انجام دیا ہے۔اس صوبہ میں خانقاہوں اور ان کی کارکردگی کی فہرست طویل ہے۔لیکن ان میں سے چند خانقاہیں اپنے کام کی وسعت اور عوام میں مقبولیت کے سبب خاص طور پر مشہور ومعروف ہیں جیسے خانقاہ منیر شریف ضلع پٹنہ، خانقاہ مخدوم جہاں بہار شریف ضلع نالندہ، خانقاہ مجیبیہ پھلواری شریف پٹنہ، خانقاہ شیخ پورہ ضلع نالندہ، خانقاہ منعمیہ متین گھاٹ پٹنہ، خانقاہ تکیہ عشق پٹنہ، خانقاہ عمادیہ منگل تالاب پٹنہ سٹی، خانقاہ رحمانیہ مونگیر، خانقاہ رحمانیہ پوکھریرا شریف، ضلع سیتامڑھی، خانقاہ تیغیہ سرکاہی شریف ضلع مظفر پور وغیرہ۔یہ خانقاہیں روحانی رشد وہدایت کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی دینی رہنمائی اور اصلاح امت کا اہم فریضہ انجام دیتی رہی ہیں اور بلا امتیاز مذہب و ملت معاشرے کی اصلاح اور زندگی کے مختلف شعبوں کی فلاح و بہبود میں مصروف عمل رہی ہیں۔

بہار کے مسلم معاشرے میں عوام وخواص کی روحانی واخلاقی تعلیم وتربیت کا فریضہ متعدّد سلاسل مثلاً قادریہ، چشتیہ، سہروردیہ، نقشبندیہ کے صوفیائے کرام نے انجام دیا، اس حوالے سے خصوصا سلسلہ سہروردیہ کی مشہور شاخ سلسلہ فردوسیہ کی خانقاہوں کی گراں قدر خدمات ناقابل فراموش ہیں۔ مشائخ فردوسیہ نے معاشرے میں رواداری، مساوات، خدمت خلق، عفو ودرگزر، شفقت و دلجوئی اور دلداری کا ماحول پیدا کیا اور صالح معاشرے کے قیام کے لئے بے پناہ کوششیں کیں۔اس تعلق سے خصوصا سلسلہ فردوسیہ کے مشہور ومعروف بزرگ شیخ

شرف الدین بن یحیٰ منیری (۱۲۶۳ تا ۱۳۸۱ء) کی ذات گرامی کا ذکر ناگزیر ہے۔ حضرت منیری کا شمار ان عظیم المرتبت بزرگوں میں ہوتا ہے جو ایک طرف اعلی ترین روحانی مقام پر فائز ہیں، اور دوسری طرف علمی دنیا میں سند کی حیثیت رکھتے ہیں۔(۹)

آپ کا نام :احمد، لقب: شرف الحق و الملۃ والدین، خطابات: مخدوم جہاں، مخدوم الملک بہاری وغیرہ ہے۔ آپ کی پیدائش جنوبی بہار کے ضلع پٹنہ، قصبہ منیر میں ہوئی۔ والد کا نام شیخ یحیٰ اور والدہ کا نام بی بی رضیہ ہے۔ آپ نے ابتدائی تعلیم مکتب سے شروع کی، اور اعلی تعلیم کے لئے مولانا شرف الدین ابوتوامہ کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا۔ تعلیم و تربیت کے حصول کے بعد خود کو خلق خدا کی رشد وہدایت کے لیے وقف کر دیا۔ آپ نے عوام و خواص کو تقریر و تحریر اور عمل کے ذریعہ عبادت وریاضت کے ساتھ حسن معاملات، اخوت و محبت، عدل و مساوات، عجز وانکساری، صبر وقناعت کا سبق دیا، اور بغض وکینہ، ریاکاری و خود نمائی کی جگہ ایثار وقربانی اور محبت و مودت، معاونت و دلجوئی کا عملی درس دیا۔ چنانچہ آپ کی صحبت اور آپ کے حکیمانہ اخلاق سے متاثر ہوکر معاشرے کی ایک بڑی تعداد نے اسلامی تعلیمات سے اپنے ظاہر و باطن کو سنوار لیا۔

مخدوم جہاں کی خانقاہ ارشاد و تربیت کا بہت بڑا مرکز تھی، جس سے ہر شاہ و گدا، علماء وعوام اپنے اپنے ظرف کے مطابق فیض یاب ہوتے تھے۔ آپ کی مجلس میں ہر طبقہ کے لوگوں کو حاضر ہونے اور استفادہ کرنے کی اجازت تھی۔ آپ اپنی خانقاہ میں بیٹھ کر خلق خدا کے اخلاق و کردار سازی کا اہم کام انجام دیتے تھے۔ آپ اپنے مرید قاضی شمس الدین حاکم چوسہ کو خط کے ذریعے تربیت دیتے ہوئے اخلاق کے بارے میں فرماتے ہیں:

"میرے عزیز بھائی شمس الدین! اللہ تم کو اچھے اخلاق کے ساتھ مشرف کرے، معلوم ہو کہ اخلاق، آغاز فطرت میں سب سے پہلے حضرت آدم علیہ السلام کو دیا گیا، اور آدم علیہ السلام سے انبیا اور رسولوں نے وراثت میں پایا، یہاں تک کہ حضور ﷺ تک پہنچا، اور آپ سے آپ کی امت کو ملا ہے۔ اسی طرح تمام برے اخلاق، تقسیم کے وقت شیطان کو دیا گیا اور اس سے

متکبروں اور نافرمانوں تک پہنچا اور یہی شیطان کی امت کہلائے۔ تو جو کوئی شریعت کی پیروی میں زیادہ مضبوط ہو گا اس کی خصلت بھی اچھی ہو گی، کیونکہ اچھی خصلت والا بارگاہ خداوندی میں زیادہ عزیز ہوتا ہے، جب اچھا اخلاق حضرت آدم کا ترکہ ہے اور خداوند جہاں کی طرف سے تحفہ دیا گیا ہے، تو مومن کے لئے اچھی خصلت سے بڑھ کر اور کوئی آرائش و زیبائش نہیں ہے۔ نیک اخلاق کی حقیقت احکام خداوندی کی بجا آوری اور رسول اللہ ﷺ کی پیروی کرنا ہے، کیونکہ آپ کا رہن سہن اور آپ کے جملہ حرکات و افعال بہت پسند تھے، تو جو شخص آپ کی پیروی کرتا ہے اس کو لازم ہے کہ اس طرح زندگی بسر کرے جیسی حضرت ﷺ نے کی ہے، تو ضروری ہے کہ اپنے اور غیر کے دور و نزدیک والوں کے ساتھ اچھے برتاؤ رکھے، اور لوگوں کے ساتھ بدمزاجی سے پیش نہ آئے تاکہ مروت مٹ نہ جائے اور بدخصلتی نہ کرے تاکہ خوش دلی میں فرق نہ آئے، اور ہر وقت ہنس مکھ اور کم بولنے والا رہے، جس سے ملے پہلے خود سلام کرے۔ کیونکہ حضور ﷺ کی ملاقات اصحاب کے ساتھ اگر ایک دن میں سو مرتبہ بھی ہوتی، تو آپ ہر بار سبھوں کو سلام کرتے تھے۔ اور جو کچھ اس کو میسر ہے اسی میں سخاوت کرے، کیونکہ حضور ﷺ کی عمر میں کبھی اس کا موقعہ نہ آیا کہ رات تک آپ ﷺ کے پاس ایک درم یا ایک دینار باقی بچا ہو، اگر اتفاق سے کچھ رہ جاتا تو جب تک کسی کو دے نہ دیتے آپ ﷺ حجرے میں تشریف نہ لے جاتے۔ کسی کی غیبت، گالی اور جھوٹ زبان سے نہ نکالے، اور اپنے کاموں میں زیادہ تکلف اور بڑھاؤ چڑھاؤ کرنے سے پرہیز کرے، کیونکہ اچھے اخلاق کی صفت بے تکلفی اور سادگی ہے۔ اپنے احوال اعمال اور گفتگو میں سچائی کے دامن کو نہ چھوڑے، اور شریعت کی اتباع میں کھانا، سونا، پہننا اور بولنا کم کردے، اور ہر حال میں ہمت بلند رکھے، اور بخل و خست کی وجہ سے کسی لالچ کے ساتھ اپنے کو آلودہ نہ کرے اور شک و شبہ اور برباد کردینے والے خیالات سے کنارہ کشی اختیار کرے اور اس کی کوشش کرتا رہے کہ ہر حال میں حضرت محمد مصطفی ﷺ کے اخلاق کی پیروی ہو" (۱۰)

آپ کے نزدیک اخلاق نبویہ سے آراستہ ہونا اور سیرت نبوی کے سانچہ میں ڈھلنا بہت ضروری تھا آپ کے نزدیک اچھے اخلاق کا معیار ظاہر و باطن دونوں کا سیرت نبوی ﷺ کے عین مطابق ہونا ہے۔

مخدوم جہاں کے حالات اور آپ کی سیرت بتاتی ہے کہ آپ نے تاحیات اتباع نبوی ﷺ کی پوری پوری کوشش کی اور خلق خدا کی اصلاح و فلاح میں منہمک رہے، خدمت خلق کو اپنی زندگی کا ایک اہم ترین فریضہ بنایا۔ شیخ کے مکتوبات میں مرقوم ہے کہ:

"مرید کا ایک بڑا کام خدمت کرنا ہے، خدمت کرنے میں بڑے بڑے فوائد ہیں، اور کچھ ایسی خاصیتیں ہیں جو اور کسی عبادت میں نہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ نفس سرکش مرجاتا ہے اور بڑائی کا گھمنڈ دماغ سے نکل جاتا ہے، عاجزی اور تواضع آجاتی ہے۔ اچھے اخلاق، تہذیب اور آداب آجاتے ہیں۔ سنت اور طریقت کے علوم سیکھاتی ہے۔ نفس کی گرانی اور ظلمت دور ہوکر روح سبک اور لطیف ہوجاتی ہے۔ آدمی کا ظاہر و باطن صاف اور روشن ہوجاتا ہے، یہ سب فائدے خدمت ہی کے لئے مخصوص ہیں۔ ایک بزرگ سے پوچھا گیا خدا تک پہنچنے کے لئے کتنے راستے ہیں؟ جواب دیا کہ موجودات عالم کا ہر ذرہ خدا تک پہنچنے کا ایک راستہ ہے، مگر کوئی راہ نزدیک تر اور بہتر خلق خدا کو راحت اور آرام پہنچانے سے بڑھ کر نہیں ہے، اور ہم تو اسی راستے پر چل کر اس منزل تک پہنچے ہیں، اور اپنے مریدوں کو بھی اسی کی وصیت کرتے ہیں۔ انھیں بزرگوں کا کہا ہوا ہے کہ اس گروہ کے اوراد و وظائف اور عبادتیں اتنی ہیں جو بیان نہیں کی جاسکتیں، مگر کوئی عبادت افضل اور مفید تر خدمت خلق سے نہیں ہے" (۱۱)

مخدوم الملک خدمت خلق کو عظیم دولت تصور کرتے تھے اور اسے پیغمبروں کی سنت سے تعبیر کرتے تھے اور خوش دلی اور نیک نیت سے کیے گئے خدمت خلق کو نفلی عبادات سے زیادہ مفید و بہتر بتاتے اور اسے تسکین قلب کا ذریعہ قرار دیتے، چنانچہ وہ اپنے مرید ملک خضر کو لکھتے ہیں:

''اس تاریک دنیا میں قلم، زبان، مال اور جاہ سے جہاں تک ممکن ہو محتاجوں کو راحت پہنچاؤ، صوم و صلاۃ و نوافل اپنی جگہ پر اچھی ضرور ہیں، لیکن دلوں کو راحت پہنچانے سے زیادہ سودمند نہیں''(۱۲)

مخدوم جہاں کا عمل بھی اسی پر رہا۔اپنی خانقاہ کی مجالس اور مکتوبات کے ذریعہ معاشرے میں خواص و عوام کے ظاہری و باطنی اخلاق کو سنوارنے کی کوشش کیں ۔

معاشرے میں مختلف سلاسل کے صوفیا نے سماجی و رفاہی خدمات کے ذریعہ لوگوں کے دل جیتے اور عام انسانوں، فقیروں اور مسکینوں کے دکھ درد کو بانٹا اور ہر ایک کے ساتھ مساویانہ برتاؤ کرکے پسماندہ طبقوں کو اسلام کا گرویدہ بنایا۔ صوفیا کی زندگی اور تعلیمات عصر حاضر کی اخلاقی پستی میں معاشرے کے ہر فرد کے لئے مشعل راہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

حواشی و حوالہ جات

(۱) کنور محمد اشرف، ہندوستانی معاشرہ عہد وسطی میں، ص:۴۸، نیشنل بک ٹرسٹ، انڈیا، نئی دہلی، جنوری ۱۹۷۴ء

(۲) www.birarmadrasaboad.com

(۳) علی اشرف، بہار کے مسلم خواص، ص:۳۷، خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ، ۱۹۹۶ء

(۴) ڈاکٹر سید عبد الباری، آزاد ہندوستان میں مسلم تنظیمیں۔ایک جائزہ، ص:۱۱۴، انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء

(۵) امارت شرعیہ، تعارف خدمات اور سرگرمیاں، ص:۶۔۵، شائع کردہ: شعبہ نشر و اشاعت امارت شرعیہ پھلواری شریف ،پٹنہ

(۶) www.Esharia.org

(۷) ڈاکٹر سید عبد الباری، آزاد ہندوستان میں مسلم تنظیمیں۔ایک جائزہ، ص:۱۷۶، انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء

(۸) مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند کی دعوتی، تعلیمی اور رفاہی خدمات (ایک سرسری جائزہ)، ص:۲۰، شائع کردہ: مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند دہلی

(۹) شیخ محمد اکرام، آب کوثر، صفحہ:۴۳۸، تاج پرنٹرز نئی دہلی، ۱۹۹۱ء

(۱۰) احمد یحیٰ منیری، مکتوبات صدی (اردو ترجمہ۔ پروفیسر سید شاہ محمد نعیم ندوی) مکتوب پنجاہ و نہم

(۱۱) ایضاً، مکتوب ہفتاد و یکم

(۱۲) سید صباح الدین عبدالرحمن، بزم صوفیہ، صفحہ:۲۷۳، دار المصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ، ۲۰۱۱ء

☆☆☆

اصغر ندیم سید کی تنقیدی بصیرت

ڈاکٹر فضیلت بانو

ایسوسی ایٹ پروفیسر منہاج یونیورسٹی، لاہور

حافظ سلمان حیدر

پی ایچ ڈی اسکالر منہاج یونیورسٹی، لاہور

Abstract

Asghar Nadeem Syed enjoys a prestigious status in the literary world. He is a versatile personality. He started his literary career by applying his skills in dramatization. He has also rendered high literary services in research and criticism. Two of his books are on criticism .These are:

1.Tarz.e.Ehsaas 2. Dabistan Khul Giya.

In "Tarza Ehsaas" critical articles have been written on famous poets and writers. Of these personalities in it an attempt has been made to transmit the understanding of literature keeping in mind the personal situations and their attitudes. Who owns It is a unique example of criticism in a specific way.

"Dabistan Khul Giya" is also a modern and un-touched literary masterpiece of Asghar Nadeem Syed's critical essays. In these two critical books, Asghar Nadeem Syed criticized them. Chose personalities who possess universal qualities. Asghar Nadeem Syed kept

only those with individual views and ideas as his criteria of liking are that's why Asghar Nadeem Syed's critical essays make it clear that he invite humanity to return to its origin.He repeatedly mentions sofia and exhorts humanity to live in unity. Asghar Nadeem Syed has always dared to write the truth by putting fear and greed aside, and this is the proof of his critical insight.

تنقید کا لفظ دراصل عربی کے لفظ "نقد" سے ماخوذ ہے۔ عربی میں نقد سے مراد خالص اور ملاوٹی چیزوں میں امتیاز کرنا یا سکے چننا ہے۔ یہ لفظ نہ صرف عوامی رائے بلکہ کسی عمل کے منصفانہ جائزے کے اظہار کے معنی بھی رکھتا ہے۔ تنقید کا لفظ سب سے پہلے بیسویں اردو میں پہلی مرتبہ "تنقید" کا لفظ بیسویں صدی کے اوائل میں شیخ سر عبدالقادر نے متعارف کروایا، اور تب سے یہ لفظ عام زبان کا حصہ بنتا چلا گیا ہے۔ عربی میں نقد اور انتقاد کی دونوں صورتیں ملتی ہیں، اور ادبی تنقید کو عموماً اس تناظر میں دیکھا جاتا ہے کہ وہ کسی فن پارے کی خوبیوں اور کمزوریوں کو منصفانہ انداز میں اجاگر کرے۔ مختلف دور کے مفکرین نے اس موضوع پر اپنی آراء کا اظہار کیا ہے، تاہم بنیادی طور پر تنقید فن کے مثبت و منفی پہلوؤں کا تعین کرنے کا عمل ہے۔ ادبی تنقید کی پوری تعریف یوں کرتے ہیں۔

"ادبی تنقید کے مطالعے میں پہلی اور بنیادی شرط یہ ہے کہ آپ اس فن کے ضوابط سے آشنا ہوں۔ انگریزی لفظ "کریٹی سزم" اس یونانی مصدر سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ ہیں "فیصلہ کرنے والا"۔ اردو میں اسے بعض اوقات "تنقید" کہا جاتا ہے، مگر دقیق مفہوم کے لیے "نقد" یا "انتقاد" زیادہ مناسب الفاظ ہیں۔ اس کا مفہوم ہے کسی شے کی جانچ یا قدر شناسی۔ اور جو شخص یہ عمل انجام دیتا ہے، اسے نقاد کہا جاتا ہے۔"(۱)

اصغر ندیم سید کا نام ادبی دنیا میں معتبر حیثیت کا حامل ہے۔ وہ ایک ہمہ جہت شخصیت کے مالک ہیں۔ اردو معلم ہونے کے علاوہ وہ اعلیٰ پائے کے ڈراما نویس، افسانہ نگار، شاعر، خاکہ

نگارار. ناول لگار، صحافی محقق اور نقاد ہیں۔ ان کی ادبی و علمی خدمات ایک طویل عرصے پر مبنی ہیں۔ انھوں نے ادب کے ہر شعبے میں اپنی صلاحیتوں کا لوہا منوایا ہے۔ ان کا ذہن تخلیقی اوصاف سے لبریز ہے۔ اصغر ندیم سید نے ڈراما نگاری میں شہرت کی بلندیوں کو چھوا جو ان کی اصلی پہچان بنی ۔لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ تحقیق و تنقید سے بھی وابستہ رہے۔ ان کی دو تنقیدی کتب شائع ہو چکی ہیں۔ جن میں تنقیدی مضامین کو شامل کیا گیا ہے۔ یہ تنقیدی کتب خصائص میں اپنی مثال آپ ہیں۔ جن میں اصغر ندیم سید کی تخلیقیت عیاں ہوتی ہے۔ یہ کتب روایتی تنقید سے منفرد ہیں جو معیاری تنقید کا اعلیٰ مرقع ہیں۔ ان کے نام یہ ہیں:

۱-طرزِ احساس

۲۔ دبستان کھل گیا

"طرزِ احساس" میں معروف شعرا و ادبا اور ناول نویسوں پر تنقیدی مضامین تحریر کیے گئے ہیں۔ اس میں ان شخصیات کے، ذاتی حالات اور ان کے رویہ جات کو ملحوظ رکھتے ہوئے تفہیمِ ادب کی ترسیل کی سعی کی گئی ہے۔ جو اپنے مخصوص انداز میں ایک انوکھی مثال ہے۔ اس میں چو بیس تنقیدی مضامین کو شامل کیا گیا ہے۔ اس کتاب کو سنگِ میل پبلی کیشنز نے ۱۹۸۸ء میں شائع کیا۔

۳۱ر سال کے بعد اصغر ندیم سید نے اپنی دوسری تنقیدی تصنیف "دبستان کھیل گیا" کو اشاعت کی زینت بنایا۔ اس کتاب کو بھی سنگ میل پبلی کیشنز نے ہی شائع کیا۔ اصغر ندیم سید نے تنقیدی مضامین کو ایک جدید اور اچھوتے انداز میں پیش کیا۔ ان مضامین کو دو موضوعات کے تحت شامل کیا گیا؛

اول موضوع: "اپنے افکار کی، اشعار کی دنیا ہے یہی" ہے۔ جس میں ۲۱ مضامین شامل ہیں۔

دوم موضوع: "صورت گر کچھ خوابوں کے " ہے۔ اس میں ۴۲ تنقیدی مضامین کو تحریر کیا گیا ہے۔

اصغر ندیم سید نے اپنی تنقید میں جن شخصیات کو منتخب کیا ہے ،وہ انفرادیت میں اعلیٰ معیار کی حامل شخصیات ہیں ۔ اور . یہ جملہ شخصیات ہمہ جہت خصائص کی حامل ہیں۔ اصغر ندیم سید انفرادی نظریات و خیالات کے حامل افراد کو ہی اس پسندیدگی کے معیار پر رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک نیک آدمی کا خاکہ تحریر کرنا نہایت ہی مشکل ہے۔ اس ضمن میں اصغر ندیم سید ن اپنے تحریر کردہ تنقیدی مضمون "نیک آدمی کا خاکہ "میں عرش صدیقی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"سچی بات یہ ہے کہ مجھے گناہ گار لوگ بہت اچھے لگتے ہیں ان میں ایک ایک خاص قسم کی خوش بو ہوتی ہے جو مجھے اپنی طرف کھینچتی ہے۔ گناہ کرنا بڑے دل گردے کی بات ہوتی ہے۔ کمزور دل شرفا قبض کشا گولیاں خریدنے گھر سے نکلتے ہیں تو ناک کی سیدھ میں اس طرح چلتے ہیں کہ گویا سارے بازار کا قرض دینا ہے ۔ اور واپس بھی بھی اسی زاویہ منفرجہ سے جاتے ہیں ۔ان سے گناہ کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ ایسے لوگ مرنے پر اپنی بنیان کے نمبر یا اپنے مکان کے نمبروں سے پہچانے جاتے ہیں۔ ایسے لوگ میرے خاکے کی شخصیت نہیں بن سکتے۔ کیوں کہ وہ ہجوم کا حصہ ہوتے ہیں ۔ فرد نہیں ہوتے اور جو شخصیت لائل پور کے گھنٹے گھر کی طرح ہو کہ جدھر سے دیکھیں ایک ہی نظر آئے تو اس پر خاکہ نگار خاک لکھے۔"(۲)

اصغر ندیم سید کے عرش صدیقی کے حوالے سے اس بیان کی خاصیت یہ ہے کہ روز مرہ کے بے ساختہ مشاہدے کو علامتی معنی دے دیا گیا ہے ۔گناہ گاروں کی "خوشبو" ایک جذباتی محرک ہے، جبکہ "گناہ کرنا بڑے دل گردے کی بات " اخلاقی رومانویت کا اظہار ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بیانیہ ذاتی خواہش اور اخلاقی تشخیص کے درمیان دراڑوں کو محسوس کرتا ہے، جو قاری کو اندرونی تضاد کا سامنا کراتا ہے۔ تصویری زبان اور مقامی حوالہ جات (قبض، کشا گولیاں، لائل پور کا گھنٹہ گھر) متن کو زمینی اور محلّی بناتے ہیں؛ تاہم یہی زمینی حقیقت بیانیہ کی کلیت کو محدود

بھی کرتی ہے، کیونکہ مخصوص اصطلاحات عام زاویے کو تنگ کر دیتی ہیں۔ مثلاً "ناک کی سیدھ میں چلنا" اور "زاویہ منفرجہ" کے استعارے حرکت اور سماجی رویّوں کی کھوج کرتے ہیں، مگر بعض مقامات پر استعارہ بذاتِ خود مبہم رہ جاتا ہے۔ قاری کو ان الفاظ کے معنی پر غور کرنا پڑتا ہے جو روانی کو متاثر کر سکتے ہیں۔ مرنے کے بعد "بنیان کے نمبر یا مکان کے نمبروں" سے پہچانے جانے کا خیال فردیت کے خاتمے اور یاد کے مادی اشارات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس کے برعکس، "ہجوم کا حصہ" ہونا خاص لوگوں کو فردیت سے محروم کر دیتا ہے۔ مصنف یہاں فرد بمقابلہ اجتماع پر گہری نظر ڈالتا ہے۔ آخر میں، لائل پور کے گھنٹہ گھر کی مماثلت ایک مثالی یکسانیت پیش کرتی ہے جو مصنف کی اس خواہش کو رد کرتی ہے کہ خاکے کی شخصیت الگ، نمایاں اور منفرد ہو۔ سید صاحب کا یہ بیان جذباتی گہرائی اور مقامی تاثر کے ساتھ اثرانداز ہوتا ہے، مگر کبھی کبھار استعارے اور مخصوص الفاظ کی انتخابی تنگی بیانیہ کی شفافیت کم کر دیتی ہے۔ مجموعی طور پر یہ متن خواہش اور سماجی تنقید کے درمیانی پیچیدہ تنازع کو مختصر مگر مؤثر انداز میں اجاگر کرتا ہے۔

اصغر ندیم سید نے ان افراد پر لکھا جن کے حالات و واقعات سے وہ ذاتی طور پر آگاہ ہیں۔ وہ ذاتی طور پر آگاہ ہیں۔ ان کے تنقیدی مضامین میں نا صرف تنقید ہے بلکہ ان شخصیات کا تعارف بھی ہے۔ جس سے ان کے ماضی و حال کو مد نظر رکھتے ہوئے ان کے ادبی و تنقیدی شعور کو بھی پرکھا جاسکتا ہے۔ "دوسرے آدمی کا بچپن" کے عنوان کے تحت لکھے گئے تنقیدی مضمون میں اصغر ندیم سید تحریر کرتے ہیں:

"میں ہر چرن چاولہ کو بچپن سے جانتا ہوں۔ وہ میرے سکول فیلو ہیں ہمیں ایک دوسرے کے مشاغل اور عادتوں کا بھی علم ہے۔ ملتان میں غریبوں کا ایک پرائمری سکول ہے، جہاں کوئی فیس نہیں ہوتی تھی بلکہ ایک آنا م اہوار ریڈ کراس کا چندہ وصول کیا جاتا تھا۔ مجھے آج حیرت ہوتی ہے کہ ہمارے دوآنے ریڈ کراس والے کس جگہ خرچ کرتے ہیں۔ ہم سے زیادہ مستحق اس آنے کا اور کون تھا؟ خیر یہ دوسری بات ہے۔ اس سکول میں کچھ درخت اس لیے لگائے گئے

تھے کہ ان کی شاخیں ہماری کمروں اور ہاتھوں پر ٹوٹیں اور اگر ان کے ٹوٹنے سے پہلے ہم ٹوٹ جائیں تو پھر کہیں درختوں کی چھاؤں بچ رہتی تھی۔ جس میں ہماری کلاسیں ہوتی تھیں۔ اس طرح ہمیں چھڑیوں کے ٹوٹنے کا غم اپنے جسم کے ٹوٹنے سے زیادہ ہوتا تھا۔ یہ بھی اور بات ہے، اصل بات یہ ہے کہ ہر چرن چاولہ اور میں اس مشترکہ درد کی وجہ سے دوست بنے اور آپ کو پتہ ہے کہ مشترکہ دکھ بھی دوستی کو جنم دیتا ہے۔"(۳)

اصغر ندیم سید کا یہ بیان بچپن کی یادوں، غربت اور دوستی کے عنوانات پر روشنی ڈالتا ہے، یہ ایک جذباتی اور علامتی بیانیہ ہے۔ مصنف نے سکول اور درختوں کے مناظر کے ذریعے سماجی حقیقت، مالی کمزوری اور بچوں کی روزمرہ تکلیف کو اچھوتے انداز میں پیش کیا ہے۔ زبان عام فہم ہے، جس سے قاری آسانی سے مصنف کے جذبات سے جُڑ جاتا ہے۔ سکول کے درخت، ٹوٹتی چھڑیاں اور ہاتھوں پر پڑنے والے نشانات واضح بصری مناظر فراہم کرتے ہیں جو یادوں کو زندہ کر دیتے ہیں۔ "مشترکہ دکھ لمبی دوستی کو جنم دیتا ہے" جیسی سطریں انسانی رشتوں کے جذباتی تعلق کو سیدھی سادی سچائی کے ساتھ ظاہر کرتی ہیں۔ فیس کے بجائے معمولی چندہ اور غریب سکول کا پس منظر معاشرتی ناانصافی کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ بعض مقامات پر تفصیل اتنی عام ہے کہ مخصوص تاریخی یا سماجی تناظر کم نظر آتا ہے؛ قاری کو مزید حقائق یا مثالیں درکار ہو سکتی ہیں تاکہ سماجی مسئلے کی شدت بہتر محسوس ہو۔ جذباتی جملے مؤثر ہیں مگر بیانیے میں کبھی کبھار روانی میں رکاوٹ آتی ہے؛ چھوٹے اضافی جملے یا ملا کر سوچ بہترین ترتیب دے سکتے تھے۔ یہ بیان یادوں اور جذبات کو خوبصورتی سے ملاتا ہے اور اس بات پر بھی بھرپور زور دیتا ہے کہ دوستی کی جڑیں مصائب میں کس طرح مضبوط ہوتی ہیں؟

اصغر ندیم سید نے ان شخصیات پر تنقیدی بحث کی ہے۔ جن کا وجود با ہمارے ساتھ چلتا پھرتا محسوس ہو۔ اس اعتبار سے وہ بے حد خوش نصیب ہیں کہ جن شخصیات کے حوالے سے انھوں نے لکھا۔ وہ ان سے ملے بھی اور ان کی زندگی کے حالات و واقعات سے بھی باخبر

رہے۔ اصغر ندیم سید نے ان شخصیات کو کا نہایت ہی قریب سے عمیق نظری سے جائزہ لیا جن کا واضح ثبوت ان کے انور سجاد کے حوالے سے لکھے گئے یہ الفاظ ہیں:

"چونکہ سیاسی سرگرمیاں معطل تھیں۔ اس لیے انور سجاد اپنے کلینک کے ساتھ سنجیدگی سے سچی محبت میں مبتلا تھا۔ شام سات بجے سے نو بجے تک دنیا کی حسین سے حسین خاتون بھی ڈاکٹر صاحب کو ورغلا نہیں سکتی تھی۔ ڈاکٹر صاحب اپنے کلینک کو "ابا جی دی ہٹی" کہتے تھے۔ اس لیے جب بھی کوئی دعوت یا محفل کی بات ہوتی، تو ایک ہی جواب ملتا کہ "ابا جی دی ہٹی کون سنبھالے گا؟"(۴)

اصغر ندیم سید کا یہ بیان بُنیادی طور پر طنزیہ ملامت اور مزاح کا مرکب ہے جو ایک عام معاشرتی رویّے کو نمایاں کرتا ہے: یہ بیان ذاتی ذمہ داری اور سماجی توقعات کے ٹکراؤ کو بھی واضح کرتا ہے۔ انور سجاد کا کلینک "ابا جی دی ہٹی" کہہ کر مخاطب کرنا محض محبت یا لگاؤ کا اظہار نہیں بلکہ ایک شناختی اور جذباتی مرکز بن جاتا ہے جس کے گرد انور کی زندگی کے ترجیحات گھومتی ہیں۔ بیان سے واضح ہے کہ انور سجاد کی اولین ترجیح سیاسی سرگرمیوں کی عدم موجودگی میں اپنا پیشہ اور روزمرہ زندگی ہے۔ یہ ترجیح عام طور پر مثبت ثابت ہوتی ہے۔ مستقل مزاجی اور پیشہ ورانہ وابستگی جیسے الفاظ بیانیہ کے لہجے میں مزاح پیدا کرنے کے لیے استعمال کیے گئے ہیں، جو کہ کردار کی معاشرتی تنہائی یا محدودیت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ "ابا جی دی ہٹی" جیسے جملے میں روایتی، دیہاتی یا خاندانی زبان کا رنگ ہے جو کلینک کو محض کاروبار نہیں بلکہ ایک خاندانی ورثہ یا ذمہ داری دکھاتا ہے۔ اسی جملے کے ذریعے سماج میں پیشہ ورانہ وقار کے ساتھ ساتھ ایک نرم طبعی وابستگی بھی ابھرتی ہے۔ ایک ایسی وابستگی جو دعوتوں اور محافل میں شرکت کو پسِ پشت ڈال دیتی ہے۔

بیان کا مزاج ہلکا پھلکا طنزیہ ہے، خاص طور پر "دنیا کی حسین سے حسین خاتون بھی ڈاکٹر صاحب کو ورغلا نہیں سکتی تھی" جیسی لائنوں میں یہ مزاح سماجی شناخت، رومانوی توقعات اور ذاتی اصولوں کے درمیان فرق دکھاتا ہے۔ ساتھ ہی، اس میں معاصر معاشرتی قدروں (شہرت،

رومان، پیشہ ورانہ دیانت) کی باریک تنقیدی جھلک بھی ہے، کہ کس طرح ایک فرد کے انتخاب اس کے سوشل نیٹ ورک اور مقام کو تشکیل دیتے ہیں۔ اصغر ندیم سید کا یہ بیان ایک مختصر مگر معنویت بھرا مشاہدہ ہے جو مزاح اور تنقید کو متوازن انداز میں ملاتا ہے۔ اس میں پیشہ ورانہ وابستگی، سماجی زبان اور رومانوی توقعات کے پیچیدہ امتزاج کو نمائش کے ذریعے سامنے لایا گیا ہے، بغیر کسی براہِ راست ملامت یا اخلاقی بالادستی کے دعوے کے۔ اس طرح کا بیان قاری کو ہنسانے کے ساتھ سوچنے پر بھی مائل کرتا ہے۔

اصغر ندیم سید کے اس بیان میں طنزیہ اور حقیقت نگارانہ رنگ وزنی انداز میں ملتا ہے: ایک طرف ڈاکٹر انور سجاد کی سنجیدگی اور پیشہ ورانہ وابستگی کو اجاگر کیا گیا ہے، دوسری طرف عوامی یا گھریلو فرائض کی جانب اشارہ طنز کے ذریعے کیا گیا ہے۔ بیان کا مثبت پہلو یہ ہے کہ اس نے کردار کے تضاد کو مؤثر انداز میں دکھایا۔ اس میں دیانت داری اور ذاتی ترجیحات کا ملاپ واضح ہوتا ہے۔ "ابا جی دی ہٹی" جیسا محاورہ طبی کاروبار کے ساتھ جذباتی وابستگی کو مختصر مگر متاثر کن انداز میں پہنچاتا ہے۔ اس بیان میں کردار جاندار ہے اور مزاح سے لبریز ہے۔ اس بیان میں کردار کی پیچیدگیوں، سماجی اور معاشی محرکات، اور صنفی توقعات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

اصغر ندیم سید جس نوعیت کے ادب کے مداح ہیں اس کو اپنا موضوعِ سخن بناتے ہیں۔ وہ شعرا اور ادبا کے نفسیاتی رویوں کو حوالے بنانے کی سعی کرتے ہیں۔ وہ کسی بھی فرد کی بات کو بامعنی عمل قرار دیتے ہیں جس کی وجہ سے ان کی تنقیدی بصیرت میں وسعت عیاں ہوتی ہے۔ وہ منیر احمد قریشی کے منو بھائی بننے کے سفر کو کچھ یوں بیان کرتے ہیں:

"منیر احمد قریشی درمیانے طبقے کا سفید پوش شہری تھا۔ جسے اپنی گلی کے سارے دکان دار جانتے تھے۔ جو اپنے بچوں کے سوالات سے گھبرا کر اپنے ریڈیو کی آواز اونچی کر دیتا تھا۔ منیر احمد قریشی سیدھا سادہ آدمی تھا۔ وہ گزرے ہوئے دن سے آنے والے دن کی گود میں خاموشی سے منتقل ہو جاتا تھا۔ منیر احمد قریشی کچھ نہیں کر سکتا تھا۔ جو منو بھائی نے کیا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ دنیا

کے سارے منیر احمد قریشی اسٹیشن ماسٹر کے بیٹے ہوتے ہیں۔ جو جانتے ہیں کہ گاڑی غلط پٹڑی پر ڈالنے کا کیا نتیجہ ہوتا ہے۔ الٹی سمت سفر کرنے کے لیے منو بھائی بننا پڑتا ہے۔"(۵)

منیر احمد قریشی ایک علامتی اوسط طبقے کا سفید پوش شہری ہے ،جو معمول کی زندگی، روایتی اقدار اور احتیاط پسندانہ رویّے کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس کے طرزِ زندگی کے چھوٹے چھوٹے مناظر (ریڈیو کی آواز بڑھانا، بچوں کے سوالات سے گھبراہٹ) اسے حقیقی اور قابلِ شناخت بناتے ہیں۔ منو بھائی ایک متضاد نمونہ ہے؛ وہ جرات مند، انقلابی یا قواعد کی خلاف ورزی کرنے والا کردار معلوم ہوتا ہے۔ بیان میں یہ تضاد موجود ہے کہ تبدیلی یا خطرناک فیصلے عموماً منو بھائی جیسے لوگوں سے وابستہ سمجھے جاتے ہیں۔ سید صاحب زندگی کے دو رویوں؛ محفوظ رہنا بمقابلہ خطرہ مول لینا کے درمیان فرق اجاگر کرتے ہیں ۔ یہ فرق محض ذاتی نہیں بلکہ طبقاتی اور ثقافتی اثرات سے بھی جڑا ہوا دکھایا گیا ہے۔ "دنیا کے سارے منیر احمد قریشی اسٹیشن ماسٹر کے بیٹے ہوتے ہیں" جیسا محاورہ مستحکم روایات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ بیان بتاتا ہے کہ کسی نظام کو بدلنے یا سمت بدلنے کے لیے منفرد، متضاد کردار (منو بھائی) درکار ہوتے ہیں؛ عام لوگ صرف نظام کی پٹڑی پر رہنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس میں روزمرہ کی عادات کو شخصی نفسیات اور سماجی رویّوں کے عکاس کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ "گاڑی غلط پٹڑی پر ڈالنے کا نتیجہ" ایک واضح تمثیل ہے جو خطرات اور ان کے نتائج کی عملی تصویر پیش کرتی ہے۔ یہ بیان قاری کو فوری سمجھ دیتا ہے کہ محتاط رہنا کیوں اہم سمجھا جاتا ہے؟

کسی بھی تنقید نگار کا مزاج تخلیق اور تنقید کا مرکب ہونا چاہیے تاکہ وہ روایتی و تحسینی تنقید سے بالاتر ہو کر کسی تہذیبی، فکری، عصری اور ثقافتی زاویوں پر تنقید کو تحقیقی انداز میں پیش کر سکے یہی اندازِ تنقید اصغر ندیم سید کا خاصا ہے۔ کہ وہ کسی بھی ادبی شخصیت کا عمیق نظری سے جائزہ لیتے ہیں اور اس کے فن کو پرکھتے ہیں اس کے بعد ان کے قلم سے تنقیدی تحریر تخلیق ہوتی ہے۔

بانو قدسیہ جیسی معتبر ادبی شخصیت کا انھوں نے گہرا مطالعہ کیا۔ ان کے حوالے سے ایک مضمون تحریر کرتے ہیں ہوئے کہتے ہیں:

"ویسے تو میں جملہ باز نہیں ہوں لیکن فی زمانہ نثر نگاری میں جملے بازی کو ہنر سمجھ لیا گیا ہے۔ لیکن جب بھی اپنوں پر کچھ لکھنے بیٹھتا ہوں تو جملے بازی کا تصور بھی غائب ہو جاتا ہے اور ہونا بھی چاہیے اپنے کوئی حلوے کی پلیٹ تو نہیں ہوتے جن پر چاندی کے ورق لگائے جائیں۔ وہ تو بس آپ کے لیے ایسے موجود ہوتے ہیں جیسے زمانہ موجود ہوتا ہے۔"(۶)

اصغر ندیم سید پہلے حصّے میں معاصر ادبی فضا پر طنز کرتے ہیں کہ آج سوانح اور نسل نگاری میں "جملہ بازی" کو خود ایک ہنر سمجھ لیا گیا ہے، یعنی عبارت کی نمائش، لفظی بازی گری اور اسلوبی چمک اکثر متن کے فکری وزن پر حاوی ہو جاتی ہے۔ یہ تنقید اس عمومی رجحان پر ہے کہ ادبی سوانح میں بعض لکھنے والے شخصیت سے کم اور اپنے طرزِ بیان سے زیادہ متاثر کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مگر فوراً ہی وہ اس رجحان سے خود کو الگ کر کے اعلان کرتے ہیں کہ "اپنوں" پر لکھتے ہوئے یہ سارا تصنّع اُن کے ہاں خود بخود رخصت ہو جاتا ہے۔ یہاں "اپنوں" میں سب سے نمایاں مثال بانو قدسیہ ہیں، جن کے بارے میں اصغر ندیم سید مختلف مواقع پر یہ تسلیم کر چکے ہیں کہ اُن کی تخلیقی دنیا میں اخلاقی اقدار، روحانیت، خود آگہی اور انسانی نفسیات کا مطالعہ مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ جملہ "اپنوں پر لکھنے بیٹھتا ہوں تو جملے بازی کا تصور بھی غائب ہو جاتا ہے" یہ بتاتا ہے کہ بانو قدسیہ کے حوالے سے ان کی تحریر میں جذباتی صداقت، سادگی اور احترام غالب آجاتا ہے، اس لیے وہ شعوری طور پر سجاوٹ سے گریز نثر کا دعویٰ کرتے ہیں۔

"حلوے کی پلیٹ" اور "چاندی کے ورق" کا استعارہ بہت معنی خیز ہے: حلوہ اصل مواد ہے اور چاندی کے ورق محض سطحی آرائش، بالکل اسی طرح جیسے زندگی یا شخصیت اصل ہے اور جملہ بازی اس کی سطحی تزئین۔ اصغر ندیم سید کا کہنا کہ "آپ کوئی حلوے کی پلیٹ تو نہیں ہوتے جن پر چاندی کے ورق لگائے جائیں" دراصل یہ اعتراف ہے کہ بانو قدسیہ ایسی شخصیت ہیں جنہیں

متن کی سطح پر آرائشی جملوں کی ضرورت نہیں؛ وہ بذاتِ خود اتنی گہرائی، روحانیت اور تجربے کی حامل ہیں کہ "ورق" لگانا اُن کی توہین کے مترادف ہو سکتا ہے۔ جملہ "وہ تو بس آپ کے لیے ایسے موجود ہوتے ہیں جیسے زمانہ موجود ہوتا ہے" میں بانوقدسیہ کو زمانے کی ہمیشگی اور تسلسل کے ساتھ جوڑا گیا ہے؛ یعنی اُن کی موجودگی، اُن کی تحریر اور اُن کا اثر اس نوعیت کا ہے کہ لکھنے والے کے شعور میں وہ ہمیشہ حاضر رہتی ہیں، جیسے زمانہ خود۔ یہ تشبیہ تنقیدی اعتبار سے یہ بتاتی ہے کہ اصغر ندیم سید کے نزدیک بانوقدسیہ محض ایک فرد نہیں، بلکہ ایک پورا عہد، ایک روحانی و اخلاقی فضا اور ایک مسلسل جاری رہنے والا فکری سیاق ہیں، جن پر لکھتے ہوئے مصنّف کو اپنے اسلوبی کرتب یاد ہی نہیں رہتے۔ آرائشی جملوں سے انکار دراصل بانوقدسیہ کی شخصیت اور تحریر کے "اصل" پر اعتماد ہے؛ یہ اعتماد خود اصغر ندیم سید کی اُس طرزِ نقد سے جڑا ہوا ہے جس میں وہ بانوقدسیہ کے وسیع موضوعاتی کینوس اور روحانیت و خود آگہی کے پیغام کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں۔

اصغر ندیم سید نے متعدّد شعرا و ادبا کی نفسیاتی الجھنوں کو بھی بیان کیا ہے۔ سعادت حسن منٹو کی شخصیت پر متنازع آرا ملتی ہیں۔ لیکن سید صاحب نے منٹو کا نفسیاتی مطالعہ کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ منٹو ایک صوفی ہے۔ فی زمانہ منٹو کو صوفی کہنا ایک اچھنبے کی بات محسوس ہوتی ہے لیکن اصغر ندیم سید کے ہاں منٹو گناہ گاروں کو کھرا انسان قرار دیتا ہے کہ اپنی ذات وہ منافقت سے پاک ہوتے ہیں وہ اپنی ذات پر نیکی اور اچھائی کا لبادہ نہیں اوڑھتے۔ وہ اپنے ظاہر اور باطن کو ایک کر کے دکھاتے ہیں یہ ظاہری بات ہے کہ ایسے ہی افراد لوگوں کے سامنے معاشرے کی برائیوں کو بے حجاب کرتے ہیں۔ ایسے ہی لوگ جرات مند بھی ہوتے ہیں اور وہ خارجی زندگی سے زیادہ باطنی نفسیات کے زیادہ قریب ہوتے ہیں۔ اصغر ندیم سید کے ہاں منٹو باطنی غلاظتوں کو اپنے الفاظ سے. پاک کرنے کا نام ہے۔ وہ منٹو کے حوالے سے یہ تصور پیش کرتے ہیں:

"پتہ نہیں کیوں منٹو کے ساتھ ہی مجھے ژان ژنیے یاد آجاتا ہے۔ اگر وہ صوفی تھا تو پھر منٹو بھی کسی صوفی سے کم نہیں ہے۔ صوفی کیا ہوتا ہے ؟ یہ سوال آپ پر چھوڑتا ہوں۔ اور یہ بھی کہ اگر ژان ژنیے کو صوفی کہا جاسکتا ہے تو پھر منٹو کو کیوں نہیں کہا جاسکتا ؟"(۷)

صوفی کی روایتی تشریح میں وہ سالک شامل ہے جو معرفتِ الٰہی، تزکیہ نفس، زہد و تقویٰ اور شریعت کے اندر باطنی تجربات کو اہمیت دیتا ہے۔ صوفیانہ صفات میں خدا سے مسلسل یاد، محبت، اور مخلوق کے ساتھ ہمدردی شامل ہیں، اور ظاہری عمل کے ساتھ باطن کی تبدیلی ضروری سمجھی جاتی ہے۔

اگر ہم ژان ژینے کے اندرونی تجربات، شکوک و شبہات، عشقِ نفس اور عالمِ بیرونی سے الگ کھڑے رہنے کے رویّے کو دیکھیں تو بسا اوقات اس میں وجودی اور روحانی عناصر ملتے ہیں جو صوفیانہ ادراک سے متشابہ ہیں؛ اس بنیاد پر بعض نقاد انہیں صوفیانہ رنگ دے سکتے ہیں۔ مگر یہ طے کرنا ضروری ہے کہ 'صوفی' مذہبی و روایتی معنیٰ میں ایک مخصوص روحانی مشق اور مقصد کا اظہار کرتا ہے، اس لیے محض وجودی یا عاشقانہ تجربات کو صوفی پن کے برابر قرار دینا مباحثہ طلب ہے۔

اصغر ندیم سید کے بیانات عام طور پر منٹو کو ایک سماجی، اخلاقی اور ادبی مبصر کے طور پر پیش کرتے ہیں جو مستند، تلخ حقیقت نگار اور انسانی خلاف ورزیوں کے آئینہ دار ہیں؛ وہ منٹو کو روایتی روحانی سالک کے طور پر بیان نہیں کرتے بلکہ ایک آزاد قلمی مزاج کے طور پر دیکھتے ہیں۔ منٹو کی تحریر کا مرکز معاشرتی بے رحمی، جنسی و سماجی محرومیوں کا بے باک منظرنامہ، اور انسانی پیچیدگیوں کی بے پردگی ہے۔ جو صوفی کی درباری زبان یا روحانی مقصد سے واضح طور پر مختلف ہے۔

صوفی عموماً معرفتِ الٰہی اور نفس کی پاکی کو زندگی کا مقصد بناتے ہیں؛ منٹو کا مقصد سماجی حقیقتوں کو بے پردہ کرنا اور مظلومیت کی آواز بننا تھا، نہ کہ باطنی فیضان یا معنوی انقطاع۔ صوفی متانت، سمندرِ محبت یا وجد کے بیانیے میں لکھتے ہیں؛ منٹو کا لہجہ ن تلخ اور مباحثی تھا جو شعوری بغاوت اور سماجی تنقید سے معمور ہے۔ صوفیانہ روایات میں شریعت و اخلاق کی پابندی اور قلبی صفائی کو اہمیت ہے؛ منٹو کی کہانیوں میں اخلاقی سرگزشت اور انسانی کمزوریوں کا ظلم زدہ اظہار ہے، جو صداقت ضرور ہے مگر صوفیانہ اطوار کے برابر نہیں۔ ژان ژینے کے کچھ وجودی اور تجرباتی پہلو صوفیانہ تصورات کے ساتھ مماثلت رکھتے ہیں، اس لیے بعض مفہوم میں انہیں صوفی نما کہا جا سکتا ہے؛ اس کے برعکس منٹو کا ادبی مقام، اس کا مقصدِ بیانیہ اور طرزِ عمل روایتی یا نظریاتی صوفی پن سے مماثل نہیں، اس لیے منٹو کو صوفی کہنا محققانہ اعتبار سے موزوں نہیں۔

دوسری جانب اصغر ندیم سید کی تنقیدی تحریروں میں صوفی اور صوفیانہ کلام ایک زندہ، جاندار جلوہ کے طور پر جلوہ گر ہوتا ہے۔ جو محض محاورات یا الفاظ کا مجموعہ نہیں، بلکہ تہذیب کے رنگوں اور وجود کی عکاسی ہے۔ ان کے نزدیک صوفی شاعر وہ دستِ تعمیر ہیں جنہوں نے بیرونی اور باطنی دونوں جہانوں کو شعری زبان میں روپ دیا۔ جہاں کہانی پسِ منظر میں زمانے کی سچائیاں چھپا لیتی ہے، وہاں ان کے کلام میں بھی ماضی کے پردے گرا کر نئے منظر نامے ابھرتے ہیں۔ سید صاحب کا اصرار ہے کہ صوفیانہ بیان کو ایک ازلی اور تازہ لمحے کی ضرورت ہے، جو اسے ایسا موقع دے کہ جب زبان کو نئی سانس ملے، اور انسان کے تعلق، عبرت اور عشقِ الٰہی کے معانی واضح طور پر نمایاں ہوں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ تجدیدی طلب ہمیں ماضی کی راہوں کو دہرانے کے لیے نہیں بلکہ اُن میں نئی روشنی ڈال کر مستقبل کے لیے شعور کے چشمے کھولنے کی دعوت دیتی ہے۔ اس ضمن میں سید لکھتے ہیں:

"تاریخ انسانوں کے ضمیر میں چھپ جاتی ہے، فنکار، دانشور، شاعر، اور لوگ گیتوں میں اپنی راہ بنا لیتے ہیں۔ لیکن ان کا سب سے بڑا ٹھکانہ صوفیا کی شاعری ہے، جسے صوفی شاعروں

کی گود، راس آتی ہے۔ ہمارے صوفی شعرانے صرف اسلام ہی نہیں پھیلایا، ہماری تاریخ کی حفاظت بھی کی ہے۔ اسے بچایا بھی ہے، اس کے علاوہ تہذیب و ثقافت کے اصلی اور حقیقی نقوش کی تابندگی بھی انہی کی تجربے کو گہرائی سے دیکھنے کی بجائے، اس کا سطحی مفہوم نکال کے مطمئن ہو جاتے ہیں۔ صوفیا کا کلام اتنا بڑا تہذیبی ذخیرہ ہے کہ اس سے علم کے لیے راستہ بے حد فراخ بنایا جا سکتا ہے۔"(۸)

اس بیان میں اصغر ندیم سید یہ بیان کر رہے ہیں کہ صوفی شاعری صرف مذہبی نصیحت نہیں، بلکہ ایک ایسا تہذیبی آئینہ ہے جس میں فرد و معاشرہ دونوں کی تصویر جھلکتی ہے۔ اس کلام کا بنیادی سبق عشقِ حقیقت اور نفسِ امّارہ سے بغاوت ہے، مگر اس کے جلوے کئی جہتوں میں تہذیبی اور تاریخی معنوں کو جنم دیتے ہیں۔ صوفیا نے اپنی زبان و بیان کے ذریعے محض مذہبی پیغام نہیں پہنچایا، بلکہ وہ تاریخی روایات، لوک ادب، رسم و رواج اور اجتماعی یادداشت کو بھی محفوظ رکھتے آئے ہیں۔ جنگ و فتوحات یا رسمی تاریخ جہاں قلم کی قید میں آکر معروضی شکلیں اختیار کرتی ہے، وہاں صوفی کلام نے جذبات، تاثرات اور عوامی ذہنیت کی لمبی مدت تک بقا کی ضمانت دی۔ لہٰذا انہیں ہماری تاریخ کا غیر رسمی مگر پُراثر محافظ سمجھنا مناسب ہے۔ صوفی نظم و نثر میں اخلاقی تعلیمات انسانی کائنات کی عام فہم زبان میں ملتی ہیں۔ اس نے مختلف زبانوں اور ثقافتوں کے سنگم کا کردار ادا کیا؛ اس وجہ سے یہ کلام مقامی رنگ کے باوجود عالمی مفاہمت کے لیے بھی قابلِ استفادہ رہا۔ صوفیانہ تشبیہات، تمثیلات اور استعارے ایک مشترکہ اخلاقی زبان بناتے ہیں جو ذاتی تجربات کو اجتماعی حکایت میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ صوفی شاعری کی جمالیاتی شان اس کی زبان کی سادگی اور معنویت کی گہرائی میں مضمر ہے۔ بعض اوقات یہ سادگی سطحی سمجھ لی جاتی ہے، مگر غور کرنے پر پتہ چلتا ہے کہ الفاظ کا کم استعمال اور خلوص اظہار پیچیدہ فلسفوں کو بھی سادہ انداز میں پہنچا دیتا ہے۔ تاہم، بعض صوفی متون میں استعارات کی کثرت یا سمجھ کے مختلف درجے قاری کو متن سے دور بھی رکھ سکتی ہیں اس لیے تنقیدی مطالعہ ضرورت ہے تاکہ تاریخی اور فلسفیاتی سیاق و سباق سامنے آئے۔ صوفی کلام نے عموماً ریاستی طاقت یا سماجی جبر کے خلاف ظاہری شور

نہیں مچایا، مگر اس کے اندر چھپی تنقید اور مزاحمت کے لطیف انداز نے عوامی شعور کو جگانے میں اہم کردار ادا کیا۔ محبت، بے نیازی اور روحانی آزادی کی باتیں عموماً سماجی بندشوں کے خلاف ایک نرم مگر مستقل جستجو تھی۔ اسی وجہ سے صوفیانہ پیغام نے طویل عرصے میں سماجی تبدیلی کے لیے مناسبت پیدا کی۔ آج کے تیز رفتار اور تغیر پذیر معاشروں میں صوفی کلام کی معنوی اہمیت کم نہیں ہوئی، مگر اسے جدید تشریحات کی ضرورت ہے۔ صرف روایتی سطحی پڑھائی یا سطحی تعبیر قاری کو گمراہ کر سکتی ہے۔ جدید تنقیدی طریقے، تاریخی مطالعات اور زبانیات کا امتزاج صوفی شاعری کی اصل معنویت کو نئی نسل تک پہنچانے کا بہتر راستہ ہو گا۔

اصغر ندیم سید نے اپنی تنقیدی تحریروں میں دیگر ناقدین کے طرزِ فکر اور آرا کو بھی زیرِ بحث لائے ہیں۔ ان کی خاص تنقیدی رائے یہ رہی کہ اردو ادب میں عام طور پر مدرسہ جیسا، فارمی اور طے شدہ اندازِ تنقید اختیار کیا گیا جو معیار کے اعتبار سے کمزور ثابت ہوا۔ نتیجتاً عمدہ درجے کے ناقدین بہت کم پیدا ہوئے، جبکہ روایتی اور تقلیدی تنقید میں اضافہ ہوا۔ اس کے ساتھ وہ اس رویے کی جانب بھی متوجہ کرتے ہیں کہ انگریزی نظریات کو عموماً تحقیق کے بغیر اپنایا گیا، حالانکہ اردو ادب اور انگریزی ادب کے تاریخی و علمی سیاق و سباق میں واضح فرق موجود تھا۔ بہت سے ناقدین نے مخصوص انگریزی نظریہ نگاروں کے اصولوں کو نمونہ بنا کر اپنی تنقیدی روشیں ترتیب دیں اور انہی ضوابط کی روشنی میں تخلیقات کا جائزہ لیا۔ سید صاحب نے اسی احتجاجی موقف کو اپنے ایک مضمون میں اس طرح بیان کیا ہے:

"علامتوں کو زوال" کے تنقیدی مضامین کو سمجھنے کے لیے ہمیں اپنی تنقید کھولنی پڑے گی۔ کہ یہ تنقید اسی تنقید کے جواب میں لکھی گئی ہے۔ اردو تنقید کا اس وقت یہ عالم تھا کہ تنقید کی کمی پوری کرنے کے لیے دھڑا دھڑ کتابیں لکھی جا رہی تھیں، تاکہ ہم ایک انصاف کے لیے مہیا کی جا سکیں۔ گویا ادب کے لیے ٹھیکے پر کپڑے سلوائے جا رہے تھے۔ کسی نے شاعری کا ٹھیکہ لیا، کسی

نے افسانے کا۔ فارمولے ترتیب دیے گئے، اور تنقید نے انگریزی نقادوں کو ہاتھوں ہاتھ لیا۔ جس سے اپنے ادب میں جگہ نہ ملی، اس نے انگریزی میں قدم جمائے۔"(۹)

اصغر ندیم سید کا یہ مشاہدہ کہ اردو تنقید نے تیزی سے "ٹھیکہ" لے کر ادبی اصناف کے لئے فارمولے وضع کر لیے، ایک اہم نقطۂ نظر پیش کرتا ہے۔ اس میں درست کہا گیا ہے کہ ایک مرحلے میں کمیت کو فوقیت دی گئی کتابیں جلدی شائع ہوئیں اور تنقیدی عمل کی گہرائی متاثر ہوئی۔ تاہم، مصنف کا تجزیہ ایک عمومی بنیاد پر مبنی محسوس ہوتا ہے: اس میں تفاوتِ ادوار، نظریاتی رجحانات اور تنقیدی تحریکوں کے باہمی تعلقات کی تفصیل موجود نہیں۔ نیز، انگریزی تنقید کے اثر کو صرف اختیاری پیش رفت کے طور پر قرار دینا مناسب نہیں؛ بعض صورتوں میں یہ ترجمہ اور بین الاقوامی گفت و شنید نے تنقیدی معیار بلند کیے۔ نتیجہ یہ ہے کہ سید کا بیان تنقیدی رویّے کو چیلنج کرتا ہے اور درست نشاندہی کرتا ہے، مگر مفروضات کی مزید شواہد اور تاریخی تفتیش اس کو مضبوط بنا سکتی تھی۔

اصغر ندیم سید کی تنقیدی تحاریر میں روایتی اندازِ تنقید کی صاف نفی ملتی ہے۔ ان کے نزدیک عمدہ تنقید وہ ہے جو کسی بھی قسم کے تعصب، جماعتی مفادات، ذاتی وابستگی یا ذوق و ناپسند سے پاک ہو۔ وہ تنقید کو محض تجزیہ سمجھ کر الگ نہیں رکھتے بلکہ اسے ادبی تخلیق کا لازمی حصہ گردانتے ہیں۔ سید کی تحریروں میں ادبی حسن، مطالعے و مشاہدے کی وسعت، اور مربوط و سنجیدہ اسلوب کے آثار واضح طور پر نمایاں ہوتے ہیں۔ یہ مضامین صرف فنی مشقیں نہیں؛ یہ باکمال فنکار کے بیاں کیے ہوئے ادبی خاکے معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے الفاظ کا توازن، روانیِ بیان اور لطیف جمالیاتی ذوق ان تحاریر کی نمایاں شان ہے۔ ان کی تنقیدی فضا میں ایک تخلیقی توانائی بہار کی مانند پھوٹتی ہے، جو عام موضوعات کو بھی دلکشی اور رنگینی عطا کر دیتی ہے۔ دراصل ایک عظیم مصنف کی نشانی ہی یہ ہے کہ وہ سادہ موضوع کو بھی اپنی قلم کے زیرِ اثر خاص بنا دے اور یہی وہ قوت ہے جو سید صاحب کی تحریروں کو قارئین کے لیے کشش بناتی ہے۔

اصغر ندیم سید کی یہ کتب ان کے باریک تنقیدی ذوق، ادبی حساسیت اور تخلیقی بصیرت کی روشن مثالیں ہیں۔ وہ ادب کو محض تھیوری یا لفظی خیال نہیں سمجھتے بلکہ اسے ایک زندہ، سانس لیتا تجزیاتی وجود قرار دیتے ہیں۔ یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ تصانیف ان کے مخصوص فکری رنگ اور مزاج کا واضح آئینہ ہیں، جو متن، معنی اور جمالیات کے باہمی بندھن کو نئے زاویوں سے پڑھتے ہیں۔ تخلیقی زاویے سے یہ کتب اس بات کا ثبوت ہیں کہ اصغر ندیم سید صرف ڈرامہ نگار یا شاعر نہیں بلکہ ایک نہایت سنجیدہ اور متحرک تنقیدی ذہن بھی رکھتے ہیں۔ ان کی تنقید کا لہجہ رسمی نقادانہ روایات تک محدود نہیں رہتا؛ بلکہ وہ ذاتی مشاہدے اور ادبی بصیرت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایک ہموار اور دلکش اسلوب اپناتے ہیں۔ تنقیدی اعتبار سے یہ تصانیف فکری نوآوری، بیانیے کی روانی، اور ادب کے حوالے سے غیر روایتی مگر معتدل اضافہ قرار پاتی ہیں۔ البتہ ان کی حدود یہ ہیں کہ یہ زیادہ تر مصنف کے جمالیاتی اور فکری موقف کو نمایاں کرتی ہیں؛ اس لیے انہیں سخت نظریاتی تنقید کے بجائے تخلیقی تنقید کے دائرے میں رکھنا زیادہ موزوں ہوگا۔ مجموعی طور پر یہ کتابیں اردو تنقید میں ایک اہم اضافہ ہیں جو مصنف کی تخلیقی شخصیت، فکری سچائی، اور ادبی حساسیت کو مربوط انداز میں پیش کرتی ہیں اور اس طرح ان کی علمی اہمیت کو برقرار رکھتی ہیں۔

حوالہ جات:

۱۔ پوری، نیاز فتح، (۲۰۱۶)، ادبیات اور اصولِ نقد، مشمولہ: تنقیدی زاویے، مقصود پبلشرز، لاہور، ص ۳۷

۲۔ سید، اصغر ندیم، (۱۹۸۸)، طرزِ احساس، لاہور، سنگِ میل پبلی کیشنز، ص ۲۸

۳۔ سید، اصغر ندیم، (۱۹۸۸)، طرزِ احساس، لاہور، سنگِ میل پبلی کیشنز، ص، ۴۳

۴۔ سید، اصغر ندیم، (۲۰۱۹)، دبستان کھل گیا، لاہور، سنگِ میل پبلی کیشنز، ص ۲۳۵

۵۔ سید، اصغر ندیم، (۱۹۸۸)، طرزِ احساس، لاہور، سنگِ میل پبلی کیشنز، ص ۲۷

۶۔ سید، اصغر ندیم، (۲۰۱۹)، دبستان کھل گیا، لاہور، سنگِ میل پبلی کیشنز، ص ۱۸

۷۔ سید، اصغر ندیم، (۲۰۱۹)، دبستان کھل گیا، لاہور، سنگِ میل پبلی کیشنز، ص ۳۳۰

۸۔ سید، اصغر ندیم، (۱۹۸۸)، طرزِ احساس، لاہور، سنگِ میل پبلی کیشنز، ص ۱۸۱

سہیل احمد صدیقی علم، زبان اور ہائیکو کی دنیا کا معتبر نام

جاوید اکرم فاروقی

امروہوی مغل گارڈن یاسمین منزل متّقی پور لکھنؤ

علم و ادب کی دنیا میں بعض شخصیات ایسی ہوتی ہیں جن کی شناخت کسی ایک شعبے تک محدود نہیں رہتی بلکہ ان کی فکری، علمی اور ادبی جہات مل کر ایک ہمہ گیر شخصیت تشکیل دیتی ہیں۔ سہیل احمد صدیقی انہی ممتاز شخصیات میں شمار ہوتے ہیں جنہوں نے اپنی علمی استعداد، لسانی مہارت اور ادبی ذوق کے ذریعے ایک منفرد مقام حاصل کیا ہے۔

۱۵ دسمبر ۱۹۶۴ء کو کراچی میں پیدا ہونے والے سہیل احمد صدیقی کا تعلق ہندوستان کے تاریخی شہر تحصیل ہاپڑ، ضلع میرٹھ کے معزز صدیقی خاندان سے ہے۔ علمی اور تہذیبی روایات کے حامل اس خانوادے کی وراثت نے ان کی فکری تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ اعلیٰ تعلیم سے آراستہ سہیل احمد صدیقی نے درس و تدریس کے شعبے سے وابستہ رہ کر علم کی روشنی کو فروغ دیا اور متعدّد ذہنوں کی آبیاری کی۔

سہیل احمد صدیقی بنیادی طور پر ماہرِ لسانیات ہیں۔ زبانوں کے اسرار و رموز، ان کے ارتقا، ساخت اور تہذیبی پس منظر پر ان کی گہری نظر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شخصیت محض ایک ادیب یا شاعر کی نہیں بلکہ ایک صاحبِ علم محقق اور وسیع النظر دانشور کی حیثیت رکھتی ہے۔ مختلف علوم و فنون پر ان کی دسترس اور متنوع موضوعات پر ان کی معلومات انہیں اپنے معاصرین میں ممتاز کرتی ہیں۔

شاعری سے ان کا تعلق بچپن ہی سے استوار ہو گیا تھا۔ تاہم انہوں نے اظہار کے لیے جاپان کی مختصر مگر نہایت بامعنی صنفِ سخن "ہائیکو" کو اپنا وسیلہ بنایا۔ ہائیکو اپنی اختصار پسندی، منظر نگاری اور فکری گہرائی کے باعث دنیا بھر میں مقبول ہے، اور سہیل احمد صدیقی نے اس صنف میں اپنی تخلیقی صلاحیتوں کا بھرپور اظہار کیا ہے۔ ان کے ہائیکو میں فطرت کا حسن، انسانی احساسات کی لطافت اور زندگی کے گہرے مشاہدات نہایت سادہ مگر مؤثر انداز میں جلوہ گر ہوتے ہیں۔

ہائیکو سے ان کی وابستگی محض تخلیق تک محدود نہیں بلکہ وہ اس صنف کے فروغ کے لیے بھی سرگرم رہتے ہیں۔ جاپانی قونصلیٹ کے زیرِ اہتمام منعقد ہونے والے ہائیکو مشاعروں میں ان کی شرکت ان کی ادبی سرگرمیوں کا اہم پہلو ہے۔ اس طرح وہ پاکستان میں جاپانی شعری روایت اور اردو ادب کے درمیان ایک خوبصورت ادبی پل کا کردار ادا کر رہے ہیں۔

سہیل احمد صدیقی کئی زبانوں سے واقف ہیں اور مترجم کی حیثیت سے بھی ان کی خدمات قابلِ قدر ہیں۔ مختلف زبانوں اور ثقافتوں کے درمیان فکری و ادبی رابطے کا جو کام مترجم انجام دیتا ہے، وہ دراصل تہذیبوں کو ایک دوسرے کے قریب لانے کا عمل ہے، اور سہیل احمد صدیقی اس میدان میں بھی نمایاں خدمات انجام دے رہے ہیں۔

ان کی ایک اہم علمی و ادبی خدمت "بزمِ زباں فہمی" کی سرپرستی اور انتظام ہے۔ اس ادبی و علمی حلقے کے ایڈمن کی حیثیت سے انہوں نے اہلِ علم، دانشوروں، ادیبوں اور زبان و ادب سے دلچسپی رکھنے والے افراد کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کیا ہے۔ بزمِ زباں فہمی محض ایک ادبی گروہ نہیں بلکہ علمی مکالمے، زبان دانی اور فکری تبادلے کا ایک فعال مرکز بن چکی ہے، جس کا سہرا بڑی حد تک سہیل احمد صدیقی کی بصیرت اور محنت کے سر جاتا ہے۔

ان کی شخصیت کا ایک خوش آئند پہلو ان کا حسنِ اخلاق بھی ہے۔ وہ خوش مزاج، خوش گفتار، مرنجان مرنج اور نہایت شائستہ انسان ہیں۔ چھوٹوں کی حوصلہ افزائی اور ہم عصروں کے

ساتھ محبت و احترام کا برتاؤ ان کے مزاج کا حصہ ہے۔ یہی اوصاف انہیں علمی حلقوں میں مقبول اور محترم بناتے ہیں۔

سہیل احمد صدیقی متعدّد کتابوں کے مصنف بھی ہیں۔ ان کی تصانیف ان کے وسیع مطالعے، فکری گہرائی اور تحقیقی بصیرت کی آئینہ دار ہیں۔ ان کی تحریروں میں علم اور ادب کا حسین امتزاج نظر آتا ہے، جو قاری کو صرف معلومات ہی نہیں دیتا بلکہ سوچنے اور غور کرنے کی دعوت بھی دیتا ہے۔

مجموعی طور پر سہیل احمد صدیقی ایک ایسی ہمہ جہت شخصیت کے مالک ہیں جن میں عالم، معلم، ماہرِ لسانیات، شاعر، مترجم، محقق اور منتظم سب ایک ساتھ جلوہ گر ہوتے ہیں۔ انہوں نے علم و ادب کے مختلف میدانوں میں اپنی صلاحیتوں کا لوہا منوایا ہے اور اپنی متنوع خدمات کے ذریعے اردو زبان و ادب کے دامن کو مزید وسعت عطا کی ہے۔

سہیل احمد صدیقی کا نام ان اہلِ قلم میں شامل ہے جو خاموشی سے علم و ادب کی شمع روشن رکھتے ہیں اور اپنی تخلیقی و فکری کاوشوں سے آنے والی نسلوں کے لیے روشنی کے نقوش چھوڑ جاتے ہیں۔

ہائیکو جاپانی شاعری کی ایک مقبول صنف ہے۔

مشہور جاپانی شاعر "باشو" نے اس صنف کو بامِ عروج پر پہنچایا۔ اب یہ دنیا بھر کی کئی زبانوں، بشمول اردو میں باقاعدگی سے لکھی جاتی ہے۔

ہائیکو میں قافیہ بندی کی کوئی قید نہیں ہوتی، یعنی ہائیکو میں پہلا اور تیسرا مصرع ہم قافیہ ہونا ہرگز ضروری نہیں ہے۔ اس کی اصل ہیئت کا انحصار مقررہ آوازوں (syllables) پر ہوتا ہے، لیکن میرا (جاوید اکرم فاروقی) ذاتی خیال ہے کہ پہلا اور تیسرا مصرع اگر ہم قافیہ ہوتا ہے تو

آہنگ میں ایک خوبصورتی اور شگفتگی پیدا ہو جاتی ہے اور اسے اردو والوں کی طرف سے خوش آہنگ اضافہ سمجھنا چاہیے۔

ہائیکو میں کل سترہ(۱۷) ارکان ہوتے ہیں، ۵، ۷، ۵ اور تین مصرعوں میں مکمل بات بیان کی جاتی ہے۔

ہائیکو کا موضوع زیادہ تر مناظر فطرت، موسمی تبدیلیاں اور گہرا فلسفیانہ مشاہدہ ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر

یادِ نگاراں ہے — یکجا کر لو پھول

بادِ صبا سے کہیو — اتنا تیز بہاؤ

فصلِ بہاراں ہے — کب تک چلتی ہے دیکھو

موسم کا معمول — کاغذ کی یہ ناؤ

پت جھڑ آنے سے پہلے

(جاوید اکرم فاروقی)

اب سہیل احمد صدیقی صاحب کی ہائیکو ملاحظہ فرمائیں۔

دل دھڑکن اک ساز — ساحل پر ہر شام

چیری کھلتے کھلتے سُن — گیلی ریت پہ لکھتی ہے

بلبل کی آواز — پگلی تیرا نام

سنّاٹا بولا

رات کی رانی مہکی
دل میں درد اٹھا

خوش کن ہے پت جھڑ
برگِ سرخ یہ کہتا ہے
اک بوسہ مجھ پر

کیسا افسوں ہے
برف پڑی ہے چوٹی پر

چہرا گلگوں ہے

بارش ہوتی ہے
دل کے اندر ہر لمحہ
تور ہتی ہے

ساون بھادوں میں
ہم تو اکثر بھیگے ہیں
تیری یادوں میں

☆☆☆

شعر شور انگیز کی جلد دوم: ایک تنقیدی مطالعہ

واحدہ کوثر

ریسرچ اسکالر، ڈسپلن آف اردو، اندرا گاندھی نیشنل اوپن یونیورسٹی۔ نئی دہلی

تلخیص: اردو شاعری کی تنقید میں نظریاتی و عملی دونوں زاویوں سے اگر کوئی تنقیدی مقدمہ سند و اعتبار رکھتا ہے تو وہ شعر شور انگیز ہے۔ یہاں یہ سوال ذہن میں آتا ہے کہ آخر فاروقی کو اس عظیم کارنامے کو سرانجام دینے کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی یا وہ کیا وجوہات رہی ہوں گی جن کی وجہ سے شعر شور انگیز کا وجود ممکن ہو سکا یعنی شعر شور انگیز کی ترتیب سے فاروقی کا مقصد کیا تھا۔ ان تمام سوالات کے جواب فاروقی جلد اول کی تمہید میں خود بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

۱۔ میر کی غزلیات کا ایسا معیاری انتخاب جو دنیا کی بہترین شاعری کے سامنے بے جھجک رکھا جا سکے اور جو میر کا نمائندہ انتخاب ہو۔

۲۔ اردو کے کلاسیکی غزل گویوں، بالخصوص میر کے حوالے سے کلاسیکی غزل کی شعریات کا دوبارہ حصول

۳۔ مشرقی اور مغربی شعریات کی روشنی میں میر کے اشعار کا تجزیہ، تشریح، تعبیر اور محاکمہ

۴۔ کلاسیکی اردو غزل، فارسی غزل (بالخصوص سبک ہندی کی غزل) کے تناظر میں میر کے مقام کا تعین۔

۵۔ میر کی زبان کے بارے میں نکات کا حسب ضرورت بیان۔

شعر شور انگیز میر شناسی کے ساتھ ساتھ اردو غزل کی شعریات کی بازیافت ہے۔ فاروقی نے نہایت عرق ریزی کے ساتھ کلاسیکی غزل کی شعریات کو مرکزی حیثیت میں رکھتے ہوئے میر کے فن پر بات کی ہے۔ شعر شور انگیز میں فاروقی نے نہ صرف میر کے کلام کی تشریح و تجزیہ کیا ہے بلکہ زیادہ اہم وہ حصہ ہے جو میر کے فن پر مقدمات کی صورت میں ہے۔ شعر شور انگیز کے مقدمات اردو تنقید بالخصوص کلاسیکی شعریات کی دریافت اور میر شناسی کے تعلق سے انفرادیت رکھتے ہیں۔ جلد دوم کے مقدمات میں متن کے معنی میں منشائے مصنف کے حوالے سے فاروقی مدلل بحث قائم کر کے تفہیم میر کے نئے گوشے وا کرتے ہیں کیونکہ میر کے تعلق سے یہ تاثر عام تھا کہ صرف وہی معنی بیان کیے جائیں یا دریافت کیے جائیں جو میر نے خود مراد لیے ہیں لیکن فاروقی یہاں تفہیم متن میں منشائے مصنف کی اہمیت پر مربوط گفتگو کر کے یہ ثابت کرتے ہیں کہ متن کی تفہیم میں مصنف کی منشا اہمیت نہیں رکھتی بلکہ متن خود مرکزی حیثیت رکھتا ہے اور متن کے سیاق و سباق سے ثابت جتنے بھی معنی برآمد کیے جا سکتے ہیں سب قابل قبول اور درست ہیں اس طرح فاروقی کلام میر کی کثیر المعنویت ثابت کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔

کلیدی الفاظ۔ شعر شور انگیز، متن، معنی، شعریات، دریافت، کلاسیکی، منشا مصنف، تفہیم۔ کثیر المعنویت، معاشرہ، استعارہ۔

شمس الرحمن فاروقی نے شعر شور انگیز میں تفہیم میر کے سلسلے میں پہلے سے طے شدہ تصورات کی دیوار کو منطقی استدلال کے ذریعے مسمار کر کے اپنی علمی بصیرت اور کلاسیکی شعریات کی روشنی میں کلام میر کا مطالعہ کر کے میر کی فنی عظمت و اہمیت متعیّن کی ہے۔ شعر شور انگیز کے مقدمات، تفہیم میر اور کلاسیکی شعریات کے مطالعے میں بوطیقا کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہاں شعر شور انگیز کی جلد دوم پر گفتگو کی جا رہی ہے۔ بحث کو آگے بڑھانے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شعر شور انگیز کی جلدوں کا ایک تعارف پیش کر دیا جائے:

جلد اول ۔ پہلا ایڈیشن ۱۹۹۰، میر کا انتخاب مدلل و تفصیلی مطالعے کے ساتھ، دیباچہ، غزلیات میر ردیف الف تک۔

جلد دوم۔ پہلا ایڈیشن ۱۹۹۱، تمہید جلد اول، تمہید جلد دوم، دیباچہ، غزلیات میر ردیف ب تا ردیف م تک۔

جلد سوم۔ پہلا ایڈیشن ۱۹۹۲، تمہید جلد اول، تمہید جلد دوم، تمہید جلد سوم، دیباچہ، غزلیات میر ردیف ن تا ردیف ہ تک۔

جلد چہارم۔ پہلا ایڈیشن ۱۹۹۴، تمہید جلد اول، تمہید جلد دوم، تمہید جلد سوم، تمہید جلد چہارم، دیباچہ، غزلیات میر ردیف ی، فہرست الفاظ۔

جلد دوم پر گفتگو کرنے سے قبل میں اسی جلد سے فاروقی کا ایک بیان نقل کر رہی ہوں جو جلد دوم کی پوری بحث میں اساسی حیثیت رکھتا ہے یہاں اس اقتباس کے نقل کرنے سے نہ صرف جلد دوم کے تعلق سے ہماری ذہن سازی ہوگی بلکہ ہم ایک طرح سے بیدار ہو کر یکسوئی کے ساتھ اس بحث میں شامل ہوں گے۔ فاروقی جلد دوم میں ایک جگہ اس طرح لکھتے ہیں:

"لطف (بلکہ افسوس) یہ ہے کہ جو لوگ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ میر کے کلام کے وہی معنی بیان کیے جائیں جو میر نے مراد لیے ہوں (یا جن کے بارے میں یہ قرینہ ہو کہ وہ میر نے مراد لئے ہوں گے) وہ میر کے متن میں کثرت معنی کو نظر انداز کر کے ذاتی ملکیت کا اصول تو مستحکم کر دیتے ہیں۔ لیکن خود میر کے متن کو مفلس کر دیتے ہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا اس بات پر اصرار کہ دریا کی طوالت اور وسعت اتنی ہی ہے جتنی اس سوتے کی جہاں سے دریا جاری ہوا ہے"

شعر شور انگیز، جلد دوم، شمس الرحمن فاروقی۔ ص ۸۸

اس اقتباس سے جلد دوم کی پوری بحث کا تعارف ہوجاتا ہے کہ فاروقی مطالعہ میر کے تعلق سے اس جلد میں کیا گفتگو کرنے جارہے ہیں آئیے اب ہم آگے بڑھتے ہیں اور جلد دوم کے مقدمات کی تفصیلات دیکھتے ہیں۔

جلد دوم میں فاروقی نے پانچ ابواب قائم کر کے کلام میر کے تعلق سے منشا مصنف کے متعلق عمدہ بحث کی ہے۔ان مضامین میں فاروقی قاری اور مصنف کی اہمیت پر اظہار خیال کرتے ہیں اور اس مسلے کو حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ معنی مصنف کی ملکیت ہیں یا قاری کی۔ فاروقی نے اس سارے قضیے کو حل کرنے کے لیے جلد دوم کے مقدمے میں مندرجہ ذیل پانچ ابواب قائم کئے ہیں۔

۱۔ معنی کس کا مال ہے

چہ معنی دارد ۲۔

۳۱۔ المعنیٰ فی بطن الشعرا

۴۔ مشرق و مغرب کی شعریات میں منشائے مصنف

منشائے مصنف کے نظریے کا عمل ۵۔

پہلا باب معنی کس کا مال ہے۔ فاروقی اس مضمون میں معنی کے تعین میں مصنف اور معاشرے کے کردار پر بحث کرتے ہیں وہ اپنی گفتگو میں معنی کے تعلق سے مصنف اور معاشرے کے درمیان کی بحث کو واضح کرتے ہیں اور اپنے عمیق مطالعہ کی روشنی میں معنی کے تعین کی اس بحث میں معاشرے کو فوقیت دیتے ہیں۔ فاروقی لکھتے ہیں معنی یا تو معاشرے کے تابع ہوں گے یا مصنف کے جس نے ترتیب دیا ہے لیکن معاشرے کے تابع ہونے کی دلیل پختہ ہے، ہر طرح کے معنی کا ذمہ دار اس کا معاشرہ ہوتا ہے فاروقی کے خیال میں اگر مصنف نے یا

متن ترتیب دینے والے نے معاشرے کے اصول یا طے کردہ معنوں کو قبول کر لیا تو اس صورتحال میں متن کے معنی اسی ترتیب کار یا مصنف کی ملکیت ہوتے ہیں اور دوسری صورت میں جو زیادہ موثر ہے وہ یہ ہے کہ مصنف محض ترتیب کار ہوتا ہے اور زبان معاشرے کے طابع ہوتی ہے اس لیے متن کے معنی معاشرے کے طابع ہوتے ہیں۔ کیونکہ زبان کے الفاظ جن معنی پر متفق ہوں یا اپنے سیاق و سباق میں جو معنی دیتے ہوں وہی اصل معنی ہوتے ہیں اور وہ معاشرے کی ملکیت ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں فاروقی کا بیان ملاحظہ فرمائیں:

''الفاظ کو مرتب و مجتمع کر کے متن بنانے والے نے ان الفاظ کو مزید معنی خود سے نہیں بخشے ہیں وہ مزید معنی بھی اس لیے وجود میں آئے ہیں کہ معاشرے کا ان ذرائع پر اتفاق ہے جن کے ذریعہ کلام میں معنی مزید (یا محض معنی) پیدا ہوتے ہیں۔ مصنف تو صرف وہ سیاق و سباق پیدا کرتا ہے۔ (یعنی وہ نظم و ترتیب پیدا کرتا ہے) جس میں ہم معاشرے کے بنائے ہوئے اصولوں اور قواعد کی پابندی کرتے ہوئے معنی کا وجود دیکھتے ہیں''

شعر شور انگیز، جلد دوم، شمس الرحمن فاروقی۔ ص ۴۲

آخری نتیجہ فاروقی یہ نکالتے ہیں کہ مصنف متن تو خود بناتا ہے لیکن اس متن میں معنی خود نہیں پیدا کرتا بلکہ مصنف سیاق و سباق اور ترتیب بناتا ہے اور اس ترتیب میں معاشرے کے رائج نظام کا بڑا دخل ہوتا ہے اس لیے متن با معنی ہو جاتا ہے اور اگر ہم اس مروج نظام کو خاطر میں نہیں لائیں گے اور اس کی نفی کریں گے تو متن بے معنی قرار پایا جائے گا۔

جلد دوم کے دوسرے باب معنی چہ دارد میں فاروقی اس بات کو موضوع بحث بناتے ہیں کہ جب متن کو ترتیب دینے والا اپنے مراد کیے ہوئے معنی برآمد کر لیتا ہے تو اس کے بعد متن مردہ ہو جاتا ہے یا اس میں تازگی باقی رہتی ہے اور وہ مزید معنی دے سکتا ہے۔ اس بحث میں فاروقی منشائے مصنف کو کوئی اہمیت نہیں دیتے کیونکہ ان کے مطابق مصنف کو خود اتنا بھی معلوم نہیں ہوتا کہ آنے والے زمانے میں اس کے ترتیب کردہ متن سے کتنے اور کیا کیا معنی

برآمد کیے جائیں گے۔ اس لیے وہ صرف ہیئت یا صنف کے اختیار کرنے کی حد تک اہمیت رکھتا ہے لیکن معنی کی بحث میں منشائے مصنف کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔

اس جلد کا تیسرے باب المعنیٰ فی بطن الشعر میر تنقید میں ایک اہم مقدمے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں شمس الرحمٰن فاروقی اپنے منطقی طرز تنقید میں منشائے مصنف کے تعلق سے چند بنیادی سوالات قائم کرتے ہیں پھر خود دلائل کے ساتھ ان کے جوابات دیتے ہوئے صحیح نتائج کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ فاروقی سوال قائم کرتے ہیں کہ کیا منشائے مصنف کو نظر انداز کر کے جب ہم معنی برآمد کرتے ہیں تو کیا وہ معنی شاعر کے ذہن میں تھے یا نہیں اور اگر شاعر کے ذہن میں یہ معنی نہیں تھے تو ان کی اہمیت کیا ہوگی۔ فاروقی استدلالی جواب دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ جس طرح ہمارے پاس اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ جو معنی ہم نے برآمد کیے وہ شاعر کے ذہن میں تھے اسی طرح ہمارے پاس اس چیز کا بھی کوئی ثبوت اور دلیل نہیں ہے کہ جو معنی ہم نے لیے ہیں وہ شاعر کے ذہن میں نہیں تھے۔ اس لیے معنی کی برآمدگی میں منشائے مصنف کو آخری حد نہیں بنا سکتے۔ اس سلسلے میں فاروقی نے محاکمہ کرتے ہوئے منشائے مصنف کے تعلق سے ان تمام پہلوؤں کو زیر بحث لایا ہے جو اس میں رہنمائی کرتے ہیں۔ جیسے کہ

- کیا منشائے مصنف کو معلوم کرنا ضروری ہے؟
- تفہیم و شرح کے عمل میں منشائے مصنف کی کیا اہمیت ہے؟

کیا وہ معنی جو مصنف نے مراد لیے ہیں وجود نہیں رکھتے؟ یا وہ وجود رکھتے ہیں، لیکن جھوٹے ہیں؟

کیا مصنف یہ جان سکتا ہے کہ اس کے متن سے کتنے معنی برآمد کرنا ممکن ہے ؟

کیا ہم کسی شعر کے معنی کا تعیّن قطعیت کے ساتھ اور اس دعوے کے ساتھ کر سکتے ہیں کہ اس کے بس وہی معنی ہیں جو ہم بیان کر رہے ہیں؟

کیا کسی متن میں معنی کثیر کا وجود اور معنی کثیر کا احتمال ایک ہی چیز ہے؟

یہاں پہلے سوال کے جواب میں فاروقی لکھتے ہیں کہ اگر ہمیں کسی مصنف کے بارے میں کوئی معلومات دستیاب نہیں ہیں اور ہم مصنف سے واقف نہیں ہیں تو پھر اس صورتحال میں منشائے مصنف کا تعین نہیں کر سکتے۔ دوسرا کسی بھی غیر حقیقی یا بے بنیاد چیز پر معنی تعین نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم یہ طے بھی کر لیں کہ مصنف نے فلاں لفظ سے فلاں مطلب یا فلاں معنی مراد لیے ہیں اور فلاں نہیں تو پھر اس صورتحال میں اس دعوے کی سچائی کیسے باقی رہ سکتی ہے جب کسی لفظ کے معنی و مفہوم شعر کے سیاق و سباق میں قائم نہ ہوں لہذا انہیں منشائے مصنف قرار دینا درست نہیں ہے۔ فاروقی یہاں نہایت عمدہ بات کہتے ہیں کہ اگر ہمیں منشائے مصنف معلوم نہ ہو اور ہم ایسے معنی مراد لیں جو متن کے سیاق و سباق کے اعتبار سے درست ہوں اور قبول بھی ہوں تو یہی صداقت ہے کیونکہ ایسے معنی سے ہم محض منشائے مصنف کے چکر میں صرف نظر نہیں کر سکتے۔ اور ایک اہم بات یہ بھی ہے کہ اگر ہم معنی کو منشائے مصنف کے طابع کرتے ہیں تو شعر اپنے آپ کثیر المعنویت کے مرتبے سے گر جائے گا جو شعریات اور تفہیم متن کے اصولوں کے منافی ہے۔ اس لیے منشائے مصنف کو معلوم کرنا از حد ضروری نہیں ہے۔ ایسا بھی نہیں ہے کہ فاروقی منشائے مصنف کے بالکل منکر ہوں بلکہ وہ مصنف کے عندیے کو غیر ضروری اہمیت دینے کے قائل نہیں ہیں۔ منشائے مصنف کی اہمیت کے بالکل انکاری نہیں ہیں مندرجہ ذیل اقتباس میں منشائے مصنف کے تعلق سے فاروقی کے نظریے کو سمجھا جا سکتا ہے:

"منشائے مصنف کا Unique Privilege صرف اس بات کو طے کرنے میں ہے کہ مصنف نے لکھا کیا تھا؟ یعنی متن کے تعین میں مصنف کا منشا حتمی اور آخری حکم رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہاں مصنف کے عندیہ کو انتہائی اہمیت نہ ہو تو متن کا وجود ہی خطرے میں پڑ

جائے۔ ہم جو لفظ یا جو عبارت چاہیں گھٹا بڑھا دیں اور پھر متن کی تعبیر کریں۔ متن بنانے والے کی حیثیت سے مصنف کی حیثیت ناقابل تردید و تنسیخ ہے۔ اصل متن کیا تھا؟ یا کیا ہونا چاہیے ؟ان سوالوں کے جواب میں مصنف کا فیصلہ آخری ہے "شعر شور انگیز، جلد دوم، شمس الرحمن فاروقی۔ ص ۵۷

اس طرح فاروقی متن کے تعین میں منشائے مصنف کو خاصی اہمیت دیتے ہیں حالانکہ یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ جب معنی کے تعین میں ہم مصنف کے عندیے کو خاطر میں نہیں لاتے تو متن کے تعین میں کیا ضروری ہے، فاروقی اس کے جواب میں اس طرح اظہار خیال کرتے ہیں کہ منشائے مصنف کو نظر انداز کرنے کا مطلب یہ بالکل بھی نہیں ہے کہ ہم مکمل طور اپنی من مانی کریں یا وہ معنی برآمد کرنے کی کوشش کریں جو متن میں سرے سے موجود ہی نہ ہوں بلکہ اصل بات یہ ہے کہ معنی کے تعین میں ہم من مانی کر کے معنی دریافت نہیں کرتے بلکہ متن کے سیاق و سباق اور شعریات کی روشنی میں متن میں موجود کثیر معنی برآمد کرتے ہیں۔ اور یہ کثیر المعنویت کی صفت ہی متن کو اعلیٰ درجہ اور معیار بخشتی ہے اور اگر ہم معنی کے تعین میں مصنف کے عندیہ کو اہمیت دیں گے تو متن اپنے اس اعلیٰ رتبہ و اعتبار سے گر جاتا ہے۔ لیکن متن کی صنف و ہیئت طے کرنے میں ہم عندیہ مصنف کو نظر انداز نہیں کر سکتے اگر متن کے تعین میں مصنف کی منشا کو اہمیت نہیں دیتے ہیں تو ہم متن کی صنف و ہیئت کی شناخت میں من مانی کرتے ہوئے ادبی اصولوں کے منافی غیر ادبی سمت میں نکل جائیں گے جو ادبی متن کی تفہیم میں نفع کے بجائے نقصان دہ عمل ہو گا۔

آگے فاروقی یہ وضاحت بھی کرتے ہیں کہ منشائے مصنف اپنے آپ میں مشکوک ہے کیونکہ مصنف کو خود معلوم نہیں ہوتا کہ وہ جو کچھ کہہ رہا اس کا اصل مفہوم کیا ہو گا تو جب مصنف خود اپنے عندیہ پر مکمل اختیار و اعتبار نہیں رکھتا تو پھر اسے تفہیم شعر میں مرکزی حیثیت کیسے دے سکتے ہیں۔ اس کے بعد فاروقی میر کے چند اشعار بطور مثال پیش کر کے یہ ثابت کرتے ہیں کہ اشعار یا متن میں بیک وقت ایک سے زیادہ معنوں کا ہونا بالکل ممکن ہے اور یہ متن کی خوبی ہے نہ

کہ خرابی۔ یہاں یہ نکتہ بھی بیان کرتے ہیں کہ ایسے معنی جو مصنف نے مراد نہ لیے ہوں لیکن متن کے سیاق و سباق میں موجود ہوں تو وہ اپنا وجود رکھتے ہیں۔ معنی کے وجود کے لیے منشائے مصنف اہمیت نہیں رکھتی بس معنی متن کے سیاق و سباق کے اعتبار سے شعریات کی روشنی میں برآمد ہونے چاہیے اتنا کافی ہے۔ فاروقی متن کے معنی بیان کرنے میں قطعیت کو غلط قرار دیتے ہیں اور سرے سے رد کرتے ہیں۔

شعر شور انگیز کی جلد دوم کا چوتھا باب مشرق و مغرب کی شعریات میں منشائے مصنف ہے۔ جس میں فاروقی متن کے معنی میں منشائے مصنف کے تعلق سے مذکورہ بحث کو مزید دلائل اور مثالوں کے ساتھ آگے بڑھاتے ہیں، موصوف مغربی ادب سے مثالیں پیش کر کے متن کے معنی میں مصنف کی منشا کی اہمیت کے تعلق سے اپنے نظریے کو جامع اور پختہ کرتے ہیں۔ افلاطون اور ارسطو کے وہ اقتباسات جن میں وہ شاعری کو الہامی چیز قرار دیتے ہیں فاروقی یہاں پیش کر کے یہ واضح کرتے ہیں جب شاعر اپنے کلام کے معنی خود نہیں سمجھتا تو پھر اس کے عندیہ کو تفہیم متن میں کیسے اہمیت دی جا سکتی ہے۔ فاروقی یہاں کلاسیکی شاعری کے حوالے سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہماری کلاسیکی شاعری میں بھی منشائے مصنف کو اہمیت نہیں دی جاتی تھی بلکہ متن کی ہی اہمیت ہوتی تھی یعنی متن کی حیثیت مرکزی ہوتی تھی اس سلسلے میں وہ مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا حالی کی مثالیں پیش کرتے ہیں۔ فاروقی کو یہ شکوہ ہے کہ ہم نے مغربی رومانی تصورات کے اثر میں جا کر اپنی کلاسیکی شعریات کو فراموش کر دیا ہے، ان رومانی تصورات کو آج تک لیے پھر رہے ہیں یہی وجہ ہے کہ متن کی تفہیم و تعبیر میں غلط فہمیوں کا شکار ہیں۔

اس جلد کے آخری باب میں فاروقی اپنی بات کو مزید تقویت دیتے ہیں اور آخری حد تک اپنے بیان پر قائم رہتے ہیں کہ منشائے مصنف متن کے معنی میں اہمیت نہیں رکھتی بلکہ متن کی حیثیت ہی اصل ہے۔ فاروقی یہاں چند غلط فہمیوں کا ازالہ کرتے ہیں جیسے عام طور کہا جاتا ہے کہ شاعر کہتا ہے یا مصنف کے خیال میں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا متن کے سب معنی ان

جملوں کی رو سے مصنف کا عندیہ ہوتے ہیں ،فاروقی یہاں مدلل انداز میں ان تمام غلط فہمیوں کا ازالہ کرتے ہیں اور ان محاوروں کے بطور استعارہ استعمال ہونے کی بات کہہ کر اپنی رائے واضح کرتے ہیں۔فاروقی جلد دوم کے ان مقدمات میں متن کے معنی میں منشائے مصنف کے حوالے سے یہ طویل بحث قائم کر کے تفہیم میر کے نئے گوشے وا کرتے ہیں کیونکہ میر کے تعلق سے یہ تاثر عام تھا کہ صرف وہی معنی بیان کیے جائیں یا دریافت کیے جائیں جو میر نے خود مراد لیے ہیں لیکن فاروقی یہاں تفہیم متن میں منشائے مصنف کی اہمیت پر مربوط گفتگو کر کے یہ ثابت کرتے ہیں کہ متن کی تفہیم میں مصنف کی منشا اہمیت نہیں رکھتی بلکہ متن خود مرکزی حیثیت رکھتا ہے اور متن کے سیاق و سباق سے ثابت جتنے بھی معنی برآمد کیے جا سکتے ہیں سب قابل قبول اور درست ہیں اس طرح فاروقی کلام میر کی کثیر المعنویت ثابت کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں اور اس بحث میں جس طرح سے وہ مشرقی و مغربی شعریات سے مثالیں پیش کرتے ہیں اس سے وہ اس الزام سے بھی بری ہیں کہ مطالعہ میر میں کثیر المعنویت کی صفت زبردستی ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے ،فاروقی مشرقی و مغربی شعریات کی روشنی میں پختہ دلائل کے ساتھ کلام میر کی انفرادیت ثابت کرتے ہیں۔

☆☆☆

ناول ''آہنکار'' کا تہذیبی و ثقافتی مطالعہ

اقلیمہ مہر

کولکاتا

تلخیص: نور الحسنین کا ''آہنکار'' اکیسویں صدی کا ناول ہے۔ یہ دور سائنس و تکنیک کا دور ہے۔ جہاں ہر طرف انقلاب برپا ہے۔ تعلیم، سائنس و تکنیک کے فروغ نے اس وسیع دنیا کو کوزے میں قید کر لیا ہے۔ لیکن ایسے دور میں بھی دیہی معاشرہ اپنی الگ شناخت رکھتا ہے۔ جس کی اپنی الگ تہذیب، زبان، رسم و رواج، روایات اور اقدار ہیں۔ ناول 'آہنکار'' میں اورنگ آباد دکن کا چھوٹا سا گاؤں پمپری چمنا راجہ اور تعلقہ کنڑ اس حقیقت کا بین ثبوت ہے۔

کلیدی الفاظ: آہنکار، سمّان، دولت، طاقت، تہذیب، جیون، زمین

نور الحسنین کا ناول 'آہنکار' اورنگ آباد دکن کے ایک موضع پمپری چمنا راجہ اور تعلقہ کنڑ کی تہذیب و ثقافت اور سماجی زندگی کا ترجمان ہے۔ ناول نگار نے اپنی تخلیق میں ایک چھوٹے سے گاؤں کو جگہ دے کر اسے ہمیشہ کے لیے زندہ و جاوید کر دیا ہے۔ اکیسویں صدی کے اس ترقی یافتہ دور میں جہاں بڑے شہروں کی بھیڑ میں گاؤں کوئی حیثیت نہیں رکھتا، جہاں کسی کی نظر نہیں پہونچتی، ناول نگار نے اسے اپنے ناول کا حصہ بنا کر وہاں کی سماجی زندگی و تہذیب سے ہمیں متعارف کروایا۔

پمپری چمنا راجہ ایک چھوٹا سا گاؤں ہے۔ جہاں کے باشندے کاشتکاری اور دیگر چھوٹا موٹا کام کر کے اپنا گزر بسر کرتے ہیں۔ وہ دن بھر محنت کرتے ہیں تب انہیں دو وقت کی روٹی نصیب ہوتی ہے۔ وہ اپنے پریوار کے ساتھ مل جل کر رہتے ہیں۔ جن کی چھوٹی چھوٹی حسرتیں اور حاجتیں ہیں۔ سمپت راؤ بھی ایک غریب کسان ہے۔ وہ اپنی بیوی شانتی اور بیٹا ولاس کے ساتھ

رہتا ہے۔ سمپت راؤ اپنی دنیا میں خوش ہے۔ اسے اپنی مفلسی اور اس سماج سے کوئی شکایت نہیں ہے۔ لیکن جب یہی مفلسی اس کی بیوی کی موت کی وجہ بن جاتی ہے اور مشکل حالات میں سماج اس پر رحم نہیں کھاتا تو اس کے اندر بغاوت کی آگ بھڑک جاتی ہے۔ یہ بغاوت سمپت راؤ کو بدل دیتی ہے۔ وہ اپنا سب کچھ فروخت کر کے شہر چلا جاتا ہے۔ اور اپنے بیٹے ولاس کو اعلیٰ تعلیم دلوا کر ڈاکٹر بناتا ہے۔ اپنے بیٹے کے توسط سے سمپت راؤ امیر شخص بن جاتا ہے، موروثی جائیداد دوبارہ خرید لیتا ہے اور اپنے گاؤں واپس آکر رئیسوں کی طرح زندگی بسر کرتا ہے۔ اب سمپت راؤ کے پاس دنیاوی عیش و آرام کی ہر چیز موجود ہے اس کے باوجود اس کو قلبی سکون نہیں ملتا۔ اس کے برعکس اس کا دوست کونڈی با ایک لوہار ہے۔ وہ بہت غریب ہے لیکن وہ اپنے پریوار کے ساتھ بے حد خوش ہے۔ اس کی اصل دولت اس کا بیٹا شنکر اور بہو لاجونتی ہے۔ کونڈی با زندگی کے ہر موڑ پر بنا کسی غرض کے سمپت راؤ کا ساتھ دیتا ہے۔ جب کے سمپت راؤ دولت کے نشے میں زمانے کو وہی تکلیف دیتا ہے جسے خود اس نے جھیلا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنے دوست کو بھی نہیں بخشتا اور شنکر کو لالچ دے کر اپنے گھر نوکر بنا کر رکھ لیتا ہے۔ وہ بخوبی جانتا ہے کہ وہ غلط کر رہا ہے اس کے باوجود وہ زمانے کو اور خود کو یہی کہہ کر سمجھاتا ہے کہ ''یہی تو نیتی ہے۔'' اسے اپنی غلطی کا احساس اس وقت ہوتا ہے جب اچانک بہت بیمار ہو جاتا ہے اور وہی کونڈی با اور شنکر عین وقت پر اسپتال لے جا کر اس کی جان بچاتے ہیں۔ سمپت راؤ نئی زندگی پانے کے بعد اپنی غلطی کا اعتراف کرتا ہے اور اپنے بیٹے ولاس اور بہو کے ساتھ شنکر کو بھی اپنا بیٹا بنا لیتا ہے۔

نور الحسنین نے پمپری چنارا جہ کی تہذیب و ثقافت کے پس منظر میں یہاں کی زندگی کی کامیاب عکاسی کی ہے۔ گاؤں میں عام طور پر تعلیم کا فقدان ہوتا ہے۔ جس کے سبب گاؤں کے باشندوں کے اندر زندگی اور سماج کے مختلف شعبے کو سمجھنے پرکھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور ان کی زندگی بنے بنائے راستے پر چلتی ہے جس سے وہ سر مو انحراف نہیں کرتے ہیں۔ وہ مذہب کے حامی، وہم پرست، رسم و رواج و اقدار کے پجاری ہوتے ہیں۔ وہ اپنی زندگی کی ہر تکلیف اور پریشانی کو خدا کی مرضی اور قسمت کا کھیل سمجھتے ہیں اس لیے ہر تکلیف کو خاموشی سے سہتے ہیں۔

کونڈی با، شنکر، لاجونتی اور سمپت راؤ کی بیوی شانتی اس کی مثال ہیں۔ سمپت راؤ بھی عقیدت مند شخص تھا۔ اسے بھی بھگوان پر بہت بھروسہ تھا لیکن جب اس کی دعا قبول نہیں ہوتی اور شانتی گزر جاتی ہے تو مذہب کے تئیں اس کے جذبات بدل جاتے ہیں۔

گاؤں کے باشندے سوکھے کی وجہ سے پریشان ہو کر ایک ساتھ شنکر بھگوان کے مندر میں اکھٹا ہو کر پرارتھنا کرتے ہیں۔ لیکن اس پرارتھنا میں سمپت راؤ شریک ہونے سے انکار کر دیتا ہے۔ مثلاً

''مالک کل پنڈت سوامی رام جی نے سب کو شنکر بھگوان کے مندر میں بلایا۔۔۔!''

وہ اٹھ کھڑا ہوا اور کمرے سے باہر نکلتے ہوئے پوچھا ''کاہے بلایا ہے؟''

کوئی نروان ہو گیا ہے انھیں؟

''نہیں مالک!'' بلونت اس کے پیچھے پیچھے چل رہا تھا، ''اپنے گاؤں میں برسات نہیں ہو رہی ہے نا، پرارتھنا کے لیے بلایا ہے۔۔۔!''

''اچھا۔۔۔!'' سمپت راؤ کے چہرے پر طنز ابھر آیا، پنڈت جی کو وہ مارگ مل گیا جہاں سے پرارتھنا سویکار ہو جاتی ہے۔

بلونت خاموش ہو گیا۔

''کل تم ان کی پرارتھنا میں چلے جانا۔۔۔!'' اور پھر وہ زینے کی طرف مڑ گیا۔ بلونت اسے دیکھتا رہ گیا۔'' آہنکار، صفحہ نمبر ۱۲۵.

اس گاؤں کے رہنے والے مشترکہ تہذیب کے ترجمان ہیں۔ وہ دکھ اور تکلیف کے وقت صرف مندر نہیں بلکہ پیر سلطان جی کے مزار میں بھی دعا کرتے ہیں، منت ''کر پا کر وہ پیر سلطان جی مانگتے ہیں اور دیا جلاتے ہیں۔ جب گاؤں کے بچوں کی ٹولی بارش کے لیے چیخ چیخ کر دعا

مانگتی ہے۔ ان کے جوش و خروش میں اس وقت اور بھی اضافہ ہوجاتا ہے جب وہ پیر سلطان جی کی درگاہ کے پاس پہنچتے ہیں اور نعرہ لگاتے ہیں:

''ہمارے سنگ تم بھی بولو سلطان جی

پانی دے پانی دے

پانی دے پانی دے

ایشور اللہ پانی دے

پیر سلطان جی پانی دے پانی دے۔۔۔۔'' آہنگار، صفحہ نمبر۔۱۲۹

بچوں میں یہ عقیدت اس حقیقت کا غماز ہے کہ گاؤں والوں کے دل میں دوسرے مذاہب کے تئیں یہ احترام و محبت برسوں پرانا ہے اور یہ جذبہ انہیں (بچوں کو) وراثت میں ملا ہے۔ جب اچانک سمپت راؤ کی طبیعت بہت خراب ہوجاتی ہے لاجونتی، پیر سلطان جی کے مزار میں منت کا چراغ روشن کر کے دعا مانگتی ہے۔ ''پیر سلطان جی کرپا کرو۔ پورے گاؤں کا تم ہی تو وشواس ہو، مجھ پر بھی کرپا کردو، میرے دیئے کو بجھنے نہ دو، پیر سلطان جی۔ میرے کاکا کو اچھا کر دو۔۔ میرے کاکا کو اچھا کر دو'' اور پیر سلطان جی کی دعا سے لاجونتی کے کاکا یعنی سمپت راؤ صحت یاب ہوجاتے ہیں۔

اس گاؤں کی تہذیب کا اٹوٹ حصہ رسم و رواج اور اوہام پرستی ہے۔ گاؤں میں تعلیم کی کمی کی وجہ سے اوہام کو پھلنے پھولنے کا بھرپور موقعہ ملتا ہے۔ یہاں کے باشندے بھی وہم کی وبا میں مبتلا ہیں۔ اس گاؤں کے لوگ بارہ بجے کے بعد بیر وبا کے مندر نہیں جاتے ہیں کیوں کہ ان کے مطابق مندر کے پیچھے پیپل کے درخت کے پاس بھوتوں کا بسیرا ہے۔

گاؤں میں سوکھا پڑ جانے کی وجہ سے گاؤں والے مندر اور مسجد میں دعاؤں کے ساتھ ساتھ طرح طرح کے ٹونے ٹوٹکے بھی کرتے ہیں۔ گاؤں میں چھوٹے چھوٹے بچے ننگا ہو کر جسم کو پتے سے ڈھانپ کر ہر گلی اور نکڑ سے گزرتے ہیں اور چیخ چیخ کر بارش کے لیے دعا کرتے ہیں۔ وہ جس گلی سے گزرتے ہیں وہاں گھر کے سامنے کھڑی عورتیں ان پر لوٹا سے پانی پھینکتی ہیں۔ کئی دنوں تک بچے اور بچیوں کی ٹولیاں اسی طرح ہر گلی، ہر گھر سے گزرتی ہیں۔ اور آخر کار ان کی دعا قبول ہوتی ہے اور پورا گاؤں جل تھل ہو جاتا ہے۔ بارش ہونے کا سبب ان کی دعائیں ہیں یا ٹونے ٹوٹکے، یہ وثوق کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا لیکن ان ٹونے ٹوٹکے کے بعد بارش کا ہونا ان کے عقائد کو استحکام ضرور بخشتا ہے۔ جس کے نتیجے میں اس طرح کے ٹونے ٹوٹکے ان کے سماج و تہذیب کا ایک حصہ بن جاتے ہیں۔

موجودہ عہد میں روپے کی غیر معمولی طاقت و اہمیت نے ہر ملک اور ہر علاقے کی تہذیب کو متاثر کیا ہے۔ گویا روپے کے مقابلے میں ہماری ہر قدریں ہیچ ہو گئی ہیں۔ لیکن 'آہنکار' میں نور الحسنین نے یہ دکھایا ہے کہ آج بھی کچھ لوگ ایسے ہیں جو روپے کے بجائے پیار و اخلاق پر یقین رکھتے ہیں۔ اس ناول میں کونڈی با، شنکر، شانتی اور لاجونتی اس حقیقت کی ترجمانی کرتے ہیں۔ سمپت راؤ، دولت پانے کے بعد دولت کو ہی سب سے بڑی طاقت سمجھتا ہے۔ اس کے مطابق "دھن میں بڑی شکتی ہوتی ہے، دھن ہر کھوشی کھرید سکتا ہے"۔ لیکن کونڈی بارشتے اور محبت کو ہی سب سے بڑی طاقت گردانتا ہے۔

"۔۔۔ارے رشتے جب پیار مان سمّان کی بھٹی میں تپ کر کندن بن جاتے ہیں تو ان کی پوتر تا انسان کو انسان سے بھگوان بنا دیتی ہے، پن تم۔۔۔ تم تو دھن کو رشتوں سے بڑا مانتے ہو۔ اسی لیے آج بھی اجاڑ مہاڑی میں اکیلے بیٹھے حیون کا بن باس بھوگ رہے ہو۔۔۔! اب جرا میری چھوٹی سی کٹیا کی طرف دیکھو۔۔۔ میری کٹیا میں شنکر پاروتی نئی سرشٹی کا نرمان کر رہے ہیں۔

کرشن جی سکھ کی بانسری بجا رہے ہیں۔ میری بہو بھی میرا ہی ایک روپ ہے، تم اسے مجھ سے نہیں چھین سکتے۔۔۔!" آہنکار، صفحہ نمبر۔۱۴۸

گلوبلائزیشن کے اس دور میں کسی بھی خطے کی تہذیب اپنے آس پاس کے علاقے یا ملکی وغیر ملکی تہذیب کے اثرات سے محفوظ نہیں ہے۔ پپیری چمنا راجہ میں بھی یہ اثرات نظر آتے ہیں۔ اب اس چھوٹے سے گاؤں کے غیر تعلیم یافتہ افراد بھی تعلیم کی اہمیت سے واقف ہو گئے ہیں۔ وہ بھی چاہتے ہیں کہ ان کے بچے تعلیم حاصل کر کے ایک بہتر زندگی گزاریں۔ شنکر اپنا معصوم بیٹا شونو کی پیدائش سے قبل ہی اس کے بہتر مستقبل کے لیے سمپت راؤ کے گھر نوکری کرتا ہے تاکہ اس کے والد یا اس کی طرح اس کا بچہ دن رات بھٹی میں گھن نہ مارے بلکہ ولاس کی طرح پڑھ لکھ کر ڈاکٹر بنے۔ سمپت راؤ کی شخصیت میں آئی تبدیلی بھی اس زمانے کی دین ہے جہاں روپے سے بڑا اور طاقت ور کچھ نہیں۔ ولاس موڈرن زمانے کا تعلیم یافتہ شخص ہے اس کی پرورش گرچہ اپنی تہذیب سنسکرتی کے مطابق ہوئی اس کے باوجود وہ اپنی سنسکرتی کے دائرے سے نکل کر اپنے مطابق زندگی گزارتا ہے، اپنے والد کو بتائے بغیر ولایتی خاتون سے شادی کرتا ہے۔ اس کا یہ قدم اس کے والد کو شدید تکلیف پہنچاتا ہے۔ سمپت راؤ کو محسوس ہوتا ہے جیسے اس کے بیٹے نے اس کے آدرشوں، سمانوں کو ولایت کی بھینٹ چڑھادی۔ وہ اپنی بہو کو اپنانے کے یے تیار نہیں ہوتا ہے۔ لیکن جب اس کے باطن کی آواز شانتی کی آواز بن کر ابھرتی ہے اور اسے سمجھاتی ہے کہ

"سوامی ناراجگی چھوڑو، بہو گھر آئی ہے۔ دیکھو تم نے اسے اپنے سے دور کیا۔ میں چپ رہی۔ تم نے اسے ولایت بھیج دیا، میں یہاں تڑپتی رہی۔ تم نے اسے اس کی اچھاؤں کے کھلا پھ اپنے سوارتھ پر نچایا، میں نے جبان نہیں کھولی، ارے جب سنسکرتی بدلے گی، وچار دھارا بدلے گی، جمین بدلے گی تو پری در تن تو آنے ہی والا، اور پھر ہمارا اس کے سوا ہے بھی کون۔۔؟ اس کو چھما کر دو، اور اپنی بہو کو اپنالو۔۔۔!" آہنکار، صفحہ نمبر۔۱۳۳

اور سمپت راؤ اپنے بیٹے کو معاف کر کے بہو کو اپنالیتا ہے۔

تہذیب کبھی بھی ایک بنے بنائے راستے پر چل کر خود کو محدود نہیں رکھتی ہے بلکہ مقتضائے وقت کے مطابق مختلف نشیب و فراز طے کرتے ہوئے نئی نئی پگڈنڈیوں پر چلتی ہے اور نئی راہ بناتی ہے۔ تغیر ہی زندہ تہذیب کی علامت ہے۔ اس ناول میں بھی تہذیب، سماج اور کردار میں آئی تبدیلیوں کو بخوبی دیکھا جاسکتا ہے۔ سمپت راؤ، کونڈی با، شنکر، لاجونتی، ہیرالال اور ولاس جیسے کردار کو انفرادیت بخشنے والا بھی ان کا اپنا علاقہ اور ماحول ہے۔

ناول میں سمپت راؤ کا کردار خارجی و باطنی جنگ میں مبتلا نظر آتا ہے۔ دراصل وہ ایک سیدھا سادھا، نیک اور باضمیر انسان ہے جس کے سینے میں دردمند دل ہے، جو رشتے ناطے کی طاقت اور اہمیت کو سمجھتا ہے۔ جس کے دل میں خدا اور مذہب کے لیے بے پناہ عقیدت و احترام ہے۔ اسے محض وقت کی ستم ظریفی اپنا شکار بناتی ہے۔ جس کا بدلہ وہ بالکل اسی طرح لینا چاہتا ہے جیسا زمانے نے اس کے ساتھ کیا۔ لیکن اس کا ضمیر تلِ تلِ اسے مارتا ہے۔ اور وہ چند قدم چلنے کے بعد ہی اپنے اصل جون میں واپس آجاتا ہے۔ یعنی کہ وہ غریب سمپت راؤ کے جون میں، جو نیک اور ایماندار ہے۔ اس کی یہ فطرت اس علاقے کی دین ہے جہاں کے رہنے والے مذہب اور رشتے ناطے کے پجاری ہیں، کونڈی با، شنکر، لاجونتی، ہیرالال بھی ایسے ہی کردار ہیں۔

کونڈی با اور شنکر کی شخصیت کی سادگی اور پاکیزگی اس گاؤں کی تہذیب و ثقافت کی دین ہے۔ جہاں کے باشندے مل جل کر اتحاد و اخلاق کے ساتھ سکونت پذیر ہیں۔ جن کے من میں کوئی چھل کپٹ نہیں، جو خارجی و باطنی سطح پر ایک جیسے ہیں۔ کونڈی با اور شنکر کی شخصیت بالکل ایسی ہی ہے۔ وہ اتنے سادہ لوح ہیں کہ انہیں اندازہ بھی نہیں ہوتا کہ جسے وہ اپنا دوست اپنا رشتہ دار مانتے ہیں وہی ان کا استحصال کر رہا ہے۔ اور جب انہیں اس بات کا علم ہوتا ہے تو وہ اپنے دوست سمپت راؤ سے بدلہ نہیں لیتے اور نہ نفرت کرتے ہیں۔ بلکہ اپنے پیار اور بھروسے سے سمپت راؤ کو راہ راست پر لے آتے ہیں۔

کونڈی با اور شنکر بس یہی چاہتے ہیں کہ وہ اپنے خاندان کو ہر خوشی دیں اور ایک ساتھ ایک چھت کے نیچے پیار و محبت سے زندگی بسر کریں۔ شنکر کی بیوی لاجونتی بھی یہی چاہتی ہے۔ عام طور پر گاؤں کی عورتوں میں جو سادگی اور اپنے شوہر اور فیملی کے لیے مرمٹنے کا جذبہ ہوتا ہے وہ لاجونتی میں بھی کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا ہے۔ وہ ہر حال میں اپنا فرض نبھاتی ہے اور زبان پر شکوہ و شکایت نہیں لاتی ہے۔

اس ناول میں ہیرالال کا کردار گرچہ اہمیت کا حامل نہیں ہے۔ ناول میں وہ تھوڑی دیر کے لیے ہی ہمارے سامنے آتا ہے۔ اس کے باوجود اس کی شخصیت اپنی علاقائی انفرادیت کے ساتھ سامنے آتی ہے۔ ہر شخص کو اپنا گھر اور اپنی زمین عزیز ہوتی ہے۔ جس سے اسے غیر معمولی لگاؤ ہوتا ہے۔ یہ لگاؤ گاؤں میں رہنے والے افراد کے اندر اور گہرا ہوتا ہے کیونکہ زمین سے ان کا رشتہ رزق سے وابستہ ہوتا ہے، اور عام طور پر ان کی زمین ان کے پرکھوں کی نشانی ہوتی ہے، ایک کے بعد دوسرا اس کا رکھوالی کرتا ہے اسے پوجتا ہے۔ اور اگر کوئی وقت اور حالات سے مجبور ہو کر اپنی زمین کھو دیتا ہے تو وہ خود کو گنہگار گردانتا ہے۔ ہیرالال بھی ان میں سے ایک ہے۔ وہ حالات کی ستم ظریفی کا شکار ہو کر اپنا گھر بار، زمین سب کچھ کھو دیتا ہے۔ حالانکہ ایک دور تھا جب ہیرالال اپنے گاؤں کا دولت مند شخص تھا۔ لیکن اب اس کے پاس کچھ نہیں ہے۔ وہ اپنی زمین سمپت راؤ کو بیچ دیتا ہے۔ وہ سمپت راؤ سے کہتا ہے:

''سمپت راؤ! میرے پرکھے مجھے آنکھیں دکھا رہے ہیں۔ میری جمین مجھے کھون کے آنسو رلا رہی ہے۔ میں تم سے کوئی چیج واپس مانگنے نہیں آیا ہوں۔۔۔۔''

''میں تمھارے اس کھیت میں نوکر بن کر کام کرنے کو تیار ہوں۔ اسی بہانے میں اپنے پرکھوں کو منالوں گا۔'' آہنکار، صفحہ نمبر۔۱۱۰

ہیرالال ضعیف ہو چکا ہے وہ جانتا ہے کہ اس کے جسم میں وہ طاقت نہیں کہ کھیت میں کام کر سکے لیکن حوصلے بلند ہیں۔ وہ کسی طرح اپنی آخری سانس تک اپنے پرکھوں کی زمین سے جڑا رہنا چاہتا ہے۔ جس سے اس کا روحانی رشتہ ہے۔ ایسا ہی رشتہ سمپت راؤ کا اپنے آبا و اجداد اور خاندان سے ہے، اس لیے وہ ہیرالال کے درد کو بخوبی سمجھتا ہے اور اسے اس کی زمین واپس کر دیتا ہے۔ سمپت راؤ کا یہ نیک عمل ثابت کرتا ہے کہ وہ ظاہری طور پر سماج کے لیے بھلے ہی بدل گیا ہو لیکن اس کی تہذیب و سنسکرتی نے اس کے باطن کو نہیں بدلنے دیا۔ اور یہی وجہ ہے کہ دھنا سیٹھ بننے کے بعد بھی اپنی بیوی اور بیٹے کے حوالے سے اس کے پیار میں کوئی فرق نہیں آتا۔ شانتی کے گزر جانے کے بعد بھی وہ ہر پل اس کا ساتھ محسوس کرتا ہے، اس سے باتیں کرتا ہے۔ اور شانتی بھی گاؤں کی معصوم اور آدرش بیوی کے روپ میں مرنے کے بعد بھی اپنے شوہر کا ساتھ نبھاتی ہے اور اس صحیح راہ دکھاتی ہے۔ اور اس کی آواز سمپت راؤ کے ضمیر کی آواز بن جاتی ہے۔

نور الحسنین کے اسلوب کی سادگی و سلاست نے ناول کے معیار میں مزید اضافہ کر دیا ہے۔ وہ نہایت سیدھے سادھے انداز اور کم سے کم الفاظ میں گہری بات کہنے کا ہنر جانتے ہیں۔ نورالحسنین نے اپنے ناول میں جس علاقے کو پیش کیا ہے اس سے ان کا گہرا رشتہ ہے۔ انہوں نے اپنا بچپن ان ہی وادیوں (پپیری چمنا راجہ) میں گزارا ہے۔ اس لیے زبان و بیان کے اعتبار سے ناول کے ساتھ پورا انصاف کیا ہے۔

ان کی تحریر میں منظر نگاری کا حسن بھی نظر آتا ہے۔ جس کی وجہ سے گاؤں کی پوری تصویر آنکھوں کے سامنے پھرنے لگتی ہے۔ مثال دیکھئے:

"برسات کیا ہوئی پورے گاؤں میں جیسے انقلاب آگیا تھا۔ مرغ کی مانگ کے ساتھ ہی بیلوں کے گلے میں بندھی گھنٹیاں بجنا شروع ہو جاتیں۔ کنوؤں پر بھیڑ لگ جاتی اور ان کی چرخیاں چُرمر کی آوازوں میں زندگی کے نغمے گانا شروع کر دیتیں۔ کھیتوں میں کام کاج شروع ہو گیا۔۔۔ کہیں کھیتوں میں بکھر چل رہے تھے۔ کہیں عورتیں انہیں صاف کر رہی تھیں۔ کہیں

دسّے گھوم رہے تھے تو کہیں کہیں لاونی کا کام بھی شروع ہو چکا تھا۔ وقفے وقفے سے بارش بھی برس رہی تھی۔'' آہنکار، صفحہ نمبر۔۱۵۰

نورالحسنین کا ناول 'آہنکار' زبان واسلوب کے اعتبار سے منفرد ہے۔ ناول کی زبان و مکالمے پر ہندی اور علاقائی زبان کے اثرات نے اسے اور بھی پرکشش بنادیا ہے۔ مثال کے طور پر 'جر، ابکھشش، روجی روجگار، راجی، مجار، مطبل، پتر واڑیاں، واندہ، دھنا سیٹھ، پن، گن گان، وہیج، پگھار، کاگدپتر، پھکٹ، اپن، ہنکاری، بکھر، اٹھواڑے، گھانا، درا پیوگ، پربتن، اپکار، پرم پراہ، یدھ، آرادھنا، آدیش، سمئے، ادھیکار، چھل کپٹ، دھرم، ویاکلتا، کارن، آشرواد، مکتی، ورشا، سماپتی، شکتی، مانونیتی، سوامی وغیرہ۔ ان جیسے الفاظ کے برمحل استعمال نے ناول کے حسن کو دوبالا کردیا ہے۔

نور الحسنین کے ناول میں علاقائی الفاظ اس طرح سموئے ہوئے کہ پڑھنے والے کو احساس نہیں ہوتا کہ الگ زبان کے الفاظ بھی شامل ہیں۔ بلکہ وہ الفاظ ان کی تحریر کو اور بھی زیادہ حسن درعنائی بخشتے ہیں۔ ایک مثال دیکھئے:

''پن جب میں بیمار پڑا---!'' اس کی آواز بھرا گئی تھی، ''تو میرے کو پھر ایک نروان ہوا کہ دھن تو آتی جاتی چھاؤں ہے وہ کیسی شکتی بن سکتی ہے---؟ جب یہ بات سمجھ میں آئی میں پر انشچیت کررہا ہوں، بھگوان مجھے ماپھ کرے گا یا نہیں۔ یہ میرے کو مالوم نہیں پن کونڈی با میں تیرا اپرادھی ہوں تو جو بھی مجھے دنڈ دے گا وہ مجھے سویکار ہے۔۔۔ آج میں تیرا بیٹا اور تیری بہو تجھے واپس کررہا ہوں۔۔۔!'' آہنکار۔ صفحہ نمبر۔۱۸۸

نور الحسین اپنے ناول میں اسلوب اور کرداروں کی زبان سے ادا کیے گئے مکالمات کو زیادہ پرکشش اور موثر بنانے کے لیے محاورات و کہاوت کا بھی برمحل استعمال کرتے ہیں۔ چند مثالیں دیکھئے:

''وہ آئے گا سر پنچ۔ تم دیکھنا وہ ایک نہ ایک دن جرور واپس آئے گا اور ویسے بھی کوّوں کے کوسنے سے ڈھور نہیں مرتے، وہ برابر آئے گا، ارے اُسے واپس آنا ہی پڑے گا۔''

آہنکار، صفحہ نمبر۔ ۱۰۳

''ہم کو تیرے سے کچھ ہونا نہیں---بس شکایت ہے تو اتنی کہ تم نے ہم سے ملنا جلنا کیوں چھوڑ دیا!'' کیشو نے بیڑی کو ہوا میں اچھال دیا۔

''تم سمجھتے ہو کوٹھی کی نوکری سے میں نہال ہو گیا--- ؟ شنکر چبوترے سے نیچے اتر گیا، ''تم کیا جانو---میں --- میں تو سکھ کی چاہ میں جیون کا بن باس بھوگ رہا ہوں۔'' آہنکار، صفحہ نمبر۔۸۶

'' پتا جی! ہم دونوں نے طے کیا ہے کہ اب ہم واپس نہیں جائیں گے۔ آپ ہی کے پاس رہیں گے اور یہاں پر ماں کے نام پر ایک ایسا اسپتال کھولیں گے جہاں غریبوں کا مفت علاج ہو سکے۔ اور کوئی مجبور مریض، ماں کی طرح لاچاری اور بے بسی کی حالت میں دم نہ توڑے---- پتا جی آپ نے بھی تو مجھے یہی سوچ کر ڈاکٹر بنانے کا فیصلہ کیا تھا نا؟'' سمپت راؤ پر گھڑوں پانی پڑ گیا، وہ صرف اقرار میں بھی اپنی گردن نہ ہلا سکا۔'' آہنکار، صفحہ نمبر، ۱۸۳

ان مثالوں کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ زبان و بیان پر ناول نگار کی گرفت مضبوط ہے۔ لیکن کہیں نہ کہیں ہندی الفاظ کی کثرت نے ناول کو فنی سطح پر کمزور کیا ہے۔ اس ناول کی ایک خامی یہ بھی ہے کہ ناول نگار نے سمپت راؤ کی زندگی کو جس طرح پیش کیا ہے، وہ ناول سے کم اور کسی فلمی کہانی سے زیادہ قریب نظر آتی ہے۔ تاہم مجموعی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ ناول 'آہنکار' پمپری چمنا راجہ کی تہذیب و ثقافت، طرز زندگی، روایات و اقدار کا کامیاب عکاس ہے۔

☆☆☆

اردو افسانہ اور بلونت سنگھ

ڈاکٹر پشپیندر کمار نم

شعبہ اردو، کروڑی مل کالج، دہلی یونیورسٹی، دہلی ۱۱۰۰۰۷

دیگر بہت سی اصناف کی طرح افسانہ بھی مغرب کی دین ہے۔ انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں مغربی ادب میں اس کا چلن رائج ہوا۔ انگریزی اور مغربی زبانوں میں اس سے قبل ناول، تمثیلی قصے اور طویل افسانے لکھے گئے۔ افسانہ ناول اور داستان ہی کے قبیلے کی ایک نثری صنف ادب ہے۔ قصہ پن یعنی ہر دم یہ جاننے کی خواہش کہ آگے کیا ہونے والا ہے ہی اس کی بنیادی خصوصیت ہے۔ یہ بھی دیگر اصناف کی طرح تقاضائے وقت کے تحت وجود میں آئی ہے۔ لیکن جس طرح فیشن اور دنیا کے رسم و رواج، حالات، موسم اور زمانے کے اعتبار سے بدلتے رہتے ہیں بالکل اسی طرح ادب کی روح میں بھی حالات و واقعات کے ساتھ تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ لہٰذا فکشن نے بھی اپنا روپ بدلنا شروع کیا جس کے باعث داستان سے ناول اور ناول سے افسانہ وجود میں آیا۔

در اصل اگلے وقتوں میں لوگوں کے پاس مصروفیت کم اور وقت کی فراوانی تھی۔ اس لیے وہ طویل قصے، کہانیاں لکھنے پڑھنے اور سننے کا شوق رکھتے تھے۔ لیکن جیسے جیسے تقاضائے وقت کے مطابق کاروبار زندگی کی پیچیدگیوں نے انسانی فرصت کے لمحات کم کیے ویسے ویسے داستان کی جگہ ناول اور پھر ناول کی جگہ افسانہ معرض وجود میں آیا۔

آج اردو افسانہ تقریباً سوا صدی کا سفر مکمل کر چکا ہے۔ یہ بات درست ہے کہ اردو افسانے کے اولین نمونے ہمیں انیسویں صدی کے آخری ایام میں ملنے شروع ہو گئے تھے۔ لیکن اردو افسانے کا باضابطہ آغاز بیسویں صدی کے آغاز کے ساتھ ساتھ ہوا۔ بیسویں

صدی کے اختتام پر ہی اردو افسانہ اپنے ارتقا کی ایک صدی مکمل کر چکا ہے۔ اس صدی میں اردو افسانے نے ترقی کے مختلف منازل طے کر لیے۔ موضوع تکنیک اور اسلوب کے لحاظ سے اردو افسانے میں بہت ساری تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ ان تبدیلیوں میں کچھ افسانے کے فروغ میں صحیح ثابت ہوئیں اور کچھ نے افسانے کے نشوو نما میں منفی کردار ادا کیا۔ مختلف تحریکات اور مختلف رجحانات اور رایوں کی وجہ سے افسانے کو کئی مرحلوں سے گذرنا پڑا۔

اردو افسانے کی اس ایک صدی سے زائد طویل روایت میں ایک سے ایک گو ہر نایاب آتے گئے اور آسمان ادب پر اپنے اپنے طور سے افسانوی کہکشاں میں نئے سے نئے رنگ بھرتے چلے گئے۔ یہاں بھی دو رجحان دیکھنے کو ملتے ہیں۔ ایک رومان پسند جس کے علمبر دار تھے سجادر حیدر یلدرم، مجنوں گورکھپوری، سلطان حیدر جوش، ل۔ احمد، حجاب امتیاز علی، حکیم احمد شجاع، ایم اسلم، امتیاز علی تاج، نذر سجاد حیدر اور سید عابد علی عابد اور دوسری طرف پریم چند نے رومان پسندی کے برعکس حب الوطنی، اصلاحی، معاشرتی، ملکی، علاقائی، حقیقت پسندی جیسے مسائل پر قلم اٹھایا، وہیں ان کے ہم عصر سدرشن، اعظم کریوی اور علی عباس حسینی، کرشن چندر، راجندر سنگھ بیدی، خواجہ احمد عباس، عصمت چغتائی، اختر اورینوی، حیات اللہ انصاری، احمد ندیم قاسمی، غلام عباس، حسن عسکری، ابراہیم جلیس، اختر انصاری، انتظار حسین، عزیز احمد، اختر حسین رائے پوری، سعادت حسن منٹو، کوثر چاندپوری، قرۃ العین حیدر، سہیل عظیم آبادی، شکیلہ اختر، ہاجرہ مسرور، خدیجہ مستور، صدیقہ بیگم، رضیہ سجاد ظہیر، اوپیندر ناتھ اشک، احمد علی، دیویندر ستیارتھی، ممتاز مفتی، صالحہ عابد حسین وغیرہ افسانہ نگاری کے اہم ستون ہیں جنہوں نے اپنے افسانوں کے ذریعے حقیقت کی عکاسی اور بہترین ترجمانی کی۔ ان افسانہ نگاروں نے طبقاتی کشمکش، معاشرتی ناہمواری اور معاشرے میں درپیش مسائل کو اپنے افسانوں کا موضوع بنایا۔ شعوری اور غیر شعوری طور پر سماجی مسائل کی طرف متوجہ ہوئے۔ سماج کے ہر طبقے کے لوگوں کی ذہنی کیفیات، ان کی زندگی میں رونما ہونے والے سماجی، نفسیاتی اور جنسی مسائل کی عکاسی بڑی خوبصورت اور منفرد انداز میں کی ہے۔ ان افسانہ نگاروں نے سماج کے زخموں کو کریدنے اور درد

کو ابھارنے کے لیے مخالفانہ فضائوں کی پرواہ نہیں کی۔ اس میں کوئی دو رائے نہیں کہ ان تمام افسانہ نگاروں کے جرأت مندانہ، ہوشمندانہ اور باغیانہ خیالات کی بدولت اردو فکشن کو ایک نئی راہ ملی۔ زندگی کو دیکھنے اور سمجھنے کا نیا زاویہ دیا۔ ان ادیبوں نے فکشن کے ذریعے مختلف گوشوں پر بے باکی اور نڈر پن سے روشنی ڈالی کہ نئی پیڑھی ان دبی ہوئی چنگاریوں کو مزید ہوا دینے کا حوصلہ پیدا کر سکیں۔ اسی قبیل کے ایک اور مایہ ناز اور بلند پایہ افسانہ نگار تھے بلونت سنگھ جن کے افسانے اردو ادب میں ایک انمول خزانے کی حیثیت رکھتے ہیں۔

بلونت سنگھ کی پیدائش موضع چک بہلول ضلع گوجرنوالہ پاکستان میں ماہ جون ۱۹۲۰ء کوئی۔ ہوئی۔ گوجرنوالہ لاہور کا نواحی ضلع ہے جسے دانشوروں کے نزدیک غیر منقسم ہندوستان میں وہی حیثیت حاصل تھی جو ولایت میں کیمبرج یا آکسفورڈ کو۔ بلونت سنگھ کی ابتدائی تعلیم وہیں گائوں (چک بہلول) کے کریسینٹ پیریٹری اسکول میں ہوئی۔ کچھ وقت تو میانوالی اور جالندھر کے پرائمری اور مڈل اسکولوں میں تعلیم پائی۔ پھر وہ اپنے والد کے پاس دہرہ دون چلے گئے، جہاں بلونت سنگھ کے والد لابھ سنگھ دہرہ دون ملٹری اسکول میں لکچرر تھے۔ انہیں وہاں کے معروف اسکول کیمبرج پرمپرٹی اسکول میں داخل کرا دیا گیا۔ یہاں سے انہوں نے میٹرک (ہائی اسکول) کا امتحان پاس کیا۔ اس کے بعد آپ اہل خانہ کے ساتھ الہ آباد منتقل ہو گئے اور جمنا کرسچن انٹر کالج سے انٹر میڈیٹ کا امتحان پاس کیا اور پھر ۱۹۴۲ء میں الہ آباد یونیورسٹی سے بی اے کی ڈگری سیکنڈ ڈویژن میں حاصل کی۔

اردو میں ایک کہاوت بڑی مشہور ہے کہ تخلیق کار بنائے نہیں جاتے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ کہاوت کسی دوسرے کے سلسلے میں خواہ صادق نہ آتی ہو لیکن بلونت سنگھ کے تعلق سے بالکل سولہ آنے کھری ثابت ہوئی ہے۔ کیونکہ انہوں نے جس خاندان اور ماحول میں آنکھیں کھولی تھیں وہ کسی بھی اعتبار سے ادب کے معصوم پودے کے پنپنے کے لیے سازگار نہیں تھا باوجود اس کے محض دس گیارہ سال [جو بچوں کے کھیلنے کودنے کی دن ہوا کرتے ہیں] کی عمر میں

بلونت سنگھ نے کہانیاں لکھنی شروع کردی تھیں تبھی تو اوپیندر ناتھ جیسے ماہر فن ادیب یہ لکھنے پر مجبور ہوگئے کہ:

''بلونت سنگھ حقیقت میں پیدائشی کہانی کار تھے، ہوش سنبھالتے ہی دس گیارہ برس کی عمر میں کہانی لکھنے لگے تھے۔ ان کے اجداد میں تخلیق ادب کی کوئی روایت نہیں تھی۔ وہ لوگ سیدھے سادے کسان تھے اور ان میں کوئی کبھی کبھار ملٹری میں بھرتی ہوجاتا تھا۔''

(رسالہ جامعہ، دہلی بلونت سنگھ نمبر، اکتوبر، دسمبر، ۲۰۰۱ء، ص ۶۸)

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ بلونت سنگھ کی تخلیقی ذہانت کی پرواز میں بلونت سنگھ کے آبائی گاؤں چک بہلول کے معروف حکیم علی اصغر کا بہت اہم کردار تھا جو ایک ادب نواز انسان تھے۔ جنہوں نے بلونت سنگھ کی آدھی ادھوری اور غیر مربوط کہانیوں کو نہ صرف دلجمعی کے ساتھ سننے کا کام کیا بلکہ قدم قدم پر بلونت سنگھ کی حوصلہ افزائی بھی کی۔ معروف ناقد و افسانہ نگار اوپیندر ناتھ اشک حکیم اصغر علی کے فیض کا ذکر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''بلونت سنگھ کے گاؤں چک بہلول میں ایک حکیم تھے علی اصغر وہ حکیم بہت اچھے تھے اور ان کے ہاتھ میں شفا بھی تھی۔ بلونت سنگھ کی کہانی کے پہلے مداح وہی تھے۔ بلونت سنگھ کہانی لکھتے اور حکیم کی دکان پر جاکر کہتے چاچا، میں نے نئی کہانی لکھی ہے۔ حکیم علی اصغر انہیں بڑے پیار اور ستکار (ادب) سے گوبر سے لپے ہوئے چبوترے پر بٹھاتے، بڑی یک سوئی سے کہانی سنتے، سر دھنتے اور ان کے بارے میں حوصلہ افزا پیشین گوئیاں کرتے۔''

رسالہ جامعہ، دہلی بلونت سنگھ نمبر، اکتوبر، دسمبر، ۲۰۰۱ء، ص ۶۸

اگرچہ بلونت سنگھ کی یہ ابتدائی کہانیاں زیور طباعت سے تو آراستہ نہ ہوسکیں لیکن ان کے اندر کے افسانہ نگار کو اس حد تک بیدار اور محرک کرنے میں کامیاب ہوگئیں کہ ان کی شائع ہونے والی پہلی کہانی ''سزا'' ہی نے ادبی حلقوں میں دھوم مچادی۔ ان کی یہ کہانی ڈاکٹر

جمیل اختر کے بقول اگست ر ۱۹۳۸ء میں ماہنامہ ''ساقی'' لاہور میں شائع ہوئی تھی۔ ادبی حلقوں میں اس کہانی کو خوب پذیرائی حاصل ہوئی اور اس کا اندازہ 'ادبی دنیا'' لاہور کے مدیر صلاح الدین کے تبصرہ سے کیا جاسکتا ہے جو اس دور میں حد درجہ محتاط اور ماہر فن ادیب تسلیم کیے جاتے تھے۔ وہ بلونت سنگھ کی اس کہانی پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''بلونت سنگھ ان خوش قسمت لوگوں میں سے ہیں جو صرف ایک افسانہ لکھ کر بقائے دوام حاصل کر لیتے ہیں۔ ان کا افسانہ 'سزا' ان کی پہلی کوشش ہے۔ اس قدر خوبصورت اور جامع کہ حرف اول حرف آخر معلوم ہوتا ہے۔'' رسالہ جامعہ، دہلی بلونت سنگھ نمبر، اکتوبر، دسمبر، ۲۰۰۱ء، ص ۱۶

بلونت سنگھ کے قلم سے نکلنے والا دوسرا افسانہ '' دیش بھگت'' تھا جو نومبر ۱۹۴۰ء میں ''ساقی'' ہی میں شائع ہوا۔ ان کا تیسرا افسانہ ''جگا'' اور چوتھا افسانہ ''نینا'' بھی اسی رسالے میں جنوری ۱۹۴۱ء اور جولائی ۱۹۴۱ء میں شائع ہوئے۔ اسی دوران وہ بی۔ اے کرنے کے بعد الہ آباد سے لاہور منتقل ہو گئے جو اس وقت علم و ادب بالخصوص اردو افسانے کا ایک خاص مرکز تھا اور وہاں بلونت سنگھ کو راجندر سنگھ بیدی اور کرشن چندر جیسی متعدّد شخصیات کی صحبت سے فیض یابی کے خوب مواقع میسر آئے اور ان حضرات کی صحبتوں نے بلونت سنگھ کی افسانہ نگاری کو بھی رفتار عطا کر دی اور اب ان کے افسانے ساقی کے علاوہ دیگر رسائل و جرائد میں بھی شائع ہونے لگے۔ مثلاً ہمایوں، لاہور، آج کل، دہلی، نقوش، لاہور، وغیرہ۔

بلونت سنگھ کے افسانے اردو ہندی ادبی رسائل میں شائع ہونے کے ساتھ ساتھ اب باقاعدہ مضبوط کتابی شکل میں بھی اردو کہانیوں کے چھ مجموعے منظر عام پر آچکے ہیں جن میں ا۔ جگا، ۲۔ تار و پود، ۳۔ ہندوستاں ہمارا، ۴۔ سنہرا دیش، ۵۔ پہلا پتھر ۶۔ بلونت سنگھ کے افسانے کے نام شامل ہیں۔

ان افسانوی مجموعوں کے علاوہ بلونت سنگھ کی کہانیوں کا ایک انتخاب ۱۹۹۵ء جسے معروف ناقد پروفیسر گوپی چند نارنگ نے مرتب کیا تھا اور سات جلدوں پر مشتمل ایک کلیات ۲۰۱۰ء میں منظر عام پر آیا ہے۔ جسے ڈاکٹر جمیل اختر نے تیار کیا ہے اور قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی نے شائع کیا ہے۔

''سزا'' بلونت سنگھ کے قلم سے نکلنے والی سب سے پہلی کہانی تھی جو انہوں نے محض سولہ سترہ سال کی عمر میں اس وقت تحریر کی تھی جب وہ مشن ہائی اسکول دہرہ دون میں دسویں جماعت کے طالب علم تھے۔ لیکن ان کی یہ پہلی کاوش ہی فن اور معیار کی تمام بلندیوں کو پار کر گئی۔ قارئین انگشت بدنداں رہ گئے حتی کہ نامور ترین افسانہ نگاروں نے بھی ان کے کمال فن کی داد دی۔ نذیر احمد چودھری کے بقول:

''کرشن چندر تو لاہور بھر میں ''ساقی'' کے اس شمارے (جس میں یہ کہانی شائع ہوئی تھی) کو گھماتا پھرا اور اپنے ہر ملنے والے سے یہ کہتا رہا کہ دیکھو! افسانے یوں لکھے جاتے ہیں۔ بلونت سنگھ کے اس حرف اول پر حرف آخر کا گمان ہوتا ہے۔'' بلونت سنگھ: فن اور شخصیت، ڈاکٹر ممتاز آرا، ص ۹۷

حالانکہ یہ امر حیران کن تھا کیونکہ کوئی بھی فن کار اپنے ہم عصر اور بالخصوص کسی نوآموز کے کارناموں کا اتنی کشادہ قلبی سے اعتراف کرے، یہ بلونت سنگھ کی فن افسانہ نگاری میں کمال مہارت کی دلیل اور ساتھ ہی کرشن چندر کی کشادہ قلبی کی بھی داد دینی پڑتی ہے جنہوں نے کھلے دل سے اس کہانی کی عظمت کا اعتراف کیا۔

یہ کہانی پنجاب کے ایک چھوٹے سے گاؤں کا حقیقی منظر پیش کرتی ہے۔ اس کی فضا، کردار، مسائل اور ان کے حل کا طریقہ سب کچھ ایسا حقیقی ہے کہ قاری کو پورا منظر کسی فلمی سین کی طرح آنکھوں کے سامنے سے گذرتا محسوس ہوتا ہے:

''چھوٹا سا گائوں تھا۔ دو ایک حویلی کو چھوڑ کر باقی تمام مکانات گارے کے بنے ہوئے تھے۔ وہی جوہڑ، وہی ببول، شری نہ اور بیریوں کے درخت، وہی گھنے پیپل کے تلے رُوں رُوں کرتے ہوئے (رہٹ) وہی صبح کے وقت کنوئوں پر کنواریوں کے جمگھٹ، دوپہر کو بڑے بوڑھوں کی شطرنج اور چوپڑ، شام کو نوجوانوں کی کبڈی اور پر سکوت راتوں میں وارث علی شاہ کی ہیر، ہیر اور قاضی کے سوال و جواب وہی مضبوط، نٹ کھٹ اور چنچل چھوکریاں اور وہی سیدھے سادھے بلند قامت اور وجیہ نوجوان۔۔۔'' کلیات بلونت سنگھ، جلد اول، ڈاکٹر جمیل اختر، ص ا

درج بالا اقتباس سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ کس طرح کہانی کا پہلا جملہ اور پہلا پیرا گراف ہی قاری کو اپنی گرفت میں لے لیتا ہے اور ماہرین کے نزدیک یہی کامیاب کہانی کی دلیل ہے۔

بلونت سنگھ کا دوسرا افسانہ ''دیش بھگت'' تھا۔ جو پہلی بار ماہنامہ ''ساقی'' لاہور کے نومبر ۱۹۴۰ کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ یہ بے حد سبق آموز افسانہ ہے جس میں منٹو کی طرح سفید پوشوں کی کالی کرتوتوں کو موضوع بنایا گیا ہے۔ یہ افسانہ ترقی پسند تحریک کی اصل روح کا ترجمان ہے۔

اس افسانے میں بلونت سنگھ نے ڈھونگی بزرگوں سے لے کر عورتوں کے استحصال، مزدوروں کی حالت زار، گرتے تعلیمی اور بڑھتے جرائم کے گراف نیز سیاست دانوں کی عیاری اور قومی اتحاد کے بکھرے شیرازے تک تمام بھڑکتے مسائل کو بڑی خوبصورتی اور پوری ادبی لطافت کے ساتھ بیان کر دیا ہے اور علامتی افسانے کی خصوصیات کو بھی نظر انداز نہیں ہونے دیا ہے۔ ناموں کی بجائے ذات سے تخاطب کے ساتھ ساتھ متعدّد واقعات کو علامتی طور پر واضح کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ مثال کے طور پر میاں لوگ، اینٹوں کا بھٹہ، سود خور، گرونانک کی تصویر، پٹوارن کی دکان، چکنی داڑھی اور سفید کبوتر وغیرہ۔ اسی طرح کرداروں کے ناموں کی جگہ بھی بھتیجا، چچا، عورت، لڑکی اور پنڈت جی وغیرہ علامتیں استعمال کی گئی ہیں۔

کہانی کے نام اور ابتدائی جملوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ کہانی مذہبی منافرت سے متعلق ہے۔ یہ اقتباس ملاحظہ فرمائیں:

''شام ہو چکی تھی۔ میں چھوٹے بھائی کو چٹھی لکھ رہا تھا کہ اتنے میں چچا اندر داخل ہوئے بغیر کسی تمہید کے بولے ''سنو ذرا آج خاص کام ہے۔ تم کو میرے ساتھ چلنا ہوگا۔'' ''خاص کام' وا لے الفاظ سن کر میں نے سرہانے سے صفا جنگ اٹھائی اور اسے فرش پر ٹیک اٹھ کھڑا ہوا۔ ''مسلمانوں کا محلہ ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ میاں لوگوں کا، سمجھے ؟۔۔۔۔۔۔۔اور پھر روپے کا معاملہ۔۔۔ ''کلیات بلونت سنگھ، ڈاکٹر جمیل اختر، ص ۱۷

بلونت سنگھ کا ''دیش بھگت'' افسانہ منٹو کے افسانے ''ٹھنڈا گوشت'' کی طرز پر لکھا گیا افسانہ ہے۔ جس کی کہانی کچھ اس طرح ہے کہ سفید پوش چچا جو معروف سیاست داں اور پنڈت جواہر لال نہرو کے ساتھیوں میں ہیں وہ اسٹیج پر تو بڑی متاثر کن تقریریں کرتے اور قومی ترقی کے منصوبے بناتے ہیں مگر پردے کے پیچھے ان کا کردار معصوم، کمسن اور بے سہارا لڑکیوں کو خریدنا اور ان سے منہ کالا کرتے ہیں۔ کہانی کا پورا تانا بانا اسی مفہوم کو واضح کرتا ہے۔

جواہر لال نہرو شہر میں حب الوطنی، وطن دوستی، اخلاق و محبت، ایثار و قربانی، بھائی چارہ، ظلم و بربریت اور سازش و استحصال کی مخالفت کا پیغام دینے آئے تھے چنانچہ:

''جب جلوس مجید کے محلے کے پاس پہنچا تو سڑک کے کنارے بھیڑ میں مجھے وہی میلی کچیلی لڑکی دکھائی دی۔ وہ حیرت سے پھٹی پھٹی آنکھوں سے ان جھنڈا اونچا رکھنے والوں کو دیکھ رہی تھی، وہی گرد آلودہ بال، سہمی ہوئی بے زبان صورت، زرد زرد آنکھیں۔ ''کلیات بلونت سنگھ، ڈاکٹر جمیل اختر، ص ۲۹

جو چچا اور مجید کی بارعب شخصیتوں اور شفاف لباسوں میں چھپے مکروہ چہروں اور بھیڑیوں کا نقاب اتارنے کی ناکام کوشش کر رہی تھیں جسے اشرف المخلوقات کہے جانے والے

انسانوں کے جم غفیر نے تو محسوس نہیں کیا البتہ خدا کی بے زبان مخلوق میں سے کتے اور ہوا کے جھونکے نے اس معصوم، بے سہارا کی زرد آنکھوں کی ان کہی کہانی کی اس طرح لاج رکھ لی:

''معاً گلی میں سے ایک کتا نکلا اور مجید کو دیکھ کر بے طرح بھونکنے لگا۔ وہ بھاگ کر بھیڑ میں گھس گیا۔ ایک ہوا کے جھونکے سے اس کوچے کی خاک اڑی اور چچا کی چکنی داڑھی گرد سے اَٹ گئی۔'' کلیات بلونت سنگھ، ڈاکٹر جمیل اختر، ص ۲۹

''جگّا'' بلونت سنگھ کا ایک شاہکار افسانہ ہے اور بلونت سنگھ کا پہلا مجموعہ ''جگّا'' نام سے ہی شائع ہوا تھا۔ اس کا تفصیلی تجزیہ کرتے ہوئے معروف ناقد پروفیسر گوپی چند نارنگ لکھتے ہیں:

''جگا بلونت سنگھ کی سب سے مشہور کہانی ہے۔ پوری کہانی مشہور ڈاکو جگا سنگھ کے گرد بنی گئی ہے۔ اس سے رومان کو الگ کرلیں تو باقی کچھ بھی نہیں رہتا۔ لیکن یہ رومان خالص تخیلی نہیں ہے، زندگی کی جڑوں سے پھوٹا ہے اور حقیقت کی سطح رکھتا ہے۔ جگا ایک سانڈنی سوار ڈاکو ہے۔ رات کو ایک گاؤں سے گذرتے ہوئے رہٹ پر پیاس بجھانے کے لیے رکتا ہے تو ایک دوشیزہ کو دیکھ کر رک جاتا ہے۔ گرنام ایک معصوم الھڑ لڑکی ہے۔ خود اپنی ادائوں سے بے خبر، اس کے برعکس بلونت سنگھ نے جگا ڈاکو کی جو تصویر بنائی ہے وہ نہایت ہیبت ناک ہے۔ آس پاس کے لوگ جگا کے نام سے لرزتے ہیں۔ وہ اجڈپن سے قہقہہ لگاتا ہے تو اس کی بھیانک آواز سے چگا دڑ تک اڑ جاتے ہیں۔ گرنام سے بات چیت کرتا ہوا وہ اس کے ساتھ ساتھ اس کے گھر پہنچ جاتا ہے۔ یہاں وہ بلا ہچکچاہٹ کے کہتا ہے کہ میں دور سے آرہا ہوں آج رات یہیں ٹھہروں گا۔ وہ باتوں باتوں میں گرنام کو بہت سے زیور اور موتیوں کے ہار دکھاتا ہے اور گرنام اپنے طفلانہ بھولپن سے چہکتی رہتی ہے۔ صبح کو جب باپو اجنبی کو رخصت کرتے ہوئے اس کا نام پوچھتا ہے تو اجنبی کہتا ہے۔ خبردار کسی کو مت بتانا کہ آج رات جگا ڈاکو تمھارا مہمان تھا۔ باپو خوف سے لرز جاتا ہے۔ جگا کا نام سن کر بڑے بڑوں کے چھکے چھوٹ جاتے تھے۔ اس واقعے کے بعد وہ کبھی کبھی رات کی تاریکی

میں گرنام سے ملنے آتا اور صبح سے پہلے رخصت ہو جاتا۔ پھر لوگوں نے حیرت سے سنا کہ اس نے ڈاکہ زنی ترک کر دی ہے۔ وہ خود کو گرنام کے قابل بنانا چاہتا ہے لیکن گرنام سے اس کا اظہار نہیں کر سکتا۔ جب اس کو معلوم ہوتا ہے کہ گرنام تو دلیپ سنگھ کو پسند کرتی ہے تو وہ ایک رات دلیپ سنگھ پر حملہ کر دیتا ہے۔ سب سمجھتے ہیں کہ دلیپ سنگھ مارا گیا لیکن رفتہ رفتہ جب جگا کو احساس ہوتا ہے کہ گرنام کا جذبہ صادق ہے تو وہ بدلنے لگتا ہے۔ دلیپ سنگھ زخمی ہوا تھا مرا نہیں تھا۔ بالآخر خود جگا اسے لا کر بابو اور گرنام کے سامنے شادی کے لیے پیش کر دیتا ہے اور جگا ایک بار پھر جگت سنگھ وِرک بن جاتا ہے۔ ایک خونخوار ڈاکو۔

کہانی کے سارے عناصر کی تشکیل رومانی اجزا سے ہوئی ہے۔ مردانگی، بہادری، دلیری، تشدد، ڈاکہ زنی، بے لوث محبت، گرنام کا ملکوتی حسن، معصومیت، الھڑپن، سانڈنی سوار کی پراسرار، بدوضع، بھیانک، اجڈ شخصیت، لیکن نیک دلی، قول پر جان قربان کر دینے اور محبت کے لیے کچھ بھی کر گذرنے کا جذبہ۔ غرض کہ پلاٹ، کردار، منظر نگاری، مکالمے سب رومان میں رنگے ہوئے ہیں۔ کہانی بیشک کرداری ہے لیکن کردار فقط جگا اور گرنام ہی نہیں، بھیکن کا وہ دور افتادہ رہٹ، کھیت، کھلیان بھی کردار ہیں۔ بھیکن کے کچے پکے گھر، پیڑ پودے، مویشی، اپنے تھامنے والی عورتیں، نہر، خونی پل یہ سب مل کر ایک تشخص قائم کرتے ہیں۔ اس رومانی تشکیل میں جیتا جاگتا بھیکن بھی عمل آرا ہے جس سے دوسرے عناصر کی فضا سازی ہوتی ہے۔ عقیدت، تصورات، ترجیحات، رویے افراد ہی کے نہیں معاشروں کے بھی ہوتے ہیں۔ یہاں ڈاکہ زنی، ہادری، مردانگی اور ایثار بھی ایک قدر ہے۔ مہمان نوازی، وعدہ ایفائی، آن پر جان دینے کے جذبے کی طرح جو بطور ایک متھ کے سامنے آتی ہے اور حیرت زدہ کر دیتی ہے۔ اس کہانی کی مرکزی کشش کیا ہے۔ مردانگی اور قوت کی Glorification تجلیل اور متھ سازی۔ ''بلونت سنگھ کے بہترین افسانے، گوپی چند نارنگ ۱۴۔۱۳

جگا اردو کے افسانوی ادب کی ایک عہد ساز کہانی ہے۔ اس کا کردار جگا، گھیسو، خوجی وغیرہ کرداروں کی طرح افسانے کی ایک علامت بن گیا ہے۔ اس کے علاوہ ان کے افسانوں میں ''گرنتھی''، ''بھول بھلیاں''، ''خدا کی وصیت''، پنجاب کا البیلا۔ پتھر کے دیوتا، بھک منگے، اجنبی، آزاد فاقہ، روشنی اور ہمارا مکان وغیرہ لاجواب افسانے ہیں۔

مختصر یہ کہ بلونت سنگھ زندگی کی چھوٹی چھوٹی باتوں کو اپنے افسانوں کا موضوع بناتے ہیں اور پھر ان کے گرد نہایت فن کارانہ انداز سے کہانی کا تانا بانا بنتے ہیں۔ کردار کر کیا رہا سے زیادہ ان کی توجہ اس بات پر رہتی کہ وہ سوچ کیا رہا ہے، اس کے دماغ میں چل کیا رہا ہے۔ نفسیات سے آگہی اور انسانی ذہن و دل میں اتر جانا بلونت سنگھ کا خاص وصف ہے۔ بلونت سنگھ کے افسانوں کا بیشتر موضوع حقیقی زندگی کے انسان ہیں۔ ایسے انسان جن کے دلوں میں طرح طرح کی خواہشات جنم تو لیتی ہیں لیکن ان کی یہ آرزوئیں، حسرتیں پوری نہیں ہو پاتیں۔ بلونت سنگھ کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنی ہر کہانی کے لیے بہت غور و فکر اور توجہ کے ساتھ منصوبہ بندی کرتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ ان کی کہانیوں کا پلاٹ اتنا گٹھا ہوا اور مربوط ہوتا ہے کہ کوئی لفظ غیر ضروری اور زائد معلوم نہیں ہوتا۔ افسانہ ''گرنتھی'' کا یہ اقتباس دیکھیں:

''نہ صرف اپنے گاؤں میں دبدبہ تھا بلکہ علاقہ بھر میں لوگ اس سے خم کھاتے تھے، جب گرنتھی نے اس کو بتایا کہ اس کی قسمت کا فیصلہ بھی ہو چکا تو وہ جھلا کر اٹھ کھڑا ہوا۔ ''کس کی مجال ہے کہ تم کو یہاں سے نکالے۔ گرنتھی جی! تم اسی جگہ رہو گے اور ڈنکے کی چوٹ رہو گے۔ میں دیکھوں کا کون مائی کا لال تم کو یہاں سے نکالنے کے لیے آتا ہے۔'' یہ سن کر گرنتھی نے جواب تک بے حس سا بیٹھا تھا آنکھیں جھپکائیں۔ اس کی بھنوؤں کو حرکت ہوئی۔ وہ مسکین آواز میں بولا'' اور سردار بنتا سنگھ واہگرو جانتا ہے میں نے لاجو کو چھوا تک نہیں۔'' سردار بگا سنگھ کے دو آدمی ادھر سے گذرتے ہوئے یہ باتیں سن رہے تھے۔ بنتا سنگھ ان کو سنا کر بلند آواز میں للکار کر بولا ''گرنتھی جی! تم یہ کیوں کہتے ہو کہ تم نے اس کا ہاتھ نہیں پکڑا۔ تم ہزار مرتبہ لاجو کا ہاتھ پکڑ سکتے

ہو۔۔۔۔۔۔میں بگا سنگھ کو بھی دیکھ لوں گا، بڑا نمبر دار بنا پھرتا ہے۔۔۔۔اور جن لوگوں نے تمھارے خلاف پنچایت میں حصہ لیا تھا ان میں سے ایک ایک سے نبٹ لوں گا۔۔۔" اپنی بھرپور آواز میں اس نے یہ موٹی موٹی گالیاں بھی سنائیں۔۔۔۔۔۔۔۔"

کلیات بلونت سنگھ، جلد اول، ڈاکٹر جمیل اختر، ص ۱۵۱۔۱۵۰

بہت سے افسانوں میں بلونت سنگھ نے انسان کی چھوٹی چھوٹی ذاتی خوشی وغم کو موضوع بنایا اور باہر کی دنیا کے ساتھ گردو پیش کی دنیا پر ہماری توجہ مرکوز کردی ہے۔ انہوں نے انسان کے نرم و نازک احساسات کی بھرپور ترجمانی کی ہے بلونت سنگھ کو بیانیہ پر پوری طرح قدرت حاصل ہے۔ وہ راجندر سنگھ بیدی کی طرح مسرت و خوشی اور غم کے امتزاج سے اپنے افسانوں کا کینوس تیار کر لیتے ہیں۔ مظلوم طبقے کے ساتھ ہمیشہ ان کی ہمدردی رہی ہے۔ ان کا انداز بیان دلکش ہے اور زبان پر بھی ان کی گرفت رہتی ہے۔ زبان کے معاملے میں بھی وہ نہایت حساس نظر آتے ہیں، زبان صاف، ستھری، نکھری ہوئی تصنع اور غیر ضروری آرائش سے پاک ہوتی ہے۔

بلونت سنگھ اردو فکشن کے ایک ایسے افسانہ نگار ہیں۔ جن کی افسانہ نگاری میں ایسے تمام عناصر موجود ہیں جو ان کے افسانوں کو روشن کرتے ہیں۔ مسائل کیسے بھی ہوں بلونت سنگھ نے ان کو گہرائی سے محسوس کیا اور اپنے افسانوں میں پیش کیا۔ ان کے یہاں ہندوستانی معاشرہ اور اس کے دوغلے پن کو جس صفائی سے افسانوں کا موضوع بنایا گیا ہے وہ بے لاگ حقیقت نگاری کی نمائندہ مثال ہے۔ بلاشبہ وہ اپنی فکر اور اپنی تخلیقات سے معاشرے کو متاثر کرنے کا ہنر رکھتے ہیں۔

☆☆☆

کل ہند تحریری مسابقہ ۲۰۲۶ــــ منتخب مقالات

کسی بھی قوم کا ماضی اس کے حال کا آئینہ اور مستقبل کے لیے مشعلِ راہ ہوتا ہے۔ قومیں جب تک اپنے اسلاف کے نقوشِ قدم کو دلوں میں زندہ رکھتی ہیں، اپنی شناخت اور وقار سے دور نہیں ہوتیں۔ نوجوان نسل کو بزرگوں کی لازوال قربانیوں سے روشناس کرانے کی غرض سے مسلم اسٹوڈنٹس آرگنائزیشن آف انڈیا (MSO) نے ۸۰ویں جشنِ آزادی کے تاریخی موقع پر "ملک کی آزادی میں مسلمانوں کا کردار" کے عنوان سے ایک کل ہند تحریری مسابقے کا انعقاد کیا۔ اس مسابقے کی سب سے اہم اور حوصلہ افزا بات یہ رہی کہ منتظمین کی جانب سے نمایاں پوزیشن حاصل کرنے والے مقالہ نگاروں کے مضامین کو یو جی سی کیئر لسٹڈ (UGC CARE Listed) تحقیقی جریدے میں شائع کرنے کا اعلان کیا گیا، جس کے پیشِ نظر ملک بھر کے طلبہ نے غیر معمولی جوش و خروش کا مظاہرہ کرتے ہوئے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ اس مسابقے میں تقریباً ایک ہزار طلبہ نے اردو، ہندی اور انگریزی زبانوں میں اپنے معیاری مقالات پیش کیے۔

موصولہ مقالات کی جانچ، پوزیشن کا تعین اور معروضی جائزہ ایک نہایت نازک اور باریک بین مرحلہ تھا۔ اس عمل کو شفاف، عادلانہ اور معیاری بنانے کے لیے مقتدر اساتذہ و ماہرینِ تعلیم کی سرپرستی اور نگرانی میں محققین (ریسرچ اسکالرز) کی ایک ٹیم تشکیل دی گئی۔ اس نگراں بورڈ میں پروفیسر راکیش کمار پانڈے، پروفیسر وہاب نظیر (جامعہ ملیہ اسلامیہ)، پروفیسر امتیاز احمد (دہلی یونیورسٹی)، ڈاکٹر شجاعت علی قادری، پروفیسر یحییٰ صبا (دہلی یونیورسٹی)، ابو سعید مصباحی اور نور الحسن (ریسرچ اسکالرز، دہلی یونیورسٹی) شامل تھے۔ ان ماہرین کی زیرِ نگرانی ریسرچ اسکالرز نے تمام مقالات کا عمیق جائزہ لے کر درج ذیل نتائج کا اعلان کیا:

پہلی پوزیشن: بشریٰ خان (آر وی نارتھ فیلڈ انسٹی ٹیوٹ)

دوسری پوزیشن: علینہ ناز (علی گڑھ مسلم یونیورسٹی)

تیسری پوزیشن: محمد توحید (جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی)

کامیاب طلبہ کی پذیرائی کے لیے ایم ایس او نے "میرا ملک، میری ذمہ داری" کے عنوان سے ایک پروقار تقریبِ تقسیمِ انعامات منعقد کی۔ اس پروگرام میں سابق ڈی جی پی (اتر پردیش) ڈاکٹر ڈی ایس چوہان (آئی پی ایس) نے بحیثیت مہمانِ خصوصی اور کلیدی مقرر شرکت کی، جبکہ ہمالیہ ڈرگ کمپنی کے صدر ڈاکٹر سید فاروق مہمانِ ذی وقار کے طور پر جلوہ افروز ہوئے۔ تقریب میں ایم ایس او کے چیئرمین ڈاکٹر شجاعت علی قادری، وائس چیئرمین محمد مدثر اشرفی، جنرل سکریٹری توصیف رضا، دہلی اسٹیٹ سکریٹری حافظ تحسین، صدر ایم ایس او (جے ایم آئی) تہذیب مصباحی اور رمیض رضا مصباحی سمیت دہلی یونیورسٹی، جامعہ ملیہ اسلامیہ اور جے این یو کے کثیر تعداد میں طلبہ و اساتذہ موجود تھے۔

تقریب میں مہمانانِ گرامی کے ہاتھوں اول، دوم اور سوم پوزیشن حاصل کرنے والوں کے علاوہ دسویں پوزیشن تک کے تمام ہونہار طلبہ کو اسناد اور خصوصی انعامات سے نوازا گیا۔

طے شدہ اعلان اور وعدے کے مطابق، اول، دوم اور سوم پوزیشن پانے والے طلبہ کے یہی منتخب مقالات درجِ ذیل میں قارئین کے مطالعے اور اشاعت کے لیے پیش کیے جا رہے ہیں:

جنگ آزادی میں مسلمانوں کا کردار

محمد توحید (جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی)

ہندوستان کو طویل جدوجہد کے بعد آزادی کی نعمت حاصل ہوئی، جس کے لیے ہمارے اسلاف نے زبردست قربانیوں کا نذرانہ پیش کیا، جان و مال کی قربانیاں دیں، تحریکیں چلائیں

تختۂ دار پر چڑھے، پھانسی کے پھندے کو جرات و حوصلہ اور کمال بہادری کے ساتھ بخوشی گلے لگایا، قید و بند کی صعوبتیں جھیلیں اور حصول آزادی کی خاطر میدان جنگ میں نکل پڑے، آخر غیر ملکی (انگریز) ملک سے نکل جانے پر مجبور ہوئے۔

غیر ملکی

حکمرانوں نے اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کے لیے طرح طرح کی چالیں چلیں، تدبیریں کیں، رشوتیں دیں، لالچ دیئے، پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو کا اصول بڑے پیمانے پر اختیار کیا، فرقہ وارانہ اختلاف پیدا کیے، حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کیا، آپس میں غلط فہمیاں پھیلائیں، تاریخ کو مسخ کیا، انگریزوں نے ہندوستانیوں کے معصوم باشندوں پر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے اور ناحق لوگوں کو تختہ دار پر لٹکایا، ہندوستانیوں پر ناحق گولیاں چلائیں، چلتی ہوئی ریلوں پر سے اٹھا کر باہر پھینکا؛ مگر ان کے ظلم و ستم کو روکنے اور طوق غلامی کو گردن سے نکالنے کے لیے بہادر مجاہدین آزادی نے ان کا مقابلہ کیا اور ملک کو آزاد کر کے ہی اطمینان کی سانس لی۔

ہندوستان کی تحریک آزادی میں مسلمانوں کا حصہ قدرتی طور پر بہت ممتاز و نمایاں رہا ہے، انہوں نے جنگ آزادی میں قائد اور رہنما کا کردار ادا کیا، اس کی وجہ یہ تھی کہ انگریزوں نے اقتدار مسلم حکمرانوں سے چھینا تھا، اقتدار سے محرومی کا دکھ اور درد مسلمانوں کو ہوا، انہیں حاکم سے محکوم بننا پڑا، اس کی تکلیف اور دکھ انہیں جھیلنا پڑا، اسی لیے محکومیت و غلامی سے آزادی کی اصل لڑائی بھی انھیں کو لڑنی پڑی۔

انگریزوں سے باقاعدہ منظم جنگ نواب سراج الدولہ کے نانا علی وردی خان نے ۱۷۵۶ میں کی اور ان کو شکست دی، کلکتہ کا ڈائمنڈ ہاربر اور فورٹ ولیم انگریزوں کا مرکز تھا، علی وردی خان نے فورٹ ولیم پر حملہ کر کے انگریزوں کو بھگایا،

انگریز ڈائمنڈ ہاربر میں پناہ لینے پر مجبور ہوئے۔ اسے پہلی منظم اور مسلح جنگ آزادی قرار دیا جاسکتا ہے۔

علی وردی خان کے بعد ان کے نواسہ نواب سراج الدولہ حاکم ہوئے اور اس خطرہ کو محسوس کیا کہ انگریز ان کے ملک پر آہستہ آہستہ حاوی ہو رہے ہیں اور ان کو ملک سے نکالنا ضروری ہے۔ اس نے حوصلہ اور ہمت سے انگریزوں کو شکست دینا چاہا؛ مگر ان کا دربار سازشوں کا اڈہ بن گیا تھا؛ اس لیے انہیں شکست ہوئی اور ۱۷۵۷ء میں برٹش فوج نے ان کے دارالسلطنت مرشد اباد میں انہیں شہید کر دیا۔

تاریخ کے صفحات میں پلاسی کی جنگ ۱۷۵۷ء اور بکسر کی جنگ ۱۷۶۴ء کی تفصیل موجود ہے، یہ جنگ بھی ہندوستانیوں کی شکست پر ختم ہوئی، اس کے بعد انگریز بنگال، بہار اور اڑیسہ پر پوری طرح حاوی ہو گئے۔

جنگ آزادی میں حیدر علی اور ٹیپو سلطان کا کردار

دکن فرماں روا حیدر علی اور ان کے صاحبزادہ ٹیپو سلطان کے ذکر کے بغیر جنگ ازادی کی تاریخ ادھوری ہوگی، جو مستقل انگریزوں کے لیے چیلنج بنے رہے، حیدر علی اور ٹیپو سلطان نے انگریزوں سے چار جنگیں کیں، ٹیپو سلطان ۱۷۸۲ء میں حکمراں ہوئے، ۱۷۸۳ء میں انگریزوں سے ٹیپو کی پہلی جنگ ہوئی اور انگریزوں کو شکست ہوئی۔ یہ جنگ ۱۷۸۴ء میں ختم ہوئی، یہ میسور کی دوسری جنگ کہلاتی ہے۔ انگریز اپنی شکست کا انتقام لینے کے لیے بے چین تھے؛ چنانچہ ۱۷۹۲ء میں انگریزوں نے اپنی شکست کا انتقام لیتے ہوئے حملہ کیا؛ مگر اپنے بعض وزراء و افسران کے بے وفائی اور اپنی ہی فوج کی غداری اور اچانک حملہ کی وجہ سے ٹیپو معاہدہ کرنے پر مجبور ہوئے۔

ٹیپو سلطان کو بطور تاوان تین کروڑ روپیے، نصف علاقہ اور دو شہزادوں کو بطور یرغمال انگریزوں کو دینا پڑا۔

جنگ ازادی میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، شاہ عبدالعزیز دہلوی اور ان کے شاگردوں کا کردار

ٹیپو سلطان کی شہادت نیز ہزاروں افراد کے قتل کے بعد ملک میں برطانوی اثرات بڑھتے چلے گئے, انگریز سیاسی اثرات بڑھانے کے ساتھ ساتھ مشنری ورک بھی کر رہے تھے، اس زمانہ میں دینی مدارس بڑی تعداد میں تباہ کیے گئے، ان کوششوں کے ساتھ ساتھ دہلی میں ایک تحریک وجود میں آئی، جس کے بانی شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ تھے، ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے والد کی تحریک کو آگے بڑھایا، وہ انگریزوں کے سخت خلاف تھے۔ انہوں نے ۱۸۰۳ء میں انگریزوں کے خلاف جہاد کا مشہور فتویٰ دیا، جس میں ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا گیا اور سید احمد شہید رائے بریلوی رحمۃ اللہ علیہ کو لبریشن موومنٹ کا قائد مقرر کیا۔ ۱۸۳۱ء میں سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید رحمہم اللہ بالاکوٹ میں اپنے بے شمار رفقاء کے ساتھ اس ملک کے انسانوں کو آزادی دلانے کے لیے انگریزوں اور ان کے اتحادی سکھ ساتھیوں کے خلاف جہاد میں شہید ہوئے؛ لیکن یہ تحریک چلتی رہی، مولانا نصیر الدین دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے قیادت کی ذمہ داری سنبھالی۔ ۱۸۴۰ء میں اپ کی وفات ہوئی۔ ان کے بعد مولانا ولایت علی عظیم آبادی رحمہم اللہ اور ان کے بھائی مولانا عنایت علی عظیم آبادی نے اس تحریک کو زندہ رکھنے میں اہم کردار ادا کیا۔ اس طرح یہ جہاد کا قافلہ برابر رواں دواں رہا؛ حتیٰ کہ سن ستاون یعنی ۱۸۵۷ء تک لے ایا۔ علماء کی اس تحریک کو انگریزوں نے وہابی تحریک کے نام سے مشہور کیا جو نجد کی محمد بن عبدالوہاب نامی عالم کے نظریات پر مبنی تھی؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس تحریک کے اکثر افراد ہندوستان ہی کے مشہور عالم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے تربیت یافتہ تھے، اور یہ تحریک انھیں کے نظریات پر مبنی تھی؛ اس لیے اسے "ولی اللّٰہی" تحریک کا نام دیا جانا چاہیے۔

ہندوستان کے جنگ آزادی کا یہ چھٹا مرحلہ ۱۸۵۷ء کی انقلابی، عوامی اور قومی جنگ ہے۔ اس جنگ کی تاریخ کے مطالعے سے یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ یہ غیر ملکی انگریزوں کے

پیہم ظلم وستم، جارحیت و سفاکیت، قتل و غارت گری اور مذہبی مداخلت کے ردعمل میں ۱۱ مئی ۱۸۵۷ میں میرٹھ سے شروع ہوئی اور ۲۱ ستمبر ۱۸۵۷ء کو غداروں اور دغا بازوں کی وجہ سے شکست پر منتج ہوکر دہلی میں ختم ہوگئی۔ اس جنگ میں عوام کے ہر طبقے کے لوگ شامل تھے۔ ان میں مسلمان، ہندو اور سکھ مرد اور عورت سبھی تھے ان کی بہادری اور جاں بازی کی مثالیں ایسی ہیں جو تاریخ میں آب زر سے لکھے جانے کے لائق ہیں۔ یہ بغاوت پورے ہندوستان میں بھڑک اٹھی تھی۔ جس کی قیادت ماضی کے مشاہیر علماء نے کی تھی، جن میں علامہ فضل حق خیر آبادی نے انگریزوں کے خلاف فتوی جہاد دیا تھا۔ ان کے علاوہ طبقہ علماء سے مفتی صدرالدین آزردہ دہلوی، مولانا فیض احمد بدایونی، مولانا کفایت علی کافی مراد آبادی، مولانا سید احمد اللہ شاہ مدراسی، مفتی عنایت احمد کاکوروی، مولانا رحمتہ اللہ کیرانوی، مولانا ڈاکٹر وزیر خاں اکبر آبادی، مولانا امام بخش صہبائی، مولانا وہاج الدین مراد آبادی، مولانا رضا علی خاں بریلوی، منشی رسول بخش کاکوروی، غلام امام شہید، مفتی مظہر کریم دریا آبادی، منیر شکوہ ابادی، مولوی محمد باقر، مولوی لیاقت علی، مولوی سرفراز علی، مولانا پیر علی، مولوی رضی اللہ، مولوی نعمت اللہ اور مولوی عبدالرحمن لکھنوی ثم مالدوی وغیرہ تھے۔

بہادر شاہ ظفر، شہزادہ فیروز شاہ، بیگم حضرت محل (افتخار النساء) غوث محمد اور جنرل عظیم اللہ خان وغیرہ کے عسکری اقدامات کے پیچھے ان ہی علماء کرام کا ہاتھ تھا۔

انگریزوں نے عام ہندوستانیوں کے علاوہ کم از کم ۱۹ ہزار علماء کو شہید کیا تھا۔ بعض مؤرخین نے شہید علماء کی تعداد ۵۲ ہزار بھی لکھی ہے۔

۱۸۵۷ء سے ۱۹۴۷ء تک کے مرحلے میں بھی بڑی بڑی ہستیوں نے اپنی قربانی پیش کی جن میں خاص طور پر بدرالدین طیب جی، مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی، مولانا ابوالکلام ازاد، جوش ملیح آبادی، ڈاکٹر محمد اقبال، حکیم اجمل خان، مولانا حسرت موہانی، مولانا مظہر الحق اور ان کے علاوہ بہت سارے لوگوں نے اپنی قربانی پیش کی ہے

آخر میں آزاد ہند فوج اور بھارت چھوڑو، آندولن جیسی با اثر قومی تحریکات کے ذریعہ ۱۵ اگست ۱۹۴۷ عیسوی میں اپنے جنت نشاں اپنے ملک ہندوستان کو انگریزوں کے پنجے استبداد و استحصال سے ازاد کرلیا اور ہمیں غلامی سے نجات دلا کر آزادی کی خوشگوار فضا فراہم کی۔

مختصر یہ کہ جنگ آزادی میں مسلمانوں کا اہم کردار رہا ہے۔

مسلمانوں نے مالٹا کی جیلوں سے لے کر انڈمان کے جزیروں تک، اور بالا کوٹ کے پہاڑوں سے لے کر دہلی کے پھانسی گھاٹوں تک اپنے خون سے آزادی کے پودے

کی آبیاری کی ہے۔ ان کی قربانیوں کے بغیر ہندوستان کی آزادی کی تاریخ ادھوری اور ناانصافی پر مبنی ہوگی۔

Theme: Role of Muslims in the Independence of India

"The forgotten architects of India's freedom."

By: Bushra Khan

(RV Northfield Institute)

• **Introduction**:-

India's independence was not a gift presented by British Empire. It was earned through decades of courage, struggle, sacrifice, and unwavering determination by millions of Indians. People from every caste, religion, and language stood together against colonial rule.

Among them, the contribution of Muslims was remarkable and deeply woven into the fabric of India's freedom movement. Muslims played a very important and

unforgettable role in this long journey—from the Revolt of 1857 to the Quit India Movement. Muslim leaders, scholars, journalists, and ordinary citizens stood shoulder to shoulder with the people of other faiths to fight against British rule their courage, patriotism and sacrifice an important part of India's history.

| "Watan ki mohabbat woh jazba hai jo insaan ko apni jaan tak qurban karne ka hausla deti hai, aur yahi, jazba Hindustan ki tehreek mein musalmanon ke kirdar ki buniyad hai."

• A Struggle Beyond Boundaries:-

The Indian freedom struggle went for beyond

geographical, religious and social boundaries. Muslims from every corner of the country-students, teachers, scholars, revotionaries, lawyer, doctors, journalists and women-contributed in the own unique ways. Leader such as Maulana Abul kalam inspired the nation through education and journalism asfaqullah khan sacrificed his for freedom, khan Abdul Ghaffar Khan spread the message of non-violence, while institutions like Jamia Millia Islamia nurtured the sprit of nationalism. Their collective efforts proved that the dream of an independent India United people across all boundaries of religion, language and regions.

"Freedom knows no religion; it belongs to every heart that dares to dream of justice."

•Strength in Sacrifice:-

Every struggle for freedom demands sacrifice, and India's independence was no exception. Muslim freedom fighters proved that true patriotism lies in selfless devotion to the nation. Asfaqullah khan embraced martyrdom with remarkable courage after the kakori conspiracy, refusing to betray his fellow revolutionaries. Begum Hazrat Mahal sacrificed her royal companion comfort to lead the revolt against the British rule. Thousands of ordinary muslim-students, farmers, teachers, scholars, and women-endured imprisonment, exile, financial hardships, and even death for the dream of a free india. The sacrifices become the foundation upon which Independent India was built, reminding, future generations that freedom is never free; it is earned through courage, resilience, and unwavering commitment."

"Kitna hai badnaseeb Zafar," dafn ke liye do gaz zameen bhi na mili ku-e-yaar mein."

~"Bahadur Shah Zafar."

• Champions of Justice:-

Freedom without justice is incomplete. "The Struggle for India's independence is not only a fight for freedom but also a fight for justice and equality. Many muslim leaders believed that true independence could never exist without fairness and unity. Maulana Abul Kalam Azad strongly advocated Hindu-Muslim unity and equal rights for all Indians. Khan Abdul Ghaffar Khan known as the "Frontier Gandhi" follows the path of non-violence and justice even in the face of brutal oppression. Barrister Asaf

Ali and Dr. Mukhtar Ahmad Ansari dedicated their lives to protecting these ideals. Their struggle reminds us that justice is the soul of every democratic nation.

"Justice is the lamp that leads nation from the darkness of slavery to the light of freedom."

• Education as a weapon of freedom:-

Freedom is not won only on battlefields; It is also nurtured in classroom libraries and through the power of ideas. Many muslim leader believed that education was the strongest foundation of a free nation. Al-Hilal, encouraging Indians to reject colonial oppression and embrace national unity. Hakim Ajmal Khan, a distinguished physician and nationalist promoted education as a means of social awakening and played a crucial role in the growth of Jamia-Millia Islamia, an institution established during the freedom, movement to provide education rooted in self-reliance and national values. Jamia Millia Islamia became more than a university ~ It became a symbol of intellectual resistance against colonial rule. Maulana Abul Kalam Azad says "The purpose of education is not merely to earn a livelihood, but to build a better human being."

As Azad said:

"The purpose of education is not merely to earn a livelihood, but to build a better human being."

• Women Who Changed History:-

"The strength of a nation is reflected in the courage of its women."

Muslim women played a remarkable role in India's freedom struggle. Begum Hazrat Mahal bravely led the Revolt of 1857 against British Rule. Bi Amma (Abadi Bano Begum) inspired people through her powerful speeches, while Aruna Asaf Ali became a symbol of courage during the Quit India Movement. Along with these inspiring leaders many ordinary Muslim women supported revolutionaries, cared for their families, and made silent sacrifices for the nation. Their bravery proved that the journey to freedom was shaped by fearless women as much as by courageous men.

"Jin Aurton Ke Hausle Buland hon,

Woh qaumon ki taqdeer Badal deti Hain."

•Conclusion – A Legacy That Lives Forever:-

India's freedom was achieved through the courage and sacrifice of people from every community. Muslim freedom fighters contributed through revolution, leadership, education, journalism and peaceful resistance. Their names deserve to be remembered not only as Muslim heroes but as Indian Heroes. Their legacy reminds us that Freedom Flourishes where unity, justice, and equality prevail.

"May we continue to honour their Sacrifices by protecting the unity, justice, and Freedom they fought so hard to achieve."

"Inquilab Zindabad"

विषय- भारत की स्वतंत्रता में मुस्लिम समाज का योगदान

Essay by Alina Naz

"दमदमे में दम नहीं, अब खैर मांगो जान की,

ऐ जफर ठण्डी हुई अब तेग हिन्दुस्तान की।

कहा जाता है जब अंग्रेज अधिकारी मेजर विलियम हडसन ने मुगल सम्राट बहादुर शाह जफर की गिरफ्तारी के वक्त ये बात कही, तो उसके जवाब में जफर ने पूरे आत्मविश्वास और दृढ़ता के साथ ये बात कही -

"गाजियों में बू रहेगी जब तलक ईमान की,

तब तलक लंदन तक चलेगी तेग हिन्दुस्तान की।

बहादुर शाह जफर का यह जवाब अंग्रेजी सत्ता के सामने भारतीय प्रतिरोध और स्वतंत्रता की भावना का प्रतीक था। हिन्दुस्तान की आजादी की जंग कोई एक मजहब, जात या तबके की जंग नहीं थी, ये जंग पूरे मुल्क की थी। इसमें हर तबके ने हर कौम ने अपना खून पसीना बहाया मगर अफसोस इस आजादी की दास्तान में मुसलमानों की कुर्बानियाँ अक्सर अनदेखी कर दी जाती हैं। मुसलमानों ने इस जंग-ए-आजादी में अहम भूमिका निभाई चाहे वो हथियारबंद विद्रोह के रूप में हो, राजनीतिक आन्दोलन के माध्यम से हो, पत्रकारिता और साहित्य के माध्यम से हो, शिक्षा के प्रसार के माध्यम से हो या धार्मिक नेतृत्व के जरिए बड़े पैमाने पर लोगों को एकजुट कर उनके भीतर आजादी की लौ जगाने का प्रयास हो। भारत में स्वतंत्रता संग्राम के इतिहास को मुस्लिम नेताओं, विद्वानों, कार्यकर्ताओं, सैनिकों और आम नागरिकों की महत्वपूर्ण भूमिका को पहचाने बिना नहीं समझा जा सकता।

मशहूर लेखक खुशवंत सिंह ने एक बार लिखा था- "भारत की आजादी मुसलमानों के खून से लिखी गई है क्योंकि आजादी की लड़ाई में उनकी हिस्सेदारी,

आबादी में उनकी हिस्सेदारी के हिसाब से कहीं ज्यादा थी।" ऐतिहासिक सबूतों के मुताबिक भारत की आजादी के लिए अंग्रेजों के खिलाफ खड़े होने, लड़ने और कुर्बानी देने वालों में से 65% मुसलमान थे। इंडिया गेट दिल्ली पर 95300 स्वतंत्रता सेनानियों के नाम लिखे Page 2हैं, इनमें से 61945 मुस्लिम हैं, यानि 65% स्वतंत्रता सेनानी मुस्लिम हैं। प्रधानमंत्री नरेन्द्र मोदी की 2019 की "भारत के स्वतंत्रता संग्राम के शहीदों की डिक्शनरी (1857-1947)" में लिस्ट किए गए सभी शहीदों में 30% से ज्यादा मुसलमान हैं। इसमें कोई शक नहीं कि आजादी की लड़ाई में सभी धर्मों और जातियों के लोगों ने हिस्सा लिया। लेकिन कई मुस्लिम हस्तियों के संघर्षों के बारे में बहुत कम लोग जानते हैं, जिन्होंने भारत की आजादी में अपना योगदान दिया और अपनी जान तक कुर्बान कर दी। आजादी पाना आसान नहीं था, हमारे पुरखों को हमें यह आजादी दिलाने के लिए बहुत संघर्ष करना पड़ा, जिसका आज हम मजा ले रहे हैं।

इस लेख के माध्यम से आज हम उन मुसलमानों के योगदान पर रोशनी डालेंगे जिनके खून ने आजादी की लड़ाई में बारूद का काम किया। शुरुआत करते हैं मैसूर के सुल्तान हैदर अली और उनके बेटे **टीपू सुल्तान** से जिन्होंने अंग्रेजों के खिलाफ सबसे पहले आजादी की जंग की नींव रखी। सन् 1799 में अंग्रेजों के खिलाफ लड़ते हुए जब शेर-ए-मैसूर टीपू सुल्तान ने शहादत पाई तो ये कुर्बानी आज़ादी की जद्दोजहद की पहली रोशन चिंगारी बन के सामने आई। 1857 के पहले स्वतंत्रता संग्राम में भी मुसलमानों ने बढ़ चढ़कर हिस्सा लिया। बहादुर शाह जफर के नेतृत्व में जनरल बख्त खाँ, अजीमुल्ला खाँ, और नवाब अहमदउल्लाह शाह जैसे कई नाम इस लड़ाई में शामिल हैं। मुगल बादशाह **बहादुर शाह जफर** के नेतृत्व में हिन्दुओं और मुसलमानों ने भारत से अंग्रेजों को निकालने की कोशिश की। ज्यादातर हिंदू सिपाहियों ने बहादुर शाह जफर से आजादी की लड़ाई में उनका नेतृत्व करने का अनुरोध किया। राजीव गांधी ने बहादुर शाह की कब्र पर लिखा - "हालांकि भारत में आपके (बहादुर शाह) पास जमीन नहीं है, लेकिन यहाँ आपकी

जमीन रही है। आपका नाम जिंदा है... भारत की आजादी की पहली लड़ाई के प्रतीक और मुख्य केंद्र की याद को नमन..."

1857 के उसी दौर में **मौलवी अहमदुल्लाह शाह** ने अवध में अंग्रेजों के खिलाफ लोगों को संगठित किया। मौलवी मुहम्मद बाकिर जो 'दिल्ली उर्दू अखबार' में एडिटर थे ब्रिटिश हुकूमत के खिलाफ लिखने पर शहीद कर दिए गए। उन्हें हिंदुस्तान का पहला शहीद पत्रकार माना जाता है।

सन 1875 में **मौलाना कासिम नानौतवी** और उनके साथियों ने दारूल उलूम देवबंद की शुरुआत की, एक ऐसा अजीम इदारा जो सिर्फ दीनी तालीम का मरकज नहीं था बल्कि आने वाले सालों में अंग्रेजी हुकूमत के खिलाफ एक पुरजोर तहरीक का मरकज भी साबित हुआ। मगर अफसोस आज उस इदारे को मुल्क के खिलाफ साजिश करने वाला और आतंकवाद से जोड़ा जाता है। मौलाना महमूद हसन देवबन्दी जिन्हें शेख उल हिन्द भी कहा जाता है, उन्होंने बाकायदा 'रेशमी रुमाल तहरीक' चलाई ताकि भारत में अंग्रेजों को उखाड़ फेका जाए, उन्हें गिरफ्तार करके माल्टा जेल में डाल दिया गया लेकिन उनके इरादे नहीं बदले। सन् 1920 के दौरान खिलाफत आन्दोलन ने जोर पकड़ा और ये वो वक्त था जब हिन्दू मुस्लिम एकता की मिसाल कायम हुई। मौलाना मुहम्मद अली और शौकत अली जिन्हें अली ब्रदर्स भी कहा जाता है, उन्होंने गाँधी जी के साथ मिलकर न सिर्फ खिलाफत तहरीक चलाई बल्कि अंग्रेजों के खिलाफ असहयोग आन्दोलन में बढ़ चढ़कर हिस्सा लिया। मौलाना अबुल कलाम आजाद जो बाद में आजाद हिन्दुस्तान के पहले शिक्षा मंत्री बने, उन्होंने नौजवानों को तालीम और तहरीक दोनों से जोड़ने का काम किया। उनके अखबार 'अल-हिलाल' और 'अल-बलाग' आज भी जंग-ए-आजादी की बुलन्द और बेमिसाल आवाज के तौर पर याद किए जाते हैं। गाँधी जी लिखते हैं- "मुझे 1920 से राष्ट्रीय कार्य में मौलाना अबुल कलाम आजाद से जुड़ने का सौभाग्य मिला उनका राष्ट्रवाद इस्लाम में उनके विश्वास की तरह मजबूत है।" वहीं फ्रंटियर गांधी के नाम से मशहूर खान अब्दुल गफ्फार खाँ ने पठानों को पुर

अमन तहरीक से जोड़ा और खुद अंग्रेजी हुकूमत के जुल्म सहते हुए सालों जेल में गुजारे।

अब जिक्र करते हैं शहीद अशफाक उल्ला खाँ का, जिनका नाम जंग-ए-आजादी की दास्तानों में सुनहरे शब्दों से लिखे जाने के काबिल है। वे काकोरी कांड के नायक रामप्रसाद बिस्मिल के करीबी साथी थे। जब अंग्रेजों ने उन्हें फांसी की सजा सुनाई तब उन्होंने कहा- "मुझे फख्र है कि मैं अपने वतन की मिट्टी पर कुर्बान हो रहा हूँ।" हिन्दुस्तान की आजादी की खातिर अपनी जान न्यौछावर करने वालों में शहीद अशफाक उल्ला खाँ का नाम बहुत नुमाया है।

इसी तरह हकीम अजमल खाँ जो खिलाफत और असहयोग आन्दोलन के अहम रहनुमा थे और जामिया मिलिया इस्लामिया के सह संस्थापक भी रहे हैं। रफी अहमद किदवई जिन्होंने आजादी की जंग में Page 4बढ़ चढ़कर हिस्सा लिया। सैफुद्दीन किचलू जिनकी गिरफ्तारी के बाद जलियाँवाला बाग जैसा खौफनाक हादसा पेश आया। अब्बास तैयबजी जिन्होंने गांधी जी की गिरफ्तारी के बाद डांडी मार्च की रहनुमाई की। पीर अली खान जिन्हें 1857 में अंग्रेजों ने फाँसी दे दी। और मौलवी लियाकत अली जिन्होंने इलाहाबाद में अंग्रेजों के खिलाफ बगावत की रहनुमाई की।

एम. के. एम. अमीर हमजा ने इंडियन नेशनल आर्मी के लिए कई मिलियन रूपये दान किए। बाद में नेताजी की INA की मदद करने और उसे बढ़ावा देने के लिए ब्रिटिश सरकार ने उन्हें गिरफ्तार कर लिया। मेमन अब्दुल हबीब यूसुफ मरकानी ने अपनी लगभग पूरी दौलत इंडियन नेशनल आर्मी INA को दान कर दी। ऐसे बहुत से सरफरोश और जांबाज हिन्दुस्तान को आजादी की हर बड़ी तहरीक में अपनी जान और माल से अपनी मदद के लिए अगली कतार में खड़े रहे हैं। आजादी की इस जंग में जहाँ मुसलमान मर्दों ने कुर्बानियाँ दीं वहीं मुसलमान औरतों ने भी अपनी हिम्मत, सूझबूझ और कुर्बानी से तारीख में अपना नाम रोशन किया। बेगम हजरत महल अवध की बहादुर मलिका थीं, उन्होंने 1857 की बगावत में अंग्रेजों के खिलाफ जंग छेड़ी। उन्होंने लखनऊ में अंग्रेजी फौज से मुकाबला किया और चिनहट

की लड़ाई में उन्हें शिकस्त दी। बी अम्मा के नाम से मशहूर अबदी बानो बेगम अली ब्रदर्स की माँ थीं। उन्होंने अपने बेटों को बचपन से ही आजादी की लड़ाई के लिए तैयार किया। वो उन मुस्लिम महिलाओं में से थीं जिन्होंने खुलकर सियासी मंचों से अंग्रेजी हुकूमत के खिलाफ आवाज बुलन्द की। उनकी पुरजोर कोशिशों, तकरीरों ने न सिर्फ मुस्लिम औरतों में ही आजादी का जज्बा पैदा किया बल्कि पूरे मुल्क को आजादी की जंग से जोड़ा। मुहम्मद अली जौहर की पत्नी और बी अम्मा की बहू अमजदी बेगम एक मुस्लिम महिला स्वतंत्रता सेनानी थीं। महात्मा गाँधी ने भी उन पर 'एक बहादुर महिला' नाम का एक आर्टिकल लिखा था, जिसमें उन्होंने उन्हें एक साहसी आदमी की साहसी पत्नी के रूप में सराहा था।

असगरी बेगम, जब 1857 के बाद अंग्रेजों ने जुल्म शुरू किया तो असगरी बेगम ने 45 साल की उम्र में उनका डटकर मुकाबला किया, 1858 में उन्हें जिन्दा जला दिया गया। मगर उनकी हिम्मत और जज्बा आज भी आने वाली नस्लों के लिए मिसाल हैं। हबीबा ने 1857 की बगावत में मुजफ्फरनगर में अंग्रेजी फौज का बहादुरी से सामना किया। जब अंग्रेजों ने इलाके पर दोबारा कब्जा किया तो उन्हें गिरफ्तार कर लिया गया और सिर्फ 25 साल की उम्र में उन्हें फांसी दे दी गई। ये तो सिर्फ उन हजारों मुसलमानों में से कुछ ही नाम हैं, जिनकी कुर्बानियों को हम याद कर सके। मुसलमानों ने सिर्फ अपनी जान की कुर्बानियाँ ही नहीं दीं बल्कि उन्होंने आजादी की लड़ाई को अल्फाज, जज्बात और इन्कलाब से भी सींचा। उनके नारों ने हिन्दुस्तान की रगों में जोश भरा और जुल्म के खिलाफ आवाज को एक नई बुलन्दी अता की।

'इन्कलाब जिन्दाबाद' ये नारा सबसे पहले एक मुसलमान इन्कलाबी हसरत मोहानी ने दिया था। 'जय हिंद' सुभाष चंद्र बोस की आजाद हिंद फौज ने इसे अमर बना दिया, लेकिन ये नारा दिया था आबिद हसन सफरानी ने। इसी तरह 'भारत छोड़ो' का नारा यूसुफ महर अली ने दिया था। इन्होनें 'साइमन गो बैक' जैसा पावरफुल नारा भी दिया था। 'सरफरोशी की तमन्ना अब हमारे दिल में है' इस नज्म को मशहूर करने वाले रामप्रसाद बिस्मिल थे लेकिन इसे बिस्मिल अजीमाबादी ने

लिखा था। वतन से मुहब्बत सिर्फ नारे लगाने या तलवार चलाने तक सीमित नहीं रही, कई मुसलमान कलाकारों ने भी अपनी कला और हुनर से आजादी की आवाज को एक मजबूत शक्ल दी। उसे आम लोगों के दिलों तक उतारा। 'सारे जहाँ से अच्छा' अल्लामा इक़बाल की कलम से निकला जो आज हिंदुस्तान की एकता और रूह की आवाज़ बन चुका है। 'वतन की राह में वतन के नौजवाँ शहीद हो' कमर जलालाबादी का लिखा जिसे मुहम्मद रफी की रूहानी आवाज़ ने अमर बना दिया । 'ये देश है वीर जवानों का' ये खूबसूरत लाइने साहिर लुधियानवी ने लिखीं। 'इंसाफ की डगर पे.....' शकील बदायूँनी के अल्फाज और नौशाद की धुनों में एक बेहतर इंसाफ पसन्द भारत का ख्वाब दिखाई देता है। ये नग्में मुल्क के दिल की धड़कन बनकर हर दौर में हमें आजादी की अहमियत याद दिलाते रहे हैं।

नारे, नाम, कलम, तहरीक और तलवार ही नहीं मुसलमानों की कुर्बानियों के निशान तिरंगे की सिलाई में भी दर्ज हैं। तिरंगे का आखिरी रूप जिसे आज हम देखते हैं सुरैया बदरुद्दीन तैय्यब जी की देन है। उन्होंने अशोक चक्र को शामिल करने की राय दी और तिरंगे को अपने हाथों से सिलकर तैयार किया। Page 6इन सब हकीकतों से एक बात बिल्कुल साफ है कि इस मुल्क की आज़ादी और उसको बनाने, संवारने में मुसलमानों का बहुत अहम किरदार रहा है। वो हर मुम्किन तरीके से देश की खिदमत में हाजिर रहे उन्होंने इन्कलाबी नारे दिए, तराने लिखे और जेलों की सख्तियाँ झेलीं, यहाँ तक कि वतन की खातिर खुशी-खुशी अपनी जानों का नजराना पेश किया। मगर अफसोस आज उसी कौम से, वतन से मुहब्बत और वफादारी का सबूत माँगा जाता है, जिसने अपना सबकुछ इस सर जमीन पर न्यौछावर कर दिया। इस मुल्क की हर खुश्बू में, तिरंगे के हर रंग में मुसलमानों की मुहब्बत और कुर्बानी बराबर की हिस्सेदार है।

दफ़्न हैं पुरखे हमारे इसी मिट्टी के आग़ोश में
हम ने इस मुल्क को हर हाल में अपना माना है।
टीपू की तलवार से लेकर आज़ाद की हुंकार तक
हर मोड़ पर हम ने वतन का क़र्ज़ चुकाना जाना है।

نظم-۱

سید شاہ محمد فیضان الحسین قلبؔ

ترے حِصّے میں تقویٰ ہے، ہمارے سَر بَلا واعِظ
تفاوُت ہے طَریقِ زیست میں بے اِنتہا واعِظ

مُلوں اِس خانقاہ و خِرقۂ سالُوس سے ہیں ہم
کہاں وہ دَیرِ رِنداں اور کہاں تیری رِیا واعِظ

کہاں رِندِ بلا نوش اور کہاں تقویٰ شِعاری اب
کہاں وہ نغمۂ بَربَط، کہاں تیری نَوا واعِظ

تجھے طاعَت کے بدلے میں فقط جنت کی خواہش ہے
ہمیں اِس عاشِقی میں کب گوارا ہے جَزا واعِظ

اَزَل ہی سے ملا ہے جامِ مَے اپنے مُقدَّر کو
خَمیدہ ہے ہمارا سَر بہ تَسلیم و رَضا واعِظ

ہوا ہے سُرمۂ بینائی جب خاکِ درِ جاناں
یہاں سے اٹھ کے جانا تو ہے اِک ننگیں خَطا واعِظ

کبھی تاریک باطن پر نہیں کھلتا رُخِ جاناں
چَراغِ مُردہ کے حِصّے میں ہے کب یہ ضِیا واعِظ

نہیں کھلتا کسی خود بیں پہ اَسرارِ جُنُوں اپنا
ٹَلی ہے ہاتھ سے تیرے کبھی تیغِ قَضا واعِظ

نہ کر اب قلبؔ سے اُمّید صَبر و ہُوش مَندی کی
ہمارے زَخم پر چَلتی نہیں تیری دُعا واعِظ

نظم-۲

اَدِرْ کاسًا، پِلا ساقی، عجب رسمِ وفا نکلی
جسے سمجھے تھے ہم آساں، وہی جاں پر بلا نکلی

اُمیدِ بوئے زلفِ یار میں دل خون کر ڈالا
گرہ جب وا ہوئی زلفوں کی اک تیغِ جفا نکلی

رہے کیونکر میسر کوئے جاناں میں سکوں دل کو
جرس سے ہر نفس بر بَندِ محمل کی صدا نکلی

شبِ تاریک و بیمِ موج و گردابِ سیہ باطن
سُبُکبارانِ ساحل کی وفا کیسی دغا نکلی

ہمیں بدنامیوں تک لے گئی خود رائیِ الفت
چھپے کب رازِ دل، جب بزمِ عالم ہم نوا نکلی

جو فرمائے مغاں کا پیر، مے چھڑکو مُصلّی پر
کہ رندِ باخبر کی ہر خطا راہِ وفا نکلی

حضوری کی ہوس ہے قلبؔ تو جاں سے گزر پہلے
پری رو بے حجاب آیا، تو دنیا ماسوا نکلی

قصیدہ مکمل

تشبیب

چرخِ کج رفتار سے اب نالہ و افغاں کروں
یا کہ خود پر تیغ کھینچوں، حشر کا ساماں کروں

ہے زباں زد چرخِ کج رفتار کی بیداد اب
مہر کو مٹی میں روندا، ذرّے کو تاباں کروں

چھید ڈالا تیرِ گردوں نے مرا قلب و جگر
کس طرح اب تار تارِ پردۂ داماں کروں

لُٹ گئی بزمِ سخن، مے خانۂ معنی جلا
کس سے جا کر شکوۂ کج بخشیِ دوراں کروں

اہلِ حکمت کی زباں پر قفل باندھے وقت نے
اب خس و خاشاک کو کیا زینتِ دیواں کروں

تیرگی کا راج ایسا، مہر پر طاری گرہن
وسعتِ ارض و سما کو تیرہ تر زنداں کروں

سنگ دل دنیا کو کیا احساسِ سوزِ جاں مرا
کیوں عیاں اس انجمن میں نالۂ پنہاں کروں

اک بگولا سا اٹھا ہے دشتِ امکاں میں عجب
خاک چھانوں دہر کی یا زیست کو ویراں کروں

گریز: طلوعِ آفتابِ کرم اور ورودِ ممدوح

تھک گئی جب چشمِ حسرت خاک اڑاتے دشت میں
سوچتا تھا کس طرح اب چارۂ انساں کروں

ناگہاں چمکا افق پر شمسِ دربارِ کرم
روشنی پا کر جہاں کو بزمِ مہتاباں کروں

وادیِ وحشت سے نکلوں اب سوئے بزمِ نشاط
طبعِ پژمردہ کو وصفِ شاہ سے خنداں کروں

چھوڑ کر نوحہ گری، آؤں سوئے دربارِ شاہ
نطق سے اپنے نچھاور لؤلؤ و مرجاں کروں

تھرتھرائی جس کی ہیبت سے بلائے روزگار

اس کے در پر گردشِ ایام کو گریاں کروں

جس کے دم سے دہر میں زندہ ہوا آئینِ عدل
اس کی چوکھٹ پر جبیں سائی کا اب پیماں کروں

ختم اب فرقت کا نوحہ، ختم رنج و غم کا دور
مہرِ ایوانِ کرم کا شکرِ بے پایاں کروں

شکوۂ چرخِ کہن ہے کفر بزمِ شاہ میں
مدح کو اس خسروِ عادل کی اب ایماں کروں

مدح وجلال: ہیبت، عدل وامن

جس کے آگے خود قضا مانگے سدا خطِ اماں
سعدِ انجم کو درِ سلطان پہ میں ارزاں کروں

تیری ہیبت سے ستم کا کٹ گیا نام و نشاں
ظُلم کے ہر نقش کو اب خارج از امکاں کروں

رعبِ عادل سے ترے لرزاں ہے بنیادِ ستم
ظلمِ عالم کو ترے در پر سدا درباں کروں

شیر و آہو تیرے دورِ عدل میں باہم ملیں
دیکھ کر یہ معجزہ چشمِ جہاں حیراں کروں

مدح: رزم و ہیبتِ شمشیر

رزم گاہِ حَرْب میں جنبش کرے گر ذوالفقار
خاکِ میداں کو لہو کے بحر سے طوفاں کروں

تیغِ خوں افشاں تری گر صف کشِ ہیجا بنے
شیرِ گردوں کے جگر کو خوف سے لرزاں کروں

تیر جب تو ترکشِ تدبیر سے پیدا کرے
سینۂ اعدا کو میں غربالِ پیکاں کروں

تیری حکمت کے تصوّر سے خرد سر تا بہ پا
محوِ حیرت ہو تو روشن دیدۂ عرفاں کروں

مدح: حکمت و بصیرت

بحر و کان و چرخ پر ثابت ترا دستِ کرم
حاتم و قاروں کو اب شرمندۂ احساں کروں

مدح: جود و سخاوت و رفعتِ سلطانی

تیری چوکھٹ پر جھکیں جب خسروانِ بحر و بر
ذرۂ درگاہ کو ہم پایۂ سلطاں کروں

دیکھ کر رفعت ترے دربار کی چرخِ فلک
جھک پڑے تو شکرِ لطفِ خسروِ ایواں کروں

نذرِ سخن و تخلص

نذرِ درگاہِ معلیٰ قلبؔ لایا ہے بیاں
پیشِ سلطانِ جہاں اب مدحتِ شایاں کروں

خاتمہ: شکر و دعائے دوام

ہے ترے لطف و کرم کی التجا اب زخم کو
شکرِ نعمت پیشِ جودِ صاحبِ احساں کروں

تا جہاں میں گردشِ چرخِ بریں قائم رہے
حق سے تیرے واسطے عمرِ خضر خواہاں کروں

☆☆☆

اردو ہندی کی ایک ہمہ گیر شخصیت ڈاکٹر صادقہ نواب سحرؔ کے فکر و فن پر ایک تنقیدی نظر

ڈاکٹر عصمت خاتون

شعبۂ اردو، جے۔ڈی۔ویمنس کالج، پاٹلی پتر یونیورسٹی، پٹنہ، بہار

اردو اور ہندی زبان وادب میں ڈاکٹر صادقہ نواب سحرؔ کا نام کسی تعارف کا محتاج نہیں ہے وہ ایک ایسا چاند ہیں جو اردو ہندی شاعری اور فکشن کے گلیاروں اور دریچون میں اپنی روشنی بکھیر رہا ہے۔ ڈاکٹر صادقہ نواب سحرؔ ایک ایسی فکشن نگار اور شاعرہ ہیں جنہوں نے اپنی تحریروں کی بنیاد ایک اہم نظریے اور تصور پر رکھی۔ اکیسوی صدی کی خواتین فکشن نگاروں اور شاعروں کی پہلی صف میں کھڑی ہونے والی ایک منفرد و ممتاز فکشن نگار اور شاعرہ ڈاکٹر صادقہ نواب سحرؔ ہیں۔ اردو شعروادب کی تاریخ میں ڈاکٹر صادقہ نواب سحرؔ غیر معاموی اہمیت کے حاصل سخن ور ہیں۔ وہ اردو شعری کے بے انتہا بلند قامت نام ہیں۔ ڈاکٹر صادقہ نواب سحرؔ نے اردو کی کم وبیش تمام شعری اصناف جیسے غزل، رباعی، گیت کے علاوہ نظم کی دیگر غیر مروجہ ہئیتوں کو بھی اپنے اظہار کا وسیلہ بنایا۔ ڈاکٹر صادقہ نواب سحرؔ کے افکار و نظریات عصر حاضر میں نئی نسل اور فکشن نگاروں اور شاعروں کی رہنمائی کر رہے ہیں۔ ڈاکٹر صادقہ نواب سحرؔ کا کے علمی، شعری، ادبی، تہذیبی، تمدنی، معاشرتی، تعلیمی افکار و تصورات عصر حاضر میں ہندوستان کی تعمیر و ترقی میں رگِ جاں کی حیثیت رکھتے ہیں۔

عہد حاضر کی مشہور و معروف فنکارہ ڈاکٹر صادقہ نواب سحرؔ نے اردو اور ہندی کی نثر و نظم دونوں میں تخلیقی کارنامے انجام دیے ہیں۔ اردو ہندی زبان و ادب کی معتبر فنکارہ صادقہ نواب

سحرؔ کی اہم ترین تصانیف میں انگاروں کے پھول (اردو غزل کا مجموعہ)، دریا کوئی سویا سا (اردو غزل کا مجموعہ)، اور چھوٹی سی یہ دھرتی (نظموں کا مجموعہ) پھول سے پیارے جگنو (بچوں کی نظموں کا مجموعہ)، پتھروں کا شہر (ہندی نظموں کا مجموعہ)، پاؤں کی زنجیر نہ دیکھ (ترجمہ)، کہانی کوئی سناؤ متاشا (ناول)، مکھوٹوں کے درمیاں (ڈراموں کا مجموعہ)، سنگریزے (ڈراموں کا مجموعہ) اور خلش بے نام سی (افسانوی مجموعہ) وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔

ڈاکٹر صادقہ نواب سحرؔ ایک نامور، عظیم اور عبقری شخصیت کے مالک ہیں۔ انھوں نے مختلف حیثیتوں سے اردو اور ہندی شعر وادب اور فلمی دنیا کے دامن کو وسیع کیا۔ ڈاکٹر صادقہ نواب سحرؔ شاعری، رباعی، غزل، نظم نگاری ہر ایک پر انھوں نے گہرے نقوش واثرات چھوڑے ہیں۔ صادقہ نواب سحرؔ نے اپنے کلام میں ایک طرف تو زندگی کے تلخ حقائق، غم اور خوشی، انسان کے عروج وزوال کا بیان کیا تو وہیں دوسری طرف انسان کے بلند وبالا مرتبے کا بھی ذکر کیا ہے کہ یہ مٹی کا بنا انسان کوئی معمولی شئے نہیں ہے بلکہ خداوند کریم کی سب سے اعلیٰ تخلیق ہے، کائنات کی اس قدر زیبائش وارائش اسی کی خاطر کی گئی ہے۔ یہ انسان ہی ہے جس کو کبھی فتح حاصل ہوتی ہے اور کبھی شکست۔

آج لوگوں نے خود کو قوم وملت اور مذہب وذات کے نام پر تو بانٹا ہی لیکن جب اس میں بھی آسودگی نہ ملی تو امیر وغریب میں بھی منقسم کر لیا، دنیا سے امن وچین کو رخصت کرنے کے پختہ انتظام کر لیے اور بے سکونی کے لیے نئی راہیں ہموار کر دیں۔ ہر مذہب کو اختیار کیا لیکن مذہب انسانیت کو فراموش کر دیا، انسانیت کو اپنے دلوں سے اس درجہ دور کر دیا کہ جس طرح کوئی بیکار اور پرانی اشیاء کو گھر سے پھینک دے۔ سکون وچین کو چھوڑ کر خود کو ہر لمحہ بیجا جدوجہد اور ایک دوسرے پر سبقت لے جانے میں اپنا سارا وقت صرف کرے۔ لیکن اس سب کے باوجود اب بھی ڈاکٹر صادقہ نواب سحرؔ موجودہ حالات سے پوری طرح مایوس نہیں ہیں بلکہ وہ اس سب سے باہر نکلنے کا راستہ بھی بتاتے ہیں، کیونکہ پروردگار عالم نے کسی بھی انسان میں کسی بھی قسم کی تفریق نہیں

کی بلکہ اس کے لیے سب برابر ہیں تو پھر لوگوں کو بھی عداوت و بغض چھوڑ کر سب کو آپس میں مل کر رہنا چاہئے، چونکہ شاعر اپنے کلام ہی کے ذریعے لوگوں کو بیدار کرتا ہے، اس لیے صادقہ نواب سحرؔ بھی اپنے خیالات و تاثرات کا اعلان کرکے انہیں صحیح راستے پر چلنے کی ترغیب دیتی ہیں، چنانچہ صادقہ نواب سحرؔ غزل کے اشعار ملاحظہ کیجیے:

میں عورت ہوں ، یہ فطرت میں ہے میری
میں اپنا گھر بسانا چاہتی ہوں

لمحوں میں انہیں وقت کی سازش نے گرایا
صدیوں میں جو رشتوں کے محل ہم نے بنائے

بے سبب کیوں لڑوں چراغوں سے
اے سحر روشنی رہی مجھ میں

ہو نہ مایوس اس کی رحمت سے
کیا خبر وہ نواز دے لب کیا

تمھاری رضا میں ہماری رضا ہے
جو تم چاہتے ہو وہ ہم چاہتے ہیں

اوروں کے لیے ہم نے کئی خواب سجائے
اک خواب بھی کیوں اپنے لیے بن نہیں پائے

ڈاکٹر صادقہ نواب سحؔر نے اردو شاعری میں اپنی تخلیقی قوتوں سے نئے اور تاریخ ساز اضافہ کئے ہیں۔ سحؔر نے اپنے تجربات و حوادث کو شاعری کی شکل میں پیش کیا۔ انھوں نے حیات و کائنات کے بیشتر مسائل کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا، اسانیت پسندی اور ہیومنزم پر ان کا خاص زور تھا۔ سحؔر کی شاعری کی ایک بڑی خوبی لب لہجہ کی تازگی، نرمی اور گھلاوٹ ہے۔ انھوں نے صدائے احتجاج بلند کرنے میں بھی انسانی اقدار اور تہذیبی آداب کا اور شائستگی کا لحاظ رکھا ہے۔ انسانی زندگی کے گوناگوں تجربات، مشاہدات اور مسائل کو مختلف فن کاروں نے اپنی کلام میں پیش کی ہیں لیکن سحؔر بے باکی اور حق گوئی کا کوئی ثانی نہیں۔ ان کی شاعری احساسات، خیال اور جذبے کا امتزاج کا ایک نگار خانہ ہے جس میں زندگی کی تمام چیزیں دھوم مچا رہی ہیں۔ انسانی زندگی کی عظمت میں سحؔر کا یقین واقع یقین ہے اور انسانی زندگی کی عظمت کا اظہار ساحر کی غزل میں خالی خولی جذباتی انداز نہیں ہے بلکہ زندگی کی ٹھوس حقیقتوں پر مبنی ہے۔ سحؔر نے زندگی کے مسائل اور ان کے احساسات کی ترجمانی کی۔

صادقہ نواب سحؔر کے فکر و فن میں ایک طرح کی تازگی، توانائی اور لب و لہجہ کی اثر انگیزی کا اندازہ ہوتا ہے۔ سحؔر کے یہاں مواد اور الفاظ میں ایسی پیوستگی ملتی ہے جو بیشتر انفرادی لب و لہجہ کی ضامن ہوتی ہے ان کے یہاں اس احساس ملتا ہے۔ اسی احساس نے سحؔر کے کلام میں ایک طرح کی انفرادی شان پیدا کر دی ہے۔ صادقہ نواب سحؔر نے اپنے کلام میں ایک طرف تو زندگی کے تلخ حقائق، غم اور خوشی، انسان کے عروج و زوال کا بیان کیا تو وہیں دوسری طرف انسان کے بلند و بالا مرتبے کا بھی ذکر کیا ہے کہ یہ مٹی کا بنا انسان کوئی معمولی شئے نہیں ہے بلکہ خداوند کریم کی سب سے اعلیٰ تخلیق ہے، کائنات کی اس قدر زیبائش و ارائش اسی کی خاطر کی گئی ہے۔ یہ انسان ہی ہے جس کو کبھی فتح حاصل ہوتی ہے اور کبھی شکست۔

حیاتِ انسانی تو مختصر ہے اس لیے تمام غم و تکلیف کو برداشت کر آگے بڑھتے رہنا، اپنے مقاصد کی تکمیل اور منزلوں تک رسائی کے لیے کوشاں رہنا ہی انسان کا کام ہے۔ جب یہاں

مختصر وقت کے لیے آمد ہوتی ہے تو کیوں لڑائی جھگڑوں میں مبتلا رہ کر خود کو رنجیدہ رکھنا۔ اسی وقت کو آپسی میل جول کے ساتھ اچھے سے بھی گزار سکتے ہیں، سحر ان تمام کو شاعری میں کرتے ہیں۔ ان کی غزلوں میں محبت کی نزاکت اور خاموش سمرپن کا فنکارانہ اظہار ہے۔ سحؔر کی غزلوں میں سماج کے کئی اہم پہلو موجود ہیں۔ ان کی شاعری میں عورت کی بھرپور عکاسی ملتی ہیں۔ ان کا کلام جس عورت کی نظر سے گزرے گا، اسے اپنی آپ بیتی نظر آئے گی اور یہی مقبولیت کی ضامن ہے۔

ڈاکٹر صادقہ نواب سحؔر کی غزل میں ہمیں اپنے بہت سے عصری تقاضوں کا جواب اور بہت سی لمحاتی صداقتوں کا اظہار مل جاتا ہے۔ یہ اظہار ایک ایسی زبان میں ہوتا ہے جو غنائیت سے بھرپور ہے۔ یہ ایک ایسے اسلوب میں کہا گیا ہے جو ہماری رویت سے وابستہ عمدہ غزل کا طرۂ امتیاز ہے۔ سحؔر نے عورتوں کے مسائل، اس کے دبے کچلے ارمان، جنسی خواہشات نفسیاتی کشمکش اور آزادی کو نہ صرف اجاگر کیا۔

کتابیات

(۱) صادقہ نواب سحؔر شخصیت اور فن: فکشن کے تناظر میں - تراب علی یداللہی، اسلم نواب

(۲) صادقہ نواب سحؔر: شاعری کے تناظر میں - حبیب النساء بیگم

(۳) انگاروں کے پھول - ڈاکٹر صادقہ نواب سحؔر

(۴) پھول سے پیارے جگنو - ڈاکٹر صادقہ نواب سحر

(۵) پتھروں کا شہر - ڈاکٹر صادقہ نواب سحر

(۶) دریا کوئی سویا - ڈاکٹر صادقہ نواب سحر

(۷) چھوٹی سی یہ دھرتی - ڈاکٹر صادقہ نواب سحؔر

From Margins to Centre-Stage: Resistance Literature as Counter-Narrative

Prof. Gulfishaan Habeeb

Professor of English & Dean, School of Languages, Linguistics, and Indology MANUU, Gachibowli, 500032 Hyderabad, Telangana

About the Author:

Gulfishaan Habeeb is an alumnus of Osmania University, Hyderabad from where she was awarded PhD in English in the year 1998. She has over 35 years of teaching experience starting from 1989. She is Professor of English from the year 2012 at MANUU where she has put in 22 years of teaching. She has successfully supervised eight PhD theses and nine MPhil dissertations. Seven scholars are currently pursing PhD under her supervision. She has presented research papers in national and international conferences and has 17 journal publications, 11 chapters in books including self-learning material. She has authored seven books including English for Speakers of Urdu: A Proficiency Course published by Orient Blackswan and prescribed as a textbook for the Madarsa Connect programme of MANUU, a central university accredited A+ by NAAC. She has also edited 40 books including self-learning material. Her Audio-Video lessons are available on e-PG pathsala, an initiative of the Ministry of Education, on imcmanuu and CDOE-MANUU YouTube channels. She is associated with various state, deemed-to-

be and central universities in various capacities. She is currently the Dean, School of Languages, Linguistics, and Indology, Maulana Azad National Urdu University where she held several administrative positions including as CPIO, Provost, and Chairperson, ICC.

Abstract

This paper is a study of resistance literature across centuries and geographic regions. It is a broad survey of the origin, development and spread of resistance literature. It seeks to explore the relevance and need for resistance literature. It discusses the significance of resistance literature is putting forth a counternarrative against hegemony. Tracing its origins to the ancient period and following its trail to the contemporary period, the paper attempts to familiarize the readers with the concept of resistance literature and its major contributors. An understanding of resistance literature shows how it moved successfully from the margins to mainstream literature. However, a lot still needs to be done to prevent compartmentalization of resistance literature as African American literature or Dalit literature. Resistance literature deserves its place in mainstream world literature, British literature, American literature, Indian literature as it upholds the basic tenets of freedom, equality and liberty without sacrificing the aesthetic quality of literature. Resistance literature is literature of change – change for a better world order.

Key words: Resistance literature, protest literature, literature of the margins

Resistance literature is not a new phenomenon but has strong roots in the past. However, it is only in recent times that resistance literature has gained academic recognition. Resistance literature, also known as protest literature, committed literature, liberation literature, dissident literature, counter-hegemonic literature, literature of dissent, prison literature among other terms, collectively refers to that body of writings that pose a challenge to any form of injustice, that raises a voice against exploitation and discrimination, and attempts to question dictatorial or authoritarian powers. It lends voice to the voiceless and breaks the silence. It serves as a beacon of hope for change. It is often a didactic form of aesthetic writing. In the hands of some authors, it has been shaped into a weapon for dismantling the power structures and providing a counternarrative.

Resistance literature is not confined to any one genre: fiction or non-fiction; poetry or prose; essay or drama; biography or autobiography all have been tools in the hands of resistance writers. These writers use literature to expose the prevailing domination and to awaken the readers to fight against injustice and reclaim equality. They use their works to resist dominant ideologies and to give voice to marginalized communities. So, instead of being genre-specific, resistance literature is a collective term for the body of literature that presents counternarrative of resilience and shifts focus to the "Other." It is no longer a field that pushed to the margins of literature. It is now recognised as a scholarly field examining how literature is

weaponized to challenge imperialism, colonialism, discrimination, oppression and any hegemonic structures.

Harlow and Carter in their recent work define resistance literature as "not only a record of struggle but also an integral part of that struggle itself. It is a weapon in the arsenal of the oppressed" (Resistance Literature:2023). In her 1987 book by the same title, Harlow, argued that such literature is inseparable from political struggle because it actively participates in movements for liberation rather than merely depicting them. This helps in understanding literature as a form of activism rather than mere reflection. Overcoming exploitation through resistance is the expressed goal. It also serves as a transformative force. Boehmer writing about postcolonial literature shows how resistance plays an important role: "Postcolonial writing often resists not through overt polemic but through juxtaposition, inference, and the unsettling of dominant aesthetic forms…The transformative force of the postcolonial line lies in its capacity to protest, to fracture inherited rhythms, and to reimagine the global short story as a site of resistance" (Postcolonial Poetics:2018). Later in this paper, the contribution of postcolonial writers to resistance literature will be explored to show how resistance, resilience, and reclamation are key terms in postcolonial writings.

As stated earlier, resistance literature is not a recent phenomenon. In the ancient times, the criticism of the rulers and the prevalent social practices of the region was an attempt to resist both authority and tradition. The rebellion

of Satan as described in the Bible or the Quran is a form of resistance to the supreme authority of God. The disobedience of Adam and Eve to God's command is a form of resistance to tradition. On the other hand, in Sophocles' Antigone (5th century BCE), Antigone resists the decree of Creon, the ruler of Thebes, forbidding the burial of Polyneices and she goes ahead to bury him in clear violation of the King's decree. She justifies herself saying that the King's proclamations cannot overrule the superior ordinances of the gods. Recent critical works consider Antigone as the earliest resistance literature.

Similarly, the non-cooperation of the women during the Peloponnesian War as described by Aristophanes in Lysistrata (411 BCE) is a good example of satirical resistance. Ferdowsi's Shahnameh (c.1000 CE) values legitimate kingship while also questioning what is it that makes a ruler legitimate. In the character of Kaveh, the blacksmith, Ferdowsi poses the challenge to the ruler. Sadi's Gulistan (1258 CE) is a critique of tyranny and boldly states: "A tyrannic man cannot be a sultan\As a wolf cannot be a shepherd." The famous classic, The Thousand and One Nights can also be studied as resistance literature. Shahrazad uses the narrative form to survive the king's cycle of violence by successfully postponing her death at the hands of the King Shahriyar with each passing day.

In the Indian context, the Mahabharata can also be studied as a form of resistance literature. The story of Draupadi demonstrates speech as resistance. Draupadi questions the validity of Yudhishtra pawning her after

having lost the game, she questions the way she is treated by the court assembly, and she challenges the male assumptions instead of slavishly accepting them. In the 12th century, Basavanna challenged the caste system and the authority of the priestly class. His vachanas are examples of resistance to both social and religious hierarchical structures. This outrage against the caste system is also reflected in Tukaram's bhakti poetry of the 17th century. He overturns the prevalent caste discrimination by declaring "He who refuses to touch a chandal\ Has a polluted mind" (Richard Eaton, Tr.). Tukaram successfully turns the vocabulary of the upper caste against them as he resists caste bias.

So, resistance literature is much older than the resistance noticed in modern nationalism, postcolonialism, or any revolutionary literature of recent times. However, it cannot be denied that resistance literature gained significance only in the 20th century. The rise of nationalist movements, the struggle against the Empire, the campaigns for civil rights and abolition of apartheid, the rise of feminism, the fight against racism, the challenges posed to socio, economic and political oppression led to an increase in resistance literature. During apartheid, literature became a powerful weapon against racial segregation. Nadine Gordimer's Burger's Daughter and July's People examine the moral and political consequences of apartheid. Dennis Brutus, an anti-apartheid poet, wrote poems from prison exposing racial injustice. Alex La Guma's novels portray the harsh realities of life under apartheid and celebrate the resilience of ordinary people.

As seen in postcolonial writings, resistance was a means to assert the self, the community, and the nation against the colonial power structure. Resistance literature was no longer just an expression of the author: it was a means to mobilize collective action against the oppressor. It was also the means to preserve the indigenous culture, language, religion and tradition.

The 20th century resistance literature is uniquely committed to justice on the principles of truth and equality. It is a depiction of the lives of the oppressed in the backdrop of gender, racial, caste, social discrimination. Forced displacement is also a central issue in resistance literature. The poetry of Mahmoud Darwish and Aga Khan is a poignant depiction of living away from one's place of birth. The readers are extoled to empathise with the sufferings of a people, a nation, or a group through resistance literature. Through the writings, resistance literature helps in the preservation of the culture, tradition, and history of the oppressed people.

Literature is often used as a tool to reclaim one's own language and the values that were attempted to be suppressed by the oppressor or the dominant power. Resistance is thus on more levels and is not physical resistance. For example, Ngũgĩ wa Thiong'o reclaims the native language to resist colonialism. He argues that colonialism also colonizes the mind through language and education. His novels, A Grain of Wheat and Petals of Blood, criticize colonialism, neo-colonialism, and economic exploitation. His decision to write in Gikuyu rather than

English itself became an act of cultural resistance. Frantz Fanon, on the other hand, preached for freedom against the psychological oppression of colonialism.

African American writers have consistently resisted slavery, racism, segregation, and systemic discrimination. Frederick Douglass's autobiography exposed the brutality of slavery. James Baldwin, through works such as The Fire Next Time, challenged racial injustice and inequality. His writings are a resistance to racism in America. Maya Angelou's I Know Why the Caged Bird Sings celebrates resilience and the struggle for dignity. Toni Morrison's Beloved recovers the traumatic history of slavery and affirms Black identity and memory. The Autobiography of Malcolm X is a classic representation of the resistance of the African Americans to white supremacy and racism.

Mahasweta Devi's Draupadi and Aranyer Adhikar portray the exploitation and resistance of tribal communities against state violence and social injustice. Her works resist the exploitation of the marginalised tribal societies in India while Pablo Neruda’s poetry is resistance against political oppression. His poetry speaks against fascism, injustice, and exploitation while celebrating ordinary workers and human dignity. Eduardo Galeano's Open Veins of Latin America examines centuries of colonial and economic exploitation in Latin America. Rigoberta Menchú's autobiographical narrative I, Rigoberta Menchú documents the oppression of indigenous communities in Guatemala

Dalit literature is another example of resistance literature in that it is a protest against the caste system in India. Writers such as Omprakash Valmiki (Joothan), Bama (Karukku), and Sharan Kumar Limbale (Akkarmashi) expose the rampant caste discrimination and assert dignity and equality for the Dalits. Other forms of resistance literature in India include writings by women and the writings during the struggle for freedom. Feminist writers such as Ismat Chughtai, Mahadevi Varma, and Kamala Das challenged patriarchy, gender discrimination, and restrictions imposed on women. On the other hand, the poetry of Subramania Bharati, Kazi Nazrul Islam and Ram Prasad Bismil inspired resistance against British occupation of India.

Thus, in the Indian context, resistance literature emerged from various social movements. Dalit literature challenges caste-based discrimination and asserts dignity and equality for historically oppressed communities. Feminist literature questions patriarchal structures and advocates women's rights and agency. Tribal and regional writers document the struggles of indigenous communities against displacement and exploitation. Together, these literary traditions enrich Indian literature by presenting perspectives that were long excluded from mainstream narratives.

Resistance literature, in general, remains highly relevant in the contemporary world. It does not merely document the suffering, injustice, or discrimination. It raises questions and seeks solutions for a more egalitarian

society. There is global shift in the discourse. Globalization, migration, environmental degradation, digital surveillance, and social inequalities continue to generate new forms of resistance writing. Contemporary authors address issues such as climate justice, refugee crises, identity politics, and human rights, demonstrating that literature continues to respond to changing social realities. As Pradhan states:

The scope of resistance literature has expanded beyond colonial struggles to encompass ecological concerns, feminist interventions, and the politics of identity in a globalized world…

Environmental degradation and climate crisis have produced a new dimension of resistance literature, where texts articulate ecological justice as inseparable from social justice (Resistance and Literature:2025).

We might wonder why resistance literature is still relevant and needed in the contemporary times. Resistance literature still serves to give voice to the voiceless, to break the silence, to challenge, to empower, and to bring about change. The way to do this is through writing (print and electronic) including the social media, through visual media, and through oral tradition. Resistance literature is relevant and produced at various levels – global, regional, national, and local levels. It could be written in the moment as a reflection of the times as the poetry of Rifaq Areer or it could be a reminiscence of the past.

Resistance literature, as pointed earlier is a challenge to oppression, injustice, exploitation, discrimination, authoritarianism, hegemony, dominant ideology/ies, and structure(s) of power among others. By posing these challenges, it gives voice to individuals, communities, and nations, helps overcome marginalization, serves as a powerful tool for social, cultural, and political transformation, encourages spirit of enquiry, upholds truth and justice, preserves cultural identity and collective memory, and provides a counternarrative.

Resistance in the global south has a very different approach. Resistance Literature against the US, its allies and the West is increasing. Collectively, it is writings that critique imperialism, military occupation, and cultural hegemony. It positions literature as a weapon against western domination. The texts by Barbara Harlow, Nuno Domingos, and Dorian Williams expose the violence of the U.S. and western interventions while reclaiming cultural identity. Resistance Literature against the west aims to:

- **D**enounce U.S. interventions and Western-backed dictatorships
- **R**esist Western literary forms and reclaim indigenous storytelling traditions
- **E**nquire into western ideology and challenge established narratives
- **A**spire to reclaim the past rather than reconcile the present

- **D**ocument life under U.S. and Western military presence

In short, the global south aims to overcome the "dread" of white supremacy by challenging the western narratives of "development" and "modernity" to reclaim the voices of the global south.

Palestinian literature is one of the most significant traditions of resistance literature. It reflects the experiences of displacement, occupation, exile, and the struggle for national identity. Mahmoud Darwish transformed poetry into a symbol of Palestinian resistance. His poems such as Identity Card and Unfortunately, It Was Paradise affirm identity, dignity, and hope despite dispossession. Darwish evokes the image of the passport to defy the Israeli attempts to extirpate the Palestinians from their land of birth and nationality. In addition, the evoked images of the sword, light, hands, and water metaphorically suggest the sense of resistance (Hamdan). In the poetry of Darwish, one finds "the seeds of resistance" manifested in "the bonded elements of nature and human identity" (Ahmed:2012). Ghassan Kanafani's Men in the Sun portrays the suffering of Palestinian refugees and critiques political helplessness after displacement. "No longer 'masters' of their own environments, identities or destinies, the men find themselves suspended in a 'no-man's land' strongly reminiscent of Palestine itself" poignantly reflective of both the Nakba of 1948 and contemporary times (Ball:2012).

In conclusion, resistance literature is more than a literary genre; it is a powerful form of social engagement and moral witness. It challenges oppression, preserves cultural memory, and inspires individuals and communities to envision a more just and equitable society. By giving voice to the marginalized and questioning structures of power, resistance literature reminds readers that words can become instruments of resistance, hope, and meaningful change. Even today, writers continue to resist environmental destruction, forced migration, digital surveillance, religious persecution, and violations of human rights.

Resistance literature demonstrates that literature is not merely an aesthetic pursuit but also a powerful form of social intervention. From Palestine to South Africa, from Dalit writings to African American narratives and Latin American testimonios, writers have transformed literature into a voice of freedom, dignity, and justice. By exposing oppression and imagining alternative futures, resistance literature reminds us that words can challenge power, preserve memory, and inspire social change across nations, languages, and generations.

References:

Ball, Anna. Palestinian Literature and Film in Postcolonial Feminist Perspective. Routledge:2012 doi:10.4324/9780203098660. ISBN 978-0-203-09866-0.

Boehmer, Elleke. Postcolonial Poetics. Springer: 2018.

Darwish, M.A. Full Poetic Works: Part I. Baghdad: Darol Harirah, 2000.

Darwish, Mahmoud. Unfortunately, It Was Paradise: Selected Poems. New York: University of California Press, 2013.

Eaton, Richard M. “Tukaram (1608–1649): Non-Brahmin Religious Movements.” A Social History of the Deccan, 1300–1761: Eight Indian Lives. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 129–154. Print. The New Cambridge History of India.

Hamdan, Marwan A. "Mahmoud Darwish's Voicing Poetics of Resistance: A Receptionist Review." International Journal of Humanities and Social Science Vol. 6, No. 10: 2016.

Harlow, Barbara, and Mia Carter. Resistance Literature. Routledge, 2023.

Kilpatrick, Hilary. “Introduction.” Men in the Sun & other Palestinian Stories. Ghassān Kanafānī. Trans. Hilary Kilpatrick. Boulder, CO: Lynne Rienner, 1999.

Masoud, Ahmed. "Remembering Mahmoud Darwish – How the Revolution was Written." Ceasefire, Ceasefire Magazine: 2010.

Pradhan, Prakash Chandra, ed. Resistance and Literature in a Global Context: Interpreting Meanings and Significance. Springer Nature: 2025.

From Pages to Places: Enhancing Historical Understanding Through Experiential Learning

Dr. Sajjad Ahmad

Assistant Professor, Department of Educational Studies, Jamia Millia Islamia, New Delhi-25

Dr. Rahat Hayat

Assistant Professor, CTE, Nuh, Maulana Azad National Urdu University, Hyderabad

Abstract

Contrary to conventional classroom practices experiential learning offers a powerful alternative through situating learning in real-world contexts. It allows learners to engage directly with historical artefacts, architecture, and landscapes and transform the theoretical understanding into lived experience. This is because, learning beyond classroom significantly enhance student engagement, motivation, and conceptual understanding. Despite their pedagogical potential, experiential approach is rarely utilized in history classrooms, especially in Indian context. The dominance of examination-oriented practices discourages the experiential learning. The question arises as to "what role does expeditional learning play in reducing rote memorization in history education? Does it influence students' interest and engagement in learning history?" The paper examines the role of experiential learning through historical expeditions in transforming history education and

answer learners' engagement with historical knowledge beyond their classroom.

Key words: Education, Historical expeditions, History, Pedagogy, Experiential Learning, Expeditional Learning

Introduction:

Education is not merely the transmission of information, rather, it is a process of meaning-making and connecting learners with the world around them. However, history teaching- learning often remains confined to textbook-based instruction and rote memorization. It therefore, rarely provides sufficient engaging space to the learners. As a result, the ability of learners to connect the subject matter to the real-life contexts stays either limited or remain missing. The dominance of textbook-centred instruction, factual recall, and examination performance, often results in perceiving history as static and monotonous subject. Raina and Dhand (2010) says that history teaching continues to emphasize factual recall rather than critical inquiry and interpretation. Consequently, the learners mostly remain a passive recipients of information. This leaves no space to the learners for questioning, interpreting, critically analysing, or engaging with historical evidence. Barton and Levstik (2004) similarly argue that traditional history teaching often fails to cultivate democratic and reflective historical understanding because students are rarely encouraged to actively investigate the past. Such approach diminishes the learners' curiosity and interest in the subject.

In fact, history is inherently interpretive, multidisciplinary, interdisciplinary and dynamic discipline. Its understanding has changed over time based on evidence and their interpretations with multiple perspectives. Therefore, it is necessary that history teaching and learning should cultivate historical thinking. This can be done by encouraging learners to analyse its sources, engaging with evidence, and understanding the interpretive nature of historical knowledge (Lévesque, 2008; Seixas & Morton, 2013).

Dewey (1938) emphasizes that meaningful learning emerges from experience, where learners actively participate, interact with their environment and reflect upon their interactions. He argued that education must generate and build lived experience and meaningful interaction with the environment rather than stays confined to mechanical transmission of information. On the other hand, Kolb's (1984) 'Experiential Learning Theory' conceptualizes learning as a cyclical process involving concrete experience, reflective observation, abstract conceptualization, and active experimentation. He conceptualized that knowledge is constructed through experience, reflection, conceptualization, and experimentation. Further, Vygotsky (1978) highlights the role of social interaction and guided learning that helps learners to construct knowledge through meaningful engagement with their surroundings. Actually, the nature of history itself demands the need for experiential learning. This is because, history is not merely the study of dates and events rather it involves understanding continuity and change, analysing evidence, recognizing multiple perspectives, and interpreting the past within

its context. Seixas and Morton (2013) and Lévesque (2008) in this regard emphasize that meaningful history education should develop historical thinking skills, including evidence-based reasoning, interpretation, perspective-taking, and historical consciousness. Consequently, experiential settings such as historical expeditions create opportunities for learners to engage with these processes more authentically as compared to the conventional classroom instruction.

As a result, experiential teaching and learning becomes significant and becomes a powerful alternative to conventional classroom practices by situating learning in real-world contexts. This is because it shifts learning from passive memorization to active participation. In context of history education, this can be achieved through historical expeditions, heritage walks, museum visits, and visits to archaeological sites and so on. Such experiences provide ample opportunities to the learners to engage themselves directly with the historical artefacts, architecture, and landscapes. This in turn bridge the gap between theoretical knowledge and lived experience. Falk and Dierking (2000) argue that learning in museums and heritage spaces becomes meaningful when learners interact personally and socially with objects and environments. Therefore, heritage spaces and museums provide powerful learning environments because learners construct meaning through direct interaction with objects, spaces, and social experiences. Similarly, Hooper-Greenhill (2007) suggests that museums and heritage sites can function as important pedagogical spaces that promote interpretation, reflection, and

active participation. He further says that museums and heritage sites encourage interpretive and reflective learning by allowing students to actively engage with cultural narratives. Further, research on field-based and experiential learning also indicates that learning outside the classroom significantly enhance student engagement, motivation, and conceptual understanding. Beames, Higgins, and Nicol (2012) suggest that outdoor and place-based learning environments encourage inquiry, collaboration, and reflective thinking. Thus, learning outside the classroom encourages inquiry, collaboration, and reflective thinking. Further, DeWitt and Storksdieck (2008), in their review of school field trips, found that experiential visits deepened understanding and generated long-term educational impact when supported by structured preparation and reflection. He further says that experiences positively influence conceptual understanding and long-term retention when combined with structured reflection and guided facilitation. Furthermore, Greene, Kisida, and Bowen (2014) found that educational field trips contribute not only to content knowledge, but also to critical thinking, tolerance, and cultural understanding and develops critical thinking, empathy, and cultural awareness. Thus, historical expeditions are particularly important because they bridge the gap between textbook knowledge and lived reality. When learners encounter archaeological remains, monuments, landscapes, and artefacts directly, history becomes tangible and meaningful rather than abstract and distant.

Experience as the Foundation of Learning

Experience holds a central place within educational discourse. It makes learning meaningful, practical, contextual and transformative. It enables learners to actively engage with ideas, environments, and situations, thereby connecting abstract knowledge with lived realities (Dewey, 1938; Kolb, 1984) rather limiting their learning to the passive acquisition of information. The direct engagement, participation, and reflection helps the learners to construct deeper understandings that move beyond memorization and mechanical reproduction of content. Hence, experience allows learning to become personal and socially relevant. This is why, experiential approaches to learning recognize that learners bring their own subjective experiences, interpretations, and social realities into the learning process. These experiences play an important role in bridging the gap between school knowledge and learners' everyday lives, making education more meaningful and relatable (Lewis & Williams, 1994). As a result, learners become active participants in the construction of knowledge through interaction with their surroundings, peers, and experiences.

The significance of experience in education was most notably emphasized by John Dewey (1938) who viewed education as deeply rooted in lived experience. Dewey argued that not all experiences are equally educational. Rather, educational value of an experience depends upon how it influences future learning, growth, and interactions. He says that meaningful experiences foster curiosity, continuity, reflection, and the capacity for further learning. Whereas mis-educative experiences may restrict

intellectual and emotional growth. His ideas challenged traditional forms of rote learning by emphasizing active engagement and reflective inquiry as essential components of education. A similar understanding of experience was found in the work of Mary Parker Follett (1924). She argued that experience should not be understood just as the mechanical application of past situations to present circumstances. She cautioned that no two situations are ever identical and therefore meaningful learning emerges not through repetition, but through the continual reconstruction and integration of experience. She emphasized that individuals carry their past experiences into new situations, yet each fresh experience transforms the learner in new ways. According to her, fruitful experiences contribute to personal growth by enabling individuals to continuously reinterpret and expand their understanding of themselves and the world around them. This perspective highlights the dynamic and evolving nature of experiential learning. Thus, learning is not fixed rather it is constantly reconstructed through reflection and engagement.

Furthermore, drawing upon Dewey's ideas, George E. Hein (2004) argues that ideas remain incomplete until they are applied, tested, and experienced within real-life situations. Learning therefore becomes more meaningful when learners encounter concepts within authentic contexts rather than solely through verbal instruction or textbook explanations. Such perspectives have significantly influenced experiential and constructivist pedagogies, particularly in contexts involving museums, heritage

education, field-based learning, and informal educational spaces.

Experiential Learning as a Pedagogy

One of the most promising approaches to teaching and learning is the utilization of learners' direct experiences. As Lewis & Williams (1994) iterates that experiential learning is often described as "learning by doing". However, such a broad interpretation incorporates all types of immersive learning experiences, from simulation scenarios within a classroom setting to field-based internships outside of the classroom. Due to these varied approaches, (Moon, 2004) says that "the matter of definition of experiential learning is complicated".

Kolb (2015) through his "experiential learning theory" offers a different view of the learning processes. From his perspective emerges a different relationship between learning, work, and the creation of knowledge. He says that the term 'experiential' is used primarily for two purposes: the first, he relates it to the intellectual work of Dewey, Lewin, and Piaget. The second reason is to emphasize the role of experience in learning. This differentiates experiential learning theory from rationalist and cognitive learning theories, which give primary importance to acquisition, manipulation and recalling of abstract symbols, and behavioral theories and so on, which disregard subjective experience altogether (Kolb, Boyatzis, & Mainemelis, 2001).

Fischer and Mazurkiewicz (2021) notes that experiential learning connects education with issues that are personally meaningful to learners. It is a reflective process, where hypotheses are tested, problems are solved, and tasks are completed in ways that allow learning to become a lifelong cycle of inquiry and reconstruction. In such a culture of teaching, the educator's role is not merely to transmit knowledge but to create opportunities for authentic experiences and reflection. Learners come to understand not only what they know, but how knowledge is constructed, thereby deepening their understanding through subjective perspectives and everyday experiences. Such a process also nurtures the capacity to critique assumptions, biases, and privileges, empowering learners to engage with complexity and reimagine the world as they wish it to be. This orientation makes experiential learning not only a pedagogical method but also a transformative framework for building critical, reflective, and participatory educational environments.

Models of experiential learning:

Kurt Lewin

Kurt Lewin (1946) saw the manifestation of experiential learning process in action research and laboratory method. He explained learning as a four-stage cycle, in which individuals learn and grow through experience. This process begins with having an experience, followed by observing and collecting information about it. The information is then analysed, and the conclusions are used

to reflect upon and modify future behaviour. Immediate and concrete experience forms the basis of observation and reflection in this model. Observations are then developed into ideas or theories, from which learners draw conclusions and plan future actions. The actions, in turn, lead to new experiences, continuing the cycle of learning.

Two aspects of this learning model are particularly important. First, it emphasizes the role of direct experience in the learning process. Rather than depending solely on abstract ideas or theoretical instruction, learners engage with real-life situations that help them understand and apply concepts in meaningful ways. Such experiences give personal relevance to learning and also create opportunities for collective reflection and discussion among learners. Second, the model highlights the importance of feedback in learning. Learning therefore becomes a continuous cycle of action, reflection, analysis, and modification. Lewin further argued that ineffective learning often results from an imbalance between action and reflection. At times, learners may engage in activities without adequately reflecting upon them, while in other situations they may spend excessive time analysing without meaningful action.

John Dewey's Model of Learning:

John Dewey's model of learning is similar to Kurt Lewin. However, it goes further by explaining how learning develops over time. Dewey emphasizes that learning is not just about receiving feedback, but also about transforming immediate experiences, such as impulses,

feelings, and desires into thoughtful and purposeful action. According to Dewey (1938), forming a purpose is a complex process that involves three key steps: first, observing the surrounding situation; second, drawing upon past experiences or knowledge gained from others; and third, using judgment to connect present observations with past knowledge in order to make sense of the situation. A true purpose, therefore, involves planning and acting with an understanding of possible consequences. Dewey highlights that one of the main goals of education is to help learners delay immediate reactions and instead think carefully before acting. Dewey argues that reflection gives direction to action, while desire provides the energy to carry it forward. Learning, therefore, becomes a balanced process of thinking, feeling, and acting.

Piaget's Model of Learning

Jean Piaget's theory of learning highlights how cognitive development takes place through a continuous interaction between the individual and their environment. Similar to Dewey and Lewin, Piaget viewed learning as a dynamic process involving experience, reflection, and action. According to Piaget (1972), development progresses from a concrete understanding of the world to more abstract and reflective ways of thinking. At the core of Piaget's theory are two key processes: assimilation and accommodation. Assimilation refers to the process of fitting new experiences into existing mental frameworks (schemas), while accommodation involves modifying these frameworks to adapt to new experiences. Learning occurs

through a balance between these two processes. When accommodation dominates, learners adjust themselves to the environment (imitation), whereas when assimilation dominates, learners impose their own understanding on the world (play). Effective learning, therefore, requires a balance between both. Piaget's theory suggests that learning is a gradual and developmental process, where individuals continuously construct and reconstruct knowledge through interaction with their environment. This perspective reinforces the importance of active engagement and experience in learning, forming a strong foundation for experiential and expeditionary approaches to education.

Expeditionary Learning as a Journey:

Learning can be understood as the process through which knowledge is created by transforming experience (Kolb, 1984). This definition highlights several important aspects of learning from an experiential perspective. First, it emphasizes learning as a process of adaptation rather than a focus on content or outcomes. This means that learning is not simply about acquiring information but about continuously engaging with and responding to experiences. Second, knowledge is not seen as something fixed or external that can be transferred; instead, it is constantly created and re-created through interaction with experience. Third, learning involves transforming both the objective (external environment) and subjective (personal understanding) aspects of experience. Finally, this perspective suggests that understanding learning requires an

understanding of how knowledge itself is formed, as the two processes are closely interconnected.

Experiential learning emphasizes that meaningful knowledge arises when learners actively engage with experiences and reflect on them and not as a linear narrative of facts through lectures, textbook readings, and assessments. Such practices are not only disengaging for students but also ineffective in cultivating real historical understanding (Waring & Robinson, 2010). At school, learners are expected to apply inquiry and critical thinking but classroom methods seldom provide the opportunities to do so. A shift, therefore, is needed from textbook instruction to off-campus, experience-based learning, where learners interact with historical sites and situate classroom knowledge within lived contexts.

Dole et al., (2016) suggests that as practitioners we often confront educational practices in schools, which are not relevant to students' lives and are not connected to the challenges seen in our communities and around the world. Hence, expeditionary learning, an emerging branch of experiential education is unique. This approach situates authentic education experience at the centre through scientific exploration of different geographical locations and oneself. This inquiry-based approach treats learning as a "workshop for the mind" (Fischer & Mazurkiewicz, 2021), where students collaboratively investigate problems, test ideas, and construct knowledge under the guidance of a facilitator who leads group work with predefined aims. This framework resembles preparing and

undertaking a journey to a place or an event employing observation, exploration, reflection, and problem-solving.

From Outward Bound to Expeditionary Learning

Expeditionary learning emerged from the broader traditions of experiential and outdoor education, particularly through the educational philosophy of Kurt Hahn. Hahn believed that meaningful learning occurs through direct experience, challenge, service, collaboration, and engagement with real-world situations rather than through passive classroom instruction alone. His ideas were deeply influenced by Platonic educational principles, particularly the belief that education should cultivate both individual growth and social responsibility (James, 2000). Therefore, the origins of expeditionary learning can be traced back to Hahn's educational initiatives in Europe during the early twentieth century. In 1920, Hahn established the Salem School in Germany, where he developed educational practices centred upon self-discovery, discipline, service, teamwork, imagination, and experiential engagement. Later, in 1933, he founded Gordonstoun School in Scotland, which became internationally recognized for its progressive and holistic educational philosophy (Cousins, 2000). Hahn's educational ideas were further articulated through the "Seven Laws of Salem," which emphasized self-discovery, reflection, community participation, balanced competition, imagination, and social responsibility (James, 2000).

These principles eventually led to the establishment of Outward Bound in Wales in 1941, founded

collaboratively by Hahn and Sir Lawrence Holt during the Second World War. Initially designed to prepare young sailors to survive the harsh conditions of the North Sea, Outward Bound emphasized physical endurance, teamwork, leadership, service, and learning through challenging experiences (Miner & Boldt, 2002). The term "Outward Bound," borrowed from nautical language, symbolized a journey away from the safety of the harbor into uncertain yet transformative experiences. Hahn believed that individuals learn most effectively through direct engagement with challenges that test both body and mind.

Overtime, Outward Bound evolved beyond wartime training and became an influential movement within experiential and outdoor education. In the United States, educators such as Joshua Miner adapted Hahn's ideas into wilderness education and hands-on learning programs, contributing significantly to the growth of outdoor and experiential education during the 1960s (Cousins, 2000). These developments laid the groundwork for the emergence of Expeditionary Learning in the United States during the late twentieth century. Thus, the formal development of Expeditionary Learning began in 1992 through a collaboration between Outward Bound USA and the New American Schools Development Corporation under the leadership of Greg Farrell. Expeditionary Learning sought to apply Hahn's experiential philosophy not merely to short outdoor courses but to entire school systems and classroom pedagogy (Farrell, 2000). Unlike traditional field trips, expeditionary learning integrated inquiry, fieldwork, service, collaboration, and reflection directly into the

curriculum. Learning expeditions became long-term, interdisciplinary investigations through which students engaged deeply with real-world themes, environments, and communities.

Actually, expeditionary learning is guided by several design principles and core practices that emphasize active pedagogy, collaborative inquiry, character development, leadership, reflection, and community engagement (Expeditionary Learning Outward Bound, 2003). The philosophy underlying this approach views learning as a journey of discovery in which learners construct knowledge through experience, exploration, and interaction with authentic contexts. Teachers function not merely as transmitters of knowledge but as facilitators who guide learners through inquiry-based and meaningful educational experiences. Such approaches closely align with experiential and constructivist theories proposed by thinkers such as John Dewey and David Kolb, both of whom emphasized the role of active participation, reflection, and experience in learning. Expeditionary learning therefore represents a shift away from teacher-centred instruction toward learner-centred and inquiry-based pedagogies that encourage critical thinking, collaboration, problem-solving, and engagement with the wider social world.

Expeditionary learning differs significantly from traditional practices of schooling in several ways. Firstly, students develop knowledge and skills through participation in "learning expeditions" rather than through passive classroom instruction organized around isolated subjects.

Learning expeditions are interdisciplinary, inquiry-based, and rooted in real-world contexts, allowing learners to engage actively with themes, communities, and environments (Burke, 2007). It emphasizes investigation, collaboration, fieldwork, reflection, and problem-solving instead of rote memorization and teacher-centred transmission of knowledge. Secondly, expeditionary learning places strong emphasis on the broader aims of education, particularly the process of socialization. Beyond academic achievement, expeditionary learning seeks to nurture intellectual growth, social responsibility, collaboration, empathy, and active participation within communities. Learning is therefore viewed not merely as the acquisition of information but as a process of personal and social transformation. Rather than opening a textbook, filling gaps in a worksheet, or watching a video of a place outside the classroom walls, expeditionary learning propels us to be open to Interdisciplinarity and processes that do not have clear-cut answers.

Pedagogical importance of expeditionary learning:

Expeditionary learning refers to a structured, immersive form of experiential learning where students engage themselves in field-based journeys to explore academic concepts through direct interaction with real-world settings, guided inquiry, and collaborative activities. As a form of experiential learning, historical expeditions, provide learners with opportunities to observe the historical sites, question, and interpret historical evidence in authentic settings and connect these to the theoretical knowledge

as they acquire from the book. Thus, historical expeditions places learners in direct contact with historical environments and enables them to reflect critically on their experiences. It generates the experience of the learners widely and makes learning of history meaningful and interesting. The learners get encouragement to move beyond passive reception of information and construct knowledge actively through engagement and reflection. Such experiences also contribute to the development of historical empathy, which Foster (1999) and Yilmaz (2007) describe as the ability to understand people, actions, and decisions within their historical contexts rather than judging them solely through present-day assumptions. Barton and Levstik (2004) further argue that engaging learners with historical inquiry enables them to see history as a process of interpretation rather than the memorization of fixed truths. Further, educational policies and frameworks in India have also increasingly emphasized experiential and inquiry-based learning. The National Curriculum Framework (2005) advocated moving away from rote memorization towards conceptual understanding and critical engagement with social realities. Similarly, the National Education Policy (2020) and the National Curriculum Framework for School Education (2023) emphasize experiential learning, interdisciplinary approaches, competency-based education, and integration of local culture and heritage into the learning process. Historical expeditions and heritage-based learning strongly align with these recommendations, as they enable learners to connect classroom knowledge with lived cultural and historical realities.

Experiential approaches are particularly necessary in history education because they help learners move beyond rote memorization towards evidence-based reasoning and historical interpretation. Through interaction with historical sites, learners are encouraged to observe details, formulate hypotheses, question assumptions, and revise misconceptions. Such engagement supports the development of historical empathy, which Foster (1999) and Yilmaz (2007) describe as the ability to understand people and events within their historical contexts rather than imposing present-day assumptions upon them. In this sense, historical expeditions allow learners to experience history as a process of interpretation rather than the memorization of predetermined facts.

Conclusion:

Despite its pedagogical potential and importance, experiential approaches remain underutilized in history classrooms, particularly in the Indian context, where examination-oriented practices continue to dominate. There is limited research that systematically examines how historical expeditions influence learners' understanding, engagement, curiosity, and perception of history. Moreover, the role of teacher facilitation, inquiry-based interaction, and reflective learning within such expeditions remains underexplored. Although policy frameworks such as the National Curriculum Framework (2005) and the Position Paper on the Teaching of Social Sciences (2006) advocate experiential and inquiry-based learning, classroom practices largely remain textbook-driven and examination-

oriented. These frameworks emphasize that textbooks should function as "one among many sources" and encourage visits to museums, monuments, and heritage spaces as part of meaningful learning experiences. However, such recommendations are often implemented superficially or remain absent from routine pedagogical practice. The present study tried to examine the role of experiential learning through historical expeditions in transforming history education on the basis of how learners engage with historical knowledge beyond the classroom.

Recent policy initiatives, including the National Education Policy (2020) and the National Curriculum Framework for School Education (2023), further underscore the importance of experiential, interdisciplinary, and culturally grounded learning. These policies advocate approaches such as storytelling, art-integrated pedagogy, competency-based learning, and real-world engagement to foster critical thinking and deeper understanding. Historical expeditions align closely with these objectives by enabling learners to interact directly with heritage sites, artefacts, landscapes, and narratives, thereby connecting school knowledge with lived cultural realities.

It is argued that expeditionary learning should not remain an occasional privilege or co-curricular activity rather it should become an integrated and democratized component of the curriculum that is accessible to all learners irrespective of socio-economic background. It may face some resistance from traditional schooling systems. However, it can be used for each and every aspects of the

history curriculum. It can play a role of integrative practice in the curriculum. Experiential learning methods like that of expeditionary learning are not easy, and it does not provide the practitioners simple steps, clear directions, or quick data points to presume learning. Nonetheless, the amount of time needed will not be less than the traditional models often employed in classrooms. However, by using expeditionary learning techniques and processes revolutionary changes among the students can be observed in context of learning which becomes in-depth, long-lasting and engaging.

History education thus offers a compelling space for applying expeditionary learning because history is inherently multidisciplinary, drawing upon sociology, politics, geography, anthropology, and economics. It cannot be taught in isolation. This is why, Fischer & Mazurkiewicz, (2021) says:

"It is impossible to teach about the world only in classrooms surrounded by walls. It is difficult to know the world and people through reading, watching films, and listening to someone lecture. It is difficult to learn who we are without a chance to look at our actions from a distance. In order to learn how to live, we need to live. In order to learn about the diverse, changing, and interconnected, complex world we need to step into it, taste it, and think how we can learn to be a part of it".

References:

• Barton, K. C., & Levstik, L. (2004). Teaching history for the common good. Lawrence Erlbaum Associates.

- Beames, S., Higgins, P., & Nicol, R. (2012). Learning outside the classroom: Theory and guidelines for practice. Routledge.
- Behrendt, M., & Franklin, T. (2014). A review of research on school field trips and their value in education. International Journal of Environmental and Science Education, 9(3), 235–245.
- Biesta, G. (2015). What is education for? On good education, teacher judgement, and educational professionalism. European Journal of Education, 50(1), 75–87. https://doi.org/10.1111/ejed.12109
- Burke, B. M. (2007). Creating communicative classrooms with experiential design. Foreign Language Annals, 40(3), 441–462. https://doi.org/10.1111/j.1944-9720.2007.tb02869.x
- Cousins, A. (2000). The philosophy of Expeditionary Learning Outward Bound. In G. W. Hopkins (Ed.), Expeditionary learning outward bound. Kendall/Hunt Publishing.
- Dewey, J. (1938). Experience and education. Macmillan.
- Dewey, J. (1997). Experience and education. Free Press. (Original work published 1938)
- DeWitt, J., & Storksdieck, M. (2008). A short review of school field trips: Key findings from the past and implications for the future. Visitor Studies, 11(2), 181–197.
- Dierking, L. D., & Falk, J. H. (1997). School field trips: Assessing their long-term impact. Curator: The Museum Journal, 40(3), 211–218.
- Dole, S., Bloom, L., & Kowalske, K. (2016). Transforming pedagogy: Changing perspectives from teacher-centred to learner-centred. Interdisciplinary Journal of Problem-Based Learning, 10(1). https://doi.org/10.7771/1541-5015.1538

- Evans, J. (2018). Expanding the walls of the classroom: Difficulties and successes in expedition-based, experiential education (Master's thesis, Dominican University of California). Dominican Scholar. https://doi.org/10.33015/dominican.edu/2018.edu.08

- Expeditionary Learning Outward Bound. (2003). Expeditionary learning design principles. Expeditionary Learning Schools.

- Farrell, G. (2000). Expeditionary Learning Outward Bound and school reform. In G. W. Hopkins (Ed.), Expeditionary learning outward bound. Kendall/Hunt Publishing.

- Follett, M. P. (1924). Creative experience. Longmans, Green and Co.

- Foster, S. J. (1999). Using historical empathy to excite students about the study of history: Can you empathize with Neville Chamberlain? The Social Studies, 90, 18–24. https://doi.org/10.1080/00377999909602386

- Foster, S. J. (2001). Historical empathy in theory and practice: Some final thoughts. In O. L. Davis Jr., E. A. Yeager, & S. J. Foster (Eds.), Historical empathy and perspective taking in the social studies (pp. 167–182). Rowman & Littlefield.

- Greene, J. P., Kisida, B., & Bowen, D. H. (2014). The educational value of field trips. Education Next, 14(1), 78–86.

- Hein, G. E. (2004). John Dewey and museum education. Curator: The Museum Journal, 47(4), 413–427.

- Hooper-Greenhill, E. (2007). Museums and education: Purpose, pedagogy, performance. Routledge.

- James, T. (2000). Kurt Hahn and the aims of education. In N. Vansittart (Ed.), Kurt Hahn and the aims of education. Oxford University Press.

- Judson, G., & Egan, K. (2013). An imaginative approach to teaching history. Antistasis, 3(1), 9–11.

- Karn, S. (2023). Historical empathy: A cognitive-affective theory for history education in Canada. Canadian Journal of Education/Revue canadienne de l'éducation, 46(1), 80–110. https://doi.org/10.53967/cje-rce.5483
- Karn, S. (2024). Walking in their footsteps: Historical empathy and experiential learning on battlefield study tours. Historical Encounters, 11(1), 30–42. https://doi.org/10.52289/hej11.103
- Kolb, D. A. (1984). Experiential learning: Experience as the source of learning and development. Prentice Hall.
- Kolb, D. A. (2015). Experiential learning: Experience as the source of learning and development (2nd ed.). Pearson Education.
- Kolb, D. A., Boyatzis, R. E., & Mainemelis, C. (2001). Experiential learning theory: Previous research and new directions. In R. J. Sternberg & L. F. Zhang (Eds.), Perspectives on thinking, learning, and cognitive styles. Lawrence Erlbaum Associates.
- Krepel, W. J., & Duvall, C. R. (1981). Field trips: A guide for planning and conducting educational experiences. National Education Association.
- Lévesque, S. (2008). Thinking historically: Educating students for the 21st century. University of Toronto Press.
- Lewin, K. (1946). Action research and minority problems. Journal of Social Issues, 2, 34–46.
- Lewis, L. H., & Williams, C. J. (1994). Experiential learning: Past and present. New Directions for Adult and Continuing Education, 62, 5–16.
- Lowenthal, D. (1998). The heritage crusade and the spoils of history. Cambridge University Press.
- Mazurkiewicz, G., & Fischer, J. M. (2021). The power of responsive educational leadership: Building

schools for global challenges. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003130277

• Miner, J., & Boldt, J. (2002). Outward Bound USA: Crew not passengers. Mountaineers Books.

• Ministry of Education. (2020). National Education Policy 2020. Government of India.

• Moon, J. A. (2004). A handbook of reflective and experiential learning: Theory and practice. Taylor & Francis.

• National Council of Educational Research and Training (NCERT). (2005). National Curriculum Framework 2005. NCERT.

• National Council of Educational Research and Training (NCERT). (2006). Position paper: National focus group on teaching of social sciences. NCERT.

• National Council of Educational Research and Training (NCERT). (2023). National curriculum framework for school education (NCF-SE 2023). NCERT.

• National Council of Educational Research and Training. (2005). National Curriculum Framework 2005. NCERT.

• National Council of Educational Research and Training. (2006). Position paper: National focus group on teaching of social sciences. NCERT.

• Orion, N., & Hofstein, A. (1994). Factors that influence learning during a scientific field trip in a natural environment. Journal of Research in Science Teaching, 31(10), 1097–1119.

• Piaget, J. (1972). The psychology of the child. Basic Books.

• Raina, V. K., & Dhand, H. (2010). Reflections on teaching history in the developing world: An Indian experience. The Social Studies, 91(2), 84–88.

• Vygotsky, L. S. (1978). Mind in society: The development of higher psychological processes. Harvard University Press.

• Waring, S. M., & Robinson, K. S. (2010). Developing critical and historical thinking skills in middle grades social studies. Middle School Journal, 42(1), 22–28. https://doi.org/10.1080/00940771.2010.11461747

• Yilmaz, K. (2007). Historical empathy and its implications for classroom practices in schools. The History Teacher, 40(3), 331–337.

From National Integration to Viksit Bharat: Reinterpreting Sardar Patel's Vision of the Indian State

Priyanka Dixit

Ph.D. Research Scholar,Department of History and Indian Culture, Banasthali Vidyapith, Rajasthan

Dr. Asha Kumari Singh

Assistant Professor,Department of History and Indian Culture, Banasthali Vidyapith, Rajasthan

Abstract: Sardar Vallabhbhai Patel occupies a distinctive position in the historiography of modern India. Although popular memory chiefly associates him with the integration of the princely states and with his organisational leadership of the Indian National Congress, a fuller reading of his political career reveals a coherent, if unsystematised, conception of the state. This article reconstructs that conception and evaluates its relevance to the Viksit Bharat @2047 vision. It argues that Patel's statecraft rested on four interlocking commitments: territorial and political unification, administrative capacity anchored in institutional continuity, the maintenance of public order as a precondition of democratic functioning, and a pragmatic, non-doctrinaire style of political action. These commitments are traced through Patel's handling of the

integration of the princely states, his defence of the All India Services, and his interventions in the Constituent Assembly. The article subsequently situates the contemporary invocation of Patel within the discourse of Viksit Bharat @2047, arguing that the relationship between his statecraft and the present development agenda is best described as one of selective institutional continuity rather than direct ideological inheritance. Patel's enduring significance, it concludes, lies not in furnishing ready-made policy prescriptions for a globalised, federal, and digitally governed India, but in demonstrating that ambitious national projects cannot be sustained without administrative coherence, institutional durability, and a state capable of holding a diverse and unevenly developed society together.

Keywords: Sardar Vallabhbhai Patel, National integration, State-building, Administrative Capacity, Viksit Bharat, Governance

Introduction

Few figures in the history of modern India occupy as central a place in the process of state formation as Sardar Vallabhbhai Patel. Remembered popularly as the "Iron Man of India," Patel is most readily associated with the political integration of the princely states and with the territorial consolidation of the Indian Union (Krishna, 2007) Yet confining his significance to this single, admittedly extraordinary, achievement understates the broader theory of state-building implicit in his political career. His organisational leadership within the Indian National Congress, his direction of the Kheda and Bardoli satyagrahas, his

tenure as Deputy Prime Minister and Home Minister of India, his stewardship of the States Department, and his interventions in the Constituent Assembly together disclose a distinctive and internally consistent understanding of political authority, administrative capacity, institutional continuity, and national unity (Gandhi, 1990; Guha, 2007).

The case for revisiting Patel's conception of the state is not merely antiquarian. His legacy has acquired renewed political salience in contemporary India, most visibly through Rashtriya Ekta Diwas and the construction of the Statue of Unity at Kevadiya. This resurgence of public memory has coincided with the articulation of the Government of India's Viksit Bharat @2047 vision, which seeks to transform India into a developed nation by the centenary of independence. That vision foregrounds economic growth, infrastructure, technological advancement, social inclusion, institutional capacity, and effective governance (NITI Aayog, 2023). Within this discourse, Patel is increasingly presented as a foundational figure whose contribution to national integration and administrative consolidation anticipates, and legitimises, the contemporary developmental project.

Such an equivalence requires considerable historical caution. Patel operated in the political world of the mid-twentieth century, under conditions radically different from those confronting India today. His overriding concerns in the years immediately following independence were the consolidation of sovereignty, territorial integration, the maintenance of public order, administrative

continuity amid decolonisation, constitutional construction, and the management of Partition's aftershocks. Viksit Bharat, by contrast, is a twenty-first-century developmental project shaped by globalisation, digital transformation, economic liberalisation, competitive federalism, and India's expanding role in the international system. To present Patel as the intellectual architect of this agenda would therefore be anachronistic.

The argument advanced here is more measured. Patel's conception of the state supplies an important historical and conceptual resource for understanding several conditions that remain indispensable to the Viksit Bharat project, even though he neither anticipated nor could have anticipated its specific content. His insistence on national integration, administrative capacity, institutional continuity, and political stability continues to bear on contemporary state-building, even as the institutional form through which these values are pursued has been transformed by decentralisation, judicial review, economic liberalisation, and digital governance. The relationship between Patel and Viksit Bharat is consequently better described as selective continuity than as direct ideological descent.

Historiographical Context and the Making of the Indian State

The transition from colonial rule to independence involved considerably more than the transfer of political authority from British to Indian hands. India inherited an administrative apparatus built for imperial extraction,

pronounced regional inequality, unresolved communal tension, and a political geography fragmented by more than five hundred princely states. The new government therefore had to construct an order capable of exercising authority over a territory whose institutions had matured under colonial, not national, conditions. The historiography of Indian state formation has accordingly emphasised both continuity and rupture between the colonial and postcolonial states (Austin, 1966; Rudolph & Rudolph, 1987).

Patel occupied a particularly consequential position within this process because he combined nationalist legitimacy with administrative pragmatism in a manner few of his contemporaries could match. Where some strands of nationalist opinion regarded independence chiefly as a moment of institutional rupture, Patel recognised that the fledgling state required functioning administrative machinery if it was to survive its own founding crises. His defence of the inherited civil services reflected a practical judgement: a government could not discharge the enormous tasks of postcolonial state-building while simultaneously dismantling the mechanisms through which authority was exercised (Kohli, 2004).

This position has generated two broad interpretive traditions. One presents Patel as a pragmatic nationalist who grasped the institutional prerequisites of a newly sovereign state and therefore worked to preserve administrative capacity at a moment of exceptional fragility (Gandhi, 1990; Menon, 1956). A second, more critical, tradition

emphasises continuity between colonial and postcolonial administrative structures and regards Patel's institutional conservatism as having entrenched hierarchical patterns of governance inherited from the Raj (Kohli, 2004; Rudolph & Rudolph, 1987). Both readings illuminate genuine dimensions of his statecraft, and the tension between them is itself instructive: it suggests that Patel's contribution cannot be reduced either to a simple continuation of colonial governance or to a wholesale institutional break with it. His approach involved adapting an inherited administrative capacity to the requirements of democratic nation-building, a process whose central question was how instruments built for empire could be repurposed to serve an independent, plural, and democratic polity. Comparative research on administrative reform in postcolonial states confirms that this adaptive, rather than replacement-oriented, strategy was characteristic of Indian state formation more broadly, with successive governments retaining the structural core of the colonial "steel frame" while making largely incremental adjustments to its philosophy and personnel (Masum, 2018).

Political Organisation and the Formation of Patel's Statecraft

Patel's conception of state authority did not emerge fully formed; it developed cumulatively through his experience of organised political action. His leadership of the Kheda Satyagraha in 1918 and the Bardoli Satyagraha in 1928 established his reputation as an effective strategist capable of translating local grievance into disciplined

collective action (Gandhi, 1990; Krishna, 2007). Both campaigns depended on dense village-level networks, systematic communication, and centralised coordination; they demonstrated to Patel, in practice rather than in theory, that political participation required organisational infrastructure if ideals were to be converted into outcomes.

This organisational sensibility shaped his subsequent role in strengthening the machinery of the Indian National Congress, where he was deeply involved in building provincial party organisations, electoral apparatus, disciplinary procedures, and mechanisms of internal coordination (Weiner, 1967). The lesson Patel drew from this long apprenticeship in political organisation was that authority divorced from institutional capacity is authority in name only. Politics, on this understanding, could not be reduced to the articulation of ideals; it also required durable mechanisms through which those ideals could be implemented, defended, and reproduced over time. This conviction, formed well before independence, became decisive once Patel confronted the vastly larger task of consolidating the Indian Union, and it explains the consistency with which he approached questions as different as party discipline, princely accession, and civil service reform.

Patel's Idea of the State: Unity, Capacity, and Order

Reconstructed from the pattern of his political and administrative decisions, Patel's conception of the state rested on four interlocking principles. The first was the conviction that political unity is a precondition, not merely a consequence, of effective governance: a state whose

territory remains fragmented cannot reliably perform its constitutional, administrative, or developmental functions. This conviction explains the urgency with which Patel approached the integration of the princely states immediately after independence, treating the question not as a diplomatic afterthought to the transfer of power but as a foundational act of state formation (Krishna, 2007).

The second principle was administrative capacity. For Patel, political sovereignty was of limited value unless it was matched by institutions capable of translating decisions into practice. His advocacy of the All India Services reflected the belief that an independent India required professionally organised, nationally oriented administrative cadres able to operate across provincial and regional boundaries rather than being captured by them (Austin, 1966; Rao, 1966).

The third principle was political order. Patel's direct experience of Partition-related violence reinforced his conviction that democratic governance cannot function amid persistent institutional instability, and that political authority must therefore be sufficiently robust to maintain order within, rather than outside, the constitutional framework of the new republic.

The fourth principle was pragmatism. Patel's handling of the princely states illustrates his readiness to combine negotiation, financial incentive, constitutional guarantee, political pressure, and, where necessary, coercive force, calibrated to the specific circumstances of each case rather than derived from a single ideological template. His

statecraft can therefore be understood as the interaction of national integration, administrative capacity, political order, and situational pragmatism, four commitments that were mutually reinforcing rather than sequential.

Integration of the Princely States and Territorial State-Building

The integration of the princely states remains the most visible expression of Patel's conception of the state, and the episode through which his statecraft is most commonly, if too narrowly, remembered. At independence, more than five hundred princely states existed within the subcontinent, and the lapse of British paramountcy created a genuine possibility of political fragmentation, since the rulers were no longer legally subordinate to any central authority. The task confronting the new Indian government was to convert a fractured political geography into a coherent Union (Copland, 1997; Ramusack, 2004).

As Minister of States, Patel worked closely with V. P. Menon to devise a strategy combining negotiation, persuasion, constitutional guarantee, and, where these failed, political and military pressure. The Instrument of Accession offered rulers an initial mechanism for transferring authority to the Union, and the process succeeded in the great majority of cases because Patel and Menon recognised, correctly, that different states required different approaches (Menon, 1956). The integration process was not merely a diplomatic exercise; it constituted a fundamental act of state formation whose objective was to establish a political order in which the Union possessed effective,

rather than merely nominal, territorial sovereignty. Patel's handling of Junagadh and Hyderabad demonstrated his willingness to employ coercive authority once negotiation had failed and once he judged the matter to touch national integrity directly (Copland, 1997; Guha, 2007; Menon, 1956). The subsequent absorption of Hyderabad in 1948 is particularly instructive in this respect: detailed archival scholarship on the episode shows that the new Indian state, in bringing Hyderabad into the Union, had simultaneously to work within the limitations of the police, military, and bureaucratic apparatus it had inherited from colonial rule, to manage a volatile relationship between religious communities, and to contain a communist insurgency in the Telangana region, all while attempting to secure the loyalty of a newly incorporated citizenry (Sherman, 2007). This case demonstrates that formal accession was only the beginning, rather than the culmination, of state formation in the princely territories.

The administrative reorganisation that followed formal accession was equally significant, and arguably more consequential for the long-term architecture of the Indian state. The creation of composite unions such as Rajasthan, Saurashtra, and the Patiala and East Punjab States Union reflected an effort to convert nominal accession into functioning administrative integration. Patel's achievement, properly understood, lay not simply in securing accession but in constructing the institutional scaffolding through which formerly autonomous territories could be absorbed into a common administrative framework. Territorial sovereignty, on this reading, had to be accompanied by

administrative integration if it was to be more than a legal fiction; a politically unified India could not function as a modern state while substantial portions of its territory continued to be governed through parallel, semi-autonomous structures. This is the sense in which Patel treated administrative consolidation as inseparable from, rather than subsequent to, national unity.

Patel and the Administrative State

Patel's defence of inherited administrative institutions constitutes the second major axis of his statecraft. At a moment when many nationalist leaders regarded the colonial civil services with understandable suspicion, Patel argued that an independent India could not afford to dispense with experienced, professionally organised administrators. The scale of the tasks confronting the new government such as Partition, refugee rehabilitation, communal violence, and princely integration demanded administrative competence on a scale the fledgling political class could not itself supply.

His advocacy of the All India Services rested on a practical theory of state capacity: officers serving a genuinely national administrative system needed to operate above provincial or sectional interest, and a common administrative structure would both contribute to national integration and secure continuity of governance across changes in political leadership (Austin, 1966). This position becomes clearer when situated within the broader

comparative literature on administrative capacity, which holds that effective states require institutions able to formulate policy, mobilise resources, maintain order, and implement decisions; developmental ambition cannot be realised through political declaration alone, but depends on administrative machinery capable of converting policy objectives into practical outcomes (Kohli, 2004).

Patel's emphasis on administrative professionalism has relevance well beyond the immediate circumstances of the partition. Contemporary India continues to depend on national and state-level administrative institutions for the implementation of complex developmental programmes, from rural employment guarantees to digital public infrastructure. Yet the contemporary administrative state differs substantially from the one Patel envisioned. Democratic decentralisation through the Panchayati raj system, judicial review, transparency legislation, expanded citizen participation, and digital governance have together reshaped the institutional environment within which administrative capacity is now exercised. Empirical research on the devolution of functions, funds, and functionaries to local governments, for instance, shows a persistently uneven pattern across Indian states, with some states devolving substantial administrative and fiscal authority to panchayats while others retain a highly centralised structure closer to the model Patel helped to establish (Alok, 2013). This unevenness illustrates precisely the point at issue: Patel's insight that institutional capacity is a precondition for effective national development remains valid, but the institutional form through which that capacity is now

exercised must accommodate a far more decentralised and participatory constitutional order than existed in 1950.

Patel in the Constituent Assembly and the Constitutional State

Patel's role in constitution-making further illustrates the relationship, in his thought, between political integration and institutional consolidation. As the Chairman of the Advisory Committee on Fundamental Rights, Minorities, and Tribal and Excluded Areas, he participated directly in some of the most consequential debates to occupy the Constituent Assembly (Austin, 1966).

The debate over separate electorates is particularly revealing. Following Partition, most members of the Assembly regarded separate communal representation as a standing threat to national integration, and Patel supported the move toward a common, non-communal system of political representation. This position reflected his broader commitment to building a unified political community rather than institutionalising political separation along communal lines, a commitment that sits uneasily with more recent scholarship examining how federal arrangements in India have simultaneously to manage centralising imperatives and the territorial accommodation of ethnic and regional difference - a tension that runs through the constitutional settlement Patel helped to shape and that continues to structure debates over Indian federalism today (Bhattacharyya et al., 2017).

Patel's position on the All India Services similarly reflected the constitutional dimension of his statecraft. The Constitution established a federal structure while vesting substantial authority in the Union, and Patel believed that administrative coordination was essential to preserving national unity within that federal arrangement. The continued existence of the All India Services represented, in institutional form, the connective tissue between national and regional governance that he considered indispensable (Austin, 1966; Rao, 1966). Patel's constitutional contribution therefore illustrates the coherence of his wider conception of the state: political unity, constitutional citizenship, and administrative coordination were, for him, interconnected rather than separable objectives, and his approach sought to build a state strong enough to preserve national cohesion while operating squarely within constitutional limits.

Patel's Statecraft and the Foundations of Viksit Bharat

The vision of Viksit Bharat @2047 represents an ambitious national project to transform India into a developed country by the centenary of its independence. Although the precise policy priorities associated with this vision continue to evolve, its broad agenda encompasses economic growth, infrastructure development, technological innovation, social development, institutional strengthening, national security, sustainability, and good governance (NITI Aayog, 2023). In this context, revisiting Sardar Vallabhbhai Patel's statecraft offers an opportunity to examine the institutional foundations upon which such an

ambitious developmental project must rest. The relationship between Patel's political thought and Viksit Bharat, however, should not be understood as a direct transmission of ideas from the 1940s to the twenty-first century. Patel neither formulated the Viksit Bharat vision nor could he have anticipated the technological, economic, social, and geopolitical conditions of contemporary India. The connection is therefore better understood at the level of institutional prerequisites. Patel's statecraft provides important insights into the construction of a capable, cohesive, and institutionally resilient state, while the Viksit Bharat project seeks to mobilise such state capacity for a new phase of national transformation.

The first and perhaps most fundamental prerequisite is national integration. A developmental project of the scale envisaged under Viksit Bharat requires a coherent political, administrative, and economic space in which infrastructure, markets, public institutions, and citizens can interact across regional boundaries. When India achieved independence in 1947, such territorial and political coherence could not be taken for granted. The existence of numerous princely states represented a significant challenge to the territorial consolidation of the new Union. Patel's leadership in integrating these states was consequently not merely an exercise in political diplomacy; it constituted a foundational stage in the construction of the modern Indian state. Through negotiations, constitutional instruments, political persuasion, and, where circumstances demanded, the exercise of state authority, Patel and his colleagues brought the princely territories into the Indian

Union. V. P. Menon's account of the integration process demonstrates that accession was only the beginning of a much broader process involving administrative, constitutional, and financial consolidation.

The significance of this achievement for subsequent development lies in the creation of a common territorial and institutional framework. Economic development on a national scale requires political stability and territorial coherence. Infrastructure networks, national markets, administrative systems, public institutions, and development programmes cannot operate effectively where political authority is fragmented. Patel's contribution therefore created an important institutional precondition for later processes of nation-building and development. The subsequent reorganisation of states, including the linguistic reorganisation of the 1950s, did not negate this achievement. Rather, it demonstrated that national unity could accommodate significant forms of regional and linguistic differentiation within a common constitutional framework. In this sense, Patel's statecraft may be understood as establishing the political foundation upon which later experiments with federalism, decentralisation, and regional development could take place.

The second major prerequisite is administrative capacity. Patel understood that political sovereignty would remain incomplete if the new state lacked institutions capable of translating political decisions into administrative outcomes. His strong defence of the continuation and institutionalisation of nationally integrated civil services

reflected this understanding. At a time when many nationalists viewed the colonial bureaucracy with considerable suspicion, Patel recognised that the administrative machinery possessed institutional knowledge and organisational capabilities that the newly independent state could not afford to lose. His objective was not simply to preserve colonial administration in its existing form, but to transform administrative institutions so that they could serve an independent democratic state.

The relevance of this principle remains particularly significant in the context of Viksit Bharat. Contemporary development programmes are enormously complex and require effective implementation across multiple levels of government. Infrastructure development, social welfare, education, healthcare, industrial policy, digital governance, environmental management, and poverty reduction all depend upon administrative institutions capable of translating policy objectives into tangible outcomes. The effectiveness of public policy is therefore determined not merely by the quality of policy formulation but also by the capacity of institutions to implement, monitor, and adapt those policies. Patel's defence of professional and nationally integrated administrative services provides a historically significant example of this relationship between state capacity and national development. Contemporary public-administration scholarship similarly demonstrates the continuing importance of administrative capacity while highlighting the institutional pressures and limitations affecting India's inherited bureaucratic structures (Jha, 2019; Masum, 2018).

However, the contemporary meaning of administrative capacity differs substantially from that of Patel's period. The twenty-first-century state must operate in an environment characterised by digital technology, complex markets, civil society participation, judicial activism, media scrutiny, and increasingly informed citizens. Administrative effectiveness can no longer be equated simply with hierarchical authority and bureaucratic discipline. It increasingly requires innovation, transparency, responsiveness, technological competence, inter-agency coordination, and citizen participation. Patel's emphasis on administrative capacity therefore remains relevant as a principle, but its institutional expression must be adapted to contemporary democratic and technological conditions.

The third prerequisite is institutional continuity. Patel's statecraft reflected an understanding that the stability of the state depends upon institutions that can survive changes in political leadership and respond to crises without losing their basic functional capacity. The immediate post-independence period was marked by enormous uncertainty. Partition had produced violence and mass displacement, while the integration of the princely states, refugee rehabilitation, maintenance of public order, and the establishment of democratic institutions required sustained administrative effort. In such circumstances, the institutional continuity of the state was essential.

This principle remains relevant to Viksit Bharat because development is necessarily a long-term project. The transformation of India by 2047 cannot depend

exclusively upon individual governments, political leaders, or short electoral cycles. It requires institutions capable of maintaining strategic priorities over extended periods while remaining sufficiently flexible to respond to changing circumstances. Infrastructure projects, human-capital development, technological innovation, environmental sustainability, and institutional reform often require decades rather than electoral terms to produce their full effects. Durable institutions therefore constitute an essential foundation of developmental continuity.

Patel's emphasis on institutional stability can consequently be interpreted as an important lesson for contemporary governance. At the same time, institutional continuity should not be confused with institutional rigidity. The institutions of the twenty-first-century Indian state must be capable of adapting to new challenges. Digital transformation, artificial intelligence, climate change, urbanisation, demographic change, new forms of employment, and changing global economic relations require continuous institutional innovation. The appropriate contemporary lesson from Patel is therefore not simply to preserve inherited institutions but to create institutions that are both stable and adaptive.

The fourth prerequisite is national cohesion under conditions of diversity. Patel's statecraft was fundamentally concerned with preventing political fragmentation and creating a common framework of national authority. Yet contemporary India presents a different version of the same challenge. Political unity must coexist with

linguistic, ethnic, religious, regional, cultural, and socio-economic diversity. Development itself can generate new forms of inequality and political contestation if its benefits are distributed unevenly across regions and social groups. Consequently, national integration in contemporary India cannot be limited to territorial or administrative integration. It must also involve social, economic, infrastructural, and developmental integration. This represents an important transformation in the meaning of Patel's legacy. His generation was primarily concerned with bringing politically fragmented territories into a common Union. Contemporary India must ensure that citizens and regions within that Union have meaningful opportunities to participate in and benefit from national development. This requires democratic federalism, fiscal decentralisation, effective local governments, inclusive public institutions, and participatory governance (Alok, 2013). The challenge is therefore to move from political integration to developmental integration. Such a transition is particularly relevant to Viksit Bharat. A developed India cannot be understood solely in terms of aggregate national income or technological achievements. Development must also be measured through improvements in human capabilities, access to quality public services, regional connectivity, employment opportunities, social mobility, and the equitable distribution of developmental benefits. Patel's emphasis on national cohesion can therefore be reinterpreted in contemporary terms as the need to ensure that diversity does not become a source of structural exclusion or developmental fragmentation.

The relationship between Patel and Viksit Bharat is consequently best understood through the concept of state capacity as a foundation rather than a template for national transformation. Patel did not formulate a developmental blueprint for India comparable to the contemporary Viksit Bharat agenda. His principal historical challenge was to consolidate a new state emerging from colonial rule, Partition, and political fragmentation. Nevertheless, his political practice demonstrated the importance of constructing institutions capable of pursuing long-term objectives despite immediate crises. The integration of the princely states required political strategy, administrative organisation, constitutional mechanisms, and sustained negotiation. Similarly, the contemporary developmental transformation of India requires effective institutions capable of coordinating complex and long-term policy objectives.

Relevance of Patel's Statecraft for Viksit Bharat

The strongest contemporary relevance of Patel lies in the relationship he demonstrated between institutional capacity and national objectives. His career shows that ambitious political goals cannot be achieved through declarations alone. The integration of the princely states required negotiations, constitutional instruments, administrative arrangements, financial settlements, and, where necessary, the exercise of coercive authority. The success of the process consequently depended upon the capacity of institutions to transform political objectives into concrete outcomes.

The same principle applies to contemporary development. Viksit Bharat requires the implementation of complex policies across a large and diverse federal system. The construction of highways, railways, digital infrastructure, industrial corridors, universities, hospitals, and social-security systems requires coordination between Union ministries, state governments, local bodies, private actors, and civil society. The capacity to coordinate these actors and translate policy objectives into outcomes is therefore as important as the formulation of ambitious national goals (Sharma, 2023).

At the same time, contemporary governance cannot simply reproduce Patel's approach. The Indian state has undergone profound transformation since the early years of independence. Constitutional amendments have strengthened local self-government, federal politics has become increasingly significant, economic liberalisation has transformed the relationship between the state and the market, and civil society and media institutions have become more influential. The judiciary has expanded its role in public policy, while digital technologies have transformed the relationship between citizens and public institutions. These developments have fundamentally altered the environment within which state capacity must operate (Bhattacharyya et al., 2017; Sharma, 2023).

Consequently, Patel's contemporary relevance lies primarily at the level of underlying principles rather than institutional replication. His emphasis on administrative capacity can be combined with contemporary demands for

transparency, accountability, and citizen participation. His commitment to national integration can be reconciled with democratic federalism and meaningful decentralisation. His emphasis on institutional continuity can be connected with present-day requirements of administrative reform, technological modernisation, and institutional innovation. Contemporary debates surrounding reforms such as lateral entry into the civil services further demonstrate that the question of administrative capacity remains central, even as the structure and functions of the bureaucracy evolve (Masum, 2018).

The Viksit Bharat project therefore requires a state that is simultaneously capable and democratic, coordinated and federal, stable and innovative, authoritative and accountable. This balance represents a significant departure from the institutional environment of Patel's period, but it does not invalidate the central insight of his statecraft. Instead, it demonstrates how that insight must be reinterpreted for contemporary conditions.

Conclusion

Sardar Vallabhbhai Patel's contribution to modern India is best understood as part of a broader project of state-building rather than merely the political integration of the princely states. His statecraft was grounded in the conviction that territorial unity, administrative capacity, political stability, and institutional continuity were essential foundations for building a viable democratic state. His organisational experience in the nationalist movement, leadership in the integration of the princely states, defence

of the All India Services, and participation in constitution-making collectively reveal a pragmatic and institution-oriented approach to statecraft. The integration of the princely states established the territorial foundations of the Indian Union, while Patel's emphasis on professional administration strengthened its institutional foundations. These achievements were particularly significant because they were undertaken amid the extraordinary political and social instability that accompanied Partition and independence. Patel's contribution should therefore be regarded as one of the major strands in the making of the modern Indian state, while recognising that state-building was a collective endeavour shaped by the contributions of several leaders.

The contemporary Viksit Bharat @2047 vision operates within a substantially different historical context, focusing on economic transformation, technological advancement, infrastructure, social inclusion, institutional reform, and India's role in an increasingly interconnected global order. Patel cannot historically be presented as the direct intellectual architect of this contemporary developmental vision. Such an interpretation would impose present-day objectives upon a political context that was fundamentally different from his own. Nevertheless, his legacy retains considerable analytical relevance because his statecraft highlights an enduring principle: national transformation requires strong institutional foundations. Political unity must be supported by administrative capacity, national aspirations require effective institutions, and

development depends upon the ability of the state to implement decisions across a territorially and socially diverse society.

At the same time, contemporary India must move beyond the institutional assumptions of the early Republic. Administrative effectiveness must be complemented by democratic accountability, cooperative federalism, decentralisation, transparency, citizen participation, technological innovation, and constitutional safeguards. Patel's historical model therefore cannot simply be replicated; it must be critically reinterpreted in light of contemporary democratic and developmental requirements.

The relationship between Patel's statecraft and Viksit Bharat is thus best understood as selective historical continuity. Patel contributed decisively to establishing the territorial, political, and administrative foundations of the Indian Union, while Viksit Bharat represents a further stage in India's continuing process of state transformation. Its success will depend not only upon economic resources and political leadership but also upon the capacity of institutions to translate national objectives into effective, inclusive, accountable, and sustainable governance. In this respect, Patel's enduring relevance lies not in providing a ready-made blueprint for Viksit Bharat, but in reminding us that ambitious national development ultimately depends upon capable, resilient, legitimate, and adaptive state institutions.

References

Alok, V. N. (2013). Strengthening of Panchayats in India: Comparing devolution across states - Empirical assessment 2012–13. Indian Journal of Public Administration, 59(1), 193–209. https://doi.org/10.1177/0019556120130115

Austin, G. (1966). The Indian Constitution: Cornerstone of a nation. Oxford University Press.

Bhattacharyya, H., Hausing, K. K. S., & Mukherjee, J. (2017). Indian federalism at the crossroads: Limits of the territorial management of ethnic conflict. India Review, 16(1). https://doi.org/10.1080/14736489.2017.1279934

Brown, J. M. (2003). Nehru: A political life. Yale University Press.

Chandra, B., Mukherjee, M., & Mukherjee, A. (2008). India since independence. Penguin Books.

Copland, I. (1997). The princes of India in the endgame of empire, 1917–1947. Cambridge University Press.

Das, D. (Ed.). (1971–1974). Sardar Patel's correspondence, 1945–1950 (Vols. 1–10). Navajivan Publishing House.

Gandhi, R. (1990). Patel: A life. Navajivan Publishing House.

NITI Aayog. (2023). Viksit Bharat @2047: Approach paper. Government of India.

Guha, R. (2007). India after Gandhi: The history of the world's largest democracy. Ecco.

Guha, R. (2012). Patriots and partisans. Penguin Books.

Jha, P. C. (2019). Current trends and issues in Indian federalism. Indian Journal of Public Administration. https://doi.org/10.1177/0019556119844591

Khilnani, S. (1997). The idea of India. Farrar, Straus and Giroux.

Kohli, A. (2004). State-directed development: Political power and industrialization in the global periphery. Cambridge University Press.

Krishna, B. (2007). Sardar Vallabhbhai Patel: India's iron man. Indus.

Masum, N. M. (2018). Administrative reform in India: Retaining the British steel frame. Asian Journal of Political Science, 26(3). https://doi.org/10.1080/02185377.2018.1525570

Menon, V. P. (1956). The story of the integration of the Indian states. Orient Longmans.

Ramusack, B. N. (2004). The Indian princes and their states. Cambridge University Press.

Rao, B. S. (Ed.). (1966). The framing of India's constitution: Select documents (Vols. 1–5). Indian Institute of Public Administration.

Rudolph, L. I., & Rudolph, S. H. (1987). In pursuit of Lakshmi: The political economy of the Indian state. University of Chicago Press.

Sharma, M. R. (2023). Locating contemporary Indian federalism: Contextualising the trends of centralisation with changing dynamics. South Asian Survey. https://doi.org/10.1177/09715231231190726

Sherman, T. C. (2007). The integration of the princely state of Hyderabad and the making of the postcolonial state in India, 1948–56. Indian Economic and Social History Review, 44(4), 489–516. https://doi.org/10.1177/001946460704400404

Weiner, M. (1967). Party building in a new nation: The Indian National Congress. University of Chicago Press.

Buddhist Sources, Indian Historical Consciousness, and Indian

Knowledge Systems (IKS): Rethinking History Writing in Colonial Historiography

Vivek

Research Scholar, Department of Buddhist Studies, University of Delhi-110007

Abstract

The question of whether ancient India had a sense of history has been widely discussed in the study of Indian history. During the colonial period, Indian traditions were often judged by European ideas about what history should look like. Since many Indian texts did not follow a continuous chronological form similar to modern European history writing, some colonial scholars considered them less historical. This paper re-examines this view through Buddhist sources. It studies Buddhist texts, the Pāli vaṃsa tradition, the Dīpavaṃsa and Mahāvaṃsa, and the inscriptions of Aśoka to understand how Buddhist communities remembered and presented the past. The paper uses Romila Thapar's distinction between historical consciousness and formal historical writing as its main approach. It also draws on the works of Jonathan S. Walters, Kristin Scheible, Upinder Singh, Javed Majeed, and recent research by Kyungrae Kim and Andrew Skilton. The study

argues that Buddhist traditions preserved important forms of historical memory through stories, teacher lineages, religious institutions, important places, chronicles, and inscriptions. However, these sources should not be treated as modern history books, since they were also written and preserved for religious, moral, and social purposes. Their historical value can therefore be understood only by studying their purpose, context, and method of transmission. The paper concludes that Buddhist sources provide important evidence for understanding Indian historical consciousness and help us rethink the limits of colonial approaches to Indian history.

Keywords: Buddhist Sources; Indian Historical Consciousness; Colonial Historiography; Pāli Vaṃsa Tradition; Indian Knowledge Systems (IKS)

1. Introduction

The study of ancient Indian history has been strongly influenced by the way historians have understood the meaning of history itself. History is generally associated with the study of the past through evidence, memory, written records, and the explanation of change over time. However, different societies have developed different ways of remembering and explaining their past. Therefore, the absence of a historical text in the modern European form does not necessarily mean that a society had no interest in its past. This issue became important during the colonial period. British scholars and administrators studied Indian society through European intellectual ideas and

often compared Indian traditions with European models of history. James Mill's The History of British India is an important example. Javed Majeed (1992) shows that Mill's work was connected with the political and intellectual environment of British imperialism and with the rise of utilitarian thought in Britain. His history of India was therefore not simply a neutral description of the Indian past; it was also connected with wider ideas about India, British rule, and civilisation. One important result of this approach was the idea that India did not have a strong tradition of history writing. Such a view becomes problematic when history writing is defined only according to modern European standards. Romila Thapar (2013) makes an important distinction between historical consciousness and historical writing. She argues that early Indian societies did not always produce historical writing according to modern conventions, but their texts could still reflect an awareness of the past. In other words, a society could remember important events, people, places, rulers, teachers, and institutions without writing history in the same form as modern historians.

Buddhist sources are especially useful for examining this question. Buddhist literature contains information about the Buddha, his disciples, the Saṅgha, rulers, cities, social groups, important places, and the spread of Buddhist teachings. The Vinaya and Nikāya literature preserve different kinds of information about early Buddhist communities and their social environment. Later Pāli chronicles, especially the Dīpavaṃsa and Mahāvaṃsa, present accounts of Buddhist teachers, rulers, religious events, and

institutional development. Jonathan S. Walters (2000) shows that scholars have used these texts for more than a century as important sources for reconstructing Buddhist and Sri Lankan history. At the same time, Buddhist chronicles cannot be treated as simple history books. Kristin Scheible (2016) shows that the Mahāvaṃsa also had important literary and religious purposes: its stories were meant not only to preserve the past but also to shape the religious feelings and understanding of its readers. This makes the study of Buddhist sources more complex but also more valuable.

The present paper therefore asks: how do Buddhist sources preserve historical consciousness, and what can they tell us about the limitations of colonial approaches to Indian history? The paper argues that Buddhist traditions preserved the past through texts, stories, teacher lineages, religious institutions, important places, chronicles, and inscriptions. These sources do not represent modern history writing, but they show that Buddhist communities had ways of remembering and organising knowledge about the past. This question also fits the main theme of the conference, which encourages research on Indian historical traditions, indigenous knowledge, historical memory, inscriptions, and new approaches to the study of India's past. Buddhist historical traditions therefore provide a useful case for understanding how Indian communities preserved and understood their past.

2. Literature Review and Research Gap

The study of Indian history has changed considerably over time. Earlier colonial scholarship often used European ideas of history to judge Indian sources. Later historians questioned this approach and began to examine Indian traditions on their own terms. This change has been especially important in discussions about historical consciousness in early India.

Javed Majeed's study of James Mill provides an important background for understanding colonial history writing. Majeed (1992) places Mill's The History of British India within the political and intellectual environment of late eighteenth- and early nineteenth-century Britain, showing that Mill's ideas about India were connected with utilitarianism and British imperial concerns. This does not mean that every colonial historian held the same opinion, but it shows that colonial history writing developed within a particular political and intellectual setting.

Romila Thapar provides an important response to the older question of whether India had history. Thapar (2013) argues that early Indian texts can contain historical consciousness even when they do not follow modern historical forms. She points to traditions that preserved ideas about the past and explains how these traditions changed over time. This approach is important for the present study because it allows Buddhist texts to be studied without expecting them to resemble modern history books.

Jonathan S. Walters has made an important contribution to the study of Buddhist history. His study of the Sri Lankan Pāli Vaṃsa tradition examines the Dīpavaṃsa,

Mahāvaṃsa, and related commentary. Walters (2000) notes that modern scholars have used these texts as major sources for historical reconstruction and have drawn many historical details from them. His work also shows why historians need to think carefully about the way Buddhist texts have been used as historical sources.

Kristin Scheible provides another important perspective. In Reading the Mahāvamsa, she studies the Mahāvaṃsa as a literary and religious work rather than reading it only as a historical record. She argues that the text uses stories, characters, and literary devices to create a particular response in its readers (Scheible, 2016). This does not remove the historical value of the text; instead, it reminds historians that a source can serve more than one purpose.

Recent work on the Dīpavaṃsa also shows why Buddhist texts need careful study. Kim and Skilton (2025) have revisited the textual history of the Dīpavaṃsa and have shown that the text known through earlier editions was based on problematic manuscript material. Their work provides a new basis for studying the oldest surviving Pāli history of Buddhism. This is important because historians depend upon the texts available to them; if the textual form itself needs further study, then historical conclusions also need to be drawn carefully.

Aśokan inscriptions provide another important area of scholarship. Upinder Singh (2012) studies the edicts of Aśoka as important statements of imperial power and political thought, arguing that the inscriptions provide

evidence about ideas concerning political power, violence, happiness, and good government. The inscriptions are therefore useful not only for dates and events but also for understanding how political authority presented itself.

These studies provide a strong base for the present research, but an important gap remains. Buddhist sources have often been studied as sources for Buddhist history, while the question of Indian historical consciousness has often been discussed separately. There is therefore scope for bringing these two areas together. The present paper attempts to do this by studying Buddhist sources as evidence of the ways in which communities remembered, organised, and passed on knowledge about the past.

The paper does not claim that Buddhist texts are modern histories. Instead, it asks what these texts tell us about the way the past was understood within Buddhist communities and how this can help us rethink the older colonial idea that Indian traditions lacked historical consciousness.

3. Research Methodology

This study uses a qualitative historical method. It examines Buddhist texts, Pāli chronicles, and Aśokan inscriptions through historical and textual analysis. The sources are studied according to their time, purpose, context, and method of transmission, and are compared with modern historical studies.

4. Research Objectives

The study has four main objectives:

1. To examine the ways in which Buddhist sources preserved knowledge and memory of the past.
2. To study how colonial history writing understood Indian historical traditions and Buddhist sources.
3. To examine the value and limits of Buddhist texts, chronicles, and inscriptions as sources for reconstructing early Indian history.
4. To show how Buddhist historical traditions can contribute to the study of Indian Knowledge Traditions and to a wider understanding of Indian historical consciousness.

5. Discussion

5.1 Colonial History Writing and the Idea of Indian Historical Consciousness

One of the main problems in studying Indian history is the assumption that every society must produce history in the same form. European historical writing developed its own methods of chronology, authorship, political narrative, and documentary evidence. These methods are useful, but they cannot automatically become the only standard for judging every other society. During the colonial period, British writers produced large works on Indian history. James Mill's The History of British India became an important example of this process. Majeed (1992) shows that Mill's work was connected with the political ideas of

his time and with the development of British utilitarianism. His representation of India therefore needs to be studied within its own historical setting.

The problem becomes clearer when we distinguish between historical writing and historical consciousness. Historical writing refers to a specific form of writing about the past, while historical consciousness can be understood more broadly as an awareness of the past and its relationship with the present. Thapar (2013) makes this distinction central to her study of early India, explaining that early Indian texts may not follow modern forms of history writing but can still preserve historical consciousness. This idea is useful for studying Buddhism. Buddhist communities remembered the Buddha, his disciples, teachers, rulers, places, institutions, and important events. They also preserved traditions about the spread of Buddhist teachings and the development of the Saṅgha. These memories were connected with religious purposes, but that does not make them irrelevant to history. For example, remembering a teacher's lineage could establish religious authority. Remembering a ruler could explain the relationship between political power and Buddhism. Remembering a sacred place could connect a present community with an important event from the past. Thus, historical memory could serve several purposes at the same time.

The important point is that Buddhist communities did not simply forget the past. They preserved it in forms that were meaningful within their own religious and social world. This is why the study of Buddhist historical

consciousness should not begin with the question of whether Buddhist texts look like modern history books. It should begin with the question of how these texts remembered and explained the past.

5.2 Buddhist Texts as Sources of Historical Memory

Buddhist literature contains many references to people, places, communities, rulers, teachers, and institutions. These references provide useful information for the study of early Indian society. At the same time, they need to be read carefully because Buddhist texts were written and preserved for religious purposes.

The Vinaya literature is important in this regard. It contains rules concerning the life of monks and nuns and also includes stories about events that led to the development of these rules. Such stories provide information about the early Buddhist community and its social relationships, showing how the Saṅgha responded to different situations and how those experiences became part of Buddhist memory.

The Nikāya texts also contain information about cities, rulers, social groups, occupations, political communities, and religious teachers. These references can help historians understand the social environment in which early Buddhism developed. They should not, however, be treated as independent records of every event described in them. Buddhist narratives also connect the past with particular places. Important events in the Buddha's life are associated with specific locations, which later became

important centres of Buddhist memory. In this way, geographical places became connected with historical and religious stories. This relationship between place and memory is important because history is not preserved only in books. Communities can also preserve the past through places, monuments, religious practices, and traditions. Buddhist sacred places therefore formed part of a larger system of remembering the past.

The same idea can be seen in teacher lineages. Buddhist communities placed importance on the passing of teachings from one teacher or generation to another. Such traditions created a connection between the past and the present and also helped communities decide which teachings were considered authentic.

Therefore, Buddhist historical memory worked through several forms at the same time. Texts, teachers, institutions, places, stories, and practices all helped preserve knowledge of the past.

5.3 The Dīpavaṃsa and Mahāvaṃsa

The Pāli vaṃsa tradition is especially important for the study of Buddhist historical consciousness. The word vaṃsa is associated with lineage or chronicle, and texts of this tradition organise information about Buddhist history through accounts of teachers, rulers, religious events, and institutions. The Dīpavaṃsa and Mahāvaṃsa are among the best-known examples. Walters (2000) explains that modern scholars have used these texts extensively for reconstructing the history of Buddhism and Sri Lanka. Their

importance therefore extends beyond religious studies. However, it would be a mistake to treat these works as simple records of political events. Scheible (2016) shows that the Mahāvaṃsa has important literary and religious aims, its stories being designed to create particular feelings and responses among readers. The text therefore needs to be read both as a source about the past and as a religious and literary work.

This point is important for historical research. A source can preserve information about the past even when its main purpose is not the same as that of a modern historian. Religious texts can preserve memories of people and events because those memories have meaning for the community that preserves them.

The Mahāvaṃsa also shows how historical memory can be connected with community identity. The past is presented in a way that connects the Buddha, Buddhism, rulers, religious institutions, and the land of Sri Lanka. The chronicle therefore does more than list events — it gives meaning to those events. Recent research has also drawn attention to the textual history of the Dīpavaṃsa. Kim and Skilton (2025) have shown that the text's earlier modern editions depended on manuscript material with serious problems. Their new study re-examines the textual evidence and provides a more careful basis for studying the work. This finding has a wider importance. Historians should not assume that the text available in a modern edition is exactly the same as the text known to earlier Buddhist communities. Manuscripts were copied, preserved,

changed, and interpreted over time. Therefore, the history of a source is itself part of the history that scholars need to understand.

5.4 Aśoka, Buddhist Memory, and Inscriptions

The example of Aśoka shows why historians need to use different types of evidence together. Buddhist traditions remember Aśoka as an important ruler connected with Buddhism. His inscriptions, however, provide another type of evidence because they were public statements issued during his reign.

Upinder Singh (2012) describes Aśoka's edicts as important examples of how imperial power represented itself in ancient South Asia. Her study focuses on political ideas found in the inscriptions, including the relationship between political power, violence, happiness, and good government. The inscriptions are therefore important not only because they help historians study Aśoka but also because they show how a ruler communicated with people. They provide evidence from the period of Aśoka himself, while Buddhist chronicles preserve later memories about him. These two types of sources should not be treated as identical. An inscription issued by a ruler has a different purpose from a religious chronicle written later. The difference between them is not a weakness it can actually help historians understand how historical memory developed. For example, the inscriptions can help us understand Aśoka's own public language, while Buddhist texts can help us understand how later Buddhist communities remembered him. When these sources are compared,

historians can separate contemporary evidence from later memory.

This method also helps avoid two extreme approaches: accepting later Buddhist stories without question, or rejecting them simply because they contain religious elements. A better approach is to ask what each source can tell us and what its limits are. This kind of comparison is also important for the study of Indian Knowledge Traditions. The purpose of studying indigenous sources should not be to prove that every traditional account is historically correct, but to understand how knowledge was created, preserved, and passed from one generation to another.

5.5 Buddhist Historical Memory and Indian Knowledge Traditions

Indian Knowledge Traditions include many different forms of knowledge- philosophy, religion, medicine, mathematics, literature, political thought, and other intellectual traditions. Historical memory should also be considered part of this wider field because communities need ways to preserve knowledge about their past.

Buddhist traditions provide a useful example. Buddhist communities preserved knowledge through oral teaching, written texts, teacher lineages, monasteries, stories, chronicles, and important places. These different forms worked together to connect later generations with earlier Buddhist teachers and events. The preservation of a teacher lineage is itself a form of knowledge about the

past. It tells later members of a community where a teaching came from and how it was passed on. Similarly, the memory of Buddhist councils connected later communities with earlier attempts to preserve and organise Buddhist teachings. The vaṃsa tradition provides another example. It placed rulers, teachers, religious events, and communities within a sequence. Such ordering helped create a sense of continuity, allowing people to understand their present community as part of a longer past. This is important because knowledge is not always separated into modern academic subjects. Religion, history, ethics, social memory, and political ideas could exist together within the same text. Buddhist sources show this clearly. At the same time, the study of these traditions must remain critical. Indigenous does not automatically mean historically correct. A traditional source can contain memory, interpretation, religious belief, political interests, and later additions. Therefore, historians need to study the source carefully rather than simply accepting or rejecting it.

This balanced approach makes the study of Indian Knowledge Traditions more useful. It respects the knowledge systems of the past while still applying historical criticism.

5.6 Rethinking Colonial History Writing

The study of Buddhist sources suggests that the older colonial question was not always the right question. Asking whether India had history according to a European model can produce a simple yes-or-no answer. A better

question is how different Indian communities understood and preserved the past.

Buddhist traditions provide several answers to this question. They preserved the past through stories about the Buddha and his disciples, through teacher lineages, through monastic institutions, through sacred places, through chronicles, and through relationships between religious and political communities. This does not mean that Buddhist historical traditions were free from religious beliefs or literary construction Scheible's study of the Mahāvaṃsa makes this especially clear. Nor does it mean that every statement in a Buddhist chronicle can be accepted as historical fact: Walters's work shows that modern historians themselves played an important role in selecting and interpreting information from the Pāli Vaṃsa tradition. The proper response is therefore neither rejection nor blind acceptance. Historians should examine the date, purpose, language, audience, transmission, and context of each source, and should also compare textual evidence with inscriptions, archaeology, and other available sources.

This approach provides a stronger way to rethink colonial history writing. Decolonising the study of Indian history does not mean rejecting modern historical methods; it means recognising that the sources of Indian history are more diverse than older colonial approaches sometimes allowed. Buddhist sources are important in this process because they show that historical memory could exist within religious and social institutions. Their study

expands the range of evidence that historians can use when reconstructing the Indian past.

6. Conclusion

The study of Buddhist sources provides an important way to rethink the question of historical consciousness in early India. Colonial history writing often judged Indian traditions according to European ideas about historical writing. Because many Indian texts did not follow the same form as modern European histories, they were sometimes treated as less historical. This approach, however, does not fully explain the many ways in which Indian communities remembered and preserved their past. Buddhist traditions provide strong evidence for a different understanding. Buddhist communities preserved memories of the Buddha, his disciples, teachers, rulers, institutions, places, and important events. They passed knowledge through texts, oral traditions, teacher lineages, monasteries, sacred places, and chronicles. These practices show that the past had an important place in Buddhist intellectual and social life.

The Dīpavaṃsa and Mahāvaṃsa are particularly important in this context. Modern scholars have used them as sources for reconstructing Buddhist and Sri Lankan history, but their religious and literary purposes must also be considered. Walters (2000) shows the importance of these chronicles in modern historical study, while Scheible (2016) demonstrates that the Mahāvaṃsa was also designed to influence the religious understanding of its readers. Recent research by Kim and Skilton (2025) further

shows that even the textual history of the Dīpavaṃsa requires careful study before historians use it as evidence. The example of Aśoka also shows the value of using different sources together. His inscriptions provide evidence from his own period, while Buddhist traditions preserve later memories of his relationship with Buddhism. Studying these sources together allows historians to distinguish between contemporary evidence and later memory. Singh's study of the Aśokan edicts demonstrates the value of inscriptions for understanding political ideas and the public presentation of imperial power.

The main argument of this paper is therefore not that Buddhist texts are modern histories, but that they preserve important forms of historical consciousness. They show how a community remembered the past, connected the past with the present, and used memory to maintain religious and social continuity. This understanding is close to Thapar's distinction between historical consciousness and formal historical writing. It also provides a useful way to study Indian Knowledge Traditions: if IKS is understood as a broad field of knowledge creation and transmission, then Buddhist historical memory deserves a place within it.

The study of Buddhist historical traditions can therefore help move Indian history beyond the limits of a single model of history writing. At the same time, this does not require the unquestioning acceptance of traditional accounts. Buddhist sources should be studied critically, compared with other evidence, and understood within their

historical and religious contexts. Such a balanced approach can avoid both colonial dismissal and uncritical glorification. Buddhist sources thus offer more than information about the history of Buddhism. They provide evidence for understanding how knowledge about the past was created, preserved, and transmitted in South Asian societies. Their study can contribute to a broader and more balanced understanding of Indian historical consciousness and can support the wider effort to reconsider Indian history through its own diverse knowledge traditions.

References

- Kim, K., & Skilton, A. (2025). Buddhism's oldest history revisited: A new text of the Dīpavaṃsa. Religions, 16(5), Article 593. https://doi.org/10.3390/rel16050593
- Majeed, J. (1992). Ungoverned imaginings: James Mill's The History of British India and Orientalism. Clarendon Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198117865.001.0001
- Neelis, J. S. (2013). As the Dharmacakra turns: Buddhist and Jain macrohistorical narratives of the past, present, and future. In K. A. Raaflaub (Ed.), Thinking, recording, and writing history in the ancient world (pp. 97–116). Wiley-Blackwell.
- Scheible, K. (2016). Reading the Mahāvamsa: The literary aims of a Theravada Buddhist history. Columbia University Press. https://doi.org/10.7312/sche17138
- Singh, U. (2012). Governing the state and the self: Political philosophy and practice in the edicts of Aśoka. South Asian Studies, 28(2), 131–145. https://doi.org/10.1080/02666030.2012.725581
- Thapar, R. (2013). Historical consciousness and historical traditions in early North India. In K. A. Raaflaub

(Ed.), Thinking, recording, and writing history in the ancient world (pp. 61–78). Wiley-Blackwell. https://doi.org/10.1002/9781118412541.ch4

• Walters, J. S. (2000). Buddhist history: The Sri Lankan Pāli Vaṃsas and their commentary. In R. Inden, J. S. Walters, & D. Ali (Eds.), Querying the medieval: Texts and the history of practices in South Asia (pp. 99–164). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780195124309.003.0003

Khulasae-Aishe-Alamashahi Tracing Medieval Medical Manuscripts as a Source of Study

Dr Syed Mubin Zehra

Associate Professor, Department of History ,ARSD College, University of Delhi

Abstract

Any study of sexuality is traced through its societal sanctity. The literary traces of the said period be it poetry drama or any literature become the true representative of the period. This article traces sexuality through a work written by a medical man of the period itself. This manuscript traces sexuality through a medical men's perception of the period. This medical manuscript opens the vista of a new study on medieval era and its social perception. The tracing of sexuality and the socio-cultural imperatives of this period is traced by Mazhar Muzaffer the author of the manuscript Khulasae-Aishe-Alamshahi.

Key Words:

Social, Gender Relations, Virility, Homosexuality, Lesbian, Sexual Preference, Mazhar Muzaffer, Medieval India, Khulasae- Aishe -Alamshahi, Alam Shah,

Medieval Indian history is most analysed through sources that are written in its time. When I was working on my thesis on sexuality and gender relations in Mughal

India, rarely were any scholarly work being done on the topic. The recent interest of scholars and scholarship around sexuality and history of the period is appreciated as an addition to the work that I started almost more than a decade ago. Study of sexuality is incomplete without the study of human body. While these medical manuscripts illustrate the human body with a sexuality as perspective. However, in doing so, one is forced to ponder upon the socio-cultural dynamics of the period of the said time that can be traced through these medical manuscripts. Medical manuscripts explore and opened a new window of socio-cultural paradigm of historical understanding.

While we explore the specific medical manuscript i.e. Khulasae-Aishe-Alamshahi it's important to trace a history of medical past and influences in history and time of the period under study. There is a close connection between the progress of medical science and the progress of humankind as a civilization. Medicines are discovered as remedies and their discovery clearly manifested human progress. There is a jump of progress in medical science with each generation. Hence it wouldn't be wrong if we said that civilisation and medicine complement each other. So does the scholarly investigation of these medical manuscripts set in medieval times help in complementing the social perspective.

Bharat that is India, is undoubtedly one country that still practices its traditional medicinal system be it Ayurveda or Unani. If we would trace Yunani system of medicine, its name originates it in Greece or Yunan as we know

it. Its Yunani medicine that is regarded as first understood term of medical terms. However, there are other scholars who attribute the beginning of medicinal science to the Babylonians and Assyrians. This particular group of scholars believe that in 3000 BC an Assyrian tribe named Sameer lived on the banks of river Tigris and Euphrates and they were conversant with medical science. After a millennium this tribe was divided into two northern and southern sectors and ultimately two centres known as Ashnoor and Ninevah came into existence as the capital cities of Babylonia and Assyria.

Ibn-e-Nadeem in his Alfihrist about Ishaque bin Hunain and Ibn Abi Usaiba in Uyoon-al-Anba-fi-Tabaqat-al-Atibba have described Egyptians as pioneers of medical science. The first book on surgery is attributed to Sushruta who wrote Susruta Saṃhita. He made significant contribution in the field of plastic and cataract surgery. Susruta Saṃhita is considered as the oldest surgical text. The Charak Sanghita is another comprehensive book on medical science which is regarded as a basic book on naturopathy and Ayurvedic system.

Many historical evidence attribute to the fact that the Greeks had a more glorious past in medical sciences than any other countries. It is believed that aspiring physicians use to flock Alexandria Institute of Medical Studies in large numbers. The reign of Haroon-Al-Rashid is important as it is during his regime a well-equipped institute namely Bait-ul-Hikmah was founded in Baghdad also enriched with a grand rich library with books on medicine in

different languages like Greek, Syrian, Chaldean, Nabatean, Persian, and Sanskrit. However lesser is known of how did Yunani Medicine travelled to India. It's attributed to the arrival of Muslim rule. Prof Hakim Zillur Rehman one of the prominent professors of Yunani medicine at Tibbia College, AMU, Aligarh says that Unani medicine was promoted by traders, travellers, Muslim conquerors and Islamic government however he doesn't cite any specific period. He mentions about Ziauddin Abdur Raafe Bin Abul Fateh Harawi as the first Yunani physician who arrived in India probably during Khusro Malik known as the ruler of Ghazni.

The medical manuscript that I discuss here is one of later medieval period. The Khulasae-Aishe-Alamshahi. The writer Mazhar Muzaffer begins with gratitude and expresses his thanks to the Mughal emperor Alam Shah. This manuscript is written with a perspective on sexuality as an important part of an individual's life. Sex is celebrated as a religious aspect of importance in this manuscript. The writer Muzaffer claims sex to be God gifted and the institution of marriage as a providential means to satisfy the sexual urge. He advocates the sanctity of marital sex and proclaims it to be followed by men of God too like Imama khalifahs prophets and hence if Muslims do that, they are just following the footsteps of religious, men of God. Here the author glorifies the act of sex as a God given natural urge and marriage as the blissful means to satisfy that urge. Clearly the author is not promoting sex as a pleasure act but prescribes it to the common Islamic traditional aim of sex as procreation. He clearly mentions that sex through

marriage be the rightful and providential means to satisfy the aim of the perpetuation of human race.

He further goes on to repeat the great role played by Tabeeb, the physicians in order to fulfil the aim of sex. Muzaffer mentions it is this that has kept physicians and scholars deliver work like this particular medical manuscript. Thus, the basic aim of the composition of this manuscript is clear to represent various remedies and methods that would enhance sexual prowess of men's sexual desire. He further mentions that he has written this manuscript keeping in mind the sexual virility and health of his friends. Hence though the manuscript deals with male as well as female sexual desire it is clear that this particular is written totally with a male gaze perspective and it is for the male by the male and of the male. He says that Khulasae-Aishe-Alamshahi is a masterpiece and it does not have another of its kind and it is the amalgamation of all work on sex and medicine works on sexual health and medicine. The manuscript also exhibits knowledge from Kok Shastra, Ilm Shringar, Samudrik Gyan and music too. Thus, it wouldn't be wrong to say that all the knowledge and branches of sexual literature have been made into one great work and that is the Khulasae-Aishe-Alamshahi. This manuscript is dedicated to the Emperor Alam Shah hence it's a state sponsored work on sexuality. Thus, the author is boastful of his knowledge and patronisation by the crown of his work.

I am attaching the original copy of the manuscript at the end of this article for references and easy access to

chapter wise understanding of the readers. Content of the manuscript goes as follows. It contains in total 64 chapters.

The first chapter of the manuscript deals with the decoration of the male body, its attire and its use in sexual interactions, (Reference page 8).

The second chapter deals with two basic aspects and they are the Ifraat-o-Tafreet which means the bad effects of extreme sexual indulgence in sexual intercourse and also the bad effects of less indulgence in sex respectively. This chapter does not make any distinction between men or women but it gives a general presentation, (Reference page 8).

The third chapter talks about the ill effects of non-indulgence in sexual activity, (Reference page 8).

The fourth chapter talks about benefits of indulging in sex.

The fifth chapter elaborates on the time of having sex.

The sixth chapter talks about the medicines that can be taken to enhance sexual pleasure. The seventh and eighth chapter continue to elaborate on the intake of certain remedial medicines for enhanced sexual pleasure.

The 13th chapter emphasize on the diet to be taken to have a healthy sexual intercourse. It is interesting to know that the 14th and 15th chapter mentions the diet and food that can be a hindrance to sexual pleasure and directs not to take them.

The 16th 17th and 18th chapter reflects on the stages of sexual pleasure derived through various medication. The 18th chapter is divided into further sub chapters.

The 19th chapter deals with the Talismaan or wearing of various gems stones for enhancement of sexual pleasure.

The Khulasae-Aishe-Alamshahi necessarily reflects social cultural aspects of sexuality of the period. Though it is written with a medical remedial point of view but it still is a window to the social cultural perspective on sexuality of the said period. There are three important perspectives that this medical manuscript brings to light and throws a pandora of further research area for many scholars.

> The basic aim of the writer is to present the virile image of the emperor and have a praiseworthy sexual image of the emperor.
>
> Another important aspect is that the medical manuscript brings together the Persian Yunani medical traditions along with Ancient Indian Kok Shastra or sexual traditions. It is a kind of secularise sexual medicinal knowledge.
>
> The most important aspect is that it does glorifies the pleasure perspective and gives remedial medical knowledge for the same but it still in principle talks about the sexual aim to merely perpetuate lineage and not just pleasure orientation.
>
> The relevance of this manuscript as a source to study sexuality is strengthened due to its medical contents.
>
> It stands out as a secular historical literary work without any preferential ideology.

The subject of sexuality here is purely heterosexual and nowhere does one find any reference of homosexuality or lesbian sex.

Conclusion

To conclude it is important to mention that Khulasae -Aishe- Alamshahi is a new arena of research on medieval Indian history. Its blending of medical knowledge and social reality makes it a very important source for the study of Mughal sexual and gender relations. I have enumerated many such medical manuscripts in my book Sexual and Gender Representations in Mughal India, published in 2010.

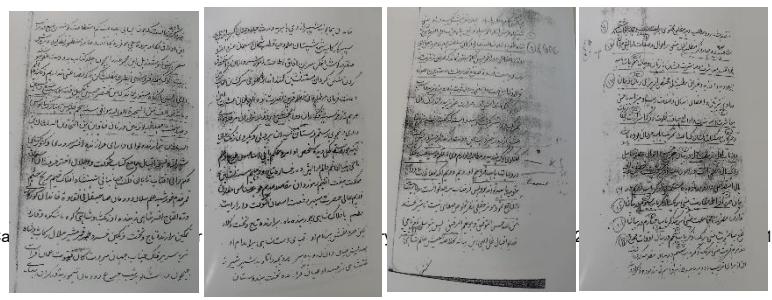
REFRENCES

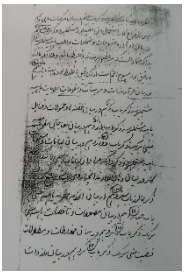
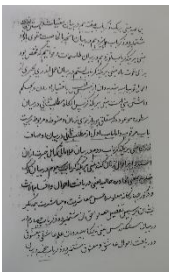
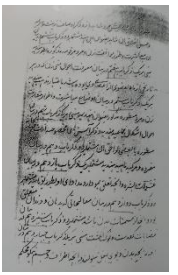
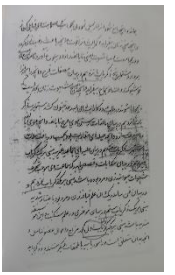
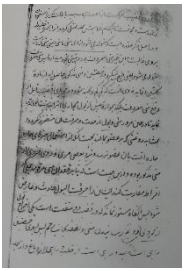
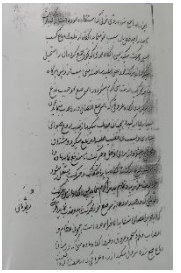
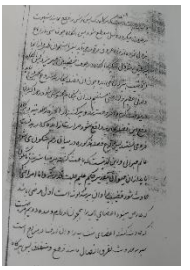
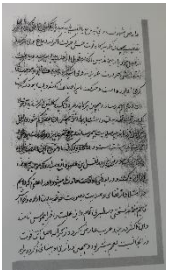
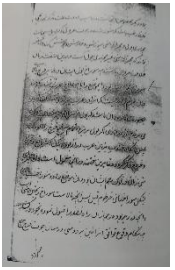
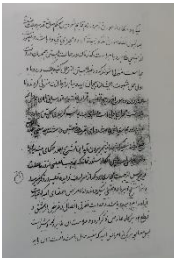
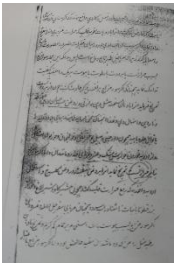
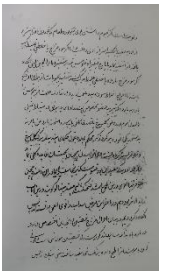
1. P K Sanyal (1964) A Story of Medicine and Pharmacy in India 2000 Years Ago and After, Narvana Printing Works Pvt Ltd, Calcutta p.27

2. Catalogue of microfilms of the Persian and Arabic Manuscripts Vol 13, Noor Microfilm Centre, Iran Cultural House, New Delhi, pp1-2

3. Mazhar Muzaffer Khulasae-Aishe-Alamshahi manuscript Persian Noor Microfilm Centre, Iran Cultural House, New Delhi, Book Number 2, pp 1-2

4. Syed Mubin Zehra Sexual and Gender Representations in Mughal India, Manak Publications Delhi, 2010.



Science for Whom? An Integrative Review of Access, Choice and Perception

Ejaz Ahmad

Research Scholar, Department of Educational studies, Jamia Millia Islamia, New Delhi

Md Musa Ali

Assistant Professor, Department of Educational studies, Jamia Millia Islamia, New Delhi

Abstract

Science education is widely understood as a gateway to scientific literacy, social mobility, career advancement and national development. However, access to science education is often shaped by socioeconomic inequalities, regional disparities, institutional constraints, and sociocultural influences that affect students' educational opportunities and subject choices. The present study aimed to examine the factors that influence students' access to science education, their subject choices, and public perceptions of science education through an integrative review of the literature. Evidence was collected from empirical studies, review articles, books, policy documents, government reports, and selected media narratives. The reviewed literature was analysed thematically under three major themes through the lens of inclusive education. The findings suggest that science education cannot be

understood solely as an individual academic preference but must be observed within broader social, cultural, and institutional contexts. The study underscores the need for policies and practices that ensure equitable and inclusive access to science education for all learners.

Keywords: access to science education, subject choice, social perceptions, inclusive education, educational equity, science capital, Bourdieu's capital theory

Introduction

India's National Education Policy 2020 rests on five pillars: access, equity, quality, affordability, and accountability that promises equitable science education to every learner, whatever their background (MHRD, 2020). It also does away with the old, rigid split between science, arts, and commerce streams, treating subject choice as something a student should exercise freely rather than inherit from circumstance. However, the numbers tell a different story. Sahoo and Klasen (2021), using nationally representative longitudinal data, found Indian girls roughly 20% points less than boys to enrol in science or commerce at the higher-secondary level and the gap barely moves even after controlling for prior test scores. If ability is not the explanation, something else is doing the work. Kumar and Sahoo (2024) focused on the same question further, adding caste to the picture: students from historically disadvantaged groups are also markedly less likely to study science and caste and gender do not simply add up girls from disadvantaged castes carry a compounded

disadvantage. Two different angles, one conclusion; the gaps are real, persistent, and not about who is capable.

So where does the explanation live, if not in the student? Probably in the conditions that make science reachable, choosable, and appealing in the first place. The literature has mostly studied these conditions in isolation. One strand looks at access; labs, teachers, household resources etc. Another looks at choice; the pull of parents, peers, and past performance etc. A third looks at perception; how science comes to feel prestigious, difficult, or financially rewarding. Each strand explains a slice of the puzzle. None explains why the same fault lines of gender, caste, region, class show up in all three.

This review treats access, choice, and perception as parts of one process rather than three separate variables. Access decides what resources are even available; perception decides whether those resources feel worth using; choice is where the two meet and become a visible outcome. On its own, "choice" can sound like a neutral word as a student simply picking what they like. Set against the gender and caste evidence above, it stops sounding neutral at all. To make sense of how these pieces fit together, this review draws on Bourdieu's (1986) theory of capital, extended to science through the idea of science capital (Archer et al., 2012, 2015), in Section below. This review is guided by this major question: how do access, choice, and perceptions interact to shape who participates in science education? The sub research questions were RQ1. What factors shape access to science education? RQ2.

What factors shape students' choice of science education? RQ3. How is science education perceived across social groups? and RQ4. How do access, choice, and perceptions interact to shape participation?

Theoretical Framework

Not every integrative review needs a formal theory. But this one argues its three themes interact rather than simply sit side by side, and that claim needs a framework to hold it together something that shapes what gets studied and how the findings get read (Gay et al., 2011). Bourdieu's (1986) theory of capital, extended to science through Archer et al. (2012, 2015) concept of science capital, does that job here, applied consistently across all three themes.

Bourdieu's basic claim is that where you end up in a social field depends on the capital you are carrying: economic capital (money and material resources), cultural capital (dispositions, possessions, qualifications), and social capital (the people you know and what they can do for you). Once a field recognises these as legitimate, they become symbolic capital, prestige, essentially, handed to whoever shows up with the "right" resources. Bourdieu built this framework around fields like art, not science, so this review rests on Archer and colleagues' extension of it: science capital (Archer et al., 2012, 2015). Think of it as the science-related qualifications, dispositions, and contacts a young person accumulates over time and it predicts whether a student comes to see science as "for them," regardless of how good they actually are at it. Archer et al.

(2012) outlined most of that transmission back to family habitus, which lines up neatly with this review's own finding that parents and social recognition sit at the centre of subject choice.

Because capital theory works at both the structural and dispositional level, it covers all three themes without a second theory. Access maps on the raw distribution of economic and institutional capital; a family's finances, a school's infrastructure, how close a region sits to labs and trained teachers, all settled before any decision is made. Choice maps on habitus: the quiet, structure-shaped sense of what feels "realistic" for someone in your position, reinforced by parents, teachers, and peers passing on encouragement or discouragement depending on their own standing. Perception maps onto symbolic capital; the prestige a field picks up once its resources get collectively valued, which is why science reads as elite to some students and simply out of reach to others.

Methodology

Review Design

This is a theory-informed integrative review of the evidence on access, choice, and perception of science education look through Bourdieu's (1986) theory of capital and science capital (Archer et al., 2012, 2015). The Literature Search and Selection were done through Google Scholar using keywords around science education, access, subject choice, perception, participation, equity, and forms of capital, and was extended by chasing reference lists.

Sources published between 2001 and 2025 were considered, to capture both the foundational literature on capital and science capital and the more recent Indian empirical work this review draws on. Anything that spoke substantively to access, choice, perception, social influence, or equity in science education and empirical studies, reviews, books, policy documents, government reports, and a handful of grey-literature and media sources was fair were included. The Data Analysis were done thematically following Whittemore and Knafl (2005) integrative-review method as adapted in education research (Wanti et al., 2022; Kayan-Fadlelmula et al., 2022). Thirty-nine sources make up the evidence base. Each was coded against the four research questions, with multi-theme sources cross-referenced rather than boxed into one (Table 1). Sources were also sorted into three tiers: international and comparative theory; Indian empirical work, prioritised wherever it existed; and grey literature such as infrastructure statistics and policy documents. Because the underlying data are secondary, no meta-analysis was attempted; findings are described and attributed to source (Bong, 2024; Osborne, Simon & Collins, 2003).

Table 1: Coding Framework for the Thematic Synthesis

Research Question Sub-themes and Source Tiers

- RQ1 - Access Infrastructure and teacher shortages; language of instruction; regional

stratification; economic barriers; gendered safety; historical policy expansion.

- ❖ RQ2 - Choice Gender and caste gaps; household SES; parental decisions; peer influence; stereotypes; science capital; self-efficacy; coaching.
- ❖ RQ3 - Perception National attitude picture; rural-urban patterns; cross-national comparison; public valuation; pedagogical alienation; patterned trust.
- ❖ RQ4 - Interaction Addressed in Section 5, drawing on all three categories above.

Findings

This section works through the first three research questions in turn: access (4.1), choice (4.2), and perception (4.3). Indian evidence carries the weight throughout; international sources appear only as comparison points, never as direct evidence about India. Figure 1 gives an early look at how the three constructs relate Section 5 takeout it properly.

Access to Science Education:

Six sub-themes keep surfacing in the literature on access (Table 2).

Table 2: Access to Science Education -Summary of Findings

Sub-theme	Key Evidence

Infra-structure and teacher shortages	**57% of secondary schools nationally have a science lab and over 124,000 without labs; 40% students quote large class sizes, 45% quote inadequate equipment; rural Uttarak-hand teacher shortages compound the gap (UDISE+ 2024-25; Shukla, 2005; Binwal, 2020).**
Language of instruc-tion	**33% of English-medium students chose sci-ence versus 17% of Hindi/regional-medium students; English-only instruction and Eng-lish-biased assessment create access and eq-uity barriers for regional-language and Eng-lish-language-learner students (Kumar, Singh & Nauriyal, 2014; Sarukkai, 2013; Lee, 2005).**
Regional and insti-tutional stratifica-tion	**STEM access is highest in the southern zone, lowest in the East/North-East; private institu-tions concentrate in the South and West; women's enrolment rose from 10.9% (1950-51) to 40% (2002-03), concentrated in south-ern states (Gopinath, Kumar & Banerjee, 2025; Chanana, 2006).**
Economic barriers and house-hold in-vestment	**Poorer households show markedly lower par-ticipation, especially for high-cost profes-sional courses; fee waivers raise uptake; rural households often prioritise sons' diet and schooling (Chakrabarti, 2009; Kumar et al., 2014; Aditi, 2022).**
Gendered safety, dropout, and school selection	**Girls' dropout is linked to marriage, poverty, and parental reluctance to send girls far from home; parents select schools on safety and proximity, sometimes over subject options**

	(Chowdhury & Paul, 2022; Goswami, 2015; Gautam, 2015).
Policy and historical expansion	**Post-1991 liberalisation expanded women's enrolment in engineering (0.2% to 22.3%) and commerce (0.5% to 36.7%), even as SC/ST and Muslim women stayed marginalised in elite streams (Chanana, 2006).**

Access to science education remains uneven, with shortages of laboratories and teachers continuing to affect many schools. UDISE+ data for 2024-25 indicate that only around 57% of secondary schools have a science laboratory and more than 124,000 schools without one, while shortages of teachers in rural areas further widen the gap (Shukla, 2005; Binwal, 2020). Language also shapes access in less visible ways. Science instruction remains largely English-mediated, which can create barriers beyond simple comprehension. As Sarukkai (2013) argues, language can influence who feels that science is a space in which they belong, while standardised assessments may sometimes measure English proficiency alongside scientific understanding (Lee, 2005). Geography adds another layer of inequality. STEM opportunities are more concentrated in the South and West, where private educational institutions are more widely established, reflecting longer-standing regional differences in the expansion of professional and women's higher education (Gopinath, Kumar & Banerjee, 2025; Chanana, 2006). Economic resources further shape these opportunities. The gap between richer

and poorer households becomes particularly pronounced when students move toward expensive professional courses, and household educational spending may also favour sons over daughters (Chakrabarti, 2009; Aditi, 2022). For girls, safety and mobility can become additional constraints. Parents may choose schools or restrict travel based on concerns about safety and distance, even when this means giving up better facilities or preferred subjects (Chowdhury & Paul, 2022; Goswami, 2015; Gautam, 2015). Finally, the expansion of professional education does not necessarily translate into equal participation. Although post-1991 liberalisation increased women's participation in professional streams overall, Scheduled Caste, Scheduled Tribe, and Muslim women benefited far less from this expansion, showing that increasing the number of available places does not by itself ensure equitable access (Chanana, 2006).

Choice of Science Education

Choice pulls in twelve directions at once, according to the literature (Table 3).

Table 3: Choice of Science Education: Summary of Findings

Sub-theme	Key Evidence
Gender gap at higher secondary (anchor)	Girls' 8-9 percent point less likely to choose science; unchanged 2007-08-2017-18; not explained

	by household resources (Kumar & Sahoo, 2024).
Caste gap and household endowments	OBC/SC/ST students 2.8/4.4/6.6 percent point less likely than General category; caste gap largely explained by parental education and expenditure, gender gap is not (Kumar & Sahoo, 2024).
Intersectionality and teacher role models	Compounded disadvantage for OBC/SC girls; smaller-than-additive for ST girls; a same-gender teacher cuts the gender gap by 5.9 percent point (Kumar & Sahoo, 2024).
Contested role of household SES	Undergraduate studies find parental income/education insignificant once other variables are controlled in tension with the finding above (Tilak, 2020; Yadav, 2016; Kazi, 2017).
Parental and family decision-making	Fathers typically decide the Class XI stream; girls prioritising earnings align almost completely

	with parental preference versus 40% disagreement among boys (Gautam, 2015; Gunwani, 2024; Dom & Yi, 2018).
Peer influence	Peer pressure toward prestigious choices, sometimes regretted; girls report higher peer reliance, though peer academic composition itself has little effect (Swargiary, 2024; Kazi, 2017; Ray et al., 2022).
Gender stereotypes and subject images	STEM/computing coded masculine, care subjects feminine; few female role models evidence largely from UK, non-peer-reviewed sources (Kwatra & Gautam, 2024; Thompson, 2023, 2024).
Science capital and family habitus	Only 5% hold high science capital; 79.5% of that group are recognised as a science person versus 3.3% of low-capital students (Archer et al., 2012, 2015).

Self-efficacy and "chilly climate"	Top-decile math confidence students are 12.5× more likely to choose STEM; expected gender ratio of seniors explains 13-15% of the Mathematics/PCM gap (Moakler & Kim, 2014; Ray et al., 2022; Kier et al., 2013).
Regional variation and coaching	Southern/Western India favour engineering; private coaching raises engineering enrolment odds by 95 percent point (Prakasam, Mukesh & Gopinathan, 2019).
Feminisation of pure sciences and outreach	Women fill space left as men move to engineering/IT, without ending inequality; outreach with non-traditional presenters shifted aspirations abroad (Chanana, 2006; Jones, 1997).
Rural travel and college density	Rural girls choosing science travel over 5 km far more often than those choosing humanities (43% vs 30%); more local

colleges narrow the gender gap (Sahoo & Klasen, 2021).

Kumar and Sahoo (2024), using three pooled rounds of National Sample Survey data covering around 30,000 students, found that the gender gap in science choice remained largely unchanged over a decade and was not explained by household resources, unlike the caste gap. Notably, having a same-gender science teacher reduced the gender gap by 5.9 percentage points, highlighting the importance of representation. At the undergraduate level, however, three studies found no significant effect of parental income or education on discipline choice (Tilak, 2020; Yadav, 2016; Kazi, 2017). This apparent contradiction may reflect the timing of choice: socioeconomic resources may matter more at the Class 10 transition, while later samples may already exclude students who could not afford to continue. Family expectations remain influential, with fathers often deciding the Class XI stream in urban middle-class families, while girls' career and earning aspirations show particularly strong alignment with parental preferences (Gautam, 2015; Gunwani, 2024). Peer influence operates partly through belonging, while gender stereotypes and limited female role models continue to shape perceptions of science and technology (Ray, Chaudhuri & Sahai, 2022; Kwatra & Gautam, 2024). These patterns can also be understood through science capital: students with higher science capital are much more likely to be

recognised as a science person (Archer et al., 2015), while mathematics confidence, private coaching, and proximity to technical institutions are associated with STEM or technical-stream participation (Moakler & Kim, 2014; Prakasam, Mukesh & Gopinathan, 2019; Sahoo & Klasen, 2021).

Perception of Science Education

Perception splits into eight recurring sub-themes (Table 4).

Table 4: Perception of Science Education: Summary of Findings

Sub-theme	Key Evidence
National attitude picture (locally variable)	Goa: 36.97% highly favourable, 35.29% moderately favourable, 14-24% unfavourable, girls more favourable than boys; Mizoram: only 26% clearly positive (Kulkarni et al., 2025; Academia, 2014).
Rural-urban attitude patterns (contested)	Findings conflict: a national comparison finds an urban advantage; a Goa study finds no difference; a Tamil Nadu study finds a rural advantage, put down to fewer media distractions (Kulkarni et al., 2025; Thiagarajar College of Preceptors, 2017).

Gender patterns (inconsistent)	Girls more favourable than boys in several samples; other studies find achievement, not gender, driving the difference (Kulkarni et al., 2025; MIER Journal, 2021; Thiagarajar College of Preceptors, 2017).
Cross-cultural comparison	Indian students show markedly higher interest in school science and science careers than UK/Netherlands students, and hold more empiricist views (van Griethuijsen et al., 2015).
Public valuation of science	Public perceptions are overwhelmingly positive in India, China, and Europe; 66.6% of Indian science students cite personal interest, 20.4% employment, as their reason for choosing it (Schroeder & Rerimassie, 2015; Shukla, 2005).
Pedagogical alienation and cultural ownership	Indian textbooks present science as a Western invention, erasing precolonial Indian traditions, producing a crisis of ownership; comparable alienation is documented internationally (Sarukkai, 2013; Lyons, 2006; Bang & Medin, 2010).
Patterned trust in science	Trust is lower in highly unequal societies and where science is linked to colonial domination; in India, scientific temper embeds science

	in national culture (Nisbet & Nisbet, 2019).
Unexplained gender gap points to norms, not attitude	The gender gap in science choice is not explained by income, parental education, or attitude and more probably reflects unmeasured gender norms (Kumar & Sahoo, 2024).

Attitudes toward science are generally positive but the pattern varies considerably across contexts. Students in Goa report strongly favourable attitudes, whereas in Mizoram only about a quarter are clearly positive, suggesting that neither state nor measurement instrument supports a single national estimate (Kulkarni et al., 2025). Rural-urban differences are equally inconsistent: some studies report an urban advantage, others find no difference, while a Tamil Nadu study reports more favourable rural attitudes. Rather than treating one finding as definitive, this variation suggests that rurality alone is not a reliable predictor of attitudes and that context-specific research is needed (Thiagarajar College of Preceptors, 2017). International comparisons however indicate relatively strong interest among Indian students in school science and science-related careers compared with students in the UK and Netherlands (van Griethuijsen et al., 2015), while public attitudes toward science remain broadly positive across India, China, and Europe (Schroeder & Rerimassie, 2015). Although students often identify personal interest rather than parental pressure as the reason for choosing science

(Shukla, 2005), such personal preferences may themselves develop within family and social expectations. Perceptions are also shaped by how science is presented. Sarukkai (2013) argues that Indian science textbooks can marginalise India's own scientific traditions, while research elsewhere links alienation to teaching that prioritises memorisation over meaning (Lyons, 2006; Bang & Medin, 2010). Taken together, the findings highlight an important puzzle: positive attitudes toward science do not necessarily translate into equal participation. The fact that household resources explain much of the caste gap but not the gender gap in science choice suggests that social norms about who science is for may be as important as material resources (Kumar & Sahoo, 2024). Overall, access, choice, and perception appear to be mutually connected rather than sequential, with inequalities in resources, social expectations, and perceptions reinforcing one another.

Integrated Conceptual Model

One fact makes clear why access, choice, and perception cannot be studied as three separate questions. In Goa, girls reported more favourable attitudes toward science than boys (Kulkarni et al., 2025) yet at the higher-secondary level, they remain 8 to 9 percentage points less likely to choose it (Kumar & Sahoo, 2024). If attitude alone drove choice, that gap should run backwards. Clearly, something else sits between liking a subject and actually choosing it.

Availability is Not the Same as Accessibility

Access is often treated as a simple yes or no question. Does a school offer science or not? The evidence here shows these lacks most of what matters. About 124,000 secondary schools, roughly 43 percent, still have no science laboratory (UDISE+ 2024-25). The National Council of Applied Economic Research (NCAER) national survey found that 40 percent of students named large class sizes as a major problem, and 45 percent named poor lab or computer equipment (Shukla, 2005). But even where a science stream is offered, using it costs more for some students than others. Students taught in English are almost twice as likely to choose science as those taught in Hindi or a regional language: 33 percent against 17 percent (Kumar, Singh & Nauriyal, 2014). Sarukkai (2013) argues this is not just a comprehension problem. Textbooks present science as a purely Western invention, written in a language many students do not speak at home. This makes science feel foreign, not just difficult. Rural girls who choose science travel more than 5 kilometres to school far more often than those who choose humanities: 43 percent against 30 percent (Sahoo & Klasen, 2021). None of these students lack access in the formal sense. So, access is not a switch that is simply on or off. It is a matter of degree; how usable an available option actually is for a given student.

Opportunity does not mean equal choice

Even where access is truly equal, choice does not follow automatically. The clearest proof of this is a real, unresolved disagreement inside the literature itself. Kumar

and Sahoo (2024) find that household spending and parental education explain much of the OBC and SC gap in science choice at the higher-secondary level. But three separate studies at the undergraduate level tell a different story. Tilak (2020), studying nearly 7,000 engineering students, Yadav (2016), across four institutions, and Kazi (2017), all find that parental income, education, and occupation do not significantly predict a student's choice once other factors are controlled. This is not a case of one study being wrong. It more likely reflects a filtering effect. Household resources matter a great deal at the earlier, more binding Class 10 decision. But by the time students reach an undergraduate survey, students without money have often already been filtered out of the sample. So, choice sits on a scale. At one end, where resources are plentiful, students choose mostly based on interest and ability. At the other end, where resources are scarce, circumstance has often already made the decision before the student consciously weighs in.

Perception is not enough on its own

Perception adds another layer, and it does not work the way a simple like it or not model would suggest. Part of the reason is that liking science and being seen by others as someone science is for are two different things. Archer et al. (2015) found that only about 5% of students hold high science capital, and this group is concentrated among boys and socially advantaged families. Among these high-capital students, 79.5% are recognised by others as a "science person." Among low-capital students, only 3.3 per

are. In the Indian context, this recognition carries real social weight, close to what could be called social prestige, meaning the respect and standing a family or community gives someone seen as capable of science. This recognition is not spread out the same way plain interest is. The NCAER survey found that 66.6 percent of science students named personal interest as their reason for choosing science (Shukla, 2005). But as the parental-influence literature warns, a student's sense of "personal" interest can itself be shaped by years of family expectation. So, a self-reported reason does not tell us whether that interest was freely formed. Liking science matters, but it is not enough on its own. What actually decides whether liking becomes choosing is whether the student is also recognised, by family, teachers, and peers, as someone science is for.

Social actors turn perception into choice, or block it

Parents, teachers, and peers are how broad ideas about science reach a student as real, specific advice. Gautam (2015) found that fathers usually decide the Class XI stream in urban middle-class families. Gunwani (2024) found that girls who value future earnings over personal interest almost always, 100 percent of the time, match what their parents say they want. Among boys on the same measure, 40 percent disagreed with their parents. This points to closer parental control over daughters' choices specifically. Teachers matter in a more structural way. A same-gender science teacher closes the gender gap in science choice by 5.9 percentage points. A higher share of SC/ST science teachers raises science uptake among OBC,

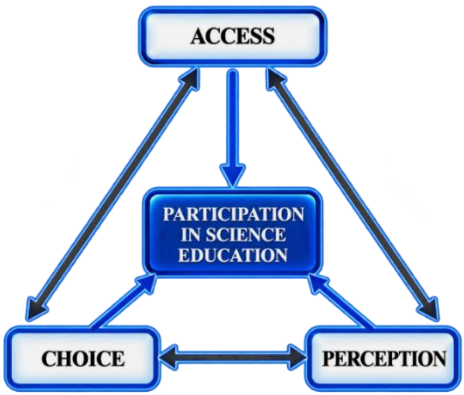
SC, and ST students (Kumar & Sahoo, 2024). Peer influence is less clear-cut. Swargiary (2024) finds peer pressure pushing some students toward prestigious science choices they later regret. But Ray, Chaudhuri and Sahai (2022) find that the actual academic makeup of a student's peer group has little direct effect. What does matter is the expected gender makeup of a student's future senior classmates, a sign of how welcoming that environment will feel, which explains 13 to 15 percent of the Mathematics and PCM gender gap on its own. So, peers seem to shape choice less through their grades and more through the sense of belonging a student expects to find in a science classroom.

The integrated model

Figure 1. sums up these relationships as links that reinforce each other. Access and perception strengthen each other and together they feed into choice and participation. The findings above fill that picture in with real content in three ways. First, access shapes perception. The English-medium gap and Sarukkai's argument about cultural ownership, both show that a student's actual experience of science changes how foreign or familiar it feels. Second, access shapes choice directly, without needing to pass through perception first. The 5.9-point teacher effect, and the 7-point narrowing of the technical-stream gender gap near more colleges (Sahoo & Klasen, 2021), are plain supply-side effects. They move choice on their own. Third, perception only shapes choice where access allows it to. A positive attitude toward science cannot turn into an

actual enrolment decision if the things needed to act on it, a teacher, a nearby college, family permission, are missing. This is why the puzzle at the start of this section exists. Girls' favourable attitudes are real. What is missing is not the liking. It is the access needed to turn liking into choosing.

Figure 1: Conceptual Relationship Between Access, Choice, and Perception influence Participation in Science Education



Note: Grey double-headed arrows indicate mutual reinforcement among access, choice, and perception; blue arrows indicate their combined influence on participation.

From "who chooses science?" to "who can choose science?"

Together, these findings support a change in the main question this review asks. Instead of asking who

chooses science, we should ask who has the access, recognition, and support to choose science. This is not just a change in wording. The OBC and SC gaps in science choice are mostly explained once household spending and parental education are taken into account. The ST gap and the entire gender gap are not. Both stay roughly the same size no matter how wealthy the household is (Kumar & Sahoo, 2024; Sahoo & Klasen, 2021). Read against the capital framework set out in Section 2, this is exactly what the theory predicts, from two different directions. Where disadvantage works like a shortage of economic or institutional capital, giving a family more money closes the gap, as it does for OBC and SC students. Where disadvantage works like a shortage of symbolic capital and habitus, whether science feels like it belongs to someone like you, it survives money, because it was never mostly about resources in the first place. This is why inclusion in science education has to mean more than simply enrolling more students. It requires real access, a real chance to choose rather than have circumstance make the decision first, and real recognition that science is a field people from a given background are seen as belonging in.

Limitations

This review conducted of published resources not new fieldwork and the studies pulled together use different methods and measures, too varied to pool statistically. Some tensions remain unresolved: household resources matter more at the higher-secondary stage than at undergraduate level (Section 3.3), and rural-urban attitude

findings simply don't agree. A few sources are not peer-reviewed or describe non-Indian contexts; these were used only to support patterns already visible in stronger evidence, and carry less weight. National patterns are well documented, but state- and district-level detail remains thin, limiting how confidently these findings apply to any one place without further, local research.

Conclusion

Access, choice, and perception don't work in isolation in Indian science education, they depend on each other. Structural barriers set the outer limits of how reachable science even is. Family expectations, peer pressure, and a student's own sense of self-belief determine whether stepping into that space feels possible. Underlying beliefs about who is capable of and suited to studying science further shape whether students perceive science as a realistic and legitimate choice for themselves. Bourdieu's idea of capital, extended by Archer and colleagues into the concept of science capital (2012, 2015), helps make sense of an otherwise puzzling pattern: gaps tied to caste and household resources tend to narrow as material conditions improve, but the gender gap doesn't shift in the same way. That is because it is not really about money, it's about belonging (Kumar & Sahoo, 2024; Sahoo & Klasen, 2021). Which is really the whole point: bridging these gaps is not something you can do by pulling just one lever. Structure, psychology, and social belief all need attention together.

References

- Aditi. (2022). Gender bias and rights: Mainstreaming gender equality. International Journal of Interdisciplinary Research and Technology, 124–125.
- Archer, L., Dawson, E., DeWitt, J., Seakins, A. and Wong, B. (2015), "Science capital": A conceptual, methodological, and empirical argument for extending bourdieusian notions of capital beyond the arts. J Res Sci Teach, 52: 922-948. https://doi.org/10.1002/tea.21227
- Archer, L., DeWitt, J., Osborne, J., Dillon, J., Willis, B., & Wong, B. (2012c). Science aspirations, capital, and family habitus. American Educational Research Journal, 49(5), 881–908. https://doi.org/10.3102/0002831211433290
- Bang, M., & Medin, D. (2010). Cultural processes in science education: Supporting the navigation of multiple epistemologies. Science Education, 94(6), 1008–1026. https://doi.org/10.1002/sce.20392
- Binwal, H. K. (2020). Attitude towards science: a study of 9th grade adolescent students. International Journal of Indian Psychology, 8(1). https://doi.org/10.25215/0801.076
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.), Handbook of theory and research for the sociology of education (pp. 241–258). Greenwood.
- Chakrabarti, A. (2009). Determinants of participation in higher education and choice of disciplines. South Asia Economic Journal, 10(2), 371–402. https://doi.org/10.1177/139156140901000205
- Chanana, K. (2006). Access to higher education: Between global market and international cooperation. In G. Neave (Ed.), Knowledge, power and dissent (pp. 181–202). UNESCO.
- Chowdhury, S., & Paul, S. (2022). Gender Parity and Choice of subjects in India: An Analysis on AISHE 2022. International Journal of Creative Research Thoughts, 10(11), 384–397.

- Dom, V., & Yi, G. (2018). Gender and subject choice: Undergraduate majors in Phnom Penh. Asian Journal of Social Sciences & Humanities, 7(1), 40–47.

- Gautam, M. (2015). Gender, subject choice and higher education in India. Contemporary Education Dialogue, 12(1), 31–58. https://doi.org/10.1177/0973184914556865

- Gay, L. R., Mills, G. E., & Airasian, P. W. (2011). Educational research: Competencies for analysis and applications. Pearson.

- Golden, K., Wood, L., & Cunningham, S. (2023). School subject choices: gender stereotype and social influences on adolescents' educational decisions. Poster session presented at Scottish Educational Research Association Annual Conference, Edinburgh, United Kingdom.

- Gopinath, P., Kumar, R., & Banerjee, S. (2025). STEM beyond reach? An analysis of access barriers in India's higher education landscape. Discover Education, 4(1). https://doi.org/10.1007/s44217-025-00891-y

- Goswami, N. (2015). Costs, Security and Discipline: Gendering the Debate on School Choice in India. Indian Journal of Gender Studies, 22(2), 243–264. https://doi.org/10.1177/0971521515578245

- Gunwani, A. (2024). Do Students' Beliefs About What Subject Their Parents Want Them to Pursue Affect Their Subject Selection in University?- An Experimental Study on High School Students in India. National High School Journal of Science.

- Jones, L. S. (1997). Opening doors with informal science: Exposure and access for our underserved students. Science Education, 81(6), 663–677. https://doi.org/10.1002/(SICI)1098-237X(199711)81:6<663::AID-SCE4>3.0.CO;2-GDigital Object Identifier (DOI)

- Kazi, S.S., & Akhlaq, A. (2017). Factors Affecting Students' Career Choice. Journal of Research and Reflections in Education, 11(2), 187-196.
- Kier, M. W., Blanchard, M. R., Osborne, J. W., & Albert, J. L. (2013). The development of the STEM Career Interest Survey (STEM-CIS). Research in Science Education, 44(3), 461–481. https://doi.org/10.1007/s11165-013-9389-3
- Kulkarni, M. V., Humane, B., Nayak, D., Joshi, F., & Parsheka, S. (2025). Understanding learners' attitudes towards science subject: A school-based study. Human Education Today for Tomorrow's World, 22(1), 143–149. https://doi.org/10.2478/hettw-2025-0016
- Kumar, A., & Sahoo, S. (2023). Caste, gender, and intersectionality in stream choice: evidence from higher secondary education in India. Education Economics, 32(1), 20–46. https://doi.org/10.1080/09645292.2023.2170983
- Kumar, C., Singh, S. P., & Nauriyal, D. K. (2014). Correlates and Issues of Academic Course-Selection in Post-Secondary Education in India: Evidence from National Sample Survey, 2007-08. OALib, 01(03), 1–22. https://doi.org/10.4236/oalib.1100415
- Kwatra, T., & Gautam, S. K. (2024). The Role of Gender Stereotypes in Shaping Career Choices and Job Satisfaction » The International Journal of Indian Psychology. International Journal of Indian Psychology. https://doi.org/10.25215/1202.435
- Lee, L. (2005). Science Education With English Language Learners: Synthesis and Research Agenda. Review of Educational Research, 75(4), 491-539
- Lyons, T. (2006). Different Countries, Same Science Classes: Students' experiences of school science in their own words. International Journal of Science Education, 28(6), 591–613. https://doi.org/10.1080/09500690500339621

• MHRD. (2020). National Education Policy 2020. Ministry of Human Resource Development, Government of India.

• Moakler, M. W., & Kim, M. M. (2014). College Major choice in STEM: Revisiting confidence and Demographic factors. The Career Development Quarterly, 62(2), 128–142. https://doi.org/10.1002/j.2161-0045.2014.00075.x

• Nisbet, M. C., & Nisbet, E. C. (2019). The Public Face of Science Across the World: Optimism and Innovation in an Era of Reservations and Inequality. International Science Council.

• Prakasam, G. R., Mukesh, M., & R, G. (2019). Enrolment by academic discipline in higher education: differential and determinants. Journal of Asian Business and Economic Studies, 26(2), 265–285. https://doi.org/10.1108/jabes-12-2018-0104

• Sahai, K., Ray, T., & Chaudhuri, A. R. (2022). What can(not) explain the gap? Evidence and decomposition of gendered stream choice in India. Jindal School of Government and Public Policy, 1–48. https://doi.org/10.54945/preserve.10

• Sahoo, S., & Klasen, S. (2021). Gender segregation in education: Evidence from higher secondary stream choice in India. Demography, 58(3), 987–1010. https://doi.org/10.1215/00703370-9101042

• Sarukkai, S. (2013). Indian Experiences with Science: Considerations for History, Philosophy, and Science Education. In International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching (pp. 1691–1719). https://doi.org/10.1007/978-94-007-7654-8_53

• Schroeder, D., Rerimassie, V. (2015). Science and Technology Governance and European Values. In: Ladikas, M., Chaturvedi, S., Zhao, Y., Stemerding, D. (eds) Science and Technology Governance and Ethics(pp. 53–71). Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-14693-5_5

• Shukla, R. K. (2005). India Science Report: Science Education, Human Resources, and Public Attitude Towards Science and Technology. National Council of Applied Economic Research

• Swargiary, K. (2024). The impact of peer pressure on students' subject selection in India (Working Paper No. 06-07/ERA/2023). EdTech Research Association.

• Thiagarajar College of Preceptors. (2017). Proceedings of the national seminar on quality and excellence in teacher education (Vol. 3). Madurai, India.

• Thompson, K. (2023). Why do males and females choose different subjects? ReviseSociology.

• Thompson, K. (2024). Gender differences in subject choice in sociology of education. ReviseSociology.

• Tilak, J. B. G. (2020). Determinants of students' choice of engineering disciplines in India. Yuksekogretim Dergisi, 10(2), 163–180. https://doi.org/10.2399/yod.19.017000

When Schools Moves Online: Rethinking Socialization and Educational Continuity in Early Childhood Classrooms

Dr. Fariha Siddiqui

Assistant Professor, School of Vocational Studies, Dr. B R Ambedkar University Delhi

Dr. Akha Kaihiri Mao

Associate Professor, School of Vocational Studies, Dr. B R Ambedkar University Delhi

Ms Parul Dhruv,

Ph.D. Scholar, Department of Education, University of Delhi

Abstract:

The purpose of this research paper is to understand how the process of socialization has unfolded during the online classes and what strategies were adopted by the teachers for the socialization of pre-primary grades children. The paper is contextualized within sociocultural perspective and examines the issues and challenges associated with online teaching-learning processes with the early grades children. Drawing from teachers' responses and classroom observations, the findings highlight the tension between academic continuity and the social functions of early childhood schooling. The paper argues for distinguishing between educational and social continuity and highlights the need for contingent pedagogical strategies

to sustain interaction, participation and belonging among children when physical schooling is temporarily disrupted.

Keywords: Early Childhood Care and Education, Foundational Stage, Preschool education, Socialization, Online teaching-learning,

Introduction:

On 24th March 2020, the Government of India enforced a complete lockdown for 21 days, limiting the movement of people in order to curb the spread of the novel Coronavirus. The lockdown guidelines mandated work from home and the immediate closure of schools, universities and other educational institutions, paving the way for the rapid implementation of online teaching-learning across the country and brought what Bozkurt & Sharma (2020) describes as 'emergency remote teaching' into widespread practice. Schools, teachers, children and families had no chance but to adapt to new ways of online teaching and participation. Initially online learning was celebrated for providing curricular continuity, however the transition was accompanied by concerns relating to access to digital devices, connectivity, teachers' readiness, parental support, increased screen time, and grappling with social emotional needs of children. The concerns were significantly worrisome for young children because for them, schooling is beyond academic content. Young children learn socialization, develop relationships, routines, communication skills and learn to know themselves and others, through schooling (UNICEF, 2019; UNESCO, 2021; NEP, 2020).

The experience of online teaching-learning during COVID-19, advanced technological infrastructure and pedagogical practices, making online schooling possible when physical schooling becomes challenging or temporarily unavailable. For instance, in Delhi-NCR, schools periodically use online synchronous mode during severe pollution days, or during extreme weather conditions. More recently, during Kanwar Yatra in August 2026, schools in parts of western Uttar Pradesh (including Ghaziabad and Meerut), were directed to remain closed and some private schools moved to online classes to ensure educational continuity. These instances suggest that COVID-19 educational arrangements of online classes provided a possibility to educational institutions, post-COVID as well. There is no simple shift from online to offline classes post-COVID, rather online teaching-learning acquired a contingency function which can be activated when circumstances disrupt the physical schools.

While this development has led to maintaining educational continuity during different kinds of educational disruptions, but there is a need to question the kind of continuity it provides to different age-groups or grades, especially in context of early childhood care and education. The online classes have been widely used by schools to ensure continuity of lessons, providing worksheets, and transact curricular content. This may still be easier for higher grades where technology allows for designing such content. However, for young children, schooling moves beyond academic and content. For them, schooling allows them to experience relationships, negotiations, routines,

collective activities and develop a deeper sense of self and belonging (Bronfenbrenner,1979; Corsaro, 2011; Vygotsky, 1978). These experiences are significant part of early years schooling and this cannot be replaced by completion of academic tasks or worksheets done online.

The concern therefore is to question not the 'delivery of content' during online classes rather to see whether we can sustain social and relational dimensions of early childhood education during online classes. This question is particularly significant from sociocultural perspective as well. Vygotsky (1978) and Chaiklin (2003) points out that children's development is shaped by their interactions with the immediate environment, collaborations with others, and everyday lived experiences. This highlights that schools function as a socializing institution where children learn through participation in shared routines and activities, relationships and experiences.

The COVID-19 online classes and post-COVID experience provides an important context for examining this issue because it allows exploration of possibilities and limitations of online schooling for young children. In this backdrop, the present study is conceptualized to examine how socialization unfolded during online classes for children in the pre-primary grades studying in Delhi-NCR and what strategies did teachers use to encourage interaction and participation. The study is guided by two research questions: (1) How does the process of socialization unfolded during online classes in the pre-primary grades? And (2) What strategies teachers adopted to strengthen

socialization and interaction among children during online classes?

Conceptualizing Socialization in Early Childhood:

School is a space where children are socialized 'vertically, reciprocally, horizontally, and indirectly' (Mortimer and McLaughlin 2014; August, 2021). Schools provide children experiences and prepare them for academic and social life through implicit and explicit curriculum. In preschools, the kind of experiences children have, determines their overall development as well as contributes to their socialization and school readiness.

Socialization has been traditionally understood as a process through which children imbibe norms, values and practices of their society. Traditional perspectives viewed children as 'empty vessels' or relatively passive recipients of adult-defined knowledge and social expectations. However, contemporary perspectives have shifted, recognizing children as active social actors constructing and negotiating their social worlds (James & Prout, 2003; Corsaro, 2011). From this perspective, socialization can be seen as a process where transmission of norms and expectations is passed to children, but occurs through their active everyday experiences participation, interactions, and relationships with others.

In addition to this, Vygotsky's socio-cultural learning (1978) is also relevant to understand how social interactions and cultural contexts matters in early years and shapes children's development and learning. This

perspective elaborates that thinking and child's action are shaped by their interactions with more knowledgeable others and participation in social-cultural activities. This implies that interactions are not limited to pedagogical lessons only. Rather in early years, everyday conversations, routines, collaboration, negotiations and collaborative spaces allows children to develop a sense of self and others. And such socializing opportunities are provided by schools, especially in early years. Through dialogue, participation, and engagement, children learn to turn-taking, sharing resources, communicate their feelings, follow rules, and develop relationships with teachers and peers. These opportunities are provided by both planned curriculum and less visible 'hidden curriculum' within everyday school life. Thus, physical schools provide children with an opportunity to experience relationships beyond academic learning.

While a lot is known about impact of socialization on children in schools when they attend it physically, but how the experience shifts during physical to virtual school is little known. Online platforms have facilitated learning by ensuring teacher-child communication, synchronous interaction, possibility of curricular transactions, and opportunities for peer interactions. But how actually young children negotiate relationships, social norms, and experience schooling during online classes is little known. The present study therefore examines online schooling not simply as a mode of content delivery but as a social environment, how it allows children's socialization and how

teachers attempt to sustain interaction and participation of all children.

Methodology:

The study adopted a qualitative exploratory design to understand teachers' experiences and awareness of children's socialization during online classes. Data was collected from early childhood facilitators working in the Delhi-NCR region through questionnaire, semi-structured interviews and observation of online classes. Purposive sampling technique was used for collecting data from 20 participants as phase one of the data collection. Subsequently, five semi-structured interviews were conducted based on participant's availability and consent. In addition, three online classroom sessions were observed to examine teacher-children interaction and the ways in which socialization was facilitated during synchronous classes.

The interview and observation data was analyzed using Braun and Clarke's (2006) thematic analysis, where repeated patterns were identified and thematically coded. The questionnaires were descriptively analyzed to identify patterns and occurrences as experienced by the teachers. The findings were thematically organized under three themes academic continuity versus the social function of early childhood schooling, children's social world in the virtual classroom, teacher's strategies to sustain interaction and socialization.

Findings and Discussion:

Academic continuity versus the social function of early childhood schooling:

Teachers were asked to rate two statements (i) academic skills are the most important skills in early childhood years, and (ii) academic skills are primarily focused on in online classes, to understand teachers' focus during online classes and what do they realistically prioritize when the physical interaction is no longer possible. The teachers' response to the question indicated a tension between what they consider important for children's early years of schooling and what is practically possible during online classes. While 37.5% of the teachers agreed that academic skills are most important in early childhood years, followed by 37.5% somewhat agreeing to it, whereas 25% disagreed. On contrary, when teachers were asked about focus during online classes, 72.7% of the teachers reported that academic skills were primarily focused on during online classes, while 27.3% disagreed.

These differences in opinion highlights the nature of experiences and continuity provided through online schooling. It is evident that teachers do not consider academic skills as the primary focus during early childhood period, however the structure of online classes appears to make delivery of academic activities more doable than the other socializing skills. The online classes for young children are also organized, scheduled and delivered through digital platform which appears to be more suitable for lectures than experiential. Reading, writing, stories, and individual activities were easily and practically incorporated

in the online timetable. In contrast, interactions between children and teachers, spontaneous conversation, free play, and everyday social experiences which children require to form relationships and learn, receive less attention. During one classroom observation (Box-1), children joined the classroom and did not put their microphones on mute, rather wanted to interact with each other and the teachers. These observations therefore point towards discontinuity between schooling and academic expectations from the teachers and children. While the online platforms allowed teachers to accommodate planned activities, but children's socialization and lived experiences got compromised. The above examples highlights that teacher value the importance of children's social needs and sharing however the burden of syllabus completion and limitation of online classes, makes it harder for the teacher to engage children within structured time, screen-based attention span, and queue of planned activities of the day. Teachers

were aware that shift to online classes affect children's daily routines.

One teacher explained "Some parents are so caught up in their work from home that they are unable to pay attention to their children. Their morning routine is changed. Some children attend online classes without having a bath or breakfast. This disturbs the whole class routine as well since the child is unable to pay attention and feel restless."

Peep into the KG classroom:

It was the first session of the day and teacher was welcoming every student by calling his/her name. Students sitting in a corner of their home with a school-like arrangement set-up by parents were joining in and were trying to sit straight without disturbance. A table, mobile phone/laptop and an adult in the background were constant elements of the online class (of each child). Meera tried to unmute herself a few times since she wanted to share about something exciting (as her birthday is approaching), Similarly Manpreet wanted to share about her two-broken teeth. And everybody had something to share however Ms Diya had limited time for informal interaction today as a few things were lined up for the day- a reading task, a story and a science experiment. Ms Diya tried to give chance to all students but others were getting restless. So created a breakout room and assigned her teaching assistant half-group of children.

The teacher's account indicates that children's participation in classroom activities is closely connected to their routines. In physical classrooms, teacher's

themselves familiarize children to daily routine as a collective activity including arrival, settling down, greeting peers, transition, lunch, and dispersal time as social activities. During online classes, these routines are partially shifted to parents where they have to help the child or else child may feel lost. This indicates that online classes not only disrupt the mode of instruction, it also alters the relationship between peers, teachers, and daily home and school routines. At the same time, teachers were aware of challenges of online classes and need of young children. They tried to provide children with a sense of predictability and social connect. One teacher shared that she starts online class also with a circle time, quick meditation, and sharing the daily schedule for online classes since it prepares children for the day and sets the tone. Teacher shared that we are also learning ways to make online learning meaningful and relevant to children by incorporating simple strategies like this.

The findings suggest that there is a need to move beyond academic delivery of content in online classes for young children, since this content could be scheduled and delivered. However, the broader goals of early childhood schooling routine, interaction, communication, participation and relationships requires better pedagogical strategies. In foundational years, learning is embedded in everyday social experiences which changes drastically during online classes. The indirect socialization through everyday classroom experiences and peer discussion compete with teacher facilitation, parental support, and technological limitations. Thus, online classes provide academic

continuity during harsh weather or uncertain conditions, but the social continuity of early childhood schooling slips to limited episodes provided by conscious teachers.

Children's social worlds in the virtual classroom:

Children use social settings such as classrooms to share their emotions, feelings, and experiences and develop ideas about themselves and others. However, in online classrooms, these dynamics changes. During online classroom observation, one of the emerging aspect was how children naturally brought their everyday home experiences, emotions, relationships and concerns into the classroom discussion. Although, physical presence was absent, but children still tried to share their important home experiences with others. This highlights that socialization does not stop while schools shift to virtual mode, rather the context, opportunities and medium through which children interacted with teachers and peers changed.

During most of the observed online classes, teacher began the morning briefing (circle time) by asking about their feelings. One child shared that she was excited as it's her birthday, while another child shared that he is sad, since he is not well and thus can't go outside to play. One of the child said, he is sad since he is missing his school friends. The teacher acknowledged the child's responses and used them as an opportunity to discuss their feelings and how to regulate them. Such interactions indicate that children value their teachers and peers not for academic learning but as a social circle where they belong to. One

of the teacher shared that, each child wants to share experiences with their classroom since we accustomed them to this practice in physical classes. However, in online classes time constraint and technological limitation restricts this natural sharing.

Teachers shared that they understand the significance of conversations and sharing within this early phase of schooling, thus they provide children space to express themselves and share their experiences. This extension provides children an opportunity expands their social worlds but including their peers, however the discussions are mostly teacher-directed and opportunities for children to respond to one another remains limited. One of the teacher shared that, sometimes I turn my camera off and pretend I am not there. This allows children to interact with each other on matters personal to them. The observation of classroom also showed that teachers tries to acknowledge children's personal life. One day, a younger sibling appeared in the online session, teacher acknowledged the sibling's presence and made this moment joyful for all children by directing attention of the whole class to the younger sibling. This moment highlight that children's socialization during online classes is only possible with teachers' spontaneous and conscious efforts, compared to physical classroom, where children encounter one another naturally and continuously by sharing routines, informal conversations, movement and sharing spaces around. This indicates that social interaction often became something that had to be consciously facilitated by the teachers in online classes. Teachers were also aware of the relational

dimensions of the physical classroom that is why they tried to maintain similar routines and emotional connect with children by beginning classes with conversations, fun games, and asking children about their home lives and acknowledge the same. However, the observations also highlighted that children required more unstructured time for sharing which was practically difficult for teachers.

Children's expressions during online classes hints towards the significance of peer relationships and its relationship with sense of belonging in early childhood. One of the child's statement 'I am missing my friends also' highlights that children's experiences of schooling extends beyond the rhetoric of academics. Children's time spend with each other within the school shapes their self, identity and belonging. The online platform allowed children to come together on the same screen, however the physical distance impacted their interaction and engagement. Thus, the findings relate that online classes provided possibility of social expressions but is limited in scope and real experience. Furthermore, the virtual classroom allowed moments of connection and belonging, but these were sporadic rather than embedded in the regular everyday interactions, which is a characteristic of physical classrooms.

Teacher's attempts to sustain interaction and socialization:

Sustaining children's attention and interest is challenging for teachers and becomes all the more difficult in online classes. The findings indicate that teachers were

aware of the need to create opportunities for interaction during online classes and adopted different strategies to engage children in activities contributing to their overall development. While 81.3% of teachers reported that they regularly engage children in interaction, 12.5% indicated that such activities are already part of their formal plan and 6.3% reported doing this fortnightly. However, 62.6% also shared that they face difficulty in giving attention to every child every day. This highlights gap between teacher's perspective about importance of social interaction and possibility to provide sustained opportunities for participation within the constraints of online classes. Teachers shared that they used a combination of informal conversations, planned interaction-based activities, stories, rhymes, songs and children's real-life experiences. While the informal strategies constituted 50% of the responses, planned interaction activities 28.9%, and stories, rhymes, songs and real-life experience 21.1%. These strategies suggest that teachers tried to provide opportunities for social interaction through planned as well as spontaneous opportunities during online classes. One teacher described how she encouraged children to share their feelings and also facilitated bond between them:

"I encouraged my children to come up with stories or rhymes every day. Even if they don't have any such thing, I would encourage them to share their thoughts or feelings and then would throw it as an open question that if any of their classmates would like to say or ask something about it. Or if sometimes sharing from two children came out to be similar, I took their names and made them

realize that. Also I guided my parents that during the class keep telling their own child the names of other ones on the screen by pointing with finger for face recognition."

Another teacher mentioned that she deliberately takes out time for informal interactions among children:

"I gave them starting five minutes for chitchat where they could make connections with each other like Offline School; I used to appreciate any belonging of the child to bring the focus of other children like frock is so colorful today. Other students also had things to share then."

The reference to 'offline school' reflects teacher's conscious effort to recreate aspects of physical classroom within online environment. Such informal conversations about belongings, everyday experiences become entry point for the teacher through which she can connect to children's home life and connect with their home life. On the other hand, some teachers used more structured strategies like breakout rooms, drawings, stories and questions directly about child's lives. All these practices demonstrate that teachers were attempting to adapt familiar early childhood approaches to the online environment. Although, teachers faced difficulty in providing free and ample time for children's interaction within the daily schedule. The technological advancements helped children in some classes where teachers made conscious efforts like use of breakout room or mute/unmute feature or turning off camera so that children can freely talk to each other, thus promoting children's participation.

Overall, the findings indicate that teachers navigate digital platform for delivering academic content as well as experiment with ways to make it appropriate for young children. They experimented with ways/strategies to promote children's connection and interactions. However, this was only possible in online classrooms where teachers deliberately made effort to mediate socialization.

Conclusion:

This study examined how socialization unfolded during online classes in early childhood stage and how teachers sustained children's interaction. The findings show that online classes need to bridge children's academic learning with their social worlds, providing opportunities to express experiences, emotions, and relationships. A key distinction emerging from the study is academic and social continuity. Online platforms can enable educational continuity, but sustaining relationships, interest, participation and belonging requires deliberate pedagogical efforts. Thus, the question is not simply whether learning can continue online, but what aspects of children's educational experience are actually being continued. The study suggests that online ECCE classes requires intentional contingency pedagogy that protects children's opportunities for interaction, participation and belonging when the physical classroom is temporarily available.

References:

- August, A. (2021). Indirect Socialization in Preschool: How Teachers Harness Children's Ability to Shape Peer Behavior. Qualitative Sociology, 44(4), 529-564.

- Bozkurt, A., & Sharma, R. C. (2020). Emergency remote teaching in a time of global crisis due to CoronaVirus pandemic. Asian Journal of Distance Education, 15(1), i-vi.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. Qualitative research in psychology, 3(2), 77-101.
- Bronfenbrenner, U. (1979). The ecology of human development: Experiments by nature and design. Harvard University Press.
- Chaiklin, S. (2003). The zone of proximal development in Vygotsky's analysis of learning and instruction. Vygotsky's educational theory in cultural context, 1(2), 39-64.
- Corsaro, W. A. (2011). The sociology of childhood (3rd ed.). SAGE Publications.
- Dreeben, R. (1968). On What is Learned in School. Addison-Wesley
- Flanagan, C. (2020). Early Socialisation: Sociability and attachment. Routledge.
- Government of India, M. (2020). National education policy 2020.
- Henry, M. E. (1992). School rituals as educational contexts: Symbolizing the world, others, and self in Waldorf and college prep schools. Qualitative Studies in Education, 5(4), 295-309.
- Houston, K. B., Liffley, E., & Wahman, C. L. (2026). Emotion talk in early childhood: a systematic literature review. Topics in Early Childhood Special Education, 46(1), 80-92.
- Irwin, C., & Berge, Z. (2006). Socialization in the online classroom. E-Journal of Instructional Science and Technology, 9(1), n1.
- James, A. (2013). Socialising children. Springer.

- James, A., & Prout, A. (2003). Constructing and re-constructing childhood: Contemporary issues in the sociological study of childhood. Routledge.
- Lowenthal, P. R. (2010). The evolution and influence of social presence theory on online learning. In Social computing: Concepts, methodologies, tools, and applications (pp. 113-128). IGI Global.
- Mortimer, J. T., & McLaughlin, H. (2014). Theoretical and substantive approaches to socialization and inequality in social psychology. In Handbook of the social psychology of inequality (pp. 243-272). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Parekh, B. J., & Dalwai, S. H. (2020). Psychosocial impact of COVID-19 pandemic on children in India. Indian Pediatrics, 57(12), 1107.
- Shin, D. H. (2013). Defining sociability and social presence in Social TV. Computers in human behavior, 29(3), 939-947.
- Šimek, V., Oláh, A., & Bočková, K. (2021). Secondary Socialization of Homeschoolers during the Covid-19 Pandemic. Emerging Science Journal, 5, 141-156.
- Stone, S. (2020). An Investigation of Children's Mealtime Socialisation in a Primary School in Southwest England (Doctoral dissertation, University of Bath).
- UNICEF. (2019). A world ready to learn: Prioritizing quality early childhood Education. https://data.unicef.org/resources/a-world-ready-to-learn
- UNESCO. (2021). Inclusive early childhood care and education: from commitment to action. Retrieved from https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000378076
- Vygotsky, L. S. (1978). Mind in society: The development of higher psychological processes. Harvard University Press.

Civilizational and cultural contact between India and Iran

Dr. Zafer Imam

Assistant Professor (Guest Faculty), St. Stephen's College, Univesity of Delhi, Delhi

Abstract- Both India and Iran have emerged high in the realms of history, as the two culturally rich and the oldest civilizations. Because of their close geographical proximity and similar races, both shared great similarities in customs, traditions, folklore, and other behavioral pattern. The influence of one over other in myriads of realms is undeniable. Indus valley civilization had contacts with the contemporaneous civilizations of Iran as reflected in their designs and seals. Besides there was trade between the coast of southern Iran and India through the Persian Gulf and the Arabian sea. Evidences of Indus seals have been excavated in various ancient cites of Iran. Rig Veda and Avesta which are old and religious texts bear references of north India and Persia respectively. Indo-Iran have impacted each other so much that it is difficult to ascertain its depth in an article but I have tried to portray Iran's influence in India as reflected in Shah-Nama.

Key Words- Shah Nama, Rig-Veda, Achaemenian, Anushirvan, Bourzuye, Ibn Sina

Indian civilization had connections with Iran since time immemorial. The factors and background for cultural

relations between was caused by various factors, historical and cultural common roots, geographical neighborhood, which helped the advancement of relations and the connectional situation of Iran are few prominent factors which can't be ignored by any inquisitive scholars. This deep connections between the two great civilizations was stimulated because of their common Aryan race and the resultant common culture. The two had huge similarities in the field of language, religion, customs, social foundations, and connections with one another.(1) Because of the strategic location of Iran,(2) the only connecting link to Mesopotamian and Mediterranean civilizations was through Iran which brought both of them closer and has impacted in all arenas hugely. The seals discovered in Mohenjo-Daro, Sumer, Kish, Ilam, Babel and Al-Semmar Hill near Baghdad are testimonies to a close contacts between these two civilizations (3) since ancient times. Since Aryans traced their origin to Central Asia, it divided into many branches. Among them, two moved eastward and one group settled in Iranian plateau (named Airiah) and the other moved extreme east and made Indian sub-continent (named Ariya) their permanent settled. Thus this commonality of similar roots brought them closer than any other two civilizations. This cultural connections includes common religious beliefs of Aryans in India and Iran which vindicates by the discovery of Boqaz Koy inscription in Anatolia in 1957 A.D. This inscription of 1300-1400 B.C mentions the name of Gods as Indra, Mitra, and Nasaita (Nahid). This discovery suggests how deep connection

between Aryans living in the region from Anatolia to the Indian sub-continent.(4)

This relationship between the two civilizations reached high during the Achaemenian era (550 B.C.) (5). The Achaemenians has impacted the Indian sub-continent hugely which is manifested in the field of litearaure, architecture and state of management. Mauryan ruler Ashoka was highly impressed by the grandeur of Achaemenian rulers and he emulated from the Achaemenian pattern. Ashokan royal palaces were influenced by the halls and pillars of Persepolis (6). Even the Ashoka pillars, with four lions at the head, has greatly been inspired by Achaemenian architecture. (7)

India has always been a great center of medical sciences and even during Sasanid period of sixth century B.C. there were traces of hospitals and the medical virtue of 107 kind of plants were known (8). The Jondishapur University, established in Khujestan between Shush and Shushtar has been a source of attraction from around the neighboring regions. Its medical college and hospital enjoyed popularity among medical scholars and scientists who thronged to this center of learning. Borzuae, an emissary of Anoushirvan came to India in search of physicians who could teach at Jundishpur medical university. On his invitation, some physicians joined the university and assisted in the translation of medical books in Pahlavi language and then rendered them into Arabic (9). One of them was Kanga who translated the book of Al-Semoom of Shanagh and Susruta. These two books were highly valued among

medical practitioners. This university caused a great deal of exchange of medical sciences to other countries, including India.

Bourzuya, the chief physician of Sasanian king Anushirvan, was sent to India on a quest to find a fabled, magical herb or plant that could revive the dead. In his incessant search, he came across a wise sage who explained that it was a metaphor. However, he returned with great medical treatises which enriched Sasanian medical sciences. Bourzuye returned Iran with Indianchess which was presented to Anushirvan by an Indian king. Thus chess, ehich is an important game now, first reached Iran from India and then to Europe from Iran.

Porous borders made possible the easy transmission of ideas, information and knowledge passed on easily, particularly post-invention of paper. Transmission of science and technology to India was not unidirectional. Even India works reached Baghdad (a great center of learning) long before the establishment of Delhi Sultanate. There are ample evidences of Sanskrit works traditions along with Greek learning were absorbed in the Persian and Arabic speaking world. Indian numerals, arithmetic, mathematics, philosophy, statecraft, medicine, pharmacology, toxicology, veterinary, science, astronomy, and many other disciplines were transmitted to the caliphate. The 9th century scholar Jahiz wrote, "We have found the Indians most advanced in astrology and mathematics. They have their own script. They are also far ahead in medicine. They have special secrets (asraar) in medicine. They have drugs for

all the deadly diseases. Sculpture and painting…..are their special arts. Chess, which is a game of great skill and intelligence, is their invention….. India is the fountainhead of thought and wisdom(10).

India has always been a great center of learning. Masudi (d. 957) wrote that India's image as a center of wisdom and philosophy has even been endorsed by the early Persian rulers. According to Persian rulers al-Hind (India) was a center whence philosophy and wisdom (hikma) began (11). A prominent 10th century Persian historian and geographer, Ahmad Ibn Muhammad ibn al-Faqih al Hamadani has mentioned in his book "Mukhtasar Kitab al- Buldan ("Concise Book of Lands") that India had a large numbers of physicians, philosophers and astronomers (12). India's richness in all fields of learning reached even the shores of the Atlantic Ocean. Said al-Andulas (1029-1070) was an Arab Qadi who wrote on the history of science, philosophy and thought. In his "Tabaqat ul 'Umm (13) written in 1068 A.D. two years before his death, wrote that "Among the people of the world, Indian have been considered in all ages as the mine of knowledge and wisdom. They are the fountainhead of justice and statesmanship, far ahead of others in profound knowledge and balanced views. In literary activities, they are widely known for their wise sayings and fables. Indians have a wonderful capacity of solving complicated puzzles." According to Sa'd Indulas, although Indians are black people on account of their colour but god has given them superiority over many brown and fair people. They are capable of discrimination between truth and falsehood and they are

far ahead in astronomy, medicine and pharmacology." Al-Biruni (973-1048 A.D.) a Persian scholar and scientist, documented extensively on India's historical, scientific, and cultural impact on Iran in his masterpiece Kitab-al-Hind.

India's strides in the field of science and technology was well known and even Europeans perceived India as a 'land of plenty. India's image as a land of wonderful opportunity has impelled the Europeans to discover sea route to India. The Delhi Sultanate's quasi industrial and agricultural revolution owed mainly to the introduction of science and technology in textile production, irrigation, handicrafts etc. Charkha, the spinning wheel came to India in the early period of Delhi Sultanate from Iran. Charkha was already in existence in Iran in thirteenth century A.D. as Sa'di mentions in his Bootan (written in verse in 1257 A.D.) that men and women vilifying kings behind the charkha, although the kings is praised in open. However, we find references of charkha in India by Isami in his masterpiece Futuhus Salatin which is a 14th century work. Here in India, charkha is used to identify a good and industrious woman who engaged herself all the time with it. Thus it is believed that charkha is a gift to India by Iran which in course of time became an illustrious symbol of India's struggle for independence. During Delhi Sultanate, the existence of kaghazi pura habitats near old towns indicate the practice of large-scale manufacture of paper in India which waw missing in earlier times. However, paper manufacturing as an industry was very much part of China long before it came to be in use in Central Asia and later

India. Various warfare tools had been introduced to India through its western border. Gunpowder as a warfare tool was introduced to India through western border as Guns were fired on the western coast of India much before Babur's guns thundered at Panipat in 1526. There was a cross transmission of physical sciences between India and Iran.

Ibn Sina, known as Avicenna in the west, was a prominent philosopher and physician of the Muslim world. He is often described as the father of early modern medicine, his seminal works are "The book of Healing", a philosophical and scientific encyclopedia, and the canon of Medicine, a medical encyclopaedia that became a standard medical text at many medieval European universities. These remained in use till 1650 A.D. and his influence in the fields of philosophy and science became notable in all parts of the civilized world. Among Indian manuscript libraries, seventies of his works of physics and metaphysics are available in various Indian libraries. Two important among them are Ar-Risalah Fi Bayan-I Asbabu'r Ra'd wa'l-Barq (a treatise on causes of thunder) and Ash-Shifa'ul Ilahiyat (an encycloprdia on physical and metaphysical subjects and contains chapters on motion, vacuum, infinity, light, heat and specific gravity). Their manuscripts are available in Asafia library (14).

A great astronomer of 13th century, Najmu'd- Din Abi Bakr Al Qazwini (d. 1277 A.D.) who had the privilege to work with Nasiruddin Tusi (a Persian polymath, philosopher, physician, and theologian). His encyclopaedia on logic, science and philosophy has reached Salar Jung

Library, Hyderabad (15). In this masterpiece, he had a detailed discussion on the rotation of the earth. Similarly Jalaluddin Muhammad As-Siddiqi Ad-Dawwani (1426-1502) a prominent theologian had close contacts with the court of Sultan Mahmud Beghara (Mahmud Shah). He authored and dedicated his philosophical work, Risala dar bayan-e mahiyat-e-a'dalat wa ahkam-ha (Treatise on the nature of justice and its Rulings) to Sultan Mahmud 1. Thus an Iranian theologian writing for an Indian king explains how close relations and connections they had with India and Indian people. These intellectual cooperation has touched almost all domain of education, including encyclopaedias as their ambit covered most subjects including astronomy. Among the encyclopaedia compiler, Ibn Sina's name works are highly appreciated. His works including abridgements and commentaries were widely used. Kitabush Shifa dealing with logic, physics, mathematics, plants and animals are is highly acclaimed. Its copies are available in Reza Library, Rampur (16). Another scholar of the 13th century Ghayasud-din 'Ali Imran Al Husaini Al-Isfahani whose seminal work Danish Namha-i- Jahan is an encyclopaedia of sciences, which deals with natural philosophy, minerology, botany, psychology, anatomy, rain, wind etc whose manuscripts are available in Salar Jung Library, Hyderabad, dated 1634 A.D. Similarly Qutbud-din Mahmud has compiled his encyclopaedia in Persian known as Durratu't-Taj Ghurratid Dubaj which is available in several Indian libraries.

Medicine is another field where there was close cooperation between India and Iran. Greek and Indian

traditions were highly absorbed in Persian medicine. Although all classical works were written in Arabic but a few of them have been written in Persian too which are available in Indian libraries. Indian physicians or teachers still use them in large numbers for teaching students of Tibbiya institutions in India. Abu Bakr Muhammad Bin Zakaria A'r-Razi wrote Kitab Burus-Sa'at on incidental body disorders for the wazir Abul Qasim Bin Abdullah. Risalah Dar Khawas-i- Haywanan (17) is a Persian translation of of Galen's work on the curative properties of the flesh of different animals. Its manuscript is available in the Asiatic Society of Bengal, Calcutta. Yusuf Shihabi wrote Kitab-i-Tibb, which is a book on medicine (18) which is taught in different Indian universities. Similarly, Zainud-Din Abu Ibrahim Ismail's Minhajul-Mubtadiyin, has compiled a book on medicine which is very important piece for medical science for beginners (19) and it is generally taught to the medical students in their initial stage of training. This co-operation between both India and Iran became more frequent during Delhi Sultanate and several well-known scholars from Iran migrated to India and became a well-known medical practitioner. Syed Abu'l-Qasim Bin Sayyed Muhammad Al-Hasani who wrote a book on general medicine titled as Khulasatul Tajarib had migrated to India at the end of 15th century. Its manuscripts are available in Indian libraries. Iran's influence in Indian medicine is not limited to medicine literature which is endowed with rich medical information and has contributed a lot in the progress of medical science but many medical practitioners who had already carved niche in their fields, moved to

India and made it their abode. Mansur Bin Muhammad Bin Ahmad Bin Yusuf Bin Faqih Ilyas, an Iranian expert in general medicine and anatomy settled in Kashmir during Sultan Zainul Abidin. His seminal works Kifayah-i-Mansur and Tasrih-i- Mansur or Mausari are well known and are available in Indian libraries. Both Kifayah and Tasrih has been edited and published from India. Likewise, Tajrubatul- Mujarrabat-i- Ghayas Shahi of Sa'dullah Zanjani Nizam is on Greek medicine in the Indian context and written in India. (20)Similarly, Ghayasiah and Mukhtasar dar Tibb which were used in India had been written by Najmu'd-Din Mahmud Bin Ilyas Ash-Shirazi in 14th century. These catalogues of eminent scholars and their works and their availability in various Indian libraries vindicate the profound impact of Iran on all fields of science and medicine. These interchange of ideas and practices were of mutual benefits to both great civilizations, India and Iran.

Shah-Nama of Firdausi, which is a royal pearl in the history of epic composition, is a valuable testimony to the depth connections between India and Iran. The voluminous Shah-Nama is the only ancient detailed and illustrative account available about Indo-Iran relations in different fields, particularly in cultural sphere. Most of the material presented by Firdausi about 1000 years ago in his Shah-Nama, was as Firdausi puts it, preserved in the minds of elders or scholars, who used to narrate it to the people.

Firdausi has referred to a number of countries and people in Shah-Nama which had contracts with Iran in one way or the other. Since ancient times, like Egypt, Byzantine, Turan, China, Kabul, India etc. which were in perpetual contact with Iran. Firdausi has described more about India's socio-cultural history than any other country. It is gleaned from Shah-Nama that India sub-continent was a prosperous region. It was politically and culturally a force to reckon with. It was divided into various parts, ruled by a number of monarches of different dynasties, Kannauj, Kashmir, Sindh were centers of political power. All of these rulers were in constant touch with Iranian or Turanian establishments. Battles were fought, envoys were exchanged, trade was taking place between two countries, games were exchanged, and religious debates took place, offerings from both sides at court level were made, marriages between royal families were solemnized, scholars, artisans were exchanged. Indian philosophers, particularly, Brahmins were respected by Iranians for their immense scholarship. Indian astronomers and astrologers were in great demand in Iran particularly among ruling class. Indian and Iranian rulers and their officers visited each other's countries. Swords, incense and bells were among the Indian products generally used by Iranians.

The relations between Iran and India continued when Drab (Dara or Dariust III) sat on the throne. It was he who invited experienced Indian engineers to dig a canal that would carry the water to every province. Drab, on being defeated by Alexander, wrote a letter to Porus of India for help.

While Alexandar attacked India, he goes to the land of Brahmans and held a lengthy and useful dialogue with them about their contributions to the welfare of the world. The Brahmins explains the transitory nature of this world and need for its renunciation. Alexandar was satisfied with the discussion with Brahmins and so offered many gifts to them, but none took anything for they were free of avarice.

An account of Indian game chess given by Firdausi is too detailed to be found in Indian documents of that period. Although such sources are in Arabic, Sanskrit and Pahlavi on Chess but the modern historians still refers to Shah Nama in connection with Chess which means Shah Nama is indispensable in this regard. Firdausi also refers to another historic event in the annals of Indo-Iran relations. It is translation of Panchtantra) one of the Indian classics, into Pahlavi by Barrzouya the Physician of Anushirwan court. Barzouya once intimated Anushirwan about his going through a chronicle of the Hindus and coming across an account of an herb in the mountain of India, which if collected under the guidance and compounded with the required knowledge, when sprinkled upon a dead man, he starts speaking. Anushirwan permitted Barzouya to visit India with a companion and innumerable gifts including Byzantine silk which the Hindus wore; Barzouya came to in India and embarked on exploring the herb with the cooperation of the learned physicians of India but to no avail.

India has been defined as a land of magic, a place of wisdom, gems and handicrafts, gold and pearls. Such

admiration does not stop here rather it stretches further to Indian horses and the metal works. Firdausi who is known as Homer of Iran and his Shah Nama as Iliad recognized the importance of Indian knowledge system; particularly he was mainly influenced by Indian philosophy. Firdausi puts in verses as follows:

بیامد بدیسان به هندوستان
گذشت ازلب آب جا دوستان
ز ایران و توران و هندوستان
هم ترک و تا روم جا هندوستان
که داورا مغنیاطیس خواند
که رومیش بر اسب هندی نشاند

We find synthesis between Iranian and Indian culture in Shahnama. Some Indian names have been identified in the book, For example, Ram and Ram Borgeen: Ram was a chief in the army of Bahram Chubeen.

Brahmins had esteemed position in Iran. They were known as wise men i.e. having clear conscience and gentle opinion-

برهمن فراوان بود پاک رای
که این بازی آرد به دانش بجای

Indian music plays a major role in Iranian livse. Playing Indian music marks moments of intense emotions like battlefield cry or entertainment. Many Indian tunes were famous and often played on request.

بفرمود تا زنگ ہندی درای
زدند و نشاندند پردہ سرای
ہمہ شہر ار آوای درای
زنالیدن بربط و چنگ و نای

Contrary to the popularly of Chinese silk, Indian silk was also used in Iran for letter writing and as dress material.

The Indians played strong role in the economic life of the Persians. The sea-trade route between India and Iran was linked with the ports of Surat, carrying a very large proportion of the total trade between the two giant empires. Ibn Batuta, an Arab traveler, speaks of the presence of Iranian traders in India and also of close contacts between Calicut on the western coast of India and Hormuz.

Conclusion-

As a result of close proximity and similarity of races, language, these two great countries, their people, history and culture became popular in both these countries and lead to a great understanding of both India and Iran among their people. The common cultural and historical root, geographical adjacent and connectional situation, are

factors which have facilitated the cultural relations between Iran and India throughout history. This connections has always been there in all possible arenas, including literature, science, technology, medicine, herbal, music etc which can't be assessed in an article. The extensive catalogue of eminent scholars and their works, and the specific location of the manuscripts in Indian libraries vindicate the deep and profound influence on each other countries had and which still continue to have.

References:-

1. Lucaus Henry, The History of Civilization, Vol.1, translated into Persian by Azarang, Kayhan, Second edition, Tehran,1990.P.119
2. Vil Daurante,op.cit,P.458
3. Vil Daurante,op.cit,P.458
4. Mashkur, M.J, The History of cultural relations of Iran, P.8
5. Vil Daurante, op.cit, P.412
6. Mumtahen, H, op.cit,P.310
7. Vil Daurante,op.cit,P.672
8. Najmabadi Mahmoud, The history of medicine in Iran, Vol.1, Second edition, Tehran University, Tehran, 1992 pp.35-37 (in Persian)
9. Ibid, P.4,6
10. Nadvi, India in Arabic Literature, (Urdu), Vol. 1.pp.4-5
11. Masudi, Muruj adh Dharab, vol. 1, p. 160
12. Nadvi,Op, cit, vol.1. p.157

13. Tabaqatul ‘Umm p.14
14. Majami 41/5
15. Falsafah-35
16. Dated 1764 A.D.
17. Mss: Khuda Bakhsh Library.
18. Mss: Salar Jung Library, Hyderabad
19. Mss:Salar Jung, Hyderabad.
20. Mss: Reza Library, Rampur, Salar Jung Library, Hyderabad, and Asiatic Society of Bengal.

Bibliography:

1. Rypka, Jan, History of Iranian Literature,1968
2. Malcom, Sir John, History of Persia, London,1853
3. Vachha, P.B.Firdausi and Shah Nama, , Bombay 1950).
4. Surti, Behman Sohrab, Shah Nama of Firdausi, Andhra Pardesh,1986
5. Browne, E.G. A Literary History of Persia, Vol.1 and 11, T. Fisher Unwin, London,1902

FDI inflow and Inequality status: Comparative Analysis of Ethiopia and Kenya

Morami Dutta

PhD Scholar, Department of African Studies, University of Delhi

Prof. Raghunath Prasad Saket

Department of Economics, Satyawati college, University of Delhi

Abstract: This study presents a descriptive comparison of Foreign Direct Investment (FDI) inflow and income inequality trends in Ethiopia and Kenya over three decades (1990–2020), using decadal averages of FDI and Gini coefficients. In Kenya, FDI inflow rose steadily across all three decades while the Gini coefficient moved in the opposite direction, falling consistently over the same period. In Ethiopia, the two indicators moved in opposite directions between 1990–1999 and 2000–2009 (FDI rising, Gini falling), but moved in the same direction between 2000–2009 and 2010–2019 (both FDI and Gini rising). Kenya was classified as a high-inequality country in the 1990s but had moved into the middle-inequality category by the 2010s, while Ethiopia remained in the middle-inequality category throughout the period studied. The study is descriptive in nature and does not test statistical association or causality between FDI and inequality. It aims to document and compare the observed trends and to situate them within the broader literature on FDI and inequality in developing economies.

Keywords: FDI, income inequality, Gini coefficient, Ethiopia, Kenya.

Introduction

Foreign Direct Investment (FDI) is crucial for economic growth, particularly in developing economies, as it increases capital accumulation, technology transfer, and productivity (Borensztein et al., 1994). It helps to fill the savings-investment gap in developing nations by providing external financing for infrastructure, industries, and human capital (Alfaro et al., 2008). FDI is reported to be less volatile than portfolio and bank lending (Levchenko and Mauro, 2007). Multinational companies (MNCs) introduced advanced machinery, patents, and management practices and also created favourable effects for production (Blomström & Kokko, 1998). Employment creation (Nahidi, M. M., & Badri, A. K., 2014) and human capital development (Henok, W., & Kaulihowa, T., 2022) are also the important contributions of FDI. Export-oriented FDI (e.g., Vietnam, after joining to the WTO in 2007) diversifies production and trade partners and also peaks the FDI inflow. (Ikebe, R., 2023). Similarly, resource-seeking FDI expands export sectors (e.g. oil), pulling labour or capital from manufacturing sector (Corden & Neary, 1982). However, resource seeking FDI also has risk of creating Dutch Disease which is defined as two simultaneous effects from a resource boom. One of them is resource movement effect where factors move to the booming sectors raising the production cost for other sectors and the other is spending effect i.e. increasing demand for non-traded goods causing

currency appreciation and decline in the manufacturing competitiveness. Thus, institutional frameworks fail to mitigate such drawbacks (Corden & Neary, 1982). However, the impact of FDI is positive in both short and long term on economic growth (Tsai, P. L., 1994; Pegkas, P., 2015).

Against this backdrop, the present study offers a descriptive comparison of FDI inflow and income inequality trends in Ethiopia and Kenya between 1990 and 2020. Rather than testing a statistical relationship between the two variables, which the available decadal data do not permit, the study documents how FDI inflow and the Gini coefficient moved over three decades in each country, and considers these patterns alongside the qualitative and country-specific evidence reviewed in the following sections.

Theory on FDI and inequality

FDI has complex implications for income inequality, though inequality is affected by several other factors. There is theoretical controversy over the relationship between FDI and income inequality. Modernization Theory postulated that FDI reduces inequality by stimulating growth and technology diffusion (Borensztein et al., 1998). According to them, economic growth driven by technological advancement reduces inequality (Rostow, 1960). Later studies extended this logic (Borensztein et al., 1998). This aligns with neoclassical extensions of Solow's (1956) growth model, where FDI-induced capital accumulation theoretically raised wages through productivity gains (Romer, 1993, Barro & Sala-i-Martin, 1995).

However, as Lipsey and Sjöholm (2004) demonstrated, that trickle-down effects are contingent on labor mobility, with minimal spillovers (<1% wage growth) in segmented markets. On the contrary, Dependency Theory propounded that FDI intensifies inequality by reinforcing structural asymmetries in developing economies. Foreign capital, often concentrated in particular sectors such as extractive industries, displaces local firms, brings back profits to home countries, and perpetuates underdevelopment in host countries (Frank, 1967; Cardoso & Faletto, 1979).

FDI and inequality- existing studies

The impact of FDI on income inequality in developing Asia-Pacific economies has been extensively analyzed. A study of 13 APEC economies from 1990 to 2015, employing the panel Autoregressive Distributed Lag (ARDL) method, found that FDI inflow reduces income inequality in the long run, though the magnitude was context-dependent. For instance, a 1% increase in FDI was associated with a 1.5–2% decline in the Gini coefficient in economies with robust institutions and equitable education systems (Lee & Lee, 2021). Trade openness and GDP growth were also linked to lower income disparities, as export-oriented FDI created jobs in labor-intensive sectors like textiles and electronics. However, human capital expansion paradoxically widened inequality in some cases due to skill-biased technological change, where educated workers captured disproportionately higher gains. (Feenstra & Hanson, 1997; OECD, 2019).

A study by Abdou and Gouda (2022) found that FDI inflow, measured as a share of gross fixed capital formation, reduced Egypt's Gini coefficient by 0.0188% for every 1% increase in FDI, mainly through human capital development and technology diffusion. The study provided support to Modernization Theory that FDI-driven growth can enhance equitable development when backed by inclusive policies. However, the study mentioned that these gains depend on complementary investments in education and institutional quality. Egypt integrated into global value chains through export-oriented FDI in textiles and ICT created formal sector jobs and lowered urban-rural gaps (UNCTAD, 2022). On the contrary, resource-seeking FDI in sectors like oil and gas has concentrated wealth in elite circles. Data from the SWIID (v9.1) showed Egypt's Gini coefficient fell from 0.41 in 2000 to 0.35 in 2015 during diversified FDI inflow periods (Solt, 2020).

The relationship between FDI and inequality also varies significantly across countries. For examples, Japan's inclusive education system, equitable FDI distribution, and strong labor protections have mitigated inequality. Whereas India's urban-centric FDI has increased regional disparities (Kato & Kubo, 2019; Majeed, 2020). Japan's Gini coefficient remained almost stable at 0.32–0.34 between 2000–2020, while India's rose from 0.35 to 0.48 for the same period (World Bank, 2021; SWIID, 2022).

A study by Adeleye and Eboagu (2021) analyzed data for Nigeria from 1981 to 2019 using the ARDL approach and found that FDI and trade openness reduced

income inequality in short term, but long-term impact of FDI was statistically insignificant. The study also identified governance challenges, where inefficient public spending intensifies inequality, while investments in education and financial inclusion reduce disparities. Methodologically, ARDL is effective for short-term analysis, but it may not capture long-term structural inequality due to its linear assumptions (Pesaran & Shin, 1999).

A study of 38 Sub-Saharan African (SSA) countries analyzing data from 2000 to 2015, found that FDI significantly reduces inequality by creating jobs in agriculture (Asongu & Odhiambo, 2020). However, trade openness intensified inequality due to reliance on raw material exports and import-based consumption. Education and political stability showed mixed outcomes, with inadequate governance and poorly targeted programs weakening redistributive effects. Skill mismatches and dualistic economies remained critical constraints, limiting FDI's inclusive potential.

A study of 16 African countries from 1980 to 2013 (Kaulihowa & Adjasi, 2019) using threshold regression models identified a U-shaped relationship between FDI and inequality. FDI initially reduces inequality, but beyond a stock-to-GDP ratio of 2.8%, inequality increases. Skilled labor benefits most from FDI in sectors like telecom and banking, while unskilled workers in agriculture gain very little. The Authors emphasized policy support for vocational training, financial inclusion, and Small and

development of Medium-sized enterprises (SME) to broaden FDI's benefits.

Thus, the impact of FDI on poverty and inequality changes regionally. In SSA countries, FDI reduces poverty through job creation in agriculture and manufacturing, though extractive industries increase inequality (Asongu & Odhiambo, 2020). In Latin America, labor-intensive FDI reduced poverty, while capital-intensive FDI widened disparities (Holland & Painter, 2019). In Eastern Europe, FDI increases inequality due to skill-biased growth (Bandelj & Mahutga, 2010). On the other hand, the World Bank (2023) finds export-oriented FDI (e.g., tech manufacturing in Vietnam) boosts productivity and global integration more than inward FDI (e.g., retail), generating stronger spillovers like skills transfer. Inward FDI often focuses on local markets with limited competitiveness benefits.

Data and Methods

Descriptive statistics has been used in the study. Data on FDI has been taken from United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD, 2023) and data on Gini Coefficient has been taken from World Development Indicators. The study presents analysis on trends of FDI and inequality for three decades (1990-2020) for Ethiopia and Kenya. It also presents relationship between FDI and inequality in Ethiopia and Kenya. Due to non-availability of annual data on Gini coefficient, the analysis uses decadal averages (1990–1999, 2000–2009 and 2010–2019) to ensure consistency and comparability.

Moreover, Decadal Average also reduces volatility from annual fluctuations (e.g., FDI shocks due to global crises).

Trends of FDI Inflow in Ethiopia

The FDI inflow data for Ethiopia from 1990 to 2020 revealed a journey of transformation, from the periods of minimal investment to gradual growth, and resultant take-off. It also reflected shifts in economic policies and overall global conditions.

Following table showed the Decadal Averages of FDI Inflow in Ethiopia (1990–2020) and the original tables of FDI Inflow of both Ethiopia and Kenya were added in the appendix (according to latest updated version, 07 Nov. 2024). The formula used for getting Decadal Averages was-

Decadal Average = ($\sum$ FDI for 10 years) ÷ 10.

Table 1: Decadal Averages of FDI Inflow in Ethiopia (1990–2020)

Decade	Average FDI (million USD)	Notes
1990-1999	84.5	8 years of data
2000-2009	494.4	Complete decade
2010-2019	2321.2	Complete decade

Source: Computed by the author from UNCTAD-Stat Data Centre, n.d.

The decadal averages of FDI Inflow in Ethiopia showed noticeable upward trends. In 1990-1999, the country's decadal average was $84.5 million USD. It was a period of political transition and economic uncertainty due to the fall of the Derg regime and the country just began to adopt a market-oriented economy and interest of investors remained limited (World Bank, 1994). The year 1997–1998 was a turning point when FDI inflow increased sharply and reached around USD 288 million (Appendix no.1). This surge reflected growing confidence of the foreign investors in response to new government policies which promoted privatization and foreign investment (UNCTAD, 2000).

In 2000–2009, Ethiopia's decadal average of FDI inflow increased to 494.4 million USD, which was approximately 5.85 times higher than the previous decade. This decade saw steady FDI growth, mainly because of improved governance, infrastructure development, and export-oriented industrialization (OECD, 2007). According to the UNCTAD (2006), this decade experienced large FDI inflow to agriculture (e.g., floriculture, peaking at $545 million in 2004) and manufacturing.

The average FDI inflow increased sharply to 2321.2 million USD during the period of 2010-2019, which is about 4.7 times higher than the 2000-2009 average and 27.5 times higher than the 1990-1999 average. This decade witnessed an FDI boom, due to state-led industrialization initiatives like industrial parks and significant Chinese infrastructure investments (World Bank, 2019).

Trends in FDI Inflow in Kenya:

Following table showed the decadal averages of FDI inflow in Kenya (1990–2020)

Table 2: Decadal Averages of FDI Inflow in Kenya (1990–2020)

Period	Average FDI (million USD)	Notes
1990–1999	21.00	Complete decade
2000–2009	73.90	complete decade
2010–2019	1,602.70	complete decade

Source: Computed by the author from UNCTAD-Stat Data Centre, n.d.

The FDI inflow trends of Kenya exhibited significant growth patterns over the three decades. Between 1990- 1999, Kenya experienced low and inconsistent levels of FDI, with annual inflow averaging just 21 million USD. This weak performance was the result of political instability, poor economic governance, and widespread corruption during the Moi administration ((Sundet et al.,

2009; Park, 2020). In addition, structural adjustment programs imposed by the IMF and World Bank led to fiscal hardship, which further constrained the scope of investment and discouraged long-term foreign capital.

However, in 2000–2009 periods, the average FDI increased to 373.90 million USD, which was approximately 17.8 times more than the previous decade. This growth was driven by political liberalization, improved macroeconomic management, and business-friendly reforms, particularly under President Mwai Kibaki's administration (2002–2013). The changing policy of fiscal consolidation, partial privatization of state enterprises, and anti-corruption institutional reforms, improved FDI inflow (KIPPRA, 2012; World Bank, 2011).

The upward growth of FDI inflow continued in the 2010–2019 decade, with the average of 1,602.70 million USD, which was 4.3 times more than the 2000s and a huge 76.3 times higher than the 1990s. Such condition was driven by two major forces. Firstly, the Mombasa–Nairobi Standard Gauge Railway (SGR), that contributed approximately 1.5% to annual GDP growth ((Dunsby, 2023). The second force was the rapid expansion of the ICT sector "Silicon Savannah" which contributed to annual growth of around 10.8% to GDP and made Nairobi a regional tech hub attracting multinationals and startups (World Bank, 2019).

FDI and Inequality Status in Ethiopia and Kenya- A Comparative Analysis:

Atkinson and Bourguignon (2015) classified countries into four inequality categories based on Gini coefficients. They are (1) low-inequality (0.20–0.30), (2) middle-inequality (0.30–0.40), (3) high-inequality (0.40–0.50) and (4) very high-inequality (0.50–0.70). On the basis of this classification, Ethiopia consistently maintained a middle level of inequality throughout three decades, with Gini coefficients ranging from 29.8 to 34.8 (0.298-0.348).

Table 3: Decadal Averages of Gini coefficients in Ethiopia and Kenya (1990–2020)

Decade	Average Gini coefficient of Ethiopia	Average Gini coefficient of Kenya
1990-1999	34.80	48.33
2000- 2009	29.80	46.40
2010- 2019	34.10	40.80

Source: Computed by the author from World Bank Open Data, n.d.

On the other hand, Kenya although exhibited higher inequality levels but the country could reduce it significantly over the study period. In 1990s, Kenya was in high-inequality category (0.40-0.50) with a coefficient of 48.3 (0.483), but reduced inequality to 46.40 (0.468) in 2000s and 40.8 (0.408) by the 2010s, transforming into the middle-inequality range. The study confirmed that Ethiopia maintained a stable, moderate inequality profile throughout the decades but could not change its inequality status. On the other hand, Kenya's progress in inequality reduction was significant over the three-decade period.

A decadal comparison of FDI inflow and Gini coefficients of Ethiopia and Kenya was presented in Table 4, which reflects distinct trends of FDI inflow and its impact on inequality in both the countries over the three decades.

Table 4: FDI inflow and inequality in Ethiopia and Kenya: Average Decadal trends

Decade	Average FDI inflow in Ethiopia (million USD)	Average Gini index in Ethiopia	Average FDI inflow in Kenya (million USD)	Average Gini Index in Kenya

19 90-1999	84 .5	34. 80	21. 00	48. 33
20 00- 2009	49 4.4	29. 80	37 3.90	46. 40
20 10- 2019	23 21.2	34. 10	1,6 02.70	40. 80

Source: Computed by the author from UNCTAD Stat Data Centre, n.d. & World Bank Open Data, n.d.

In Ethiopia, the average Gini coefficient declined from 34.8 in the 1990s to 29.8 in the 2000s, a decade in which FDI inflow also rose, to 494.4 million USD, directed mainly towards agriculture and low-skilled manufacturing sectors, particularly floriculture, which expanded employment opportunities in rural areas (UNCTAD, 2006; World Bank, 2021). In the subsequent decade (2010–2019), FDI inflow rose further, to 2,321.2 million USD, driven mainly by export-oriented industrial parks and large-scale infrastructure projects under GTP II, while the Gini coefficient also rose, to 34.1. This period was marked by an urban-biased pattern of FDI allocation, with investment and employment opportunities concentrated in cities such as Addis Ababa and Hawassa rather than rural regions (World Bank, 2021; ILO, 2021), alongside structural weaknesses such as the absence of a national minimum wage, extremely low average monthly

earnings (e.g., 26 USD), and limited labour protection, particularly for women employed in export processing zones (Human Rights Watch, 2020; UNCTAD, 2022). These features of the Ethiopian FDI experience, the urban concentration of investment and weak labour protections, are plausible contributing factors to the pattern observed, though the descriptive design of this study cannot establish the extent of their individual contribution.

In Kenya, FDI inflow rose from an average of 21 million USD in the 1990s to over 1.6 billion USD in the 2010s, a period over which the Gini coefficient declined from 48.33 to 40.8. This decline in inequality cannot be attributed to FDI alone. Kenya's structural reforms under the Vision 2030 agenda are widely credited with contributing to the decline (World Bank, 2019; Dunsby, 2023), including public investment in transport and digital infrastructure such as the Mombasa–Nairobi Standard Gauge Railway (World Bank, 2019; KNBS, 2021). The contrasting patterns observed in Ethiopia and Kenya suggest that the relationship between FDI and inequality outcomes is likely to be context-specific, shaped by institutional frameworks, the sectoral orientation of investment, and its spatial distribution, factors that merit more rigorous testing than the present descriptive comparison allows.

Limitations of the Study: This study is subject to some limitations. First, the use of decadal averages for Gini coefficients, due to missing annual data limits the ability to capture short-term fluctuations, particularly for Ethiopia (2020–2020) and Kenya (pre-2005). Secondly,

the descriptive design does not establish causality between FDI and inequality, as un-observed factors such as domestic policy shifts or global shocks may influence both variables. Third, the use of aggregate FDI data overlooks sector-specific dynamics that could have varied distributional effects. Fourth, national-level Gini coefficients do not reflect sub-national disparities. These limitations suggest the need for more consistent data to assess the equity implications of FDI more robustly.

Conclusion: This study documented the evolution of FDI inflow and income inequality trends in Ethiopia and Kenya over a thirty-year period (1990–2020). Both countries attracted substantial and growing FDI inflow and pursued active economic reform agendas, but the two indicators traced different paths alongside each other. In Kenya, rising FDI inflow coincided with a sustained decline in the Gini coefficient across all three decades, moving the country from the high-inequality to the middle-inequality category. In Ethiopia, FDI inflow and the Gini coefficient moved in opposite directions in the first two decades but in the same direction in the most recent decade. Therefore, the country remains in the middle-inequality category throughout. These descriptive patterns align with existing literature suggesting that FDI sectoral orientation, labor protections and spatial distribution influence inequality. However, due to the descriptive design and limited data points, these findings indicate associations rather than causal links. Comprehensive annual data are required to formally test these relationships. As Ethiopia and Kenya further integrate into global value chains, the interaction

between FDI strategies and inclusive development goals remains a critical area for empirical research and policy analysis.

References

Abdou, D., & Gouda, S. (2022). FDI and income inequality in Egypt: A sectoral analysis. Journal of Development Economics, 157, 102876. https://doi.org/10.1016/j.jdeveco.2022.102876

Adeleye, B. N., & Eboagu, C. (2021). Evaluation of ICT development and economic growth in Africa. NETNOMICS: Economic Research and Electronic Networking, 22(1), 77–96. https://doi.org/10.1007/s11066-021-09151-3

Alfaro, L., Kalemli-Ozcan, S., & Volosovych, V. (2008). Why Doesn't Capital Flow from Rich to Poor Countries? An Empirical Investigation. The Review of Economics and Statistics, 90(2), 347–368. https://doi.org/10.1162/rest.90.2.347

Asongu, S. A., & Odhiambo, N. M. (2020). FDI, inequality, and growth in sub-Saharan Africa. Journal of Economic Studies, 47(6), 1333–1350. https://doi.org/10.1108/JES-01-2020-0011

Atkinson, A. B., & Bourguignon, F. (2014). Introduction: Income Distribution Today. Handbook of Income Distribution, 2, xvii-lxiv. https://doi.org/10.1016/B978-0-444-59428-0.09989-6

Bandelj, N., & Mahutga, M. C. (2010). How socio-economic change shapes income inequality in post-socialist Europe. Social Forces, 88(5), 2133–2161

Barro & Sala-i-Martin (1995). Economic Growth. McGraw-Hill.

Blomström, M., & Kokko, A. (1998). Multinational corporations and spillovers. Journal of Economic surveys, 12(3), 247-277.

Borensztein, E., De Gregorio, J., & Lee, J.-W. (1998). How does foreign direct investment affect economic growth? Journal of International Economics, 45(1), 115-135. https://doi.org/10.1016/S0022-1996(97)00033-0

Borensztein, M., Lee, J., & De Gregorio, M. (1994). How does foreign direct investment affect economic growth. International Monetary Fund.

Cardoso, F. H., & Faletto, E. (1979). Dependency and Development in Latin America. University of California Press.

Corden, W. M., & Neary, J. P. (1982). Booming sector and de-industrialisation in a small open economy. The Economic Journal, 92(368), 825-848. https://doi.org/10.2307/2232670

Dunsby, I. J. (2023). Empirical case studies on the economic and political effects of the Belt and Road initiative in Pakistan, Kenya, Sri Lanka, and Montenegro. INTERNATIONAL JOURNAL OF SOCIAL SCIENCE AND EDUCATION RESEARCH STUDIES, 03(07). https://doi.org/10.55677/ijssers/v03i7y2023-30

Feenstra, R. C., & Hanson, G. H. (1997). Foreign direct investment and relative wages: Evidence from Mexico's maquiladoras. Journal of International Economics, 42(3-4), 371-393.

Frank, A. G. (1967). Capitalism and underdevelopment in Latin America (Vol. 93). NYU Press.

Henok, W., & Kaulihowa, T. (2022). The impact of FDI on human capital development in SACU countries. International Journal of Social Economics, 49(2), 268-279.

Holland, M., & Painter, M. (2019). FDI and inequality in Latin America. Journal of Development Studies, 55(6), 1234–1256.

Human Rights Watch. (2020). "I Was Hit So Many Times I Can't Count": Abuse of Child Domestic Workers in Ethiopia. https://www.hrw.org/report/2020/10/14/i-was-hit-so-many-times-i-cant-count/abuse-child-domestic-workers-ethiopia

Ikebe, R. (2023). Foreign direct investment and the industrialisation of Viet Nam. Viet Nam, 2045, 123-151.

Ikebe, R. (2023). Foreign direct investment and the industrialisation of Viet Nam. Viet Nam, 2045, 123-151.

International Labour Organization (ILO). (2021). Working Conditions and Labour Rights in Ethiopia's Industrial Parks. https://www.ilo.org/addisababa/publications/WCMS_800123/lang--en/index.htm

Kato, A., & Kubo, K. (2019). "The Impact of Foreign Direct Investment on Productivity: Evidence from Japan's Manufacturing Sector". Journal of the Japanese and International Economies, 52, 1–14.

Kaulihowa, T., & Adjasi, C. (2019). FDI and income inequality in Africa. Oxford Development Studies, 47(3), 250–267. https://doi.org/10.1080/13600818.2018.1553134

KNBS (2020). Kenya Economic Survey. Nairobi: Government Press.

Lee, K., & Lee, J. (2021). FDI and income inequality in Asia: A panel ARDL approach. Journal of Development Economics, 150, 102617. https://doi.org/10.1016/j.jdeveco.2021.102617

Levchenko, A. A., & Mauro, P. (2007). Do some forms of financial flows help protect against "sudden stops"?. The World Bank Economic Review, 21(3), 389-411.

Lipsey, R. E., & Sjöholm, F. (2004). FDI and wage spillovers in Indonesian manufacturing. Review of World Economics, 140(2), 321–332.

Majeed, M. T. (2020). Foreign Direct Investment and Income Inequality: The Role of Governance. Journal of Economic Studies, 47(6), 1333–1350. https://doi.org/10.1108/JES-05-2020-0234

Nahidi, M. M., & Badri, A. K. (2014). FDI and employment in D8 countries. Merit Research Journals, 2(2), 15-20.

Organisation for Economic Co-operation and Development [OECD]. (2019). Under pressure: The squeezed middle class. OECD Publishing. https://doi.org/10.1787/689afed1-en

Organisation for Economic Co-operation and Development. (2007). *African economic outlook: Ethiopia 2006/2007.* https://www.oecd.org/countries/ethiopia/40578342.pdf

Park, J. K. (2020). Blaming the Moi era: Memories of bad governance among Eastlands residents in Nairobi, Kenya. Memory Studies. https://doi.org/10.1177/1750698017754247

Pegkas, P. (2015). The impact of FDI on economic growth in Eurozone countries. The Journal of Economic Asymmetries, 12(2), 124-132.

Pesaran, M.H. and Shin, Y. (1999) An Autoregressive Distributed Lag Modelling Approach to Cointegration Analysis. In: Strom, S., Ed., Chapter 11 in Econometrics and Economic Theory in the 20th Century the Ragnar Frisch Centennial Symposium, Cambridge Univer-sity Press, Cambridge, 371-413.

Romer, P. (1993). Idea gaps and object gaps in economic development. Journal of Monetary Economics, 32(3), 543–573.

Solt, F. (2019). The Standardized World Income Inequality Database, Versions 8-9 [Dataset]. In Harvard Dataverse. https://doi.org/10.7910/dvn/lm4owf

Solt, F. (2020). Measuring income inequality across countries and over time: The Standardized World Income Inequality Database. Social Science Quarterly, 101(3), 1183–1199.

Sundet, G., Moen, E., Norwegian Agency for Development Cooperation, Barasa, T., & Institute of Policy Analysis and Research. (2009). Political Economy Analysis of Kenya.

https://www.norad.no/contentassets/0f4c58abf6674fbab8c934dc573e1cf0/political-economy-analysis-of-kenya.pdf

Tsai, P. L. (1994). Determinants of foreign direct investment and its impact on economic growth. Journal of economic development, 19(1), 137-163.

UNCTAD (2022). Economic Development in Africa Report: Rethinking the Foundations of Export Diversification.

UNCTADstat. https://unctadstat.unctad.org/datacentre/dataviewer/US.FdiFlowsStock

United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD). (2000). *World investment report 2000: Cross-border mergers and acquisitions and development*. https://unctad.org/system/files/official-document/wir2000_en.pdf

United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD). (2023). World investment report 2023: Global investment trends and prospects. https://unctad.org/system/files/official-document/wir2023_en.pdf

United Nations Conference on Trade and Development [UNCTAD]. (2022). World investment report 2022: International tax reforms and sustainable investment. United Nations. https://unctad.org/system/files/official-document/wir2022_en.pdf

United Nations Conference on Trade and Development. (n.d.). FDI flows and stock.

United Nations Conference on Trade and Development. (2006). World investment report 2006: FDI from developing and transition economies. https://unctad.org/system/files/official-document/wir2006_en.pdf

Weltbank. (2023). World Bank East Asia and Pacific Economic Update, October 2023: Services For Growth. World Bank Publications.

World Bank Open Data. (n.d.). World Bank Open Data. https://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI

World Bank. (2019). Ethiopia's great run: The growth acceleration and how to sustain it (Report No. 137449-ET). https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports/documentdetail/137449554361705918/ethiopias-great-run-the-growth-acceleration-and-how-to-sustain-it

World Bank. (2021). Ethiopia economic update: Overcoming inflation and foreign exchange shortages. https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/35890

World Bank. (2019). Ethiopia's great run: The growth acceleration and how to sustain it. https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports/documentdetail/137449554361705918/ethiopias-great-run-the-growth-acceleration-and-how-to-sustain-it

World Bank. (2020). Global economic prospects: Slow growth, policy challenges. World Bank Group. https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/33044

Appendices

Gini Index in Ethiopia: 1990- 2023

Year	Gini Index
1990	
1991	
1992	
1993	
1994	29.80

1995	44.60
1996	
1997	
1998	
1999	30.00
2000	
2001	
2002	
2003	
2004	29.80
2005	
2006	
2007	
2008	
2009	
2010	33.20
2011	
2012	
2013	
2014	
2015	35.00
2016	

2017	
2018	
2019	
2020	
2021	
2022	
2023	

Source: World Development Indicators

Gini Index in Kenya: 1990- 2023

Year	Gini Index
1990	
1991	
1992	56.9
1993	
1994	43.1
1995	
1996	
1997	45.0
1998	
1999	
2000	
2001	
2002	
2003	
2004	
2005	46.4
2006	

2007	
2008	
2009	
2010	
2011	
2012	
2013	
2014	
2015	40.8
2016	
2017	
2018	
2019	
2020	36.2
2021	38.7
2022	
2023	

Source: World Development Indicators

FDI Inflow in Kenya (Million USD)

Year	(Million USD)
1990	57
1991	19
1992	6
1993	2
1994	4

1995	33
1996	11
1997	53
1998	11
1999	14
2000	111
2001	5
2002	28
2003	82
2004	46
2005	21
2006	51
2007	897
2008	643
2009	1855
2010	1882

2011	2234
2012	2175
2013	1978
2014	1514
2015	1464
2016	1139
2017	1404
2018	1139
2019	1098
2020	1510
2021	1406
2022	1597
2023	1504

Source: United Nations Conference on Trade and Development (n.d.)

FDI Inflow in Ethiopia (Million USD)

Year	(Million USD)
1990	--
1991	--
1992	0
1993	4
1994	17
1995	14
1996	22
1997	288
1998	261
1999	70
2000	135
2001	349
2002	255

2003	465
2004	545
2005	265
2006	403
2007	669
2008	952
2009	906
2010	1002
2011	1129
2012	1186
2013	1344
2014	1855
2015	2627
2016	4143
2017	4017
2018	3360

2019	2549
2020	2381
2021	4260
2022	3670
2023	3263

Source: United Nations Conference on Trade and Development (n.d.)

Women's Social Empowerment and Collective Agency in G. C. Tongbra's Ani Thokna Chingkhaire Thammoi

Karam Churanchandra Singh

Ph.D. Research Scholar ,Department of Indian Languages and Literary Studies, University of Delhi, Delhi.

Dr. Gurumayum Bijoykumar Sharma

Assistant Professor,Department of Indian Languages and Literary Studies, University of Delhi, Delhi.

Abstract

The representation of women in literature provides an important means of examining changing structures of authority, gender relations, social participation, and individual agency. G. C. Tongbra's Ani Thokna Chingkhaire Thammoi, whose English title is rendered as Heart Betwixt Two Forces by L. Birendrakumar Sharma in his study G. C. Tongbra (2018), presents a student movement through which questions of rights, authority, equality, discipline, and collective responsibility are dramatised. Within this conflict, Tongbra gives particular significance to Sandhyarani and other female students, whose participation transforms the representation of women from passive social subjects into active agents of collective change. This article examines women's social empowerment in the drama, focusing particularly on Sandhyarani's rejection of privilege, her awareness of patriarchal restrictions, her

confrontation with familial and institutional authority, and her participation in collective decision-making. The analysis is primarily informed by Naila Kabeer's understanding of empowerment through resources, agency, and achievements. It is further supported by broader discussions of women's agency, autonomy, and collective action in the works of Amartya Sen, Martha Nussbaum, Jo Rowlands, and bell hooks. Sandhyarani's position as the Headmaster's daughter creates a significant tension between familial privilege and social responsibility. Rather than using her privileged position for personal advantage, she identifies herself with the student community and accepts the consequences of collective action. Her reference to the restrictions placed upon women as "golden chains" reveals her awareness of the subtle forms through which patriarchal society can regulate women's lives while presenting such restrictions as privilege, protection, or honour. Her confrontation with her father further demonstrates her independent moral judgment. At the same time, the participation of other female students expands individual empowerment into collective agency. Their assertion of their right to participate in meetings and student activities demonstrates that women's social empowerment is not merely an individual achievement but also a collective process. Most significantly, Sandhyarani's rejection of destructive responses during a moment of crisis establishes responsible leadership as another dimension of empowerment. The article argues that Tongbra presents women's social empowerment through equality, resistance, participation, collective agency, leadership, and social

responsibility. The drama consequently offers a significant literary representation of Manipuri women as active participants in social transformation.

Keywords: G. C. Tongbra; Ani Thokna Chingkhaire Thammoi; Heart Betwixt Two Forces; Manipuri drama; women's empowerment; women's agency; collective agency; patriarchy; social transformation

1. Introduction

The representation of women in literature is closely connected with the social structures, cultural expectations, and forms of authority that shape their lives. Literary works do not merely reproduce existing social relations; they can also question established patterns of power by presenting characters who resist restrictions, make independent choices, and participate in collective action. Drama is particularly significant in this regard because social conflicts are enacted through dialogue, action, confrontation, and decision-making. Questions of gender, authority, equality, and social responsibility can therefore be examined through the actions of characters rather than through abstract description alone.

Manipuri drama has frequently engaged with social concerns and changing conditions of society. G. C. Tongbra occupies an important position in modern Manipuri dramatic literature, and his plays provide considerable scope for examining questions of justice, equality, human dignity, social consciousness, and collective responsibility. Ani Thokna Chingkhaire Thammoi, whose English

title is rendered as Heart Betwixt Two Forces by L. Birendrakumar Sharma in G. C. Tongbra (2018), is particularly significant because its central conflict develops around a student movement and the demand for greater participation in institutional affairs. The school becomes a social space in which authority and rights come into conflict. Within this larger conflict, Tongbra gives Sandhyarani a distinctive position. She is the daughter of Rabon, the school Headmaster, but she is also a student who identifies herself with the wider student community. Her position creates a tension between familial loyalty and social responsibility. Instead of allowing her privileged relationship with the Headmaster to isolate her from the other students, she insists upon equality and participates in their collective struggle.

The concept of empowerment provides an appropriate framework for understanding Sandhyarani's characterisation. Naila Kabeer defines empowerment in relation to the ability of individuals to make meaningful choices and exercise agency where such ability has previously been denied. Her well-known framework connects empowerment with resources, agency, and achievements (Kabeer). Agency is particularly important in the present study because Sandhyarani's empowerment is expressed through her decisions, participation, resistance, and capacity to influence collective action. The concept of agency can also be understood more broadly through Amartya Sen's emphasis on individuals as agents capable of pursuing goals they have reason to value (Sen). From this perspective, empowerment involves more than the possession of

formal rights. It includes the ability to make choices and act upon them. Jo Rowlands similarly emphasises personal, relational, and collective dimensions of empowerment, making her framework useful for understanding Sandhyarani's movement from individual conviction to collective action (Rowlands). Martha Nussbaum's discussion of human capabilities further reinforces the importance of practical reason, affiliation, and participation in social life (Nussbaum).

This article therefore examines women's social empowerment in Ani Thokna Chingkhaire Thammoi through five interconnected dimensions: the rejection of privilege, awareness of gendered restrictions, resistance to patriarchal authority, collective participation, and responsible leadership. It argues that Tongbra does not present women simply as victims of social structures. Instead, through Sandhyarani and the other female students, he represents women as individuals who recognize injustice, exercise judgment, participate in collective action, and contribute to social transformation.

2. G. C. Tongbra and Social Consciousness in Manipuri Drama

G. C. Tongbra's dramatic writing is closely associated with social consciousness. His dramatic characters frequently encounter conflicts arising from institutions, social relationships, authority, and changing values. Rather than limiting his dramatic world to private relationships, Tongbra frequently connects individual experiences

with broader questions concerning society. In Ani Thokna Chingkhaire Thammoi, the school functions as more than an educational institution. It becomes a social arena in which authority, rights, discipline, equality, and collective resistance are negotiated. The immediate conflict develops around the students' demand for a Student Council. The institutional response creates tension between administrative control and the students' desire for participation. Within this conflict, women occupy an important position. Sandhyarani belongs simultaneously to two sides of the conflict: she is the Headmaster's daughter and a student supporting the movement. This dual position allows Tongbra to dramatize the relationship between privilege and responsibility.

Sandhyarani's participation is significant because she does not treat her family relationship as a reason to withdraw from the student community. Instead, she regards herself as an equal participant. Her decision demonstrates that social empowerment begins with recognizing oneself as a legitimate member of the community and claiming the right to participate in matters that affect that community. The drama consequently connects women's empowerment with a broader social question: who has the right to speak, participate, assemble, and make decisions? Sandhyarani's answer is not based on her privileged family position but on equality and collective responsibility.

3. Sandhyarani and the Rejection of Privilege

One of the most important dimensions of Sandhyarani's social empowerment is her rejection of

preferential treatment. Although she is the Headmaster's daughter, she refuses to allow this relationship to separate her from her fellow students. She chooses solidarity over personal comfort. Her position is clearly expressed when she declares:

I am also a student of this school. Why should I not join when everyone is doing something for a good cause? I will participate (Tongbra 21).

This statement establishes an important aspect of her identity. She defines herself not primarily through her relationship with authority but through her membership in the student community. Her decision represents an act of agency because she makes a conscious choice despite the expectations associated with her family position. She further demonstrates her commitment when she states:

I would rather take the punishment along with my friends than give up (Tongbra 22).

The significance of this statement lies in her willingness to accept the consequences of collective action. Empowerment, in this context, is not simply the freedom to express an opinion. It involves the ability to make a choice and assume responsibility for that choice. Sandhyarani's rejection of privilege also complicates conventional understandings of social status. Her family position could have provided her with protection, but she refuses to use that protection to distance herself from other students. Her decision transforms privilege into an ethical question: whether an individual should benefit from a

social position when others are denied equal treatment. In this respect, her empowerment is relational and collective. She does not seek superiority over the other students. Instead, she seeks equality with them. Her agency becomes meaningful because it is directed toward participation in a community rather than personal advancement.

4. Breaking the "Golden Chains": Gender and Social Constraint

A particularly significant aspect of Sandhyarani's characterisation is her awareness of the restrictions imposed upon women. In discussing her proposed speech, she identifies these restrictions through the metaphor of "golden chains":

I want to speak about the golden chains that society uses to bind women (Tongbra 29).

The metaphor is important because a chain conventionally represents restriction, while gold suggests value, beauty, wealth, honour, or attractiveness. The combination therefore suggests that women's restrictions do not always appear as obvious forms of oppression. They can be presented as privileges, protection, family honour, respectability, or socially approved forms of femininity. This understanding corresponds with feminist critiques of patriarchal social structures in which control may operate through apparently protective practices. bell hooks, for instance, emphasises the importance of recognising the social and cultural structures through which gender inequality is reproduced (hooks). Sandhyarani's recognition of

the "golden chains" similarly demonstrates an awareness that restriction may operate through socially accepted expectations.

Her own situation illustrates this contradiction. As the Headmaster's daughter, she enjoys a certain degree of social privilege, but the same position can become a mechanism through which her behaviour is controlled. Her family status creates expectations concerning how she should act, whom she should support, and whether she should participate in the student movement. She therefore insists:

Just because I am the Headmaster's daughter, it doesn't mean I stop being a student (Tongbra 30).

Her statement challenges the assumption that privilege should determine participation. She does not ask for special treatment; rather, she demands equal treatment. She develops this position further:

I do not wish to be treated differently from my friends in terms of dress, food, speech, behaviour, or conduct (Tongbra 31).

The significance of this statement lies in its connection between equality and everyday life. Equality is not presented merely as an abstract political principle. It is experienced through ordinary activities such as clothing, food, speech, education, discipline, and social interaction. Tongbra thereby gives social empowerment a concrete form. Women's empowerment begins with the ability to participate in ordinary social life without being separated or controlled because of gender or family status.

Sandhyarani's rejection of the "golden chains" therefore represents a movement from socially prescribed identity towards self-determined identity.

5. Challenging Patriarchal Authority

The conflict between Sandhyarani and her father is one of the strongest representations of women's agency in the drama. Rabon exercises authority in two interconnected spheres. As Headmaster, he represents institutional authority; as father, he represents patriarchal authority within the family. Sandhyarani's disagreement with him therefore involves both institutional and familial dimensions of power. She does not reject authority merely because it is authority. Instead, she distinguishes between legitimate responsibility and the misuse of authority. When discussing the student strike, she states:

If I join the strike to demand the rights of the students, and you, as the Headmaster, continue to do your duty, there is no conflict (Tongbra 55).

This statement demonstrates the maturity of her reasoning. She recognizes that Rabon has responsibilities as Headmaster while she has responsibilities as a student. Her disagreement is therefore not simply an emotional rejection of her father. It is an argument about the limits of institutional authority. Her position becomes more direct when she declares:

To strike is the right of the students, Father! Do not interfere with the rights of human beings! (Tongbra 56).

The statement transforms a private disagreement into a broader ethical argument. Sandhyarani speaks not simply as a daughter but as a student asserting a collective right. Her resistance can therefore be interpreted as an important expression of social empowerment. She demonstrates the ability to form an independent judgment even when that judgment conflicts with the expectations of a male authority figure.

This aspect of the drama also demonstrates why empowerment should not be understood simply as freedom from all forms of authority. Rather, empowerment involves the ability to question authority when it conflicts with principles of equality and justice. Sandhyarani recognises legitimate institutional responsibility but refuses to accept authority as unlimited.

6. Women's Collective Agency and the School Movement

Although Sandhyarani is the central female figure, Tongbra does not restrict women's empowerment to an exceptional individual. The participation of Yaima, Gomti, Chandramukhi, and other female students expands the meaning of agency from the individual to the collective.When restrictions are placed upon the students' activities, the question of space becomes significant. The female students do not simply withdraw from participation. Gomti asserts:

This playground belongs to us! (Tongbra 80).

The statement has significance beyond physical possession of the playground. The playground becomes a symbolic space of belonging, participation, and institutional citizenship. To claim the playground is also to claim a legitimate place within the educational community. Sandhyarani reinforces this position:

We have the right to hold a meeting in our playground (Tongbra 80).

These statements demonstrate that the female students are not merely passive supporters of a movement organised by others. They articulate their own understanding of rights and participate in determining the direction of collective action.

This dimension of the drama can be related to Rowlands's understanding of collective empowerment. Empowerment is strengthened when individuals develop the confidence and capacity to act collectively and influence relationships and institutions (Rowlands). The female students therefore move from passive presence to active participation. They speak, deliberate, express disagreement, support proposals, claim institutional space, and accept the consequences of their decisions. Tongbra's representation is significant because women are not presented as decorative figures within the student movement. Their participation contributes materially to the social and ethical character of the movement.

7. Sandhyarani as a Decision-Maker

Another important dimension of Sandhyarani's empowerment is her capacity for responsible decision-making. The student movement reaches a critical point when anger and frustration threaten to produce increasingly extreme responses. Sandhyarani does not simply follow the emotional direction of the moment. Instead, she evaluates the consequences of particular actions and rejects those that she considers unacceptable:

These actions are unacceptable (Tongbra 85).

Her position demonstrates that empowerment is not synonymous with confrontation or aggression. A socially empowered individual must also possess the capacity to evaluate consequences and exercise judgment. Sandhyarani's response is therefore important for two reasons. First, she remains committed to the students' demand for justice. Second, she refuses to allow anger to undermine the movement's ethical purpose. This makes her a more complex representation of an empowered woman. She is not empowered merely because she challenges male authority. She is empowered because she can make decisions, assess circumstances, and influence collective action. Kabeer's concept of agency is particularly relevant here. Agency involves the ability to define goals and act upon them rather than merely possessing resources or formal opportunities (Kabeer). Sandhyarani exercises precisely this form of agency. Her leadership is therefore both resistant and responsible. She challenges injustice while remaining conscious of the welfare of the community.

8. From Resistance to Responsible Social Action

The student movement in Ani Thokna Chingkhaire Thammoi develops through moments of tension in which frustration threatens to undermine its original objectives. Sandhyarani's intervention introduces an important ethical dimension into the meaning of empowerment. Tongbra does not equate empowerment with unrestricted rebellion. Instead, Sandhyarani's strength lies partly in her ability to combine resistance with responsibility. At one level, she challenges institutional and patriarchal authority. At another, she attempts to regulate collective action so that it remains connected with justice and social welfare. This combination is significant because it prevents her characterisation from becoming a simple representation of rebelliousness. Her resistance is principled, while her leadership is guided by concern for the collective.

Such an understanding is consistent with broader approaches to empowerment that emphasise the relationship between individual agency and social responsibility. Sen's concept of agency, for example, recognises individuals as active participants in pursuing goals they value rather than as passive recipients of social benefits (Sen). Sandhyarani's empowerment is therefore expressed through action. She identifies injustice, chooses a position, participates in collective action, confronts authority, and attempts to influence the movement's direction. The drama consequently presents social empowerment as a process rather than a fixed condition. It develops through awareness, choice, participation, resistance, decision-making, and responsibility.

9. Women's Participation and Social Progress

The representation of women in Ani Thokna Chingkhaire Thammoi can also be considered in relation to the broader relationship between women's participation and social progress. Keshav Rao Jadhav, in Lohia in His Own Words, discusses the importance of women's active participation in socialist movements (Jadhav). This perspective provides a useful comparative point for understanding Tongbra's representation of women in the student movement. The women in Tongbra's drama are not merely supporters of a movement initiated by male students. They participate directly, express their own opinions, challenge restrictions, claim institutional space, and influence collective decisions. Sandhyarani's role is particularly important because her participation involves several interconnected forms of agency. She rejects privilege, challenges patriarchal authority, supports collective participation, and exercises judgment when the movement reaches a critical stage. The other female students strengthen this representation by demonstrating that empowerment cannot be confined to one exceptional woman. Collective participation gives social significance to individual agency.

From this perspective, Tongbra's drama suggests that social progress requires the inclusion of women in decision-making processes. A movement that excludes women from meaningful participation limits its own transformative potential. Women's participation therefore becomes part of the social transformation represented by the drama.

10. Discussion: Dimensions of Women's Social Empowerment

The representation of Sandhyarani and the other female students allows women's social empowerment in Ani Thokna Chingkhaire Thammoi to be understood through several interconnected dimensions.

10.1 Individual Agency

First, empowerment appears as individual agency. Sandhyarani makes independent decisions and refuses to surrender her convictions simply because her father possesses institutional authority.

10.2 Equality

Second, empowerment appears through equality. She rejects preferential treatment because of her family position and insists on sharing the experiences of her fellow students.

10.3 Resistance to Patriarchy

Third, empowerment involves resistance to patriarchal authority. Her confrontation with her father demonstrates that women's agency may require questioning authority within the family as well as within public institutions.

10.4 Collective Participation

Fourth, empowerment appears through collective participation. Sandhyarani and the other female students

participate actively in the student movement. Their assertion of the right to gather demonstrates their claim to institutional and social space.

10.5 Leadership and Decision-Making

Fifth, empowerment is represented through leadership. Sandhyarani does not merely participate; she attempts to influence the direction of the movement and rejects responses that she considers unacceptable.

10.6 Social Responsibility

Finally, empowerment is connected with social responsibility. Sandhyarani's resistance is not motivated by personal advancement. Her actions are connected with the rights and welfare of the wider student community.

These dimensions demonstrate that Tongbra's representation goes beyond the portrayal of a courageous female student. Sandhyarani represents a broader conception of women as social agents capable of influencing institutions, challenging authority, participating collectively, and shaping social movements. The "golden chains" metaphor brings these dimensions together. It suggests that women's subordination may operate not only through visible restrictions but also through socially approved forms of privilege and protection. Sandhyarani's empowerment therefore requires recognition of the restrictions concealed within apparently favourable social positions. Her rejection of privilege and insistence upon equality transform empowerment into a collective ethical practice.

11. Conclusion

G. C. Tongbra's Ani Thokna Chingkhaire Thammoi, whose English title is rendered as Heart Betwixt Two Forces by L. Birendrakumar Sharma in G. C. Tongbra (2018), offers a significant literary representation of women's social empowerment through Sandhyarani and the participation of other female students in the student movement. The drama challenges the assumption that women should remain passive or subordinate participants in social life. Instead, it presents them as individuals who recognise injustice, make choices, participate in collective action, and contribute to social transformation. Sandhyarani's rejection of privilege is central to this representation. Although she is the Headmaster's daughter, she refuses to use her position for personal advantage. Her insistence that she remains a student demonstrates her commitment to equality and solidarity. Her discussion of the "golden chains" further reveals her awareness that restrictions imposed upon women may appear in the form of privilege, protection, honour, or respectability. The metaphor therefore provides an important insight into the subtle mechanisms through which patriarchal structures may regulate women's lives. Her confrontation with her father constitutes another important dimension of empowerment. Sandhyarani does not challenge authority merely for the sake of rebellion. She distinguishes between legitimate responsibility and the misuse of authority and asserts the students' right to participate in collective action. The participation of the other female students extends this individual agency into collective agency. Their willingness to

express their opinions, claim institutional space, and participate in collective decisions demonstrates that women's empowerment becomes socially meaningful through participation with others. At the same time, Sandhyarani's response during the crisis in the student movement demonstrates that empowerment does not necessarily mean confrontation. Her ability to reject unacceptable responses and advocate a responsible course of action establishes her as a thoughtful leader whose strength lies in both courage and judgment.

Through these representations, Tongbra presents women as active social agents who can reject privilege, challenge patriarchal authority, participate collectively, exercise independent judgment, and contribute to social transformation. Ani Thokna Chingkhaire Thammoi therefore deserves attention in the study of women's representation in Manipuri drama because it connects women's empowerment with agency, equality, collective participation, leadership, and social responsibility. Sandhyarani's character demonstrates that social empowerment is not merely the acquisition of individual freedom; it is also the capacity to participate meaningfully in collective life and to assume responsibility for the direction of social change.

Endnotes

1. Naila Kabeer's formulation of empowerment emphasises the relationship among resources, agency, and achievements and is particularly useful for distinguishing empowerment from the mere possession of resources.

2. Amartya Sen's concept of agency emphasises individuals as active agents capable of pursuing goals they have reason to value.

3. Jo Rowlands distinguishes different dimensions of empowerment and gives particular attention to personal, relational, and collective empowerment.

4. Martha Nussbaum's capability approach emphasises practical reason, affiliation, and participation as significant dimensions of human flourishing.

5. bell hooks's feminist scholarship provides a broader critique of patriarchal structures and the social construction of gender inequality.

6. Keshav Rao Jadhav's Lohia in His Own Words provides a comparative political perspective on the importance of women's participation in social movements.

Works Cited

hooks, bell. Feminist Theory: From Margin to Center. 2nd ed., Pluto Press, 2000.

Jadhav, Keshav Rao, editor. Lohia in His Own Words. Lohia Vignana Samithi, 2019.

Kabeer, Naila. "Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment." Development and Change, vol. 30, no. 3, 1999, pp. 435–464. https://doi.org/10.1111/1467-7660.00125.

Nussbaum, Martha C. Women and Human Development: The Capabilities Approach. Cambridge UP, 2000.

Rowlands, Jo. Questioning Empowerment: Working with Women in Honduras. Oxfam, 1997.

Sen, Amartya. Development as Freedom. Oxford UP, 1999.

Sharma, L. Birendrakumar. G. C. Tongbra. Sahitya Akademi, 2018.

Tongbra, G. C. Ani Thokna Chingkhaire Thammoi. 2nd ed., Society Theatre, 1965.

Declaration

We declare that this research article is original and unpublished and has not been submitted to any other journal for publication. All sources used in the preparation of the article have been appropriately acknowledged.

महात्मा गांधी: शिक्षा की भाषा, भाषा की शिक्षा और राष्ट्रभाषा हिंदी

डॉ. संजय कुमार
सहायक आचार्य, इतिहास विभाग ,किरोड़ीमल महाविद्यालय, दिल्ली विश्वविद्याल

डॉ. संजय कुमार, वर्तमान में किरोड़ीमल महाविद्यालय के इतिहास विभाग में सहायक आचार्य के पद पर कार्यरत हैं। इससे पहले वह प्रधानमंत्री संग्रहालय एवं पुस्तकालय, तीन मूर्ति भवन में वरिष्ठ शोध सहायक के पद पर, लगभग एक दशक तक, कार्य कर चुके हैं। इन्होंने दिल्ली के जामिया मिल्लिया इस्लामिया और दिल्ली विश्वविद्यालय से एमए, एमफिल और पीएचडी की शिक्षा प्राप्त की है। भारतीय चिकित्सा व्यवस्था का इतिहास, भारतीय शिक्षा व्यवस्था का इतिहास, मौखिक इतिहास, महात्मा गांधी और डॉ. बीआर अम्बेडकर, पर अध्ययन इनके रूचि के विषय हैं। डॉ. कुमार की एक पुस्तक 'पब्लिक हेल्थ केअर इन इंडिया: हिस्टोरिकल बैकग्राउंड और कर्रेंट रिअलिटीज' मेडिकल साइंस के स्टूडेंट्स को पढ़ाई जाती है। इसके अतिरिक्त इनके एक दर्ज़न से अधिक शोध पत्र कई प्रतिष्ठित पत्रिकाओं में प्रकाशित हैं। यह सम्बंधित विषयों की कई पुस्तकों में अध्याय लेखन भी कर चुके हैं।

'शिक्षा की भाषा और भाषा की शिक्षा' का तात्पर्य शिक्षा के माध्यम की भाषा और अपनी भाषा (मातृभाषा) के इतर किसी अन्य भाषा की शिक्षा से है। इस तथ्य को दुनिया के सभी समाजों में सदैव स्वीकार किया जाता रहा है कि शिक्षा, विशेषकर प्राथमिक और माध्यमिक शिक्षा को मातृभाषा में सीखना सर्वोत्तम होता है। इससे छात्र विशेष में मौलिकता, नैतिकता, जिज्ञासा और कलात्मकता का स्तर सर्वाधिक होता है। चीन, जापान, रूस और कोरिया जैसे पड़ोसी मुल्कों को इसके उदाहरण के रूप में देखा जा सकता है। किन्तु भारतीय समाज की विडंबना यह रही

है कि यहां अधिकांशत: शिक्षा, साहित्य, दर्शन, ज्ञान-विज्ञान और प्रशासन की भाषा, मातृभाषा (सामान्यजन की अपनी भाषा) नहीं रही है। वैदिक काल में शिक्षा, शास्त्र, दर्शन, ज्ञान-विज्ञान, साहित्य की भाषा संस्कृत थी, जो सर्वजन की भाषा नहीं थी। मध्यकाल, जिसे आमतौर आर भारत में इस्लाम का काल कहा जाता है, में संस्कृत का स्थान अरबी और फारसी ने ले लिया। ब्रिटिश-औपनिवेशिक काल में अंग्रेजी शासन-प्रशासन, ज्ञान-विज्ञान, साहित्य, प्रतिष्ठा और सरकारी नौकरी की भाषा के रूप में स्थापित हुई, जो कमोबेश आज तक बनी हुई है। भारत में अंग्रेजी शिक्षा का आधिकारिक सूत्रधार थोमस बैबिंगटन मकॉले को माना जाता है। महात्मा गांधी का पूरा शिक्षा दर्शन, 'बुनियादी तालीम (वर्धा शिक्षा योजना)' सहित, शिक्षा के माध्यम पर बहुत जोर देता है, जो इस शोधपत्र के मूल विषयों में से एक है। इसका दूसरा विषय है, भाषा की शिक्षा। यह विषय भी सतत बने रहने वाला विषय है। लोग हमेशा से राजकीय-प्रशासकीय, दर्शन, साहित्य, ज्ञान-विज्ञान और रोजगार के आदान-प्रदान हेतु अतिरिक्त भाषा के तौर किसी अन्य भाषा की शिक्षा प्राप्त करते रहे हैं। आज विद्यालय, महाविद्यालयों व विश्वविद्यालयों के स्तर पर कई विदेशी भाषाओं की शिक्षा प्रदान की जाती है। गांधी स्पष्ट रूप से तत्कालीन ब्रिटिश शिक्षा नीति के तहत शिक्षा के माध्यम के रूप में अंग्रेजी के विरोधी थे किन्तु अंग्रेजी को भाषा के रूप में कुछ लोगों के पढ़ने के समर्थक थे। उपरोक्त दोनों विषयों के माध्यम से महात्मा गांधी अंतत: जिस तथ्य को स्थापित करना चाहते हैं वह है भारत की राष्ट्रभाषा के रूप में हिंदी और उसकी लिपि के रूप में देवनागरी का होना। प्रस्तुत शोधपत्र में गांधी के शिक्षा दर्शन के विभिन्न पहलुओं में से उपरोक्त विषयों को उनकी खुद की दृष्टि से देखा गया है।

शिक्षा की भाषा और महात्मा गांधी:

सन 1917 में द्वितीय गुजरात शिक्षा परिषद[1] (भड़ोच, गुजरात) के अध्यक्षीय भाषण में, परिषद को संबोधित करते हुए, पहली बार गांधीजी ने सार्वजानिक तौर पर शिक्षा को अंग्रेजी भाषा में, अंग्रेजी माध्यम से दिए जाने का विरोध किया। उन्होंने कहा कि 'यह सबको साफ समझ लेना चाहिए कि **शिक्षा के माध्यम का विचार करके निश्चय करना** इस दिशा में हमारा पहला कर्तव्य है। इसके बिना और सब कोशिशें लगभग बेकार साबित हो सकती हैं। शिक्षा के माध्यम का विचार किए बिना, शिक्षा देते रहने का नतीजा नींव के बिना ईमारत खड़ी करने की कोशिश जैसा होगा'।

यद्यपि इस बारे में दो रायें सामने आती हैं। जिसमें एक पक्ष कहता है कि शिक्षा मातृभाषा में दी जानी चाहिए तो दूसरे पक्ष का मानना है कि शिक्षा अंग्रेजी के द्वारा दी जानी चाहिए। दोनों पक्षों के हेतु पवित्र हैं, दोनों देश का भला चाहते हैं। लेकिन हेतु का पवित्र होना ही लक्ष्य की सिद्धि के लिए काफी नहीं होते। दुनिया में इस बात के कई प्रमाण हैं कि पवित्र हेतु कई बार अपवित्र जगह ले जाते हैं। इसलिए हमें दोनों मतों के गुण-दोषों की जांच-पड़ताल करके, सम्भव हो तो एकमत होकर, इस बड़े प्रश्न को हल करना चाहिए। इसमें कोई शक नहीं है कि यह बहुत ही महान और महत्त्व का प्रश्न है। इसलिए इसके बारे में जितना विचार किया जाए उतना ही कम है।

यद्यपि यह प्रश्न सारे भारत का है तदापि प्रत्येक प्रान्त अपनी शिक्षा का विषय निर्धारित करने के लिए स्वतंत्र है। ऐसा नहीं है कि जब तक भारत के सारे प्रान्त (पूरा भारत) एक मत न हो जाए तब तक गुजरात आगे कदम नहीं बढ़ा सकता। गुजरात को अपना काम आगे बढ़ाना चाहिए। अन्य प्रान्तों में मातृभाषा के महत्त्व से सम्बंधित उदाहरण देते हुए वह कहते हैं कि बंगला साहित्य के विकास के लिए बंगालियों का अंग्रेजी भाषा पर अधिकार होना कारण बताया जाता है किन्तु

[1] रामनारायण चौधरी (अनु.), 1950, *सच्ची शिक्षा*, नवजीवन प्रकाशन मंदिर, अहमदाबाद, गुजरात, पृष्ठ सं. 5-20.

हकीकत इस दलील का खंडन करती है। सर रवीन्द्रनाथ टैगोर की चमत्कारिक बंगला उनकी अंग्रेजी की ऋणी नहीं है। उनके चमत्कार के पीछे उनकी स्व-भाषा का अभिमान है। गीतांजलि, जिसके लिए उन्हें नोवेल पुरुस्कार मिला, पहले बंगला भाषा में ही लिखी गई थी। यह महाकवि बंगाल में बंगला का ही उपयोग करते थे। इसी प्रकार हिमालय की तरह गंभीर और भव्य दिखने वाले महात्मा मुंशीरामजी जब हिंदी में ओपने भाषण देते हैं, तब बच्चे, स्त्रियां और बड़े सभी उनको ध्यान से सुनते हैं और समझते हैं। उन्होंने अपनी उम्दा अंग्रेजी अपने दोस्तों के लिए ही रख छोड़ी थी। वे अंग्रेजी शब्दों का अनुवाद करके अपना भाषण नहीं देते। तीसरा उदाहरण महामना मदनमोहन मालवीयजी का देते हुए गांधी कहते हैं कि मालवीयजी की अंग्रेजी में चांदी सी चमक है। वे जो कुछ बोलते हैं उस पर वाइसरॉय को सोचना पड़ता है। अगर उनकी अंग्रेजी चांदी सी चमकदार है तो हिंदी गंगा के प्रवाह जैसी है। जैसे मानसरोवर से उतरते समय गंगा सूर्य की किरणों से सोने की तरह चमकती है, वैसे उनके हिंदी के भाषणों का प्रवाह शुद्ध सोने की तरह चमकता है। स्वामी दयानंद सरस्वती ने जो हिंदी भाषा की सेवा की है, वह कोई अंग्रेजी ज्ञान के करण नहीं की है।

अत: उपरोक्त उदाहरणों से यह स्पष्ट होता है कि मातृभाषा के विकास के लिए अंग्रेजी भाषा की जानकारी से ज्यादा मातृभाषा जानकारी और मातृभाषा से प्रेम व उस पर श्रद्धा की जरुरत है। मातृभाषा के महत्व को समझाते हुए गांधी भाषा के विकास की चर्चा करते हैं।

भाषाओं का विकास: यह विचार करने पर हम इस निर्णय पर पहुंचते हैं कि भाषाएं उनके (भाषाओं के) बोलने वालों के चरित्र का प्रतिबिम्ब होती हैं। दक्षिण अफ्रीका के सिद्दी समुदाय के लोगों की भाषा जानने से हम उनके रहन-सहन, रीतिरिवाज़, संस्कृति इत्यादि के विषय में जान सकते हैं। गुण-कर्म के अनुसार भाषा बनती है। यह बात निश्चित रूप से कही जा सकती है कि जिस भाषा में बहादुरी, सच्चाई और दया इत्यादि के लक्षण नहीं होते, उस भाषा के बोलने वाले भी बहादुर, सच्चे और दयावान नहीं होते। अब ऐसी भाषाओं में दूसरी भाषा से बहादुरी, सच्चाई

और दया के शब्द तोड़-मरोड़ कर लाने से उस भाषा का विस्तार या विकास नहीं होता और न ही उस भाषा से कोई बहादुर, सच्चा या दयावान ही बन सकता है। शौर्य किसी में बाहर से पैदा नहीं किया जा सकता, वह तो मनुष्य के स्वाभाव में होना चाहिए। हां उस पर जंग लग गया हो, तो जंग के हटते ही वह चमक उठता है। भारत ने बहुत समय तक गुलामी में रहा है, इस लिए हममें विनय की अतिशयता बताने वाले शब्दों का भण्डार बहुत ज्यादा पाया जाता है। अंग्रेजी भाषा में नाव के लिए जितने शब्द हैं, उतने और किसी भाषा में शायद ही होंगे। यदि कोई साहसी गुजराती वैसी पुस्तकों का अनुवाद गुजरातियों के सामने रखे, तो उससे गुजराती भाषा और गुजरातियों, दोनों का कोई भला न होगा, और न ही इससे हमें नाव के विषय में कोई ख़ास ज्ञान प्राप्त होगा। किन्तु जब हम जहाज़ वगैरा खुद बनाने लगेंगे और जल सेना भी खड़ी करेंगे, तब नाव-सम्बंधी पारिभाषिक शब्द अपने-आप विकसित होने लगेंगे।

कभी-कभी यह विवाद सुनाई पड़ता है कि गुजराती पूरी है या अधूरी? कहावत यह है कि यथा राजा तथा प्रजा, **यथा गुरुस्तथा शिष्य:।** इसी तरह कहते हैं कि यथा भाषकस्तथा भाषा --- जैसा बोलने बाला, वैसी बोली। ऐसा नहीं मालूम होता कि शामल भट्ट आदि कवि ने अपने मन के विचार प्रकट करते समय यह सोचा होगा कि गुजराती भाषा अधूरी है। नए-पुराने शब्दों की रचना में उन्होंने ऐसा विवेक बताया कि उनके बोले हुए शब्द भाषा में प्रचलित हो गए। वैसे "एक विषय में तो सभी भाषाएं अधूरी हैं। मनुष्य की छोटी सी बुद्धि में न आने वाली बातों, जैसे ईश्वर या अनन्तता के बारे में कहें तो सभी भाषाएं अधूरी हैं। भाषा मनुष्य की बुद्धि के सहारे चलती है, इसलिए जब किसी विषय तक मनुष्य की बुद्धि नहीं पहुंचती है, तब भाषा अधूरी होती है। भाषा का साधारण नियम यह है कि लोगों के मन में जैसे विचार भरे होते हैं वैसे ही उनकी भाषा में बोले जाते हैं। लोग समझदार होंगे तो उनकी बोली भी समझदारी से भरी होगी, लोग मूढ़ होंगे तो उनकी बोली भी वैसी ही होगी। अंग्रेजी में एक कहावत है कि मूर्ख बढ़ई अपने औजारों को दोष देता है। भाषा की कमी बताने वाले कभी-कभी ऐसे ही होते हैं। जिस विद्यार्थी को अंग्रेजी

भाषा और उसके साथ में अंग्रेजी विद्या का थोड़ा ज्ञान हो गया है, उसे गुजराती भाषा अधूरी-सी लगती है, क्योंकि अंग्रेजी से अनुवाद करना मुश्किल होता है। इसमें दोष भाषा का नहीं, लोगों का है। चूंकि नया शब्द, नया विषय या भाषा की कोई नई शैली का उपयोग करने पर उसे विवेक के साथ समझ लेने का अभ्यास लोगों को नहीं होता, इसलिए बोलने वाला रुक जाता है, क्योंकि 'अंधे के आगे रोये तो अपने भी नैन खोये'। और जब तक लोग भला-बुरा, नया-पुराना परख कर उसकी कीमत नहीं लगा सकते, तब तक लिखनेवाले का विवेक कैसे प्रफुल्लित हो सकता है? यही बात सभी भारतीय (सभी प्रान्तों की मातृ) भाषाओं पर लागू होती है।

अब बात अंग्रेजी भाषा की करते हैं। गांधी का मानना था कि अंग्रेजी द्वारा शिक्षा पाने में कम-से-कम सोलह वर्ष लगते हैं। अंग्रेजी में पढ़ाये जाने वाले वे सभी विषय, अगर मातृभाषा में पढ़ाये जाएं तो अधिक-से-अधिक दस वर्ष लगेंगे। ऐसी राय बहुत से प्रौढ़ शिक्षकों ने प्रकट की है। हजारों विद्यार्थियों के छ: वर्ष बचने का अर्थ यह होता है कि उतने हजार वर्ष हमारे राष्ट्र को अधिक मिल गए। वहीं विदेशी भाषा में शिक्षा पाने में जो बोझ दिमाग पर पढ़ता है वह असहनीय होता है। यह बोझ हमारे बच्चे उठा तो सकते हैं और उठा भी रहे हैं किन्तु उसकी कीमत भी उनको चुकानी पड़ती है। वे दूसरा बोझ उठाने के लायक नहीं रह जाते। इससे हमारे ग्रेजुएट अधिकतर निकम्मे, कमजोर, निरुत्साही, रोगी और कोरे नकलची बन जाते हैं। उनमें खोज की शक्ति, विचार करने की ताकत, साहस, धीरज, बहादुरी, निडरता आदि गुण बहुत क्षीण हो जाते हैं। इससे हम नई योजनाएं नहीं बना सकते। कुछ लोग, जिनमें उपरोक्त गुण दिखाई देते हैं वे अकाल मृत्यु के शिकार हो जाते हैं। एक अंग्रेज ने लिखा है कि असल लेख और स्याहीसोख कागज के अक्षरों में जो भेद है, वही यूरोप और यूरोप के बाहर की जनता में है। इस विचार में अगर कोई सच्चाई है, तो वह एशिया के लोगों की स्वाभाविक अयोग्यता के कारण नहीं हो सकती। मेरे खयाल से इसका कारण शिक्षा के माध्यम की अयोग्यता ही है। दक्षिण अफ्रीका की सिद्दी जनता साहसी, शरीर से कद्दावर और चरित्रवान है। बाल-विवाह आदि का दोष जो हममें है वो उनमें नहीं है। फिर भी उनकी दशा वैसी ही है जैसी हमारी है। उनकी

शिक्षा का माध्यम डच भाषा है (हमारा अंग्रेजी है)। हम भारतीयों की भांति वे भी डच भाषा पर तुरंत काबू पा लेते हैं और अंत में कमजोर बनते हैं, बहुत हद तक कोरे नकलची निकलते हैं। असल चीज उनमें भी मातृभाषा के साथ गायब दिखती है। अंग्रेजी पाए हुए हम लोग खुद इस नुकसान का अंदाजा नहीं लगा सकते। यदि हम यह अंदाज़ा लगा सकें कि हमने सामान्य लोगों पर कितना कम असर डाला है तो कुछ खयाल हो सकता है। हमारे माता-पिता हमारी शिक्षा के बारे में कभी-कभी कुछ कह बैठते हैं, वह विचारने लायक होता है। मुझे पूर्ण विश्वास है कि यदि हमने 50 वर्ष तक मातृभाषा में शिक्षा पाई होती, तो हमारी स्थिति कुछ और ही होती। दूसरी तरफ हम जापान का उदाहरण लें, और थोड़ी देर के लिए यह एक तरफ रख दें कि जापान वैश्विक परिदृश्य में जिस ओर जा रहा है वह सही है या गलत, तो हमें जापान का साहस हैरान कर देने वाला मालूम होगा। जापानियों ने मातृभाषा के द्वारा जन-जागृति की है, इसलिए उनके हर काम में नयापन दिखाई देता है। वे शिक्षकों को भी सिखानेवाले बन गए हैं। उन्होंने स्याहीसोख कागज़ की उपमा गलत साबित कर दी है। वहां की जनता का जीवन शिक्षा के कारण उमंगें मार रहा है और दुनिया जापान का काम और विकास अचरज भरी निगाहों से देख रही है। विदेशी भाषा द्वारा शिक्षा पाने से अपार हानि होती है, यह बात उपरोक्त उदाहरणों से समझी जा सकती है।

माँ के दूध के साथ जो संस्कार मिलते हैं, जो मीठे शब्द सुनाई देते हैं, उनके और पाठशाला के बीच जो मेल होना चाहिए, वह विदेशी भाषा द्वारा शिक्षा लेने से टूट जाता है। इसे तोड़ने वालों का हेतु पवित्र हो, तो भी वे जनता के दुश्मन हैं। हम ऐसी शिक्षा के शिकार होकर मातृद्रोह कर रहे हैं। विदेशी भाषा द्वारा मिलने वाली शिक्षा से होने वाली हानि यहीं नहीं रूकती है, इससे शिक्षित वर्ग और सामान्य जनता के बीच में भेद पड़ गया है। हम सामान्य जनता को नहीं पहचानते - सामान्य जनता हमें नहीं जानती। हमें वह साहब समझ बैठती है और हमसे डरती है, वह हम पर भरोसा नहीं करती। अगर बहुत दिनों तक यही स्थिति रही, तो लॉर्ड कर्जन का वह आरोप सही साबित होने लगेगा कि शिक्षित वर्ग सामान्य जनता का प्रतिनिधि नहीं है।

सौभाग्य से शिक्षित लोग अपनी मूर्छा से जागते दिखाई दे रहे हैं, आम लोगों के साथ मिलते समय उपरोक्त बताए हुए दोष उन्हें स्वंय दिखाई देने लगे हैं। उनमें जो जोश और उत्साह है वह जनता को कैसे दिया जाए? अंग्रेजी से तो यह काम हो नहीं सकता है। गुजराती भाषा में भी यह करने की शक्ति नहीं है या बहुत कम है। अपने विचार मातृभाषा में जनता के सामने रखने में बड़ी कठिनाई होती है। ऐसी-ऐसी बातें मैं हमेशा सुनता रहता हूं। यह रूकावट पैदा हो जाने से प्रजा का जीवन प्रवाह रुक गया है। अंग्रेजी शिक्षा देने में लॉर्ड मैकॉले का उद्देश्य शुद्ध था, उसके मन में हमारे साहित्य के प्रति तिरस्कार था। उस तिरस्कार की छूत हमें भी लग गई, हम अपने को भूल गए। 'गुरु गुड़ चेला शक्कर' वाली हालत हमारी हो गई। मैकॉले का उद्देश्य था कि हम पश्चिमी सभ्यता का जनता में प्रचार करने वाले बन जाएं। उसकी कल्पना थी कि हममें से कुछ लोग अंग्रेजी सीखकर, अपने चारित्र्य में वृद्धि करके जनता को नए विचार देंगे। वे देने लायक थे या नहीं, इस बात का विचार करना यहां अप्रासंगिक होगा। हमें तो यहां सिर्फ शिक्षा के माध्यम का ही विचार करना है। हमने अंग्रेजी शिक्षा में धन प्राप्ति देखी, इसलिए उसके उपयोग को हमने प्रधानता दी। किन्तु कुछ लोगों में अपने देश का अभिमान पैदा हुआ। इस तरह मूल विचार गौण रहा और अंग्रेजी भाषा का प्रचार-प्रसार मैकॉले की अपेक्षा से भी ज्यादा बढ़ गया, और हम घाटे में रहे।

हमारे हाथ में सत्ता होती तो हम इस दोष को तुरंत देख लेते। हम मातृभाषा को आज की तरह नहीं छोड़ते, जैसे सरकारी नौकरों और कार्यालयों ने नहीं छोड़ा है। शायद कुछ लोगों को ज्ञात हो कि हमारे अदालती भाषा गुजराती, बंगाली और उत्तर भारत में अवधि, फारसी, उर्दू इत्यादि अभी भी प्रचलन में है। अंग्रेजी सरकार अभी भी कानून स्थानीय भाषा में बनवाती है। इतना ही नहीं चलन की मुद्रा पर अंग्रेजी के साथ-साथ मातृभाषा का इस्तेमाल भी किया जाता है। ऐसे कई और उदाहरण दिए जा सकते हैं, किन्तु सवाल यह है कि हममें भाषा के लिए सच्चा प्रेम हो तो हमारे पास जो साधन हैं हम उनका आज भी उपयोग कर सकते हैं। वकील अपना काम गुजराती में करने लग जाए, तो मुवक्किलों का बहुत सा धन बच जाए,

मुवक्किलों को कानून की जरुरी शिक्षा मिले और वे अपने हक समझने लगें, तो दुभाषिये का खर्च बचे। भाषा में क़ानूनी शब्दों का प्रचार हो, इसमें वकीलों को थोड़ा प्रयत्न जरुर करना पड़ेगा, किन्तु मुझे विश्वास है कि उनके मुवक्किलों को इससे काफी लाभ होगा। यह शंका रखने का कोई कारण नहीं है कि गुजराती में दी हुई दलील का कम असर होगा। हमारे कलेक्टरों वगैरा के लिए गुजराती (अन्य स्थानीय) भाषा जानना अनिवार्य है, परन्तु हमारे अंग्रेजी के झूठे मोह के कारण हम उनके ज्ञान को जंग चढ़ाते हैं।

ऐसा तर्क दिया जाता है कि रुपया कमाने और स्वदेशाभिमान के लिए अंग्रेजी का उपयोग हुआ है, उसमें कोई दोष नहीं था। किन्तु यह तर्क शिक्षा के माध्यम का विचार करते समय वाज़िब मालूम नहीं होता है। रुपया कमाने या देश की भलाई के लिए कुछ लोग अंग्रेजी सीखें, तो हम उन्हें सादर प्रणाम करेंगे। परन्तु इस कारण से अंग्रेजी को शिक्षा का माध्यम तो नहीं कर सकते! यहां सिर्फ यही बताना है कि ऊपर की दो घटनाओं के कारण अंग्रेजी भाषा ने माध्यम के रूप में भारत में जो स्थान ले लिया, उसका दु:खद परिणाम हुआ है। यह भी कहा जाता है कि अंग्रेजी जानने वाले ही देश भक्त हुए हैं, किन्तु पिछले कुछ समय से हम दूसरी ही बात देख रहे हैं। फिर भी अंग्रेजी का यह दावा मानते हुए इतना कहा जा सकता है कि अन्य को अंग्रेजी शिक्षा का मौका ही नहीं मिला। अंग्रेजी स्वाभिमान आम जनता पर असर नहीं डाल सका, सच्चा स्वाभिमान व्यापक होना चाहिए। यह गुण अंग्रेजी से उत्पन्न नहीं हो सकता।

ऊपर की दलीलें चाहे जैसी हों, फिर भी बहुत अव्यवहारिक हैं। 'अंग्रेजी की खातिर दूसरे विषयों की कुछ भी हानि हो, तो यह दु:ख की बात है। अंग्रेजी पर काबू पाने में ही हमारी अधिकतर मानसिक ऊर्जा खर्च हो जाए तो यह बहुत बुरी बात है। किन्तु अंग्रेजी के सम्बंध में हमारी जो स्थिति है, उसे ध्यान में रखते हुए मेरी विनम्र राय है कि इस नतीजे को सह कर ही रास्ता निकालने के सिवा और कोई उपाय नहीं है'। यह बात किसी सामान्य व्यक्ति की नहीं है बल्कि यह बात गुजरात के शिक्षित वर्ग में पहली पंक्ति में बैठने वाले, स्वभाषा प्रेमी आचार्य आनंद शंकर

ध्रुव की है। आनंद शंकर ध्रुव जो कुछ लिखते हैं, उस पर हम सब विचार किए बिना नहीं रह सकते। उन्होंने जो अनुभव प्राप्त किया है वह बहुत कम लोगों के पास है। उन्होंने साहित्य और शिक्षा की बहुत बड़ी सेवा की है। उन्हें सलाह देने और टीका करने का पूरा अधिकार है। ऐसी स्थिति में मेरे जैसे व्यक्ति को बहुत सोचना पड़ता है। फिर ये विचार अकेले उनके ही नहीं हैं, उन्होंने बड़ी मधुरता से अंग्रेजी भाषा के अन्य हिमायतियों के विचार रखे हैं। उन विचारों का आदर करना हमारा फ़र्ज़ है। इसके आलावा मेरी स्थति कुछ विचित्र सी है। मैं उनकी सलाह से, उनकी निगरानी में राष्ट्रीय शिक्षा का प्रयोग कर रहा हूं। वहां मातृभाषा में ही शिक्षा दी जाती है। जहां इतना नजदीक का सम्बंध हो, वहां टीका के रूप में कुछ भी लिखते समय मैं हिचकिचाता नहीं हूं। सौभाग्य से आचार्य ध्रुव ने अंग्रेजी भाषा और मातृभाषा द्वारा दी जाने वाली शिक्षा, दोनों को प्रयोग के रूप में देखा है। दोनों में से एक के बारे में भी उन्होंने पक्की राय नहीं दी। इसलिए उनके विचारों के विरुद्ध कुछ कहने में मुझे कम संकोच होता है।

अंग्रेजी के सम्बंध में हम अपनी स्थिति पर जरुरत से ज्यादा जोर देते हैं। यह बात मेरे ध्यान से बाहर नहीं कि इस परिषद में इस विषय पर पूरी स्वतंत्रता से चर्चा नहीं हो सकती। जो राजनीतिक मामलों में नहीं पड़ सकते उनके लिए भी इतना विचारना या कहना अनुचित नहीं कि अंग्रेजी राज्य का सम्बंध केवल भारत की भलाई के लिए है। और किसी कल्पना से इस सम्बंध का बचाव नहीं किया जा सकता। एक राष्ट्र दूसरे राष्ट्र पर राज्य करे, यह विचार ही दोनों के लिए असह्य है, बुरा है, और दोनों को नुकसान पहुंचाने वाला है। यह बात कुछ अंग्रेज अधिकारीयों ने भी मानी है। जहां परोपकार की दृष्टि से विवाद हो रहा हो, वहां यह बात सिद्धांत के रूप में मानी जाती है। ऐसा होने के कारण 'राज्य करने वालों और प्रजा दोनों को यदि यह एहसास हो जाए कि अंग्रेजी भाषा में शिक्षा देने से जनता की मानसिक शक्ति नष्ट होती है, तो एक पल की देरी किए बिना ही शिक्षा का माध्यम बदल देना चाहिए। ऐसा करने में जो रुकावटें हों उन्हें दूर करने में ही हमारा पुरुषार्थ है'। यदि

यह विचार मान लिया जाए, तो आचार्य ध्रुव की तरह मानसिक ऊर्जा की हानि स्वीकार करने वालों को दूसरी दलील देने की जरुरत नहीं रह जाती।

मैं इस बात से सहमत नहीं हूं और न ही इस पर विचार करने की जरुरत समझता हूं कि मातृभाषा द्वारा शिक्षा देने से अंग्रेजी भाषा के ज्ञान को धक्का पहुंचेगा। सभी पड़े-लिखे हिन्दुस्तानियों को इस भाषा (अंग्रेजी) पर प्रभुत्व पाने की जरुरत नहीं है। इतना ही नहीं, मेरी तो यह नम्र मान्यता है कि यहां प्रभुत्व प्राप्त करने की चेष्टा करने की भी आवश्यकता नहीं है। कुछ भारतीयों को अंग्रेजी सीखने की जरुरत है। आचार्य ध्रुव ने केवल, एकमात्र ऊंची दृष्टि से ही इस प्रश्न पर सोचा है। परन्तु हम विभिन्न दृष्टियों से सोचने पर पाते हैं कि निम्न दो वर्गों को अंग्रेजी की जरुरत रहेगी।

1. स्वदेशाभिमानी लोग, जिनमें भाषा सीखने की अधिक शक्ति है, जिनके पास समय है, जो अंग्रेजी साहित्य में शोध करके उसके परिणाम जनता के सामने रखना चाहते हैं, या राज्य करने वालों के साथ के सम्बंध में उसका उपयोग करना चाहते हैं।

2. वे लोग जो अंग्रेजी के ज्ञान का रुपया कमाने में उपयोग करना चाहते हैं।

इन दोनों के लिए अंग्रेजी को एक वैकप्लिक विषय मानकर, इस भाषा का अच्छे से अच्छा ज्ञान देने में कोई हर्ज़ नहीं। इतना ही नहीं, उनके लिए इसकी सुविधा कर देना भी गलत नहीं। पढ़ाई के इस क्रम में शिक्षा का माध्यम तो मातृभाषा ही रहेगी। आचार्य ध्रुव को डर है कि यदि हम अंग्रेजी द्वारा सारी शिक्षा नहीं पाएंगे और उसे पर-भाषा के रूप में सीखेंगे, तो जैसा हाल फारसी, संस्कृत आदि का होता है वैसा ही अंग्रेजी का भी होगा। किन्तु मैं आदर के साथ कहना चाहता हूं कि इस विचार में कुछ दोष है। क्योंकि बहुत से अंग्रेज अपनी शिक्षा अंग्रेजी में पाकर भी फ्रेंच आदि दूसरी यूरोपीय भाषाओं का ऊंचा ज्ञान रखते हैं, और उनका अपने काम में भरपूर उपयोग करते हैं। भारत में भी ऐसे कई भारतीय मौजूद हैं जिन्होंने अंग्रेजी में शिक्षा पाई है, पर हिंदी और बंगाली ही नहीं फ्रेंच आदि भाषाओं पर भी उनका अच्छा अधिकार है। सच तो यह है कि जब अंग्रेजी अपनी जगह पर चली जाएगी

और मातृभाषाओं को अपना पद मिल जायेगा, तब हमारे मन, जो अभी रुंधे हुए हैं, कैद से छूटेंगे और तब शिक्षित और सुसंस्कृत होने पर भी ताज़ा रहे हुए दिमाग को अंग्रेजी भाषा का ज्ञान प्राप्त करने का बोझ भारी नहीं लगेगा। मेरा तो यह भी विश्वास है कि उस समय सीखी हुई अंग्रेजी हमारी आज की अंग्रेजी से ज्यादा शोभा देने वाली होगी, बुद्धि तेज होने के कारण (जो मातृभाषा में शिक्षा लेने से होगी) उसका ज्यादा अच्छा उपयोग हो सकेगा। लाभ-हानि विचारने के बाद यह मार्ग सभी अर्थों को साधने वाला मालूम होगा।

जब हम मातृभाषा द्वारा शिक्षा पाने लगेंगे, तब हमारे घर के लोगों के साथ हमारा दूसरा ही सम्बंध रहेगा! आज हम अपनी स्त्रियों को अपनी सच्ची जीवन-सहचरी नहीं बना पा रहे हैं, उन्हें हमारे कामों की बहुत कम जानकारी रहती है, वहीं हमारे माता-पिता को हमारी पढ़ाई की बहुत कम जानकारी रहती है। 'यदि हम अपनी भाषा के जरिए सारा ऊंचा ज्ञान लेते हों, तो हम अपने धोबी, नाई, भंगी, आदि को सहज ही शिक्षा दे सकेंगे'। विलायत में हजामत समय लोग नाई से राजनीतिक बात भी करते हैं, किन्तु यहां तो हम अपने कुटुम्ब में भी ऐसा नहीं कर सकते हैं। इसका कारण यह कतई नहीं है कि हमारे कुटुम्बी या नाई अज्ञानी हैं। बल्कि अपने काम में उस अंग्रेज या विलायती नाई के बराबर ज्ञानी तो यह भी हैं। इनके साथ हम रामायण, महाभारत और तीर्थों की बातें करते हैं, क्योंकि जनता को इसी दिशा की शिक्षा मिलती है। परन्तु स्कूली शिक्षा घर तक नहीं पहुंच पाती है, क्योंकि अंग्रेजी में सीखा हुआ ज्ञान हम, उन काम करने वाले या अपने कुटुम्बियों को नहीं समझा सकते।

आजकल हमारी धारासभाओं सहित अन्य बहुत से विभागों का सारा कामकाज अंग्रेजी में होता है। इससे विद्याधन कंजूस की दौलत की तरह गड़ा हुआ रहता है। अदालातों में भी यही हाल है, न्यायाधीश भी शिक्षा की बात करते हैं। अदालतों में जाने वाले लोग उन्हें सुनने को तैयार रहते हैं, परन्तु उन्हें न्यायाधीशों के आखिरी शुष्क आज्ञा के अलावा कुछ और समझ नहीं आता है बल्कि वे अपने वकीलों की दलीलों तक को नहीं समझ पाते हैं। यही हाल अंग्रेजी द्वारा चिकित्सा ज्ञान पाए हुए डाक्टरों का भी है, वे रोगी को उसकी बीमारी और शरीर के बारे में भी

ठीक से नहीं बता पाते हैं। इसलिए अधिकतर दवा का नुस्खा लिख देने के अतिरिक्त रोगी के साथ उनका और कोई सम्बंध नहीं रहता है। भारत में पहाड़ों की चोटियों से चौमासे (बरसात) में पानी के जो प्रपात गिरते हैं, उनका हम अपने अविचार के कारण कोई लाभ नहीं उठाते। हम हमेशा लाखों रुपए का सोने जैसा कीमती खाद पैदा करते हैं और उसका उचित उपयोग न करने के कारण रोगों के शिकार बनते हैं। इसी तरह अंग्रेजी भाषा पढ़ने के बोझ से कुचले हुए व दीर्घ-दृष्टि न रखने के कारण हम जनता को जो कुछ मिलना चाहिए वह नहीं दे पाते हैं। इस वाक्य में अतिश्योक्ति नहीं है बल्कि यह मेरी तीव्र भावना को बताने वाला है। मातृभाषा का जो अनादर हम कर रहे हैं, उसका हमें भारी प्रायश्चित करना पड़ेगा। क्योंकि आम जनता का बड़ा-भारी नुकसान हुआ है। इसलिए इस नुकसान से उसे बचाना मैं पढ़े-लिखे लोगों का पहला फ़र्ज़ समझता हूं।

मातृभाषा को शिक्षा का माध्यम बनाना चाहिए यह बात समझ में आ गई हो तो अब हमें यह सोचना होगा कि उस पर अमल करने के लिए क्या-क्या उपाय किए जाएं। दलीलें दिए बिना ये उपाय मुझे जैसे सूझते हैं, वैसे यहां बताता हूं:

- अंग्रेजी जानने वाले भारतीय जाने या अनजाने में आपस के व्यवहार में अंग्रेजी का उपयोग न करें।
- जिन्हें अंग्रेजी और अपनी मातृभाषा/गुजराती दोनों का अच्छा ज्ञान है, उन्हें अंग्रेजी में जो-जो अच्छी और उपयोगी पुस्तकें या विचार हों, उन्हें वे मातृभाषा/गुजराती में जनता के सामने रखने चाहिए।
- शिक्षा समिति यों को पाठ्य पुस्तकें तैयार करनी चाहिए।
- धनी लोगों को जगह-जगह गुजराती द्वारा शिक्षा देने वाले स्कूल खोलने चाहिए।
- उपरोक्त कामों के अलावा परिषदों और शिक्षा समितियों को सरकार के पास अर्जी भेजनी चाहिए कि सारी शिक्षा मातृभाषा में ही दी जाए। अदालतों और धारासभाओं का सारा कामकाज गुजराती में होना चाहिए और

जनता का सब काम उसकी मातृभाषा में ही होना चाहिए। आज जो यह रिवाज़ बन गया है कि अंग्रेजी जानने वालों को ही अच्छी नौकरी मिल सकती है, उसे बदलकर भाषा का भेदभाव रखे बिना योग्यता के अनुसार नौकरों को चुना जाए। सरकार को यह अर्जी भी देनी होगी कि ऐसे स्कूल खोले जाएं, जिनमें सरकारी नौकरों को स्थानीय व गुजराती भाषा का जरुरी ज्ञान मिल सके।

ऊपर की योजना में एक आपत्ति अवश्य आ सकती है कि धारासभाओं में मराठी, सिन्धी, बंगाली और गुजराती सदस्य हैं और किसी समय कर्नाटक और तेलुगु भी हो सकते हैं। आपत्ति बड़ी तो है, परन्तु अनिवार्य नहीं है। तेलुगु लोगों ने इस विषय पर चर्चा शुरू कर दी है और इसमें शक नहीं है कि किसी न किसी दिन भाषा के अनुसार नए प्रान्त बनाने ही होंगे। परन्तु जब तक ऐसा न हो, धारासभाओं के सदस्यों को हिंदी (हिन्दुस्तानी) या अपनी मातृभाषा में बोलने का अधिकार मिलना चाहिए। यह सुझाव आज हंसी के लायक हो, तो मैं माफ़ी मांगकर इतना ही कहूंगा कि बहुत से सुझाव प्रारम्भ में हंसी के लायक ही मालूम होते हैं। मेरा यह मत है कि देश की उन्नति का आधार शिक्षा के माध्यम के शुद्ध निर्णय पर है। इसलिए मुझे अपने सुझाव में बड़ा रहस्य मालूम होता है। जब मातृभाषा की कीमत बढ़ेगी और उसे राजभाषा का पद मिलेगा, तब उसमें वे शक्तियां देखने को मिलेंगी, जिनकी अभी हम कल्पना भी नहीं कर सकते।

परायी भाषा का घातक बोझ: हैदराबाद रियासत के शिक्षा-मंत्री नवाब मसूद जंग बहादूर ने देशी भाषाओं द्वारा शिक्षा देने की वकालत करते हुए कर्वे महाविद्यालय में एक जोरदार भाषण दिया। जिसकी प्रतिक्रिया स्वरुप टाइम्स ऑफ इंडिया में एक लेख छपा। इस लेख को गांधीजी के एक मित्र ने उसका जवाब देने हेतु उनके पास भेजा। लेख इस प्रकार था कि ..."इन नेताओं के लेखों में जो कुछ भी कीमती और फल देने वाली चीज है, वह प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप में पश्चिमी शिक्षा और संस्कृति का फल है। ... पिछले 60 साल का इतिहास देखने के बजाए 100 वर्ष का इतिहास देखें तो भी हमें मालूम होगा कि राजा राममोहन राय से लेकर

महात्मा गांधी तक, किसी भारतीय ने, किसी भी दिशा में कोई भी तारीफ के लायक काम किया है तो वह प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप में पश्चिमी शिक्षा का ही परिणाम है।"

गांधी इसका उत्तर देते हुए लिखते हैं कि उपरोक्त उद्धरण में अंग्रेजी भाषा की शिक्षा के माध्यम के बदले में चुकाई जा रही कीमत नहीं बताई गई है। सिर्फ यह बताया है कि पश्चिमी सभ्यता ने खास-खास मनुष्यों पर क्या असर डाला है? पश्चिमी सभ्यता के महत्त्व या प्रभाव के बारे में नवाब साहब, मैंने या दूसरे किसी ने भी कोई विरोध नहीं किया है। जिस चीज़ का विरोध किया जाता है, वह यह है कि पश्चिमी सभ्यता के लिए भारतीय या आर्य-संस्कृति का बलिदान किया जाता है। यदि यह भी सिद्ध कर दिया जाए कि पश्चिमी शिक्षा पूर्वी या आर्य-संस्कृति से बढ़कर है, तो भी भारत की अत्यन्त होनहार संतानों को पश्चिमी शिक्षा देने और उन्हें आम लोगों से अलग करके राष्ट्रभ्रष्ट बनाने में सारे भारत का नुकसान है।

मेरे विचार से ऊपर के उद्धरण में बताए हुए पुरुषों ने जनता पर जो कुछ अच्छा असर डाला है, वह पश्चिमी सभ्यता के उलटे असर के होते हुए भी उसी हद तक डाला है, जिस हद तक वे आर्य-संस्कृति को अपने में पचा सके हैं। पश्चिमी सभ्यता का उलटा असर मैं इस अर्थ में कहता हूं कि आर्य-संस्कृति का पूरा असर पड़ने में वह काफी हद तक रुकावट बना है। मुझ पर पश्चिमी सभ्यता का जितना ऋण है, उसे खुले दिल से मैंने स्वीकार किया है। फिर भी मुझे यह कहने में संकोच नहीं है कि मैंने जनता की जो भी सेवा की है, उसका श्रेय, जिस हद तक आर्य-संस्कृति को मैंने अपने जीवन में पचाया है, उसी को है।

यदि मैं यूरोपियन-सा (अंग्रेज) बनकर एक राष्ट्र-भ्रष्ट आदमी के रूप में भारतीय जनता के समक्ष खड़ा होता तो उसके रीति-रिवाज़ों, विचारों और उसकी इच्छाओं को तुच्छ समझकर उसकी कु-सेवा करता। जहां जनता ने अपनी सभ्यता को हजम नहीं किया हो, वहां इसका अनुमान लगाना कठिन है कि कितनी ही अच्छी होने पर भी पराई सभ्यता के हमले का सामना करने में जनता को कितनी शक्ति खर्च करनी पड़ती है।

किसी भी प्रश्न पर सभी तरह से विचार करना चाहिए। यदि चैतन्य, नानक, कबीर, तुलसीदास और दूसरे कई सुधारकों को बचपन से अच्छी से अच्छी अंग्रेजी पाठशाला में रखा जाता तो क्या उन्होंने ज्यादा काम किया होता? क्या टाइम्स ऑफ इंडिया के लेख में बताए हुए पुरुषों ने इन सुधारकों से ज़्यादा काम किया है? महर्षि दयानंद सरस्वती किसी सरकारी यूनिवर्सिटी से एम०ए० हुए होते तो क्या वे ज़्यादा काम कर सके होते? बचपन से पश्चिमी शिक्षा के ही असर में पले हुए आज के मौज उड़ाने वाले, ऐश-आराम करने वाले और अंग्रेजी बोलने वाले राजा-महाराजाओं में से कोई एक ऐसा नाम बताइए, जिसकी तुलना बड़ी-बड़ी मुसीबतों से टक्कर लेते हुए अपनी जनता के साथ उन्हीं के जैसा कठिन जीवन बिताने वाले शिवाजी के साथ लिया जा सके।

उपरोक्त तर्कों के बावजूद पश्चिमी शिक्षा की तो यहां बात ही नहीं है! प्रश्न तो यहां शिक्षा के माध्यम का है। हमें जो भी ऊंची शिक्षा मिली है या जो कुछ भी शिक्षा मिली है, वह सिर्फ अंग्रेजी भाषा द्वारा ही मिली है। शायद इसीलिए आज दीये जैसी साफ बात को भी दलीलें देकर सिद्ध करना पड़ता है। किसी भी राष्ट्र को अपने नौजवानों में राष्ट्रीयता की भावना कायम रखनी हो तो उन्हें ऊंची और नीची सारी शिक्षा उन्हीं की भाषा में देनी चाहिए। राष्ट्र के नौजवानों को जब तक ऐसी भाषा के द्वारा ज्ञान मिलता और पचता न हो, जिसे आम लोग समझते हों, तब तक यह अपने आप सिद्ध हो जाता है कि वे जनता के साथ एक जीवंत रिश्ता नहीं बना सकते हैं, और न ही उसे कायम रख सकते हैं।

पराई भाषा और उसके मुहावरों पर, जिनका इन नौजवानों की जिन्दगी में कोई काम नहीं पड़ता, उन्हें सीखने में अपनी मातृभाषा और उसके साहित्य की उपेक्षा करनी पड़ती है, और दक्षता पाने में हज़ारों युवकों के कई कीमती वर्ष बीत जाते हैं। इसका हिसाब कौन लगा सकता है कि इससे जनता की कितनी अपार हानि होती है? इस मान्यता से अधिक बुरा वहम मैं नहीं जानता कि अमुक भाषा का तो विकास हो ही नहीं सकता या अमुक भाषा में अटपटे या तरह-तरह के विज्ञान के

विचार प्रकट किए ही नहीं जा सकते। भाषा तो बोलने वालों के चरित्र और उन्नति का सच्चा प्रतिबिम्ब है।

विदेशी राज की कई बुराइयों में एक बड़ी से बड़ी बुराई इतिहास में यह मानी जाएगी कि उसने उस देश के नौजवानों पर अपनी (पराई) भाषा के माध्यम का यह घातक बोझ डाला। इस माध्यम ने राष्ट्र की शक्ति को नष्ट कर दिया है, विद्यार्थियों की उम्र घटा दी है, उन्हें आम लोगों से अलग कर दिया है और शिक्षा को बिना कारण महंगी बना दिया है। यदि यह प्रथा अब भी जारी रहेगी तो इससे राष्ट्र की आत्मा का ह्रास होना निश्चित है। इसलिए शिक्षित भारतीय पराई भाषा के माध्यम की भयंकर मोहनी से जितने जल्दी छूट जाएं, उतना ही उनके लिए और राष्ट्र के लिए अच्छा है। (नवजीवन, 8-7-1928)

अंग्रेजी भाषा के माध्यम का विद्यार्थियों पर प्रभाव: गांधी मानते हैं कि अपनी मातृभाषा के इतर दूसरी भाषा में शिक्षा प्राप्त करना आत्महत्या करने जैसा है। परायी भाषा उन्हें अपने जन्म-सिद्ध अधिकार से वंचित करती है। विदेशी माध्यम से बालकों पर अनावश्यक जोर पड़ता है। वह उनकी सारी मौलिकता का नाश कर देता है। विदेशी माध्यम से उनका विकास रुक जाता है और वे अपने घर और परिवार से अलग-थलग पड़ जाते हैं इसलिए मैं इस चीज को पहले दरजे का राष्ट्रीय संकट मानता हूं। (महादेव देसाई, विथ गांधीजी इन सीलोन, पृ० 106)

गांधी नवजीवन में लिखते हैं कि इस विदेशी भाषा के माध्यम ने बच्चों के दिमाग को शिथिल कर दिया है, उनके स्नायुओं पर अनावश्यक जोर डाला है, उन्हें रट्टू और नकलची बना दिया है तथा मौलिक कार्यों और विचारों के लिए सर्वथा अयोग्य बना दिया है। इसकी वजह से वे अपनी शिक्षा का सार अपने परिवार के लोगों तथा आम जनता तक पहुंचाने में असमर्थ हो गए हैं। विदेशी माध्यम ने हमारे बालकों को, अपने ही घर में पूरा विदेशी बना दिया है। यह वर्तमान शिक्षा प्रणाली का सबसे क्रूर (बेरहम) पहलू है। विदेशी माध्यम ने हमारी देशी भाषाओं की प्रगति और विकास को रोक दिया है। अगर मेरे हाथों में तानाशाही सत्ता हो तो मैं आज से ही विदेशी माध्यम के जरिए हमारे लड़कों और लड़कियों की शिक्षा बन्द कर दूं और

सारे शिक्षकों और प्रोफेसरों से यह माध्यम तुरन्त बदलवा दूं या उन्हें बरखास्त करा दूं। मैं पाठ्यपुस्तकों की तैयारी का इन्तजार नहीं करूंगा। वे तो माध्यम के परिवर्तन के पीछे-पीछे चली आएंगी। यह एक ऐसी बुराई है, जिसका तुरन्त इलाज होना आवश्यक है। (नवजीवन, 2-9-1921)

वह हरिजन सेवक लिखते हैं कि बच्चों को अंग्रेजी माध्यम से शिक्षा देने का अर्थ है, उनके कुदरती विकास को कुण्ठित कर देना और शायद उनकी मौलिकता को नष्ट कर देना। किसी भाषा को सीखने का अर्थ मुख्यतः स्मरण शक्ति को विकसित करने की तालीम पाना है। बच्चों को शुरू से ही अग्रेजी सिखाना उन पर अनावश्यक बोझ डालना है। मातृभाषा की कुर्बानी देकर ही वे उसे सीख सकते हैं। शहरों या गांवों दोनों जगह के बच्चों के लिए मैं यह जरूरी मानता हूं कि उनके विकास की बुनियाद, मातृभाषा की मजबूत चट्टान पर रखी जाए। यह बात अभागे हिन्दुस्तान में ही देखने में आती है कि ऐसी स्पष्ट वस्तु को भी सिद्ध करना पड़ता है। (हरिजनसेवक, 9-9-1939)

अत: इसमें जरा भी सन्देह नहीं कि जिन लोगों के हाथ में बच्चों को शिक्षा देने का काम है, वे केवल निश्चय कर लें तो उन्हें पता चल जाएगा कि मातृभाषा मनुष्य के विकास के लिए उतनी ही स्वाभाविक है, जितना छोटे बच्चे के शरीर के विकास के लिए माँ का दूध। बच्चा अपना पहला पाठ अपनी माँ से ही सीखता है। इसलिए मैं बच्चों के मानसिक विकास के लिए, उन पर माँ की भाषा को छोड़कर दूसरी कोई भाषा लादना मातृभूमि के प्रति अपराध समझता हूं। (श्री एस० एन० अग्रवाल की पुस्तक मीडियम ऑफ इन्स्ट्रक्शन 1943 में दिनांक 18-3-1942 को लिखी गांधीजी की प्रस्तावना से)

भाषा की शिक्षा और महात्मा गांधी:

गांधी के अनुसार अंग्रेजी की शिक्षा उसका ज्ञान सभी के लिए होना आवश्यक नहीं। अंग्रेजी अंतर्राष्ट्रीय व्यापार की भाषा है, कूटनीति की भाषा है, उसका साहित्यिक भण्डार बहुत समृद्ध है और वह पश्चिमी विचार और संस्कृति से हमारा परिचय कराती है, इसलिए हममें से कुछ लोगों के लिए अंग्रेजी भाषा का ज्ञान

आवश्यक है। वे लोग राष्ट्रीय व्यापार और अन्तर-राष्ट्रीय कूटनीति के विभाग तथा हमारे राष्ट्र को पश्चिमी साहित्य, विचार और विज्ञान की उत्तम वस्तुएं देने वाला विभाग चला सकते हैं। वहां अंग्रेजी का उचित उपयोग होगा, जबकि आज अंग्रेजी ने हमारे हृदयों में प्रिय से प्रिय स्थान हड़प लिया है, और हमारी मातृभाषाओं को उनके अपने अधिकार से वंचित कर दिया है।

गांधी यंग इंडिया में लिखते हैं कि अंग्रेजी को यह जो अस्वाभाविक स्थान मिल गया है, उसका कारण अंग्रेजी के साथ हमारे असमान सम्बंध हैं। अंग्रेजी के ज्ञान के बिना भी भारतीयों के दिमाग का ऊंचे से ऊंचा विकास हो सकता है। हमारे लड़कों और लड़कियों को यह सोचने के लिए प्रोत्साहित करना कि अंग्रेजी के ज्ञान के बिना उत्तम समाज में प्रवेश नहीं मिल सकता, भारत के पुरुषत्व और खास करके स्त्रीत्व की हिंसा करना है। यह इतना अपमानजनक विचार है, जो सहन नहीं किया जा सकता। अंग्रेजी के मोह से छूटना स्वराज्य का एक आवश्यक और अनिवार्य तत्त्व है। (यंग इंडिया, 2-2-1921)

यंग इंडिया के 24-4-1921 के अंक में गांधी लिखते हैं कि मेरा यह निश्चित मत है कि आज की अंग्रेजी शिक्षा ने शिक्षित भारतीयों को निर्बल और शक्तिहीन बना दिया है, इसने भारतीय विद्यार्थियों की शक्ति पर भारी बोझ डाला है और हमें नकलची बना दिया है। देशी भाषाओं को अपनी जगह से हटा कर, अंग्रेजी को बैठाने की प्रक्रिया अंग्रेजों के साथ हमारे सम्बंध का एक सबसे दुःखद प्रकरण है। मुझे लगता है की राजा राममोहन राय और अधिक बड़े सुधारक हुए होते, और लोकमान्य तिलक ज्यादा बड़े विद्वान बने होते, अगर उन्हें अंग्रेजी में सोचने और अपने विचारों को दूसरों तक मुख्यतः अंग्रेजी में पहुंचाने की कठिनाई से आरम्भ नहीं करना पड़ता। अगर वे थोड़े कम अस्वाभाविक पद्धति में पढ़-लिख कर बड़े होते तो अपने लोगों पर उनका असर, जो कि अद्भुत था, और भी ज्यादा होता। इसमें भी कोई शक नहीं कि अंग्रेजी साहित्य के समृद्ध भण्डार का ज्ञान प्राप्त करने से इन दोनों को बहुत लाभ हुआ। लेकिन अंग्रेजी साहित्य के इस समृद्ध भण्डार तक

उनकी पहुंच, उनकी अपनी मातृभाषाओं के जरिए होनी चाहिए थी। कोई भी देश नकलचियों की फ़ौज पैदा करके राष्ट्र नहीं बना सकता। (यंग इंडिया, 27-4-1921)

मेरी मातृभाषा में चाहे कितनी ही खामियां क्यों न हों, मैं उससे उसी तरह चिपटा रहूंगा, जिस तरह एक छोटा बच्चा अपनी माँ की छाती से। वही मुझे जीवन प्रदान करने वाला दूध दे सकती है। मैं अंग्रेज़ी को उसकी अपनी जगह पर प्यार करता हूं। लेकिन अगर वह उस जगह को हड़पना चाहती है, जिसकी वह हकदार नहीं है तो मैं उससे सख्त नफरत करूंगा। यह बात मानी हुई है कि अंग्रेज़ी आज सारी दुनिया की भाषा बन गई है। इसलिए मैं उसे दूसरी भाषा के नाते जगह दूंगा लेकिन यूनिवर्सिटी के पाठ्यक्रम और स्कूलों में नहीं। वह कुछ चुने हुए लोगों के सीखने की चीज़ हो सकती है, लाखों-करोड़ों की नहीं।

आज जब हमारे पास प्राथमिक शिक्षा को भी देश में अनिवार्य बनाने के साधन नहीं हैं तो हम अंग्रेजी सिखाने के साधन कहां से जुटा सकते हैं? रूस ने बिना अंग्रेजी के विज्ञान में इतनी उन्नति कर ली है। आज हम अपनी मानसिक गुलामी की वजह से ही यह मानने लगे हैं कि अंग्रेज़ी के बिना हमारा काम नहीं चल सकता। मैं काम शुरू करने से पहले ही हार मान लेने की इस निराशापूर्ण वृत्ति को कभी स्वीकार नहीं कर सकता। (हरिजनसेवक, 25-8-1946)

उच्च शिक्षण और भाषा: दक्षिण अफ्रीका से भारत आने के बाद बनारस हिन्दू विश्वविद्यालय में दिए अपने पहले भाषण में ही गांधीजी ने इस विषय पर बात रखते हुए कहा कि 'मैं आशा करता हूं कि यह यूनिवर्सिटी (बनारस हिन्दू यूनिवर्सिटी) इस बात का प्रबंध करेगी कि जो युवक-युवतियां यहां पढ़ने आएं, उन्हें उनकी मातृ-भाषाओं के जरिए ही शिक्षा मिले'। हमारी भाषा हमारा अपना प्रतिबिम्ब होती है. और अगर आप कहें कि हमारी भाषाएं उत्तम विचारों को प्रकट करने में असमर्थ हैं, तो मैं कहूंगा कि जितनी जल्दी इस दुनिया से हमारा अस्तिव मिट जाए, उतना ही अच्छा होगा। क्या यहां एक भी ऐसा आदमी है, जो यह स्वप्न देखता हो कि अंग्रेजी कभी हिन्दुस्तान की राष्ट्रभाषा बन सकती है? ('कभी नहीं', की आवाजें) राष्ट्र पर

यह विदेशी माध्यम का बोझ किसलिए? एक क्षण के लिए सोचिए तो कि हमारे लड़कों को हर अंग्रेज लड़के के साथ कैसी असमान दौड़-दौड़नी पड़ती है।

मुझे पूना के कुछ प्रोफेसरों के साथ गहरी चर्चा करने का सुअवसर मिला था। उन्होंने मुझे यह विश्वास दिलाया कि हर एक भारतीय नौजवान अंग्रेजी भाषा के जरिए, ज्ञान प्राप्त करने के कारण अपने जीवन के कम से कम छ: (6) बहुमूल्य वर्ष खो देता है। इसके साथ उन विद्यार्थियों की संख्या का गुणा कीजिए, जो अभी तक स्कूलों और कॉलेजों से निकले हैं और खुद ही देख लीजिए कि हमारे राष्ट्र के नौजवानों ने कितने हजार वर्ष गंवा दिए हैं। हम पर यह आरोप लगाया जाता है कि हममें किसी प्रकार की मौलिकता और सूझ-बूझ की कमी है। अगर हमें अपने जीवन के बेशकीमती साल विदेशी भाषा पर अधिकार करने में खर्च करने पड़ें तो हममें यह गुण कैसे हो सकता है? और हम अंग्रेजी पर अधिकार प्राप्त करने के प्रयत्न में भी असफल रहते हैं।

मैंने अक्सर लोगों को यह कहते सुना है कि आखिर में तो अंग्रेजी शिक्षा प्राप्त हिन्दुस्तानी ही देश का नेतृत्व कर रहे हैं और राष्ट्र के लिए अब कुछ कर रहे हैं। ऐसा ही होना चाहिए। अगर इससे भिन्न बात होती तो वह भयंकर मानी जाती। हमें जो भी शिक्षा मिलती है, वह अंग्रेजी शिक्षा ही है। बेशक, उसके बदले में हमें कुछ तो कर दिखाना चाहिए। लेकिन मान लीजिए कि पिछले 50 वर्षों में हमें अपनी मातृभाषाओं के जरिए शिक्षा मिली होती तो आज हमारे देश की क्या स्थिति होती? आज हमारा भारत स्वतंत्र होता, हमारे शिक्षित लोग अपने ही देश में परदेशी नहीं बन जाते बल्कि राष्ट्र के हृदय से बातें करते; वे गरीब से गरीब लोगों में काम कर रहे होते और पिछले 50 वर्षों में उन्होंने जो कुछ भी प्राप्त किया होता, वह सब राष्ट्र की विरासत बन जाता। आज तो हमारी अपनी पत्नियां भी हमारे उत्तम विचारों में भाग नहीं ले सकतीं। प्रो० बोस (सत्येन्द्र नाथ बोस) और प्रो० राय (प्रफुल्ल चन्द्र राय) और उनकी महत्त्वपूर्ण खोजों को देखिए। क्या यह शर्म की बात नहीं है कि उनकी ये खोजें आज हमारी आम जनता की सम्पत्ति नहीं हैं? (स्पीचेज़ एण्ड राइटिंग्स ऑफ महात्मा गांधी, पृष्ठ 318-20; 4-2-1916)

भाषावार विश्वविद्यालय: देश में खुल रहे नवीन भाषायी विश्वविद्यालयों के पक्ष में गांधी का तर्क था कि आजकल देश में नए-नए विश्वविद्यालय कायम करने की होड़ मची हुई है। गुजरात को गुजराती भाषा के लिए, महाराष्ट्र को मराठी के लिए, कर्नाटक को कन्नड़ के लिए, उड़ीसा को उड़िया के लिए और आसाम को असमिया के लिए विश्वविद्यालय चाहिए। मुझे लगता है कि प्रान्तों की इन सम्पन्न भाषाओं और इन्हें बोलने वाले लोगों को अगर पूरी-पूरी तरक्की कर ली हो तो ऐसे विश्वविद्यालय होने ही चाहिए। लेकिन ऐसा मालूम होता है कि इन विचारों पर अमल करने में ज़रूरत से ज्यादा उतावलापन (जल्दबाजी) दिखाया जा रहा है। इसके लिए सबसे पहले भाषावार प्रान्तों की रचना की जानी चाहिए। उनका राज्यतंत्र अलग होना चाहिए।

नए विश्वविद्यालयों के लिए ठीक-ठीक वातावरण होना चाहिए। उनमें पढ़ने वाले छात्रों की पर्याप्त संख्या हेतु पहले ऐसे स्कूल और कॉलेज होने चाहिए, जो अपने-अपने प्रान्त की भाषा की शिक्षा देते हों। तभी विश्वविद्यालय का पूरा वातावरण खड़ा हुआ माना जा सकता है। विश्वविद्यालय चोटी की शिक्षण संस्था है। लेकिन अगर नींव मजबूत न हो तो उस पर इमारत की मजबूत चोटी खड़ी करने की आशा नहीं की जा सकती। (हरिजनसेवक, 2-11-1947)

लिपि का सवाल और गांधी:

लिपि (Script): भाषा के आन्दोलन में लिपि की बात न हो ऐसा कैसे हो सकता है? क्योंकि प्रत्येक भाषा की अपनी एक लिपि अवश्य होती है। हिन्दुस्तान में जिस प्रकार अंग्रेजी भाषा के चाहने वालों की कमी नहीं है, ठीक उसी प्रकार बहुत से लोग भारत की सभी प्रमुख लिपियों की जगह रोमन लिपि के भी पक्षधर हैं। लेकिन आम जनता में यह आन्दोलन नहीं फैल सका, उसे फैलना भी नहीं चाहिए था। करोड़ों लोगों को इतना आलसी नहीं बनना चाहिए कि अपनी-अपनी लिपि भी न सीख सकें। हिन्दुस्तान में प्रचलित वर्णमालाओं को बदलने के लिए नहीं बल्कि इस आशा से अपनी-अपनी स्थानीय लिपि के साथ नागरी लिपि सिखाने का प्रशंसनीय प्रयत्न किया जा रहा है कि किसी समय करोड़ों लोग हिन्दुस्तान की

भाषाओं को नागरी अक्षरों में सीख सकें। और जैसा कि स्पष्ट है, उर्दू अक्षरों की जगह नागरी अक्षर नहीं रखे जा सकते इसलिए उन देशभक्तो को उर्दू वर्णमाला भी सीख लेनी चाहिए, जो अपने देश-प्रेम के सामने उसे सीखना बोझ नहीं समझते।

गांधी आगे लिहते हैं कि नए विचारों को समझने की मेरी पूर्ण तैयारी होते हुए भी मैं यह नहीं समझ पाया हूं कि नागरी और उर्दू लिपियों के बजाए रोमन लिपि को फैलाने के लिए लोगों को उकसाने का क्या ठोस कारण हो सकता है? यह सच है कि हिन्दुस्तानी फौज में रोमन वर्णमाला का बहुत उपयोग किया जाता है। लेकिन मुझे ऐसी आशा करनी चाहिए कि अगर हिन्दुस्तानी सिपाही में देशप्रेम की भावना भरी है, तो उसे नागरी और उर्दू दोनों वर्णमालाओं को सीखने में कोई आपत्ति नहीं होगी। आखिर तो हिन्दुस्तान की विशाल जनता के इतने बड़े समुद्र में हिन्दुस्तानी सिपाही केवल एक बूंद ही है, और उसे इस हिन्दुस्तानी समाज में रहना है। उसे अंग्रेजी तौर-तरीका खतम कर देना चाहिए। नागरी या उर्दू अक्षरों को सीखने में अंग्रेज अफसरों की सुस्ती समझ आती है, जो उर्दू को रोमन में लिखने का कारण हो सकती है। (हरिजनसेवक, 21-4-1946)

इस सन्दर्भ में एक प्रसंग का जिक्र करते हुए गांधी लिखते हैं कि आजाद हिन्द फौज के लोगों की मदद के लिए बनाई गई। केंद्रीय समिति ने रोमन लिपि में एक न्यूज बुलेटिन निकालने की योजना पेश की थी। इस विषय पर चर्चा करने के लिए 'आजाद हिन्द सरकार के श्री एस.ए. अय्यर' एक दिन गांधीजी के पास आए। उन्होंने बताया कि कमेटी को रोमन लिपि का कोई खास मोह नहीं है बस कामचलाऊ उपाय के रूप में उसने रोमन का उपयोग करना तय किया है। अगर बुलेटिन रोमन लिपि में न छपाएं तो उसे देवनागरी, उर्दू और तमिल जैसी कई अलग-अलग लिपियों में उसे छापना पड़ेगा, जिससें बहुत ज्यादा खर्च होगा। इसके अलावा, यह कोई नई बात भी नहीं होगी, जो परंपरा पुराने समय से चली आ रही है, उसी का हम अनुसरण कर रहे हैं। आजाद हिन्द फौज में शामिल होने वाले अधिकांश लोग पहले भारतीय ब्रिटिश सेना में हुआ करते थे, तभी से वे रोमन लिपि

में लिखने-पढ़ने के आदी बन चुके हैं। इसलिए जब उन्होंने दक्षिण-पूर्वी एशिया में अपना काम शुरू किया, तब भी वे रोमन को ही अपनाए रहे।

गांधीजी ने श्री अय्यर से कहा कि - लेकिन आप यह भूल रहे हैं कि आज आप दक्षिण-पूर्वी एशिया के देशों में नहीं, बल्कि हिन्दुस्तान में काम कर रहे हैं। आप यह बताइए कि ये लोग और आप अपने घरवालों को, औरतों और बच्चों को तो पत्र लिखते हैं, तो क्या वे सब पत्र भी रोमन लिपि में लिखे जाते हैं?

श्री अय्यर: कभी नहीं, पत्र तो सब कोई नागरी, उर्दू, तमिल या हिन्दुस्तान की दूसरी किसी अपनी लिपि में ही लिखते हैं।

गांधीजी: इसका अर्थ यह हुआ कि वे सभी हिन्दुस्तान की एक-न-एक लिपि जानते हैं। हमारे पास अपनी कोई लिपि न हो और इस वजह से हम आप काम चलाने के लिए रोमन लिपि का उपयोग करने के लिए तैयार हो जाएं तो बात समझ में आ सकती है। लेकिन हिन्दुस्तान की नागरी और उर्दू दो जानी-मानी लिपियों के रहते हुए भी आप रोमन लिपि अपनाना चाहते हैं। इससे पता चलता है कि अंग्रेजों ने आपके दिल और दिमाग पर किस हद तक अधिकार जमा लिया है। अंग्रेजों ने आपको जीता और फिर उन्हें हराने के लिए आपने उन्हीं की पोशाक पहनकर, अर्थात् दक्षिण-पूर्वी एशिया में अपनी पत्रिका आपने रोमन लिपि में निकाली। अपनी सांस्कृतिक गुलामी की इस निशानी को मिटाकर रोमन के बदले आपको अपनी पत्रिका हिन्दुस्तान की दो लिपियों में निकालने का आग्रह रखना चाहिए था।

अंग्रेजों को हम पर हुकुमत करनी थी, इसके लिए यह आवश्यक था कि अंग्रेज हाकिम और सिपाही हिन्दुस्तानी सीखें। उनकी सुविधा के लिए खास करके रोमन लिपि का उपयोग शुरू किया गया था, क्योंकि दूसरा कोई चारा न था। इस तरह एक तरफ उन्होंने स्वंय उर्दू लिपि के तरह-तरह के जुड़वा अक्षरों की दिक्कतों से छुटकारा पाया और दूसरी ओर हमें अपने उन टाइप राइटरों, तार भेजने वाली मशीनों और छापे की कलाओं का शौक लगाया, जिनसे सिर्फ रोमन लिपि में ही काम किया जा सकता है। और हम उनकी इस रणनीति के शिकार बन गए।

आज हम सभी हिन्दुस्तानी अपनी सदियों पुरानी गुलामी को समग्रता से मिटाने के लिए छटपटा रहे हैं, तब हमें फिर से अपनी सांस्कृतिक गुलामी के रास्ते पर नहीं लौटना चाहिए। आप ब्रिटिश फौज में इस ख़याल से नौकरी करते थे कि वहां आपको तरह-तरह के तमगे और बिल्ले मिलेंगे, अच्छी तनख्वाह मिलेगी, बड़ी-बड़ी पेन्शनें मिलेंगी, और जमीनें व जागीरें मिलेंगी। लेकिन आज तो आपको यह सब नहीं चाहिए। आज तो आप केवल इस विचार से नौकरी करने निकले हैं कि आपको अपने देश की आजादी हासिल करनी है, और उसकी इज्जत बढ़ानी है। यह आसान रास्ता नहीं है और आप आसान रास्ता चाहते भी नहीं हैं। (हरिजनसेवक, 19-5-1946)

देवनागरी लिपि: अब सवाल यह उठता है कि लिपि क्या होनी चाहिए। जब मैं दक्षिण अफ्रीका में था, तब भी मैं यह मानता था कि संस्कृत से निकली हुई सभी भाषाओं की लिपि देवनागरी ही होनी चाहिए। मेरा हमेशा मानना रहा है कि देवनागरी के द्वारा द्रविड़ भाषाएं भी आसानी से सीखी जा सकती हैं। मैंने तमिल व तेलगू को और कुछ दिन तक कन्नड़ व मलयालम को भी उनकी अपनी लिपियों द्वारा सीखने का प्रयत्न किया है। अगर इन चारों भाषाओं की लिपि देवनागरी हो तो इन्हें थोड़े ही समय में सीखा जा सकता है। लेकिन जब पता चलता है कि चार-चार लिपियां सीखनी होंगी तो मारे डर के हम प्रयास ही नहीं करते। अत: मेरी तरह जिसे ये चारों भाषाएं सीखने का उत्साह है, उसके लिए यह कितना बड़ा बोझ है? यह समझाने के लिए इतना काफी है कि दक्षिण वालों के लिए अपनी मातृभाषा के सिवा, अन्य तीन पड़ोसी भाषाएं सीखने के लिए देवनागरी लिपि से अधिक सुविधाजनक कोई दूसरी लिपि हो ही नहीं सकती। यद्यपि राष्ट्रभाषा हिंदी के प्रश्न के साथ, लिपि का प्रश्न नहीं मिलाना चाहिए। यहां इसका उल्लेख केवल यह दिखाने के लिए किया गया है कि हिन्दुस्तान की सभी भाषाएं सीखने वालों के लिए लिपि के कारण कितनी कठिनाई हो सकती है। (हरिजन बंधु 5-7-1936, बंगलौर मे हिंदी के उपाधि-वितरण-समारोह के अवसर पर दिए गए भाषण से...)

एक लिपि का प्रश्न: कुछ समय पहले एक गुजराती पत्र के लेखक ने 'नवजीवन' में एक पत्र भेजा था, जिसमें उन्होंने मुझसे आग्रह किया कि मैं नवजीवन को देवनागरी लिपि में छपवाऊँ। उनका उद्देश्य यह था कि मैं अपने इस विश्वास को दृश्य स्वरूप दूं कि भारत के लिए एक ही लिपि का होना आवश्यक है। सचमुच मेरा यह दृढ़ विश्वास है कि भारत की तमाम भाषाओं के लिए एक ही लिपि का होना लाभकारी है और वह लिपि देवनागरी ही हो सकती है। तथापि मैं पत्र-लेखक की सलाह पर अमल नहीं कर सका। मैं नवजीवन में इसके कारण बता चुका हूं। यहां उन्हें दोहराने की जरूरत नहीं है। परन्तु इसमें सन्देह नहीं कि हमें इस विचार के प्रचार को, इस दिशा में ठोस काम करने के मौके को, जो इस महान देश-जागृति के कारण हमें प्राप्त हुआ है, अपने हाथ से खोना नहीं चाहिए। हिन्दू-मुस्लिम पागलपन, इस दिशा में पूर्ण सुधार के मार्ग में एक बड़ी बाधा है। इसके पहले कि देवनागरी भारत की एकमात्र लिपि हो जाए, हमें हिन्दू-भारत को इस कल्पना के पक्ष में कर लेना चाहिए कि तमाम संस्कृत-जन्य और द्राविड़ भाषाओं के लिए एक ही लिपि होनी चाहिए। (नवजीवन ता० 26-6-1927)

गुजराती पत्र के जवाब में गांधीजी अपने बचाव की राह अपनाते हुए कहते हैं कि अगर नवजीवन के पाठकों का बहुत बड़ा भाग देवनागरी लिपि में प्रकाशित नवजीवन को पसंद करे, तो मैं नवजीवन को देवनागरी में छापने की चर्चा अपने साथियों के साथ करने को तैयार हूं। पाठकों की राय जाने बिना ऐसी पहल करने का मुझमें साहस नहीं। क्योंकि जिन प्रश्नों पर मैंने वर्षों विचार किया है, और जिन्हें मैं अतिशय महत्त्व के मानता हूं, उनके प्रचार को, एक लिपि के प्रचार के मुकाबले में ज्यादा महत्त्वपूर्ण समझता हूं। नवजीवन ने अपने कार्यकाल में बहुत से साहस के विषय उठाये हैं लेकिन वे सभी मौलिक सिद्धांतो के सिलसिले में थे। देवनागरी लिपि के लिए मैं नवजीवन के प्रचार की हानि पहुंचाने का साहस नहीं करूंगा।

नवजीवन के पाठकों में बहुत सी बहनें भी हैं, कई पारसी हैं, कई मुसलमान हैं। मुझे लगता है कि इन सबके लिए देवनागरी लिपि असंभव नहीं, तो कठिन अवश्य होगी। अगर मेरा यह अनुमान सही है तो मैं नवजीवन को देवनागरी में नहीं छाप

सकता। 'चूंकि देवनागरी लिपि का प्रचार मेरा प्रमुख विषय नहीं है, इसलिए मैं सोचता हूं कि उसमें पहल करने की जोखिम मैं नहीं उठा सकता'। नवजीवन को देवनागरी में छापने के बाद भी 'हिंदी' नवजीवन की जरूरत तो रहेगी ही। उसके पाठक गुजराती नहीं समझ सकते।

यदि बिहार की कैथी और दक्षिण की मोड़ी को छोड़ भी दिया जाए तो भी इस समय बंगाल के लिए बंगाली, पंजाब के लिए गुरुमुखी, सिन्ध के लिए सिन्धी, उत्कल के लिए उड़िया, गुजरात के लिए गुजराती, आन्ध्र देश में तेलगू, तमिलनाड़ में तमिल, केरल में मलयाली और कर्नाटक में कन्नड़ लिपि है। तमाम व्यवहार्य और राष्ट्रीय कार्यों के लिए इन सभी लिपियों के स्थान पर एक देवनागरी का उपयोग होने लग जाए तो यह एक बड़ी प्रगति होगी। इससे हिन्दू-भारत सुदृढ़ हो जाएगा और भिन्न-भिन्न प्रान्त एक-दूसरे के अधिक निकट आ जायेंगे। ऐसा प्रत्येक भारतीय, जिसे भारत की भिन्न-भिन्न भाषाओं का तथा लिपियों का ज्ञान है, अपने अनुभव से जानता है कि नवीन लिपि को भली-भांति सीखना कितना कठिन है और इसमें कितना समय है।

इसमें सन्देह नहीं कि देश-प्रेम के लिए कोई बात कठिन नहीं है और भिन्न-भिन्न लिपियों का, जिनमें कुछ तो बहुत ही सुन्दर है, अध्ययन करने में जो समय लगता है, उसे भी व्यर्थ नहीं कहा जा सकता है। परन्तु फिर भी इस त्याग की अपेक्षा हम करोड़ों लोगों से नहीं कर सकते हैं। इसलिए राष्ट्रीय नेताओं को चाहिए कि वे इस काम को आसान करें। हमें एक ऐसी सर्व-सामान्य लिपि की जरूरत है, जो जल्दी से जल्दी सीखी जा सके और देवनागरी के समान सरल, जल्दी सीखने योग्य तैयार लिपि दूसरी कोई हो ही नहीं सकती है। अगर इस काम के लिए भारत में कोई सुसंगठित संस्था काम कर रही है तो उसे मजबूत करने की जरुरत है अथवा इस काम के लिए एक नवीन संस्था का निर्माण कर लेना चाहिए।

इस लिपि के सवाल को राष्ट्रभाषा हिंदी या हिन्दुस्तानी के प्रचार के साथ नहीं जोड़ना चाहिए, क्योकि इससे भ्रम की स्थिति उत्पन्न हो सकती है। किन्तु इसमें कोई सन्देह नहीं है कि एक लिपि-एक भाषा के प्रचार को बहुत आसान बना देगी।

किन्तु दोनों के काम एक निश्चित हद तक ही साथ-साथ चल सकते हैं। हिंदी या हिन्दुस्तानी के प्रचार का उद्देश्य यह कदापि नहीं कि वह प्रान्तीय भाषाओं का स्थान ग्रहण कर ले। यह तो उनकी सहायता के लिए और अंतरप्रांतीय कामों के लिए है।

जब तक हिन्दू-मुस्लिम वैमनस्य कायम रहेगा, तब तक उसका रूप द्विविध ही रहेगा। वह कहीं तो फारसी लिपि में लिखी जाएगी और उसमें फारसी और अरबी शब्दों की प्रधानता होगी तो कहीं वह देवनागरी लिपि में लिखी जाएगी जिसमें संस्कृत शब्दों की बहुतायत होगी। जब हिन्दू-मुसलमानों के हृदय एक हो जायेंगे, तब एक ही भाषा के ये दोनों रूप भी एक हो जाएंगे। उस सर्व-सामान्य रूप में संस्कृत, फारसी, अरबी वगैरा के वे सभी शब्द होंगे, जो उसके पूर्ण विकास और विचार-प्रकाशन के लिए आवश्यक होंगे।

भिन्न-भिन्न प्रान्तों की भाषाओं का अध्ययन करने में लोगों को कठिनाई न हो, इस लिए ही एक लिपि के प्रचार का यह उद्देश्य है कि वह दूसरी तमाम लिपियों का स्थान ग्रहण कर ले। इस उद्देश्य की पूर्ति हेतु सबसे उत्तम तरीका यह है कि सभी राष्ट्रीय शालाओं में हिन्दु विद्यार्थियों के लिए देवनागरी का पढ़ना अनिवार्य कर दिया जाए, जैसे कि गुजरात में किया जाता है। दूसरे, भिन्न-भिन्न भारतीय भाषाओं का महत्त्वपूर्ण साहित्य देवनागरी में छापना शुरू कर दिया जाए। बल्कि यह कार्य प्रारम्भ भी हो चुका है, मैंने देवनागरी लिपि में छपी 'गीतांजलि' देखी है। परन्तु यह प्रयत्न बहुत बड़े पैमाने पर किए जाने की आवश्यकता है और ऐसी पुस्तकों के प्रकाशन का प्रचार भी होना चाहिए।

यद्यपि हिन्दुओं और मुसलमानों को एक-दूसरे के नजदीक लाने के लिए विधायक सूचनाएं करना वर्तमान समय के प्रतिकूल प्रतीत होता है, तथापि यह बहुत महत्वपूर्ण तथ्य है कि यदि हिन्दू अपने मुसलमान भाइयों के निकट आना चाहते हैं तो उन्हें उर्दू पढ़नी ही चाहिए और जो मुसलमान अपने हिन्दू भाइयों के निकट आने की इच्छा रखते हैं उन्हें भी हिंदी जरूर सीख लेनी चाहिए। जो हिन्दू और मुसलमानों की सच्ची एकता में विश्वास रखते हैं, उन्हें पारस्परिक द्वेष के इन भयंकर दृश्यों को देखकर चिन्तित नहीं होना चाहिए। यदि उनका विश्वास सच्चा है तो उन्हें जहां,

जितना भी सम्भव होगा, मौका मिलने पर सहिष्णुता, प्रेम और एक-दूसरे के प्रति सकारात्मक कार्य करने के लिए प्रेरित करेगा। इस प्रयोजन हेतु एक-दूसरे की भाषा सीखना इस मार्ग में सबसे प्रथम आवश्यकता साबित होगी।

क्या हिन्दुओं के लिए यह अच्छा नहीं कि वे सच्चे मुसलमानों द्वारा अधिकार-युक्त वाणी में लिखी किताबों को पढ़ें और यह जानें कि वे कुरान और पैगम्बर साहब के विषय में क्या समझते व लिखते हैं? उसी प्रकार क्या मुसलमानों के लिए भी यह अच्छा नहीं रहेगा कि सच्चे हिन्दुओं द्वारा लिखी धार्मिक पुस्तकों को पढ़कर वे यह जान सकें कि गीता और श्रीकृष्ण के बारे में हिन्दुओं के क्या खयाल हैं? बनिस्बत इसके कि दोनों पक्ष उन तमाम खराब बातों को जानें जो एक-दूसरे की धार्मिक पुस्तकों तथा उनके प्रवर्तकों के बारे में अज्ञानियों और तोड़-मरोड़कर बात कहने वालों ने कही हैं! (हिंदी नवजीवन, 21-7-1927)

हिंदी क्या है? इन्दौर के अखिल भारतीय हिंदी साहित्य सम्मेलन (1917), जिसकी अध्यक्षता स्वंय गांधीजी ने की थी, में कुछ खास उपयोगी प्रस्ताव स्वीकृत हुए। एक प्रस्ताव में हिंदी भाषा की परिभाषा बताई गई है और दूसरे में यह मत प्रकट किया गया है कि उन समस्त भाषाओं को देवनागरी लिपि में ही लिखना चाहिए, जो या तो संस्कृत से निकली है या जिनके ऊपर संस्कृत का बहुत प्रभाव पड़ा है।

पहला प्रस्ताव इस तथ्य पर जोर देता है कि हिंदी प्रान्तीय भाषाओं को नष्ट करके उनका स्थान नहीं लेना चाहती बल्कि उनकी पूरक बनना चाहती है और अखिल भारतीयता के सेवा क्षेत्र में हिंदी बोलने वाले कार्यकर्ता के ज्ञान तथा उपयोगिता को बढ़ाती है। 'हिंदी भाषा वह है जिसे उत्तर भारत में हिन्दू और मुसलमान बोलते हैं, और देवनागरी या उर्दू (फारसी) लिपि में लिखते हैं'। यद्यपि इस व्याख्या का थोड़ा विरोध किया जाता है। तदापि गांधी इसी को हिन्दुस्तानी भाषा भी कहते हैं। इस बात को स्वीकार करके सम्मेलन ने मुसलमानों के इस सन्देह को दूर कर दिया है कि उर्दू लिपि के प्रति सम्मेलन की कोई दुर्भावना है। यह भी कि सम्मेलन की प्रामाणिक लिपि तो देवनागरी ही रहेगी। पंजाब तथा दूसरे प्रान्तों के हिन्दुओं के बीच, देवनागरी लिपि का प्रचार अब भी जारी रहेगा। यह प्रस्ताव किसी

भी प्रकार देवनागरी लिपि के महत्त्व को कम नहीं करता। वह तो मुसलमानों के इस अधिकार को स्वीकार करता है कि अब तक जिस उर्दू लिपि में वे हिन्दुस्तानी भाषा लिखते आ रहे हैं, आगे भी उसी में लिख सकते हैं।

दूसरे प्रस्ताव को व्यावहारिक रूप देने की दृष्टि से एक समिति बना दी गई है, जिसके अध्यक्ष और संयोजक श्री काका साहब कालेलकर है। यह समिति देवनागरी लिपि में यथा सम्भव ऐसे परिवर्तन और परिवर्द्धन करेगी जो उसे आसानी के साथ लिखने के लिए आवश्यक होंगे और मौजूदा अक्षरों से जो शब्द-ध्वनि व्यक्त नहीं हो सकती, उसे व्यक्त करने के लिए देवनागरी लिपि को और भी पूर्ण बनाऐंगे।

यदि हमें अंतरप्रांतीय सम्पर्क बढ़ाना है और हिंदी को अंतरप्रांतीय लिखा-पढ़ी का माध्यम बनाना है तो इस प्रकार का परिवर्तन आवश्यक है। पिछले 25 वर्षों से हिंदी साहित्य सम्मेलन की उद्देश्य-पूर्ति में योग देने वाले सज्जनों का यह निश्चित कर्त्तव्य भी रहा है। यद्यपि इस लिपि-सम्बंधी प्रश्न पर चर्चा तो लम्बे समय से होती आ रही है किन्तु वह कभी गम्भीरतापूर्वक कार्यान्वित नहीं हो सका है, जबकि इस प्रस्ताव के पहले भाग में से दूसरा स्वत: फलित होता दीखता है। इससे भारत की दूसरी भाषाएं सीखना अत्यन्त सरल हो जाता है।

बंगाली लिपि में लिखी हुई गीतांजलि को सिवा बंगालियों के और कौन पढ़ सकता है? परन्तु यदि वह देवनागरी लिपि में लिखी जाए तो उसे बहुत लोग पढ़ सकते हैं। संस्कृत के तत्सम और तद्भव शब्द उसमें बहुत अधिक हैं, जिन्हें दूसरे प्रान्तों के लोग आसानी से समझ सकते हैं। हमें अपने बच्चों को विभिन्न प्रान्तीय लिपियां सीखने का व्यर्थ कष्ट नहीं देना चाहिए। यह एक तरह की निर्दयता ही तो है कि देवनागरी के अतिरिक्त तमिल, तेलगू, मलयाली, कन्नड़, उड़िया और बंगाली इत्यादि लिपियों को सीखने में दिमाग खपाने को कहा जाए! हां, यह जानने के उद्देश्य से कि हमारे मुसलमान भाई क्या कहते और लिखते हैं, हम उर्दू लिपि सीख सकते हैं। जो अपने देश का या मनुष्य-मात्र का प्रेमी है, उसके सामने यह कोई बहुत बड़ा प्रोग्राम नहीं है। यदि आज कोई प्रान्तीय भाषाएं सीखना चाहे और प्रान्तीय भाषा-

भाषी हिंदी पढ़ना चाहें तो लिपियों का यह अभेद्य प्रतिबन्ध ही उनके मार्ग में बड़ी कठिनाई प्रस्तुत करता है।

काका साहब कालेकर की यह समिति एक ओर इस सुधार के पक्ष में लोकमत तैयार करेगी तो, दूसरी ओर सक्रीयता के साथ इसकी उपयोगिता को प्रत्यक्ष करके दिखाएगी कि जो लोग हिंदी या प्रान्तीय भाषाओं को सीखना चाहते हैं, उनका समय और उनकी शक्ति बच सकती है। किसी को भूलकर भी यह कल्पना नहीं करनी चाहिए कि यह लिपि-सुधार प्रान्तीय भाषाओं के महत्त्व को कम कर देगा। सच पुछिए तो वह उनकी उसी प्रकार श्री-वृद्धि करेगा जिस प्रकार एक सामान्य लिपि स्वीकार कर लेने के फल-स्वरूप, प्रान्तीय व्यवहार-विनिमय-सरल हो जाने से यूरोप की तमाम भाषाएं समृद्ध हो गई हैं। (हरिजनसेवक, 10-5-1935, 'दो महत्त्वपूर्ण प्रस्ताव नामक लेख')

जो अलग-अलग भाषाएं संस्कृत से निकली हैं या जिनका उसके साथ गहरा सम्बंध रहा है, किन्तु आज अलग-अलग लिपियों में लिखी जाती हैं, उनकी एक ही लिपि होनी चाहिए और वह लिपि निःसन्देह देवनागरी ही है। अलग-अलग लिपियां एक प्रान्त के लोगों के लिए, दूसरे प्रान्तों की भाषाएं सीखने में अनावश्यक बाधाएं हैं।

इस सम्बंध में गांधी आगे तर्क देते हैं कि यूरोप अपने आप में कोई एक राष्ट्र नहीं है, फिर भी उसने एक सामान्य लिपि (रोमन लिपि) स्वीकार कर ली है। परन्तु जब भारत एक राष्ट्र होने का दावा करता है, तो फिर उसकी अपनी एक लिपि क्यों नहीं होनी चाहिए? एक ही भाषा के लिए देवनागरी और उर्दू दो-दो लिपियों को स्वीकार कर लेने की बात असंगत प्रतीत होती है किन्तु यह असंगति मूर्खता नहीं, बल्कि समय की मांग। इस समय हिन्दू-मुसलमानों में संघर्ष है; पढ़े-लिखे हिन्दुओं और मुसलमानों के लिए, एक-दूसरे के प्रति अधिक से अधिक आदर और सहिष्णुता दिखाना जरूरी और बुद्धिमानी का काम है। इसलिए सम्मलेन में यह राय बनी है कि लिपि चाहे देवनागरी रहे, चाहे उर्दू हो, चाहे दोनों हों, जिससे भविष्य में एक होने की संभावना बनी रहे। शौभाग्य की बात यह है कि प्रान्तों के बीच ऐसा

कोई संघर्ष नहीं है। इसलिए जिस सुधार से अनेक दिशाओं में प्रान्तों का गहरा मेल हो सकता है, उसकी हिमायत करना वांछनीय है किन्तु साथ में यह भी नहीं भूलना चाहिए कि राष्ट्र का बहुजन समाज बिलकुल निरक्षर है। उस पर भिन्न-भिन्न लिपियों का बोझ लादना और वह भी महज झूठे मोह और दिमागी आलस्य के कारण, अपने हाथों, अपने पैरों पर कुल्हाड़ी मारने जैसा होगा। (हरिजनसेवक, 15-8-1936, 'और भी गलतफहमियां' लेख से)

हिंदी बनाम उर्दू: हिंदी-उर्दू का यह सवाल सदाबहार बन गया है। यद्यपि इसके बारे में गांधीजी अकसर अपने विचार प्रकट करते रहे हैं, उन्हें फिर से प्रकट करना पुनरावृत्ति ही होगा, फिर भी इस बारे में वह जो मानते रहे हैं, उसे बिना किसी दलील के यथा रूप में रख देना ठीक होगा जैसे -

हिंदी, हिन्दुस्तानी और उर्दू शब्द उस एक ही भाषा के सूचक हैं, जिसे उत्तर भारत में हिन्दू-मुसलमान दोनों बोलते हैं और जो देवनागरी या फारसी लिपि में लिखी जाती है। इस भाषा के लिए 'उर्दू' शब्द इस्तेमाल होने से पहले, हिन्दू-मुसलमान दोनों इसे हिंदी ही कहते थे। हिन्दुस्तानी शब्द भी बाद में (यह कहना मुश्किल है कि कब से) इस भाषा के लिए इस्तेमाल किया जाने लगा है। हिन्दू-मुसलमान दोनों को यह भाषा उसी रूप में बोलने का प्रयत्न करना चाहिए, जिसमें उत्तर भारत के ज्यादातर लोग इसे समझते हैं। अनेक हिन्दू और बहुत से मुसलमान संस्कृत और फारसी या अरबी के ही शब्दों का प्रयोग करने का आग्रह करेंगे। यह स्थिति हमें तब तक बरदाश्त करनी पड़ेगी, जब तक हमारे बीच एक दूसरे के लिए अविश्वास और अलगाव का भाव ख़त्म नहीं हो जाता है। परन्तु जो हिन्दू किसी खास तरह के मुस्लिम विचारों को जानना चाहेंगे, वे फारसी लिपि में लिखी हुई उर्दू का अध्ययन करेंगे, और इसी तरह जो मुसलमान हिन्दुओं की किसी खास बात का ज्ञान करना चाहेंगे, उन्हें देवनागरी लिपि में लिखी हुई हिंदी का अध्ययन करना होगा। अन्त में जाकर जब हमारे दिल घुल-मिल जायेंगे (एक हो जयेंगे), हम सब अपने-अपने प्रान्त के बजाए, भारत पर गर्व का अनुभव करने लगेंगे और सभी धर्मों को एक ही वृक्ष के विभिन्न तनों के रूप में जानने और तदनुसार उन पर अमल करने

लगेंगे, तब हम प्रान्तीय भाषाओं को प्रान्तीय कामकाज के लिए कायम रखते हुए, एक ही सामान्य लिपि वाली एक राष्ट्रभाषा पर पहुंच जायेंगे। किसी प्रान्त, जिले, धर्म अथवा जाति पर, एक भाषा या हिंदी के एक रूप को लादने का प्रयत्न करना, देश के सर्वोत्तम हित की दृष्टि से घातक है। राष्ट्रभाषा के सवाल पर विचार करते समय, धार्मिक भेदभावों के खयाल से ऊपर उठकर सोचना चाहिए। रोमन लिपि न तो भारत की राष्ट्रलिपि हो सकती है और न ही होनी भी चाहिए। यह प्रतिस्पर्धा फारसी और देवनागरी के बीच ही हो सकती है और इसके अपने मौलिक गुणों को अलग रख दें तो भी देवनागरी ही सारे भारत की राष्ट्र-लिपि होनी चाहिए, क्योंकि विविध प्रान्तों में प्रचलित ज्यादातर लिपियां मूलतः देवनागरी से ही निकली हैं। इसलिए इन प्रान्तों के लोगों के लिए उसे सीखना सबसे ज़्यादा आसान है। किन्तु इसके साथ ही, मुसलमानों पर या दूसरे ऐसे लोगों पर, जो इससे अनजान हैं, इसे जबरदस्ती लादने का हमें किसी भी तरह का कोई प्रयत्न नहीं करना चाहिए।

यदि हम उर्दू को हिंदी से अलग भी मान लें, तो भी इन्दौर के हिंदी साहित्य सम्मेलन की उपरोक्त धारा नं०1 में दी हुई व्याख्या को स्वीकार करके; नागपुर के भारतीय साहित्य परिषद द्वारा उस व्याख्या को मान्यता प्रदान करके; और अंतरप्रांतीय व्यवहार की सामान्य भाषा को 'हिंदी या हिन्दुस्तानी' कहकर उर्दू की सेवा ही की है। क्योंकि इससे हिन्दू-मुसलमान दोनों को सामान्य भाषा को समृद्ध बनाने के यत्न में शामिल होने और प्रान्तीय भाषाओं के सर्वोत्तम विचारों को उस भाषा में शामिल करने का पूरा-पूरा मौका मिल गया है। (हरिजनसेवक, 3-7-1937)

राष्ट्रभाषा (राजभाषा) पर गांधी:

राष्ट्रभाषा: ऐसा माना जाता है कि महात्मा गांधी पहले व्यक्ति हैं जो हिंदी को हिन्दुस्तान की राष्ट्रीय भाषा के रूप में अपनाना चाहते थे। गांधी सन 1936 में बंगलौर में हुए 'हिंदी के उपाधि-वितरण-समारोह' के अवसर पर अपने भाषण में यह समझाते हैं कि 'हिंदी - हिन्दुस्तानी' ही राष्ट्रभाषा क्यों होनी चाहिए। फर्ज़ कीजिए कि, जब तक आप कर्नाटक में रहते हैं और कर्नाटक से बाहर आपकी दृष्टि नहीं दौड़ती, तब तक आपके लिए कन्नड़ का ज्ञान काफी है। लेकिन अगर आप

अपने किसी गांव को देखेंगे तो फौरन ही आपको समझ आएगा कि आपकी दृष्टि और उसके क्षेत्र का विस्तार हुआ है। आप कर्नाटक की दृष्टि से नहीं बल्कि हिन्दुस्तान की दृष्टि से सोचने लगे हैं। कर्नाटक के बाहर की घटनाओं में आपकी दिलचस्पी बढ़ी है। लेकिन अगर भाषा का कोई सर्व-साधारण माध्यम या वाहन न हो तो आपकी यह दिलचस्पी बहुत आगे नहीं बढ़ सकती है। कर्नाटक वाले, सिन्ध या संयुक्त प्रान्त वालों के साथ आप किस तरह अपना संपर्क कायम कर सकते हैं या उनकी बातें सुन और समझ सकते हैं?

हमारे देश के कुछ लोग मानते रहे हैं, और शायद अब भी मानते होंगे कि अंग्रेजी ऐसे माध्यम या संपर्क का काम दे सकती है। अगर यह संपर्क हमारे कुछ हजार पढ़े-लिखे लोगों के बीच ही कायम करना होता तो जरूर ऐसा हो सकता था, लेकिन इससे, हममें से शायद ही किसी को सन्तोष होगा। हम और आप चाहते हैं कि करोड़ों लोग अंतरप्रांतीय सम्बंध व संपर्क स्थापित करें तो ऐसा सम्बंध कभी भी अंग्रेजी द्वारा स्थापित नहीं हो सकता, और अगर हो भी सका तो भी अगली कई पीढ़ियों तक वह मुमकिन नहीं। यह आवश्यक नहीं कि वे सभी अंग्रेजी ही सीखेंगे और चूंकि अंग्रेजी सरकारी नौकरी और प्रतिष्ठा का साधन होने के अतिरिक्त, जीविका का अचूक और निश्चित साधन तो हरगिज नहीं है। अगर अंग्रेजी की ऐसी कोई कीमत कभी रही भी होगी तो जैसे-जैसे अधिक संख्या में लोग उसे सीखने लगेंगे, वैसे-वैसे उसकी वह कीमत कम होती जाएगी। फिर अंग्रेजी सीखना जितना कठिन है, 'हिंदी - हिन्दुस्तानी' सीखना उतना ही आसान है। अंग्रेज़ी सीखने में जितना समय लगेगा, हिंदी - हिन्दुस्तानी सीखने में उससे बहुत कम समय लगेगा।

कहा जाता है कि 'हिंदी - हिन्दुस्तानी' बोलने और समझने वाले हिन्दू - मुस्लिम लोगों की संख्या 20 करोड़ से अधिक है। क्या 1 करोड़ 10 लाख कर्नाटक के भाई-बहन, अपने इन 20 करोड़ भाई-बहनों की भाषा सीखना पसंद नहीं करेंगे? और क्या वे उसे बहुत आसानी से सीख नहीं सकते? अभी यहीं जिस एक घटना ने मेरा ध्यान खींचा है उससे इस सवाल का जवाब मिल जाता है। आपने अभी-अभी (मुझसे पहले) लेडी रमण के हिंदी व्याख्यान का कन्नड़ अनुवाद सुना है। उसे सुनते

समय इस बात की तरफ आपका ध्यान अवश्य गया होगा कि लेडी रमण के बहुत से हिंदी शब्द भाषान्तर में ज्यों के त्यों बरते गए थे- जैसे: - प्रेम, प्रेमी, संघ, सभा, अध्यक्ष, पद, अनन्त, भक्ति, स्वागत, अध्यक्षता, सम्मेलन इत्यादि। ये शब्द हिंदी और कन्नड़ दोनों भाषाओं में प्रचलित हैं।

अब मान लीजिए कि यदि कोई यही अनुवाद अंग्रेजी में करता तो क्या वह इनमें से एक भी शब्द का इस्तेमाल करता? कभी नहीं। इनमें से हर एक शब्द का अंग्रेजी पर्याय (अनुवाद) श्रोताओं के लिए बिलकुल नया होता। इसलिए जब हमारे कुछ कर्नाटकी मित्र कहते हैं कि हिंदी उन्हें कठिन मालूम होती है, तो मुझे उनपर हंसी आती है, साथ ही गुस्सा और बेसब्री भी कुछ कम नहीं मालूम होती। क्योंकि मेरा यह विश्वास है कि प्रतिदिन कुछ घण्टे लगन के साथ मेहनत करने से एक महीने में हिंदी सीखी जा सकती है। मैं 67 साल का हो चुका हूं। लोग कहेंगे कि नया कुछ सीखने की मेरी उम्र नहीं रही। लेकिन आप यह सच मानिए कि जिस समय मैं कन्नड़ अनुवाद सुन रहा था, उस समय मैंने यह अनुभव किया कि अगर मैं प्रतिदिन कुछ घण्टे अभ्यास करूं तो कन्नड़ सीखने में मुझे आठ दिन से ज़्यादा का समय नहीं लगेगा।

जबकि यहां मेरे जैसे दस-पांच लोगों को छोड़कर, बाकी के आप सभी बिलकुल नौजवान हैं। क्या हिंदी सीखने के लिए आप एक महीने तक प्रतिदिन चार घण्टे भी नहीं दे सकते? अपने 20 करोड़ देश-बन्धुओं के साथ सम्बंध स्थापित करने के लिए, क्या इतना समय देना आपको ज्यादा मालूम होता है? अब मान लीजिए कि आप में से जो लोग अंग्रेजी नहीं जानते, वे उसे सीखने का निश्चय करते हैं। क्या आप मानते हैं कि प्रतिदिन चार घण्टों की मेहनत से आप एक महीने में अंग्रेजी सीख सकेंगे? कभी नहीं। हिंदी इतनी आसानी से इसलिए सीखी जा सकती है कि दक्षिण भारत की चार भाषाओं सहित हिन्दुस्तान के हिन्दू जो भाषाएं बोलते हैं, उन सभी भाषाओं में संस्कृत के बहुत से शब्द शामिल होते हैं।

इतिहास से पता चलता है कि पुराने जमाने में उत्तर-दक्षिण के बीच का व्यवहार संस्कृत द्वारा चलता था। आज भी दक्षिण के शास्त्री उत्तर के शास्त्रियों के

साथ संस्कृत में बातचीत करते हैं। अनेक प्रान्तीय भाषाओं में मुख्य भेद व्याकरण का है। उत्तर भारत की भाषाओं का तो व्याकरण भी एक जैसा है। अलबत्ता, दक्षिण भारत की भाषाओं का व्याकरण भिन्न है और संस्कृत से प्रभावित होने से पहले उनके शब्द भी भिन्न थे, लेकिन अब उन्होंने भी बहुत से शब्द संस्कृत ले लिए हैं, और वे भी इस हद तक लिए गए हैं कि जब मैं दक्षिण में घूमता हूं तो यहां की चारों भाषाओं में जो कुछ कहा जाता है, उसका सार समझ लेने में मुझे कोई ख़ास कठिनाई नहीं मालूम होती।

अब अपने मुसलमान भाइयों की बात करते हैं, वे अपने-अपने प्रान्त की भाषा तो स्वभावतः जानते ही हैं, इसके अलावा वे उर्दू भी जानते हैं। दोनों का व्याकरण एक जैसा है, लिपि के कारण दोनों में जो फर्क है, सो है और इस पर विचार करने से मालूम होता है कि हिंदी, हिन्दुस्तानी और उर्दू, ये तीनों शब्द एक ही भाषा के सूचक हैं। इन भाषाओं के शब्द-भण्डार को देखने से हमें पता चलता है कि इनके अधिकांश शब्द एक हैं, इसलिए एक लिपि के सवाल को छोड़ दें तो इसमें मुसलमानों को कोई कठिनाई नहीं हो सकती। इससे लिपि का सवाल भी आसानी से हल हो जाएगा।

इसलिए पुन: अपनी बात पर लौटकर आता हूं कि अगर आपकी दृष्टि-मर्यादा उत्तर में श्रीनगर से, दक्षिण में कन्याकुमारी तक और पश्चिम में कराची से, पूर्व में डिब्रूगढ़ तक पहुंचती हो और इतनी वह पहुंचनी भी चाहिए, तो उसके लिए आपके पास हिंदी को छोड़कर और कोई और साधन हो ही नहीं सकता है। मैं आपको समझा चुका हूं कि अंग्रेजी हमारी राष्ट्रभाषा नहीं बन सकती। हालांकि अंग्रेजी से मुझे नफरत नहीं हैं। थोड़े पंडितों के लिए अंग्रेजी का ज्ञान आवश्यक है, अन्तर्राष्ट्रीय सम्बंधों के लिए और पश्चिमी विज्ञान के ज्ञान के लिए उसकी जरूरत है, लेकिन जब उसे वह स्थान दिया जाता है, जिसके योग्य वह है ही नहीं तो मुझे दुःख होता है। मुझे इसमें कोई सन्देह नहीं कि ऐसा प्रयत्न सफल हो ही नहीं सकता है। क्योंकि अपनी-अपनी जगह ही सब शोभा देते हैं।

आपके दिमाग में व्यर्थ ही जो एक डर घुस गया है, मैं उसे निकाल फैंकना चाहता हूं। क्या हिंदी कन्नड़ की जगह सिखाई जाएगी? क्या वह कन्नड़ को उसके स्थान से हटा देगी? नहीं, उलटे मेरा दावा तो यह है कि जैसे-जैसे हम हिंदी का अधिक प्रचार करेंगे, वैसे-वैसे हम अपनी प्रान्तीय भाषाओं के अभ्यास को न केवल विशेष प्रोत्साहन देंगे बल्कि उनकी शक्ति भी बढ़ाएंगे। यह बात मैं भिन्न-भिन्न प्रान्तों के अपने अनुभव से कह रहा हूं।

अत: जिस प्रकार हमने शिक्षा के माध्यम का विचार किया है, वैसे ही हमें राष्ट्रभाषा का भी विचार करना चाहिए। यदि अंग्रेजी राष्ट्रभाषा बनने के गुण रखती है तो निश्चित ही उसे वह अनिवार्य स्थान मिलना चाहिए। कुछ स्वदेशाभिमानी विद्वान कहते हैं कि अंग्रेजी राष्ट्रभाषा हो सकती है या नहीं, यह प्रश्न ही अज्ञानता बताता है। अंग्रेजी तो राष्ट्रभाषा बन ही चुकी है क्योंकि हमारे माननीय वाइसरॉय साहब ने जो भाषण दिया है उसमें तो उन्होंने केवल ऐसी आशा ही प्रकट की है। उनका उत्साह उन्हें ऊपर बतायी श्रेणी में नहीं ले जाता। वाइसरॉय महोदय मानते हैं कि अंग्रेजी भाषा दिन-दिन इस देश में फैलेगी, हमारे घरों में घुसेगी और अंत में राष्ट्रभाषा के ऊंचे पद पर पहुंच जाएगी। आज तो ऊपर-ऊपर से देखने पर इस विचार को समर्थन मिलता है। हमारे पढ़े-लिखे लोगों को देखने से ऐसा मालूम पड़ता है कि अंग्रेजी के बिना सारे देश का कारोबार बंद हो जायेगा। ऐसा होने पर भी जरा गहरे जाकर देखेंगे तो पता चलेगा कि अंग्रेजी राष्ट्रभाषा न हो सकती है, न होनी चाहिए। क्योंकि राष्ट्रभाषा के निम्न लक्षण होने चाहिए...

एक ऐसी भाषा जो सरकारी नौकरों के लिए आसान हो; जिस भाषा के द्वारा भारत का आपसी धार्मिक, आर्थिक और राजनीतिक काम-काज हो सके; जिस भाषा को भारत के अधिकांश लोग बोलते हों; जो भाषा राष्ट्र के लिए आसान हो; जिस भाषा का विचार करते समय क्षणिक या कुछ समय तक रहने वाली स्थिति पर जोर न दिया जाए।

अंग्रेजी भाषा में इनमें से कोई भी लक्षण नहीं है। पहला लक्षण मुझे अंत में रखना चाहिए था। परन्तु मैंने पहले इसलिए रखा है कि यह लक्षण अंग्रेजी भाषा में

दिखाई पड़ सकता है। गम्भीरता से विचार करने पर हम पाएंगे कि आज भी राज्य के सभी नौकरों के लिए वह आसान भाषा नहीं है। यहां के शासन का ढांचा इस तरह का सोचा गया है कि अंग्रेज कम होंगे, यहां तक कि अंत में वाइसरॉय और दूसरे अंगुलियों पर गिनने लायक अंग्रेज रहेंगे। अधिकतर कर्मचारी आज भी भारतीय है और वह दिन-प्रतिदिन बढ़ते ही जाएंगे। यह तो सभी मानेंगे कि इस वर्ग के लिए भारत की किसी भी भाषा से अंग्रेजी ज्यादा कठिन है।

दूसरा लक्षण जन-व्यवहार के समय हम देखते हैं, जब तक आम लोग अंग्रेजी बोलने वाले नहीं हो जाते तब तक हमारे धार्मिक व्यवहार अंग्रेजी में नहीं हो सकते! और इस हद तक अंग्रेजी भाषा का समाज में फ़ैल जाना असंभव मालूम होता है। तीसरा गुण न तो अंग्रेजी में है और न ही कभी हो सकता, क्योंकि वह भारत के अधिकांश लोगों की भाषा कभी नहीं हो सकती है। चौथा लक्षण भी अंग्रेजी में नहीं है क्योंकि सारे राष्ट्र के लिए वह इतनी आसान नहीं है। पांचवे लक्षण पर विचार तरते समय पाते हैं कि अंग्रेजी भाषा की आज की सत्ता क्षणिक है। जबकि सदैव बनी रहने वाली स्थिति तो यह है कि भारत में जनता के राष्ट्रीय काम में अंग्रेजी भाषा की जरुरत थोड़ी ही रहेगी। सिर्फ अंग्रेजी साम्राज्य के काम-काज में उसकी जरुरत रहेगी। यह दूसरी बात है कि वह साम्राज्य के राजनीतिक कामकाज (डिप्लोमेसी) की भाषा होगी। उस काम के लिए ही अंग्रेजी की जरुरत रहेगी। हमें अंग्रेजी भाषा से कुछ वैर नहीं है। हमारा आग्रह तो बस इतना ही है कि उसे हद से आगे और बाहर नहीं जाने दिया जाए। साम्राज्य की भाषा तो अंग्रेजी ही रहेगी, इसलिए हम अपने मालवीयजी, शास्त्रीजी, बनर्जी आदि को यह भाषा सीखने का आग्रह करेंगे और यह विश्वास रखेंगे कि ये लोग भारत की कीर्ति विदेशों में फैलाएंगे। परन्तु राष्ट्र की भाषा अंग्रेजी नहीं हो सकती। अंग्रेजी को राष्ट्र भाषा बनाना 'एस्परेंटो' दाखिल करने जैसी बात होगी। यह कल्पना ही हमारी कमजोरी बताती है कि अंग्रेजी राष्ट्रभाषा हो सकती है। एस्परेंटो (Esperanto) के लिए प्रयत्न करना हमारी अज्ञानता का सूचक होगा।... तो फिर कौनसी भाषा इन पांच लक्षणों वाली है? इस बात से कोई भी असहमत नहीं हो सकता है कि 'हिंदी' भाषा में ये सारे गुण (लक्षण)

मौजूद हैं। अब यहां पुन: प्रश्न उठता है कि हिंदी भाषा किसे माना जाए? इसका जबाब पहले भी दिया जा चुका है की मैं (मोहनदास करमचंद गांधी) हिंदी भाषा उसे कहता हूं जिसे उत्तर भारत में हिन्दू और मुसलमान बोलते हैं, और देवनागरीया उर्दू (फारसी) लिपि में लिखते हैं। इसी हिन्दुस्तानी भी कह सकते हैं।

कई लोग ऐसी दलील देते हैं कि हिंदी और उर्दू दो अलग भाषाएं हैं। यह दलील सही नहीं हैं। उत्तर भारत में मुसलमान और हिन्दू दोनों एक ही भाषा बोलते हैं। यह भेद पड़े-लिखे लोगों ने डाला है। यानी हिन्दू शिक्षित वर्ग ने हिंदी को केवल संस्कृत-मय बना डाला है और इसलिए कितने ही मुसलमान उसे समझ नहीं सकते हैं। लखनऊ के मुसलमान भाइयों ने उर्दू को फारसी से भरकर ऐसा बना दिया है कि हिन्दू उसे समझ न सके। ये दोनों (संस्कृतमय हिंदी और फारसी की अधिकता वाली उर्दू) केवल पंडितों की भाषाएं हैं। आम जनता में उनके लिए कोई स्थान नहीं है। मैं उत्तर भारत में रहा हूं, हिन्दू-मुसलमानों के साथ खूब मिला-जुला हूं, और मेरा हिंदी भाषा का ज्ञान बहुत थोड़ा होते हुए भी मुझे उन लोगों के साथ व्यवहार रखने में थोड़ी भी कठिनाई नहीं हुई। जो भाषा उत्तर भारत में लोग बोलते हैं, उसे उर्दू कहिए या हिंदी, दोनों एक ही हैं। फारसी लिपि में लिखिए तो वह उर्दू भाषा के नाम से पहचानी जाएगी और वही वाक्य देवनागरीलिपि में लिखिए तो वह हिंदी कहलाएगी।

अब लिपि के झगड़े को समाप्त करते हुए, अभी कुछ समय तक तो मुसलमान लड़के उर्दू लिपि में लिखेंगे और हिन्दू अधिकतर देवनागरीमें लिखेंगे। 'अधिकतर' इसलिए कहा जा रहा है कि हजारों हिन्दू आज भी अपनी हिंदी-उर्दू लिपि में लिखते हैं और कितने ही तो देवनागरीलिपि जानते भी नहीं हैं। अंत में जब हिन्दू-मुसलमानों में एक-दूसरे के प्रति शंका और द्वेष की भावना नहीं रह जाएगी और अविश्वास के सारे कारण दूर हो जायेंगे, तब जिस लिपि में ज्यादा जोर रहेगा, वह लिपि ज्यादा लिखी जाएगी और वही राष्ट्रीय लिपि हो जाएगी। इस बीच जिन मुसलमान भाइयों और हिन्दुओं को उर्दू लिपि में अर्जी लिखनी होगी उनकी अर्जी राष्ट्रीय जगहों में स्वीकार की जाएगी।

उपरोक्त पांच लक्षण रखने में हिंदी का मुकाबला करने वाली और कोई भाषा नहीं हो सकती है। हिंदी के बाद दूसरा दर्जा बंगला का है। फिर भी बंगाली लोग बंगाल के बाहर हिंदी का ही उपयोग करते हैं। हिंदी बोलने वाले लोग जहां जाते हैं, वहां हिंदी का उपयोग करते हैं और इससे किसी को आश्चर्य नहीं होता। हिंदी के धर्मोपदेशक और उर्दू के मौलवी सारे भारत में अपने भाषण हिंदी में ही देते हैं, और अपढ़ (अनपढ़) जनता उन्हें समझ लेती है। जहां अपढ़ गुजराती भी उत्तर में जाकर थोड़ी-बहुत हिंदी का उपयोग कर लेता है, वहीं उत्तर का 'भैया' बम्बई के सेठ की नौकरी करते हुए भी गुजराती बोलने हिचकिचाता है तो सेठ उस 'भैया' के साथ टूटी-फूटी हिंदी बोल लेता है। मैंने देखा है कि ठेठ द्राविड़ प्रान्त में भी हिंदी की आवाज सुनाई देती है। यह कहना पूरी तरह से ठीक नहीं कि मद्रास में तो अंग्रेजी से ही काम चलता है। वहां भी मैंने अपना सारा काम हिंदी से चलाया है। सैंकड़ों मद्रासी मुसाफिरों को मैंने दूसरे लोगों के साथ हिंदी में बोलते हुए सुना है। इसके अतिरिक्त मद्रास के मुसलमान भाई तो अच्छी तरह हिंदी बोलना जानते हैं। यहां यह ध्यान में रखना चाहिए कि सारे भारत के मुसलमान उर्दू बोलते हैं और उनकी संख्या सारे प्रान्तों में कुछ कम नहीं है।

इस तरह हिंदी भाषा तो स्वत: ही राष्ट्रीय भाषा बन चुकी है। हमने वर्षों पहले उसका राष्ट्रीय भाषा के रूप में उपयोग किया है। उर्दू भी हिंदी की इस शक्ति से ही पैदा हुई है। कोई भी मुसलमान बादशाह भारत में फारसी-अरबी को राष्ट्रीय भाषा नहीं बना सका, उन्होंने हिंदी के व्याकरण को मानकर उर्दू लिपि काम में ली और फारसी शब्दों का उपयोग किया। परन्तु आम लोगों के साथ वे विदेशी भाषा में व्यवहार नहीं सके। यह बात अंग्रेज अधिकारियों से छिपी हुई नहीं है। जिन्हें अंग्रेजी फ़ौज का अनुभव है, वे जानते हैं कि भारतीय सैनिकों के लिए चीजों के नाम हिंदी या उर्दू में रखने पड़ते हैं। अत: इस तरह हम देखते हैं कि हिंदी ही राष्ट्रीय भाषा हो सकती है। फिर भी मद्रास के पढ़े-लिखों के लिए यह सवाल कठिन अवश्य है। (स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स ऑफ़ महात्मा गांधी, पृष्ठ 395-399; नरेंद्र शुक्ल व वीणा

सिंह (संपादक), शिक्षा धर्म, 2021, रेमाधव आर्ट, गाजियाबाद, उ.प्र. पृष्ठ 393-397)।

संदर्भ ग्रंथ सूची:

- 1813 का चार्टर अधिनियम, 21 जुलाई 1813, एन एक्ट फॉर कंटीन्यूइंग इन दि ईस्ट इंडिया कंपनी फॉर ए फ़रदर टर्म, दि पोजेसन ऑफ़ दि ब्रिटिश टेरिटोरी इन इंडिया, टुगेदर विथ सर्टेन एक्सक्लूसिव प्रिविलेज; फॉर इस्टेब्लिशिंग फ़रदर रेगुलेशंस फॉर दि गवर्नमेंट ऑफ़ दि सेड टेरिटोरिज, एंड दि बेटर एडमिनिस्ट्रेशन ऑफ़ जस्टिस विथिन दि सेम; एंड फॉर रेगुलेटिंग दि ट्रेड टू एंड फ्रॉम दि प्लेसेस विथिन दि लिमिट्स ऑफ़ दि सेड कंपनीज चार्टर, ब्रिटिश पार्लियामेंट, लंदन।
- 1833 का अधिनियम, 28 अगस्त 1833, ईस्ट इंडिया कंपनी के साथ समझौता करने और महामहिम के भारतीय क्षेत्रों के बेहतर शासन के लिए, 30 अप्रैल 1854 तक एक अधिनियम, ब्रिटिश पार्लियामेंट, लंदन।
- अमित के. सुमन, 2025, एजुकेटिंग इंडिया: कोलोनिल्ज्म एंड इंडिजेनस नॉलेज ट्रेडिशंस, 1765-1900, ब्लूम्सबेरी इंडिया, न्यू डेल्ही।
- अमृतलाल ठाकोरदास नाणावटी (अनु.), 1958, मंगल प्रभात, नवजीवन मुद्रणालय, अहमदाबाद, गुजरात।
- एस० एन० अग्रवाल, 1943, मीडियम ऑफ इंस्ट्रक्शन, किताबिस्तान, इलाहाबाद (प्रयागराज)।
- कृष्णकृपाश्रीमूर्ति श्री श्रीमद ए.सी. भक्तिवेदांत स्वामी प्रभुपाद, 2007, गीतोपनिषद श्रीमद्भगवद्गीता (यथारूप), भक्तिवेदांत बुक ट्रस्ट, मुंबई।
- कोर्टेनय इल्बर्ट, 1898, भारत सरकार: उससे संबंधित विधिक कानूनों का सारांश, ऐतिहासिक परिचय और उदाहरण सहित, क्लेरेंडन प्रेस, लंदन, न्यूयॉर्क।
- गांधीजी, अनुवादक, रामनारायण चौधरी, सच्ची शिक्षा, 1950, नवजीवन प्रकाशन मंदिर, अहमदाबाद, गुजरात
- गांधीजी, नई तालीम की ओर, भारतन कुमारप्पा (संपादक), 1956, नवजीवन प्रकाशन मंदिर, अहमदाबाद, गुजरात।

- गांधीजी, बुनियादी शिक्षा (भाग: 1-4), 1950, नवजीवन प्रकाशन मंदिर, अहमदाबाद, गुजरात।
- गांधीजी, शिक्षा का माध्यम, भारतन कुमारप्पा (संपादक), 2000, नवजीवन प्रकाशन मंदिर, अहमदाबाद, गुजरात
- गांधीजी, शिक्षा की समस्या, रामनारायण चौधरी (अनुवादक), 1954, नवजीवन प्रकाशन मंदिर, अहमदाबाद, गुजरात।
- गांधीजी, सच्ची शिक्षा, रामनारायण चौधरी (अनुवादक), 1950, नवजीवन प्रकाशन मंदिर, अहमदाबाद, गुजरात।
- जगमोहन सिंह राजपूत, 2022, भारतीय संस्कृति के आलोक में शिक्षा: अपेक्षाएं एवं संभावनाएं, किताबघर प्रकाशन, नई दिल्ली।
- नरेंद्र शुक्ल व वीणा सिंह (संपादक), 2021, शिक्षा धर्म, पृष्ठ 621-622)
- पं. हरिश्चंद्र जी विद्यालंकार एवं आचार्य वैद्यनाथ शास्त्री जी (भाष्यकर्ता), ऋग्वेद (हिंदी भाष्य, भाग -5), 2010, सार्वदेशिक आर्य प्रतिनिधि सभा, दिल्ली।
- प्रो. मनोज कुमार एवं डॉ. मुकेश कुमार, 2020, महात्मा गांधी के आश्रम और संस्थाएं, गांधी स्मृति एवं दर्शन समिति , नई दिल्ली
- महात्मा गांधी, नरेंद्र शुक्ल व वीणा सिंह (संपादक), 2021, शिक्षा धर्म, रेमाधव आर्ट, नई दिल्ली।
- मोहनदास करमचन्द गांधी (1909-1910), हिन्द स्वराज, नवजीवन ट्रस्ट, 1949, अहमदाबाद, गुजरात।
- मोहनदास करमचन्द गांधी (1924-25,गुजराती में, जेल यात्रा के दौरान), दक्षिण अफ्रीका के सत्याग्रह का इतिहास; वालजी गोविन्दजी देसाई (अनुवाद), 1928, एस. गणेशन पब्लिशर, मद्रास।
- मोहनदास करमचन्द गांधी, काशीनाथ त्रिवेदी (अनुवादक), 1957, सत्य के प्रयोग अथवा आत्मकथा, नवजीवन ट्रस्ट, अहमदाबाद, गुजरात।
- मोहनदास करमचन्द गांधी, रामनारायण चौधरी (अनु.), 1948, सत्याग्रह आश्रम का इतिहास, नवजीवन प्रकाशन मन्दिर, अहमदाबाद, गुजरात।

- राकेश शास्त्री (संपादक एवं अनुवादक), 2017, मनुस्मृति:कुल्लूकभट्टविरचित मन्वर्थमुक्तावलीसंस्कृत टीका एवं हिन्दीभाषानुवाद, विद्यानिधि प्रकाशन, नई दिल्ली
- राष्ट्रभाषा हिंदी पर महात्मा गांधी के विचार, 2003, सम्पूर्ण गांधी वाङ्मय से उद्धृत, गांधी स्मृति एवं दर्शन समिति , नई दिल्ली।
- राहुल सांकृत्यायन, 1934, विनय-पिटक (महावग्ग), दि कॉर्पोरेट बॉडी ऑफ़ दि बुद्धा एजुकेशनल फाउंडेशन, ल्हासा-ताइवान।
- विद्यालंकार हरिश्चंद्र, शास्त्री वैद्यनाथ, (भाष्यकर्ता). ऋग्वेद (हिंदी भाष्य, भाग -5). नई दिल्ली: सार्वदेशिक आर्य प्रतिनिधि सभा, 2010।
- शाश्वती झालानी व समीक्षा मुद्गल, गांधी प्रश्नोत्तरी (1001 प्रश्न-संग्रह), 2001 गांधी स्मृति एवं समिति , नई दिल्ली।
- श्रीमन नारायण अग्रवाल, गांधियन कॉन्स्टिट्यूशन फॉर फ्री इंडिया, मोहनदास करमचन्द गांधी (प्रस्तावना), 1945, खामा पब्लिशर्स, न्यू डेल्ही।
- सतीशचन्द्र मित्तल, 2019, "गांधी जी का धार्मिक चिंतन", इतिहास, भाग-5, सं.-2, जुलाई-सितम्बर 2019, भारतीय इतिहास अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली।
- सविता सिंह (एडिट.), 1991, एजुकेशन एंड करैक्टर बिल्डिंग, गांधी स्मृति एंड दर्शन समिति , न्यू डेल्ही।
- सस्ता साहित्य मण्डल, 1952, सच्ची शिक्षा: गांधीजी की रचनाओं में उनकी जीवन-शिक्षा का बालकोपयोगी संग्रह, पहला भाग, नेशनल प्रिंटिंग वर्क्स, दिल्ली।
- सस्ता साहित्य मण्डल, 1952, सच्ची शिक्षा: गांधीजी की रचनाओं में उनकी जीवन-शिक्षा का बालकोपयोगी संग्रह, तीसरा भाग, नेशनल प्रिंटिंग वर्क्स, दिल्ली।
- हिन्दुस्तानी तालीमी संघ, 1948, वन स्टेप फॉरवर्ड: दि रिपोर्ट ऑफ़ दि फर्स्ट कांफ्रेंस ऑफ़ बेसिक नेशनल एजुकेशन, पूना, अक्टूबर 1939, हिन्दुस्तानी तालीमी संघ, सेवाग्राम, वर्धा।

- महात्मा गांधी के मूल लेख (पत्र-पत्रिकाएं):
- नवजीवन: 21-9-1919; 15-11-1920; 30-12-1920; 2-9-1921; 10-8-1924; 22-3-1925; 17-5-1925; 24-1-1926; 8-7-1928; 26-8-1928; 9-9-1928; 2-6-1929; 3-3-1929; 6-10-1929; 23-2-1930; 9-3-1930.
- यंग इंडिया: 1-6-1921; 1-6-1921; 2-2-1921; 27-4-1921; 27-4-1921; 14-8-1924; 24-6-1926; 18-7-1926; 21-7-1927; 25-8-1927; 6-12-1928; 20-06-1929; 25-6-1931.
- हरिजन: 18-8-1929; 8-5-1935; 2-10-1937; 5-6-1937; 31-7-1937; 9-1-1937; 30-7-1938; 30-7-1938; 9-7-1938; 9-7-1938; 22-6-1940; 2-11-1947; 8-9-1946; 25-8-1946; 2-11-1947; 7-9-1947; 18-1-1948.
- हरिजन बंधु: 2-4-1933; 5-11-1933; 5-11-1933; 24-9-1933; 2-11-1933; 12-11-1933; 24-12-1933; 9-6-1935; 24-10-1937; 5-3-1939.
- हरिजनसेवक: 15-8-1936; 2-10-1937; 2-10-1937; 3-7-1937; 6-11-1937; 6-11-1937; 16-10-1937; 30-10-1937; 30-10-1937; 7-5-1938; 11-6-1938; 26-2-1939; 9-9-1939; 1-3-1942; 21-4-1946; 19-5-1946; 25-8-1946; 10-3-1946; 2-11-1947.

प्रतिबंधित कविता में स्वातंत्र्य-चेतना

प्रो. रसाल सिंह

प्रोफेसर, हिंदी विभाग करोड़ीमल कॉलेज, दिल्ली विश्वविधालय

सुश्री गरिमा

शोधार्थी, हिंदी विभाग, दिल्ली विश्वविधालय

शोध सार : ब्रिटिश साम्राज्यवादी औपनिवेशिक सत्ता के अधीन भारतीय जनता के लिए राजनैतिक पराधीनता की तुलना में सांस्कृतिक पराधीनता कहीं अधिक स्थायी और विनाशकारी साबित हुई जिससे जनमानस के अंतर्मन में हीनता की भावना घर कर गई | उस समय के साहित्य ने पराधीनता की इन बेड़ियों को तोड़ने का आह्वान किया जिसपर साम्राज्यवादी सत्ता ने समय-समय पर प्रेस एक्ट 1878, प्रेस अधिनियम 1910, आईपीसी 124A के तहत प्रतिबंध लगा दिया | प्रतिबंधित साहित्य ने समाज में स्वातंत्र्य-चेतना को जागृत कर मानसिक गुलामी का विरोध किया | इस साहित्य में समाहित शब्द केवल आक्रोश की अभिव्यक्ति नहीं है, अपितु तत्कालीन जन-जागृति, सामाजिक समरसता और राष्ट्रीय चेतना के जीवंत दस्तावेज हैं | प्रस्तुत शोध पत्र का मूल उद्देश्य प्रतिबंध किये गये काव्य के भीतर दहकती स्वातंत्र्य-चेतना का विश्लेषण करना और दमित बौद्धिक धरोहर को आज की मुख्यधारा में लाना |

बीज-शब्द : साम्राज्यवादी, औपनिवेशिक, स्वातंत्र्य-चेतना, प्रतिबंध, जागृति, सेंसरशिप, गिरफ्तार, हौसला, पत्रकार, मुक्ति, जब्तशुदा, सांस्कृतिक,

दमनकारी, गुलामी, अभिव्यक्ति, क्रांतिकारियों, ऐतिहासिक, पत्रिका, आपत्तिजनक, राजद्रोह आदि |

मूल आलेख : भारत में प्रतिबंध का इतिहास बहुत पुराना है, औपनिवेशिक काल में आम जनता के विचारों की अभिव्यक्ति पर सत्ता पक्ष का पहरा था | वर्ष 1857 से 1947 के मध्य राजनैतिक संघर्ष के साथ-साथ वैचारिक और सांस्कृतिक चेतना के टकराव स्पष्ट दिखाई देता है | लोगों ने अपने मनोभाव और चेतना की अभिव्यक्ति कविता, कहानियों, लोक-गीत और पत्र-पत्रिकाओं के माध्यम से प्रचारित किया | इन्हें प्रतिबंधित करने के लिए समय-समय पर कानून लाये गये जिनमें 1867 प्रेस नियंत्रण कानून, 1878 का वर्नाकुलर प्रेस एक्ट, 1908 का समाचार पत्र अधिनियम और 1910 का इंडियन प्रेस एक्ट, राजद्रोह की धारा 124A के तहत हिंदी साहित्य की सबसे व्यापक जब्ती की गई | साहित्य समाज का केवल प्रतिबिंब ही नहीं है उसकी गतिशीलता का प्रमाण है | जब साहित्य के शब्द समाज की सामूहिक आवाज बनने लगे, तो सत्ता पक्ष में भय होना स्वाभाविक था | इसी प्रकार प्राय: सभी देश की सत्ता अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का गला घोटती आई है | जनता को जागृत करने वाले साहित्य को राष्ट्र के लिए खतरा बता कर जब्त कर लिया जाता था | भारत के राष्ट्रीय अभिलेखागार में अलग-अलग भाषाओं की जब्तशुदा किताबें रखी हैं जिनमें हिंदी, उर्दू, पंजाबी, गुजराती, मराठी, तमिल, बंगला और अन्य भाषाओं की रचनाएँ हैं | प्रतिबंधित साहित्य और उसके मानदंडो को सामने लाने में ब्रिटेन के एक विद्वान जेरोल्ड बैरियर का महत्वपूर्ण योगदान माना जाता है | उन्होंने औपनिवेशिक भारत के दमनकारी कानून का विश्लेषण किया और बताया सेंसरशिप से बचने के लिए भारतीय प्रकाशकों और क्रांतिकारियों ने छद्म नामों (Pseudonyms), गुप्त भूमिगत प्रेसों और किताबों के आवरण (कवर) बदलकर वितरित करने की ऐसी अनूठी प्रणाली विकसित की, जिसने ब्रिटिश ख़ुफ़िया तंत्र और पुलिस प्रशासन को पूरी तरह लचर कर दिया था |1 औपनिवेशिक व्यवस्था का गहन विश्लेषण स्पष्ट करता है की राजनीतिक पराधीनता का संबंध राष्ट्र

की भौगोलिक सीमाओं, प्रशासनिक नियंत्रण और सत्ता की संरचना से होता है जिसे आंदोलनों और सैन्य विद्रोह के माध्यम से पलटा जा सकता है | सांस्कृतिक पराधीनता बिल्कुल विपरीत मानव मन, आत्म-चेतना, भाषा और बौद्धिक चिंतन पर आक्रमण करती है | क्रन्तिकारी मनोचिकित्सक फ्रान्त्ज़ फैनन ने कहा था कि राजनीतिक स्वतंत्रता तो मिल जाती है, लेकिन मानसिक गुलामी (हीनभावना) पीढ़ियों तक चलती है |2 अंग्रेजों ने 1857 की क्रांति के बाद नैरेटिव फैलाया कि भारतीय पिछड़े हैं | प्रतिबंधित कवियों ने इसके जवाब में अतीत के गौरव और स्वाभिमान को अपनी रचनाओं में उभारा | आज जब युवा पीढ़ी अपनी भाषा और संस्कृति से कटकर मानसिक हीनता का शिकार हो रही है ऐसे में प्रतिबंधित साहित्य उनके मनोमस्तिष्क में एक नया आत्मविश्वास भरने की ताकत रखता है |

राष्ट्रीयता और आत्म-जागृति का वाहक रहा है प्रतिबंधित साहित्य, आमलोगों के विचारों को जितना दबाया कुचला जा रहा था उतनी ही तीव्रता से साहित्यकार, पत्रकार, आमजन बड़ी संख्या में रचनाएँ कर रहे थे | बेनी माधो गुप्त ने अपने काव्य संग्रह 'शहीद गर्जना' के माध्यम से भारतीय सिपाहियों में सत्ता के विरुद्ध विद्रोह की भावना प्रबल किया और जनमानस को झकझोरते हुए लिखा है कि :

> "आज हमको कुछ कर के दिखाना चाहिए / कूद कर मैदान में थर थर मचाना चाहिए | कह दो जालिमों से ये जाकर वो चलाये गोलियां / गोलियां ये हैं नहीं है ये, खूनी होलियां|"3

भाषाई सिद्धांत के अनुसार लोकभाषा में रचे गये शब्द ज्यादा घातक सिद्ध हो रहे थे क्योंकि वे सीधे पराधीन मानसिकता के आत्म-गौरव को जाग्रत करते थे | परतंत्रता की नींद से जगा कर नई दिशा देने वाली मशाल है साहित्य जो स्पष्ट करता है कि यह लड़ाई केवल हथियारों और राजनीतिक मंचों तक सिमित नहीं था बल्कि 1857 से 1947 के मध्य भारतीय स्वतंत्रता संग्राम मुख्य रूप से सांस्कृतिक और वैचारिक धरातल पर लड़ा जा रहा था | इस वैचारिक जागृति को दबाने और रोकने

के लिए औपनिवेशिक शासन के द्वारा अपनाये गये दमन चक्र का विश्लेषण नरेंद्र शुक्ल ने अपनी किताब 'ब्रिटिश राज और अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता : औपनिवेशिक भारत में प्रतिबंधित साहित्य (1907-1935)' में किया उनके अनुसार ब्रिटिश सरकार के लिए 'शब्द' बंदूकों से ज्यादा खतरनाक बन गये थे जिसके कारण उन्होंने कई तरह के प्रेस एक्ट और अधिनियम के जरिये भाषाई राष्ट्रवाद का गला घोटने की क्रूर कोशिश की |4 भारतीय लेखकों, पत्रकारों और साहित्यकारों की कलम ने सीधे ब्रिटिश सरकार की जड़ों पर प्रहार किया | यह एक द्विआमी संघर्ष था जहाँ एक ओर विदेशी हुकूमत से मुक्ति का लक्ष्य था तो दूसरी ओर समाज के भीतर व्याप्त कुरीतियों को नष्ट कर राष्ट्रवाद की भावना प्रदीप्त करना था | अंग्रेज, जमींदार और पूंजीपतियों के त्रिकोणीय गठजोड़ के द्वारा निरंतर आम जन, गरीब किसानों और मजदूरों का आर्थिक शोषण किया जा रहा था | इस राष्ट्रव्यापी आर्थिक विषमता और मानवीय शोषण को साहित्यकार अत्यंत प्रखर आवाज में देशवासियों के सामने लाने के लिए लगातार रचनाएँ कर रहे थे जिनको प्रतिबंध का सामना करना पड़ रहा था जिनमें बलभद्रप्रसाद गुप्त, विशारद 'रसिक' की राजनैतिक कविताओं का संग्रह 'खून की छीटें' में भूख से बिलखते बच्चे और उनका शोषण करने वालों के बारे में लिखा है :

"इस ओर कृषकों की टूटी फूटी झोपड़ी है / पूंजीपतियों
की उस ओर अटालिका | उस ओर बेबी, बाबा फिरते समोद देख
/ इस ओर रोती क्षुधा-ग्रस्ता दीन बालिका"||5

ऐसी ही अन्य रचनाएँ 'भूखी दुनिया' जिसके प्रकाशक सत्यनारायण सिंह बाल रूप शर्मा हैं वे कहते हैं की किसान के घर में एक ही रोटी है जिसमे दाल भी नहीं है और नाहीं घी पोता है इसपर भी इन्हें लूटकर पूंजीपति जमींदार बैठ कर मजा उड़ा रहे हैं व्यंग करते हुए कहते हैं कि इसपर भी तुही बेचलें गहनवां |6 समाज में फैली औपनिवेशिक मानसिकता कैसे अपनों के साथ ही अमानवीय व्यवहार कर रही थी | अंग्रेज व्यापर और प्रशासन की आड़ में भारतीय संपदा का मनमाने तरीके से निष्कासन कर देश की अर्थव्यस्था को जर्जर किए जा रहे थे | मजदूर-किसान

पुस्तक-माला द्वारा प्रकाशित पुस्तक 'हम भूखे नंगे क्यों हैं' इसमे वो लिखते हैं हमारे लोग अकर्मण्य और आलसी नहीं हैं फिर भी वो गरीब क्यों है ये बताते हुए तत्कालीन व्यवस्था पर चोट करते हुए लिखते हैं कि आजकल के ज़माने में परिश्रमी गरीब लोगों, किसानों और मजदूरों के दुःख का कारण यह है कि तमाम कुदरती चीजें गांव-खेत, कुआँ-तालाब, जंगल, खानें आदि और परिश्रम के साधन दूसरों के हाथों में हैं | यह तमाम चीजें सारी मनुष्य-जाति के उपयोग की हैं, पर यह व्यक्तिगत मालिक बने हुए लोग उनको राष्ट्रीय या पंचायती अधिकार में न देकर, उनसे सारी जनता के हित का ख्याल न रख कर, पहले अपना फायदा करते हैं |7

आज के आधुनिक पूंजीवाद में जो अंधाधुंध निजीकरण हो रहा है, वह भी हाशिये पर मौजूद समाज को सबसे ज्यादा प्रभावित कर रहा है विरोधाभास की स्थिति देखने को मिल रही है देश तरक्की कर रहा है, जीडीपी बढ़ रही है लेकिन मानव विकास पर इसका आज भी बुरा असर पड़ रहा है | इस अंधी दौड़ में शिक्षा, स्वास्थ्य और पोषण व्यापार की वस्तु बनती जा रही है आज लोग अपनी परंपरा और संस्कृति की उपेक्षा करके पश्च्यात संस्कृति, खान-पान और पहनावा की ओर ज्यादा आकर्षित हो रहे हैं | देश को आत्मनिर्भर बनाने के लिए स्वदेशी की तरफ लौटना जरूरी होता जा रहा है जो उस समय के औपनिवेशिक सत्ता से छुटकारा के लिए भी यह जरुरी था | विश्वनाथ शर्मा व काशीनाथ शर्मा द्वारा प्रकाशित पुस्तक 'बलिदान की चिंगारी' में भी देखने को मिलता है "विदेशी वस्तु को दिल से करो अब दूर ऐ मित्रों / तुम अपने देश का धन अब विदेशों में ना भिजवाना |"8 इन रचनाकारों का दृष्टिकोण व्यापक था वे समझते थे की राजनीतिक स्वतंत्रता काफी नहीं है उसके साथ आर्थिक और सामाजिक स्वतंत्रता भी चाहिए | इसलिए उन्होंने अंग्रेजों की 'फूट डालो और राज करो' की नीति को असफल करने के लिए ऐसी रचनाएँ की जिसने जाति, धर्म और संप्रदायवाद की मानसिकता को ढाह दिया और सांझी शहादत को रेखांकित किया | नौजवानों के सामने वास्तविक नायक प्रस्तुत किया और अंधकार में डूबी जनता को आगे बढ़ने का मार्ग दिखाया | पं. राजाराम

नागर द्वारा प्रकाशित लघु किताब 'चमकते सितारे' जो एक प्रेरक जीवनीपरक और संस्मरणात्मक है उसमें लिखा है :

> "तड़पा दिया सारी जाति को इन फाँसी पाने वालों ने | नामूँ से वतन (देश के नाम और सम्मान) के खातिर अपना खून बहाने वालों ने|| मशरिक (पूर्व) से लेकर मगरिब (पश्चिम) तक है जिक्र कजाओं (पन्नों) में उनका |हर एक के दिल को मोह लिया फांसी पाने वालों ने ||"9

वैचारिक जागरण को सिद्ध करने वाली ओजस्वी और दुर्लभ साक्ष्यों को तत्कालीन शासन का विरोध झेलना पड़ा साथ ही आपत्तिजनक सामग्री के नाम पर जब्त कर लिया गया | प्रतिबंधित किये जाने से जनता में उसे पढ़ने की उत्सुकता दोगुनी हो जाती थी, उन्हें लगता था कुछ तो सत्य है जिसे आम जनमानस तक पहुँचने से पहले ही जब्त किया जा रहा है | शोधकर्ता संतोष भदौरिया का लेख 'हिंदी की प्रतिबंधित पत्रकारिता: बंदी शब्दों का हलफनामा' मौखिक और लिखित प्रतिरोध को स्पष्ट करता है उनके अनुसार ब्रिटिश अधिकारी कागजों को तो जब्त कर सकते थे और प्रेसों को सिल कर सकते थे, लेकिन वे जनता के कंठ में बसी उन राष्ट्रीय कविताएं और गीत को जब्त नहीं कर सके जो मौखिक परंपरा के सहारे एक गांव से दुसरे गांव तक क्रांति का सन्देश फैला रही थी | स्मृति में अंकित साहित्य को ब्रिटिश राज की कोई भी संगीन मिटा नहीं सकी |10 प्रतिबंधित साहित्य भ्रमित जनता के लिए मशाल थी जिसने स्पष्ट कर दिया की आजादी का रास्ता सांप्रदायिक सौहार्द और साँझा राष्ट्रवाद के गलियारों से होकर गुजरता है | स्थानीय भाषा का साहित्य अलग-अलग भाषाओं और सभी राज्यों को एक राष्ट्रीय पहचान अपनाने और उनमें सत्ता विरोधी भावना भरने में अहम भूमिका निभा रही थी | अंग्रेजी भाषा के साहित्य की पहुँच समृद्ध वर्ग तक सीमित था, लेकिन हिंदी और अन्य क्षेत्रीय भाषाओं का साहित्य आम जनमानस तक मजबूत पहुँच बना रहा था | 1857 के प्रथम स्वतंत्रता संग्राम की विफलता के बाद भारत में जिस भाषाई राष्ट्रवाद का उदय

हुआ, उसमें हिंदी भाषा ने अभूतपूर्व वैचारिक सेतु का काम किया | स्वातंत्र्य राजनीतिक चेतना के स्कूल के रूप में जन-विरोधी नीतियों को बेनकाब करने का ऐतिहासिक कार्य किया | बलभद्रप्रसाद गुप्त 'रसिक' ने अपनी रचना 'मर मिट जाने दे' में लिखा है

"बढ़ आने दे वीर गणों को मेरी बलि बेदी पर आज |इन्हें सजा लेने दे पावन स्वतंत्रता का सुन्दर ताज |मिट जाने दे आज न्याय का झूठा,थोथा स्वांग महान |भस्मीभूत पुन: हो जाने दे शासक लोगों की शान ||"11

अंग्रेज जो भारतीयों के अतीत को बर्बर कहते थे उस मानसिक और सांस्कृतिक पराधीनता को तोड़ने में अहम भूमिका निभाई बलभद्रप्रसाद गुप्त की रचना 'भविष्य वाणी' ने जनमानस में विश्वास जगाया की हम सब मिलकर इस गुलामी की बेड़ियों को तोड़ सकते हैं | गुप्त जी ने लिखा है :

"जीवन के जागृति की ज्योत्सना जगेगी फिर /आपस की फूट का कुफल फट जायेगा || शिवाजी, प्रताप वीर श्रेष्ट फिर जन्म लेंगे / अवनति का घोर अंधकूप पट जाएगा ||"12

ब्रिटिश सरकार बड़ी संख्या में पत्र-पत्रिकाओं, किताबों और कुछ पन्ने, पेम्प्लेट्स जब्त करने में सफल जरुर हो गई लेकिन उनमें छिपे राष्ट्रीय चेतना और वैचारिक क्रांति को दबाने में पूरी तरह से असफल रही | मैनेजर पाण्डे का लेख 'हिंदी का प्रतिबंधित साहित्य और साहित्य का इतिहास' के अनुसार हिंदी का प्रतिबंधित साहित्य औपनिवेशिक सत्ता के खिलाफ भारतीय जनमानस के उस वैचारिक प्रतिरोध का जीवंत प्रमाण है जिसे दमन की कोई भी नीति कुचल नहीं सकी | साम्राज्यवादी ताकतों ने पन्नों को तो जला दिया, लेकिन उन पन्नों से उपजी चेतना को वे कभी कैद नहीं कर पाए |13 बलभद्रप्रसाद गुप्त की रचना 'क्या करना होगा'

ने युवाओं में क्रांतिकारी मानस को जीवित कर आत्म-उत्सर्ग की भावना को प्रतिध्वनित किया है वे लिखते हैं :

"मातृ-भूमि को विपज्जाल से मुक्त तुम्हें करना होगा

स्वतंत्रता की बलि-वेदी पर शीश तुम्हें धरना होगा

स्वेच्छाचारी निरंकुशों का गर्व तुम्हें हरना होगा

याद रहे नूतन जीवन के लिए तुम्हें मरना होगा ||"14

अन्य प्रतिबंधित किताबें 'राष्ट्रीय बिगुल', 'बिजली', 'बेकसों के आंसू', 'आजादी या मौत' 'आजादी की तरंग' जैसी ने राष्ट्रभक्तों और देशप्रेमियों के दिलो-दिमाग में खुद को देश के लिए न्योछावर कर देने का जज्बा भर दिया था | ऐसी ही एक प्रमाणिक रचना है रामप्रसाद बिस्मिल की 'शहीद गर्जना' जिसने आधुनिक, धर्मनिरपेक्ष और समतामूलक भारत की वैचारिक नीवं रखी जो अंतिम रूप में मानवता को स्थापित करता है :

"भारत न रह सकेगा हरगिज गुलाम खाना |

आजाद होगा होगा, आता है वह जमाना ||

कौमी तिरंगे झंडे पर जां निसार अपनी

हिन्दू मसीह मुस्लिम गाते हैं यह तराना ||"15

द्वारका प्रशाद शर्मा द्वारा प्रकाशित राजनीतिक गद्ध की पुस्तिका 'जालिमों की चाल' जिसमें जलियाँवाला बाग की त्रासदी को ब्रिटिश हुकूमत ने किस क्रूरता के साथ अंजाम दिया उसे इन पंक्तियों में दिखाया गया है :

"अरे क्या भूले हो जलियांवाला या वह डायर का इतिहास काला |
गोलियों की लगी जब झड़ी थी, नींव आजादी की जब पड़ी थी||"16

राष्ट्रीय अभिलेखागार में रखी (पॉकेट-साइज़) जब्तशुदा कल्प ने साम्राज्यवादी न्याय के मुखोटों को पूरी तरह से ध्वस्त कर दिया साथ ही उनमें क्रांतिकारियों के शहादत और भगत सिंह, सुखदेव व राजगुरु के बलिदान पर ओजपूर्ण और भावुक कविताएँ लिखी होती थीं जैसे: 'शहीदों की लाशें', 'नौजवान की तमन्ना' आदि | के. एल. गुप्त द्वारा प्रकाशित लघु पुस्तिका 'क्रांति की झलक' कि पंक्तियों में स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है :

"है जो बिगड़ी वो बना जायेंगे मरते मरते |
देश की शान दिखा जायेंगे मरते मरते ||
न डरें हैं न डरेंगे सितम औ ज़ोर से हम |
वीरता अपनी दिखा जायेंगे मरते मरते ||"17

ऐसी साहित्यिक किताबों, रचनाओं को सरकार राजद्रोह मानती थी, छपने और प्रकाशित होने से पहले ही उस पर पाबंदी लगा देती थी | ब्रिटिश हुकूमत भयभीत थी यदि ये आम जनमानस तक पहुँच गई तो जनता हथियार उठा लेगी | देश के प्रति इतना अगाध प्रेम था की लोगों ने हर मुसीबत का हल निकाल लिया | क्रांतिकारी युवा और छात्र-छात्रायें रात-रात भर जागकर लालटेन की रोशनी में हस्तलिखित कापियाँ तैयार करते और भूमिगत गुप्त नेटवर्कों के जरिये 'धार्मिक भजन संग्रह', 'शादी के गीत' या 'प्राचीन लोक कथाओं' की आड़ में छिपाकर रैलियों, बाजारों, गांव के मेलों में खुले आम बाँट दिए जाते थे | इस सांस्कृतिक और वैचारिक जागृति का प्रभाव भारतीय महिलाओं पर भी पड़ा वे चारदीवारी में केवल

मूकदर्शक बनकर नहीं रहीं | राष्ट्र निर्माण की प्रक्रिया कि साक्षी बनी और अदम्य साहस का परिचय दिया | स्त्री पुरुष के बीच का भेद-भाव समाप्त कर सक्रिय भागीदारी निभा रही थी और क्रांतिकारियों के साथ कदम से कदम मिला कर चल रही थी इसका अनूठा साक्ष्य पं. राजाराम नागर द्वारा प्रकाशित कृति 'चमकते-सितारे' में देखने को मिलती है :

"प्रीतम चलूँ तुम्हारे संग जंग में पकडूँगी तलवार |

भारत को आजाद करूंगी नहीं जेल से बलम डरूँगी

रचनाकारों ने वैचारिक धरातल के साथ-साथ तकनीकि धरातल पर भी एक अभूतपूर्व 'वैकल्पिक मिडिया' का गठन किया जिसकी पूरी व्यवस्था साइक्लोस्टाइल मशीन 'माइमियोग्राफ', हस्तलिखित और मौखिक तंत्र पर निर्भर था इसलिए ब्रिटिश सरकार लिखित प्रतियों को जब्त करने के बाद भी राष्ट्रवाद की स्वतंत्र्य-चेतना को दबाने में पूरी तरह से असफल रही |

प्रतिबंधित साहित्य बड़ा और अटूट ऐतिहासिक साक्ष्य है जो औपनिवेशिक सरकार की पाबंदियों के बावजूद भी राष्ट्रवादी सांस्कृतिक चेतना को फैलाने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाती रही | भारतीय लेखकों के शब्दों की शक्ति के सामने ब्रिटिश हुकूमत अंततः पराजित हो गई | यह याद दिलाता है कि आज जो हम अभिव्यक्ति की आजादी का आनंद ले रहे हैं उसकी नींव अनगिनत त्यागी साहित्यकारों, साहसी संपादकों के छिपे हुए संघर्ष ने रखा है | जिसका वास्तविक मूल्य इन प्रतिबंधित रचनाओं को पढ़कर समझ आता है | डॉ. रुस्तम राय का लेख 'सत्ता का प्रतिरोध और प्रतिबंधित हिंदी कविताएं' के अनुसार प्रतिबंधित साहित्य केवल 'जब्तशुदा पन्ने' नहीं हैं, बल्कि यह भारत की आजादी की लड़ाई का वह मजबूत बौद्धिक और वैचारिक आधार है जिसने दुनिया के सामने यह साबित किया कि पन्ने जलाए जा सकते हैं, प्रकाशक बंदी बनाए जा सकते हैं, लेकिन राष्ट्र की

चेतना और विचार हमेशा अमर रहते हैं |19 जब्तशुदा साहित्य केवल अतीत के दस्तावेज नहीं है वर्तमान समय में इनका संदर्भ और महत्व अत्यंत गहरा है | हमारे इतिहास को भारतीय गरीब मजदूरों, किसानों और साहित्यकारों के नजरिये से जानने और समझने का प्रमाणिक स्त्रोत है|

आधुनिक समय में भी अभिव्यक्ति की आजादी अनमोल है पर असीमित नहीं है (संविधान में भी इस पर उचित प्रतिबंध लागु है) लेकिन किताबों, पत्र-पत्रिकाओं पर पूरी तरह से प्रतिबंध लगाना किसी भी समस्या का हल नहीं हो सकता है | आज के डिजिटल युग में भी उसकी प्रासंगिकता वैसी ही है जब सोशल मिडिया पर झूठी(fake) ख़बरें, प्रोपेगेंडा और समाज को बाँटने वाले असामाजिक नैरेटिव फैलाए जाते हैं, उनसे समाजिक और सांस्कृतिक संरचना को बचाने के लिए इस प्रकार के तार्किक और एकता-परक साहित्य की आवश्यकता बढ़ जाती है | ऐसा साहित्य सजग राष्ट्र और बेहतर नागरिक बनने की प्रेरणा देते हैं | इन गुमनाम साहित्यिक स्वरों को हिंदी साहित्य की मुख्यधारा में स्थान मिलना चाहिए यदि हम ऐसा नहीं करते हैं तो हमारा गौरवशाली साहित्यिक इतिहास सदैव अधुरा रहेगा |

.संदर्भ ग्रंथ सूची

.पुरालेखीय और प्राथमिक स्त्रोत (Archival & Primary Source)

1. अभिलेख पटल सर्च पोर्टल, डिजिटल कैटलाग आईडी NAI-HOME-POL-PROSCRIBED-HINDI-VI (ऑनलाइन रिपोजिटरी, जहाँ 'खून की छींटें', 'क्रांति की झलक', 'शहीद गर्जना','चमकते सितारे' और 'बलिदान की चिंगारी', 'जालिमों की चाल' जैसी कृतियों के मूल सरकारी सील वाले कवर पेज के डिजिटल संदर्भ दर्ज हैं) |

2. भारतीय राष्ट्रीय अभिलेखागार (NAI), नई दिल्ली: होम पॉलिटिकल डिपार्टमेंट (भारत सरकार)

-Proscribed literature collection (Hindi section); फाइल संदर्भ संख्या:1928/F-44,

1931/F-102, एंव 1935/F-218 (के अंतर्गत 'बलिदान की चिंगारी', 'शहीद गर्जना' और 'जालिमों की चाल' की मूल जब्तशुदा प्रतियां सुरक्षित है)

3. आवाप्रि-सं. 762, प्रतिबंधित साहित्य, राष्ट्रीय अभिलेखागार, नई दिल्ली |

4. आवाप्रि-सं. 483, प्रतिबंधित साहित्य, राष्ट्रीय अभिलेखागार, नई दिल्ली |

5. आवाप्रि-सं. 319, प्रतिबंधित साहित्य, राष्ट्रीय अभिलेखागार, नई दिल्ली |

6. आवाप्रि-सं. 427, प्रतिबंधित साहित्य, राष्ट्रीय अभिलेखागार, नई दिल्ली |

7. आवाप्रि-सं. 264, प्रतिबंधित साहित्य, राष्ट्रीय अभिलेखागार, नई दिल्ली |

8. आवाप्रि-सं. 336, प्रतिबंधित साहित्य, राष्ट्रीय अभिलेखागार, नई दिल्ली |

9. आवाप्रि-सं. 514, प्रतिबंधित साहित्य, राष्ट्रीय अभिलेखागार, नई दिल्ली |

10. आवाप्रि-सं. 443, प्रतिबंधित साहित्य, राष्ट्रीय अभिलेखागार, नई दिल्ली |

.मुख्य संदर्भ ग्रंथ

11. पाठक, गजेन्द्र (2024). "ब्रिटिश उपनिवेशवाद और भारतीय प्रतिरोध", नई दिल्ली: नयी किताब प्रकाशन.

12. फैनन, फ्रान्त्ज़ (2013). "धरती के अभागे" [The Wretched of the Earth]. मुज़फ्फर अली द्वारा अनुवादित, नई दिल्ली: ग्रंथ शिल्पी

13. बैरियर, एन. जेराल्ड (1976). "Banned: Controversial Literature and Political Control in British India", मिज़ूरी: यूनिवर्सिटी ऑफ मिज़ूरी प्रेस.

14. राय, डॉ. रुस्तम (1999). "प्रतिबंधित हिंदी साहित्य", नई दिल्ली: राजकमल प्रकाशन.

15. शुक्ल, नरेंद्र (2026). "ब्रिटिश राज और अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता: औपनिवेशिक

भारत में प्रतिबंधित साहित्य'', नई दिल्ली: वाणी प्रकाशन.

.शोध पत्रिकाएं एंव डिजिटल स्त्रोत

16. अपनी माटी ई-पत्रिका: प्रतिबंधित हिंदी साहित्य विशेषांक (अंक-44, नवंबर-दिसंबर 2022) संपादकीय लेख, प्रो मैनेजर पाण्डेय का बीज भाषण और प्रो संतोष भदौरिया, प्रो. रुस्तम राय का लेख (औपनिवेशिक सेंसरशिप की रूपरेखा समझने के लिए).

17. स्वतंत्र स्वर डिजिटल रिपोजिटरी, संस्कृति मंत्रालय, भारत सरकार द्वारा 'आजादी का अमृत महोत्सव' के अंतर्गत जारी किया गया आधिकारिक डिजिटल (Proscribed Books Index) जहाँ 'चमकते सितारे' और 'क्रांति की झलक' जैसी अनाम कृतियों को रेखांकित किया गया है |

मध्यकालीन पारलौकिक भक्ति की नीति पर अडिग निर्भीक तेजस्विनी सशक्त लौकिक साधिका : मीराबाई

डॉ अलका गुप्ता,

हिंदी विभाग, दीनदयाल उपाध्याय महाविद्यालय, दिल्ली विश्वविद्यालय

Her language is simple and appealing.But passion, grace, delicacy, melody - Meeron has all these gifts.Her longing is exquisite it seizes art of being artless.

कलिकाल में सगुण भक्ति की पराकाष्ठा सिरमौर कृष्णोपासिका मीराबाई ने निस्वार्थ परलोक की सम्मोहक अवधारणा और सिंचित प्रेम से भीजी भगवा चुनरी आच्छादित अनमोल गीतिका की माधुरी समस्त संसार में प्रवाहित की । उन्होंने मध्यकालीन युग में फैली निराशा और क्षीण होती अस्मिता को बचाने की अकुलाहट से जूझते भयभीत समाज को अपने भक्ति बल का संबल प्रदान किया | सामाजिक वैषम्य में जन्मी- पली- बढ़ी काल को चुनौती देती मुखर आक्रामक तेवर लिए पर कृष्ण प्रेम डूबी ‘ म्हारा री गिरधर गुपाड .2 कहने का अदम्य साहस लिए मीराबाई सुख – सुविधाओं, पाखंडों, राजसी कुल की मान-मर्यादाओं और साधना पथ की रिद्धियों-सिद्धियों में नहीं उलझी | न तो अपना पंथ चलाया और ना ही किसी संप्रदाय में ढली , उसकी तो एक ही टेक थी गिरधर और उसकी भक्ति।

बीज शब्द - पारलौकिक, साधिका, विशुद्ध,टेक, कुत्सित आदि।

सोलहवीं सदी के कुत्सित रणनीति से रक्त रंजित तप्त धरा वाले राजस्थान के वैष्णव भक्ति विवाह को देखकर बाल सुलभ कौतूहल से अपनी माता वीर कुंवरी से पूछ बैठी कि मेरा दूल्हा कौन है | तो माँ ने भी हास-परिहास में बच्ची के मन को बहलाने के लिए कह दिया भगवान कृष्ण ही तुम्हारे दूल्हा है | बच्चे तो जन्मजात जिद्दी ही होते है ,यह बात बचपन से ही बालमन में ऐसी घर कर गयी कि सत्यवचन

बनाकर जीवन में उतार लिया' | बाल संस्कारों में गहरी पैठ गयी यह बात | प्रात: उठते ही भगवान कृष्ण के दर्शन करना, चरणामृत की टेक और दिन भर भगवद चिंतन में डूबी रहना इस कौतुक-क्रीड़ा का कुछ मोह तब भंग हुआ जब असमय में माँ के आँचल का साया उसके सर से उठ गया | चार-पाँच वर्ष की बच्ची कुछ न समझी | बताया गया कि माँ भगवान कृष्ण के पास चली गयी | बच्ची रोई मन तड़पा ,पर 'राम नाम सत्य है, सत्य बोलो मुक्ति है' का स्वर लगातार मन को बेचैन करता रहा | यह समाज-संसार लोग सब प्रवंचना मात्र, सत्य तो केवल 'राम का नाम'.और अटल सत्य है मृत्यु। अविनाशी है तो गिरधर। उसी से सच्चा नाता। इतना गूढ़ दर्शन जो बड़े-बड़े दार्शनिक गहन अध्ययन के उपरांत ही समझ पाते है ,उसे यह बालिका उसी समय से अनुभूत करने लगी थी।

धार्मिक रंग में रचे बसे घर में एक दिन एक साधु गिरधर नागर की बेहद मनमोहक सलोनी मूर्ति लिए आया तो सात आठ वर्ष की बालिका मीरा इस मूर्ति के आकर्षण में ऐसी बंधी कि मूर्ति पाने की हठ कर बैठी | पर साधु ने अल्हड़ बालिका की अठखेली जान मूर्ति देने से स्पष्ट मना कर दिया | पर विधाता तो अपने भक्तों का मन पढ़ते है सो रात्रि में साधु को स्वप्न में दर्शन देकर मूर्ति बालिका को सौंप देने का आदेश दिया | प्रभु इच्छा मानकर अर्ध रात्रि में ही साधु बालिका को मूर्ति देकर चुपचाप चला गया | पूर्वजनम की चिर प्रतीक्षित आकांक्षारत स्वप्न को सत्य होते देख बालिका भी अचंभित थी |

' माई म्हाने शुण्णे मा परण्या दीणाणाथ'.3 'पूरब जनम को कोड' .4 जो ठहरा | 'सावरो ही उमरण, सावरो शुमरन सावरो ध्याण धरा री ' .| बालिका के वय के बढ़ने के साथ ही साथ उसकी बाल चपलताएँ प्रणय रूपी भक्ति में परिणति पाने लगी | इधर इस भोली बालिका की शिक्षा दीक्षा भी चचेरे भाई जयमल के साथ लगातार चलती रही | बांसुरी की तानों और तलवार की टंकार की मधुर और कठोर ध्वनियों के बीच युद्ध, भक्ति और प्रणय हृदय में पनपते रहे | कान्हा दर्शन, आरती-पूजन, भोग, चरणाम्रत, उन ही के साथ निद्रा, उन ही के साथ जागरण, बतियाना भी अपनी टेक से होता रहा | वह स्वयंवरा उसी को निभाती रही | पर सांसारिक रीति-

रिवाजों एवं पारिवारिक दबावों के चलते मीरा का लौकिक विवाह चित्तौड़ के महाराणा सांगा के पुत्र भोजराज से कर दिया गया | स्त्री जाति पर अभिशाप बालविवाह का मात्र बारह वर्षीय मुखर कन्या ने पुरजोर विरोध किया पर परिवार-समाज तो क्या विधाता भी जैसे उस दिन बिन माँ की बच्ची को सांसारिक बंधनो में जकड़ने को तैयार बैठे थे मानो जाँचना चाहते थे कि भक्ति मे कितनी गहराई है। 'विवाह तो शरीर का हुआ करता है जो मेरा है ही नहीं। वह तो मेरे मन के साथ-साथ अपने प्रभु के चरणों में अर्पित हो चुका है अब यह सर्वथा उनके अधीन है और उसी के उपयोग का भी है उसी के साथ मेरा विवाह भी हो गया है' .5।मीरा की यह विवाह न करने की हठ स्वीकार्य नहीं हुई और जबरन अनदेखे-अनजाने-अपरिचित व्यक्ति के साथ उसका विवाह सूत्र बांध दिया गया पर बालिका जब मीरा हो तो गिरधर कैसे छुट जाते, अपने अनश्वर प्रीतम की प्रतिमा को हृदय से लगाए संसार के बांधे सूत्रों को खोलते हुए मीरा तो मानो आत्मा से परमात्मा का बंधन बांध रही थी, दुनियावी बंधनो से मुक्ति अनोखी परिणीता इस जन्म को अंतिम जानकर अनिच्छा से लौकिक पुरुष से भांवरे लेते रही पर उसका स्थान न डोले में न हृदय में। वह तो नश्वर है यह सत्य उसे अनुभूत हो चुका था | गोविंद का स्थान डोले में मीरा के साथ और मीरा के मन मस्तिष्क में भी | हठ की सीमाएं क्या कोई आज तक तय कर पाया | यह सीमाएं लांघने वाला संसार समझ के परे हो गया था और मीरा संसार की समझ से बाहर बावरी | मां सीता दैवी शक्ति थी इस जहां में अग्नि परीक्षा देकर भी अपना पावित्र्य सिद्ध नहीं कर पायी और अंतत: धर्राध्यान हो गयी तो इस लोक की स्त्रियों की क्या बिसात | पुरुष के वर्चस्व प्रधान समाज से टक्कर लेती मीरा सीमाएँ-बंधन कहाँ जानती-मानती थी | ससुराल में आते ही उसने कुलदेवी गौरजा को पूजने और उसके आगे सिर झुकाने के लौकिक रीति-नीति-कुल परम्पराओ को मानने से स्पष्ट इंकार कर दिया | जिसका नेह हरी से वह क्यों अन्य को पूजे, गोविंद के अतिरिक्त किसी के आगे सिर झुकाएगी | राजाज्ञा की स्पष्ट अवहेलना अवमानना | विस्फारित नेत्र पटपटाते हुए समस्त राज परिवार, समाज अनेकानेक संदेह मन और होठों पर लिए तेवर वाली नववधू का साहस मन ही मन टटोलते रहे | अडिग अखंड गिरधर

ने इन झूठों को चरित्र का आईना दिखा दिया। विष भरी आग्मेय दृष्टियों को सह गयी पर अब मीरा न रार मानेगी न मनुहार | अध्यात्म के उजले पथ पर चलते भक्त तो सदैव समाज के कुटिल मनमस्तिष्क पर फैली तिमिराच्छादित अंध-परंपराओं को हटाने का कोई अवसर नहीं जाने देते | कान्हा से नवविवाहिता बहू के भक्तिमय प्रेम पर संसार की कुपित दृष्टि प्रश्न चिन्ह लेकर खड़ी रही | पर अखंड भगवद भजन का प्रेय-श्रेय लिए संघर्षों की वेदी पर सहर्ष बैठी मीरा लौकिक नश्वर पति भोजराज की मुक्ति का माध्यम बन गयी | पति जो न तन से न मन से कभी स्वीकार्य था, विवाह समय से चली आ रही अस्वीकृति के निमित्त भक्त सहायतार्थ प्रभु ने फिर लीला रची | भक्त हृदय बाँचकर झूठे सांसारिक प्रणयसूत्र से मुक्त कर लौकिक पति को परिश्रांति देने को कटिबद्ध हो गए | संसार के बंधनों से मुक्त कर लौकिक पति का समाधान कर दिया | अब तो संसार से बड़ा मीरा का कोई बैरी नहीं | पति को असमय में खा जाने वाली, पति की सेवा न करके भगवान की पूजा करने का ढोंग करने वाली कुलटा-कुलछिनी जाने क्या-क्या अपमान | जो पति की सेवा न कर सकी वो क्या खा कर भगवान को भजेगी | अब और कड़े दंड का प्रावधान-सती होने का आदेश | फिर से मीरा की स्पष्ट अवमानना-

'जग शुहाग मिथा री सजणी होवा हो मिट ज्याशी म्हारा सावरो ब्रजवाशी'.6।

भगवान कृष्ण की अचल सुहागिन वरण करया अविनाशी म्हारो काड व्याड णा खाशी . इस स्त्री की समाज की अवहेलना को मापने का पैमाना यह संसार बना नहीं पाया हां समाज की स्त्रियों के विरुद्ध गड़ी गयी सामाजिक व्यवस्था को तहस नहस करने की उद्घोषणा मुंह बाए सुनता ही रह गया | मीरा के अस्तित्व को लीलने के लिए सृजित क्रूर प्रथाएँ-परम्पराएँ- देवराला की रूपकंवर सती हुई नहीं, संसार में मिलने वाले यश-प्रसिद्धि और मोक्ष का लालच देकर करवाई जाती रही | और विधवा यदि रूपवती हो तो समाज के लोभी पुरुषों का मन अगर डिग गया तो इसका जल मरना ही उचित, यही विधान | पद्मावती सहज ही 13,000 सहरानियों के साथ रत्नसिंह की चिता पर जौहर कर प्रताप की प्राप्ति कर गयी क्योंकि शैतान

अलाउद्दीन खिलजी से उन्हें इसी तरह मरकर मुक्ति मिल सकती थी | रूपकंवर सती बनाई गई पर मीरा बनाई नहीं जाती वह तो प्रभु द्वारा (specially designed) खासतौर पर पुरुष वर्चस्व लिए समाज के वीभत्स चेहरे पर तमाचा जड़ने को गड़ी जाती है 'बरजी री गोविन्द गुण गाणा . अदभुत साहस, निर्भय, निडर, अडिग,समाज ने उसे ठिठाई कहा, पतिभ्रष्टा, पर यह सब आरोप-प्रत्यारोप भगवान कृष्ण के त्रिभंगी रूपराचि मीरा को कहाँ डिगा सकते थे 'माई सावरे रग राची '.8 गाती मीरा को उसके प्रेम पथ से | अपने मन: चक्षुओं से प्रभूलीला का दर्शन करती रही और नित्यकर्म में रत रही– पूजा-पाठ, भगवददर्शन, शास्त्रचर्चा, प्रभुलीला-गायन, वाचन-नर्तन | आत्मशक्ति की अभूतपूर्व मिसाल | खानवा युद्ध में पिता रत्नसिह और श्वसुर राणा-सांगा के वीरगति को प्राप्त होते ही चित्तौड़ के राजपरिवार और रनिवास में उथल-पुथल का दौरापर कुचक्रों से मीरा को क्या। वह तो गहने-गाठी सब पटक कर कृष्ण प्रेम की अलख जागती सिरमाथे गेरुवी चुनर ओढ़कर, गले में तुलसी दल की माला धारण किए - हाथ में इकतारा पकड़े कृष्ण धुन बजा रही थी 'बाज्या झाझ मजीरा मुरडिया बाज्या कर इकतारी ,सावरिया रग राचा राणा सावरिया रग राचो।ताड़ बजावत मिरदग बाजा साधा आगे णाचा. 9 ।उसे राजमहल से क्या लेना , पर चित्तौड़ की राजगदी पर दृष्ट देवर विक्रमादित्य के विराजित होते ही सर्वाधिक यंत्रणाओं तिरस्कार, प्रताड़ना, अपमान का सिलसिला सा आरंभ हो गया 'विध विधना री थ्यारा ,दीरघ णेण मिरग कू देख्या वण वण फिरता मारा ,उजडो वरण बागडा पाना कोयड वरणा कारा ,नदया नदया निरमड धारा समुद कडया जड खारा ,मूरख जण सिगासण राजा पडित फिरता दवारा ,मीरा रे प्रभु गिरधर नागर राणा भगत सघारा' .10 पर मीरा की भक्तिभावना, साधुसंगति भजन-कीर्तन खासतौर पर मंदिरों में नृत्य करना राजा और राजपरिवार-समाज को अब बेहद अखरने लगे | उसके जीवन को समाप्त करने के विविध षड्यंत्र रचे जाने लगे | साम-दाम-दंड-भेद का विधान – चरणामृत के नाम पर हलाहल का पान-कराना, काले नाग से डसवाने का घिनोना उपक्रम, अंतिम अस्त्र ननंद ऊदा को भाभी को बहला-फुसला कर समझाने का बीड़ा देकर भेजा जाना पर संसार को फिर चौंकते हुए कुकृत्यों के गरल का

कालिया नाग नथने में नीलवर्ण हुए कृष्ण भगवान के प्रेम तोष से अमृत में परिणत होना, पारिवारिक और सांसारिक प्रपंचों का जहर पीकर मीरा हंसी और इस दृष्ट जगत पर एक कटाक्ष भरी तुच्छ दृष्टि डाली | पर भगवान शंकर की तरह हलाहल पीकर संसार की कल्याण कामना की क्योंकि मीरा तो किसी से बैर नहीं करती, संसार जाने क्यूं बैर पड़ा है | काला नाग सालिग्राम में बदल गया | विष उगलने वाला साधु संगति से मोक्ष पा गया | विषैला स्वभाव छोड़ प्रभु मूर्ति में ढल गया ' राजा रूठयआ णगरी त्याजा ,हरि रुठया कठ जाणा ।राणा भेज्या बिखरो प्याडा चरणाम्रीत पी जाणा ।काडा णाग पिटारया भेज्या शारगराम पिछाना। मीरा गिरधर परेम बावरी सावडया वर पाणा .11।दंभी समाज खिन्न होकर रह गया। ननंद को तो प्रभु प्रेम का नीर पिलाकर उल्टे पाँव लौटा दिया | राजसिंघासन रानीपना, जेवर-श्रृंगार, छप्पन भोग, तुम ही भोगो 'संतन को कहा सीकरी सो काम', ननद ने भाभी को बावरी-पागल घोषित किया तो सास ने कुलनाशिनी, कुलबोरनी, राणा ने तो चरित्र पर ही प्रश्नचिन्ह लगा दिये 'डोग कह्या मीरा बावरी शाशु कह्या कुडणाशा री'.13। साधु संतों को भी दृष्ट पाखंडी, पापी जाने क्या-क्या

'यो शसार कुबुध रो भाडा साधा शगत णा भावा ।साधा जण री निदया ठाणा करम रा कुमत कुमावा साधा शगत मा भूड णा जावा मूरिख जणम गुमाणा'.12।अब अंतिम अस्त्र-दंड का प्रावधान | महल के द्वारों पर ताले जड़ दिये गए, पहरे-चौकी बैठा दिये गए 'बडे घर ताडो लागा री पुरवडा जणम पुन्न जगावा री'13।पर यह सब क्यों किया जा रहा है यही बात मीरा को समझ नहीं आती थी | भगवद्भ्जन करना, प्रभुभक्तों की संगति को प्रिय जानना, दुनिया-जगत-जहान-संसार व्यर्थ असार, सीप भर पानी पीना, छंटाक भर अन्न ग्रहण करना, क्या दोष यह स्त्री कर रही है 'लोक लाज कुड श्रृखला तजि मीरा गिरधर भजी'.14।

पर मीरा को यह तो स्पष्ट ही था की इस स्त्री पारतंत्र्य के युग में दंभी-लोलुप पुरुष प्रधान समाज और नगरी के शत्रु होने की स्थिति में जीवन (Survival) कठिन ही था |

हरी को प्राण आधार किए मीरा संसार के प्रपंचों से न हारी, न झुकी, न मुड़ी | सील का हथियार धारण कर विरोधों का घर हठधर्मी राणा का देस चित्तौड़ तज दिया और वहाँ की परिस्थितियों को भक्ति-साधना मे बाधक मानकर।दरअसल मीरा तो बाल्यकाल से ही स्वछंद प्रकृति की थी | संसार के जंजाल भला उसे कहां सुहाते | दुनिया, समाज उसे इनसे अब कुछ नहीं लेना | इधर दुनिया मीरा को बावरी कहती तो मीरा इस संसार को। जैसे जान बूझ कर उसके विरुद घिनौने प्रपंचों का ताना-बाना बुनते नहीं अघा रहा था | राणा खुद को सूरमा समझता था पर एक अकेली स्त्री ने अपने भक्ति रूपी अस्त्र से उसकी समस्त हेकड़ी को धराशायी कर दिया 'म्हा गिरधर आगा णाचा री,णाच णाच म्हा रसिक रिझावा परीत पुरातण जाच्या री।स्याम परीत रो बाध घूघरया मोहण म्हारो सान्या री डोक डाज कुडणा मरज्यादा जग मा णेक ना राख्या री, प्रीतम पड छण णा बिसरावा मीरा हरि रग राच्या री .15| द्रौपदी ने लाज बचाने को श्रीकृष्ण का आवाह्न किया भगवान ने अनंत चीर देकर दृष्टों को दंड दिया और द्रौपदी की लाज रखी | भक्त तो भगवान के होते है और भगवान भक्तों के। उसकी सच्ची आस्था के बंधन में बंधे रहते है | भक्त भगवद प्रेम में अनुरक्त, दोनों एक दूसरे के हाथ बिके रहते है | मीरा कभी गोविंद के हाथ बिकती है 'मीरा गिरधर हाथ बिकाणी लोग कह्या बिगडी.'16 ।

तो कभी ठोक बजाकर गोविंद को मोल लेती है 'म्हा म्हां डिया गोविन्दा मोड'.17| कभी 'हरी ल्यौ हरि ल्यौ'.18 पुकारती घूमती है | भक्ति क्षेत्र में यह व्यापार नित चलता है |

भक्त यदि अपनी भक्ति की अड़ियलपन्ती, अडिगता, ज़िद्द, हठ की पराकाष्ठा पर उतारू न हो तो भगवान कहाँ उसके बस में आने वाले है | वह तो भक्त की कठोर से कठोर परीक्षा लेने को सदैव तत्पर मुंह बाए खड़े रहते है | सो मीरा की कठिनाइयों से मुक्ति कहाँ थी | भक्त अगर अपनी भक्ति की नौबत पर चाहे तो भगवान को रास तक करा दे, वैसी ही अडिग, हठी, जिद्दी दुनिया और भगवान दोनों से लोहा लेने को तैयार अकेली मीरा | आम इन्सानो की कहाँ इतनी बिसात कि भगवान को आसानी से पा जाए | पर अपने भोले भक्तों के अटूट भक्तिमय प्रेम में तो भगवान प्रेम

की गंगा तक बहा देते हैं | वैसे भी भगवान तो भक्तों के हृदय में निवास करते हैं | मीरा भी यह तथ्य तो समझ ही गयी थी कि महल की इन पाषाण प्राचीरों में तो भगवान उससे नहीं मिल पाएंगे क्योंकि यहाँ तो झूठों का राज है, पाखंड, लालच, दृष्टता, कुटिलता ही यहाँ पनप सकते हैं | सात्विकता तो यहाँ रह ही नहीं सकती | सत्ता और विलासिता का मद यहाँ खुलेआम टपकता है | इस राजनगरी में गोविंद भला क्यों आने लगे उन्हे तो जगह-जगह जाकर अब ढूँढना ही पड़ेगा | भगवान को पाने का सच्चा उद्यम करना होगा ,यही सोचकर मीरा को ऐसी लगन लगी कि वह मस्त मग्न होकर कान्हा से अपना भावनात्मक संबंध स्थापित करने के लिए चल दी |इसमे भी दिक्कत महलों के प्रांगण से जोगन वेश धरकर निकली मीरा आम लोगों की चर्चा का विषय बन गयी 'थारे कारण बण बण डोड्या डड्या जोग

त्या त्या रो भेस' .19| पहले कुछ समय अपने पिता के परिवार के साथ रहने के उपरांत लौकिक जीवन के समस्त सम्बन्धों को तोड़कर चल पड़ी ब्रजभूमि के लिए जो कृष्ण भक्तों के लिए रस क्षेत्र था | और वहां भी बंधन सीमाएं बांधी गयी तो बेचैन होकर हरी बावरी ने खुले में विचरण करने का कठोर निर्णय लिया 'भाया छाड्या बधा छाड्या सगा सूया साधा सग बेठ बेठ लोक लाज खूया ।भगत देख्या राजी ह्या जगत देख्या रूया' 20।समस्त जग अब बैर की ही भाषा बोल रहा था। पर मीरा तो गोपाल की ही बांसुरी की धुन में रमी थीं | भगवद चरण जहाँ-जहाँ पड़े थे वहाँ-वहाँ जाकर भगवान की तलाश करने का अद्भुत प्रयास | दुर्धर्ष आत्मविश्वास भरी मीरा घुट-घुट कर जीने और लोकापवाद की चक्की में पिसकर मुख को सदा बंद करने वाली सामाजिकता को ताक पर रख कर मीरा ने स्पष्ट शब्दों में उच्चरित किया- 'प्रभु जी थें कठ्या गये नेहडा लगाय'.21। आखिर उन्मुक्त आत्मा कब तक बंधती | संगे संबंधी परिवारी सब काल व्याल जान पड़ते थे | हर तरफ से निराशा भक्त ने विषम परिस्थितियों का हवाला देकर हरि को ही आमंत्रण दे दिया | ' सांवरे कठ्या गये नेहडा लगाय. 22 ।पर समाज के कड़े नियंत्रण में मीरा श्याम से कैसे मिले । अशांत भगण मन कराहता है पर टूटता नहीं

किन्तु न प्रिय भगवान अपना हठ छोड़ते, न संसार और न मीरा | |

हरि को मनाना मुख्य ध्येय ।निम्न वर्ग के साधुओं में मिश्रित और जनसाधारण मे घुलने-मिलने, राजपरिवार की महिला का घूंघट परदा सब छोड़ कर आम जनता में जाने का जितना विरोध था, उसी से उनके दोनों कुलों को लज्जित होना पड़ता था | भक्ति का उतना विरोध नहीं था, था तो केवल उनके केवल अकेली भक्ति करने पर ऐतराज | साधु-वेश बनाकर घूमने वाली स्त्री को लोग तो बुरा भला कहेंगे ही और लोगों का काम है कहना| आज भी हमारे समाज में सभ्य स्त्रियाँ पुरुषों के साथ संपर्क में इतना खुलापन, इतनी स्वतंत्र नही है | परिस्थितियों की कुटिलता से मेड़ता भी त्यागना पड़ा | पर सांवरे के रंग में मीरा ऐसी रंग गयी थी कि किसी की मजाल नहीं थी कि उस रंग को छुटा सके | सत्य के प्रति अपने आग्रह के कारण ही मीरा ने एक समय के उपरांत अपने परिजनों को भी त्याग दिया | किन्तु अपनी उन्मुक्त भक्ति का हठ नहीं छोड़ा | सभी प्रकार के विरोधों और प्रतिकूलताओं को सहन करने की अदम्य शक्ति लिए अपने द्वारा निर्धारित भक्ति मूल्यों-मानदंडों के अनुरूप भक्ति का अपना दृढ़ संकल्प से कभी न भटकी न किसी से टकराव में अपनी शक्तियों का क्षय किया ,अपनाया तो केवल सत्य, भक्ति और ज्ञान का पथ | लोक रूढ़ियों, लोक मर्यादाओं और नारी परतंत्रता की जंग लगी श्रृंखलाएँ तोड़कर यह महासंत चल दी ब्रज | अकेले चलते हुए विभिन्न संप्रदायों के आचार्यों, भक्तों व संतों के सत्संग का लाभ अवश्य लिया किन्तु किसी पंथ या संप्रदाय को नहीं चलाया | स्वतंत्र चिंतन-स्वतंत्र व्यक्तित्व की धनी मीरा | वह चाहे राजमहलों में रही चाहे लोक में परंतु भक्ति की साधना पर अडिग रही | मीरा में भक्ति और प्रेम एक दूसरे में गुंथे हुए थे | आत्मा परमात्मा का अटूट संबंध का सत्य प्रकाशित था | कृष्ण प्रेम की मधुर व्याख्या में ही सारे दर्शन चिंतन अभिमुख थे और मार्ग का संधान करती जीवन दृष्टि | वैसे भी भक्त स्वयमेव दार्शनिक होता है | अपनी वैचारिक स्वतन्त्रता पर अडिग विश्वास और निडरता का भाव अटूट था। उन्होने सामंती व्यवस्था को ललकारते हुए यह कहने का साहस दिखाया 'राणा विषरो प्याडा भेज्या पीय मण हूया ,अब ते बात फेड पडया जाण्या सब कूया' .23।

शास्त्रों के इस कथन को अपने जीवन में चरितार्थ किया – 'बन्धना जानवरों का धर्म है , अपने आत्मबल से बिना किसी आश्रय के अपने आराध्य के प्रति पूर्ण समर्पण भाव को लिए भक्ति साधना करती रही | माधुर्य भाव में सभी प्रकार का द्वैत सम्पन्न होकर केवल एक ही राग जीवन भर अलापा-'म् हारा री गिरधर गोपाड

दूसरा णा कूया साधा सकड डोक जूया.24| गिरधर को सर्वात्म समर्पण कर अपना प्राण वल्लभ पति माना और जीवन की सभी अभिलाषाओं व आकांक्षाओं को श्रीकृष्णापर्ण कर दिया | कृष्ण विरह में ही उनका प्रेम आधिकाधिक उज्जवल धवल होकर निखरा | विरहणी मीरा के नेत्रों से बहने वाले अविरल अश्रुओं की प्रेमबेल पुष्पित-पल्लवित होकर अब फैल गयी थी – 'असवा जल सीच सीच प्रेम बेड बोय - - - भाया छोड्या बधा छोड्या छोड्या सगा सूया।साधा सग बैठ बैठ लोक लाज खूया'25 ।अब तो पल-पल अपने प्रियतम से मिलने का मानसिक संताप बढ़ता ही चला जा रहा था | देहिक आकर्षण- आंकाक्षा से परे मीरा कृष्ण के रूप का रस पीकर मग्न मस्त रहती थी | कृष्ण के दर्शनशास्त्र में भी उनकी कोई रुचि नहीं थी | ब्रज के धार्मिक संप्रदायों की कट्टरता, संकीर्णताओं ,नारी मुक्ति का प्रखर स्वर गुंजारित कर मीरा जब वृन्दावन पहुंची तो युग प्रवर्तक सामाजिक दर्शन स्त्री-पुरुष विभेद की धारणा को ध्वस्त कर जीवगोस्वामी जैसे हठी को भी छठी का दूध याद दिला दिया | एक ही परम पुरुष, अन्य कोई नहीं | पर इतना अवश्य कहती हैं- 'आली म्हाणे वृन्दावन लागा णीका .23 |' कुछ समय के उपरांत वहाँ से भी उचाट मन लिए द्वारका चली गईं | पर शायद समाज को यह भी बर्दाश्त नहीं हो पाया | कृष्ण प्रेम की अखंड लौ जलाती मीरा को द्वारका में रणछोड़ जी के मंदिर में निवास करते अभी कुछ समय हुआ था कि मायके और ससुराल से ब्राह्मणों का एक दल उन्हें वापिस चित्तौड़ लिवाने आ पहुंचा जो अपने ब्राह्मणत्व के गर्व में चूर था और यही सोचकर यहाँ आया था कि एक निरीह स्त्री की क्या बिसात जो उनके लिवाने के संदेसे को टाल जाए | पर यहाँ तो निरीह नहीं बल्कि पाषाण हुई एक ऐसी भक्त विराजमान थी जो गर्व को चूर चूर करना बहुत आसानी से जानती थी ।भवबंधन और सांसारिक क्लेशों से संत्रस्त मीरा राजपुरोहितादि के आग्रह पर चित्तोड़ या मेड़ता लौटने के

लिए राजी नहीं हुईं तब ब्राह्मणों ने हठपूर्वक उन्हें लौटा लाने के लिए धरना दिया। ब्रह्महत्या के कष्ट से बचने के लिए मीराबाई के समक्ष कोई मार्ग शेष न रहा।जब धरने ने असह्या रूप धारण लिया तो सखी ललिता ने मीरा को प्रणाम कर स्वयं को समुद्र की लहरों में समर्पित कर दिया। ललिता का समुद्र लाभ मीरा के लिए भावी यात्रा का संकेत था। मीरा क्षत्रिय बाला वीर रमणी थीं पीछे मुड़कर देखना अथवा पीठ दिखाना उनका गुणधर्म नहीं था।उसका संबल तो सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ, सर्वव्यापक, अलौकिक ईश्वर थे और आजीवन अविनाशी परम पुरुष की इस भार्या की टेक को भला अहंमन्यता के दंभ में भरे सांसारिक जीव भला क्या खाकर डिगा पाते, इस कपट -प्रपंचों से मुक्ति पाने के लिए मीरा ने अपने आराध्य गोविंद से आर्त स्वर में विनती की, कृष्ण तो आए नहीं,पर अपनी प्रिया के मन-प्राण को अपने में समाहित कर लिया। कृष्ण उनके नेत्रों में समा गए, पलकें खुली की खुली रह गई और मीरा कृष्णमय हो गई। और इस 'कुबुद्ध रो भाडो' .26

से भरे असार संसार से अगम्य लोक में लीन हो गयीं।

'म्हारो मण सावरो णाम रट्या री'।

'मीरा रे प्रभु गिरधर नागर काट्या म्हारी गासी'।

'पेम भगति रो पैडा म्हारो और णा जाणा रीत'।

'म्हारे पिय म्हारे हियडे बसता णा आवा णा जासी'। 'छोड मत जाज्यो जी महाराज'। 'कडवा बोड डोक जग बोड्या करश्या म्हारी हाशी।' हरि, गोविंद , गिरधर गोपाल को खोजते हुए मीरा आप ही 'नटवर प्रभु भेख धर्या, रुप जग डो माई' में ही खो गयी।

'भोसागर जग कुड बण्धण डार दया हरि चरणा री'.27।

संदर्भ ग्रंथ सूची

1. Gujrat and its culture - K.M.Munshi , page 88।

2.मीरा का काव्य (प्रामाणिक पदावली, समीक्षा और व्याख्या)- डाॅ.भगवान दास तिवारी, साहित्य भवन प्रा.लि., इलाहाबाद, प्रथम संस्करण 1198।

2.मीरा की प्रामाणिक पदावली - डाॅ.भगवान दास तिवारी, साहित्य भवन प्रा.लि., इलाहाबाद।

3.Rabia the mystic Margret - Smith, page 3।

4.काशी की प्रति।

5.डाकोर की प्रति।

पंडित दीनदयाल उपाध्याय : जीवन, विचार और राजनीतिक योगदान का आलोचनात्मक अध्ययन

रोहित कुमार
शोधार्थी, दिल्ली विश्वविद्यालय

शोध सारांश

पंडित दीनदयाल उपाध्याय आधुनिक भारत के प्रमुख राजनीतिक विचारकों, संगठनकर्ताओं, पत्रकारों और सामाजिक चिंतकों में से एक थे। उनका जीवन व्यक्तिगत संघर्ष, अध्ययनशीलता, वैचारिक साधना, संगठनात्मक अनुशासन और राजनीतिक सक्रियता की एक विशिष्ट यात्रा प्रस्तुत करता है। 25 सितम्बर 1916 को मथुरा जिले के नगला चंद्रभान में जन्मे दीनदयाल उपाध्याय का बाल्यकाल अनेक पारिवारिक कठिनाइयों से गुजरा। कम आयु में माता-पिता को खो देने के बावजूद उन्होंने शिक्षा को अपने जीवन का महत्वपूर्ण आधार बनाया। 1937 में राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ से उनका संपर्क हुआ और 1942 में वे पूर्णकालिक प्रचारक के रूप में संगठनात्मक जीवन में सक्रिय हुए। पत्रकारिता के क्षेत्र में उन्होंने राष्ट्रधर्म, पांचजन्य और स्वदेश जैसे प्रकाशनों के माध्यम से भारतीय समाज, संस्कृति, राष्ट्र और राजनीति से जुड़े प्रश्नों पर विचार व्यक्त किए। 1951 में भारतीय जनसंघ से जुड़ने के बाद उन्होंने लगभग डेढ़ दशक तक उसके संगठनात्मक निर्माण में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई और दिसम्बर 1967 में पार्टी के अध्यक्ष बने। 11 फरवरी 1968 को उनकी असामयिक मृत्यु ने उनके राजनीतिक जीवन को अचानक समाप्त कर दिया। उनके जीवन और कार्य का महत्व इस तथ्य में निहित है कि उन्होंने विचार और संगठन, दर्शन और राजनीति तथा व्यक्ति और समाज के संबंधों को एक व्यापक वैचारिक दृष्टि में समझने का प्रयास किया।

दीनदयाल उपाध्याय के चिंतन का सबसे महत्वपूर्ण आधार एकात्म मानववाद है। 22 से 25 अप्रैल 1965 के बीच बंबई में दिए गए चार व्याख्यानों में

उन्होंने इस विचार को व्यवस्थित रूप से प्रस्तुत किया। उनका मानना था कि मनुष्य को केवल आर्थिक या भौतिक आवश्यकताओं के आधार पर नहीं समझा जा सकता। मनुष्य शरीर, मन, बुद्धि और आत्मा से युक्त एक समग्र व्यक्तित्व है और इसलिए विकास की अवधारणा भी समग्र होनी चाहिए। उनके राजनीतिक एवं आर्थिक चिंतन में अंत्योदय, स्वदेशी, विकेंद्रीकरण, आत्मनिर्भरता, रोजगार, सामाजिक समरसता और सांस्कृतिक राष्ट्र की अवधारणा महत्वपूर्ण स्थान रखती है। वे समाज के अंतिम व्यक्ति तक विकास के लाभ पहुँचाने और आर्थिक तथा राजनीतिक शक्ति के अत्यधिक केंद्रीकरण को कम करने के पक्षधर थे। हालांकि उनके विचारों को उनके समर्थक भारतीय राजनीतिक चिंतन की वैकल्पिक दिशा के रूप में देखते हैं, वहीं अकादमिक दृष्टि से उनके सांस्कृतिक राष्ट्रवाद, राज्य और राष्ट्र संबंधी अवधारणाओं तथा आर्थिक दृष्टिकोण का आधुनिक संविधान, लोकतंत्र, बहुलवाद और वैश्विक अर्थव्यवस्था के संदर्भ में आलोचनात्मक परीक्षण भी आवश्यक है। इस लेख में दीनदयाल उपाध्याय के जीवन, वैचारिक विकास, एकात्म मानववाद, अंत्योदय, आर्थिक एवं राजनीतिक चिंतन तथा भारतीय राजनीति में उनके योगदान का समग्र और आलोचनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया गया है।

प्रमुख शब्द: दीनदयाल उपाध्याय, एकात्म मानववाद, अंत्योदय, भारतीय जनसंघ, सांस्कृतिक राष्ट्रवाद, स्वदेशी, विकेंद्रीकरण, भारतीय राजनीतिक चिंतन।

प्रस्तावना

स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद भारत के सामने सबसे महत्वपूर्ण प्रश्नों में से एक यह था कि औपनिवेशिक शासन से मुक्त हुए देश के सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक जीवन की दिशा क्या हो। राजनीतिक स्वतंत्रता प्राप्त हो चुकी थी, लेकिन गरीबी, अशिक्षा, बेरोजगारी, सामाजिक असमानता, आर्थिक पिछड़ापन, राष्ट्रीय एकता और सांस्कृतिक पहचान जैसे प्रश्न अभी भी सामने थे। स्वतंत्र भारत में विकास और राष्ट्र-निर्माण के लिए विभिन्न वैचारिक धाराएँ सक्रिय थीं। उदारवाद, पूँजीवाद,

समाजवाद और साम्यवाद जैसी विचारधाराओं के साथ भारतीय परंपरा, गांधीवादी चिंतन और सांस्कृतिक राष्ट्रवाद से जुड़े विचार भी सार्वजनिक विमर्श का हिस्सा थे। इसी व्यापक वैचारिक परिवेश में पंडित दीनदयाल उपाध्याय ने भारतीय परिस्थितियों के अनुरूप राजनीतिक, सामाजिक और आर्थिक व्यवस्था के प्रश्नों पर विचार किया। उनका मूल प्रश्न यह था कि क्या भारत अपने विकास की दिशा केवल पश्चिमी विचारधाराओं और विकास प्रतिमानों से निर्धारित करे अथवा अपनी ऐतिहासिक और सांस्कृतिक चेतना के आधार पर आधुनिकता के साथ समन्वय स्थापित करते हुए अपनी विशिष्ट विकास-दृष्टि विकसित कर सकता है।

दीनदयाल उपाध्याय का महत्व केवल भारतीय जनसंघ के एक नेता के रूप में नहीं है। उनका व्यक्तित्व कई स्तरों पर विकसित हुआ था। वे एक अध्ययनशील विद्यार्थी, राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ के प्रचारक, पत्रकार, साहित्यकार, संगठनकर्ता, राजनीतिक विचारक और भारतीय जनसंघ के प्रमुख नेताओं में से एक थे। उनके जीवन की विशेषता यह थी कि व्यक्तिगत कठिनाइयों के बावजूद उन्होंने सार्वजनिक जीवन को अपने जीवन का केंद्र बनाया। उनका चिंतन किसी एक क्षेत्र तक सीमित नहीं रहा। व्यक्ति और समाज का संबंध, राष्ट्र और राज्य का संबंध, आर्थिक विकास की दिशा, सामाजिक समरसता, लोकतंत्र, स्वदेशी, विकेंद्रीकरण और अंतिम व्यक्ति का कल्याण—इन सभी प्रश्नों को उन्होंने एक-दूसरे से जोड़कर देखने का प्रयास किया। इसीलिए उनके विचारों को समझने के लिए उनके व्यक्तिगत जीवन और राजनीतिक गतिविधियों के साथ उनके दार्शनिक आधार का अध्ययन करना आवश्यक है।

उनके चिंतन का सबसे व्यवस्थित स्वरूप एकात्म मानववाद में दिखाई देता है। जनवरी 1965 में विजयवाड़ा में भारतीय जनसंघ द्वारा अपने सिद्धांतों एवं नीतियों में एकात्म मानववाद को स्वीकार किए जाने के बाद दीनदयाल उपाध्याय ने 22 से 25 अप्रैल 1965 तक बंबई में चार व्याख्यानों के माध्यम से इस दर्शन को विस्तार दिया। इन व्याख्यानों में उन्होंने मनुष्य, समाज, राष्ट्र, राज्य, अर्थव्यवस्था और विकास के प्रश्नों को भारतीय दृष्टि से समझाने का प्रयास किया। इस दृष्टि से उनका

राजनीतिक चिंतन केवल तत्कालीन राजनीतिक परिस्थितियों की प्रतिक्रिया नहीं था, बल्कि स्वतंत्र भारत के लिए एक वैकल्पिक वैचारिक ढाँचा प्रस्तुत करने का प्रयास था। प्रस्तुत अध्ययन इसी व्यापक संदर्भ में उनके जीवन, विचार और राजनीतिक योगदान का आलोचनात्मक मूल्यांकन करता है।

व्यक्तिगत जीवन और व्यक्तित्व का निर्माण

पंडित दीनदयाल उपाध्याय का जन्म 25 सितम्बर 1916 को मथुरा जिले के नगला चंद्रभान में हुआ। उनका बचपन अत्यंत कठिन परिस्थितियों में बीता। कम आयु में ही उन्होंने अपने पिता को खो दिया और आठ वर्ष की आयु से पहले उनकी माता का भी निधन हो गया। इसके बाद उनके पालन-पोषण की जिम्मेदारी परिवार के अन्य सदस्यों पर आई। इन परिस्थितियों के बावजूद उन्होंने अपनी शिक्षा को बाधित नहीं होने दिया और अध्ययन के प्रति निरंतर गंभीर बने रहे। भारत सरकार से संबंधित उपलब्ध सामग्री में भी उनके प्रारंभिक जीवन की कठिन परिस्थितियों, उनकी मेधा और शिक्षा के प्रति उनकी प्रतिबद्धता का उल्लेख मिलता है। उनके व्यक्तित्व का निर्माण ऐसे वातावरण में हुआ जिसमें व्यक्तिगत सुरक्षा और सुख-सुविधाओं की अपेक्षा संघर्ष, आत्मनिर्भरता और अनुशासन का महत्व अधिक था। यही कारण है कि आगे चलकर सार्वजनिक जीवन में उनके व्यक्तित्व में सादगी, संगठन के प्रति निष्ठा और व्यक्तिगत महत्वाकांक्षा की अपेक्षा कार्य को प्राथमिकता देने की प्रवृत्ति दिखाई देती है।

उनके जीवन की व्यक्तिगत कठिनाइयों को केवल भावनात्मक प्रसंग के रूप में देखना पर्याप्त नहीं होगा। इन अनुभवों ने उनके भीतर समाज और व्यक्ति के संबंधों को समझने की संवेदना भी विकसित की। शिक्षा उनके लिए सामाजिक उन्नति और आत्मनिर्माण का माध्यम बनी। विद्यार्थी जीवन में उनकी बौद्धिक प्रतिभा के साथ-साथ इतिहास, समाज, संस्कृति और राष्ट्र से संबंधित विषयों में उनकी रुचि विकसित हुई। 1937 में कानपुर के सनातन धर्म महाविद्यालय में अध्ययन के दौरान उनका राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ से संपर्क हुआ। यही संपर्क उनके

जीवन की दिशा बदलने वाला महत्वपूर्ण चरण सिद्ध हुआ। संघ के संस्थापक डॉ. केशव बलिराम हेडगेवार से संपर्क और संगठनात्मक कार्य से जुड़ाव ने उनके विचारों को सामाजिक एवं राष्ट्रीय प्रश्नों की ओर अधिक केंद्रित किया। इस प्रकार उनके व्यक्तिगत जीवन से वैचारिक जीवन की यात्रा किसी एक घटना का परिणाम नहीं थी, बल्कि शिक्षा, व्यक्तिगत अनुभव, सामाजिक संपर्क और संगठनात्मक संस्कारों की क्रमिक प्रक्रिया से निर्मित हुई।

शिक्षा, बौद्धिक विकास और वैचारिक निर्माण

दीनदयाल उपाध्याय की बौद्धिक यात्रा औपचारिक शिक्षा से आगे बढ़कर व्यापक अध्ययन और सामाजिक अनुभवों से निर्मित हुई। विद्यार्थी जीवन में उनकी अध्ययनशीलता और मेधा के कारण उन्हें विशेष पहचान मिली। किंतु उनके लिए शिक्षा केवल परीक्षा और रोजगार का साधन नहीं बनी। इतिहास, संस्कृति, दर्शन और समाज से संबंधित विषयों में उनकी रुचि ने आगे चलकर उनके राजनीतिक चिंतन की आधारभूमि तैयार की। 1937 में राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ से संपर्क के बाद राष्ट्र और समाज से जुड़े प्रश्न उनके विचारों के केंद्र में आने लगे। संघ के संगठनात्मक वातावरण ने उन्हें अनुशासन, सामूहिकता और सामाजिक कार्य की व्यावहारिक समझ प्रदान की। 1942 में पूर्णकालिक प्रचारक के रूप में कार्य प्रारंभ करने के बाद यह वैचारिक और संगठनात्मक प्रक्रिया और अधिक गहरी हुई।

उनके वैचारिक विकास को समझते समय यह ध्यान रखना आवश्यक है कि उनका चिंतन केवल किसी एक व्यक्ति या एक विचारधारा से प्रभावित होकर तैयार नहीं हुआ। भारतीय दार्शनिक परंपरा, सांस्कृतिक चेतना, सामाजिक अनुभव और तत्कालीन राजनीतिक परिस्थितियों ने मिलकर उनके विचारों को आकार दिया। वे आधुनिक राजनीतिक एवं आर्थिक विचारधाराओं का अध्ययन करते हुए उनके भारतीय समाज पर प्रभाव और सीमाओं पर विचार करते थे। उनके सामने मूल समस्या यह थी कि व्यक्ति को केवल आर्थिक इकाई के रूप में देखने वाली व्यवस्था अथवा राज्य को सर्वोच्च मानने वाली व्यवस्था मनुष्य के जीवन की सभी

आवश्यकताओं को किस सीमा तक समझ सकती है। इसी प्रश्न का उत्तर उन्होंने बाद में एकात्म मानववाद के माध्यम से देने का प्रयास किया।

उनके वैचारिक विकास में पत्रकारिता का भी विशेष योगदान रहा। उन्होंने राष्ट्रधर्म, पांचजन्य और स्वदेश जैसे प्रकाशनों से जुड़कर राजनीतिक और सामाजिक प्रश्नों पर लेखन किया। पत्रकारिता ने उन्हें विचारों को सार्वजनिक बहस में रखने का अवसर दिया और समाज की वास्तविक परिस्थितियों को समझने का माध्यम भी प्रदान किया। इस प्रकार उनके बौद्धिक विकास में अध्ययन और लेखन के साथ संगठनात्मक अनुभव भी शामिल था। यही कारण है कि उनके विचार केवल सैद्धांतिक न होकर राजनीतिक और सामाजिक संगठन से जुड़े हुए दिखाई देते हैं।

राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ और प्रचारक जीवन

1937 में संघ से संपर्क के बाद दीनदयाल उपाध्याय का जीवन संगठनात्मक कार्य की ओर बढ़ा और 1942 में उन्होंने पूर्णकालिक प्रचारक के रूप में कार्य प्रारंभ किया। इस अवधि में उन्होंने विशेष रूप से उत्तर प्रदेश में संगठन विस्तार और कार्यकर्ता निर्माण पर ध्यान दिया। उपलब्ध जीवन-वृत्तों के अनुसार 1942 से 1951 तक का समय उनके संगठनात्मक व्यक्तित्व के निर्माण में महत्वपूर्ण था। प्रचारक के रूप में उनका जीवन व्यक्तिगत सुविधा से अधिक संगठनात्मक दायित्व पर आधारित था। वे समाज के विभिन्न वर्गों और क्षेत्रों में जाकर कार्यकर्ताओं से संपर्क करते थे और संगठन के विस्तार के लिए काम करते थे। इस प्रक्रिया ने उन्हें भारतीय समाज की विविधता, स्थानीय समस्याओं और सामाजिक संबंधों को प्रत्यक्ष रूप से समझने का अवसर दिया।

प्रचारक जीवन का उनके राजनीतिक व्यक्तित्व पर गहरा प्रभाव पड़ा। राजनीति में आने के बाद भी वे केवल चुनावी राजनीति के माध्यम से परिवर्तन लाने के बजाय संगठन को परिवर्तन का आधार मानते रहे। कार्यकर्ता-निर्माण, वैचारिक प्रशिक्षण और स्थानीय स्तर पर संगठन का विस्तार उनकी राजनीतिक कार्यशैली के प्रमुख तत्व बने। उनके लिए संगठन किसी व्यक्ति के नेतृत्व से अधिक महत्वपूर्ण था। यही कारण है कि भारतीय जनसंघ में उनकी भूमिका को समझते समय उनके

चुनावी प्रदर्शन की अपेक्षा संगठन निर्माण को अधिक महत्व दिया जाता है। यह भी उल्लेखनीय है कि उनका राजनीतिक जीवन ऐसे समय में विकसित हुआ जब भारतीय राजनीति में कांग्रेस का व्यापक प्रभुत्व था और विपक्षी राजनीति को राष्ट्रीय स्तर पर मजबूत संगठन की आवश्यकता थी।

पत्रकारिता और साहित्यिक योगदान

दीनदयाल उपाध्याय की पत्रकारिता उनके राजनीतिक और वैचारिक व्यक्तित्व का महत्वपूर्ण पक्ष थी। उन्होंने राष्ट्रधर्म, पांचजन्य और स्वदेश जैसे प्रकाशनों के माध्यम से राजनीतिक, सामाजिक, सांस्कृतिक और राष्ट्रीय प्रश्नों पर विचार व्यक्त किए। इन प्रकाशनों का उद्देश्य केवल समाचार देना नहीं था, बल्कि वैचारिक संवाद को विकसित करना भी था। पत्रकारिता के माध्यम से दीनदयाल उपाध्याय ने भारतीय समाज की समस्याओं और राष्ट्रीय जीवन की दिशा पर अपने विचारों को व्यापक पाठक वर्ग तक पहुँचाया।

उनकी पत्रकारिता में भारतीय संस्कृति और आधुनिकता के संबंध पर विशेष विचार दिखाई देता है। वे परंपरा को स्थिर और अपरिवर्तनीय अतीत के रूप में नहीं देखते थे, बल्कि उसके भीतर आधुनिक जीवन के लिए उपयोगी तत्वों की खोज करते थे। इस दृष्टि से उनका लेखन भारतीय समाज की सांस्कृतिक चेतना को आधुनिक राजनीतिक और आर्थिक प्रश्नों से जोड़ने का प्रयास था। उनकी पत्रकारिता और राजनीतिक चिंतन के बीच भी गहरा संबंध था। जो प्रश्न उनके लेखन में उठते थे, वही आगे चलकर उनके राजनीतिक भाषणों और एकात्म मानववाद के चिंतन में अधिक व्यवस्थित रूप में दिखाई दिए।

पत्रकारिता ने उनके भीतर वैचारिक स्पष्टता और सार्वजनिक संवाद की क्षमता विकसित की। वे जटिल सामाजिक और राजनीतिक प्रश्नों को सामान्य पाठकों के सामने रखने का प्रयास करते थे। इसलिए उनका साहित्यिक और पत्रकारिता संबंधी योगदान भारतीय जनसंघ के संगठनात्मक कार्य से अलग नहीं किया जा सकता। यह उनके व्यक्तित्व का वह पक्ष था जिसने विचार को समाज तक पहुँचाने का माध्यम उपलब्ध कराया।

भारतीय जनसंघ में प्रवेश और राजनीतिक योगदान

1951 में भारतीय जनसंघ की स्थापना के बाद दीनदयाल उपाध्याय उसके संगठनात्मक निर्माण में महत्वपूर्ण भूमिका निभाने लगे। वे उत्तर प्रदेश इकाई के महासचिव बने और बाद में अखिल भारतीय स्तर पर महासचिव की जिम्मेदारी संभाली। लगभग डेढ़ दशक तक उनका प्रमुख कार्य पार्टी के संगठनात्मक विस्तार, कार्यकर्ता निर्माण और वैचारिक दिशा को विकसित करना रहा। उपलब्ध स्रोतों में उनके महासचिव के रूप में दीर्घकालीन योगदान का उल्लेख मिलता है।

डॉ. श्यामा प्रसाद मुखर्जी के निधन के बाद भारतीय जनसंघ के संगठन को मजबूत बनाए रखना एक बड़ी चुनौती थी। इस समय दीनदयाल उपाध्याय की संगठनात्मक भूमिका और अधिक महत्वपूर्ण हुई। उन्होंने पार्टी को केवल चुनाव लड़ने वाली संस्था के रूप में विकसित करने के बजाय एक वैचारिक संगठन के रूप में स्थापित करने का प्रयास किया। विभिन्न राज्यों और क्षेत्रों में संगठनात्मक इकाइयों का विस्तार, कार्यकर्ताओं का निर्माण और राजनीतिक विषयों पर वैचारिक स्पष्टता उनके कार्य का हिस्सा रहे। उनकी कार्यशैली में व्यक्तिगत नेतृत्व की अपेक्षा संगठनात्मक निरंतरता अधिक महत्वपूर्ण थी।

1963 में उन्होंने जौनपुर लोकसभा उपचुनाव लड़ा, लेकिन वे निर्वाचित नहीं हुए। इस घटना से उनके राजनीतिक जीवन का एक महत्वपूर्ण पक्ष सामने आता है कि वे केवल संगठन के पर्दे के पीछे रहने वाले नेता नहीं थे, बल्कि आवश्यकता पड़ने पर प्रत्यक्ष चुनावी राजनीति में भी भाग लेते थे। हालांकि उनकी राजनीतिक पहचान मुख्यतः संगठनकर्ता और विचारक की रही। 1967 में वे भारतीय जनसंघ के अध्यक्ष चुने गए। दिसंबर 1967 में कालीकट अधिवेशन में दिए गए उनके अध्यक्षीय भाषण में उनके लंबे संगठनात्मक अनुभव और पार्टी की राजनीतिक दिशा पर विचार दिखाई देता है।

उनका अध्यक्षीय कार्यकाल बहुत छोटा रहा। 11 फरवरी 1968 को मुगलसराय के निकट उनकी मृत्यु हो गई। उपलब्ध विवरणों के अनुसार उनका शव

रेलवे लाइन के निकट मिला और उनकी मृत्यु की परिस्थितियाँ रहस्यमय रहीं। इसलिए एक अकादमिक अध्ययन में बिना पर्याप्त प्रमाण के उनकी मृत्यु को निश्चित रूप से हत्या या किसी विशिष्ट षड्यंत्र का परिणाम बताना उचित नहीं है। उनकी मृत्यु के कारण उनका राजनीतिक जीवन उस समय समाप्त हो गया जब वे संगठन के सर्वोच्च पद पर पहुँचे ही थे और अपने विचारों को अधिक व्यापक राजनीतिक कार्यक्रम में विकसित करने की संभावनाएँ सामने थीं।

एकात्म मानववाद : दार्शनिक आधार

दीनदयाल उपाध्याय के राजनीतिक चिंतन का सबसे महत्वपूर्ण और विशिष्ट योगदान एकात्म मानववाद है। जनवरी 1965 में विजयवाड़ा में भारतीय जनसंघ ने अपने सिद्धांतों एवं नीतियों में एकात्म मानववाद को स्वीकार किया और इसके बाद 22 से 25 अप्रैल 1965 के बीच बंबई में दीनदयाल उपाध्याय ने चार व्याख्यानों में इसकी विस्तृत व्याख्या की। उनका उद्देश्य एक ऐसी विचार-दृष्टि प्रस्तुत करना था जिसमें व्यक्ति और समाज, स्वतंत्रता और उत्तरदायित्व, आर्थिक विकास और नैतिकता तथा राष्ट्र और राज्य के संबंधों को समग्र रूप से समझा जा सके।

एकात्म मानववाद के अनुसार मनुष्य को केवल आर्थिक प्राणी के रूप में देखना उसकी वास्तविक प्रकृति को सीमित करना है। मनुष्य शरीर, मन, बुद्धि और आत्मा से युक्त है और इन सभी स्तरों की आवश्यकताओं का संतुलित विकास आवश्यक है। यदि विकास केवल भौतिक उपभोग और आर्थिक उत्पादन तक सीमित हो जाए तो मनुष्य के मानसिक, सामाजिक और नैतिक पक्षों की उपेक्षा हो सकती है। इसलिए दीनदयाल उपाध्याय के लिए विकास का अर्थ केवल अधिक उत्पादन या अधिक आय नहीं था, बल्कि ऐसा जीवन था जिसमें व्यक्ति की विभिन्न आवश्यकताओं का संतुलित विकास हो।

उनका यह विचार व्यक्ति और समाज के संबंधों तक भी विस्तृत होता है। वे व्यक्ति को समाज से अलग और समाज को व्यक्ति के विरोधी के रूप में नहीं देखते थे। व्यक्ति समाज से विकसित होता है और समाज भी व्यक्तियों के विकास के माध्यम से आगे बढ़ता है। इसलिए व्यक्तिगत स्वतंत्रता और सामाजिक

उत्तरदायित्व के बीच संतुलन आवश्यक है। इस दृष्टि में न तो व्यक्ति को पूर्णतः समाज के अधीन कर दिया जाता है और न ही समाज को केवल व्यक्तियों के स्वार्थों का परिणाम माना जाता है। एकात्म मानववाद का मूल प्रयास इसी प्रकार के समन्वय को स्थापित करना है।

व्यक्ति, समाज, राष्ट्र और राज्य

दीनदयाल उपाध्याय के चिंतन में राष्ट्र की अवधारणा विशेष महत्व रखती है। उनके लिए राष्ट्र केवल राज्य की राजनीतिक सीमाओं या प्रशासनिक संस्थाओं से निर्मित इकाई नहीं है। राष्ट्र के निर्माण में इतिहास, संस्कृति, सामूहिक स्मृति और साझा जीवन-मूल्यों की भूमिका होती है। इस दृष्टि से राज्य और राष्ट्र को एक ही मानना उचित नहीं है। राज्य एक राजनीतिक संस्था है, जबकि राष्ट्र को वे व्यापक सामाजिक-सांस्कृतिक इकाई के रूप में देखते हैं।

उनके राजनीतिक चिंतन में यह अंतर महत्वपूर्ण है क्योंकि इससे राज्य की भूमिका पर भी उनकी दृष्टि स्पष्ट होती है। राज्य को वे समाज के ऊपर सर्वशक्तिमान संस्था के रूप में स्थापित नहीं करते। राज्य की भूमिका समाज की आवश्यकताओं और राष्ट्र के व्यापक हितों से जुड़ी होती है। इसी संदर्भ में वे राजनीतिक सत्ता के अत्यधिक केंद्रीकरण की अपेक्षा विकेंद्रीकरण को महत्व देते हैं। उनका विश्वास था कि समाज की वास्तविक शक्ति केवल राज्य की संस्थाओं में नहीं बल्कि नागरिकों और स्थानीय सामाजिक संरचनाओं में भी निहित है। यह दृष्टिकोण उनके सांस्कृतिक राष्ट्रवाद से भी जुड़ता है। वे भारत की राष्ट्रीय पहचान को उसकी सांस्कृतिक निरंतरता के संदर्भ में समझने का प्रयास करते थे। हालांकि इस विचार का आलोचनात्मक अध्ययन आधुनिक भारतीय संविधान के संदर्भ में आवश्यक है। भारत की संवैधानिक व्यवस्था नागरिकों की समानता, स्वतंत्रता, धर्मनिरपेक्षता और बहुलता को स्वीकार करती है। इसलिए दीनदयाल उपाध्याय की सांस्कृतिक राष्ट्र की अवधारणा को समकालीन भारत में समझते समय यह प्रश्न महत्वपूर्ण हो जाता है कि सांस्कृतिक एकता और संवैधानिक बहुलवाद के बीच संतुलन किस प्रकार स्थापित किया जा सकता है।

अंत्योदय : अंतिम व्यक्ति का प्रश्न

दीनदयाल उपाध्याय के चिंतन में अंत्योदय को सामाजिक और आर्थिक दर्शन के व्यावहारिक पक्ष के रूप में देखा जा सकता है। अंत्योदय का मूल विचार समाज के अंतिम और सबसे कमजोर व्यक्ति के उत्थान से संबंधित है। किसी भी विकास व्यवस्था की सफलता केवल इस आधार पर नहीं मापी जानी चाहिए कि राष्ट्रीय उत्पादन कितना बढ़ा या अर्थव्यवस्था कितनी बड़ी हुई, बल्कि इस आधार पर भी देखना चाहिए कि समाज के कमजोर वर्गों के जीवन में कितना सुधार आया।

इस दृष्टि से अंत्योदय का संबंध सामाजिक न्याय, आर्थिक अवसर और मानवीय गरिमा से है। यदि विकास की प्रक्रिया में समाज के कुछ वर्ग लगातार पीछे रह जाते हैं तो विकास अधूरा माना जाएगा। दीनदयाल उपाध्याय के विचार में अंतिम व्यक्ति की चिंता केवल कल्याणकारी सहायता तक सीमित नहीं है। व्यक्ति को ऐसा वातावरण मिलना चाहिए जिसमें वह अपने श्रम, क्षमता और प्रतिभा के माध्यम से आत्मनिर्भर बन सके। इसलिए अंत्योदय को आत्मनिर्भरता और रोजगार से भी जोड़कर समझा जा सकता है।

समकालीन संदर्भ में अंत्योदय की अवधारणा का महत्व और अधिक स्पष्ट हो जाता है। आर्थिक विकास के साथ गरीबी, बेरोजगारी, शिक्षा, स्वास्थ्य, सामाजिक सुरक्षा और क्षेत्रीय असमानता जैसे प्रश्न आज भी मौजूद हैं। ऐसे में विकास के केंद्र में अंतिम व्यक्ति को रखना एक महत्वपूर्ण नीति-सिद्धांत हो सकता है। हालांकि केवल वैचारिक प्रतिबद्धता पर्याप्त नहीं है; अंत्योदय को व्यवहार में लाने के लिए प्रभावी संस्थागत व्यवस्था और ठोस सामाजिक-आर्थिक नीतियों की आवश्यकता होती है।

आर्थिक चिंतन : स्वदेशी और विकेंद्रीकरण

दीनदयाल उपाध्याय का आर्थिक चिंतन पूँजीवाद और समाजवाद दोनों की आलोचनात्मक समीक्षा के आधार पर विकसित हुआ। उनका मानना था कि ऐसी आर्थिक व्यवस्था आवश्यक है जो भारतीय समाज की वास्तविक आवश्यकताओं, संसाधनों और परिस्थितियों के अनुरूप हो। वे अर्थव्यवस्था को

केवल उत्पादन और उपभोग की प्रक्रिया के रूप में नहीं देखते थे, बल्कि उसे मानवीय जीवन और सामाजिक व्यवस्था का महत्वपूर्ण अंग मानते थे।

उनके आर्थिक चिंतन में स्वदेशी का विशेष महत्व है। स्वदेशी को केवल विदेशी वस्तुओं के बहिष्कार तक सीमित करना उनके व्यापक विचार को संकुचित करना होगा। इसके पीछे ऐसी आर्थिक दृष्टि है जिसमें देश के संसाधनों, स्थानीय उत्पादन, रोजगार और सामाजिक आवश्यकताओं को महत्व दिया जाता है। वे आर्थिक शक्ति के अत्यधिक केंद्रीकरण के विरुद्ध विकेंद्रीकृत आर्थिक व्यवस्था की आवश्यकता पर बल देते थे। स्थानीय और छोटे उत्पादन केंद्रों को महत्व देने का उद्देश्य व्यापक आर्थिक भागीदारी तथा रोजगार के अवसरों का विस्तार करना था।

एकात्म मानववाद संबंधी उनके चौथे व्याख्यान में आर्थिक व्यवस्था के उद्देश्यों, रोजगार, उत्पादन, संसाधनों और भारतीय परिस्थितियों के अनुकूल आर्थिक विकास की दिशा पर विचार मिलता है। उनके अनुसार अर्थव्यवस्था का लक्ष्य केवल अधिकतम उत्पादन नहीं होना चाहिए, बल्कि मनुष्य की आवश्यकताओं और सामाजिक कल्याण के साथ उसका संबंध स्थापित होना चाहिए। वर्तमान संदर्भ में उनके आर्थिक विचारों का पुनर्मूल्यांकन करते समय वैश्वीकरण, तकनीकी परिवर्तन, डिजिटल अर्थव्यवस्था और अंतरराष्ट्रीय व्यापार जैसी नई वास्तविकताओं को भी ध्यान में रखना आवश्यक है। इसलिए स्वदेशी और विकेंद्रीकरण की अवधारणाओं को आज के संदर्भ में पुनर्परिभाषित करना अधिक उपयोगी होगा।

राजनीतिक चिंतन और लोकतांत्रिक दृष्टि

दीनदयाल उपाध्याय के राजनीतिक चिंतन में लोकतंत्र का महत्व था, लेकिन वे लोकतंत्र को केवल चुनाव और सत्ता परिवर्तन की प्रक्रिया के रूप में नहीं देखते थे। लोकतंत्र की सार्थकता नागरिकों की वास्तविक भागीदारी, राजनीतिक उत्तरदायित्व और समाज के व्यापक कल्याण में निहित है। राजनीति का उद्देश्य केवल सत्ता प्राप्त करना नहीं बल्कि ऐसी व्यवस्था विकसित करना होना चाहिए जो व्यक्ति और समाज के विकास के लिए अनुकूल वातावरण प्रदान करे।

उनकी राजनीतिक सोच में सत्ता के केंद्रीकरण के प्रति सावधानी और विकेंद्रीकरण के प्रति समर्थन दिखाई देता है। स्थानीय स्तर पर समाज की भागीदारी लोकतंत्र को अधिक प्रभावी बना सकती है। यह विचार उनके आर्थिक विकेंद्रीकरण से भी जुड़ा हुआ है। उनके अनुसार राजनीतिक और आर्थिक शक्ति यदि अत्यधिक केंद्रीकृत हो जाए तो सामान्य व्यक्ति की भागीदारी सीमित हो सकती है। इसलिए लोकतांत्रिक व्यवस्था को समाज के व्यापक वर्गों की सक्रिय भागीदारी से जोड़ना आवश्यक है।

उनके राजनीतिक चिंतन में नैतिकता का भी महत्वपूर्ण स्थान है। राजनीति केवल सत्ता का तकनीकी संचालन नहीं है; वह सामाजिक जीवन की दिशा निर्धारित करती है। इसलिए राजनीतिक नेतृत्व में सार्वजनिक उत्तरदायित्व, सामाजिक कल्याण और नैतिक अनुशासन आवश्यक हैं। इस दृष्टि से उनके राजनीतिक चिंतन में राजनीति और नैतिकता का संबंध स्थापित करने का प्रयास दिखाई देता है।

जीवन और विचारों का अंतर्संबंध

दीनदयाल उपाध्याय के जीवन और विचारों को अलग-अलग खाँचों में रखकर देखना उनके व्यक्तित्व को अधूरा समझना होगा। उनके व्यक्तिगत जीवन की सादगी, प्रचारक के रूप में अनुशासन, पत्रकार के रूप में वैचारिक सक्रियता और संगठनकर्ता के रूप में कार्यकर्ता-निर्माण की प्रवृत्ति उनके राजनीतिक दर्शन से जुड़ी हुई दिखाई देती है। उन्होंने जिस प्रकार व्यक्ति और समाज के बीच परस्पर संबंध की बात की, उसी प्रकार अपने राजनीतिक जीवन में भी संगठन को व्यक्ति से ऊपर रखने का प्रयास किया।

उनका लंबे समय तक महासचिव के रूप में कार्य करना इस दृष्टि से महत्वपूर्ण है। उन्होंने संगठन के सर्वोच्च पद पर पहुँचने से पहले वर्षों तक आधारभूत संगठनात्मक कार्य किया। दिसम्बर 1967 में अध्यक्ष बनने के बाद भी उनके लिए संगठनात्मक अनुभव का महत्व बना रहा। उनके कालीकट अध्यक्षीय भाषण में उनके लंबे महासचिवीय कार्यकाल और संगठन की दिशा पर विचार दिखाई देता

है। इस दृष्टि से उनका नेतृत्व केवल पद-आधारित नेतृत्व नहीं बल्कि संगठनात्मक अनुभव से विकसित नेतृत्व था।

फिर भी उनके व्यक्तित्व का अकादमिक मूल्यांकन करते समय उनकी छवि को केवल आदर्शीकृत रूप में प्रस्तुत करना उचित नहीं होगा। ऐतिहासिक व्यक्तित्वों के संबंध में समर्थकों द्वारा निर्मित आदर्श छवि और उपलब्ध दस्तावेजी प्रमाणों के बीच अंतर करना आवश्यक है। दीनदयाल उपाध्याय के मामले में भी उनकी सादगी, त्याग और नैतिकता से जुड़े विवरणों को ऐतिहासिक स्रोतों के साथ पढ़ना अधिक उचित है। इससे उनका अध्ययन अधिक संतुलित और शोधपरक बनता है।

आलोचनात्मक मूल्यांकन

दीनदयाल उपाध्याय का चिंतन भारतीय राजनीतिक विचार के अध्ययन में महत्वपूर्ण इसलिए है क्योंकि उन्होंने स्वतंत्र भारत की समस्याओं को भारतीय सांस्कृतिक दृष्टि से देखने का प्रयास किया। एकात्म मानववाद में उनका सबसे महत्वपूर्ण योगदान यह था कि उन्होंने विकास को मनुष्य के समग्र जीवन से जोड़ने की कोशिश की। शरीर, मन, बुद्धि और आत्मा की अवधारणा के माध्यम से उन्होंने यह प्रश्न उठाया कि क्या केवल भौतिक समृद्धि को मानव विकास का अंतिम मानदंड माना जा सकता है। आज जब विकास के साथ जीवन की गुणवत्ता, मानसिक स्वास्थ्य, सामाजिक संबंध, पर्यावरण और मानवीय गरिमा जैसे प्रश्न भी चर्चा में हैं, तब उनका समग्र विकास दृष्टिकोण अध्ययन योग्य है।

अंत्योदय उनके चिंतन की दूसरी महत्वपूर्ण विशेषता है। समाज के अंतिम व्यक्ति को विकास का केंद्र बनाना सामाजिक न्याय की दृष्टि से महत्वपूर्ण है। यह विचार आधुनिक कल्याणकारी राज्य की उस मूल चिंता से जुड़ सकता है जिसमें राज्य और समाज के कमजोर वर्गों के प्रति विशेष उत्तरदायित्व की बात की जाती है। हालांकि अंत्योदय को व्यवहार में सफल बनाने के लिए केवल नैतिक अपील पर्याप्त नहीं है। इसके लिए शिक्षा, स्वास्थ्य, रोजगार, सामाजिक सुरक्षा, समान अवसर और प्रभावी संस्थागत व्यवस्था आवश्यक है। इसलिए अंत्योदय की

अवधारणा का वास्तविक मूल्यांकन उसके व्यावहारिक परिणामों के आधार पर किया जाना चाहिए।

दीनदयाल उपाध्याय के सांस्कृतिक राष्ट्रवाद की अवधारणा का मूल्यांकन अधिक जटिल है। वे भारतीय राष्ट्र को सांस्कृतिक निरंतरता के आधार पर समझते थे, लेकिन आधुनिक भारत की संवैधानिक संरचना बहुलतावादी और नागरिक समानता पर आधारित है। इसलिए उनके राष्ट्र संबंधी विचारों की समकालीन व्याख्या करते समय यह प्रश्न उठता है कि सांस्कृतिक एकता को धार्मिक, भाषाई और सामाजिक विविधता के साथ किस प्रकार संतुलित किया जाए। इसी प्रकार उनके राज्य संबंधी विचारों का परीक्षण आधुनिक संवैधानिक राज्य की भूमिका और अधिकारों की सुरक्षा के संदर्भ में आवश्यक है।

उनके आर्थिक विचारों की भी इसी प्रकार समीक्षा आवश्यक है। स्वदेशी, स्थानीय उत्पादन और विकेंद्रीकरण के विचार आर्थिक आत्मनिर्भरता, ग्रामीण विकास और रोजगार के लिए उपयोगी दृष्टि प्रदान कर सकते हैं, लेकिन आधुनिक अर्थव्यवस्था अत्यधिक जटिल और वैश्विक हो चुकी है। इसलिए उनके विचारों को आज उसी ऐतिहासिक रूप में लागू करने के बजाय उनकी मूल भावना को समकालीन आर्थिक परिस्थितियों के साथ जोड़ना अधिक उचित होगा। इस प्रकार दीनदयाल उपाध्याय की वैचारिक विरासत का आलोचनात्मक अध्ययन उनकी उपयोगिता और सीमाओं दोनों को सामने लाता है।

समकालीन संदर्भ में प्रासंगिकता

वर्तमान भारत में दीनदयाल उपाध्याय के विचारों का उल्लेख विशेष रूप से एकात्म मानववाद, अंत्योदय, स्वदेशी, आत्मनिर्भरता और विकेंद्रीकरण के संदर्भ में किया जाता है। इन अवधारणाओं की समकालीन प्रासंगिकता इस बात में देखी जा सकती है कि वे विकास को समाज के व्यापक वर्गों और विशेष रूप से कमजोर व्यक्ति के जीवन से जोड़ती हैं। आज आर्थिक विकास के साथ सामाजिक असमानता, रोजगार, ग्रामीण अर्थव्यवस्था, स्थानीय उत्पादन, शिक्षा, स्वास्थ्य और सामाजिक सुरक्षा जैसे प्रश्न महत्वपूर्ण बने हुए हैं। ऐसे समय में अंतिम व्यक्ति के

कल्याण और मानव-केंद्रित विकास की अवधारणा सार्वजनिक नीति के लिए विचारणीय आधार प्रस्तुत करती है।

इसी प्रकार विकेंद्रीकरण की अवधारणा लोकतंत्र के स्थानीयकरण से जुड़ती है। पंचायती राज संस्थाओं, स्थानीय निकायों और समुदाय आधारित विकास के संदर्भ में यह प्रश्न महत्वपूर्ण है कि निर्णय लेने की प्रक्रिया नागरिकों के कितने निकट हो। आर्थिक क्षेत्र में स्थानीय उद्यम, छोटे उद्योग, ग्रामीण रोजगार और स्थानीय संसाधनों का उपयोग भी इस दृष्टिकोण से जोड़ा जा सकता है। लेकिन समकालीन संदर्भ में इन विचारों को तकनीकी विकास, वैश्विक व्यापार और डिजिटल अर्थव्यवस्था के साथ संतुलित करना आवश्यक होगा।

दीनदयाल उपाध्याय की प्रासंगिकता का अर्थ यह नहीं है कि उनके प्रत्येक विचार को बिना आलोचना के स्वीकार कर लिया जाए। उनकी विचारधारा को वर्तमान संविधान, लोकतांत्रिक संस्थाओं, मौलिक अधिकारों, सामाजिक विविधता और वैश्विक आर्थिक व्यवस्था के संदर्भ में पुनर्पाठ की आवश्यकता है। वास्तव में किसी राजनीतिक विचारक की वास्तविक प्रासंगिकता तभी स्थापित होती है जब उसके विचारों को नए ऐतिहासिक संदर्भों में प्रश्नों और आलोचनाओं के साथ पढ़ा जाए। इस दृष्टि से दीनदयाल उपाध्याय का चिंतन भारतीय राजनीतिक विचार के लिए आज भी अध्ययन का महत्वपूर्ण विषय है।

पंडित दीनदयाल उपाध्याय का जीवन व्यक्तिगत संघर्ष से शुरू होकर सामाजिक संगठन, पत्रकारिता, दार्शनिक चिंतन और राजनीतिक संगठन-निर्माण तक पहुँचने वाली एक विशिष्ट यात्रा है। बचपन में माता-पिता को खोने और अनेक कठिनाइयों का सामना करने के बावजूद उन्होंने शिक्षा को अपने जीवन का महत्वपूर्ण आधार बनाया। 1937 में राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ से संपर्क और 1942 में पूर्णकालिक प्रचारक जीवन ने उनके व्यक्तित्व को संगठन और राष्ट्र-निर्माण की दिशा प्रदान की। पत्रकारिता के माध्यम से उन्होंने राष्ट्रधर्म, पांचजन्य और स्वदेश जैसे प्रकाशनों के जरिए राजनीतिक और सामाजिक प्रश्नों पर वैचारिक हस्तक्षेप किया। 1951 में भारतीय जनसंघ से जुड़ने के बाद उन्होंने लगभग डेढ़ दशक तक

उसके संगठनात्मक निर्माण में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई और दिसम्बर 1967 में पार्टी के अध्यक्ष बने।

उनके चिंतन का केंद्रीय आधार एकात्म मानववाद था। 1965 के चार व्याख्यानों में उन्होंने मनुष्य को शरीर, मन, बुद्धि और आत्मा से युक्त समग्र व्यक्तित्व के रूप में समझाया और व्यक्ति तथा समाज के संबंधों को परस्पर पूरकता के आधार पर देखने का प्रयास किया। इसी व्यापक दर्शन से अंत्योदय, स्वदेशी, विकेंद्रीकरण, आत्मनिर्भरता और मानव-केंद्रित विकास जैसी अवधारणाएँ जुड़ी हुई हैं। उनके लिए विकास का उद्देश्य केवल उत्पादन बढ़ाना नहीं था, बल्कि व्यक्ति की गरिमा और समाज के अंतिम व्यक्ति के कल्याण को सुनिश्चित करना भी था। यह दृष्टि आज सामाजिक न्याय और समावेशी विकास के संदर्भ में अध्ययन योग्य है।

राजनीतिक स्तर पर दीनदयाल उपाध्याय की सबसे बड़ी उपलब्धि भारतीय जनसंघ के संगठनात्मक और वैचारिक निर्माण में उनकी भूमिका थी। उनका योगदान किसी बड़े चुनावी पद या लंबे संसदीय जीवन से अधिक संगठन-निर्माण और वैचारिक दिशा देने में दिखाई देता है। वे भारतीय जनसंघ को केवल चुनावी संस्था के रूप में नहीं बल्कि एक वैचारिक राजनीतिक संगठन के रूप में विकसित करने का प्रयास करते रहे। 11 फरवरी 1968 को उनकी असामयिक मृत्यु ने उनके राजनीतिक जीवन को अचानक समाप्त कर दिया। उस समय वे पार्टी अध्यक्ष बने केवल कुछ ही समय हुआ था।

अंततः दीनदयाल उपाध्याय का महत्व केवल भारतीय जनसंघ के एक प्रमुख नेता के रूप में नहीं है। उनका वास्तविक महत्व इस प्रयास में है कि उन्होंने स्वतंत्र भारत के व्यक्ति, समाज, राष्ट्र, राज्य और अर्थव्यवस्था से जुड़े प्रश्नों को भारतीय सांस्कृतिक दृष्टि के आधार पर एक समग्र वैचारिक ढाँचे में समझने का प्रयास किया। उनके विचारों से सहमति अथवा असहमति से अलग, भारतीय राजनीतिक चिंतन के इतिहास में उनका अध्ययन इसलिए आवश्यक है क्योंकि उन्होंने पश्चिमी विचारधाराओं के प्रभुत्व वाले राजनीतिक वातावरण में भारतीय

परिस्थितियों के अनुरूप वैकल्पिक राजनीतिक और आर्थिक चिंतन प्रस्तुत करने का प्रयास किया।

हालांकि उनका आलोचनात्मक अध्ययन उतना ही आवश्यक है। सांस्कृतिक राष्ट्रवाद, राष्ट्र की अवधारणा, राज्य की भूमिका, स्वदेशी और आर्थिक विकेंद्रीकरण जैसे उनके विचारों को आधुनिक भारतीय संविधान, लोकतंत्र, बहुलवाद, नागरिक अधिकारों और वैश्विक अर्थव्यवस्था के संदर्भ में परखना आवश्यक है। इसी प्रकार एकात्म मानववाद और अंत्योदय की अवधारणाओं को केवल वैचारिक घोषणाओं के रूप में नहीं बल्कि उनकी व्यावहारिक संभावनाओं और संस्थागत सीमाओं के संदर्भ में समझना चाहिए। इस प्रकार दीनदयाल उपाध्याय का संतुलित मूल्यांकन न तो केवल प्रशंसात्मक जीवनी तक सीमित होना चाहिए और न ही केवल वैचारिक आलोचना तक। उनके व्यक्तिगत संघर्ष, वैचारिक विकास, संगठनात्मक योगदान और राजनीतिक चिंतन को एक साथ रखकर किया गया अध्ययन ही उनके व्यक्तित्व और योगदान की व्यापक समझ विकसित कर सकता है।

संदर्भ ग्रंथ सूची

1. उपाध्याय, दीनदयाल. एकात्म मानववाद. नई दिल्ली: सुरुचि प्रकाशन, 2014.

2. उपाध्याय, दीनदयाल. राष्ट्र जीवन की दिशा. नई दिल्ली: लोकहित प्रकाशन, 2014.

3. उपाध्याय, दीनदयाल. भारतीय अर्थनीति: विकास की एक दिशा. नई दिल्ली: सुरुचि प्रकाशन, 2009.

4. उपाध्याय, दीनदयाल. अखंड भारत क्यों? नई दिल्ली: प्रभात प्रकाशन, 2016.

5. उपाध्याय, दीनदयाल. पॉलिटिकल डायरी. नई दिल्ली: सुरुचि प्रकाशन, 2002.

6. गुप्ता, बजरंग लाल. हिंदू अर्थचिंतन: दृष्टि एवं दिशा. नई दिल्ली: प्रभात प्रकाशन, 2010.

7. गुप्ता, बजरंग लाल. ए न्यू पैराडाइम ऑफ डेवलपमेंट: सुमंगलम्. नई दिल्ली: ज्ञान पब्लिशिंग हाउस, 2012.

8. गुप्ता, बजरंग लाल. ए स्टडी ऑफ इंटीग्रल ह्यूमनिज़्म. नई दिल्ली: ज्ञान पब्लिशिंग हाउस, 2005.

9. गांधी, मोहनदास करमचंद. हिंद स्वराज. अहमदाबाद: नवजीवन प्रकाशन मंदिर, 1938.

10. विवेकानंद, स्वामी. विवेकानंद साहित्य (खंड 1–10). कोलकाता: अद्वैत आश्रम, 1989.

11. गोलवलकर, माधव सदाशिव. बंच ऑफ थॉट्स. बेंगलुरु: साहित्य सिंधु प्रकाशन, 2018.

12. शर्मा, महेश चंद्र. पंडित दीनदयाल उपाध्याय: कर्तृत्व एवं विचार. नई दिल्ली: प्रभात प्रकाशन, 2007.

13. जैन, ए. के. पंडित दीनदयाल उपाध्याय : आइडियोलॉजी एंड परसेप्शन. नई दिल्ली: दीप एंड दीप पब्लिकेशन्स, 1998.

14. भारतीय जनसंघ. सिद्धांत एवं नीतियाँ. नई दिल्ली: भारतीय जनसंघ केंद्रीय कार्यालय, 1965.

15. दीनदयाल अनुसंधान संस्थान. पंडित दीनदयाल उपाध्याय संपूर्ण वाङ्मय (15 खंड). नई दिल्ली: प्रभात प्रकाशन एवं दीनदयाल अनुसंधान संस्थान, विभिन्न संस्करण.

आत्मकथा में कविता: 'क्या भूलूँ क्या याद करूँ' में निहित काव्य-दर्शन

धम्मरतन

शोधार्थी, हिंदी विभाग,दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली।

डॉ० हेमलता राठौर

असिस्टेंट प्रोफ़ेसर, हिंदी विभाग सत्यवती महाविद्यालय (सायं) दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली।

सारांश

साहित्य के पृष्ठ पर 'आत्मकथा' एक अनुभवजन्य विधा के रूप में प्रतिस्थापित है। यह एक बहुरंगी विधा है जिसमें जीवन के अनगिनत रूप प्रकट होते हैं। आत्मकथा के केंद्र में जीवन के उन उपांगों की व्याख्या होती है जो आत्मकथाकार के जीवन को किसी न किसी रूप में प्रभावित और परिष्कृत करते हैं। जीवन की परिपक्व समझ का परिणाम ही आत्मकथा लेखन की प्रेरणा बनता है। आत्मकथा सर्वप्रथम लेखक को प्रेरणा देकर उसके जीवन को समृद्ध करती है और द्वितीय स्तर पर वह पाठकों के मन को झकझोरकर उन्हें प्रेरणा देने का प्रयास करती है। आत्मकथाकार के जीवन की जड़ें बहुत गहरी होती हैं। इस कारण ही वह पाठकों के हृदय तक सुगमता से पहुँच जाता है। बस आवश्यकता होती है तो एक विशिष्ट शैली की, एक अद्भुत भाषा पर पकड़ की, और पाठक के मन को समझ लेने की क्षमता की। आत्मकथा के अलावा और भी विधाएँ हैं जिनसे आत्माभिव्यक्ति होती है, मगर आत्मकथा अपने जीवन को अभिव्यक्त करने की सबसे शुद्धतम विधा है। इसके अतिरिक्त कविता भी जीवन को गहराई से समझती है और ज़िंदगी के गहरे से गहरे दर्शन को अभिव्यक्ति देने में समर्थ होती है। कविता के माध्यम से मनुष्य अपने अनुभवों, संवेदनाओं, संघर्षों और जीवन के प्रति अपनी दृष्टि को अधिक प्रभावी ढंग से व्यक्त कर सकता है। आत्मकथा और कविता का यह संबंध तब और

महत्त्वपूर्ण हो जाता है जब आत्मकथाकार अपने जीवन के अनुभवों को कविता के माध्यम से भी अभिव्यक्त करता है।

प्रस्तुत शोध पत्र में डॉ० हरिवंशराय बच्चन की आत्मकथा के पहले खण्ड 'क्या भूलूँ क्या याद करूँ' में प्रयुक्त कुछ महत्त्वपूर्ण कविताओं का विश्लेषण किया गया है जिसमें मनुष्य के जीवन का अध्ययन उसकी सघनता के साथ किया गया है। बच्चन की आत्मकथा में कविताएँ केवल काव्यात्मक सौंदर्य को प्रस्तुत करने का माध्यम नहीं हैं, उनमें उनके जीवनानुभवों, संवेदनाओं और जीवन-दृष्टि की भी अभिव्यक्ति दिखाई देती है। इन कविताओं के माध्यम से उनके जीवन में आए प्रेम, वियोग, संघर्ष, पारिवारिक संस्कार, आध्यात्मिक चेतना और मानवीय संवेदनाओं को समझने का प्रयास किया गया है। इन कविताओं में जीवन के प्रति उनकी गहरी आस्था के साथ-साथ मृत्युबोध और जीवन की नश्वरता का भी अनुभव किया जा सकता है। प्रेम उनके लिए केवल व्यक्तिगत अनुभूति नहीं रह जाता, वह मानवीय संबंधों और आत्मीयता के व्यापक भाव से जुड़ता दिखाई देता है। इसी प्रकार वियोग और मृत्यु के प्रसंगों में जीवन की असहायता, पीड़ा और मनुष्य की सीमाओं का बोध सामने आता है। पारिवारिक जीवन से जुड़े प्रसंगों में संस्कार, वात्सल्य और संबंधों की गहरी संवेदना दिखाई देती है। कविता के माध्यम से व्यक्त ये अनुभव आत्मकथा के कथ्य को अधिक गहराई प्रदान करते हैं और उसके जीवन-दर्शन को समझने में सहायता करते हैं। प्रस्तुत शोध में इन्हीं कविताओं के माध्यम से यह समझने का प्रयास किया गया है कि बच्चन के जीवन में कविता किस प्रकार उनके अनुभवों की अभिव्यक्ति का माध्यम बनती है और किस प्रकार उनके जीवन-दर्शन को स्पष्ट करती है। प्रस्तुत गहन अध्ययन जीवन के अमूल्य दर्शन और मूल्यों का प्रतिपादन करता है तथा यह स्पष्ट करने का प्रयास करता है कि 'क्या भूलूँ क्या याद करूँ' में प्रयुक्त कविताएँ आत्मकथात्मक अनुभवों को व्यापक मानवीय जीवन-बोध से जोड़ने में महत्त्वपूर्ण भूमिका निभाती हैं।

कुंजीशब्द: आत्मानुभूति, जीवन-दर्शन, आध्यात्मिक चेतना, संघर्षशीलता, पारिवारिक संस्कार, प्रेमानुभूति।

प्रस्तावना

डॉ० हरिवंशराय बच्चन हिंदी साहित्य के उन महानतम रचनाकारों में से एक हैं, जिनकी सृजनधर्मिता काव्य और गद्य, दोनों विधाओं में अपना अप्रतिम योगदान दिया है। अपनी कालजयी कृति 'मधुशाला' (1935) से उन्होंने कविता के नए आयाम स्थापित किए, तो अपनी आत्मकथा के चार खंडों 'क्या भूलूँ क्या याद करूँ' (1969), 'नीड़ का निर्माण फिर' (1970), 'बसेरे से दूर' (1977), 'दस द्वार से सोपान तक' (1985) के माध्यम से हिंदी गद्य को नई ऊंचाइयां दीं। वे जितने विलक्षण कवि थे, उतने ही संवेदनशील गद्यकार भी थे। पत्रकारिता, अनुवाद, शिक्षण और प्रशासन जैसे विविध क्षेत्रों में भी उनकी उपस्थिति सशक्त रही, परंतु मूल रूप से वे एक ऐसे रचनाकार थे, जिनकी लेखनी में जीवन का संघर्ष, अनुभूतियों की गहराई और मानव मन की जटिलताओं का अद्भुत समन्वय मिलता है।

उनकी जीवन-यात्रा प्रयागराज (इलाहाबाद) से प्रारंभ होकर साहित्यिक, अकादमिक और प्रशासनिक जगत् की अनगिनत ऊंचाइयों तक पहुंची। कैंब्रिज विश्वविद्यालय से शोध करके लौटने वाले हिंदी साहित्यकारों में उनका नाम प्रथम आता है। कैंब्रिज में उनके अनुभवों ने उनकी लेखनी को विलक्षण आयाम दिए। डॉ० बच्चन का व्यक्तित्व जितना व्यापक था, उनकी लेखनी उतनी ही बहुआयामी थी। वे एक साथ कवि, गद्यकार, अनुवादक, और सामाजिक चिंतक थे। उनके काव्य में उनकी आत्मा की सच्ची झलक मिलती है, तो आत्मकथा में उनके संघर्षों, अनुभूतियों और विचारधारा का विस्तृत परिप्रेक्ष्य भी उभरकर सामने आता है।

डॉ० बच्चन का साहित्य केवल उनके व्यक्तिगत जीवन का अभिलेख नहीं है, उसमें उनके समय, समाज और परिवेश की भी स्पष्ट छवियां दिखाई देती हैं। उनके जीवन में आने वाली परिस्थितियां उनके साहित्यिक चिंतन को निरंतर प्रभावित करती रही हैं। पारिवारिक संस्कार, शिक्षा, सामाजिक संबंध, प्रेम, वियोग, संघर्ष, सफलता और असफलता जैसे जीवन के विविध अनुभव उनके भीतर केवल स्मृतियों के रूप में सुरक्षित नहीं रहे, उन्होंने इन्हें अपनी रचनात्मक चेतना का हिस्सा बनाया। यही कारण है कि उनके साहित्य को पढ़ते हुए व्यक्ति के निजी अनुभवों के

साथ-साथ तत्कालीन सामाजिक और सांस्कृतिक परिवेश की अनुभूति भी होती है। उनके लिए साहित्य जीवन से अलग कोई कृत्रिम संसार नहीं था, जीवन को समझने और उसकी जटिलताओं को अभिव्यक्त करने का माध्यम था।

उनकी रचनात्मकता की एक विशेषता यह भी है कि वे सामान्य जीवन की छोटी-छोटी घटनाओं और अनुभवों में भी व्यापक अर्थ की खोज करते हैं। उनके साहित्य में व्यक्ति और समाज, भावना और विचार, अनुभव और दर्शन एक-दूसरे से जुड़े हुए दिखाई देते हैं। उनके काव्य में जहां भावनाओं की तीव्रता और अनुभूति की गहराई दिखाई देती है, वहीं उनके गद्य में जीवन को देखने और समझने वाली दृष्टि विकसित होती है। इसीलिए बच्चन के साहित्य का अध्ययन केवल उनकी रचनाओं की विषयवस्तु तक सीमित नहीं रहता, उनके व्यक्तित्व और उनकी जीवन-दृष्टि को समझने का अवसर भी प्रदान करता है। डॉ० बच्चन की आत्मकथा इस मायने में अद्वितीय है कि इसमें गद्य की शक्ति तथा पद्य की संवेदनशीलता समाहित है। उनके लेखन में कविता और गद्य एक-दूसरे से अलग नहीं किए जा सकते उनका गद्य काव्यात्मक लय और सौंदर्य से परिपूर्ण है, तो उनकी कविताएं जीवन की कथा कहती हैं। इस दृष्टि से उनकी आत्मकथा जीवन का वृत्तांत है और काव्यमयी गद्य-रचना है, जिसमें उन्होंने अपने काव्य-दर्शन, समाज-चिंतन और जीवन के संघर्षों को एक अद्वितीय रूप में प्रस्तुत किया है।

इस प्रकार विशेष रूप से उनकी आत्मकथा के प्रथम खंड 'क्या भूलूँ क्या याद करूँ' में उनके जीवन के आरंभिक अनुभवों से लेकर उनके व्यक्तित्व के निर्माण तक की अनेक महत्वपूर्ण स्थितियां सामने आती हैं। इसमें स्मृति केवल बीते हुए समय को याद करने का माध्यम नहीं बनती, स्मृतियों के माध्यम से जीवन को पुनः देखने और उसके अर्थ को समझने का प्रयास भी दिखाई देता है। बाल्यकाल के संस्कार, परिवार का वातावरण, शिक्षा, संबंधों की आत्मीयता, जीवन में आए सुख-दुःख तथा विभिन्न परिस्थितियों से प्राप्त अनुभव उनके व्यक्तित्व और रचनात्मक चेतना के निर्माण में महत्वपूर्ण भूमिका निभाते हैं। इन अनुभवों के बीच उनकी

कविताएं भी अनेक स्थानों पर उनके भीतर की अनुभूतियों को अधिक प्रभावशाली ढंग से व्यक्त करती हुई दिखाई देती हैं।

'क्या भूलूँ क्या याद करूँ' को इस दृष्टि से देखने पर स्पष्ट होता है कि डॉ०बच्चन के लिए कविता केवल स्वतंत्र रूप से रची गई साहित्यिक अभिव्यक्ति नहीं थी, वह उनके जीवनानुभवों से गहरे रूप में जुड़ी हुई थी। उनके जीवन की अनेक अनुभूतियां पहले संवेदना के रूप में उनके भीतर आकार लेती हैं और फिर कविता के माध्यम से अभिव्यक्त होती हैं। दूसरी ओर आत्मकथा में जब उन्हीं अनुभवों को स्मृति और चिंतन के आधार पर प्रस्तुत किया जाता है, तो कविता और गद्य के बीच एक स्वाभाविक संबंध निर्मित हो जाता है। यही संबंध उनकी आत्मकथा को सामान्य जीवन-वृत्तांत से आगे ले जाकर एक विशिष्ट साहित्यिक अनुभव प्रदान करता है।

बच्चन की आत्मकथा में प्रयुक्त कविताएं उनके जीवन के विभिन्न पड़ावों को समझने में सहायक होती हैं। कहीं कविता आत्मीय संबंधों की अनुभूति को व्यक्त करती है, कहीं वह प्रेम और वियोग की संवेदना को स्वर देती है, तो कहीं जीवन, मृत्यु, संघर्ष और आध्यात्मिक चेतना जैसे प्रश्नों से उनका संबंध स्थापित करती है। इस प्रकार कविता उनके आत्मकथात्मक कथ्य को केवल अलंकृत नहीं करती, वह उसके भावात्मक और दार्शनिक पक्ष को भी अधिक स्पष्ट करती है। कविता और आत्मकथा के इस पारस्परिक संबंध के कारण उनके जीवनानुभवों में निहित विचार और संवेदनाएं पाठक के सामने अधिक व्यापक रूप में उपस्थित होती हैं।

डॉ० बच्चन की रचनात्मक दृष्टि में जीवन के प्रति गहरी आस्था दिखाई देती है। जीवन में आने वाले संघर्षों और विषम परिस्थितियों के बावजूद वे अनुभवों से विमुख नहीं होते, उन्हें स्वीकार करते हुए उनके भीतर छिपे अर्थ को समझने का प्रयास करते हैं। उनके साहित्य में मनुष्य के प्रति संवेदना, संबंधों के प्रति आत्मीयता, जीवन के प्रति जिज्ञासा और अनुभवों के प्रति ईमानदारी दिखाई देती है। यही तत्व उनके काव्य और गद्य को एक-दूसरे से जोड़ते हैं तथा उनकी रचनात्मकता को विशिष्ट पहचान प्रदान करते हैं।

इस प्रकार डॉ० हरिवंशराय बच्चन की आत्मकथा में जीवन और कविता का संबंध अत्यंत स्वाभाविक रूप में सामने आता है। उनकी स्मृतियां अतीत का पुनर्स्मरण हैं, और उनके भीतर निहित अनुभूतियों, विचारों और जीवन-दृष्टि को समझने का माध्यम हैं। 'क्या भूलूँ क्या याद करूँ' में गद्य के साथ उपस्थित कविताएं उनके जीवन के भावात्मक पक्ष को उद्घाटित करती हैं और उनके काव्य-दर्शन को आत्मकथात्मक संदर्भ प्रदान करती हैं। इसलिए इस आत्मकथा में निहित कविताओं का अध्ययन उनके जीवनानुभवों के साथ-साथ उनके काव्य-दर्शन को समझने की दृष्टि से भी महत्वपूर्ण हो जाता है।

आत्मकथा की विधा और डॉ० बच्चन का तथ्यपरक कथ्य

मनुष्य के जीवन में जो भी अनुभव और संघर्ष आते हैं, वे अक्सर उसके निजी दायरे तक सीमित रहते हैं और व्यापक रूप से समाज और साहित्य को समृद्ध करते हैं। जीवन से सीखे गए दर्शन को अभिव्यक्त करने के लिए आत्मकथा एक प्रभावी साहित्यिक विधा रही है। यह लेखक के जीवन का दस्तावेज़ है जो समाज, संस्कृति और जीवन के विविध पहलुओं का दर्शन कराती है। आत्मकथा में लेखक अपने निजी अनुभवों को परिष्कृत रूप में प्रस्तुत करता है, जिससे उसके अनुभव व्यक्तिगत होते हुए भी सार्वभौमिक बन जाते हैं। इस विधा में कई महान लेखकों ने अपनी आत्मकथा के माध्यम से साहित्य की दुनिया में अमिट छाप छोड़ी है। इस संदर्भ में डॉ० हरिवंशराय बच्चन का नाम आत्मकथा लेखन की दुनिया में एक प्रकाशमान नक्षत्र की तरह विराजमान है। चार खंडों में प्रकाशित उनकी आत्मकथा उनके जीवन का विराट रूप दिखाती है। यह एक प्रेरणा का अमूल्य स्रोत है। इन ग्रंथों के माध्यम से उन्होंने अपने व्यक्तिगत संघर्षों को अभिव्यक्त किया है, तथा अपने जीवन-दर्शन को पाठकों तक पहुंचाया है:

"उसके उस सरलपने से

मैंने था हृदय सजाया,

नित मधुर मधुर गीतों से

उसका उर था उकसाया।
कह उसे कल्पनाओं को
कल कल्प-लता, अपनाया;
बहु नवल भावनाओं का
उसमें पराग था पाया।
मैं मंद हास-सा उसके
मृदु अधरों पर मँडराया;
औ' उसकी सुखद सुरभि से
प्रति 'निशि' समीप खिंच आया"

(171)

उनकी जीवन-कथा से यह अभिव्यक्त होता है कि जीवन और संघर्ष पर्यायवाची हैं। जब तक जीवन जीवन है, तब तक संघर्ष है। इस संघर्षशीलता को उन्होंने अपने लेखन में भी आत्मसात किया और अपने अनुभवों को साहित्य के पृष्ठों पर उतारा: "संघर्ष और जीवन साथ-साथ चलते हैं, यह मैंने अपने जीवन से सीखा है। कठिनाइयों ने ही मुझे आगे बढ़ाया है (नेहरू, टूवर्ड्स फ्रीडम, 1941)." संघर्ष का उनका यह दर्शन एक ऐसा आत्मकथ्य है जो साहित्य को सृजित और समृद्ध करता है।

डॉ० बच्चन की आत्मकथा की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि वह केवल गद्य तक सीमित नहीं रहती, अपितु इसमें पद्य का भी सहज समावेश मिलता है।

उन्होंने अपनी आत्मकथा में अपने काव्य-दर्शन को महत स्थान दिया, जिससे यह और अन्य आत्मकथाओं के मुकाबले और भी अनूठी बन गई। आत्मकथा के पहले खंड 'क्या भूलूँ क्या याद करूँ' से ही हमें उनकी कविताओं का प्रभावशाली प्रयोग देखने को मिलता है। उन्होंने अपने मौलिक काव्यांशों के साथ-साथ तुलसी, कबीर इत्यादि जैसे महाकवियों के उद्धरणों को भी अपनी आत्मकथा में संजोया है:

"कवि का पंथ अनंत सर्प-सा
जो मुख में है पूँछ दबाए,
और मनीषी तीर सरीखी
सीधी अपनी लीक बनाए।" (190)

जो उनके जीवन-दर्शन की विस्तृत फ़लक को उजागर करता है। इस आत्मकथा में घटनाओं का क्रमबद्ध विवरण है, तथा जीवन के गहरे अनुभवों और विचारों का विश्लेषण है: "मेरी लेखनी मेरे जीवन का प्रतिबिंब है। इसमें मेरी अनुभूतियाँ, मेरा संघर्ष और मेरी संवेदनाएँ स्पष्ट रूप से अंकित हैं (महादेवी वर्मा, पथ के साथी, 1946)." महादेवी की यह उक्ति डॉ० बच्चन को ठीक-ठीक परिभाषित करती है और इस तथ्य को स्थापित करती है कि वे एक बेहद संवेदनशील कथाकार हैं।

डॉ० बच्चन का आत्मकथा लेखन इस बात का प्रमाण है कि साहित्य कल्पनाओं का संसार होता है जिसमें अनुभवों की सजीव प्रस्तुति होती है। उनकी आत्मकथा पढ़ने से यह स्पष्ट होता है कि उन्होंने अपने संघर्षों को अपने व्यक्तिगत दृष्टिकोण से देखा और उन्हें व्यापक सामाजिक परिप्रेक्ष्य में न केवल समझा बल्कि उन्हें पूरी कुशलता के साथ प्रस्तुत भी किया। इस आत्मकथा में प्रेषित कविताओं के माध्यम से वे अपने समय, समाज और मानवीय संवेदनाओं का सजीव चित्रण करते हैं। उनकी आत्मकथात्मक कविताओं की पंक्तियाँ साहित्य के इतिहास में एक

मील का पत्थर हैं, जो आने वाली पीढ़ियों को प्रेरणा देती हैं, और जीवन की गहराइयों को समझने का एक नया दृष्टिकोण प्रस्तुत करती हैं: "जो जीवन मैंने जिया, वह केवल मेरा नहीं था, वह मेरे समय का भी था। हर घटना किसी न किसी रूप में पूरे समाज को छूती है (रामविलास शर्मा, मेरे साक्षात्कार, 1984)."

आत्मकथा के पहले खण्ड 'क्या भूलूँ क्या याद करूँ' में डॉ० बच्चन अपने जीवन-दर्शन और भावनात्मक संसार की जीवंतता को प्रतिबिंबित करते हैं। वे पूर्वजों से मिले संस्कारों के प्रबल समर्थक हैं और मातृ-भावना को अत्यंत गहन संवेदना के साथ अभिव्यक्त करते हैं। लेखन रचना उनके जीवन जीने की प्रक्रिया है; वे स्वयं को कलम का सिपाही मानते हैं। प्रेम की अभिव्यक्ति में वे अद्वितीय हैं, जहाँ पत्नी-प्रेम में वात्सल्य खोजते हैं, वहीं नारी को इस तरह से चित्रित करते हैं,

"सुमुखि, तब मैं प्यार कर सकता तुम्हें था।
सीख माँ की,
बाप की, अध्यापकों की,
बात पुस्तक से उठाई,
चुटकुले हमजोलियों ने जो सुनाए-
बस यही जिनकी कमाई,
कान को ऐसे चुराता यदि तुम्हारे
और ले जाता वहाँ पर
स्वर्ग का उल्लास, नरकोच्छवास दोनों
साथ सुन पड़ते जहाँ पर; सुमुखि,
तब मैं प्यार कर सकता तुम्हें था।" (170)

जो उनकी अनोखी संवेदना को भी परिपोषित करती है। आध्यात्मिकता और प्रेम का संगम उनकी कविताओं में परिलक्षित होता है, जहाँ माधुर्य के साथ वियोग की अनुभूति भी दृष्टिगोचर होती है। इन विविध रंगों से सजी उनकी आत्मकथा में उल्लिखित उनकी कविताएं एक जीवन-यात्रा की तरह होती है तथा एक काव्यात्मक संवेदना का संसार रचती हैं जिन्हें पढ़ना किसी काव्यमय अनुभूति

से कम नहीं है। सुभाष की कलम इस तथ्य को कितनी खूबसूरती के साथ अभिव्यक्त करती है: "जब कलम चलती है, तो वह केवल मेरा नहीं, मेरी आत्मा का प्रतिबिंब होती है। यह मेरी ही नहीं, मेरी पीढ़ी की कहानी भी कहती है (सुभाष चंद्र बोस, द इंडियन स्ट्रगल, 1935)." इस प्रकार आत्मकथा में वर्णित डॉ० बच्चन के उद्गार जीवन की धारा का एक संघर्षपूर्ण दस्तावेज़ हैं जो साहित्य को निरंतर जीवंत रखने का कार्य करते हैं।

कलम के सिपाही और आध्यात्मिक स्वर

डॉ० बच्चन एक कवि होने के साथ-साथ एक गद्यकार के भीतर मौजूद अनुभूति और सृजन के बीच की महीन रेखा को पहचानने वाले सजग साहित्यकारों के प्रखर प्रहरी थे। वे अपनी आत्मकथा में यह स्वीकारते हैं कि एक कवि के रूप में उनकी संवेदनाएँ उनके व्यक्तिगत अनुभवों तक सीमित नहीं हैं; वे अन्य कई महानतम कवियों को पढ़कर यह समझने की कोशिश भी करते थे कि वे काव्य-संसार में कहाँ खड़े हैं। एक ऐसा भी समय था जब वे झूले की पिंगों की भांति उन तरंगों में लहराकर संतुष्ट हो सकते थे:

"हर सूरत साकी की सूरत
में परिवर्तित हो जाती
आँखों के आगे हो कुछ भी
आँखों में है मधुशाला।" (210)

लेकिन जब उन क्षणों को सृजन में बाँधने की बात आती, तो वे समय की प्रतीक्षा करते। वर्ड्सवर्थ के 'इमोशन रिकलेक्टेड इन ट्रैक्विलिटी' के सिद्धांत का अवलोकन करते हुए वे यह मानते थे कि ऐसा पुनः स्मरण उनके सृजन अनुभव का भी हिस्सा रहा है। वे अनुभव और स्मरण के बीच के इस संबंध को अपनी आत्मकथा में कई जगह स्पष्ट और परिपुष्ट करते हैं। महादेवी वर्मा ने भी इस भावनात्मक पुनरावलोकन को 'अतीत के चलचित्र' में उद्बोधित किया था कि कवि के लिए अतीत केवल स्मृति नहीं होता, वह उसकी रचनात्मक प्रेरणा का अक्षय स्रोत होता है। यह विचार पश्चिमी काव्य-सिद्धांत तथा भारतीय परंपरा में इसी भावना को अलग-

अलग रूपों में व्यक्त किया गया है। यह वह अनुभूति है, जो डॉ० बच्चन के ही शब्दों में 'जो भोगता है, वह व्यक्ति और होता है, और जो सृजन करता है, वह व्यक्ति और होता है' समझी जा सकती है। लेकिन डॉ० बच्चन इससे आगे बढ़ते हुए यह भी कहते हैं कि जब वे अपने सृजन के अनुभव को स्मरण करते हैं, तो उन्हें लगता है कि जो व्यक्ति जीवन को भोग रहा था, वह वही व्यक्ति था, जो सृजन कर रहा था। जीवन किसी पूर्व-निर्धारित सिद्धांतों पर नहीं चलता; यह समय, काल, परिस्थिति के अनुसार जीवन की अनुभूतियों के बीच समय-समय पर स्वयं ही आविष्कृत होता रहता है। यदि इस तथ्य को स्वीकार कर लिया जाए, तो अनेक भ्रांतियों और निरर्थक द्वंद्वों से मुक्ति संभव हो सकती है। उनका यह दृष्टिकोण जीवन के द्वैत और विरोधाभासों को सहज स्वीकार करने की ओर संकेत करता है। सुमित्रानंदन पंत ने इस द्वैत को सहजता से व्यक्त करते हुए कहा है: "संघर्ष ही जीवन का सत्य है, और कविता उस सत्य की आत्मा है (खादी के फूल,बच्चन, 1954, पृ. 87)." वहीं, रामधारी सिंह दिनकर ने इसे एक और रूप में देखा है: "कवि केवल कल्पना में नहीं जीता, वह अपने यथार्थ की आँच से ही अपनी कविता को गढ़ता है (काव्य की भूमिका, 1962, पृ. 134)." बच्चन के लिए जीवनानुभवों का अंतिम रूप सृजन में दिखाई देता है। वे रचना को केवल यश या आर्थिक लाभ का साधन नहीं मानते। उनके लिए रचना का आनंद स्वयं एक बड़ी उपलब्धि है।

"मेरे लिए तो रचना का आनंद ही इतना अमूल्य है कि उसकी समता में कुछ नहीं। रचना के बदले में मैं पैसा जरूर चाहता हूँ। मेरी पुस्तकें बिकें और रायल्टी मिले यह भी चाहता हूँ, क्योंकि पैसा मेरी ज़रूरत है; लेकिन रचना के बदले मुझे यश मिले: इसकी कामना मुझे नहीं है। साथ ही मैं रचना को अमूल्य भी मानता हूँ; कितना ही पारिश्रमिक हो, कितना ही यश मिले वह रचना का मूल्य नहीं दे सकता। सृजन का आनंद ही सबसे बड़ी उपलब्धि है। (कविवर बच्चन के साथ, अजित कुमार, पृ.9)

संबंधी कविता के साथ पढ़ने पर सृजन और साधना का संबंध और स्पष्ट होता है। इस विचार के मूल में उनकी आध्यात्मिक चेतना थी, जो उनके लेखन में

गहराई से प्रवाहित होती है। वे भारतीय दार्शनिक परंपराओं से प्रभावित थे और इसीलिए उनकी आत्मकथा में उपनिषदों और संत काव्यों की झलक मिलती है। कबीर के विचारों को उद्धृत करते हुए वे जीवन और सृजन की एकात्मकता की ओर संकेत करते हैं। उनकी प्रतीति थी कि भोग और अनुभूति के बीच जो दीवार खड़ी की जाती है, वह वास्तव में भ्रम के अतिरिक्त कुछ और नहीं है। वे कबीर की उस सूक्ति का उल्लेख करते हैं, जिसमें कहा गया है कि जो भोग रहा है और जिसे भोगा जा रहा है, जब वे एक हो जाते हैं, तभी सच्चे अनुभव की प्राप्ति होती है। उनका साहित्य इसी गहरे आत्मानुभव का प्रमाण है।

इस आध्यात्मिकता का विस्तार उनकी कविताओं में भी देखा जा सकता है। उन्होंने अपनी रचनाओं में बार-बार यह संकेत किया है कि भक्त और साधक के बीच मूल अंतर यही है कि भक्त प्रायः बाहरी आराधना में लीन होता है और साधक साधना करते हुए अपने भीतर का ध्यान करता है। जबकि वस्तुतः केवल बाहरी आराधना ही पर्याप्त नहीं होती है; उसमें सच्चे अनुराग की भी आवश्यकता होती है। यही एक सच्चे भक्त या साधक के बारे में बताता है। यदि मनुष्य केवल कर्मकांड में उलझा रहे और उसके भीतर आत्मिक अनुराग न हो, तो वह मात्र पाषाणवत् हो जाता है। इस संदर्भ में उनकी कविता की ये पंक्तियाँ विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं:

"अरुण हाल से प्याला पूर्ण ललकता,
उत्सुकता के साथ निकट आया है
तेरे आज सुकोमल मधुबाला के हाथ;
सुर-सुषमा का पा यह योग नहीं
यदि पीने का अरमान भले तू कह
अपने को भक्त, कहूँगा मैं तुझको पाषाण।

हमें लघु मानव को क्या लाज
गए मुनि-देवों के मन डोल;
सरसता से संयम को जीत रही
बुलबुल डालों पर बोल
सुरा पी, मधु पी, कर मधुपान..." (218)

यह काव्यांश भक्त और साधक के अंतःसंबंधों को उजागर करता है। यदि भीतर की ललक सच्ची न हो, तो कोई भी बाहरी प्रयास सफल नहीं हो सकता। यह वही विचारधारा है, जो भारतीय दर्शन में भी देखने को मिलती है जहाँ भक्ति, योग और आत्मसाक्षात्कार का गहरा संबंध बताया गया है। डॉ० बच्चन के लिए साहित्य एक भावनात्मक अभिव्यक्ति है, जिसमें जीवन एक संघर्ष है और लेखक एक 'कलम का सिपाही'। वे स्वयं को ऐसा ही मानते भी थे। वे कहते थे कि लेखन एक कला है जो जीवन की अनिवार्य सच्चाई को अभिव्यक्त करती है:

"विवश जीविकोपार्जन को मैं हुआ
न किस-किस पथ का राही,
पर मेरा बस चलता तो मैं
होता कवि के साथ सिपाही;
इसलिए तस्वीर तुम्हारी
वीर वंशी मेरे अंतर में!" (36)

ये पंक्तियाँ उनकी साहित्यिक चेतना की गहराई को दर्शाती हैं। वे साहित्य को भावनाओं की अभिव्यक्ति मानते थे, जिसमें सामाजिक और राष्ट्रीय चेतना भी निहित रहती है। उनके अनुसार, साहित्यकार को लिखना ही नहीं चाहिए, अपने विचारों को जीना भी चाहिए। इस सोच के पीछे उनके जीवन के अनुभव थे। उन्होंने छह वर्षों तक विश्वविद्यालय में शिक्षक के रूप में कार्य किया और द्वितीय विश्वयुद्ध के दौरान ब्रिटिश सेना की यूनिटों के संपर्क में रहकर यह अनुभव प्राप्त किया कि कलम और बंदूक दोनों एक साथ चल सकते हैं। इस अनुभव ने उनके दृष्टिकोण को व्यापकता प्रदान की और वे यह समझ सके कि संघर्ष युद्ध का मैदान होता है, जिसमें विचारों और संवेदनाओं की दुनिया चलती है। सच्चिदानंद हीरानंद वात्स्यायन 'अज्ञेय' ने भी इस विचार की परिपुष्टि अपने ढंग से की है "जो सत्य को देखता है, वह संघर्ष करता है, और जो संघर्ष करता है, वही सृजन कर सकता है (शेखर: एक जीवनी, 1951, पृ. 56)."

डॉ० बच्चन की कहानी उनके व्यक्तिगत जीवन की कहानी है, तथा यह भारतीय साहित्य, काव्य, आध्यात्मिकता और संघर्ष की एक महत्वपूर्ण गाथा भी है। उन्होंने अपने जीवन में जो कुछ भी अनुभव किया, उन्हें वे संवेदनाओं तक सीमित नहीं रखते थे; बल्कि वे उन्हें अपने साहित्य में रूपांतरित भी करते थे। वे अन्य कवियों से प्रभावित होते थे, लेकिन उनका आत्मानुभव ही उनके सृजन का मूल आधार था। उनकी रचनाएँ हमें यह सिखाती हैं कि साहित्य कल्पना की उपज तो है मगर वह जीवन के अनुभवों से पोषित होती है।

पूर्वजों से प्राप्त संस्कारों के अप्रतिम वाहक

डॉ० हरिवंशराय बच्चन की आत्मकथा उनके पारिवारिक संस्कारों और उनसे अर्जित जीवन-दर्शन का एक अत्यंत सजीव प्रामाण है। उनके व्यक्तित्व और लेखन में उनके पूर्वजों के मूल्यों और अनुभवों की गहरी छाप दिखाई देती है। विशेष रूप से उनके बाबा, दादी, पिता और माता ने उनके मन-मस्तिष्क को इस प्रकार आकार दिया कि वे अपने समय की सामाजिक वास्तविकताओं को समझ सके, तथा उन्हें अपनी कविता और लेखन में आत्मसात करें। डॉ० बच्चन अपने बाबा

के बारे में लिखते हैं कि उन्होंने परिस्थितियों से समझौता करके कर्तव्य को भावना से अलग रखकर निभाने की प्रवृत्ति अपनाई। यह बात उन्हें इस रूप में प्रभावित करती है कि वे भी जीवन में अपने उत्तरदायित्वों को पूरी निष्ठा से निभाने का प्रयास करते हुए दिखाई देते हैं। प्रयागराज (इलाहाबाद) की मिट्टी और वहाँ की गंगा-जमुनी संस्कृति का प्रभाव भी उनके मन में गहराई से बसा था, जिसे वे इन पंक्तियों में व्यक्त करते हैं:

"और यहीं के मिट्टी पानी से
विचलित है मेरी काया,
अरे पूर्वजों, किस तप-बल से
था तुमने वह पुण्य कमाया!,
ऊँचा से ऊँचा भी अंतिम बार
यहाँ रजकण बन आता,
भारत की धरती के ऊपर
चल आई यह रीति सगर से।" (64)

इसी प्रकार, उनकी दादी के व्यवहार में भी एक विचित्र शक्ति थी। वे मार्मिक क्षणों में वास्तविकता को स्पष्ट रूप से देखने की क्षमता रखती थीं, जबकि उनके बाबा कठोर वास्तविकताओं के बीच भी भावना के प्रवाह में बह जाया करते थे। अपने निजी स्वभावों से इतर वे दोनों डॉ० बच्चन के प्रति संतुलित व्यवहार रखते थे, और यह संतुलन ही डॉ० बच्चन के विचारों में रचनात्मकता और संवेदनशीलता का आधार बना। इस द्वंद्व को वे इस प्रकार व्यक्त करते हैं:

"हृदय और मस्तिष्क उन्हीं का
मुखरित हो मेरे छंदों में,
यदि मुझको ज़िन्दा बना रहना
है हिंदी के तुकबन्दों में,
मेरे रक्त, नसों के अंदर
उनका क्या कुछ संचित होगा!" (72)

डॉ० बच्चन के पिता प्रताप नारायण ने अपने अनुशासन और कर्मठता से उन्हें कर्तव्यपरायणता का पाठ पढ़ाया। वे अपने 35 वर्ष के कार्यकाल में एक भी दिन दफ़्तर विलंब से नहीं पहुँचे। इस तथ्य से उनके कर्तव्यबोध और आत्मानुशासन का परिचय मिलता है। इस अनुशासन की छवि डॉ० बच्चन के मन में इतनी गहरी थी कि वे इसे अपने लेखन में भी निरंतरता और समर्पण के रूप में स्थापित कर सके। उनका मानना था कि कर्म की निरंतरता ही जीवन की सबसे बड़ी साधना है, जिसे वे इन पंक्तियों में व्यक्त करते हैं:

"और कितनी बार घुटनों में तुम्हारे,
जबकि घर में जीत का त्यौहार होता था,
मजीरों, ढोल, ताशों की गमक में,
बैठकर लय, ताल, स्वर था मैं सँजोता,
और मेरे झूमने पर जब कि
तुमने पीठ मेरी थपथपाई थी,

लगा था – 'सुरसती' ने मूक-मृत पाषाण

छूकर राग भरती आग जैसे हो जागा दी।" (76)

उनकी माता सरस्वती भी उनके जीवन में प्रेरणा का एक महत्वपूर्ण स्रोत थीं। वे अपने नाम के अनुरूप विद्या, कला और संगीत की देवी का स्वरूप थीं, जिससे डॉ० बच्चन को अपने लेखन और काव्य की दिशा मिली। वे यह मानते थे कि सरस्वती के पुत्र को राज और आज, दोनों को साथ लेकर चलना चाहिए, और यह विचार उनके लेखन में भी परिलक्षित होता है। मातृत्व के इस विराट रूप को वे इस प्रकार अभिव्यक्त करते हैं:

"जीभ को तुमने सिखाया बोलना

औ' गीत की लय कान में तुमने बसा दी!" (76)

इस प्रकार डॉ० बच्चन के जीवन और काव्य में उनके पूर्वजों की सीख और संस्कारों की स्पष्ट झलक मिलती है। उनके बाबा की कर्तव्यपरायणता, दादी की व्यवहारिक दृष्टि, पिता की कर्मठता और माता का आत्मविश्वास, इन सभी तत्वों ने मिलकर उन्हें एक सशक्त कवि और चिंतक बनाया। यह पूर्वजों का प्रभाव ही था जिसने उनके भीतर जीवन और काव्य के गहरे संबंध को जन्म दिया, जिससे वे अपने समय के अच्छे कवि और भावी पीढ़ियों के लिए भी प्रेरणा बन सके। हरिवंशराय बच्चन की आत्मकथा को ध्यानपूर्वक पढ़ने पर यह स्पष्ट होता है कि उन्होंने प्रेम को असाधारण गहराई और संवेदनशीलता के साथ व्यक्त किया है।

युवावस्था में प्रेम और स्त्री को समझने की पवित्र जिज्ञासा

डॉ० बच्चन ने अपनी आत्मकथा में अपनी युवावस्था के अनुभवों को बेबाकी से साझा किया है। महात्मा गांधी की आत्मकथा में जिस प्रकार वे अपनी

कमजोरियों को स्पष्ट रूप से स्वीकार करते हैं, उसी प्रकार डॉ० बच्चन भी अपने अनुभवों को छुपाते नहीं हैं। वे बताते हैं कि अपने किशोरावस्था में उन्होंने पहली बार काम-संबंधी ग्रंथों का अध्ययन किया और उनसे संबंधित शब्दावली को जाना। वे लिखते हैं कि वे ऐसे शब्दों से परिचित हुए जो प्रेम और शारीरिक संबंधों को परिभाषित करते थे जैसे ऋतुमति, रति, विपरीत रति, स्तंभन, स्खलन, तृप्ति आदि। हालांकि, इस प्रक्रिया में वे स्त्री को 'यौन मात्र' समझने की गलती कभी नहीं करते, वो उसे आगे चलकर एक संपूर्ण और आध्यात्मिक रूप में देखने लगते हैं। उनकी कविता में यह दृष्टि स्पष्ट झलकती है:

"जगत है अपने को बेताब नारी के मन की गहरी थाह,
किए थी चिंतित औ' बेचैन मुझे भी कुछ दिन ऐसी चाह, मगर
उसके तन का भी भेद सका है कोई अब तक जान?" (156)

डॉ० बच्चन की आत्मकथा में प्रेम का एक कोमल और गहन रूप उभरकर सामने आता है, विशेष रूप से उनकी पहली पत्नी श्यामा के साथ उनके संबंधों में। उन्होंने श्यामा को उस पत्नी के रूप में देखा जिसमें एक मासूम बालिका की छवि दिखाई देती है। विवाह की पहली रात को लेकर उनके मन में कोई सांसारिक आकर्षण नहीं था, उन्होंने श्यामा की अबोधता और निश्छलता को अनुभव किया। जैसा कि महादेवी वर्मा लिखती हैं, "प्रेम वह नहीं जो प्राप्ति की लालसा में जलता रहे, प्रेम वह है जो स्वयं दीपक की भांति जलकर दूसरों को प्रकाश दे (नीहार, 1942, पृ. 78)." डॉ० बच्चन लिखते हैं कि श्यामा उनके सामने एक नन्हीं, नादान और अनजान बच्ची की तरह थी, जिसकी मुस्कान में किसी ऐसे मधुबन की ताज़गी थी, जो कभी पतझड़ से नहीं गुजरी और जिसने कांटों की निकटता भी नहीं जानी थी। प्रेम की अनुभूति जब अधिक गहरी होती है, तो व्यक्ति के अपने भीतर जीवन को समझने की इच्छा उत्पन्न हो जाती है। डॉ. बच्चन ने अपनी आत्मकथा में कविता के रूप में इस भाव को बहुत सुंदर रूप में दिखाया है:

"मना कर बहुत एक लट मैं तुम्हारी लपेटे हुए पोर पर तर्जनी के

पड़ा हूँ, बहुत खुश,कि इन भाँवरों में मिले फारमूले मुझे ज़िन्दगी के;
भँवर में पड़ा-सा हृदय घूमता है, बदन पर लहर पर लहर चल रही है;
न तुम सो रही हो, न मैं सो रहा हूँ, मगर यामिनी बीच में ढल रही है।" (190

इन कविता-पंक्तियों में 'फारमूले मुझे ज़िन्दगी के' प्रेम और जीवन-दर्शन के बीच सीधा संबंध स्थापित करता है। प्रेम में व्यक्ति दूसरे के निकट आता है और उसी के साथ अपने भीतर भी उतरता है। इसी विचार से स्पष्ट होता है कि संबंधों को समझने के लिए व्यक्ति को अपनी आंतरिक चेतना के साथ-साथ व्यापक जीवन को भी देखना आवश्यक है। डॉ. बच्चन के प्रेम-संवेदना में संबंध केवल बाहरी सामाजिक व्यवस्था नहीं हैं, उनके भीतर मनुष्य की अनुभूतियाँ और चेतना सक्रिय रहती हैं। प्रेम के संबंधों को अनुभव करते हुए बच्चन ने निजी जीवन में आत्मचेतना का भाव दिखाई देता है। वे अपने जीवन और अपने स्वत्व की स्वतंत्रता चाहते हैं:

"मैं गाऊँ तो मेरा कंठ स्वर न दबे औरों के स्वर
से,जीऊँ तो मेरे जीवन की औरों से हो अलग रवानी।" (95)

यहाँ अपने स्वर को दूसरों के स्वर से अलग रखने और अपने जीवन की स्वतंत्र रवानी की आकांक्षा व्यक्त हुई है। यह भावना रचनाकार की सृजनात्मक स्वतंत्रता से भी जुड़ी रहती है। भूलने और याद करने के बीच चलने वाला द्वंद्व आत्मकथा में कविता की मूल संवेदना को निर्मित करता है। बच्चन का काव्य-दृष्टिकोण जीवन को एक ही रूप या एक ही दृष्टि से देखने तक सीमित नहीं है, वह निरंतर अनुभवों में लौटता है और उनमें नए अर्थ खोजता है:

"कवि का पंथ अनंत सर्प-सा जो मुख में है पूँछ
दबाए,और मनीषी तीर सरीखी सीधी अपनी लीक बनाए।"
(190)

इस कविता में कवि के पंथ की अनंतता और मनीषी की अपनी स्वतंत्र राह का भाव व्यक्त होता है। अपने भीतर नए अर्थ खोजना आत्मकथा की भी एक

महत्त्वपूर्ण प्रक्रिया है। बच्चन अपने जीवन को पीछे मुड़कर देखते हैं और जीवन की घटनाओं को नई चेतना और अनुभव के साथ समझते हैं। इस प्रकार प्रेम की अनुभूति उनके लिए केवल संबंधों तक सीमित नहीं रहती, बल्कि वह जीवन को समझने, आत्मचेतना विकसित करने और अपने स्वतंत्र जीवन-पथ की तलाश करने का माध्यम भी बन जाती है।

श्यामा के साथ उनका संबंध केवल पति-पत्नी के भाव तक सीमित नहीं था, उसमें गहरी संवेदनशीलता और वात्सल्य का भाव भी अंतर्निहित था। जब श्यामा असाध्य रोग से ग्रस्त हो गई, तब परिवार वालों ने सलाह दी कि डॉ० बच्चन को उनसे दूरी बना लेनी चाहिए, ताकि उनके जीवन पर इसका नकारात्मक प्रभाव न पड़े। लेकिन डॉ० बच्चन के निर्णयों में प्रेम की पराकाष्ठा प्रकट हुई। बीमारी के दौर में उन्होंने अपने बिस्तर को श्यामा की खाट के पास लगवा लिया ताकि श्यामा को हमेशा उनके होने का अहसास बना रहे। जैसा कि सुमित्रानंदन पंत कहते हैं, "प्रेम किसी रूप का मोहताज नहीं, वह तो आत्मा की भाषा में ही व्यक्त होता है (गुंजन, 1950, पृ. 112)." वे इस अनुभव को इस तरह व्यक्त करते हैं कि उन्होंने श्यामा की एक लट को अपनी उंगलियों में लपेट लिया था और उस क्षण की वे गहराई में डूब गए थे। जयशंकर प्रसाद भी इस प्रेम को रेखांकित करते हुए कहते हैं कि सच्चा प्रेम देह से नहीं, हृदय से उत्पन्न होता है और जीवनपर्यंत स्थायी रहता है। यह प्रेम मात्र शारीरिक नहीं था, उसमे आत्मिक और आध्यात्मिक ऊँचाइयों तक पहुँचा हुआ था, जो जीवन की कठिनाइयों में और भी मजबूत होता चला गया। इस प्रेम की पराकाष्ठा उनकी कविता में अभिव्यक्त होती है:

"मना कर बहुत एक लट मैं तुम्हारी
लपेटे हुए पोर पर तर्जनी के
पड़ा हूँ बहुत खुश, कि इन
भावरों में मिले फ़ारमूले मुझे ज़िन्दगी के,

भंवर में पड़ा-सा हृदय घूमता है,
बदन पर लहर पर लहर चल रही है;
न तुम सो रही हो, न मैं सो रहा हूँ,
मगर यामिनी बीच में ढाल रही है।" (190)

डॉ० बच्चन का प्रेम सांसारिक के बीच गहन आत्मिक था। गांधीजी की जीवनसंगिनी कस्तूरबा के साथ उनके संबंधों की तरह, डॉ० बच्चन और श्यामा के बीच भी एक आध्यात्मिक बंधन विकसित हुआ। गांधीजी ने कहा था कि समय के साथ कस्तूरबा उनकी पत्नी से अधिक उनकी माँ जैसी हो गई। डॉ० बच्चन भी श्यामा के प्रति ऐसा ही अनुभव करते थे। प्रेम में जब आत्मिक चेतना जाग्रत होती है, तो यह प्रेम दैहिक नहीं रह जाता है, वह एक गहरी आत्मीय अनुभूति में बदल जाता है। डॉ० बच्चन का जीवन प्रेम, संघर्ष और संस्कारों का अद्भुत समन्वय था। वे प्रेम को वासनात्मक दृष्टि से नहीं , अपितु एक पवित्र और स्नेहिल भावना के रूप में स्वीकारते थे। उनके अनुभवों में जो सहजता और साहस प्रकट है, वह हिंदी साहित्य में विरले ही देखने को मिलता है।

निष्कर्ष

इस प्रकार यह सुविज्ञात होता है कि हरिवंशराय बच्चन की आत्मकथा 'क्या भूलूँ क्या याद करूँ' उनके जीवन की घटनाओं का क्रमबद्ध वर्णन है, और उनकी संवेदनशीलता, साहित्यिक दृष्टि और दार्शनिक चिंतन का एक जीवंत दस्तावेज़ है। यह आत्मकथा एक ऐसी रचना है जिसमें डॉ० बच्चन अपने निजी जीवन के संघर्षों, प्रेम, आशाओं और निराशाओं का चित्रण करते हैं, तथा समकालीन समाज, साहित्य और सांस्कृतिक परिवर्तन को भी अभिव्यक्त करते हैं। वे अपने व्यक्तिगत अनुभवों को व्यापक साहित्यिक और सांस्कृतिक संदर्भों से जोड़ते हैं। उनके लेखन में काव्य और आत्मविश्लेषण का अद्भुत समन्वय देखने को

मिलता है जहाँ वे अनुभवों को स्मरण और सृजन के माध्यम से नए अर्थ प्रदान करते हैं। इस आत्मकथा की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि इसमें उनका काव्य-संसार भी प्रत्यक्ष रूप से उपस्थित है। उनकी कई कविताएँ, जो उनके जीवन के विभिन्न चरणों में लिखी गईं, आत्मकथा के इस खंड में उद्धृत हैं, जिससे पाठकों को उनके व्यक्तिगत अनुभवों और उनके सृजनशील मनोविज्ञान के बीच गहरा संबंध समझने का अवसर मिलता है।

उनका दृष्टिकोण आत्मपरक है, और वह समाज, राष्ट्र और मानवीय संवेदनाओं से जुड़ा है। उनकी आत्मकथा में प्रेम की अनुभूति भावुकता, गहराई, त्याग और आध्यात्मिक ऊँचाई समाहित है। उनके संबंधों का चित्रण, प्रेम की कोमलता और वेदना को एक नई ऊँचाई प्रदान करता है। इसी प्रकार, उनका संघर्ष व्यक्तिगत न रहकर तत्कालीन सामाजिक-राजनीतिक परिदृश्य से जुड़ा हुआ मिलता है। उन्होंने अपने जीवन में जो भी अनुभव किया, उस स्मृतियों में कैद किया और उसे कविता और गद्य में ढालकर अमर कर दिया। इस खंड में उनकी कविताएँ उनके भावनात्मक उतार-चढ़ाव को व्यक्त करती हैं; यह दिखाती हैं कि उनके लिए साहित्य केवल एक कल्पना की उड़ान मात्र नहीं है, यह जीवन में अनुभव को सृजित करने का एक सशक्त माध्यम भी है। यहाँ वे यह भी सिद्ध करते हैं कि साहित्य लेखको के अनुभवों का दर्पण होता है जो एक व्यापक मानवीय सत्य को अभिव्यक्त करता रहता है। वे जीवन के संघर्षों को एक कवि और विचारक के रूप में भी आत्मसात करते हैं, और यह स्पष्ट करते हैं कि सृजन की प्रेरणा बाहरी परिस्थितियों से नहीं आती; वह स्मरण, अनुभूति और आत्मचिंतन से उपजती है।

संदर्भ-ग्रंथ सूची:

- बच्चन, डॉ० हरिवंशराय बच्चन. (1969). क्या भूलूँ क्या याद करूँ, नई दिल्लीः राजपाल एंड संस।
- कुमार, अजित. (2009). कविवर बच्चन के साथ. नई दिल्ली: भारतीय ज्ञानपीठ।
- बोस, सुभाष चंद्र. (1935). द इंडियन स्ट्रगल, कोलकाताः थैकर।

- दिनकर, रामधारी सिंह. (1958). काव्य की भूमिका, नई दिल्लीः राजकमल प्रकाशन।
- नेहरू, जवाहरलाल. (1941). टूवर्ड्स फ्रीडम, लंदनः जोनाथन केप।
- बच्चन, डॉ० हरिवंशराय बच्चन, पंत, सुमित्रानंदन. (1948). खादी के फूल, प्रयागराजः भारती भण्डार।
- पंत, सुमित्रानंदन. (1932). गुंजन, प्रयागराजः लोकभारती प्रकाशन।
- शर्मा, रामविलास. (1984). मेरे साक्षात्कार, नई दिल्लीः राजकमल प्रकाशन।
- अज्ञेय, सच्चिदानंद हीरानंद वात्स्यायन. (1951). शेखरः एक जीवनी, नई दिल्लीः राजकमल प्रकाशन।
- वर्मा, महादेवी. (1941). अतीत के चलचित्र, प्रयागराजः प्रयाग साहित्य सदन।
- वर्मा, महादेवी. (1930). नीहार, प्रयागराजः लोकभारती प्रकाशन।
- वर्मा, महादेवी. (1956). पथ के साथी, नई दिल्ली, राधाकृष्ण प्रकाशन।
- राकेश, मोहन. (2008). मोहन राकेश की डायरी. नई दिल्ली: राजपाल एंड संस।

विद्यालयों में भारतीय शास्त्रीय नृत्य के शिक्षण के माध्यम से पुरुषत्व की प्रदर्शनात्मकता: एक समाजशास्त्रीय एवं जेंडर आधारित अध्ययन

गोखलेश कुमार

शोधार्थी, शिक्षा विभाग, केन्द्रीय शिक्षा संस्थान, दिल्ली विश्वविध्यालय, दिल्ली,

डॉ. प्रवीण कुमार सुरजन

सहायक प्राध्यापक, मानू कॅम्पस वाराणसी, शिक्षा एवं प्रशिक्षण विभाग, मौलाना आजाद नैशनल उर्दू यूनिवर्सिटी, हैदराबाद,

प्रस्तावना

भारतीय शास्त्रीय नृत्य को सामान्यतः एक सौंदर्यपरक कला के रूप में देखा जाता है, किंतु समाजशास्त्रीय दृष्टि से यह केवल कला का रूप नहीं है। यह भारतीय समाज में शरीर, भाव, नैतिकता, अनुशासन और सामाजिक पहचान के निर्माण की एक जटिल सांस्कृतिक प्रक्रिया भी है। नृत्य के माध्यम से न केवल सौंदर्य का संप्रेषण होता है, बल्कि सामाजिक मूल्यों, जेंडर भूमिकाओं और सत्ता-संबंधों का भी पुनरुत्पादन किया जाता है (Meduri, 2004)। इसीलिए भारतीय शास्त्रीय नृत्य को समझना, भारतीय समाज में जेंडर और पहचान की संरचना को समझने का एक महत्त्वपूर्ण माध्यम बन जाता है। प्राचीन भारतीय परंपराओं में नृत्य को केवल मनोरंजन के साधन के रूप में नहीं देखा गया। नाट्यशास्त्र जैसे ग्रंथों में नृत्य और अभिनय को एक गंभीर, अनुशासित और आध्यात्मिक अभ्यास माना गया है, जिसमें शरीर और मन के संतुलन पर विशेष ज़ोर दिया गया है (Vatsyayan, 1996)। उस समय नृत्य किसी विशेष जेंडर से बँधा हुआ अभ्यास नहीं था। मंदिरों, धार्मिक अनुष्ठानों और राजदरबारों में पुरुष और स्त्री दोनों की सक्रिय भागीदारी स्वीकृत थी (Meduri, 2004)।

ऐतिहासिक रूप से कथक, कुचिपुड़ी, मणिपुरी और ओडिसी जैसी भारतीय शास्त्रीय नृत्य परंपराओं में पुरुष नर्तकों की सशक्त उपस्थिति रही है। पुरुष नर्तक न केवल कलाकार थे, बल्कि गुरु, आचार्य और सांस्कृतिक वाहक भी थे। नृत्य को शक्ति, वीरता, भक्ति और अनुशासन से जोड़कर देखा जाता था (Subramaniam, 2016)। इस संदर्भ में नृत्य को स्त्रैण या पुरुषोचित गतिविधि के रूप में विभाजित नहीं किया गया था। हालाँकि औपनिवेशिक काल में भारतीय समाज की सांस्कृतिक संरचना में गहरे परिवर्तन आए। विक्टोरियन नैतिकता, मध्यवर्गीय शुचिता और औपनिवेशिक सुधार आंदोलनों के प्रभाव में भारतीय शास्त्रीय नृत्य की सामाजिक छवि को पुनर्परिभाषित किया गया। नृत्य को "संस्कृत", "शालीन" और घरेलू स्त्री-भूमिका से जोड़कर देखा जाने लगा, जिसके परिणामस्वरूप नृत्य का स्त्रीकरण हुआ और पुरुषों की भागीदारी सीमित होती चली गई (Sharma, 2011; Narayan, 1997)।

स्वतंत्रता के बाद भारतीय शास्त्रीय नृत्य को राष्ट्रीय सांस्कृतिक विरासत के रूप में पुनः प्रतिष्ठित किया गया। इसे औपचारिक शिक्षा व्यवस्था में शामिल किया गया और विद्यालयों में कला-शिक्षा तथा सह-पाठ्यक्रम गतिविधि के रूप में स्थान मिला (Meduri, 2004)। विद्यालयों में नृत्य को केवल मंचीय प्रस्तुति तक सीमित नहीं रखा गया, बल्कि इसे विद्यार्थियों के व्यक्तित्व विकास, अनुशासन और सांस्कृतिक संस्कार से जोड़ा गया। विद्यालय एक ऐसा सामाजिक संस्थान है जहाँ ज्ञान के साथ-साथ नैतिकता, अनुशासन और जेंडर भूमिकाओं का भी निर्माण होता है (Connell, 1995)। इस संदर्भ में जब पुरुष शिक्षक भारतीय शास्त्रीय नृत्य का शिक्षण करते हैं, तो वे केवल कला नहीं सिखाते, बल्कि अपने शरीर, भाषा, आचरण और शिक्षण शैली के माध्यम से पुरुषत्व की एक विशेष प्रस्तुति भी करते हैं। यही प्रक्रिया इस अध्ययन का केंद्रीय विषय है, जिसे पुरुषत्व की प्रदर्शनात्मकता के रूप में समझा गया है (Butler, 1990)।

मुख्य शब्द (Keywords): पुरुषत्व, जेंडर प्रदर्शनात्मकता, भारतीय शास्त्रीय नृत्य, विद्यालयी शिक्षा, पुरुष नृत्य शिक्षक

अध्ययन की पृष्ठभूमि एवं समस्या कथन

समकालीन समाजशास्त्र और जेंडर अध्ययन में यह स्थापित हो चुका है कि जेंडर कोई जैविक या प्राकृतिक पहचान नहीं है, बल्कि एक सामाजिक निर्माण है (Butler, 1990)। जेंडर समय, स्थान और सामाजिक संदर्भों के अनुसार बदलता रहता है। व्यक्ति अपने दैनिक व्यवहार, भाषा, शारीरिक आचरण और सामाजिक भूमिकाओं के माध्यम से जेंडर को निरंतर "करता" है। इस प्रक्रिया में सामाजिक संस्थाएँ, विशेषकर विद्यालय केंद्रीय भूमिका निभाती हैं (Connell, 1995)। विद्यालय केवल ज्ञान प्रदान करने वाले संस्थान नहीं हैं, बल्कि वे अनुशासन, नैतिकता और सामाजिक व्यवहार के मानदंड भी तय करते हैं। यहाँ यह सिखाया जाता है कि कौन-सा व्यवहार "उचित" है और कौन-सा "अनुचित"। इस प्रकार विद्यालय जेंडर भूमिकाओं के निर्माण और पुनरुत्पादन का एक प्रमुख स्थल बन जाते हैं (Kessler et al., 1985)।

भारतीय समाज में नृत्य को लंबे समय तक स्त्रैण गतिविधि के रूप में देखा गया है। इस धारणा का प्रभाव उन पुरुषों पर विशेष रूप से पड़ता है जो नृत्य को सीखते या सिखाते हैं। पुरुष नृत्य शिक्षकों को अक्सर अपने पेशेवर चयन को सामाजिक रूप से उचित ठहराना पड़ता है और उनसे "सम्मानजनक पुरुषत्व" प्रदर्शित करने की अपेक्षा की जाती है (Connell, 1995; Sharma, 2011)। विद्यालयी संदर्भ में यह दबाव और अधिक तीव्र हो जाता है। शिक्षक बच्चों के लिए रोल मॉडल माने जाते हैं, और नृत्य जैसे शारीरिक एवं भावनात्मक कला-रूप से जुड़ा होना कई बार पुरुषत्व से जुड़े सामाजिक संदेहों को जन्म देता है (Subramaniam, 2016)। ऐसे में पुरुष शिक्षक अपने व्यवहार, शिक्षण शैली और पाठ्यक्रम चयन के माध्यम से अपनी सामाजिक वैधता बनाए रखने का प्रयास करते हैं।

इस शोध की मूल समस्या इसी संदर्भ से उभरती है। यह अध्ययन यह समझने का प्रयास करता है कि विद्यालयों में कार्यरत पुरुष भारतीय शास्त्रीय नृत्य शिक्षक:

- अपने पुरुषत्व को किस प्रकार प्रस्तुत करते हैं,
- नृत्य जैसे स्त्रीकृत माने जाने वाले क्षेत्र में सामाजिक स्वीकृति कैसे अर्जित करते हैं,
- तथा विद्यालयी संस्थागत ढाँचा इस प्रक्रिया को किस प्रकार नियंत्रित और प्रभावित करता है।

अध्ययन का सैद्धांतिक ढाँचा

यह अध्ययन स्पष्ट रूप से सैद्धांतिक है और तीन प्रमुख समाजशास्त्रीय एवं जेंडर सिद्धांतों पर आधारित है।

जेंडर की प्रदर्शनात्मकता

जेंडर की प्रदर्शनात्मकता की अवधारणा यह मानती है कि जेंडर कोई स्थिर या जन्मजात पहचान नहीं है, बल्कि एक सतत सामाजिक प्रक्रिया है (Butler, 1990)। व्यक्ति अपने शरीर, भाषा, हाव-भाव और व्यवहार के माध्यम से जेंडर को बार-बार प्रस्तुत करता है। इस दृष्टि से जेंडर कुछ "होना" नहीं, बल्कि कुछ "करना" है। नृत्य जैसी शारीरिक गतिविधि इस प्रदर्शनात्मकता को विशेष रूप से दृश्य और सघन बना देती है। विद्यालयों में नृत्य शिक्षण के दौरान पुरुष शिक्षक अपने शरीर के उपयोग, भावों की सीमा और शिक्षण व्यवहार के माध्यम से पुरुषत्व को लगातार प्रस्तुत करते हैं (Sharma, 2011)।

समाज में पुरुषत्व की बहुलता

पुरुषत्व को एक सार्वभौमिक, स्थिर अथवा एकरूप अवधारणा मानने के बजाय समकालीन समाजशास्त्रीय एवं जेंडर अध्ययन में इसे बहुल, गतिशील और संदर्भ-निर्भर रूप में समझा जाता है (Connell, 1995)। कॉनेल के अनुसार, समाज में केवल एक प्रकार का पुरुषत्व विद्यमान नहीं होता, बल्कि विभिन्न सामाजिक, सांस्कृतिक, ऐतिहासिक और संस्थागत संदर्भों में पुरुषत्व के अनेक रूप निर्मित और अभिव्यक्त होते हैं। इन विभिन्न रूपों को सामाजिक अपेक्षाएँ, वर्ग, जाति, संस्कृति, पेशा तथा संस्थागत संरचनाएँ प्रभावित करती हैं। विद्यालयी संदर्भ में भी पुरुषत्व

का एक विशिष्ट स्वरूप उभरता है, जो अनुशासन, आत्म-नियंत्रण, संयम, नैतिकता और उत्तरदायित्व जैसे मूल्यों पर आधारित होता है। शिक्षक की भूमिका से जुड़ी सामाजिक अपेक्षाएँ पुरुष शिक्षकों को ऐसा व्यवहार अपनाने के लिए प्रेरित करती हैं, जो संस्थागत गरिमा और सामाजिक स्वीकार्यता के अनुरूप हो। परिणामस्वरूप, विद्यालयी पुरुषत्व प्रायः भावनात्मक अभिव्यक्ति को सीमित करता है तथा शरीर और व्यवहार पर नियंत्रण को प्राथमिकता देता है। विशेष रूप से पुरुष नृत्य शिक्षकों के संदर्भ में यह प्रक्रिया और अधिक जटिल हो जाती है, क्योंकि उन्हें नृत्य जैसे स्त्रीकृत माने जाने वाले क्षेत्र में अपनी पेशेवर पहचान और सामाजिक वैधता दोनों को संतुलित करना पड़ता है। इस प्रकार विद्यालय पुरुषत्व के निर्माण, पुनर्निर्माण और प्रदर्शन का एक महत्त्वपूर्ण सामाजिक स्थल बन जाता है।

विद्यालय एक अनुशासनात्मक संस्था के रूप में

समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण से विद्यालय को केवल ज्ञान प्रदान करने वाली संस्था के रूप में नहीं देखा जाता, बल्कि इसे एक ऐसी सामाजिक एवं अनुशासनात्मक संस्था के रूप में भी समझा जाता है, जो व्यक्तियों के शरीर, समय, व्यवहार और सामाजिक आचरण को नियंत्रित एवं विनियमित करती है। फूको (Foucault, 1977) के अनुसार, आधुनिक संस्थाएँ, विशेष रूप से विद्यालय, अनुशासनात्मक शक्ति (disciplinary power) के माध्यम से व्यक्तियों के व्यवहार को आकार देती हैं। विद्यालय में समय-सारणी, पाठ्यक्रम, वर्दी, मूल्यांकन प्रणाली, आचरण संबंधी नियम तथा निगरानी की व्यवस्थाएँ शिक्षक और छात्र दोनों के व्यवहार को दिशा प्रदान करती हैं। ये व्यवस्थाएँ यह निर्धारित करती हैं कि विद्यालयी संदर्भ में कौन-सा व्यवहार स्वीकार्य, उपयुक्त और वैध माना जाएगा।

पुरुष भारतीय शास्त्रीय नृत्य शिक्षकों के संदर्भ में यह संस्थागत अनुशासन विशेष महत्त्व रखता है। विद्यालयी परिवेश में उनसे अपेक्षा की जाती है कि वे संयमित, नैतिक और अनुशासित आचरण का प्रदर्शन करें। परिणामस्वरूप, वे अपनी शारीरिक अभिव्यक्तियों, भाव-प्रदर्शन, भाषा तथा शिक्षक-छात्र अंतःक्रियाओं को सावधानीपूर्वक नियंत्रित करते हैं। एक ओर यह अनुशासन उनकी

अभिव्यक्ति की संभावनाओं को सीमित करता है, वहीं दूसरी ओर यही संस्थागत संरचना उन्हें सामाजिक वैधता, पेशेवर सम्मान और विद्यालयी समुदाय में स्वीकार्यता भी प्रदान करती है। इस प्रकार विद्यालय पुरुष नृत्य शिक्षकों की प्रदर्शनात्मकता के निर्माण और विनियमन का एक महत्त्वपूर्ण सामाजिक स्थल बन जाता है।

अध्ययन से संबंधित साहित्य की समीक्षा

यह साहित्य समीक्षा भारतीय शास्त्रीय नृत्य, जेंडर और शिक्षा के अंतर्संबंधों पर उपलब्ध प्रमुख समाजशास्त्रीय और जेंडर-अध्ययनों का विश्लेषण प्रस्तुत करती है। समीक्षा का उद्देश्य यह दिखाना है कि नृत्य के स्त्रीकरण, पुरुषत्व की बहुलता और विद्यालयी अनुशासन जैसे मुद्दे किस प्रकार एक-दूसरे से जुड़े हुए हैं, तथा वर्तमान अध्ययन इन विमर्शों में कहाँ हस्तक्षेप करता है।

भारतीय शास्त्रीय नृत्य और जेंडर

भारतीय शास्त्रीय नृत्य के जेंडर आयाम पर हुए अध्ययनों से यह स्पष्ट होता है कि नृत्य की सामाजिक छवि ऐतिहासिक रूप से स्थिर नहीं रही है। प्रारंभिक और मध्यकालीन संदर्भों में नृत्य को धार्मिक और आध्यात्मिक अभ्यास के रूप में देखा गया, जिसमें पुरुष और स्त्री दोनों की भागीदारी स्वाभाविक थी (Vatsyayan, 1996)। मंदिर परंपराओं और दरबारी संस्कृतियों में पुरुष नर्तकों की भूमिका गुरु, आचार्य और अनुष्ठानकर्ता के रूप में स्थापित थी (Meduri, 2004)।

औपनिवेशिक काल में, विशेषतः उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में, नृत्य की सामाजिक स्थिति में निर्णायक परिवर्तन आया। विक्टोरियन नैतिकता और मध्यवर्गीय शुचिता के प्रभाव में नृत्य को "सम्मानजनक" स्त्री-भूमिका से जोड़कर देखा जाने लगा (Narayan, 1997)। इस प्रक्रिया में नृत्य का स्त्रीकरण हुआ और पुरुष नर्तकों की उपस्थिति को संदेह और हाशिये के साथ जोड़ा गया (Sharma, 2011)। कई अध्ययनों का तर्क है कि यह स्त्रीकरण नृत्य की प्रकृति का स्वाभाविक परिणाम नहीं, बल्कि सांस्कृतिक पुनर्संरचना और नैतिक राजनीति का परिणाम था (Meduri, 2004; Subramaniam, 2016)।

समकालीन अध्ययनों में यह भी देखा गया है कि मंचीय नृत्य और शैक्षणिक संस्थानों में नृत्य की जेंडर छवि अलग-अलग ढंग से निर्मित होती है। विद्यालयी संदर्भ में नृत्य को "सुरक्षित", "अनुशासित" और "नैतिक" कला के रूप में प्रस्तुत किया जाता है, जिससे उसकी सामाजिक स्वीकार्यता बढ़ाई जा सके (Sharma, 2011)। यही प्रक्रिया पुरुष नृत्य शिक्षकों के अनुभवों को विशेष रूप से प्रभावित करती है।

पुरुषत्व, प्रदर्शनात्मकता और कला-शिक्षा

पुरुषत्व पर केंद्रित समाजशास्त्रीय साहित्य यह स्पष्ट करता है कि पुरुषत्व कोई एकरूप या सार्वभौमिक पहचान नहीं है, बल्कि यह सामाजिक संदर्भों में निर्मित होने वाली बहुल पहचान है (Connell, 1995)। शिक्षा संस्थानों में पुरुषत्व प्रायः अनुशासन, नियंत्रण, तर्कशीलता और भावनात्मक संयम के माध्यम से व्यक्त होता है (Kessler et al., 1985)।

जेंडर की प्रदर्शनात्मकता के सिद्धांत के अनुसार, जेंडर पहचान व्यक्ति के रोज़मर्रा के व्यवहारों के माध्यम से निरंतर निर्मित होती है (Butler, 1990)। कला-शिक्षा, विशेषकर नृत्य जैसी शारीरिक और भावनात्मक गतिविधियाँ, इस प्रदर्शनात्मकता को स्पष्ट रूप से सामने लाती हैं। अध्ययनों से पता चलता है कि पुरुष शिक्षक नृत्य शिक्षण के दौरान अपनी पहचान को "तकनीकी", "व्यायाम-आधारित" और "अनुशासनात्मक" रूप में प्रस्तुत करते हैं, ताकि वे सामाजिक रूप से स्वीकार्य पुरुषत्व बनाए रख सकें (Sharma, 2011; Connell, 1995)।

कला-शिक्षा पर केंद्रित कुछ शोध यह भी दर्शाते हैं कि पुरुष शिक्षक भावनात्मक अभिव्यक्ति को सीमित रखते हैं और पाठ्यक्रम में ऐसे तत्वों को प्राथमिकता देते हैं जिन्हें "पुरुषोचित" माना जाता है, जैसे वीर रस, शक्ति और नियंत्रण (Subramaniam, 2016)। यह रणनीति पुरुषत्व की प्रदर्शनात्मकता को विद्यालयी अनुशासन के अनुरूप ढालने का प्रयास है।

विद्यालय एक जेंडर-निर्माण स्थल के रूप में

विद्यालयों को केवल ज्ञान के केंद्र नहीं, बल्कि जेंडर भूमिकाओं के निर्माण और पुनरुत्पादन के प्रमुख स्थल के रूप में भी देखा गया है (Connell, 1995)। फूको की अनुशासनात्मक शक्ति की अवधारणा यह समझने में सहायता करती है कि विद्यालय किस प्रकार शरीर, समय और व्यवहार को नियंत्रित करता है (Foucault, 1977)। समय-सारणी, पाठ्यक्रम, वर्दी और आचरण नियम—ये सभी मिलकर "उचित" व्यवहार की सीमाएँ तय करते हैं।

जेंडर अध्ययन में यह स्थापित किया गया है कि शिक्षक-छात्र संबंध और कक्षा की संरचना जेंडर अपेक्षाओं को पुनरुत्पादित करती है (Kessler et al., 1985)। विद्यालयी संदर्भ में पुरुष नृत्य शिक्षक इन अपेक्षाओं के भीतर रहकर नृत्य शिक्षण करते हैं। इसीलिए उनकी प्रदर्शनात्मकता केवल व्यक्तिगत पसंद का परिणाम नहीं, बल्कि संस्थागत ढाँचे से गहराई से जुड़ी हुई प्रक्रिया है।

साहित्य समीक्षा से यह स्पष्ट होता है कि यद्यपि नृत्य और जेंडर पर पर्याप्त अध्ययन उपलब्ध हैं, परंतु विद्यालयों में कार्यरत पुरुष भारतीय शास्त्रीय नृत्य शिक्षकों की प्रदर्शनात्मकता पर केंद्रित शोध अभी भी सीमित है। वर्तमान अध्ययन इसी शोध-अंतराल (research gap) को संबोधित करता है।

शोध उद्देश्य

इस अध्ययन के प्रमुख उद्देश्य निम्नलिखित हैं:

1. विद्यालयों में भारतीय शास्त्रीय नृत्य शिक्षण के माध्यम से पुरुषत्व की प्रदर्शनात्मकता को समझना।
2. पुरुष नृत्य शिक्षकों द्वारा अपनाई जाने वाली शिक्षण और व्यवहारिक रणनीतियों का विश्लेषण करना।
3. विद्यालयी संस्थागत संरचना और अनुशासन की भूमिका का अध्ययन करना।
4. जेंडर और कला-शिक्षा के अंतर्संबंधों को समाजशास्त्रीय दृष्टि से स्पष्ट करना।

शोध पद्धति

यह अध्ययन गुणात्मक शोध दृष्टिकोण पर आधारित है, क्योंकि इसका उद्देश्य किसी सामाजिक प्रक्रिया को मापना नहीं, बल्कि उसे उसके संदर्भ में समझना है (Kothari, 2004)। पुरुषत्व की प्रदर्शनात्मकता एक जटिल सामाजिक अनुभव है, जिसे प्रतिभागियों के अनुभवों, व्यवहारों और अर्थ-निर्माण की प्रक्रिया के माध्यम से ही समझा जा सकता है।

इस शोध में purposive sampling विधि का प्रयोग किया गया, जिसके अंतर्गत उन विद्यालयों का चयन किया गया जहाँ भारतीय शास्त्रीय नृत्य औपचारिक रूप से पढ़ाया जाता है और जहाँ पुरुष नृत्य शिक्षक कार्यरत हैं। प्रतिभागियों का चयन इस आधार पर किया गया कि उन्हें विद्यालयी संदर्भ में नृत्य शिक्षण का पर्याप्त अनुभव हो।

डेटा संग्रह की प्रक्रिया तीन स्तरों पर की गई। पहले स्तर पर अर्ध-संरचित साक्षात्कार आयोजित किए गए, जिनका उद्देश्य शिक्षकों के व्यक्तिगत अनुभवों, जेंडर से जुड़ी चुनौतियों और पेशेवर रणनीतियों को समझना था। दूसरे स्तर पर कक्षा-अवलोकन किया गया, जिसमें शिक्षण के दौरान शरीर की गतियों, भाषा, अनुशासन और भावनात्मक अभिव्यक्ति पर ध्यान दिया गया। तीसरे स्तर पर अनौपचारिक संवाद और फील्ड नोट्स के माध्यम से विद्यालयी वातावरण और संस्थागत नियमों से संबंधित सूचनाएँ एकत्र की गईं।

एकत्रित डेटा का विश्लेषण विषयवस्तु विश्लेषण (thematic analysis) पद्धति के माध्यम से किया गया, जिससे पुरुषत्व की प्रदर्शनात्मकता से जुड़े प्रमुख पैटर्न और विषय सामने आए (Kothari, 2004)। शोध के दौरान नैतिकता का विशेष ध्यान रखा गया और प्रतिभागियों की पहचान गोपनीय रखी गई।

आंकड़ों का विश्लेषण

यह विश्लेषण सैद्धांतिक ढाँचे—जेंडर की प्रदर्शनात्मकता, पुरुषत्व की बहुलता और विद्यालय को अनुशासनात्मक संस्था—के आधार पर किया गया है। गुणात्मक आंकड़ों (कक्षा-अवलोकन, साक्षात्कार और फील्ड-नोट्स) के माध्यम

से यह समझने का प्रयास किया गया कि विद्यालयों में भारतीय शास्त्रीय नृत्य का शिक्षण पुरुषत्व की प्रदर्शनात्मकता को किस प्रकार आकार देता है।

शरीर, अनुशासन और पुरुषत्व की प्रस्तुति

कक्षा-अवलोकन से यह स्पष्ट हुआ कि पुरुष नृत्य शिक्षक अपने शरीर को अत्यधिक नियंत्रित और अनुशासित रूप में प्रस्तुत करते हैं। नृत्य की मुद्राएँ, गतियाँ और अभ्यास अक्सर "शारीरिक प्रशिक्षण", "पोश्चर सुधार" और "व्यायाम" की भाषा में समझाए जाते हैं। यह प्रस्तुति नृत्य को केवल सौंदर्यपरक अभिव्यक्ति के बजाय एक नियंत्रित शारीरिक अभ्यास के रूप में स्थापित करती है। ऐसी रणनीतियाँ विद्यालयी संदर्भ में सामाजिक रूप से स्वीकार्य पुरुषत्व के अनुरूप मानी जाती हैं (Connell, 1995; Sharma, 2011)।

जेंडर की प्रदर्शनात्मकता के सिद्धांत के अनुसार, शरीर जेंडर निर्माण का केंद्रीय स्थल होता है (Butler, 1990)। नृत्य शिक्षण में शरीर का यह नियंत्रित उपयोग पुरुषत्व को "करने" का एक महत्त्वपूर्ण माध्यम बन जाता है। यहाँ पुरुषत्व शक्ति-प्रदर्शन के बजाय आत्म-नियंत्रण, संयम और अनुशासन के माध्यम से व्यक्त होता है, जो विद्यालयी नैतिकता के अनुरूप है।

भावनात्मक अभिव्यक्ति की सीमाएँ

अध्ययन में यह भी पाया गया कि पुरुष शिक्षक भावनात्मक अभिव्यक्ति को लेकर विशेष सतर्कता बरतते हैं। विशेषकर किशोर छात्रों की कक्षाओं में भाव-प्रधान अभिनय, कोमल हाव-भाव और अत्यधिक अभिव्यक्ति से बचा जाता है। इसके स्थान पर तकनीक, ताल और संरचना पर अधिक ज़ोर दिया जाता है।

यह प्रवृत्ति विद्यालय को एक अनुशासनात्मक संस्था के रूप में समझने से जुड़ी है, जहाँ शरीर और भाव दोनों पर नियंत्रण अपेक्षित होता है (Foucault, 1977)। पुरुष शिक्षक इस नियंत्रण के माध्यम से अपने पुरुषत्व को सामाजिक संदेहों से सुरक्षित रखते हैं। यह रणनीति दर्शाती है कि पुरुषत्व की प्रदर्शनात्मकता केवल व्यक्तिगत चयन नहीं, बल्कि संस्थागत अपेक्षाओं से गहराई से जुड़ी हुई प्रक्रिया है (Connell, 1995)।

पाठ्यक्रम चयन और "पुरुषोचित" सामग्री

पाठ्यक्रम और नृत्य-रचनाओं के चयन में भी पुरुषत्व की प्रदर्शनात्मकता स्पष्ट दिखाई देती है। वीर रस, पौराणिक पुरुष पात्रों, युद्ध, शक्ति और भक्ति से जुड़ी कथाओं को अपेक्षाकृत अधिक प्राथमिकता दी जाती है। इस प्रकार नृत्य को "पुरुषोचित" अर्थ प्रदान किया जाता है, जिससे शिक्षक और नृत्य—दोनों की सामाजिक वैधता बढ़ती है (Subramaniam, 2016)।

यह चयन पुरुषत्व की बहुलता की अवधारणा को पुष्ट करता है, जहाँ विद्यालयी संदर्भ में एक विशिष्ट प्रकार का पुरुषत्व उभरता है, जो भावनात्मक अभिव्यक्ति की बजाय नैतिकता, अनुशासन और सांस्कृतिक गरिमा पर आधारित होता है (Connell, 1995)।

शिक्षक-छात्र संबंध और जेंडर अपेक्षाएँ

शिक्षक-छात्र संबंधों में भी जेंडर अपेक्षाएँ स्पष्ट दिखाई देती हैं। पुरुष शिक्षक प्रायः औपचारिक भाषा, सीमित शारीरिक निकटता और स्पष्ट अनुशासनात्मक दूरी बनाए रखते हैं। यह व्यवहार विद्यालयी नियमों के अनुरूप होने के साथ-साथ पुरुषत्व की सामाजिक प्रस्तुति का भी हिस्सा है।

जेंडर अध्ययन यह दर्शाते हैं कि विद्यालयी अंतःक्रियाएँ जेंडर भूमिकाओं को पुनरुत्पादित करती हैं (Kessler et al., 1985)। इस अध्ययन में भी यह स्पष्ट हुआ कि नृत्य शिक्षण के दौरान पुरुष शिक्षक इन अपेक्षाओं के भीतर रहकर अपनी भूमिका निभाते हैं और पुरुषत्व की प्रदर्शनात्मकता को लगातार पुनःनिर्मित करते हैं।

शोध परिणाम

इस अध्ययन के शोध परिणाम विद्यालयों में भारतीय शास्त्रीय नृत्य के शिक्षण के दौरान पुरुषत्व की प्रदर्शनात्मकता से जुड़े उन प्रमुख सामाजिक पैटर्नों को उजागर करते हैं, जो गुणात्मक आंकड़ों—साक्षात्कार, कक्षा-अवलोकन और अनौपचारिक संवाद—के विश्लेषण से सामने आए। शोध परिणाम यह स्पष्ट करते

हैं कि पुरुषत्व कोई स्थिर पहचान नहीं है, बल्कि विद्यालयी संदर्भ में नृत्य शिक्षण के माध्यम से निरंतर निर्मित और प्रस्तुत की जाने वाली सामाजिक प्रक्रिया है।

अनुशासन के माध्यम से पुरुषत्व की प्रस्तुति

शोध का एक प्रमुख परिणाम यह है कि विद्यालयों में कार्यरत पुरुष भारतीय शास्त्रीय नृत्य शिक्षक अपने पुरुषत्व को मुख्यतः अनुशासन और आत्म-नियंत्रण के माध्यम से प्रस्तुत करते हैं। नृत्य शिक्षण को वे सौंदर्यात्मक अभिव्यक्ति से अधिक एक संयमित शारीरिक अभ्यास के रूप में स्थापित करते हैं। कक्षा-अवलोकन से यह स्पष्ट हुआ कि नृत्य की मुद्राओं, गतियों और अभ्यासों को "डिसिप्लिन", "पोश्चर", और "बॉडी कंट्रोल" जैसे शब्दों में समझाया जाता है। यह रणनीति विद्यालयी नैतिकता और सामाजिक अपेक्षाओं के अनुरूप पुरुषत्व को वैध बनाती है।

भावनात्मक अभिव्यक्ति का नियंत्रित स्वरूप

अध्ययन से यह भी सामने आया कि पुरुष नृत्य शिक्षक भावनात्मक अभिव्यक्ति को लेकर विशेष सतर्कता बरतते हैं। विशेष रूप से किशोर छात्रों की कक्षाओं में कोमल भाव, अत्यधिक अभिनय या संवेदनशील हाव-भाव से प्रायः परहेज़ किया जाता है। इसके स्थान पर तकनीक, ताल और संरचना पर ज़ोर दिया जाता है। यह परिणाम दर्शाता है कि विद्यालयी संदर्भ में पुरुषत्व की प्रदर्शनात्मकता भावनाओं के दमन और नियंत्रण से गहराई से जुड़ी हुई है।

पाठ्यक्रम चयन में पुरुषोचित तत्वों की प्राथमिकता

शोध का एक महत्त्वपूर्ण निष्कर्ष यह भी है कि नृत्य-रचनाओं और पाठ्यक्रम के चयन में वीर रस, पौराणिक पुरुष पात्रों, शक्ति, युद्ध और भक्ति से जुड़ी कथाओं को अपेक्षाकृत अधिक प्राथमिकता दी जाती है। इस चयन के माध्यम से नृत्य को सामाजिक रूप से "पुरुषोचित" अर्थ प्रदान किया जाता है। यह रणनीति पुरुष नृत्य शिक्षकों को स्त्रीकृत माने जाने वाले नृत्य क्षेत्र में सामाजिक वैधता बनाए रखने में सहायता करती है।

विद्यालयी अनुशासन और सामाजिक संदेह

शोध परिणाम यह भी संकेत करते हैं कि विद्यालयी संस्थागत ढाँचा पुरुष नृत्य शिक्षकों की प्रदर्शनात्मकता को गहराई से प्रभावित करता है। विद्यालयी नियम, नैतिक संहिताएँ और सामाजिक संदेह पुरुष शिक्षकों को लगातार सावधान रहने के लिए प्रेरित करते हैं। शिक्षक-छात्र संबंधों में औपचारिक दूरी, सीमित शारीरिक निकटता और नियंत्रित भाषा का प्रयोग इसी सतर्कता का परिणाम है। यह दर्शाता है कि पुरुषत्व की प्रदर्शनात्मकता केवल व्यक्तिगत पसंद नहीं, बल्कि संस्थागत दबावों से निर्मित प्रक्रिया है।

पुरुषत्व की बहुलता का उभरता स्वरूप

अध्ययन का एक केंद्रीय परिणाम यह है कि विद्यालयी नृत्य शिक्षण में एक ही प्रकार का पुरुषत्व नहीं, बल्कि पुरुषत्व के कई रूप उभरते हैं। कुछ शिक्षक अपने पुरुषत्व को तकनीकी दक्षता और अनुशासन के माध्यम से प्रस्तुत करते हैं, तो कुछ सांस्कृतिक गरिमा और नैतिक जिम्मेदारी पर ज़ोर देते हैं। यह परिणाम पुरुषत्व की बहुलता की अवधारणा को पुष्ट करता है और यह दर्शाता है कि विद्यालयी संदर्भ में पुरुषत्व एक लचीली, संदर्भ-निर्भर पहचान है।

नृत्य शिक्षण एक जेंडर-निर्माण प्रक्रिया के रूप में

अंततः शोध परिणाम यह स्पष्ट करते हैं कि विद्यालयों में भारतीय शास्त्रीय नृत्य का शिक्षण केवल कला-ज्ञान का हस्तांतरण नहीं है, बल्कि यह जेंडर निर्माण और पुनर्निर्माण की एक सक्रिय सामाजिक प्रक्रिया है। पुरुष नृत्य शिक्षक अपने रोज़मर्रा के शिक्षण व्यवहार के माध्यम से न केवल नृत्य सिखाते हैं, बल्कि यह भी प्रदर्शित करते हैं कि विद्यालयी संदर्भ में "स्वीकार्य पुरुषत्व" कैसा होना चाहिए। इसके साथ ही उपर्युक्त शोध परिणाम यह भी संकेत देते हैं कि विद्यालयों में भारतीय शास्त्रीय नृत्य का शिक्षण केवल व्यवहारिक स्तर पर नहीं, बल्कि वैचारिक और संस्थागत स्तर पर भी पुरुषत्व के निर्माण से जुड़ा हुआ है। इन परिणामों को केवल वर्णनात्मक निष्कर्षों के रूप में देखने के बजाय, उन्हें प्रस्तुत सैद्धांतिक ढाँचे के संदर्भ में समझना आवश्यक है। इसी उद्देश्य से अगला खंड इन शोध परिणामों की विस्तृत समाजशास्त्रीय और जेंडर आधारित व्याख्या प्रस्तुत करता है।

चर्चा

इस अध्ययन की चर्चा का उद्देश्य शोध परिणामों को प्रस्तुत सैद्धांतिक ढाँचे—जेंडर की प्रदर्शनात्मकता, पुरुषत्व की बहुलता तथा विद्यालय को अनुशासनात्मक संस्था के रूप में समझने की अवधारणा—के संदर्भ में व्याख्यायित करना है। शोध परिणामों से यह स्पष्ट हुआ कि विद्यालयों में भारतीय शास्त्रीय नृत्य का शिक्षण केवल शैक्षणिक गतिविधि नहीं है, बल्कि यह पुरुषत्व के सामाजिक निर्माण और पुनर्निर्माण की एक सक्रिय प्रक्रिया है।

जेंडर की प्रदर्शनात्मकता के दृष्टिकोण से देखा जाए तो पुरुष नृत्य शिक्षक अपने रोज़मर्रा के शिक्षण व्यवहार के माध्यम से पुरुषत्व को निरंतर "करते" दिखाई देते हैं। शरीर पर नियंत्रण, अनुशासन, सीमित भावनात्मक अभिव्यक्ति और औपचारिक व्यवहार—ये सभी ऐसे प्रदर्शनात्मक अभ्यास हैं जिनके माध्यम से शिक्षक अपने पुरुषत्व को विद्यालयी संदर्भ में सामाजिक रूप से स्वीकार्य बनाते हैं। इससे यह स्पष्ट होता है कि पुरुषत्व कोई स्थिर पहचान नहीं, बल्कि परिस्थितियों के अनुसार प्रस्तुत की जाने वाली सामाजिक भूमिका है।

पुरुषत्व की बहुलता की अवधारणा के संदर्भ में यह अध्ययन यह दिखाता है कि विद्यालयी नृत्य शिक्षण में एक ही प्रकार का पुरुषत्व नहीं पाया जाता। कुछ शिक्षक तकनीकी दक्षता और शारीरिक अनुशासन के माध्यम से अपने पुरुषत्व को प्रस्तुत करते हैं, जबकि कुछ सांस्कृतिक गरिमा, नैतिक जिम्मेदारी और शिक्षक की आदर्श भूमिका पर अधिक ज़ोर देते हैं। इससे यह स्पष्ट होता है कि विद्यालयी संदर्भ में पुरुषत्व एक लचीली और संदर्भ-निर्भर पहचान है, जो संस्थागत अपेक्षाओं और सामाजिक संदेहों के बीच संतुलन बनाती है।

विद्यालय को एक अनुशासनात्मक संस्था के रूप में देखने पर यह समझ में आता है कि पुरुष नृत्य शिक्षकों की प्रदर्शनात्मकता व्यक्तिगत चयन से अधिक संस्थागत नियंत्रणों से प्रभावित होती है। विद्यालयी नियम, नैतिक संहिताएँ और सामाजिक निगरानी शिक्षक-छात्र संबंधों, कक्षा व्यवहार और पाठ्यक्रम चयन को

निर्देशित करती हैं। इस कारण पुरुष नृत्य शिक्षक अपनी अभिव्यक्ति को सीमित रखते हुए एक "सुरक्षित" और "सम्मानजनक" पुरुषत्व का प्रदर्शन करते हैं।

इस प्रकार चर्चा यह संकेत करती है कि भारतीय शास्त्रीय नृत्य का शिक्षण विद्यालयों में जेंडर तटस्थ गतिविधि नहीं है, बल्कि यह जेंडर संबंधों के पुनरुत्पादन और पुनर्संरचना की प्रक्रिया से गहराई से जुड़ा हुआ है। नृत्य, जो सामान्यतः स्त्रीकृत कला के रूप में देखा जाता है, विद्यालयी संदर्भ में पुरुषत्व के नए और संस्थागत रूपों को जन्म देता है।

उपर्युक्त चर्चा से यह स्पष्ट होता है कि विद्यालयी नृत्य शिक्षण के दौरान पुरुषत्व की प्रदर्शनात्मकता व्यक्तिगत पसंद का परिणाम नहीं है, बल्कि यह ऐतिहासिक, सांस्कृतिक और संस्थागत शक्तियों से निर्मित एक संरचित सामाजिक प्रक्रिया है। इन विश्लेषणात्मक निष्कर्षों के आधार पर अब यह आवश्यक हो जाता है कि अध्ययन के समग्र निष्कर्षों को संक्षेप में प्रस्तुत किया जाए, ताकि शोध के केंद्रीय तर्क और उसके व्यापक निहितार्थ स्पष्ट रूप से सामने आ सकें।

निष्कर्ष (Conclusion)

इस शोध का मुख्य निष्कर्ष यह है कि विद्यालयों में भारतीय शास्त्रीय नृत्य का शिक्षण केवल कला-शिक्षा का प्रश्न नहीं है, बल्कि यह पुरुषत्व की सामाजिक प्रस्तुति और पुनर्निर्माण की एक जटिल, सतत और संस्थागत प्रक्रिया है। पुरुष नृत्य शिक्षक अपने शरीर, व्यवहार, भाषा और शिक्षण शैली के माध्यम से ऐसा पुरुषत्व प्रस्तुत करते हैं जो विद्यालयी नैतिकता, अनुशासन और सामाजिक अपेक्षाओं के अनुरूप हो।

अध्ययन यह स्पष्ट करता है कि नृत्य का स्त्रीकरण कोई स्वाभाविक या अपरिवर्तनीय प्रक्रिया नहीं है, बल्कि यह ऐतिहासिक, सांस्कृतिक और संस्थागत कारकों का परिणाम है। इसी स्त्रीकृत माने जाने वाले क्षेत्र में पुरुष नृत्य शिक्षक अपनी सामाजिक वैधता बनाए रखने के लिए अनुशासन, नियंत्रण और नैतिकता पर आधारित पुरुषत्व का प्रदर्शन करते हैं।

निष्कर्ष रूप में यह भी सामने आता है कि विद्यालय जेंडर पहचान के निर्माण का एक शक्तिशाली स्थल है। यहाँ नृत्य शिक्षण न केवल छात्रों के लिए जेंडर मानदंडों को आकार देता है, बल्कि शिक्षकों की जेंडर पहचान को भी पुनः परिभाषित करता है। इस प्रकार विद्यालयी नृत्य शिक्षा जेंडर संबंधों के पुनरुत्पादन और संभावित परिवर्तन—दोनों की संभावना को अपने भीतर समाहित किए हुए है।

अंततः यह शोध यह सुझाव देता है कि भारतीय शास्त्रीय नृत्य को स्त्री या पुरुष की कला के रूप में सीमित करने के बजाय एक समावेशी सांस्कृतिक अभ्यास के रूप में समझा जाना चाहिए। ऐसा दृष्टिकोण न केवल पुरुष नृत्य शिक्षकों के सामाजिक अनुभवों को बेहतर ढंग से समझने में सहायता करेगा, बल्कि विद्यालयी शिक्षा में जेंडर समानता और संवेदनशीलता को भी बढ़ावा देगा।

यद्यपि यह अध्ययन मुख्यतः विश्लेषणात्मक और सैद्धांतिक प्रकृति का है, फिर भी इसके निष्कर्ष केवल अकादमिक विमर्श तक सीमित नहीं रहते। विद्यालयों में कला-शिक्षा, शिक्षक-प्रशिक्षण और जेंडर संवेदनशीलता से जुड़े व्यावहारिक और नीतिगत प्रश्नों के लिए भी यह अध्ययन महत्त्वपूर्ण संकेत प्रदान करता है। इसी क्रम में अगला खंड इन निष्कर्षों से उत्पन्न शैक्षिक और नीतिगत निहितार्थों पर प्रकाश डालता है।

नीतिगत एवं शैक्षिक निहितार्थ

इस अध्ययन के निष्कर्ष विद्यालयी कला-शिक्षा के लिए महत्त्वपूर्ण निहितार्थ प्रस्तुत करते हैं। सबसे पहले, यह आवश्यक है कि विद्यालयों में नृत्य को केवल स्त्री या पुरुष की कला के रूप में न देखा जाए, बल्कि एक समावेशी सांस्कृतिक अभ्यास के रूप में स्वीकार किया जाए (Sharma, 2011)। पुरुष नृत्य शिक्षकों पर लगाए जाने वाले सामाजिक संदेह न केवल उनकी पेशेवर पहचान को प्रभावित करते हैं, बल्कि कला-शिक्षा की संभावनाओं को भी सीमित करते हैं।

नीतिगत स्तर पर विद्यालयों में ऐसी संरचनाएँ विकसित की जानी चाहिए जो कला-शिक्षा को जेंडर-निरपेक्ष दृष्टि से प्रोत्साहित करें। शिक्षक-प्रशिक्षण कार्यक्रमों में जेंडर संवेदनशीलता और प्रदर्शन कला की सामाजिक भूमिका पर

विशेष ध्यान दिया जाना चाहिए। इससे न केवल शिक्षकों को समर्थन मिलेगा, बल्कि छात्रों के बीच भी जेंडर समानता की समझ विकसित होगी (Connell, 1995; Sharma, 2011)।

यद्यपि इस अध्ययन ने विद्यालयी संदर्भ में पुरुषत्व की प्रदर्शनात्मकता के कई महत्त्वपूर्ण पहलुओं को उजागर किया है, फिर भी यह विषय अपने आप में व्यापक और बहुआयामी है। कुछ प्रश्न और संभावनाएँ ऐसी हैं जिन पर इस शोध के दायरे में विस्तार से चर्चा संभव नहीं हो सकी। इसलिए अगला खंड उन संभावित दिशाओं की ओर संकेत करता है, जहाँ भविष्य में और अधिक गहन शोध किया जा सकता है।

भविष्य की शोध संभावनाएँ

- भविष्य में इस विषय पर कई दिशाओं में शोध किया जा सकता है। उदाहरण के लिए:
- पुरुष और महिला नृत्य शिक्षकों की प्रदर्शनात्मकता का तुलनात्मक अध्ययन
- शहरी और ग्रामीण विद्यालयों में नृत्य शिक्षण के अनुभवों की तुलना
- छात्रों की जेंडर समझ और आत्म-पहचान पर नृत्य शिक्षा के प्रभाव का अध्ययन

इसके अतिरिक्त, दीर्घकालिक (longitudinal) अध्ययनों के माध्यम से यह भी समझा जा सकता है कि विद्यालयी नृत्य-शिक्षा समय के साथ जेंडर भूमिकाओं को किस प्रकार प्रभावित करती है। ऐसे अध्ययन जेंडर, शिक्षा और प्रदर्शन कला के अंतर्संबंधों को और अधिक गहराई से समझने में सहायक होंगे (Meduri, 2004; Subramaniam, 2016)।

संदर्भ सूची :

Butler, J. (1990). Gender trouble: Feminism and the subversion of identity. Routledge.

Connell, R. W. (1995). Masculinities. University of California Press.

Foucault, M. (1977). Discipline and punish: The birth of the prison (A. Sheridan, Trans.). Pantheon Books.

(Original work published 1975)

Kessler, S. J., Ashenden, D. J., Connell, R. W., & Dowsett, G. W. (1985). Gender relations in secondary schooling. Falmer Press.

Kothari, C. R. (2004). Research methodology: Methods and techniques (2nd ed.). New Age International.

Meduri, A. (2004). Bharatanatyam as a global dance: Some issues in research, teaching, and practice. Dance Research Journal, 36(2), 11–29. https://doi.org/10.1017/S014976770000878X

Narayan, U. (1997). Dislocating cultures: Identities, traditions, and third world feminism. Routledge.

Sharma, U. (2011). Gender, performance and classical dance in India. Indian Journal of Gender Studies, 18(2), 245–264. https://doi.org/10.1177/097152151101800205

Subramaniam, V. (2016). Gender monopolies in Indian classical dance: A sociological analysis of cause and context. Sangeet Natak Akademi.

Vatsyayan, K. (1996). Indian classical dance. Publications Division, Government of India.

साहित्य अध्ययन के लाभ एवं कौशल विकास

डॉ. मनोज कुमार

सहायक प्राध्यापक ,हिंदी विभाग ,किरोड़ीमल महाविद्यालय दिल्ल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली

शोध सार:

साहित्यिक अध्ययन के दर्जनों फ़ायदे हैं और यह पाठकों के मस्तिष्क को उच्च शब्दावली, सहानुभूति और लेखन क्षमता जैसे कौशल विकसित करने में मदद करता है। अक्सर लोगों को लगता है कि साहित्य अध्ययन के लिए उनके पास समय नहीं है। हालाँकि, दिन में सिर्फ़ 15-30 मिनट पढ़ना आपके मस्तिष्क को मज़बूत कर सकता है और आपको लंबे समय तक जीने में भी मदद कर सकता है। यह वैज्ञानिक तथ्य है कि पढ़ने से शब्द भंडार बढ़ता है, तर्क क्षमता पैनी होती है और बौद्धिक क्षितिज का विस्तार होता है। लेकिन, साहित्य के फायदों पर एक नई रिसर्च इस बात पर केन्द्रित है कि वह कैसे बौद्धिक क्षमता (आईक्यू) नहीं बल्कि भावनात्मक बौद्धिक क्षमता (ईक्यू) बढ़ाता है।

साहित्य मनुष्य की अनुभूतियों को जागृत करने का कार्य करता है। यह सामाजिक समस्याओं, संबंधों, मनोवैज्ञानिक प्रवृतियों और व्यक्तिगत अनुभवों को समझने में मददगार साबित होता है। शिक्षा में साहित्य का एक महत्वपूर्ण कार्य यह भी है कि इसके माध्यम से अपने विचारों को व्यक्त करना हम सीख पाते हैं । यह भाषा का कुशल प्रयोग करना सिखलाता है। साहित्य के अत्यधिक अध्ययन से संवादात्मक क्षमता का और भी विकास होता है। साहित्य न केवल यह दर्शाता है कि जीवन की वास्तविकता क्या है, अपितु यह भी बतलाता है कि जीवन कैसा होना चाहिए। प्रेमचंद का कथन है कि 'साहित्य मस्तिष्क की वस्तु नहीं, हृदय की वस्तु है।

मुख्य शब्द : साहित्यिक अध्ययन, कल्पना शक्ति, अवसाद, तनाव, संचार, मानसिक स्वास्थ, भावनात्मक बौद्धिक क्षमता, रचनात्मकता, कौशल, प्रबंधन।

प्रस्तावना:

साहित्य एक ऐसा विषय है जिसे अक्सर गणित और विज्ञान जैसे अन्य विषयों जितना महत्व नहीं दिया जाता। हालाँकि, यह एक बहुत बड़ी गलती है, क्योंकि साहित्य अन्य तकनीकी विषयों की तुलना में उतना ही महत्वपूर्ण है। 'साहित्य' एक व्यापक शब्द है, जिसमें प्राचीन काल से लेकर समकालीन साहित्यकारों द्वारा लिखी गई सभी प्रकार की लिखित पांडुलिपियां और पुस्तके शामिल हैं। साहित्य ज्ञान के खजाने की तरह है, जो पाठकों को सोचने की ओर प्रेरित करता है। कथा सम्राट प्रेमचंद साहित्य को 'जीवन की आलोचना'1, तो वहीं हजारी प्रसाद द्विवेदी 'साहित्य को मनुष्य की दृष्टि से देखने का पक्षपाती'2 तथा वह मानते हैं कि 'साहित्य ही मनुष्य को भीतर से सुसंस्कृत और उन्नत बनाता है और उसका बाह्य रूप भी साफ़ और स्वस्थ दिखाई देता है।'3 साहित्य काल्पनिक पात्रों के माध्यम से दुनिया को समझने और मानव के मानसिक विकास व विश्लेषण करने का एक महत्वपूर्ण तरीका है। प्यू रिसर्च सेंटर द्वारा किए गए शोध के आंकड़ों के अनुसार, 1978 के बाद से एक साल में एक भी किताब न पढ़ने वाले युवाओं की संख्या तीन गुनी हो गई है। साहित्यिक अध्ययन के दर्जनों फ़ायदे हैं और यह पाठकों के मस्तिष्क को उच्च शब्दावली, सहानुभूति और लेखन क्षमता जैसे कौशल विकसित करने में मदद करता है। अक्सर लोगों को लगता है कि साहित्य अध्ययन के लिए उनके पास समय नहीं है। हालाँकि, दिन में सिर्फ़ 15-30 मिनट पढ़ना आपके मस्तिष्क को मज़बूत कर सकता है और आपको लंबे समय तक जीने में भी मदद कर सकता है। यह वैज्ञानिक तथ्य है कि पढ़ने से शब्द भंडार बढ़ता है, तर्क क्षमता पैनी होती है और बौद्धिक क्षितिज का विस्तार होता है। लेकिन, साहित्य के फायदों पर एक नई रिसर्च इस बात पर केन्द्रित है कि वह कैसे बौद्धिक क्षमता (आईक्यू) नहीं बल्कि भावनात्मक बौद्धिक क्षमता (ईक्यू) बढ़ाता है। साहित्य का अध्ययन अत्यंत महत्वपूर्ण क्यों है? इस प्रश्न का उत्तर हम निम्नलिखित बिन्दुओं के माध्यम से जान सकते हैं:

कल्पना शक्ति क विकास:

साहित्य का अध्ययन आपको एक अलग ही दुनिया में ले जा सकता है, जो आकर्षक पात्रों और घटनाओं से भरी हुई है। साहित्य अक्सर छात्रों को अपनी खुद की दुनिया बनाने और अपनी कल्पनाओं को मुक्त करने की अनुमति देता है। साहित्य पढ़ते समय एक व्यक्ति पुस्तक में होने वाली घटनाओं की कल्पना करता है, इस प्रकार अवचेतन रूप से अपनी कल्पना का प्रयोग करता है। यह छात्रों की रचनात्मकता और कल्पना के लिए महत्वपूर्ण बन जाता है और उन्हें श्रेष्टता की ओर ले जाता है। निसंदेह काव्य और साहित्य का उद्देश्य हमारी अनुभूतियों की तीव्रता को बढ़ाना है4 और कल्पना शक्ति का विकास करना है।

अवसाद और तनाव से राहत:

अवसाद और तनाव हमारी शारीरिक, मनोवैज्ञानिक या सामाजिक अखंडता के लिए कथित खतरों के प्रति अनिर्दिष्ट शारीरिक और मनोवैज्ञानिक प्रतिक्रिया है। साहित्य पढ़ने का एक बड़ा लाभ अवसाद या अन्य मानसिक स्वास्थ्य समस्याओं के लक्षणों से राहत दिलाना है। अक्सर अवसाद से पीड़ित लोग अकेले और अलग-थलग महसूस करते हैं और दिलचस्प पात्रों के साथ एक काल्पनिक दुनिया में जाना उन्हें बेहतर महसूस करने में मदद कर सकता है। साहित्य पढ़ना आम तौर पर दुनिया के बारे में एक नया दृष्टिकोण दे सकता है और एक काल्पनिक चरित्र अक्सर एक दोस्त की तरह हो सकता है। सफल लेखक, तनाव को बाहर निकालने और उसे संतोषजनक ढंग से मुक्त करने में कुशल होते हैं।

साहित्य पढ़ना बच्चों के साथ-साथ वयस्कों के लिए भी सबसे अच्छे शौक में से एक है। यह किसी को दूसरी दुनिया में ले जाने और अपनी कल्पना को मुक्त करने की अनुमति देता है। यह हमारे दिमाग को रचनात्मक रूप से उत्तेजित करता है और हमें काल्पनिक पात्रों और परिस्थितियों के साथ खुलने और सहानुभूति रखने की अनुमति देता है। यह सब तनाव कम करने के लिए बहुत अच्छा है। साहित्य का अध्ययन करना अक्सर बिल्कुल भी अध्ययन जैसा नहीं लगता है, बल्कि एक ब्रेक की तरह लगता है जो आपको तरोताजा कर देता है और फिर से काम करने के लिए

तैयार कर देता है। पढ़ने से न केवल आपके मानसिक स्वास्थ्य पर सकारात्मक प्रभाव पड़ता है, बल्कि यह रक्तचाप और हृदय गति को कम करने में भी मदद कर सकता है। एक अच्छी किताब पढ़ने से आपका पूरा ध्यान उस पर केन्द्रित हो जाता है, जिससे आप रोजमर्रा की जिंदगी के तनावों को भूल जाते हैं।

संस्कृति और इतिहास का ज्ञान:

साहित्य दुनिया को बच्चों की उंगलियों पर ला देता है। अलग-अलग समय अवधि और अलग-अलग देशों की किताबें पढ़ना, जो अलग-अलग पृष्ठभूमि वाले लोगों द्वारा लिखी गई हैं, पाठकों को दुनियाभर से परिचित कराती हैं। साहित्य उन्हें विभिन्न देशों के इतिहास, सांस्कृतिक प्रथाओं, परंपराओं और लोगों द्वारा अपनाए जाने वाले जीवन के तरीके के बारे में सिखाता है और इस प्रकार उनके सामान्य ज्ञान को बढ़ाता है। साहित्य का अध्ययन करने वाले पाठक दुनिया में होने वाली घटनाओं से अवगत होते हैं और देशी-विदेशी संस्कृतियों को बेहतर ढंग से समझते हैं।

विश्लेषणात्मक सोच का विकास:

कई अध्ययनों से यह ज्ञात हो चुका है कि साहित्यिक अध्ययन विश्लेषणात्मक सोच में विकास करता है। जब हम थ्रिलर या रहस्यात्मक उपन्यास पढ़ते हैं तो, कई लोग उपन्यास या कहानी खत्म होने से पहले ही पहेली को सुलझाने की कोशिश करते हैं। यह गहन अध्ययन और विचार वास्तव में आपको बेहतर बनाने में मदद कर सकते हैं। विश्लेषणात्मक कौशल कथानक और पात्रों में अधिक विवरण प्राप्त करने में मदद करते हैं, जो आपको कहानी का आनंद लेने में सहायता कर सकते हैं।

संचार कौशल:

संचार एक रोज़मर्रा की सामाजिक गतिविधि है जो हर इंसान का एक अनिवार्य और अंतर्निहित घटक है। यह मानव विकास की कुंजी है, क्योंकि अस्तित्व की गुणवत्ता सीधे संचार की गुणवत्ता से जुड़ी हुई है। साहित्य का पाठकों के भाषा कौशल पर बहुत बड़ा प्रभाव पड़ता है। यह उनके संचार कौशल को भी बेहतर बनाता है। ऐसा इसलिए है, क्योंकि पढ़ने से वे अधिक खुले, सहानुभूतिपूर्ण बनते हैं

और उन्हें पारस्परिक संबंधों की गहरी समझ मिलती है। इसके अलावा, वे अपने विचारों को मौखिक और लिखित रूप में व्यक्त करने में सक्षम होते हैं, जिससे उन्हें अपने पूरे जीवन में कुशल संचारक बनने में मदद मिलती है। भाषा कक्षा में साहित्य एक महत्वपूर्ण भूमिका निभाता है। यह न केवल पाठकों को आनंद प्रदान करता है, बल्कि अनुभव का निर्माण भी करता है और सोचने की क्षमता भी बनाता है। साहित्य के अध्ययन से लिखित भाषा को व्यावहारिक रूप से इस्तेमाल करने में मदद मिलती है।

शब्दावली और समझ का विकास:

साहित्य अध्ययन का एक अन्य लाभ शब्दावली और समझ में वृद्धि है। शोधकर्ताओं ने पाया है कि जो छात्र अक्सर पढ़ते हैं, खासकर जब वे छोटी उम्र में पढ़ना शुरू करते हैं, तो उनकी शब्दावली और समझ कौशल अधिक विकसित होते हैं। शब्दावली में वृद्धि एक आवश्यक कौशल है। स्कूल, कॉलेज और कार्यस्थल में साथियों और वरिष्ठों से पर्याप्त रूप से बात करने में सक्षम होना महत्वपूर्ण है। साहित्य पढ़ने से आप ढेर सारे नए शब्दों से परिचित होते हैं, जो किसी विषय को प्रस्तुत करने की कोशिश करते समय आपको कई विकल्प देता है। नवीन शब्दों का ज्ञान हमारे दैनिक जीवन के संचार कौशल के लिए बेहद उपयोगी सिद्ध होता है।

आलोचनात्मक सोच का विकास:

साहित्य पाठकों के लिए आलोचनात्मक सोच को बढ़ाने के सबसे मनोरंजक तरीकों में से एक है। किताब पढ़ते समय, पाठक को खुद को चरित्र की जगह पर रखने के लिए प्रेरित किया जाता है और प्रस्तुत परिस्थितियों और घटनाओं का विश्लेषण और समझने के लिए कहा जाता है। लेखक अक्सर पाठकों से पात्रों के माध्यम से खुद की जांच करने, नैतिक दुविधाओं को तोड़ने और समस्याओं को प्रस्तुत करने के लिए कहते हैं। यह सब पाठक को उपन्यास को बेहतर ढंग से समझने के लिए आलोचनात्मक और रचनात्मक रूप से सोचने के लिए प्रोत्साहित करता है।

हम जानते हैं कि साहित्य पढ़ने से समझ में भी मदद मिलती है, जो स्कूल और बाद के जीवन में एक और महत्वपूर्ण कौशल है। साहित्य पढ़ना आपके मस्तिष्क को मजबूत करने का एक शानदार तरीका है, जिससे आप पहली बार में ही चीजों को समझ सकें।

सोच और जागरूकता में गिरावट को रोकना:

साहित्य पढ़ना इतना महत्वपूर्ण क्यों है? इसका एक और कारण यह है कि यह उम्र बढ़ने के साथ संज्ञानात्मक गिरावट को रोकता है। साहित्य हमारे मस्तिष्क को उन तरीकों से व्यायाम कराता है, जिनका हम अक्सर उपयोग नहीं करते हैं और यह बौद्धिक रूप से बहुत उत्तेजक है। हर कोई चाहता है कि उम्र बढ़ने के साथ-साथ उसका मस्तिष्क अच्छी तरह से काम करता रहे।

साहित्य के माध्यम से मानव स्वभाव को समझना:

अभिव्यक्ति के सबसे व्यापक रूप से इस्तेमाल किए जाने वाले रूपों में से एक लिखित शब्द है और यह सदियों से होता आ रहा है। चाहे आप किसी प्राचीन नाटक या किसी सम्मोहक समकालीन उपन्यास के नाटक में डूबे हों, आप पात्रों और हमारे अपने व्यवहार और वर्तमान घटनाओं के बीच समानताएँ देख सकते हैं। महान साहित्य हमें महत्वपूर्ण जीवन विषयों के बारे में भी सिखाता है। शुरू से ही, हम संघर्ष की कहानियों पर पले-बढ़े हैं। मनुष्य चुनौतियों की एक विशाल श्रृंखला के खिलाफ़, चाहे वे दूसरे लोग हों, प्रकृति हो या खुद की। चुनौती के खिलाफ़ संघर्ष साहित्य का केंद्र है। सामग्री को पढ़ने और उसका विश्लेषण करने से आप इस बारे में अपनी समझ विकसित करते हैं कि मनुष्य संघर्ष क्यों पैदा करते हैं, इसे कैसे हल किया जा सकता है और आप अपने, दूसरों और अपने आस-पास की दुनिया के लिए सुरक्षा सुनिश्चित करने के लिए क्या कर सकते हैं।

रचनात्मकता का विकास:

साहित्यिक अध्ययन का सबसे बड़ा लाभ यह है कि आपके सामने मौजूद शब्दों की व्याख्या करना आप पर निर्भर है। यद्यपि रचना के लेखक के मन में उन

शब्दों को लिखते समय कोई विशेष अर्थ या भावना रही होगी, फिर भी पाठक इस बात पर पूर्ण नियंत्रण रखते हैं कि उन शब्दों की व्याख्या कैसे की जाए। साहित्यिक अध्ययन से आपके मस्तिस्क को नई संभावनाओं की खोज करने में मदद मिल सकती है और रचनात्मकता का एक नया दौर शुरू हो सकता है। अधिकांश लेखक दो जगहों से प्रेरणा लेते हैं: अपने आस-पास की दुनिया और दूसरों की रचनाएँ। दूसरों की अद्भुत कहानियाँ पढ़ना आपकी अपनी अद्भुत कहानियाँ बनाने का आधार हो सकता है। बशर्ते कि यह साहित्यिक चोरी न हो और जहां उचित हो, वहां श्रेय दिया जाए।

इस प्रकार हम देखते हैं कि साहित्य का अध्ययन करने से आलोचनात्मक सोच और विश्लेषणात्मक कौशल के अतिरिक्त विभिन्न कौशल विकसित होते हैं। साहित्य पढ़ने से लोग जो कुछ पढ़ते हैं, उसके बारे में गंभीरता से सोचते हैं और उसके गहरे अर्थों को समझते हैं। ये कौशल जीवन के कई अन्य क्षेत्रों में भी काम आते हैं, जैसे कि समस्या समाधान और निर्णय लेना। साहित्य हमें उन जगहों, लोगों और स्थितियों के बारे में बताता है, जिन्हें हम अन्यथा अनुभव नहीं कर पाते। साहित्य के द्वारा भिन्न परंपराओं, समाजों, भाषाओं और संस्कृतियों से अवगत होने का अवसर प्राप्त होता है, जिससे कि संवेदनशीलता और सामाजिक जागरूकता का स्वत: ही विकास होता है। शिक्षा प्रमुख रूप से विद्यार्थियों को कौशल, रचनात्मकता, विचारशीलता, नवीन सिद्धांतों का ज्ञान प्रदान करती है। साहित्य इसी ज्ञान को कहानियों, नाटक, उपन्यास, कविता आदि के माध्यम से विश्लेषित करता आया है। प्रेमचंद लिखते हैं कि 'जिस साहित्य से हमारी सुरुचि न जागे, आध्यात्मिक और मानसिक तृप्ति न मिले, हममें शक्ति और गति न पैदा हो, हमारा सौंदर्य-प्रेम न जागृत हो - जो हमें सच्चा संकल्प और कठिनाइयों पर विजय पाने की सच्ची दृढ़ता न उत्पन्न करे, वह आज हमारे लिए बेकार है, वह साहित्य कहलाने का अधिकार नहीं।'5 आचार्य शुक्ल ने ऐसे काव्यों को जिनमें मंगल का विधान करने वाला भाव 'करुणा' बीज में विद्यमान रहता है, श्रेष्ठ घोषित करके 'लोक मंगल की साधना' को काव्य-प्रतिमान के रूप में प्रतिष्ठित किया है।6

दरअसल साहित्य मनुष्य की अनुभूतियों को जागृत करने का कार्य करता है। यह सामाजिक समस्याओं, संबंधों, मनोवैज्ञानिक प्रवृतियों और व्यक्तिगत अनुभवों को समझने में मददगार साबित होता है। शिक्षा में साहित्य का एक महत्वपूर्ण कार्य यह भी है कि इसके माध्यम से अपने विचारों को व्यक्त करना हम सीख पाते हैं । यह भाषा का कुशल प्रयोग करना सिखलाता है। साहित्य के अत्यधिक अध्ययन से संवादात्मक क्षमता का और भी विकास होता है। साहित्य न केवल यह दर्शाता है कि जीवन की वास्तविकता क्या है, अपितु यह भी बतलाता है कि जीवन कैसा होना चाहिए। प्रेमचंद का कथन है कि 'साहित्य मस्तिष्क की वस्तु नहीं, हृदय की वस्तु है। जहाँ ज्ञान और उपदेश असफल होता है, वहाँ साहित्य बाजी ले जाता है।' मिकेला वार्नर कहते हैं कि मैं साहित्य का अध्ययन करता हूँ क्योंकि मेरा मानना है कि कहानियों में शक्ति होती है। साहित्य एक बेहद निजी अनुभव होने के साथ-साथ सामुदायिक अनुभव भी है। मुझे यह जांचना अच्छा लगता है कि कैसे शब्द, वाक्य, चरित्र, कथानक और रूपक हमें मनुष्य के रूप में प्रकट करते हैं। मानवता एक जटिल चीज़ है और इसका वर्णन और विश्लेषण करने के लिए अनंत मात्रा में शब्दों की आवश्यकता होती है। साहित्य का अध्ययन करने का यही आनंद है, हमेशा खोजने के लिए एक नई वास्तविकता होती है। साहित्य मनुष्य के भीतर की सहज मानवीय करुणा को जागृत करने का कार्य करता है।7

साहित्य आपको अपने कमरे से बाहर निकले बिना ही किसी दूसरे समय और स्थान पर ले जा सकता है। आप इन कहानियों को बस पढ़कर ही अनुभव कर सकते हैं। उन्हें अपने मन में जीवंत करने की कल्पना कर सकते हैं। जो भावनाएँ पैदा होती हैं, चाहे वे दुख की हों, गुस्से की हों, प्रेरित हों या आनंद से भरी हों, वे हमें किताब के पात्रों के साथ साझा करनी होती हैं।

संदर्भ:

1. नवल; नंदकिशोर, हिंदी साहित्यशास्त्र, वाणी प्रकाशन, दिल्ली-110002, सं. 2018, पृष्ठ-21
2. वही, पृष्ठ-35
3. वही, पृष्ठ-48

4. प्रेमचंद, कुछ विचार, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद-211001, सं. 2015, पृष्ठ-07

5. नवल; नंदकिशोर, हिंदी साहित्यशास्त्र, वाणी प्रकाशन, दिल्ली-110002, सं. 2018, पृष्ठ-31

6. सं. तिवारी; रामचंद्र, रामचंद्र शुक्ल संचयिता, वाणी प्रकाशन, दिल्ली-110002, सं. 2018, पृष्ठ-35

7. https://www.drishtiias.com/hindi/blog/relevance-of-literature-in-education

हिंदी साहित्य में भारतेंदुयुगीन परिवेश की सामाजिक चेतना

डॉ. विनय कुमार गुप्ता,

सहायक प्रोफ़ेसर ,हिंदी विभाग, किरोड़ीमल कॉलेजदिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली

शोध सार :

भारतेंदुयुग के साहित्यकार एक तरफ बाह्य औपनिवेशिक, शोषणकारी नीति से लड़ रहे थे, और पाश्चात्य शिक्षा, संस्कृति की अच्छी बातों को प्रसारित कर रहे थे तो दूसरी तरफ ये साहित्यकार भारतीय समाज की आन्तरिक बुराईयों, धर्मिक कुरीतियों, अंधविश्वास, कर्मकांड से लड़ रहे थे। इन साहित्यकारों को दोनों स्तर पर काम करना पड़ता था। भारतेंदुयुगीन साहित्यकार प्रगतिशीलता के साथ-साथ पुनरुत्थानवादी या अतीतोन्मुखी भी थे। इन लेखकों, कवियों, बुद्धिजीवियों, सुधरकों का अतीत के प्रति गहरा लगाव था, लेकिन इसके साथ अतीत के मूल्यों और आदर्शों को वर्तमान की कसौटी पर भी कसते; थे।

उत्तर भारत में सामाजिक-धर्मिक आंदोलन के अगुवा थे- दयानंद सरस्वती। उन्होंने मूर्तिपूजा, बहुदेववाद, ब्राह्मणों द्वारा पोषित धर्मिक कर्मकाण्डों, अंध्विश्वास और अंधभक्ति का विरोध् किया है। वे महिला शिक्षा और अन्तर्जातीय विवाह के पक्षधर थे। दयानंद सरस्वती के विचार कापफी प्रगतिवादी व आधुनिक थी लेकिन 'वेदों की ओर लौटों' उनकी रूढ़िवादी सोच को प्रकट करता है क्योंकि वेद आधुनिक समाज और नागरिक के लिए स्वीकार योग्य नहीं है।

बीज शब्द: भारतेंदुयुग, नव जागरण, औपनिवेशिक, समाज सुधार, 19वीं शताब्दी, अंग्रेजी शासन।

प्रस्तावना:

19वीं शताब्दी का संपूर्ण कालखंड एशिया महाद्वीप में जागरूकता और संघर्ष का था और इसकी जरूरत भी थी, क्योंकि अंग्रेजी उपनिवेश का अत्याचार, शोषण बढ़ गया था, जिससे मानव मूल्य और संवेदनाओं का अस्तित्व ही खतरे में था। जागरूकता एवं संघर्ष की लड़ाई ने ही पूरे विश्व को रोशनी दी और एक सुखद जिंदगी जीने की प्रेरणा दी है। लेकिन ऐसा नहीं है कि सभी संकट और चुनौतियाँ आज समाप्त हो चुकी हैं, बल्कि आज इनका स्वरूप और निहितार्थ बदल चुका है। जिस साम्राज्यवाद, उपनिवेशवाद, औपनिवेशिकवाद और नस्लीयभेद की नीति प्रारम्भ हुई थी, वे सब आज वैश्वीकरण के युग में शिथिल हो गये हैं। यह शिथिलता विज्ञानवाद, बौद्धिकवाद, तर्कवाद, उदारवाद के आने के परिणामस्वरूप ही सपफल हुआ है। भारतीय संदर्भ में इसके अगुवा राजा राममोहन राय, ईश्वरचंद विद्यासागर, डेरेजियो, बंकिमचंद चटर्जी, ज्योतिबापूफले, रमाबाई, महादेवगोविंद रानाडे, चिपलूणकर, भारतेंदु हरिश्चन्द्र, बालकृष्ण भट्ट, सर सैयद अहमद खाँ, रामास्वामी पेरियार आदि थे। इन बुद्धजीवियों एवं सुधारकों ने ही जनता को जागरूकता एवं संघर्ष की लड़ाई का पाठ पढ़ाया।

भारतेंदुयुगीन साहित्य और समाज अपने समय के परंपराओं, रूढ़ियों, अंधविश्वासों से संघर्ष और औपनिवेशिक नीति के विरुद्ध खड़ी राष्ट्रीय चेतना का विराट स्वरूप है। भारतेंदु युग की परिधि को देखा जाए तो यह केवल पचास वर्षों का कालखंड है लेकिन जब इस युग के मूल्य, संवेदना, संघर्ष की लड़ाई और राष्ट्रीय चेतना को देखते हैं तो कई शताब्दियों का इतिहास एक साथ दिखाई पड़ता है। भारतेंदुयुग, आधुनिक हिंदी साहित्य का न सिपर्फ कालखंड है बल्कि आधुनिक हिंदी साहित्य की मजबूत एवं स्थायी बुनियाद है। इसने भाषा, साहित्य और समाज के लिए एक क्रांति की अलख को जगाया। भाषा के स्तर पर खड़ीबोली, साहित्य के स्तर पर नई विषयवस्तु तथा नई सामाजिक चेतना का प्रसार हुआ। समाज ने आधुनिक एवं वैज्ञानिक तर्क को अपनाया। भारतेंदुयुग की भाषा और साहित्य के मर्मज्ञ प्रसिद्ध आलोचक डॉ. रामविलास शर्मा का मत है -''यह साहित्य भारतीय जनता के अधिकारों की लड़ाई से जुड़ा हुआ है, इसमें हमारे रोष, हमारे स्नेह, हमारे

त्याग की भावनाएँ स्पंदित हैं। यह उन लोगों का साहित्य है जो पैत्तीस-छत्तीस साल की आयु में अपने प्राणों की होली खेलकर चल दिये, जिन्होंने अपने दीर्घ जीवन को कुछ घने वर्षों में केन्द्रित कर दिया। उनकी वह आहुति अग्निशिखा-सी आज भी प्रज्वलित है, हिंदी भाषा और साहित्य को उससे आज भी जीवन और प्रकाश मिल रहा है।" (1) रामविलास शर्मा, भारतंतेंदुयुग की भाषा एवं साहित्य को साधरण जनता का उदबोधन मानते हैं। पारंपरिक संस्कार के उद्भावक आलोचक हजारीप्रसाद द्विवेदी भी भारतेंदुयुगीन साहित्य को जनसाधरण की आशा, आकांक्षा मानते हैं -''अब साहित्य का उद्देश्य जनता की वाणी में, जनता की आशा-आकांक्षाओं को रूपायित करते हुए जनता का हित साधन हो गया।''(2)

सामाजिक चेतना :

19वीं शती का वितान व्यापक फलक पर था और उसके उतरार्द्ध का समय, संपूर्ण भारतीय समाज के सांस्कृतिक संघर्षों का युग है। इसीलिए लक्ष्मीसागर वार्ष्णेय ने 19वीं शती को सांस्कृतिक संघर्षों का युग कहा है। सामान्य रूप में देखा जाए तो संघर्ष का अर्थ नकारात्मक होता है, लेकिन कभी-कभी कुछ संघर्ष सकारात्मक अर्थ प्रदान करते हैं, जैसे 19वीं सदी का सांस्कृतिक संघर्ष। यह संघर्ष बहुत-सी विवादों, अन्तर्विरोधों को एक साथ रखकर उनकी जाँच-पड़ताल करता है और इस संघर्ष ने एक नया मार्ग प्रशस्त किया है। इन सभी बहस को हम लक्ष्मीसागर वार्ष्णेय के एक उदाहरण में देख सकते हैं- ''भारत में अंग्रेजी राज्य के अंतर्गत आर्थिक शोषण, जाति और रंगभेद, मिशनरियों की धर्मिक संकीर्णता आदि से जीवन को बड़ी भारी क्षति पहुँची, इसमें तो कोई संदेह नहीं। किंतु उसका एक दूसरा लाभ-पूर्ण पक्ष भी था। अन्य लाभों के अतिरिक्त प्राचीन वस्तुओं के संग्रह और संरक्षण की दृष्टि से देश को लाभ हुआ, अन्यथा न मालूम कितने बहुमूल्य ग्रंथ और भव्य इमारतें नष्ट हो जाती। ... अंग्रेजों द्वारा स्थापित स्कूलों, कॉलेजों और यूनिवर्सिटियों में पाश्चात्य ज्ञान-विज्ञान की शिक्षा के साथ-साथ भारतीय विद्याओं का पठन-पाठन भी होता रहता था। ... अनेकानेक ग्रंथों का लुप्त हो जाने से बच जाना देश के सांस्कृतिक जीवन के लिए बहुत बड़ी बात थी जो उन्नीसवीं शताब्दी

में संपन्न हुई। .... भारतेंदु हरिश्चंद्र और स्वामी दयानंद तथा आर्य समाज आंदोलन इस संघर्ष की हिंदी को सुंदरतम देन है। पश्चिम के संक्रामक प्रभाव के कारण आत्म-हनन के लिए उद्यत देश की उन्होंने रक्षा की।''(3)

इस सांस्कृतिक संघर्ष में, भारतीय संस्कृति एवं पाश्चात्य संस्कृति की पारस्परिक टकराहट हो रही थी। जब दो संस्कृतियों की टकराहट या सम्मिलन होती है तो एक तीसरी संस्कृति का निर्माण होता है, जो एक नई उफर्जा प्रदान करती है। इस संदर्भ में आलोचक रामस्वरूप चतुर्वेदी ने लिखा है- ''आधुनिक काल में भारत भूमि पर संपर्कित होने वाली दोनों संस्कृतियाँ एक दूसरे के विसदृश थीं। योरोपीय संस्कृति की नयी वैज्ञानिक सभ्यता और चिंतन-धरा पर आधरित थी, जब कि परंपरित भारतीय संस्कृति धर्म और अध्यात्म-प्रधान थी। इस टकराहट से विशिष्ट सांस्कृतिक उर्जा उत्पन्न हुई जिसे हम भारतीय पुनर्जागरण का नाम देते हैं।''(4)

नई सांस्कृतिक उर्जा से ही देश में धर्म एवं समाज के प्रति नये विचार आए। इस नये विचार में धर्म का तिरस्कार नहीं था बल्कि बाह्य आडंबर, अंध्विश्वास को दूर कर के एकता स्थापित करना था। भारतीय समाज में यह तथ्य सर्वदा सत्य है कि धर्म समाज का नियामक तत्व रहा है। इसलिए पुनर्जागरण के अपने शुरुआती समय में भारतीय जागरण की आवाज धर्मिक सुधर आंदोलन था। लेकिन बाद में नई सांस्कृतिक उफर्जा के उपरांत राष्ट्रीय जागरण का रूप ले लिया -''प्रारम्भिक अवस्थाओ में स्वयं धर्मिक चेतना राष्ट्रीय चेतना का प्रतिबिम्ब थी। सामाजिक तथा राजनीतिक धरणाएँ, जनतांत्रिक तथा देशभक्ति पूर्ण आकांक्षाएँ, एक श्रेष्ठतर जीवन के लिए आशाएँ - ये सब धर्मिक रूपों में प्रकट हुई थी। इस प्रकार, उन्नीसवीं शताब्दी के समाज-सुधरकों ने जिस भारतीय नवजागरण का सूत्रापात किया, उसका लक्ष्य धर्म से पूर्णतः संबंध् विच्छेद कर लेना नहीं था। यह नवजागरण एक ओर पुराने धर्मिक रीति-रिवाजों और कर्मकाण्डों का विरोध् करने तथा दूसरी ओर नई परिस्थितियों के अनुरूप धर्म की नई व्याख्या करने पर आधरित था।''(5)

भारतेंदुयुग को नवजागरण काल के नाम से भी जाना जाता है। नवजागरणकाल में सभी क्रिया व्यापार, तार्किक ज्ञान, वैज्ञानिक एवं आधुनिक

चेतना की कसौटी पर कसा जा रहा था। एक नई चेतना का उद्भव हुआ था, जो व्यापक रूप से समाज और साहित्य में बदलाव ला रही थी। भारत में सामंतवादी जड़ें कमजोर हो रही थी और औपनिवेशिक दासता के साथ पूँजीवाद का निर्माण हो रहा था। इन्हीं के बीच अंकुरित आधुनिक शिक्षा ने भारतीय हिंदी लेखकों, बुद्धि जीवियों को वर्तमान एवं भविष्य के बारे में सोचने के लिए प्रेरित किया। इस नवजागरण काल में देश की अनेक सामाजिक, सांस्कृतिक राजनीतिक, आर्थिक समस्याएँ थी। इन समस्याओं का कारण कुछ स्वयं भारतीय सामाजिक व्यवस्था तथा कुछ औपनिवेशिक शासन तंत्रा था। तत्कालीन लेखकों, बुद्धिजीवियों ने सामाजिक सुधर के लिए लेख लिखकर, गोष्ठियाँ-सभाएँ आयोजित कर, शोषण तंत्र के विरुद्ध जनता में राष्ट्रीय चेतना का प्रसार किया। हिंदी भाषी क्षेत्रा में भारतेंदु हरिश्चन्द्र, बालकृष्ण भट्ट, सर सैयद अहमद खाँ, राजा शिवप्रसाद 'सितारेहिंद', लक्ष्मण सिंह, प्रतापनारायण मिश्र आदि अगुवा साहित्यकार थे। नवजागरण का सैद्धन्तिक पहलू को भी जानना आवश्यक है। भारतीय साहित्य में नवजागरण एक आयातित अवधरणा है। अगर आयातित कह रहा हूँ तो जाहिर है कि औपनिवेशिक मानसिकता की मुहर लगेगी। आयातित कहने का तात्पर्य यह नहीं है कि सभी कुछ पश्चिम से आया है। नवजागरण, प्रचलित शब्द पश्चिम के 'रेनेसां' से आया है लेकिन उसकी ऐतिहासिक-सामाजिक अंतर्वस्तु भारतीय ही है। आलोचक वीरभारत तलवार के एक उ(रण से नवजागरण अवधरणा की स्पष्ट व्याख्या हो सकती है- ''नई शिक्षा से उन्हें शासन के विभिन्न अंगों की जानकारी के अलावा पश्चिम के उभरे लोकतंत्रा, व्यक्ति की वैयक्तिकता, प्रेस के जरिए सामाजिक जागरूकता लाने के तौर-तरीकों, मौलिक, नागरिक अध्किारों और धर्म बनाम नैतिकता के प्रश्नों के साथ-साथ अपनी परंपरा को विवेक के कसौटी पर जाँचने परखने की अवधरणा मिली, जो भारतीय नवजागरण की मूल आधर बनी। इस सिलसिले में शिक्षित भारतीयों पर बेंथम, जे.एस.मिल, जेम्स मिल, स्पेंसर और काम्टे जैसे दार्शनिकों का असर पड़ा।''(6) जबकि उसके विपरीत रामविलास शर्मा, नवजागरण की पूरी परंपरा को भारतीय ही मानते हैं और उनका मानना है कि -''अगर अंग्रेज न आए

होते तो तब भी नवजागरण होता और ज्यादा बेहतर तरीके से होता''(7) इस बेहतर तरीके में रामविलास शर्मा ने नवजागरण के 'शब्दबंध्' को नया और धरणा को पुरानी कहा है। कहने का तात्पर्य है कि नवजागरण शब्द नया है लेकिन उसकी जड़े अपने पूर्ववर्ती समय से अनुस्युत है।

19वीं सदी के प्रारम्भ में ऐसी कौन सी प्रेरणा शक्ति थी? जो भारतीय समाज के परिवर्तन की वाहक बनी। निस्संदेह, यह प्रेरणा शक्ति समाज की अपनी आंतरिक एवं बाह्य गतिकी रही होगी। आधुनिक समाज ने तर्क, ज्ञान एवं विवेक के सहारे धर्मिक रूढ़ियों, कुरीतियों को उखाड़ते हुए, एक नए चेतना का विकास किया। इस नए चेतना से बंगाल, महाराष्ट्र पहले प्रभावित हुए। क्योंकि सबसे पहले बंगाल, महाराष्ट्र के बुद्धिजीवी पाश्चात्य शिक्षा, संस्कार के संपर्क में आए। बंगाल की ध्रती से ही प्रगतिशील विचारों का समर्थन और रूढ़िवादी विचारों का विरोध् हुआ। स्त्री की दुर्दशा, छुआछूत, जाति-पाति, यथास्थितिवाद, धर्मिक आडम्बर, सामाजिक जकड़बंदी को समाज से मिटाने के आंदोलन चले। ये आंदोलन साम्राज्यवादी-शोषणकारी शक्तियों के विरुद्ध थी। बंगाल के नवजागरण का पूरा जोर स्त्री की दयनीय स्थिति को सुधरने पर ही केन्द्रित रहा। बंगाल में राजा राममोहन राय, ईश्वरचंद्र विद्यासागर, डिरिजियो, बंकिमचंद चटर्जी, महाराष्ट्र में ज्योतिबा पूफले, रमाबाई, चिपलूणकर, रानाडे, उत्तर भारत में दयानंद सरस्वती, श्री राम पिफल्लौरी, नवीनचंद्र राय, भारतेंदु हरिश्चन्द्र, बालकृष्ण भट्ट, सर सैयद अहमद खाँ, तथा दक्षिण में पेरियार एवं तैलंग ने स्त्रियों की दयनीय स्थिति को सुधरने के लिए कार्य किए। नवजागरण के सामाजिक सुधरों में धर्मिक आडम्बरों के विरोध् के साथ स्त्री शिक्षा, स्त्रियों की दशा सुधरने, स्त्री-आत्मनिर्भरता केन्द्रीय विषय था। ये सभी मुद्दे हिंदी नवजागरण के साहित्यकारों में भी पाया जाता है। हिंदी भाषी क्षेत्रों में स्त्री दशा सुधरने के आंदोलन बंगाल, महाराष्ट्र के अपेक्षा कम सपफल रहा। स्त्री शिक्षा के लिए भारतेंदु ने 'बालाबोधिनी ' पत्रिका निकाली तथा बालकृष्ण भट्ट ने अनेक लेख लिखाँ भट्ट जी ने 'स्त्रियाँ एवं उनकी शिक्षा' निबंध् में स्त्रियों की शिक्षा, दशा सुधारने और अन्तर्विरोधों को दूर करने की वकालत की है। उनका मानना था कि स्त्रियों का

सामाजिक सुधर शिक्षा से ही नहीं बल्कि स्त्रियों के स्वयं साहसपूर्ण, आत्मविश्वास और स्वाभिमान से होगा। भट्ट जी ने स्त्रियों की पर्दा प्रथा का घोर विरोध् किया, क्योंकि पर्दा-प्रथा स्त्रियों के आत्मविश्वास एवं साहस को कम कर देता है- ''बाबूसाहब दँदान तोड़ विलायत की राह सुधरने के लिए कदम उठाए हुए हैं। बबुआइन घर बैठे गोबर ही पाथती रही। बाबू साहब, लालासाहब, मिस्टर सो एंड कहे जाने की उमंग में पूफले नहीं समाते ललाइन कौआ हकनी रह गई।''(8)

भारतीय सामाजिक व्यवस्था में स्त्राी को देवी का दर्जा दिया गया, उनके सम्मान में शास्त्रों में यहाँ तक कहा गया 'यत्रा नार्यस्तु पूज्यते रमन्ते तत्रा देवता'। लेकिन व्यावहारिक ध्रातल पर स्त्राी को पीड़ा, दर्द ही सहन करना पड़ता है। महिलाएं परंपरा से चली आ रही पितृसत्ता की आधुनिक हैं। इस संदर्भ में प्रसिद्ध इतिहासकार विपिन चंद्र स्त्राी-शिक्षा को न केवल स्त्राी अध्किार या मानवता के लिए जरूरी मानते हैं, बल्कि स्त्राी शिक्षा से पूरे समाज को सुधरने की आवश्यकता समझते हैं- ''महिलाओं की सामाजिक स्थिति और हैसियत सुधरने का अभियान महज मानवतावादी दृष्टिकोण के नाते नहीं चलाया गया था बल्कि इसके पीछे पूरे समाज को सुधरने की एक व्यापक दृष्टि थी। दरअसल पारिवारिक स्थिति को सुधरे बिना कोई भी सामाजिक सुधर प्रभावी नहीं हो सकता, क्योंकि परिवार ही वह पाठशाला है, जहां व्यक्ति की शुरुआती समाजीकरण होता है, जहाँ व्यक्ति सामाजिक होना सीखता है। इसमें महिलाओं की अहम् भूमिका होती है। इसलिए महिलाओं की स्थिति को सुधरे बिना किसी भी समाज के सुधर की बात सोची भी नहीं जा सकती।''(9)

रामविलास शर्मा ने बंगाल नवजागरण, महाराष्ट्र नवजागरण के समानंतर हिंदी भाषी क्षेत्रा में 'हिंदी नवजागरण' नामक अवधरणा की परिकल्पना विकसित की। इस हिंदी नवजागरण में उत्तर भारत के समाज सुधरक, बुद्धिजीवी, भारतेंदु मंडल के लेखक आदि हैं लेकिन हिंदी नवजागरण के अग्रदूत भारतेंदु हरिश्चन्द्र हैं। रामविलास शर्मा ने 'हिंदी नवजागरण' शब्द बंध् का प्रयोग सन् 1976 में प्रकाशित अपनी पुस्तक 'महावीर प्रसाद द्विवेदी और हिंदी नवजागरण' में किया था। उन्होंने

'हिंदी नवजागरण' को हिंदी भाषी क्षेत्रा का जातीय साहित्य माना है। जातीय साहित्य की बुनियाद एकता होती है। रामविलास शर्मा ने लिखा है- ''हिंदी प्रदेश में नवजागरण 1857 ई. के स्वाधीनता संग्राम से शुरु होता है। इस स्वाधीनता संग्राम की पहली विशेषता यह है कि यह सारे एकता को ध्यान में रखकर चलाया गया था।''(10) हिंदी साहित्य में 'नवजागरण' या 'हिंदी नवजागरण' की चेतना एवं स्वरूप को लेकर कापफी विवाद रहा है। रामविलास शर्मा, हिंदी नवजागरण को राष्ट्रीय एकता, स्वाधीन चेतना, सामंत विरोधी , जातीय निर्माण के रूप में देखते हैं तो वही वीर भारत तलवार अपनी किताब 'रस्साकशी' में हिंदी नवजागरण को एक भ्रामक विचार मानते हैं, क्योंकि हिंदी नवजागरण के आंदोलनकर्ताओं, सुधरकों में दकियानूस और अन्तर्विरोध् पाए जाते हैं। प्रसिद्ध आलोचक मैनेजर पाण्डेय ने 'हिंदी नवजागरण' को मूलतः बुद्धिवादी और रहस्यवादी विरोधी माना है। प्रसिद्ध आलोचक नामवरसिंह भी 'हिंदी नवजागरण की समस्याएँ' लेख में भारतीय नवजागरण को पश्चिम रेनेसां से अलग करते हुए हिंदी नवजागरण पर बंग्ला नवजागरण का प्रभाव मानते हैं- ''बंगाल नवजागरण को अलगाते समय यह न भूलना चाहिए कि भारतेंदु का सीधा संपर्क ईश्वरचंद विद्यासागर, केशवचंद्र सेन, बंकिमचंद्र चटर्जी, राजेंद्रलाल मित्रा और सुरेन्द्रनाथ बनर्जी से था। ... भारतेंदु तथा उनके मंडल के लेखक सन् सत्तावन की राज्यक्रांति की अपेक्षा बंगाल के उस नवजागरण से प्रेरणा प्राप्त कर रहे थे, जो उससे पहले ही शुरू हो चुका था।'' (11)

भारतेंदुयुग के साहित्यकार एक तरफ बाह्य औपनिवेशिक, शोषणकारी नीति से लड़ रहे थे, और पाश्चात्य शिक्षा, संस्कृति की अच्छी बातों को प्रसारित कर रहे थे तो दूसरी तरपफ ये साहित्यकार भारतीय समाज की आन्तरिक बुराईयों, धर्मिक कुरीतियों, अंधविश्वास, कर्मकांड से लड़ रहे थे। इन साहित्यकारों को दोनों स्तर पर काम करना पड़ता था। भारतेंदुयुगीन साहित्यकार प्रगतिशीलता के साथ-साथ पुनरुत्थानवादी या अतीतोन्मुखी भी थे। इन लेखकों, कवियों, बुद्धिजीवियों, सुधरकों का अतीत के प्रति गहरा लगाव था, लेकिन इसके साथ अतीत के मूल्यों और आदर्शों को वर्तमान की कसौटी पर भी कसते थे।

उत्तर भारत में सामाजिक-धर्मिक आंदोलन के अगुवा थे- दयानंद सरस्वती। उन्होंने मूर्तिपूजा, बहुदेववाद, ब्राह्मणों द्वारा पोषित धर्मिक कर्मकाण्डों, अंध्विश्वास और अंधभक्ति का विरोध् किया है। वे महिला शिक्षा और अन्तर्जातीय विवाह के पक्षधर थे। दयानंद सरस्वती के विचार कापफी प्रगतिवादी व आधुनिक थी लेकिन 'वेदों की ओर लौटों' उनकी रूढ़िवादी सोच को प्रकट करता है क्योंकि वेद आधुनिक समाज और नागरिक के लिए स्वीकार योग्य नहीं है।

भारतेंदु युग के साहित्यकारों में सामाजिक चेतना के साथ-साथ राष्ट्रीय, आर्थिक, राजनीतिक चेतना भी मिलती है। भारतेंदुयुग के लेखकों एवं कवियों के साहित्य लेखन में जाति-व्यवस्था, सतीप्रथा, बालविवाह, अश्पृश्यता, उँच-नीच और बलि प्रथा का विरोध् मिलता है। बालकृष्ण भट्ट का मानना था कि 'बालविवाह' समाज की कोढ़ है, जो एक बार हो जाने पर समाप्त नहीं हो सकती और दिनोंदिन बढ़ती जाती है। इसलिए बालविवाह रूपी कोढ़ को समाप्त करना चाहते थे।

19वीं सदी के सुधारों में, मुस्लिम समाज सुधार भी शामिल था क्योंकि नवजागरण की अभिव्यक्ति मुस्लिम समाज, बुद्धिजीवियों, लेखकों, सुधरकों में भी मिलता है। मुस्लिम समाज में भी हिंदू समाज की भाँति अनेक सामाजिक, धर्मिक, बुराइयों, कुरीतियाँ मौजूद थीं। मुस्लिम समाज में फकीरों, पीरों, कब्रों को पूजने का सिलसिला बढ़ रहा था, जो इस्लाम के विरुद्ध माना जाता है। मुस्लिम समाज की कुरीतियों, रूढ़ियों को दूर करने के लिए मुहम्मद अब्दुल वहाब और पश्चिमी शिक्षा प्राप्त सर सैयद अहमद खाँ ने गंभीर प्रयास किया। अब्दुल बहाव ने नया धर्मिक 'वहाबी आंदोलन' खड़ा किया था। यह आंदोलन अंध्विश्वास, कुरीतियों का खंडन करता और इस्लाम पर गंभीर चिंतन करता था। इसने अल्लाह की उपासना पर बल दिया, न पीरों-पफकीरों की पूजा पर। 'वहाबी आंदोलन' की दूसरी विशेषता थी कि यह राष्ट्रवादी सोच का आंदोलन था अर्थात् बहावियों ने अंग्रेजों से कड़ी टक्कर ली। बहावियों ने कभी अंग्रेजों से समझौता नहीं किया। मुस्लिम समाज सुधरकों में सर सैयद अहमद खाँ का नाम महत्वपूर्ण है। इन्होंने पश्चिमी ज्ञान, तर्क, विज्ञान के

सहारे भारतीय मुसलमानों को शिक्षित करना चाहा। सर सैयद अहमद खाँ के पूर्वज बड़े रियासत के नवाब थे, इनका अंग्रेजों से अच्छा संबंध् था, 1857 की क्रांति में सर सैयद खाँ ने अंग्रेजों की कापफी मदद की थी। सर सैयद खाँ, पश्चिमी ख्याल के थे, इसलिए हमेशा अंग्रेजों के पक्षधर रहें। सर सैयद अहमद खाँ का मानना था कि पश्चिमी शिक्षा से ही मुस्लिमों की बुराइयाँ, अंध्विश्वास, सामाजिक खामियाँ दूर हो सकती है। वे मुस्लिमों की पर्दा प्रथा के विरोधी थे, पर्दा प्रथा को स्त्रियों के चारित्रिक विकास में बहुत बड़ी बाध मानते थे। सर सैयद खाँ की प्रगतिशीलता धीरे-धीरे धर्मिक सोच में स्थिर हो जाती हैं क्योंकि वे सभी मुस्लिमों को एक धर्मिक सोच में बांधने का प्रयास करते हैं और हिंदुओं के विरुद्ध लिखने लगते हैं। पिफर भी सर सैयद खाँ का मुस्लिम धर्म सुधार में महत्वपूर्ण योगदान है। सर सैयद अहमद खाँ के योगदान के संदर्भ में के. दामोदरन ने लिखा है- पश्चिम की नई सभ्यता के आधर पर मुसलमानों को शिक्षित करने का कार्य अपने सामने रखा अनेकानेक लेखों और भाषणों के माध्यम से उन्होंने मुसलमानों में पैफले रूढ़िवाद, धर्मिक चमत्कारों में उनके विश्वास, दैवी सत्ता तथा अन्य अंध्विश्वासों की भर्त्सना की है।''(12)

दक्षिण भारत में जाति बंधन और छुआछूत की समस्या उत्तर भारत की अपेक्षा अधिक थी, क्योंकि वहाँ पर उत्तर भारत की तरह सांस्कृतिक संघर्ष और सामाजिक सुधर नहीं हुआ। लेकिन 19वीं सदी के उत्तरार्द्ध में प्रमुख सुधारकों में विरेशलिगंम, पेरियार, तैलंग आदि ने जाति बंध्न, छुआछूत, अस्पृश्यता को तोड़ा। सुधर आंदोलन के पश्चात् ही वहां पर अनेक जाति संगठन, जाति आंदोलन हुए, जिससे साधरण जनता में सामाजिक चेतना आई।

संदर्भ- सूची

- 1.भारतेन्दु-युग और हिंदी भाषा की विकास परंपरा, रामविलस शर्मा, राजकमल प्रकाशन-1975, पृष्ठ- 125
- 2.हिंदी साहित्य :उसका उद्भव और विकास, हजारीप्रसाद द्विवेदी, राजकमल प्रकाशन,पृष्ठ- 120

- 3.उन्नीसवी शताब्दी, लक्ष्मीसागर वाष्णेय,साहित्य भवन, इलाहाबाद, पृष्ठ – 7-8
- 4.हिंदी साहित्य और संवेदना का विकास, रामस्वरुप चतुर्वेदी,
- लोकभारती प्रकाशन,1986, पृष्ठ – 82
- 5.भारतीय चिंतन परंपरा , के. दामोदरन , पृष्ठ – 361
- 6.रस्साकशी, वीरभारत तलवार, सारांश प्रकाशन, पृष्ठ 0 119
- 7.भारतीय नवजागरण और समकालीन संदर्भ, करमेंदु शिशिर ,पृष्ठ – 39
- 8.बालकृष्ण भट्ट, प्रतिनिधि संकलन , नामवर सिंह, पृष्ठ 120
- 9.भारत का स्वतंत्रता संघर्ष , विपिन चंद्र, पृष्ठ – 52
- 10.महावीर प्रसाद द्विवेदी और हिंदी नवजागरण , रामविलस शर्मा, पृष्ठ – 9
- 11.हिंदी का गद्य पर्व , संपादक , नामवर सिंह, पृष्ठ – 91
- 12.भारतीय चिंतन परंपरा , के दामोदरन , पृष्ठ – 402

भारतेन्दु और भारत दुर्दशा : एक अवलोकन

सिमरन शर्मा

शोधार्थी, हिंदी विभाग ,दिल्ली विश्वविद्यालय

सार - भारतेन्दु हरिश्चन्द्र उस समय के प्रमुख साहित्यकार थे, जब भारतीय समाज पारंपरिक व्यवस्था से निकलकर आधुनिकता की ओर बढ़ रहा था। उस दौर में सामाजिक संरचनाओं में परिवर्तन हो रहे थे और नए विचार धीरे-धीरे विकसित हो रहे थे। भारतेन्दु की साहित्यिक सोच राजनीतिक और सामाजिक जागरूकता के साथ-साथ समाज के विकास और कल्याण से जुड़ी थी। अपने नाटक 'भारत दुर्दशा' के माध्यम से उन्होंने भारतीय समाज की समस्याओं को सामने रखा और लोगों में जागृति पैदा करने का प्रयास किया। उनके साहित्य में परिवर्तन और सुधार की आकांक्षा लगातार दिखाई देती है। 'भारत दुर्दशा' में नवजागरण की भावना विशेष रूप से स्पष्ट होती है, क्योंकि यह नाटक समाज को देश की तत्कालीन स्थिति पर गंभीरता से विचार करने के लिए प्रेरित करता है। भारतेन्दु ने व्यक्तिगत हितों की तुलना में राष्ट्र और समाज के व्यापक हित को अधिक महत्त्व दिया

बीज शब्द – भारतेन्दु का साहित्यिक महत्त्व, 'भारत दुर्दशा' में नवजागरण चेतना, नाटक के तत्त्वों के आधार पर 'भारत दुर्दशा' का अध्ययन, 'भारत दुर्दशा' में राष्ट्रीय भावना।

भारतेन्दु हरिश्चन्द्र को आधुनिक हिन्दी साहित्य के आरंभिक दौर का प्रमुख निर्माता और नए युग का प्रवर्तक माना जाता है। उन्होंने साहित्य को जीवन की वास्तविक परिस्थितियों से जोड़ने का महत्त्वपूर्ण कार्य किया। नाटक जैसी लोकप्रिय विधा के माध्यम से उन्होंने अपने सामाजिक और राष्ट्रीय विचारों को सामान्य जनता तक पहुँचाया। 'भारत दुर्दशा' इसी दृष्टि से उनका एक महत्त्वपूर्ण नाटक है, जिसमें उनकी सामाजिक दृष्टि, राष्ट्रीय भावना और सुधारवादी विचार स्पष्ट रूप से दिखाई

देते हैं। उनके साहित्य में देश के प्रति गहरी निष्ठा दिखाई देती है। उन्होंने एक ओर भारत की गौरवशाली परंपरा और अतीत का सम्मान किया, तो दूसरी ओर अपने समय की सामाजिक और राष्ट्रीय समस्याओं पर चिंता भी व्यक्त की। साथ ही उन्होंने समाज को इन समस्याओं के समाधान के लिए जागरूक और सक्रिय होने का संदेश दिया।

भारतेन्दु का हिन्दी नाटक के क्षेत्र में योगदान केवल विषय-वस्तु तक सीमित नहीं था। उन्होंने हिन्दी नाटक को साहित्यिक महत्त्व प्रदान करने के साथ-साथ उसे रंगमंच की दृष्टि से भी प्रभावशाली बनाया। उनका साहित्य केवल समाज की समस्याओं का चित्रण नहीं करता, बल्कि पाठकों और दर्शकों को उनके समाधान के बारे में सोचने के लिए भी प्रेरित करता है।'भारत दुर्दशा' और नवजागरण की चेतना

नवजागरण का अर्थ है—पुरानी जड़ता से बाहर निकलकर नई दृष्टि, नए विचार और नई चेतना के साथ जागृत होना। जब दो अलग-अलग संस्कृतियाँ एक-दूसरे के संपर्क में आती हैं, तो उनके बीच तुलना और आत्ममूल्यांकन की प्रक्रिया शुरू होती है। इस प्रक्रिया के कारण समाज अपनी कमियों और कमजोरियों को पहचानने लगता है तथा उन्हें सुधारने की दिशा में प्रयास करता है। अपने भीतर झाँकना, अपनी गलतियों का मूल्यांकन करना और सुधार के लिए आगे बढ़ना नवजागरण की मूल भावना है। भारतेन्दु युग के साहित्यकार इसी जागरूक चेतना के प्रमुख प्रतिनिधि थे।

भारतेन्दु ऐसे समय में साहित्य-सृजन कर रहे थे, जब पश्चिमी सभ्यता और भौतिकवादी विचारों का प्रभाव भारतीय समाज पर बढ़ रहा था। उन्होंने पश्चिमी संस्कृति का बिना सोचे-समझे अनुकरण करने का समर्थन नहीं किया। इसके बजाय उनका विचार था, कि पश्चिमी सभ्यता में जो बातें उपयोगी, आधुनिक और प्रगतिशील हैं, उन्हें भारतीय समाज अपने विकास के लिए अपनाए। इसी दृष्टिकोण के कारण 'भारत दुर्दशा' में सामाजिक जागरूकता, आत्मचिंतन और सुधार की भावना प्रमुख रूप से दिखाई देती है। 'भारत दुर्दशा' में नवजागरण के प्रमुख सूत्र

नवजागरण की चेतना में अपने अतीत की उपलब्धियों और गौरव को याद करना एक महत्त्वपूर्ण तत्व है। इसका उद्देश्य वर्तमान में निराश और निष्क्रिय समाज को उसके गौरवशाली इतिहास का स्मरण कराकर उसमें आत्मविश्वास और नई ऊर्जा उत्पन्न करना होता है। 'भारत दुर्दशा' में भी भारतेन्दु ने भारत के गौरवपूर्ण अतीत को इसी उद्देश्य से सामने रखा है। नाटक के प्रथम और छठे अंक में भारतीय अतीत की महानता के संकेत मिलते हैं।

नवजागरण का दूसरा प्रमुख आधार वर्तमान परिस्थितियों के प्रति असंतोष और चिंता है। जब कोई समाज अपने अतीत की उपलब्धियों या किसी अधिक विकसित समाज से वर्तमान स्थिति की तुलना करता है, तब उसे अपनी कमियों और पिछड़ेपन का एहसास होता है। यही एहसास उसके भीतर परिवर्तन की इच्छा पैदा करता है। 'भारत दुर्दशा' में भारत की दयनीय स्थिति को देखकर उत्पन्न होने वाली पीड़ा इसी जागरूकता को व्यक्त करती है।

भारतेन्दु ने देश की दुर्दशा के लिए केवल विदेशी शासन को जिम्मेदार नहीं माना, बल्कि भारतीय समाज की आंतरिक कमजोरियों को भी इसके लिए उत्तरदायी बताया। उन्होंने धार्मिक अज्ञान, जातिगत भेदभाव, आपसी मतभेद, संगठन की कमी, रूढ़िवादिता, आलस्य और वास्तविक परिस्थितियों से दूर रहने जैसी प्रवृत्तियों को समाज के पतन का कारण माना। इस प्रकार उन्होंने भारतीय समाज को अपनी कमियों पर विचार करने और आत्मालोचना करने के लिए प्रेरित किया। नवजागरण की भावना का एक महत्त्वपूर्ण पक्ष यह भी है कि दूसरी संस्कृति से मिलने वाली उपयोगी और सकारात्मक बातों को स्वीकार किया जाए। भारतेन्दु अंग्रेजी संस्कृति की नकल करने के पक्ष में नहीं थे, लेकिन वे आधुनिक शिक्षा, विज्ञान और ज्ञान की उपयोगिता को अच्छी तरह समझते थे। इसलिए उन्होंने पश्चिम से प्राप्त आधुनिक ज्ञान और शिक्षा को भारतीय समाज की उन्नति के लिए उपयोगी माना। 'देखो विद्या का सूर्य पश्चिम से उदय...' जैसी अभिव्यक्ति इसी विचार को स्पष्ट करती है।

नवजागरण केवल समाज की समस्याओं को पहचानने तक सीमित नहीं रहता, बल्कि उनके समाधान के रास्ते भी तलाशता है। यद्यपि 'भारत दुर्दशा' का

अंत निराशाजनक और दुखांत है, फिर भी नाटक के बीच में 'पहले देशी' के माध्यम से भारतीय समाज की प्रगति की संभावनाओं की ओर संकेत किया गया है। भारतेन्दु का विश्वास था कि शिक्षा, ज्ञान, कला और आधुनिक विचारों का विकास समाज को पिछड़ेपन और दीनता से बाहर निकाल सकता है। यही विचार उनकी अन्य रचनाओं में भी दिखाई देता है, जहाँ वे ज्ञान और विभिन्न कलाओं की उन्नति को सामाजिक विकास का आधार मानते हैं।

इस प्रकार कहा जा सकता है कि 'भारत दुर्दशा' की मूल चेतना नवजागरण से जुड़ी हुई है। भारतेन्दु ने अपने समय में चल रहे सामाजिक सुधार और जागृति के प्रयासों से प्रेरणा लेकर भारतीय समाज की कमजोरियों तथा उसके सुधार की आवश्यकता को साहित्य का विषय बनाया। उन्होंने एक ओर भारत के गौरवशाली अतीत का स्मरण कराया, वहीं दूसरी ओर वर्तमान की समस्याओं और कमजोरियों को उजागर किया। उन्होंने देश के पतन के कारणों की पहचान करते हुए आधुनिक शिक्षा, ज्ञान, कला और प्रगतिशील विचारों को अपनाने का मार्ग सुझाया। इस दृष्टि से 'भारत दुर्दशा' हिन्दी साहित्य में नवजागरण की चेतना को प्रभावशाली रूप से व्यक्त करने वाला एक महत्त्वपूर्ण नाटक है।

संदर्भ ग्रंथ

1(भारतेंदु हरिश्चन्द्र, "भारतेंदु हरिश्चन्द्र कृत भारत दुर्दशा", साहित्य सरोवर प्रकाशन, 2019।

2(विनय कुमार तिवारी, "भारत दुर्दशा मूल्यांकन और मूल्यांकन", समीर प्रकाशन, 2021।

3(श्रीबज रूददास, "भारतेंदु हरिश्चन्द्र, हिन्दुस्तानी अकादमी, इलाहाबाद, तृतीय संस्करण, 1962।

4(भारतेंदु ग्रंथावली, पहला खण्ड (नाटक) संकलनकर्ता तथा संपादक, शिवप्रसाद मिश्र, प्रथम संस्करण

5(भारतेंदु ग्रंथावली, दूसरा खण्ड (दूसरा भाग) संकलनकर्ता तथा संपादक बजरतनदास, प्रथम संस्करण।

6)भारतेंदु ग्रंथावली, तीसरा खण्ड, संकलनकर्ता तथा संपादक बजरतनदास, प्रथम संस्करण।

जीवन-जगत की विषमता और केदारनाथ अग्रवाल के काव्य बिम्ब

प्रो. रेणु बाला

आत्माराम सनातन धर्म कॉलेज ,धौला कुआं, नई दिल्ली

प्रगतिशील साहित्यिक आन्दोलन 1936 में आरम्भ हुआ। केदार इसी प्रगतिशील काव्य धारा के प्रतिनिधि कवि हैं। केदार सन् 30 से भी पहले से कविताएं लिख रहे हैं। केदार के पहले काव्य-संग्रह 'नींद' के बादल में उनकी प्रेम सम्बन्धी कविताएं संकलित हैं।' नींद के बादल की भूमिका में कवि ने स्वयं कहा है - "नींद के बादल रात के जादू के बाद - दिन के लाल सवेरे के साथ ही ओझल हो जाते हैं। इस प्रकार मेरे नये सवेरे के साथ प्रेम की इस संग्रह की कविताओं की इति हो जाती है। "सन् 38 के आसपास केदार की चेतना माक्र्सवाद से प्रभावित हुई और इस नये सवेरे का नया प्रकाश 'युग की गंगा' में दिखाई पड़ा। मार्च 1947 में प्रकाशित 'युग की गंगा' की भूमिका में केदार ने लिखा - "जब जैसी अर्थनीति होती है; वैसी ही समाजनीति होती है, वैसी ही राजनीति होती है, और वैसी ही संस्कृति और सभ्यता होती है। इसलिए कवि अथवा उसके व्यक्तित्व को अर्थनीति का अंश ही समझना चाहिए। कवि की विचारधारा और भावधारा दोनों ही अर्थनीति से निःसृत होती हैं, इसलिए कवि के व्यक्तित्व को कल्पना लोकवासी देवता का व्यक्तित्व न समझना चाहिए।" यह नयी यथार्थ - चेतना किताबी न होकर कवि के स्वयं के जीवनानुभव से उपजी थी। इसी भूमिका में आगे चलकर केदार ने लिखा हिन्दी का यह युग समाजवाद, यथार्थवाद, प्रगतिवाद और माक्र्सवाद का युग है। केदार ने स्वयं को भारतेन्दु और निराला की परम्परा से जोड़ते हुए घोषणा के स्वर में कहा "अब हिन्दी की कविता न रस की प्यासी है, न अलंकार की इच्छुक है; और न संगीत की तुकान्त

पदावली की भूखी है। भगवान अब उसके लिए व्यर्थ है। आज जिसके कि राजा शासक है, पूंजीपति शोषक है। अब वह चाहती है किसान की वाणी, मजदूर की वाणी और जन-जन की वाणी।" यही किसान और मजदूर केदार की प्रगतिशीलता के मूर्त आधार हैं।

केदार के काव्य में कल्पना के स्थान पर ठोस वास्तविकता और वैयक्तिकता के स्थान पर सामाजिकता मिलती है। यह वास्तविकता एवं सामाजिकता उन्होंने मार्क्सवाद से अर्जित की है। "मेरे लिए मार्क्सवाद दृढतम जीवन का दर्शन है।" मार्क्सवाद भौतिक जीवन को सत्य मानता है और मनुष्य को ऐतिहासिक दायित्व से युक्त। इतिहास निरपेक्ष मनुष्य की धारणा उसके यहां नहीं मिलती। प्रगतिशील कविता का आधार मार्क्स का द्वंद्वात्मक भौतिकवाद है। इसी प्रगतिशील चेतना के तहत वस्तु जगत् को सत्य मानने और प्रत्यक्ष को महत्व देने के कारण ही केदार की कविताओं में इन्द्रियबोध की प्रधानता मिलती है --मैं वस्तु जगत को सत्य मानता हूं। इसके विकास- क्रम में मनुष्य के विकासक्रम का पूरा इतिहास पाता हूँ। मैं यह भी मानता हूँ कि मनुष्य का 'मानस' उसे अपने विकास क्रम के कारण ही सुलभ हो सका है। मैं यह भी मानता हूं कि इस मानस का उद्वेलन मनुष्य केइंद्रियबोध के कारण होता है.... यही कारण है कि मेरी कविता न तो किसी अलौकिक मानस की कविता है और न तो अजूबे व्यक्तित्व की कविता है। वह वस्तु जगत से प्राप्त हुए इन्द्रियबोध की कविता है।" इस प्रकार केदार मूलत: इन्द्रियबोध के कवि हैं अर्थात वे रूप-रस और गंध के सागर में आकंठ डूब सकते हैं।

आरम्भ में विशेषतः 'युग की गंगा', 'लोक और आलोक' में केदार जितने प्रसिद्ध अपनी उद्बोधनपरक कविताओं के लिए थे बाद में उतने ही प्रसिद्ध फूल नहीं, रंग बोलते हैं में अपनी छोटी-छोटी बिम्बात्मक कविताओं के लिए भी हुए। अपने इस चैथे काव्य-संकलन में केदार 'युग की गंगा' की वर्णनात्मक मूर्तिमता को छोड़कर बाकायदा बिम्बात्मक कविता की ओर बढ़ते हैं। केदार ने अपनी कविता में बिम्बविधान को रूप की दृष्टि से सबसे अधिक महत्त्व दिया है। स्वयं उनके अनुसार ... "कविता में बिम्ब-विधान भी होना चाहिए अन्यथा वह आदमी के मन पर प्रभाव

नहीं डाल सकती और टिकाऊ नहीं बन सकती, इसी लिए कविता को लय और बिम्ब विधान से लैस रखना पड़ेगा। उसकी लय और उसका बिम्बविधान ही कविता को अधिक सम्प्रेषणीय बनाता है।" इस प्रकार बिम्ब और लय को वे काव्य में प्रभाव, टिकाऊपन, सम्प्रेषण और रूचिरता की दृष्टि से आवश्यक मानते हैं। बिम्ब उनके लिए सम्प्रेषण का सबसे प्रभावी माध्यम है।

केदार के अनुसार "प्रगतिशील बिम्ब-विधान महान मानवीय मूल्यों का बिम्ब-विधान है।" प्रगतिशील कविता के बिम्ब-विधान की विशेषताएँ ही केदार के बिम्ब-विधान की विशेषता है प्रगतिशील कविता ने मानव तथा प्रकृति के सौन्दर्य को नई दृष्टि से देखा। माक्र्स का कहना है कि जो शोषक वर्ग है अर्थात - उत्पादन के साधनों का स्वामी और भोक्ता है - उसकी सौन्दर्य चेतना शोषित वर्ग की सौन्दर्य चेतना से भिन्न होगी, क्योंकि हमारी सौन्दर्य-चेतना भी अनिवार्यतः वर्ग संघर्ष से प्रभावित होती है। इस नई चेतना ने नए सौन्दर्य-बोध को जन्म दिया और प्रगतिशील कविता इसी नए सौन्दर्य-बोध से अनुप्राणित है। वह शोषित की पक्षधर तथा शोषक की विरोधी है। प्रगतिशील कविता में शोषक वर्ग की समर्थक रूढ़ियों का विरोध मिलता है। जिन-जिन रूपों में यह शोषण टिका रहता है उन सबका विरोध यह नया सौन्दर्य-बोध करता है - सामन्तवाद एवं पूंजीवाद का विरोध, बड़े किसान का विरोध, गतका लित धर्म, अंधविश्वास एवं रूढि का विरोध। दूसरी ओर शोषित चाहे वह मजदूर हो, चाहे किसान, चाहे पराधीन स्त्री, चाहे बेराजगार युवक या भूख से बिलबिलाते बच्चे - इन सब को सहानुभूति देता है और इनका पक्षधर है। स्वयं केदार ने कहा है कविता में उदात्तका विरोधी नहीं हूं, सहज साधारण का पक्षपाती हँू।" इसलिए केदार की कविता में इस वर्ग - विभक्त समाज की विषमता को अस्वीकार करते हुए आक्रोश, उद्वेग विक्षोभ, गति और संघर्ष की वाणी सुनाई देती है। किन्तु वह सिर्फ इसी सब अर्थात् अस्वीकृति मात्र की कविता नहीं है वरन् उसमें एक नए मनुष्य के निर्माण के साथ-साथ श्रमिक वर्ग की शक्ति एवं जिजीविषा में अदम्य विश्वास एवं आस्था का स्वर भी सुनाई पड़ता है। यही गति और संघर्ष उनके बिम्बों की भी विशेषता है।

'कानपुर' कविता में केदार ने पूंजीवादी समाज के अमानुषिक चरित्र को स्पष्ट करते हुए लिखा है कि घाट, धर्मशाला, अदालत, विद्यालय, वेश्यालय सारे, होटल, दफतर, बूचड़खाने, मन्दिर, मस्जिद, हाट, सिनेमा -

" श्रमजीवी की उस हड्डी से
टिके हुए हैं जिस हड्डी को
सभ्य आदमी के समाज नै
टेढी कर के मोड़ दिया है।"

पूंजीवादी समाज के सभ्य आदमी की सभ्यता हड्डी को टेढी करके मोड़ देने से उजागर हो गई है। इस बिम्ब में श्रमिक वर्ग के प्रति अद्भुत करूणा है और सभ्य आदमी की सभ्यता पर व्यंग्य। यहां स्थितियों की परस्पर विरुद्धता से मार्मिकता उत्पन्न की गई है क्योंकि बिना करुणा के व्यंग्य महान नहीं होता। सहज जीवन के प्रति ऐसी करूणा प्रगतिशील कविता से पहले भक्ति काल में मिलती है।

अपने गांव बांदा का वर्णन करते हुए केदार कहते हैं -

"यह बांदा है
सूदखोर आढत वालों की इस नगरी में,
जहां मार, काबर, कद्दार, महुआ की फसलें,
कृषकों के पोरुष से उपजा कनकन सोना,
लढ़ियों में लद-लद कर आ कर,
बीच हाट में बिक कर, कोठों - गोदामों में,
गहरी खोहों में खो जाता है जा-जा कर....।

यह गहरी खोह पूंजीपतियों की है। इस पूंजीवादी समाज की विडंबना यह है कि किसान जो परिश्रम करके अन्न पैदा करता है वह, मोटा खाता, फटा पहनता है, लस्टम पस्टम जैसे तैसे मरते खपते हुए जीता है और न्यायालय की ड्योढ़ी पर दब कर मर जाता है। जबकि इस त्रस्त क्षेत्र का मस्त महाजन--

गौरव के गोबर गणेश-सा मारे आसन,
नारिकेल से सिर पर बांधे धर्म मुरैठा,
ग्राम वधूटी की गोरी - गोदी में बैठा,
नागमुखी पैतृक सम्पत्ति की थैली खोले,
जीम निकाले, बात बनाता करूणा घोले
ब्याज - स्तुति से बांट रहा है रुपया-पैसा
सदियों से होता आया है ऐसा ॥

महाजनों द्वारा करूणा की ओट में ब्याज स्तुति द्वारा रूपया पैसा बटोरने की यह परम्परा सदियों पुरानी है। यह सम्पति नागमुखी है। जो गरीब के श्रम को ब्याज के रूप में डस लेती है। गोबर गणेश सा निष्क्रिय महाजन शोषक वर्ग का प्रतीक है। प्रेमचन्द ने अपने लेख महाजनी सभ्यता में इस वर्ग को महाजन ही कहा है। विडम्बना देखिए समाज त्रस्त है और महाजन मस्त। गौरव का गोबर गणेश कहने में जो घृणा भाव है वह समाज के त्रस्त क्षेत्र का मस्त महाजन में घृणा में बदल जाता है। केदार खरेपन और स्पष्ट इतिहास दृष्टि के साथ साफगोई के स्तर पर हमें अपने समाज की पहचान देते हैं। इस पूंजीवादी यांत्रिक व्यवस्था में व्यक्ति दिनों दिन अमानवीय होता जा रहा है। 'चंदू अपनी शेष आयु को चिलम के धुएं के साथ' उड़ा रहा है। ईश्वर, धर्म, समाज, सम्पदा, विद्या, बुद्धि, विवेक को खोजना उसके लिए समय गंवाना है।

कहीं एक कोने में बैठा
हाथ चरस की चिलम दबाए,
गुपचुप गुपचुप फूंक लगाता
शेष आयु का धुंआ उड़ाता
चन्दू चना चबेना खाता।।

चेतू हर रात ठर्रा पीकर बेहोशी की नींद सो जाता है

...

सूरज डूबे, छुट्टी पा के,
जिन्दा रहने से उकता के,
चेतू ने बेहद ठरा पी,
बेहोशी में मर कर सोया
खून पसीने से जो पाया
वह कड़वे पानी में खोया।

किन्तु वह अभी इस हद तक मानवीय है कि घर की माया उसे मोह लेती है और वह फिर दाम कमाने के लिए चल देता है।

चंदू और चैेतू के साथ-साथ केदार की इस कविता में चित्रकूट के बोड़म यात्री भी हैं -

बंडी काली तेलही पहने;

गन्दे जीवन के अधिकारी,
स्वर्ग पहुँचने की इच्छा से
लम्बे-लम्बे कदमें धरते,
जल्दी-जल्दी सांस भरते,
नंगे पैरों पैदल चलते।।

'चित्रकूट के यात्री' दिनभर अधरम करने वाले, परनारी को ठगने वाले, परसम्पति को हरने वाले, भीषण हत्या करने वाले, धर्म लूटने वाले गंदे - जीवन के गंदे अधिकारी हंै किन्तु इच्छा रखते हैं स्वर्ग तक पहुंचने की। और स्वर्ग भी कैसा, जो कल्पित है, वास्तविक नहीं है। यह द्वंद्वात्मकता केदार के बिम्बों की एक अन्य विशेषता है। दो विरोधी स्थितियों को आमने-सामने रखकर इस द्वंद्वात्मकता को उभारा गया है।

इसी प्रकार एक दूसरी कविता है 'बुंदेलखण्ड के आदमी', इनकी कद काठी देखिए, कितनी सम्भावनाएं हैं इनमें -

हट्टे-कट्टे हाड़ों वाले
चैड़ी, चकली काठी वाले
परन्तु करते क्या है
थोड़ी खेती बाड़ी रख्ते
केवल खाते-पीते जीते ।
और सांझ होते ही

दीपक की छोटी बाती की। मन्दी उजियारी के नीचे। घण्टों आल्हा सुनते-सुनते। सो जाते हैं मुरदा जैसे !!

यह पूरा बिम्ब सकर्मकता और अकर्मकता के ताने-बाने से निर्मित है।

कितने हट्टे-कट्टे हाड़ों वाले और चैड़ी चकली छाती वाले हैं। कितनी सामथ्र्य है उनमें। क्या कर सकते हैं और क्या कर रहे हैं। एकतरफ उनकी मजबूत कद-काठी है और दूसरी तरफ उनकी निष्क्रियता। जिस आल्हा को सुनकर वीर उत्साह से भरकर कर्मभूमि में उतरते हैं उस आल्हा को सुनकर भी मुर्दा जैसे सो जाते हैं। केदार के लिए श्रम से रहित सौन्दर्य उपेक्षणीय है। जहां वे सर्वहारा के पक्षघर हैं वही उनकी निष्क्रियता और असंगतियों को लेकर उनकी कटु आलोचना भी की है। यह आलोचना केदार के मानवीय विवेक की परिचायक है। केदार ने मानवीय श्रम के गरिमामण्डित रूप को अभिव्यक्ति देते हुए भी वास्तविकता से आँखें नहीं चुराई हैं। परन्तु इस कविता में बुंदेलखण्ड के आदमियों के प्रति घृणा न होकर अपनत्व का भाव है - ''केदार के बुंदेलखण्ड के साधारण जनों के इस चित्रण में एक आत्मीयता है, एक अपनत्व हैं, कुछ वैसा ही जैसा माधव और घीसू के चरित्रों के प्रति प्रेमचन्द का रहा होगा। इसी लिए डॉ० रामविलास शर्मा ने कहा है कि केदार की कविता कथाकार प्रेमचन्द की विरासत का, अन्य विद्या में कान्तिकारी विकास है।''

शहर के छोकड़े झूठी जली बी ड़ियों को पीते हुए मां, बहनों को पाप की दृष्टि से ताकते हैं और समाज में गंदा धुआं छोड़ते हैं।

'' शहर के छोकड़े। मैले फटे बदबूदार वस्त्र पहने,
बिना तेल कंधी के। रूखे उलझाए बाल,
नंगे पैर नंगे सिर। कीचड़ लपेटे तन,
गलियों में घूमते हैं।''

'रनिया' कविता में, गरीब रनिया का एक देशभाई है जो बहुत अमीर है। रनिया कहती है: जग बदले, जल्दी बदले; देशभाई कहता है: कभी न बदले, किन्तु आज उस अमीर भाई के विरोध में पूरा हिन्दुस्तान खड़ा है। सन् 42 में केदार यह महसूस कर रहे थे कि जग रनिया जैसे मेहनतकशों के माफिक बदल रहा है। किन्तु जग बदले भी तो कैसे इस व्यवस्था में तो व्यक्ति का जीना भी मुश्किल है -

कैसे जिएं कठिन है चक्कर

निर्बल हम, बलीन है मक्कर

तिलफान ताबड़तोड़ कटाकट

हड्डी की लोहे से टक्कर।

यह संघर्ष का ध्वनि-बिम्ब है। तिलझन ताबड़तोड़ कटाकट में शब्दों कै ध्वन्यात्मक प्रभाव द्वारा हड्डी और लोहे की टक्कर का चित्र मूर्त होता है। केदार इस अमानवीय व्यवस्था का चित्रण ही नहीं करते अपितु व्यक्ति को अमानवीय बनाने वाले कारणों की खोज भी करते हैं। शोषित निर्बल है जबकि शोषक मक्कार।

'डांगर' कविता में कवि ने डांगर को बैल के मुकाबले में रखकर शोषक और शोषित के अन्तर को अभिव्यक्ति दी है -

ये कामचोर आराम तलब

मोटे तोंदिमल भारी भरकम

हट्टे-कट्टे सब डांगर ऊंघा करते हैं

हम चैबीस घण्टे हंफते है।"

इन पंक्तियों में एक कामचोर, आराम तलब तोंद वाले सेठ का बिम्ब उभरता है जो दिनभर दुकान की गद्दी पर बैठकर ऊंघता रहता है और मजदूर बोझा ढोते हुए हांफते रहते हैं।

" आधुनिक युग का यथार्थ भेड़िये की भांति भयंकर हो गया है उससे न कोई बचाव है न सुझाव।" शोषक और शोषित की यह व्यथा-गाथा आजादी के बाद भी नहीं बदली है। -

" पत्थर। घिस गया। कगार का। नदी। अब भी जवान है।"

और -

" अकेला पहाड़, । शताब्दियों का बोझ । उठाए खड़ा है,
सिर के पेड़ । तालियां बजाते हैं। जमीन का
जमाना नहीं बदला है ।"

जमीन का जमाना नहीं बदला है यह किसान की वाणी, मजदूर की वाणी और जन-जन की वाणी है। इस शोषणकारी व्यवस्था के चलते ही कवि को कहना पड़ता है "आखिर मैं भी तो मनुष्य हूँ।" ऐसा लगता है मानों केदार पूरे उपेक्षित जन समुदाय के प्रतिनिधि के रूप में अपने मनुष्य होने की घोषणा कर रहें हैं।

किताबी क्रान्ति का व्यंग्य बिम्ब देखिए -

आग । जल रही । किताबों में । लपालप ।

कागज नहीं जलता है । हाथ में उठाए किताब

सूरज की । आदमी । अंधेरे में बैठा हैं।"

जिस प्रकार दीपक के तले अंधेरा होता है उसी प्रकार इस बिम्ब में आदमी सूरज की किताब हाथ में उठाए स्वयं अंधेरे में बैठा है। किताबी कान्ति पर कितनी सटीक टिप्पणी है। 'कागज नहीं जलता' में व्यंग्य का तीखापन द्रष्टव्य है। अन्त तक पहुंचते-पहुंचते यह कविता भेड़िए की तरह भयंकर हो उठे आज के यथार्थ को एक मार्मिक बिम्ब के माध्यम से रूपायित करती है -

"बकरे बोलते है
चाकुओं की सदारत में
सलाम ठोकते है।"

चाकुओं की सदारत में बकरों का बोलना कितना संत्रासपूर्ण है। आज का आम आदमी एक ऐसे वातावरण में जी रहा है जहां -

सड़े घूरे, गोबर की बदबू से दबकर
महक जिन्दगी के गुलाब की मर जाती है।"

परन्तु केदार की कविताएं आदमी की आदमियत की कविताएं हैं। निरन्तर अमानवीय होती हुई इस व्यवस्था में केदार की मानवीय आस्था हमें जीवन के प्रति आश्वस्त करती है। शमशेर के शब्दों में आज के साहित्य की नकारात्मक नैराश्यपूर्ण फ़िजा में केदार का स्वर एक ऐसे सजग मध्यवर्ग बुद्धिजीवी का है, जिसे श्रम से, कर्मठता से, किसान और श्रमिक की अन्ततो-गत्वा एकजुट जीवंतता से - जो प्रकृत्या कभी हार मानना नहीं जानती और साथ ही शक्तिगर्भा प्रकृति के सौन्दर्य, नैकट्य और बन्धुत्व से - और इन सबसे उपलब्ध अपने दुर्दमनीय आशावाद से मर्दानावार जीने की प्रेरणा से रहा है, और दूसरों को दे रहा है।

Editorial

Language constitutes one of the most powerful instruments of human communication. Although it is widely regarded as one of the defining attributes of humankind, the nature and purpose of its functioning have remained subjects of intellectual debate for centuries. Drawing upon recent findings in neuroscience and allied disciplines, the present perspective advances the argument that language, in modern humans, functions primarily as a medium of communication rather than as an instrument of thought, challenging the influential proposition that language is fundamentally employed for thinking. The discussion begins with an examination of the neural networks underlying human linguistic competence and proceeds to explore the distinction between language and thought. It further considers various linguistic characteristics that indicate that language has evolved principally to facilitate communication. The argument ultimately suggests that, although the advent of language has profoundly transformed human civilization and culture, it is not an indispensable prerequisite for complex cognition, including symbolic reasoning. Rather, language serves as an exceptionally powerful medium for the preservation, transmission, and perpetuation of cultural knowledge. It may therefore be understood as having co-evolved with human capacities for thought and reasoning, reflecting the symbolic sophistication of human cognition rather than independently generating it.

In the vast and ever-evolving domain of scholarship and literature, a journal is far more than a repository of

written words or a compilation of intellectual contributions; it is a dynamic force that nurtures critical consciousness, stimulates intellectual inquiry, and advances the frontiers of knowledge. Since its inception, Tareekh-e-Adab-e-Urdu (History of Urdu Literature) has sustained this noble intellectual and literary tradition with unwavering dedication and, by the grace of Almighty God, continues to illuminate the path of scholarship and letters. Its invaluable contribution to the dissemination of knowledge, particularly in the promotion and enrichment of Urdu language and literature, constitutes a distinguished chapter in the annals of literary history.

The most remarkable and defining characteristic of this journal lies in its multilingual ethos. Transcending the confines of any single linguistic tradition, it extends its intellectual hospitality to research papers, critical essays, and scholarly reflections emerging from a rich diversity of languages. Its pages embody a spirit of openness in which linguistic boundaries become bridges rather than barriers to intellectual exchange. The identification, exploration, and critical appreciation of significant literary works from diverse linguistic traditions, including those that have remained neglected or insufficiently acknowledged, constitute one of the journal's most distinctive contributions to the world of letters.

It is through this inclusive and multilingual vision that innumerable researchers, distinguished scholars, emerging academics, and students have found access to a rich and enduring source of intellectual nourishment. For

young researchers embarking upon the demanding yet rewarding journey of academic inquiry, the journal has emerged as a guiding beacon, illuminating their intellectual pursuits, broadening their scholarly horizons, and lending greater direction, confidence, and dignity to their endeavours.

The distinguished position and scholarly credibility that this intellectual and literary endeavour enjoys today are not the products of chance or overnight accomplishment. Rather, they represent the cumulative outcome of sustained dedication, intellectual foresight, and enlightened patronage bestowed by eminent scholars, revered elders, and distinguished academicians. Among those whose invaluable guidance has contributed significantly to the journal's intellectual maturity and academic standing are the renowned literary figures Professor Irtiza Karim and Professor Rakesh Kumar Pandey. Their scholarly vision, thoughtful counsel, and continued encouragement have helped nurture a publication whose credibility and accomplishments remain a source of legitimate pride.

The association of such eminent personalities provides a reassuring and inspiring intellectual environment for students, researchers, and aspiring scholars. Their presence offers not merely a protective canopy of experience and wisdom but also a fertile ground in which original ideas, fresh perspectives, and new dimensions of intellectual engagement can flourish. Under such enlightened guidance, the pursuit of knowledge becomes an enduring process of discovery, dialogue, and intellectual renewal.

The continued advancement of this journal stands as a testimony to the wisdom and generosity of its distinguished patrons, as well as to the sincere affection, trust, and scholarly engagement of its readers and contributors. Sustained by this collective commitment, the journal continues to expand its intellectual reach, enhance its academic stature, and ascend to newer heights of achievement. With every passing day, its readership grows, its scholarly reputation strengthens, and its contribution to the enrichment of literary and academic discourse becomes increasingly significant.

Ultimately, the most meaningful recompense for our sustained endeavours, painstaking research, and devoted literary labour lies in the appreciation of our discerning readers and the intellectual recognition accorded by the scholarly community. The value of our efforts is measured not merely by the pages we publish or the knowledge we disseminate, but by the engagement, encouragement, and critical response that our work inspires. So long as this enduring bond of intellectual affinity and mutual trust with perceptive readers, dedicated researchers, and the wider academic fraternity remains unbroken, the journey of Tareekh-e-Adab-e-Urdu shall continue with renewed vigour, literary grace, rhetorical refinement, and unwavering scholarly dignity.

Editorial Board

Prof. Qazi Ubaidur Rahman Hashmi
Department of Urdu, Jamia Millia Islamia, New Delhi

Prof. Dr. Khalid Mahmood
Department of Urdu, Jamia Millia Islamia, New Delhi

Prof. Nadeem Ahmad
Department of Urdu, Jamia Millia Islamia, New Delhi

Prof. Mohammad Kazim
Department of Urdu, University of Delhi, Delhi

Prof. Dr. Ahmad Imtiaz
Department of Urdu, University of Delhi, Delhi

Prof. Dr. Mohammad Mohsin
Department of Urdu, Kirori Mal College, University of Delhi, Delhi

Prof. Dr. Rasal Singh
Department of Hindi, Kirori Mal College, University of Delhi, Delhi

Prof. Kausar Mazhari
Department of Urdu, Jamia Millia Islamia, New Delhi

Prof. Imran Andleeb
Department of Urdu, Jamia Millia Islamia, New Delhi

Prof. Dr. Mushtaq Alam Qadri
Department of Urdu, University of Delhi, Delhi

Dr. Sanjay Kumar
Centre for Deen Dayal Upadhyaya Studies Central University of Himachal Pradesh

Prof. Balram Shukla
Department of Sanskrit, University of Delhi, Delhi

Prof. Dr. Shahid Razmi
Department of Urdu, Munger University, Bihar

Prof. Pramod Kumar Bharti
Department of Sanskrit, Municipal PG College, Mussoorie, Uttarakhand

Master Mohammad Rafi
State Convener, Rashtriya Shikshak Sangathan, Bihar

Maulana Mohammad Shahid Adil Qasmi
Principal, Madrasa Yateem Khana, Araria

Dr. Mujeeb Ahmad Khan
Department of Urdu, Kirori Mal College, University of Delhi, Delhi

Dr. Nadeem Ahmad
Department of Urdu, Kirori Mal College, University of Delhi, Delhi

Dr. Roopesh Kumar Chauhan
Assistant Professor Department of Sanskrit, Kirori Mal College, University of Delhi, Delhi

Dr. Arif Ishtiyaq
Department of Urdu, Satyawati College, University of Delhi, Delhi

Dr. Pushpendra Kumar Nim
Department of Urdu, Kirori Mal College, University of Delhi, Delhi

Sima Zeb
PhD Research Scholar, Department of Urdu Hazara University, Mansehra, Pakistan

ISSN 2582-1229,E-ISSN 2582-9157

Quarterly

Delhi

TAREEKH-E-ADAB-E-URDU

UGC CARE LISTED, PEER REVIEWED, REFEREED, INTERDISCIPLINARY AND MULTILINGUAL RESEARCH JOURNAL

Volume: 8 *July to September 2026* *Issue: 3*

Patron-in-Chief:	**Prof. Irteza Karim**	Patron-in-Chief:	**Prof. Rakesh Kumar Pandey**
Editor	**Prof. Dr. Md. Yahya Saba**	Sub-Editor	**Md. Rameez Raza Misbahi**
Technical & Designer	**Md Shahid Raza Misbahi**	Associate Editor	**Dr. Md. Bahlul**

Legal Advisors	**Adv. Anil Kumar Singh**	*Legal Advisors*	**Adv. Seema Singh**

Subscription Rates

Per Issue:1000 *Annual:15000*

Special Issue:3000 *Special Support:25000*

Bank Details

PEACE INDIA FOUNDATION

Account No. — 51521131001918 *IFSC Code — PUNB515210*

Published and printed by

Prof. Dr. Md Yahya Saba ,At JK Offset Printing Press and distributed from:
2496, 2nd Floor, Punjabi Basti, Sabzi Mandi, Ghanta Ghar, Delhi-110007
E-mail: editortau@gmail.com *website*: tareekheadabeurdu.com
Mobile No:+91-9968244001,6394368447

ISSN 2582-1229,E-ISSN 2582-9157

Quarterly

Delhi

Tareekhe Adab-e-Urdu

UGC CARE LISTED, PEER REVIEWED, REFEREED,
INTERDISCIPLINARY
AND MULTILINGUAL RESEARCH JOURNAL

JULY TO SEPTEMBER
2026

Volume: 8 - Issue: 3

Editor

Professor Dr. Muhammad Yahya Saba

UGC Care Listed
International Peer Raviewed Refreed Journal