اکتوبر–دسمبر،2022، جلد۴، شمارہ۴، ISSN 2852-1229, E-ISSN 2582-9157

سہ ماہی　　　　دہلی

تاریخ ادب اردو

اردو ادب کا نقیب و ترجمان

اکتوبر تا دسمبر
جلد–۴، شمارہ ۴
2022

مدیر: پروفیسر محمد یحیٰ صبا

یو جی سی کیر لسٹیڈ بین الاقوامی پیر ریویوڈ ریفریڈ جرنل اندراج نمبر–۳۳

سہ ماہی دہلی

تاریخ ادب اردو

اردو ادب کا نقیب و ترجمان

جلد:۴ {اکتوبر تا دسمبر ۲۰۲۲} شمارہ:۴

سرپرست اعلیٰ: پروفیسر ارتضیٰ کریم

مدیر: پروفیسر محمد یحییٰ صبا

مینیجنگ ایڈیٹر: ڈاکٹر جہانگیر احمد ایسوسی ایٹ ایڈیٹر: ڈاکٹر محمد بہلول

خط و کتابت/ترسیل وزر کا پتہ

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

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

E-mail:editortau@gmail.com

website:tareekheadabeurdu.com

Mobile No.:+91-9968244001

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

سرپرست

پروفیسر راکیش کمار پانڈے (شعبہ علم طبیعات، کروڑی مل کالج، دہلی یونیورسٹی)
پروفیسر محمد رضی الرحمن (صدر شعبہ اردو، گورکھپور یونیورسٹی، گورکھپور)
پروفیسر کوثر مظہری (شعبہ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی)
پروفیسر محمد علی جوہر (شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ)
پروفیسر ندیم احمد (شعبہ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی)
پروفیسر محمد کاظم (شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی)
پروفیسر محمد قمر الہدیٰ فریدی (شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ)
پروفیسر ضیاء الرحمن صدیقی (شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ)
پروفیسر عذرا عابدی (شعبہ سماجیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی)
پروفیسر پرمود کمار بھارتی (شعبہ سنسکرت، میونسپل پی جی کالج مسوری، اتراکھنڈ)

مجلس مشاورت

اندرون ملک:

ڈاکٹر محمد محسن (دہلی)، ڈاکٹر نوشاد مومن (کولکاتہ)، ڈاکٹر دانش الہ آبادی (الہ آباد)، ڈاکٹر مجیب احمد خان (دہلی)، پروفیسر آلِ ظفر (مظفر پور)، ڈاکٹر مشتاق عالم قادری (دہلی)، ڈاکٹر محمد افروز عالم (کشمیر)، ڈاکٹر شاہد رزمی (بھاگل پور)، ڈاکٹر سیف الدین احمد (دہلی)، پروفیسر عقیلہ سید غوث (بیدر، مہاراشٹر)، ڈاکٹر نادرہ خاتون (کوٹہ، راجستھان)، ڈاکٹر بلرام شکلا (دہلی)، ڈاکٹر فیاض عالم (دہلی)، پروفیسر زیبا محمود (گورکھپور)، ڈاکٹر صبیحہ پروین (بھاگل پور)، دین رضا اختر (ارریا)، ڈاکٹر محمد شہزاد شمس (ارریا)، وسیم فرحت علیگ (امراوتی، مہاراشٹر)، شکیبہ عمر (دہلی)، فرخندہ ضمیر (راجستھان)، محمد فہیم احمد (کوٹہ، راجستھان)، مولانا رضوان ندوی (پورنیہ)، ڈاکٹر تسنیمہ پروین (رانچی)، ہاجرہ نور احمد زریاب (شولاپور، مہاراشٹر)، قیصر رضا (چترا، جھارکھنڈ)، ڈاکٹر زین شمسی (مونگیر)، ڈاکٹر صبا پروین (دہلی)۔

بیرون ملک:

پروفیسر یوسف خشک، پروفیسر صوفیہ خشک، پروفیسر ضیاء الحسن، ڈاکٹر محمد سلمان بھٹی، پروفیسر ثمینہ گُل، ڈاکٹر محمد افضل بٹ، عظمیٰ نورین، ڈاکٹر ریحانہ کوثر (پاکستان)، پروفیسر احمد القاضی (مصر)، پروفیسر خلیل طوقار، پروفیسر دُرمُش بُلگر، ڈاکٹر ذکائی کارداس (استنبول، ترکی)، فرزانہ اعظم لطفی، ڈاکٹر علی بیات، ڈاکٹر محمد کیومرسی (تہران، ایران)

قانونی مشیر:

ایڈوکیٹ انل کمار سنگھ، ایڈوکیٹ سیما سنگھ (دہلی)

زرتعاون:

فی شمارہ-/200	خصوصی شمارہ-/400
سالانہ-/1800	خصوصی تعاون-/5000

A/C Name:- PEACE INDIA FOUNDATION

A/C No.:- 51521131001918

IFSC:- PUNB515210

مالک، طابع وناشر پروفیسر محمد یحیٰ صبا نے جے کے آفسیٹ پرنٹنگ پریس، سے چھپوا کر دفتر ''تاریخ ادب اردو'

۲۴۹۶، دوسری منزل، پنجابی بستی، سبزی منڈی، گھنٹہ گھر، دہلی۔۱۱۰۰۰۷ سے شائع کیا۔

مشمولات

اداریہ:		4
☆اردو تہذیب کے فروغ میں ابن صفی۔۔۔	ڈاکٹر جہانگیر احمد	7
☆عصر حاضر میں 'گئودان' کی معنویت	پروفیسر محمد یحیٰ صبا	25
☆ہندوستان میں مدرسہ تعلیم اور اردو زبان	ڈاکٹر واثق الخیر	34
☆آزادی نسواں کی علم بردار رضیہ سلطان	ڈاکٹر فرخندہ ضمیر	45
☆چین پاکستان حکمت عملی شراکت داری	مظفر حسین/ ڈاکٹر ریاض احمد گنائی	51
☆ ریشی نامہ ملا شایق	شاذیہ مقبول	61
☆جنوبی ہند کے منتخب مزاحیہ شعراء	ڈاکٹر غوث احمد شیخ	70
☆مولانا ابوالکلام آزاد کا تصور تعلیم	ڈاکٹر عبدالرحیم۔اے۔ملا	79
☆ تحریکِ آزادی میں ''کامریڈ''۔۔۔	ڈاکٹر افسانہ	84
Colonial Engagement with....	**Dr. Amit K. Suman...**	**95**
Spiritual and Social Practice..	**Dr.Santosh Kumar Gupta...**	**106**

اداریہ

قارئین کرام

تاریخ ادب اردو کا تازہ شمارہ (اکتوبر تا دسمبر 2022) آپ کی خدمت میں پیش کرتے ہوئے مجھے بے حد مسرت ہو رہی ہے۔ ہماری حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ اس عالمی ادبی و تحقیقی سہ ماہی رسالہ کی معیار کو مزید بہتر کیا جائے۔ اس میں قارئین کے تاثرات اور فیڈ بیک ہماری کوششوں کو مہمیز کرنے کا کام کرتے ہیں۔ اس لئے آپ سے گزارش ہے کہ اپنی آراء خطوط، ای میل، واٹس ایپ وغیرہ مواصلاتی ذرائع سے ادارہ کو ارسال کرتے رہیں۔

زیر دست شمارہ ناول، شاعری، تنقید، تصور تعلیم، آزادیہ نسواں، مدرسہ تعلیم اور اردو زبان وغیرہ موضوعات پر مشتمل ہے جو قارئین کے لیے اس شمارہ کو خاص بناتا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد (11 نومبر، 1888-22 فروری، 1958) کے یوم ولادت 11 نومبر کو ہندوستان میں ہر سال قومی تعلیمی دن کے طور پر منایا جاتا ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد 11 نومبر 1888 میں مکہ مکرمہ میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے آباو اجداد بابر کے زمانے میں ہرات (افغانستان کا ایک شہر) سے ہندوستان آئے تھے۔ ان کی والدہ ایک عرب تھیں اور ان کے والد مولانا خیر الدین افغان نژاد بنگالی مسلمان تھے۔ خیر الدین 1857 کے دوران ہندوستان چھوڑ کر مکہ مکرمہ چلے گئے تھے اور وہیں سکونت اختیار کر لی تھی۔ وہ 1890 میں اپنے خاندان کے ساتھ کلکتہ واپس لوٹے گئے تھے۔

مولانا آزاد کا تصور تعلیم، ہماری اجتماعی وراثت کا بیش قیمتی سرمایہ ہے۔ وہ ہندوستان

کے پہلے وزیر تعلیم تھے۔مولانا کواللہ نے بیک وقت بہت ساری خوبیوں واوصاف سے نوازا تھا۔ جہاں وہ ایک بڑے انشا پرداز، جادو بیان خطیب اور بے مثال صحافی تھے، وہیں ایک دوراندیش سیاستدان اور ماہر تعلیم بھی تھے۔اگر ہم آج ملک کی موجودہ سیاسی صورتحال اور مسلم قیادت کا جائزہ لیں تو پائیں گے کہ مسلمانوں کوآزادی کے بعد مولانا آزاد جیسا کوئی دوسرا دوراندیش لیڈر نہیں ملا۔

مولانا آزاد جیسی شخصیت شاذونادر ہی پیدا ہوتی ہے۔وہ اپنی پوری زندگی ہندوستان کے اتحاد اور اس کی جامع ثقافت کی حمایت میں ایک چٹان کی طرح کھڑے رہے۔تقسیم ہند کی پرزور مخالفت نے تمام محبین وطن ہندوستانیوں کے دلوں میں ان کی ایک خاص جگہ بنادی تھی ہے۔

قومی نظام تعلیم کا مسئلہ اٹھانے والے وہ پہلے فرد تھے جن کی نظریات پر قومی تعلیمی پالیسی (1986) کی بنیاد رکھی گئی تھی۔ان کا ماننا تھا کہ تمام تعلیمی پروگراموں کوسیکولر اقدار اور آئینی فریم ورک کے ساتھ سختی سے ہم آہنگ ہونا چاہئے۔ انہوں نے پورے ہندوستان میں 10+2+3 کے مشترکہ تعلیمی ڈھانچے کی بنیاد رکھی تھی۔

1947 میں جب عبوری حکومت قائم ہوئی تو مولانا آزاد کوممبر برائے تعلیم وفنون کے طور پر شامل کیا گیا تھا۔15 اگست 1947 کو جب ہندوستان نے آزادی حاصل کرلی تو وہ کابینہ کے عہدے کے ساتھ آزاد ہندوستان کے پہلے وزیر تعلیم بنے۔انہوں نے کئی امتیازات حاصل کی اور تعلیم وثقافت کوفروغ دینے کے لیے بہترین ادارے قائم کیے۔ان کی تعلیمی خدمات کے اعتراف میں ہی مولانا کا یوم ولادت 11 نومبر کو ہندوستان میں قومی تعلیمی دن کے طور پر منایا جاتا ہے۔

انہوں نے جو نئے ادارے قائم کیے ان میں تین قومی اکیڈمیاں سنگیت ناٹک اکیڈمی (1953)، ساہتیہ اکیڈمی (1954) اور للت کلا اکیڈمی (1954) شامل ہیں۔انہوں نے محسوس کیا کہ برطانوی دور حکومت میں ہندوستانی تعلیم میں ثقافتی مواد بہت کم تھا اور نصاب کے ذریعے اسے مستحکم کرنے کی ضرورت ہے۔سنٹرل اڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے چیئرمین کی حیثیت سے، انہوں نے یونیورسل پرائمری تعلیم کی وکالت کی، جو تمام بچوں کے لیے مفت اور لازمی ہو۔انہوں نے 1956 میں پارلیمنٹ کے ایک ایکٹ کے ذریعہ ہندوستانی یونیورسٹیوں

میں گرانٹس کی تقسیم اور معیارات کو برقرار رکھنے کے لیے یونیورسٹی گرانٹس کمیشن (یو جی سی) قائم کیا۔وہ اس بات پر پختہ یقین رکھتے تھے کہ اگر یونیورسٹیاں اپنے کام کو اچھی طرح سے انجام دیں تو قوم کا بہت بھلا ہوگا۔ان کے مطابق یونیورسٹیوں میں نہ صرف تعلیمی امور انجام دیئے جاتے ہیں بلکہ ان کی سماجی ذمہ داریاں بھی ہوتی ہیں۔وہ تعلیم بالغاں کے میدان میں بھی پیش پیش تھے۔ تاہم ان کا سب سے بڑا تعاون یہ ہے کہ اردو، فارسی اور عربی کے نامور عالم ہونے کے باوجود، وہ تعلیمی فوائد اور قومی اور بین الاقوامی ضروریات کے لیے انگریزی زبان کو برقرار رکھنے کی حمایت میں کھڑے رہے۔لیکن ان کا ماننا تھا کہ ابتدائی تعلیم مادری زبان میں دی جانی چاہئے۔تکنیکی تعلیم کے لیے انہوں نے آل انڈیا کونسل فار ٹیکنیکل ایجوکیشن کو مضبوط کیا۔ان کی رہنمائی میں انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ٹیکنالوجی، کھڑگپور 1951 میں قائم کیا گیا تھا جس کے بعد بمبئی، مدراس، کانپور اور دہلی میں آئی آئی ٹیز کا قیام عمل میں آیا اور ان کی ہی قیادت میں اسکول آف پلاننگ اینڈ آرکیٹیکچر 1955 میں دہلی میں وجود میں آیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے 1947 سے 1958 تک حکومت ہند کی کابینہ میں وزیر تعلیم کے طور پر خدمات انجام دی۔ملک کے لیے ان کی لازوال خدمات کے اعتراف میں، مولانا آزاد کو 1992 میں بعد از مرگ ہندوستان کے اعلیٰ ترین شہری اعزاز، بھارت رتن سے نوازا گیا۔ مولانا آزاد کی سیکولر اقدار کو سنبھالنا اور ان پر چلنا اب ہماری قومی ذمہ داری ہے۔

مدیر

ڈاکٹر جہانگیر احمد
ریسرچر، پریس انفارمیشن بیورو، ریسرچ یونٹ،
وزارت برائے اطلاعات ونشریات، حکومت ہند۔

اردو تہذیب کے فروغ میں ابن صفی کے جاسوسی ناولوں کا کردار

تلخیص

اسرار احمد ناروی نے (26 July, 1928-25 July, 1980) معروف بہ ابن صفی نے 1952 میں عباس حسینی کے ماہنامہ نکہت کے لیے 'جاسوسی دنیا' سیریز کے تحت ناول لکھنا شروع کیا۔لیکن انہوں نے صرف جاجوسی ناول ہی نہیں لکھے بلکہ دوسرے اصناف ادب میں بھی طبع آزمائی کی۔ ان کے غیر سرّی تخلیقات میں 'ڈپلومیٹ مرغ' (طنزومزاح پر مبنی مضامین کا مجموعہ)، 'شیطان صاحب' (طنزیہ ومزاحیہ مضامین کا مجموعہ)، 'پرنس چلی' (1958 کے سماجی پس منظر میں تحریر شدہ ایک معاشرتی ناول)، 'تزک دوپیازی' (ایک طنزیہ تزک جو نامکمل شکل میں شائع ہوئی)، 'ابتک تھی کہاں' (ناول)، 'بلدراں کی ملکہ' (رومانی داستان)، 'شمال کا فتنہ' (داستان)، 'معزز کھوپڑی' (داستان)، 'قابل اعتراض تصویر' (جاسوسی اورطنزومزاح پر مبنی کہانیاں) اور 'ساڑھے پانچ بجے' (سراغ رسانی اور طنزومزاح پر مبنی کہانیوں کا مجموعہ) شامل ہیں۔ابن صفی نے شاعری بھی کی اور ان کی بڑی خواہش تھی کہ ان کا شمار ترقی پسندوں میں ہو۔حالانکہ آگے چل کر ترقی پسندوں کی گروہ بندی کی وجہ سے اس ادبی تحریک سے ان کا اعتبار متزلزل ہو گیا۔ابن صفی نے کل 245 ناول لکھے جن میں خود ان کے اپنے اقرار کے مطابق ابتدا کے صرف آٹھ ناول ہی ایسے ہیں جن کا مرکزی خیال انگریزی ناولوں سے ماخوذ ہے باقی سب ان کے طبع زاد ناول ہیں۔

چینی اور انگریزی کے بعد آج دنیا میں سب سے زیادہ بولی جانے والی زبان اردو ہے۔اردو زبان کی فطری چاشنی وشیرینی اپنے بولنے والوں کو Sense of gratification یعنی تسکین مہیا کرتی ہے اور اب سنٹر فار بایومیڈیکل ریسرچ، لکھنؤ کے انسانی دماغ پر زبانوں کے اثرات کے متعلق ایک

سائنسی ریسرچ نے، جوانٹرنیشنل جرنل 'Neuroscience Letters' میں شائع ہو چکی ہے یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ اردو زبان پڑھنے، لکھنے کے علاوہ بولنے والوں میں فیصلہ کرنے کی صلاحیت زیادہ پائی جاتی ہے اور جو اردو الفاظ کا استعمال کرتے ہیں ان کے ذہنوں میں خود اعتمادی کے علاوہ ذمہ داری کا احساس بھی پایا جاتا ہے۔سینئر فیکلٹی ممبر، سینٹر فار بایومیڈیکل ریسرچ، مسٹر اتم کمار نے اپنی تحقیق میں یہ پایا ہے کہ اردو زبان انتہائی گہری اور متاثر کن ہے کیونکہ اس کے الفاظ اور طرز تحریر دونوں ہی انسان کے ذہن پر مثبت اثرات مرتب کرتے ہیں۔انہوں نے دعویٰ کیا ہے کہ امیجنگ تکنیک کے ذریعہ کیے گئے تحقیق کے دوراں اس بات کا خلاصہ ہوا ہے کہ اردو تحریر پڑھنے والوں کی ذہنی نشونما کافی تیز ہوتی ہے اور اس سے انسانی ذہن کے خدوخال تیار ہوتے ہیں۔اردو زبان میں موجود اس فطری خوبی کے انکشاف کے بعد اس زبان کی اہمیت اور بڑھ گئی ہے۔گو کہ اردو زبان کے متعلق یہ حالیہ تحقیق ہے لیکن ابن صفی کو اس زبان کی تاثیریت کا اندازہ بہت پہلے ہی ہو چکا تھا اور انہوں اس زبان میں لکھے اپنے جاسوسی ناولوں اور باقی دوسری تحریروں کے ذریعہ بھی اپنے قارئین میں تعمیری واخلاقی اقدار کی تشکیل کا کام لیا ہے۔انہوں نے اپنی تحریروں میں عزت نفس، انسانی تکریم، قانون کا احترا اور سماجی وثقافتی اقدار کو ہمیشہ پیش نظر رکھا ہے اور کہیں بھی رکیک احساسات وجذبات اور جنسی حسیات کے سہارے اپنی تحریروں کو مقبول بنانے کوشش نہیں کی۔کیونکہ وہ اچھی طرح جانتے تھے زبان اور انسانی شعور میں گہرا تعلق ہے لہذا اگر زبان کے استعمال پر خاصہ دھیان نہ دیا جائے تو اس کا سیدھا اثر سماج کے افراد کی اخلاقیات اور شعور وادراک پر ہوتا ہے۔

کلیدی الفاظ: ابن صفی، جاسوسی ناول، فریدی سیریز، عمران سیریز، طنزومزاح، مقبول عام

اسرار احمد ناروی نے (26 July, 1928-25 July, 1980) جو جاسوسی ناول کی دنیا میں ابن صفی کے نام سے معروف ہیں، 1952 میں فی الوقت مروج اس عام خیال کی تردید میں جاسوسی ناول لکھنے کا سلسلہ شروع کیا تھا کہ اردو میں صرف جنسی کہانیاں ہی مارکیٹ بنا سکتی ہیں۔اس سے قبل اردو میں جاسوسی ناول کے نام پر منشی تیرتھ رام کے کچھ تراجم اور ظفر عمر کے ناول ہی موجود تھے۔عام خیال کے برعکس ابن صفی کا ماننا تھا کہ تفریحی ادب بجائے خود ایک عظیم مقصد ہے کیونکہ تھکے ہوئے

ذہنوں کے لئے تفریح مہیا کرنا کسی بھی اہم کام سے کم نہیں۔ انہوں نے اپنے جاسوسی ناولوں میں عصری حیات و کائنات کے بے شمار مسائل و موضوعات کو چھیڑا ہے۔ لیکن ان کا طریقہ کار ہمیشہ عام روش سے الگ رہا۔ ابن صفی نے عوامی انداز میں لکھا اور اپنی تحریروں کے ذریعے عوام تک اپنے خیالات و تفکرات کو پہنچایا۔ وہ اپنے جاسوسی ناولوں سے تھکے ہوئے ذہنوں کو نہ صرف تفریح مہیا کراتے ہیں بلکہ اپنے قارئین کو قانون کا احترام بھی سکھاتے ہیں۔ پر اسراریت، مہم جوئی، تجسس، رومانس اور طنز و مزاح کا امتزاج ان کے ناولوں کی سب سے اہم پہچان ہے۔ ابن صفی کے صاحبزادے، احمد صفی نے رسالہ مخزن میں شائع شدہ ایک مضمون میں اس پس منظر کا ذکر کیا ہے جس میں ابن صفی نے لکھنا شروع کیا، وہ لکھتے ہیں:

> ''بیسویں صدی کی تیسری اور چوتھی دہائی میں برصغیر سے انگریزوں کا چل چلاؤ تھا اور ایک عرصے کی غلامی نے ایک عجیب معاشرہ کی تشکیل کر دی تھی جس میں من حیث القوم اہل ہند ملے جلے معاشرتی رجحانات رکھتے تھے۔ انگریزوں سے گرم و سرد تعلقات تھے۔ ایک صدی کے اثرات میں ان کی اچھی بری کئی اقدار اقوام ہند میں رواج پا چکی تھیں۔ ادبی اور غیر ادبی رجحانات کا بھی یہی احوال تھا۔ اردو کا اعلی ادب خواص کے تصرف میں تھا اور عوام کے حصے میں اساتذہ کی شاعری تو آ ہی جاتی تھی مگر نثر میں یا تو فارسی آمیز قصے کہانیاں تھیں یا پھر مواعظ سے بھرپور معاشرتی ادب۔ تفریحی ادب جو بوجھل ذہنوں کو سکوں دے سکے ناپید تھا۔ سمندر پار البتہ ایسا ادب بہت دستیاب تھا جو بالآخر تراجم کی صورت میں یہاں آن ہی پہنچا۔ اس کی صورت کچھ یوں تھی کہ شرفا اپنے گھروں میں لانا پسند نہیں کرتے تھے۔ دِساوَر سے اچھا اور معیاری ادب چھوڑ کر ایسا تمام مواد برآمد کیا گیا جس میں جنس اور عورت بنیادی عناصر کے طور پر شامل ہوئے تھے۔ اور اس بات کو حتمی قرار دے دیا گیا کہ مقبول ادب صرف وہی ہو سکتا تھا جو ان اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہو۔ لہذا مقبول ادب راندۂ درگاہ قرار پایا۔(1)

ابن صفی نے 1952 میں عباس حسینی کے ماہنامہ نکہت کے لئے 'جاسوسی دنیا' سیریز کے تحت ناول لکھنا شروع کیا۔ لیکن انہوں نے صرف جاجوسی ناول ہی نہیں لکھے بلکہ دوسرے اصناف ادب

میں بھی طبع آزمائی کی۔ان کے غیر سرّی تخلیقات میں 'ڈپلومیٹ مرغ' (طنزومزاح پر مبنی مضامین کا مجموعہ)، 'شیطان صاحب' (طنزیہ ومزاحیہ مضامین کا مجموعہ)، 'پرنس چلی' (1958 کے سماجی پس منظر میں تحریر شدہ ایک معاشرتی ناول)، 'تزک دو پیازی' (ایک طنزیہ تزک جو نامکمل شکل میں شائع ہوئی)، 'ابتک تھی کہاں' (ناول)، 'بلدراں کی ملکہ' (رومانی داستان)، 'شمال کا فتنہ' (داستان)، 'معزز کھوپڑی' (داستان)، 'قابل اعتراض تصویر' (جاسوسی اور طنزومزاح پر مبنی کہانیاں) اور 'ساڑھے پانچ بجے' (سراغ رسانی اور طنزومزاح پر مبنی کہانیوں کا مجموعہ) شامل ہیں۔اس کے علاوہ ابن صفی نے اپنے ناول 'بیبا کوں کی تلاش' پر مبنی ایک فلم اسکرپٹ بھی لکھی جو 'دھماکہ' کے نام سے فلمائی گئی۔اس اسکرپٹ کے لئے انہوں نے احتیاطاً اپنے مشہور کردار عمران اور اس کی ٹیم کے بجائے دو نئے کردار نواب زادہ ظفر الملک اور اس کا ملازم جمّن تخلیق کرکے ان پر کہانی کو فلمایا۔ان کے ناولوں کے برعکس فلم باکس آفس پر کامیاب نہیں ہو سکی۔ابن صفی نے شاعری بھی کی اور ان کی بڑی خواہش تھی کہ ان کا شمار ترقی پسندوں میں ہو۔حالانکہ آگے چل کر ترقی پسندوں کی گروہ بندی کی وجہ سے اس ادبی تحریک پر سے ان کا اعتبار متزلزل ہو گیا۔ ابن صفی نے کل 245 ناول لکھے جن میں خود انکے اپنے اقرار کے مطابق ابتدا کے صرف آٹھ ناول ہی ایسے ہیں جن کا مرکزی خیال انگریزی ناولوں سے ماخوذ ہے باقی سب ان کے طبع زاد ناول ہیں۔

فریدی سیریز کے ناول: ابن صفی نے فریدی سیریز کے لئے 125 ناول لکھے۔اس سیریز کا پہلا ناول 'دلیر مجرم' ہے۔ابن صفی کو اپنا یہ کردار بے حد پسند ہے جس کو انہوں نے دوسرے تمام کرداروں پر فوقیت دی ہے۔اپنی اس پسندیدگی کی وجہ بتاتے ہوئے وہ خود لکھتے ہیں:

> ''1947 میں جو کچھ ہوا، اس نے میری پوری شخصیت کو تہ وبالا کر کے رکھ دیا۔سڑکوں پر خوں بہہ رہا تھا اور عالمی بھائی چارے کی باتیں کرنے والے سوکھے سہمے اپنی پناہ گاہوں میں دبکے ہوئے تھے۔ہنگامہ فرو ہوتے ہی پھر پناہ گاہوں سے باہر آگئے اور چیخنا شروع کر دیا، یہ نہ ہونا چاہئے تھا، یہ بہت برا ہوا۔لیکن ہوا کیوں؟۔۔۔میں سوچتا۔۔۔سوچتا رہا۔آخر اس نتیجے پر پہنچا کہ آدمی میں جب تک قانون کے احترام کا سلیقہ نہیں پیدا ہوگا یہی سب کچھ ہوتا رہیگا۔یہ میرا مشن ہے کہ آدمی قانون کا احترام کرنا سیکھے۔جاسوسی ناولوں کی راہ میں نے اسی لئے منتخب کی تھی۔تھکے ہوئے ذہنوں

کے لیے تفریح بھی مہیا کرتا ہوں اور انہیں قانون کا احترام کرنا بھی سکھاتا
ہوں۔فریدی میرا آئیڈیل ہے جوخودبھی قانون کا احترام کرتا ہےاور دوسروں سے
قانون کااحترام کرانے کے لیےاپنی زندگی تک داؤ پر لگادیتا ہے۔‘‘(2)

اردو کے مشہور ناقد وتخلیق کار اور ابن صفی کے کئی ناولوں کے انگریزی مترجم شمس الرحمٰن فاروقی نے 7 مئی 2011 کوٹائمس آف انڈیا کودیئے اپنے ایک انٹرویو میں فریدی اور عمران میں سے اپنے پسندیدہ کردار کے سوال کا جواب دیتے ہوئے فریدی کو ہی اپنا پسندیدہ کردار بتایا۔اپنی پسندیدگی کی وجہ بتاتے ہوئے فاروقی صاحب کہتے ہیں کہ فریدی میں ایک کرزما (Charisma) ہے اور ابن صفی نے اپنے اس کردار کو ہمیشہ پوری شان وشوکت کے ساتھ پیش کیا ہے۔جبکہ عمران میں ایک طرح کی مصنوعیت،سطحیت اور بچکانہ پن ہے جو اسے X-2 جیسے بارعب اور بھاری بھرکم کردار میں فٹ بیٹھنے میں مزاحم بنتے ہیں۔میں بھی پہلے پہل ابن صفی کے فریدی سیریز کے ناولوں سے ہی متعارف ہوا اور میرے بھی ذہن وحواس پر اس کردار نے اپنا دائمی نقش قائم کرلیا اور اپنا گرویدہ بنالیا۔ایک بار ایک دوست سے ہاتھ لگے عمران سیریز کا جب ایک ناول میں نے پڑھا تو سچ کہوں تو مجھے وہ آسودگی نہیں ملی جو ابن صفی کے ناولوں سے مجھے ملتی تھی۔جب اس کا ذکر میں نے اپنے اس دوست سے کیا تو اس کا جواب تھا کہ دھیرے دھیرے عمران سیریز کے ناول بھی اچھے لگنے لگیں گے۔اب جب کبھی میں ان دونوں کرداروں کے بارے میں سنجیدگی سے سوچتا ہوں تو پاتا ہوں کہ دونوں ہی کرداروں کی اپنی اپنی دنیا ہے اور دونوں ہی اپنی جگہ فٹ بیٹھتے ہیں۔رہی ایک کردار کی دوسرے کردار پر ترجیح کا معاملہ،تو یہ قاری کا انفرادی مسئلہ ہے جس میں اس کی پسند وناپسند اور قرأت کی سائیکی کا بھی کافی حد تک عمل دخل ہوتا ہے۔عمران سیریز کے اکتیسواں ناول ’چالیس ایک باون‘ کے پیشرس میں اس بارے میں خود ابن صفی کا کہنا یہ ہے کہ’’کچھ لوگ کہتے ہیں کہ عمران،فریدی کے مقابلہ میں ہلکا معلوم ہوتا ہے! کہتے ہیں مگر اس کے باوجود بھی عمران کو پڑھتے ضرور ہیں!پوچھتا ہوں بھئی اگر عمران بھی فریدی ہی کی طرح سنجیدہ اور ٹھوس ہو جائے تو پھر دونوں کی کہانیوں میں فرق ہی کیا رہ جائیگا۔اگر عمران سیریز کے ناولوں کا انداز فریدی ہی کے ناولوں سا ہونے لگے تو پھر مجھے قلم ہی ہاتھ سے رکھ دینا پڑیگا!یقین جانئے اگر کبھی دونوں سلسلوں میں کسی قسم کی مماثلت ہوئی تو وہ خوبی نہیں بلکہ ایک بہت بڑی کمزوری ہوگی۔‘‘ گویا کہ دونوں

سیریز کے ناولوں کے اسلوب وانداز میں فرق ابن صفی کی شعوری کوششوں کا نتیجہ ہے۔

اس سیریز کے تحت لکھے گئے باقی ناولوں میں خوفناک جنگل،عورت فروش کا قاتل، تجوری کا راز، فریدی اور لیونارڈ، پراسرار کنواں، خطرناک بوڑھا، مصنوعی ناک، پراسرار اجنبی، احمقوں کا چکر، پہاڑوں کی ملکہ، موت کی آندھی، ہیرے کی کان، تجوری کا گیت، آتشی پرندہ، خونی پتھر، بھیانک جزیرہ، عجیب آوازیں، رقاصہ کا قاتل، نیلی روشنی، شاہی نقارہ، خون کا دریا، قاتل سنگریزے، پتھر کی چیخ، خوفناک ہنگامہ، دوسرا قتل، بے گناہ مجرم، لاشوں کا آبشار، مونچھ مونڈنے والی، گیتوں کے دھماکے، سیاہ پوش لٹیرا، برف کے بھوت، پرہول سناٹا، چیختے دریچے، خطرناک دشمن، جنگل کی آگ، کچلی ہوئی لاش، اندھیرے کا شہنشاہ، پراسرار وصیت، موت کی چٹان، نیلی لکیر، تاریک سائے، سازش کا جال، خونی بگولے، لاشوں کا سوداگر، ہولناک ویرانے، لیونارڈ کی واپسی، بھیانک آدمی، پاگل خانہ کا قیدی، شعلوں کا ناچ، گیارہواں زینہ، سرخ دائرہ، خونخوار لڑکیاں، سائے کی لاش، پہلا شعلہ، دوسرا شعلہ، تیسرا شعلہ، جہنم کا شعلہ، زہریلے تیر، پانی کا دھواں، لاش کا قہقہہ، ڈاکٹر ڈریڈ، شیطان کی محبوبہ، انوکھے رقاص، پراسرار موجد، طوفان کا اغوا، رائفل کا نغمہ، ٹھنڈی آگ، جاپان کا فتنہ، دشمنوں کا شہر، لاش کا بلاوا، گارڈ کا اغوا، شادی کا ہنگامہ، زمین کے بادل، وبائی ہیجان، اونچا شکار، آوارہ شہزادہ، چاندنی کا دھواں، سیکڑوں ہمشکل، لڑاکوں کی بستی، الٹی تصویر، چمکیلا غبار، انوکھی رہزنی، دھواں اٹھ رہا تھا، فرہاد، زہریلا آدمی، پرنس وحشی، بیچارہ، اشاروں کے شکار، ستاروں کی موت، ستاروں کی چیخیں، سنہری چنگاریاں، سہمی ہوئی لڑکی، قاتل کا ہاتھ، رولانے والی، تصویر کا دشمن، دیوپیکر درندہ، ٹسڈل کی بیداری، خوفناک منصوبہ، تباہی کا خواب، مہلک شناسائی، دھواں ہوئی دیوار، خونی ریشے، تیسری ناگن، ریگم بالا، بھیڑیے کی آواز، اجنبی کا فرار، روشن ہیولا، زرد فتنہ، ریت کا دیوتا، سانپوں کا مسیحا، ٹھنڈا جہنم، عظیم حکمت، زہریلا سیارہ، نیلم کی واپسی، موروثی ہوس، دہشتگرد، شکاری پرچھائیاں، پرچھائیوں کے حملے، سایوں کا ٹکراؤ، ہمزاد کا مسکن' اور صحرائی دیوانہ' ہیں۔

اس سیریز کے ناولوں میں 'زمین کے بادل' واحد ایسا ناول ہے جس میں ایک مہم کے دوران ابن صفی نے فریدی اور عمران کو ایک ساتھ دکھایا ہے اور یہاں بھی انہوں نے فریدی کو عمران پر فوقیت دی ہے۔اس کی تائید کے لئے دیکھئے ناول کے دو اقتباسات :

''فائر کرنے والا جھک کر فریدی کو دیکھنے لگا۔لیکن دوسرے ہی لمحے میں اس کے حلق سے ایک کریہہ سی چیخ نکلی کیونکہ وہ زمین سے کئی گز اونچا اچھل گیا تھا اور پھر زمین پر دوبارہ پہنچنے سے پہلے اسے ملک الموت نے جالیا۔اسی کے ریوالور کی گولی اس کے سینے میں پیوست ہوگئی تھی...اور ریوالور فریدی کے ہاتھ میں تھا۔

عمران کے ہونٹوں پر ایک شریر سی مسکراہٹ پھیل گئی...جیسے یہ کارنامہ اسی کا رہا ہو۔

'ہاتھ اوپر اٹھاؤ...!'فریدی بقیہ سات آدمیوں کو گھورتا ہوا بولا۔

لیکن جواب میں دو فائر ہوئے۔شیشے کی دیوار میں دو سوراخ ہو گئے۔فریدی کو بچنے کے لئے زیادہ جدو جہد نہیں کرنی پڑی تھی۔کیونکہ ان لوگوں کی بدحواسی کی وجہ سے نشانہ پہلے ہی خطا کر گیا تھا۔

لیکن فریدی نے جوابی فائر نہیں کیا...اب عمران کی آنکھیں کھلی۔وہ اپنے سنگ آرٹ پر بہت نازاں تھا۔لیکن یہاں دو آدمی فریدی پر متواتر گولیاں برسا رہے تھے اور ابھی تک اس کا بال بیکا نہیں ہوا تھا۔'' (3)

''کچھ دیر کے بعد عمران نے فریدی سے کہا۔'آخر اب اس طرح سے بھٹکتے پھرنے سے کیا فائدہ۔'

'میں اس طیارے کی تلاش میں ہوں جس کے ذریعے وہ ہمیں یہاں لائے تھے۔ طیارہ نہیں بلکہ اڑن طشتری کہو۔'

'کیوں آپ نے کوئی اڑن طشتری دیکھی تھی۔'عمران نے پوچھا۔

'وہی دیکھی تھی جس پر ہم یہاں آئے تھے۔'

'اوہ..کیا آپ ہوش میں تھے۔'

'بالکل اسی طرح جیسے اس وقت ہوش میں ہوں۔'

'مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ اس دن بھی آپ کی حالت میں کوئی تبدیلی نہیں نظر آئی تھی جس دن ہم یہاں پہنچے تھے اور ہم اس قابل نہیں تھے کہ اپنی قوت صرف کر

کے کھڑے ہوسکتے۔۔۔آخرآپ کیاپکا کرکھاتے ہیں۔'

'اوہو۔۔۔کچھ بھی نہیں'۔فریدی مسکرایا۔'وہ تو ایک بہت ہی معمولی ساواقعہ تھا۔
میں نے سانس روکنے کے سلسلے میں کافی مشق بہم پہنچالی ہے۔یہی آرٹ اس
رات بھی کام آیا تھا۔۔۔اور آج اس وقت بھی۔

'کتنی دیر سانس روک سکتے ہیں آپ۔۔۔!'

کم از کم ادھے گھنٹے تک۔۔۔نہایت سکون کے ساتھ۔"(4)

عمران سیریز کے ناول: ابن صفی نے عمران سیریز کے 120 ناول لکھے۔اس سیریز کے ناولوں میں شوخ اور چلبلی زبان نے پیش کردہ کرداروں خاص کر عمران کو وہ لافانی زندگی اور مقبولیت بخشی ہے جو اردو فکشن کے بہت کم کرداروں کو میسر آسکی۔مشہور فکشن نگار خالد جاوید نے عمران کو اپنا پسندیدہ کردار بتایا ہے۔اپنی پسندیدگی کی وجہ بتاتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ مغربی ادب میں فریدی اور حمید کا رول ماڈل تو آپ کو مل جائیگا لیکن عمران کا رول ماڈل کہیں نہیں ملے گا۔اس کی شخصیت بہت تہ دار ہے اور اس کے یہاں ایک قسم کا حماقت کا فلسفہ پاتا جاتا ہے۔اس کردار میں ہم عصریت (Comtemporariness) پائی جاتی ہے لیکن ان سب کے باوجود اس کردار پر بہت کم لکھا گیا۔خالد جاوید تو یہاں تک کہتے ہیں کہ ایسا کردار تو آج تک کسی نے تخلیق ہی نہیں کیا۔ابن صفی نے عمران سیریز کے ناولوں میں عمران کی عجیب و غریب حرکتوں، مضحکہ خیزیوں اور مکالموں میں لفظوں، محاوروں اور جملوں کے الٹ پھیر سے بھرپور لطف اور چاشنی پیدا کی ہے۔اس کی ایک مثال دیکھئے:

"'تم یہ کیسے کہہ سکتے ہو کہ میں نے کچھ بھی نہیں کیا' فیاض مسکرایا۔

'ارے تو بتاؤ نا کون سے فقیر مارے ہیں۔فقیر۔۔۔نہیں، فقیر نہیں، وہ کیا کہتے ہیں
جو مچان پر رکھ کر کھینچا جاتا ہے۔ارے لاحول ولا قوۃ مچان بھی شاید غلط کہہ رہا ہوں،
ارے ہاں کمان کمان۔۔۔تیر۔۔۔تیر۔کہنے کا مطلب یہ کہ تم نے کون سے تیر
مارے ہیں۔"(5)

'طلسم ہوش ربا' سے ابن صفی بچپن سے متاثر تھے۔انہوں نے عمران کے مکالموں میں طلسم ہوش ربا کے اسلوب کی نقل سے اس سیریز کے ناولوں میں دلکشی پیدا کی ہے۔اسی ناول سے اس کی مثال دیکھئے:

> ’’کوہ ندا کے آگے ایک صحرائے عظیم ہے کہ جس کی طرف دیکھنے سے پڑ جائیں لاکھ آبلے پائے نگاہ میں۔تو عزیز بیچ اس صحرا کے ایک عظیم الشان گنبد پلاسٹک کا ہے۔ جو مثل گراموفون کے ریکارڈ کے تیزی سے گردش کرتا رہتا ہے اور چوٹی پر اس گنبد گرداں کے ایک طائر خوش الحان کہ نطفے سے بلبل ہزار داستان کے ہے، بیٹھا دم بدم گاتا رہتا ہے ُمار کٹاری مر جانا پے انکھیاں نا لڑانا۔۔۔نا۔پس تمہیں لازم ہے کہ ایک تیر تاک کر ایسا مارو کہ اس پرندے کی دم پر پڑے۔اگر دم پر نہ پڑا تو پلٹ کر تمہاری ناک پر پڑیگا اور تم دائمی نزلے میں مبتلا ہو جاؤ گے۔اگر اس طائر خوش نوا کی دم ہی پر پڑا تو وہ طائر جل کر راکھ ہو جائیگا اور ادھر تمہاری ٹانگ بھی چھوٹے گی ۔۔۔ورنہ۔۔۔میں نہیں جانتا کہ کب تک پھنسی رہے گی۔‘‘(6)

اس سیریز کا پہلا ناول ’خوفناک عمارت‘ ہے۔اس سیریز کے دوسرے ناولوں میں چٹانوں میں فائر، پراسرار چیخیں، بھیانک آدمی، جہنم کی رقاصہ، نیلے پرندے، سپنوں کے شکاری، رات کا شہزادہ، دھوئیں کی تحریر، لڑکیوں کا جزیرہ، پتھر کا خون، لاشوں کا بازار، قبر اور خنجر، آہنی دروازہ، کالے چراغ، خون کے پیاسے، الفانسے، درندوں کی بستی، گم شدہ شہزادی، حماقت کا جال، شفق کے پجاری، قاصد کی تلاش، رائی کا پربت، پاگل کتے، پیاسا سمندر، کالی تصویر، سوالیہ نشان (حصہ ۱)، سوالیہ نشان (حصہ ۲)، خطرناک لاشیں، گیند کی تباہ کاری، چار لکیریں، چالیس ایک باون، آتشدان کا بت، جڑوں کی تلاش، عمران کا اغوا، جزیروں کی روح، چیختی روحیں، خطرناک جواری، ظلمت کا دیوتا، ہیروں کا فریب، دلچسپ حادثہ، بے آواز سیارہ، ڈیڑھ متوالے، بلی چیختی ہے، لوبولیلا، سہ رنگا شعلہ، آتشیں بادل، گیت اور خون، دوسری آنکھ، آنکھ شعلہ بنی، شوگر بنک، تابوت میں چیخ، فضائی ہنگامہ، تصویر کی اڑان، گیارہ نومبر، مناروں والیاں، سبز لہو، بہری یتیم خانہ، ہلاکو اینڈ کو، پہاڑوں کے پیچھے، بزدل سورما، دست قضا، ایش ٹرے ہاؤس، عقابوں کے حملے، پھر وہی آواز، خونریز تصادم، تصویر کی موت، کنگ چانگ، دھوئیں کا حصار، سمندر کا شگاف، زلزلے کا سفر، بلیک اینڈ وائٹ، نادیدہ ہمدرد، ادھورا، اپریشن ڈبل کراس، خیر اندیش، پوائنٹ نمبر بارہ، اڈلاوا، بمبوکیسل، معصوم درندہ، بیگم ایکس ٹو، شہباز کا بسیرا، ریشوں کی یلغار، خطرناک ڈھلان، جنگل میں منگل، تین سنکی، ادھا تیتر، علامہ دہشت ناک، فرشتے کا دشمن، بے چارہ شہزور، کالی

کہکشاں، سہ رنگی موت، متحرک دھاریاں، جونک اور ناگن، لاش گاتی رہی، خوشبو کا حملہ، بابا سنگ پرست، مہکتے محافظ، ہلاکت خیز، زیبرا مین، جنگل کی شہریت، مونالیزا کی نواسی، خونی فنکار، موت کی آہٹ، دوسرا رخ، چیخوں کا راز، ٹھنڈا سورج، تلاش گمشدہ، آگ کا دائرہ، لرزتی لکیریں، پتھر کا آدمی، دوسرا پتھر، خطرناک انگلیاں، رات کا بھکاری، آخری آدمی، ڈاکٹر دعا گو، جونک کی واپسی، زہریلی تصویر' اور 'بیباکوں کی تلاش' ہیں۔

ابن صفی کے ناولوں کی زبان و بیان: چینی اور انگریزی کے بعد آج دنیا میں سب سے زیادہ بولی جانے والی زبان اردو ہے۔ اردو زبان کی فطری چاشنی وشیرینی اپنے بولنے والوں کو Sense of gratification یعنی تسکین مہیا کرتی ہے اور اب سنٹر فار بایومیڈیکل ریسرچ لکھنؤ کے انسانی دماغ پر زبانوں کے اثرات کے متعلق ایک حالیہ سائنسی ریسرچ نے، جو انٹرنیشنل جرنل 'Neuroscience Letters' میں شائع ہو چکی ہے یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ اردو زبان پڑھنے، لکھنے کے علاوہ بولنے والوں میں فیصلہ کرنے کی صلاحیت زیادہ پائی جاتی ہے اور جو اردو الفاظ کا استعمال کرتے ہیں ان کے ذہنوں میں خود اعتمادی کے علاوہ ذمہ داری کا احساس بھی پایا جاتا ہے۔ سینئر فیکلٹی ممبر، سینٹر فار بایومیڈیکل ریسرچ، مسٹر اتم کمار نے اپنی تحقیق میں یہ پایا ہے کہ اردو زبان انتہائی گہری اور متاثر کن ہے کیونکہ اس کے الفاظ اور طرز تحریر دونوں ہی انسان کے ذہن پر مثبت اثرات مرتب کرتے ہیں۔ انہوں نے دعویٰ کیا ہے کہ امیجنگ تکنیک کے ذریعہ کئے گئے تحقیق کے دوران اس بات کا خلاصہ ہوا ہے کہ اردو تحریر پڑھنے والوں کی ذہنی نشونما کافی تیز ہوتی ہے اور اس سے انسانی ذہن کے خدوخال تیار ہوتے ہیں۔ اردو زبان میں موجود اس فطری خوبی کے انکشاف کے بعد اس زبان کی اہمیت اور بڑھ گئی ہے۔ گو کہ اردو زبان کے متعلق یہ حالیہ تحقیق ہے لیکن ابن صفی کو اس زبان کی تاثیریت کا اندازہ بہت پہلے ہی ہو چکا تھا اور انہوں اس زبان میں لکھے اپنے جاسوسی ناولوں اور باقی دوسری تحریروں کے ذریعہ بھی اپنے قارئین میں تعمیری و اخلاقی اقدار کی تشکیل کا کام لیا ہے۔ انہوں نے اپنی تحریروں میں عزت نفس، انسانی تکریم، قانون کا احترام اور سماجی و ثقافتی اقدار کو ہمیشہ پیش نظر رکھا ہے اور کہیں بھی رکیک احساسات و جذبات اور جنسی حسیات کے سہارے اپنی تحریروں کو مقبول بنانے کوشش نہیں کی۔ کیونکہ وہ اچھی طرح جانتے تھے زبان اور انسانی شعور میں گہرا تعلق ہے لہذا اگر زبان کے

استعمال پر خاصہ دھیان نہ دیا جائے تو اس کا سیدھا اثر سماج کے افراد کی اخلاقیات اور شعور و ادراک پر ہوتا ہے۔ڈاکٹر ناصر عباس نیر بجا طور پر کہتے ہیں:

''اس پہلو پر تحقیق کی جانی چاہیے کہ ہماری سماجی بدنظمی اور ثقافتی انتشار کا تعلق کس حد تک لسانی بدنظمی سے ہے۔سماجی نظم اور ثقافتی استحکام، اقدار پر منحصر ہے اور اقدار، زبان میں ہی نہیں، زبان کی وجہ سے اپنا وجود رکھتی ہیں۔جب اقدار کا ذریعہ اور ہیئت بدنظمی کا شکار ہوگا تو نتیجہ ظاہر ہے!'' (7)

اس نقطہ نظر سے بھی اگر ابن صفی کی زبان کا تجزیہ کیا جائے تو صاف پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے شعوری طور پر ایسی شائستہ اور مہذب زبان کا استعمال کیا ہے جو قارئین میں نیک کردار اور اچھے اعمال و افعال کا رجحان تشکیل دینے میں فعال رول ادا کرتی ہے۔انہوں نے اپنی تحریروں کے ذریعہ برائی، ظلم و زیادتی اور حق تلفی کی بے مہابا مخالفت کی ہے اور جرأت گویائی کا مظاہرہ کرتے ہوئے حق گوئی و بے باکی کا بھرپور ثبوت دیا ہے۔

ابن صفی نے اپنے ناولوں میں مکالمہ نگاری اور منظر کشی میں جو فنی مہارت پیش کی ہے اس نے ان کے ناولوں کو دلکش و جاذب بنا دیا ہے۔مکالموں کی برجستگی بے تکلف گفتگو کا تاثر پیش کرتی ہے جس میں بلا کی روانی، سادگی اور سلاست ہے۔منظر کشی کرتے ہوئے ابن صفی ایسا سماں باندھ دیتے ہیں کہ قاری لفظی پیکروں سے پرے عالم خواب و خیال میں سیر کرنے لگتا ہے اور تصوراتی عوامل حسیاتی پیکر تراشنے لگتے ہیں۔ان کے ناول 'زمین کے بادل' سے منظر کشی کی ایک مثال دیکھئے:

''اس نے ایک اونچے پہاڑ کی طرف اشارہ کرکے کہا''بس اس طرف۔۔۔وہیں ہمارا عارضی ہیڈ کوارٹر ہے۔بڑی پرفضا جگہ ہے۔ان خشک پہاڑوں کے درمیان وہ چھوٹا سا ٹکڑا ایسا ہی ہے جیسے وہاں صدیوں پہلے کسی جادوگر نے قیام کیا ہو۔بس جادو کی بنسری بجائی اور چاروں طرف سبزہ اگ آیا۔۔۔پھول کھل گئے اور پتھریلی زمین سے میٹھے پانی کا چشمہ ابل پڑا۔۔!'' (8)

ابن صفی کے ناولوں کا تعین قدر: ابن سعید صاحب نے ستمبر 1980 میں روزنامہ سیاست میں شائع شدہ اپنے ایک مضمون میں اردو کے ادبی حلقوں میں ابن صفی کے تئیں پسری سرد مہری پر یہ بالکل

بجا سوال اٹھایا تھا کہ اگر انگریزی ادب کانن ڈائل (Arthur Ignatius Conan Doyle) اور اگاتھا کرسٹی (Agatha Christie) کو ادب عالیہ کی کرسی عطا کر سکتا ہے تو اردو میں یہ جگہ ابن صفی کو کیوں نہیں مل سکتی؟ یہ سوال آج بھی اردو کے نام نہاد ناقدین کے سامنے منھ بائے جوں کا توں کھڑا ہے اور ایک دن انہیں اس کا جواب دینا ہی ہوگا۔ اس بے حسی کے خلاف شعوری اور بنیادی آواز بلند کرنے والوں میں ایک اہم نام ڈاکٹر خالد جاوید (پروفیسر، شعبہ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی) کا ہے جنہوں نے نہ صرف خود ابن صفی پر خالص ادبی مضامین لکھے بلکہ اپنی نگرانی میں ابن صفی کے ناولوں پر دو ایم۔ فل اور ایک پی ایچ۔ ڈی کرائی۔ ان کی ان کاوشوں نے اردو ادب میں ابن صفی کے ناولوں کی تعین قدر کی بحث کو ایک بار پھر موضوع بحث بنا دیا ہے۔ خالد جاوید نے اپنے ایک انٹرویو میں کہا ہے کہ ابن صفی کے یہاں وہ سارے Elements پائے جاتے ہیں جو ادب عالیہ کے عناصر کہے جا سکتے ہیں۔ وہ تو یہاں تک دعویٰ کرتے ہیں کہ جتنے بھی نام نہاد ادب عالیہ والے لوگ ہیں ان میں سے کوئی بھی ابن صفی کے اسلوب، زبان اور جملوں کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ خالد جاوید تو ابن صفی کو منٹو اور بیدی کے ساتھ رکھے جانے کی پرزور حمایت کرتے ہیں۔ ان کی بہت سی باتوں سے اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن اس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ ابن صفی ایک بڑے تخلیق کار رہیں جو ناقدین فن کی بے توجہی کے شکار ہوئے ہیں اور ان کو اردو ادب میں وہ مقام نہیں مل سکا جس کے وہ حقدار تھے۔

مقبول عام اردو تہذیب کے فروغ میں ابن صفی کے ناولوں کا کردار: ابن صفی نے فریدی، عمران اور حمید جیسے لازوال کردار تخلیق کئے اور ان کرداروں کو اپنے ناولوں میں اس طرح پیش کیا کہ ان کی مخصوص انفرادیت برقرار رہی اور ایک کردار دوسرے کرادار سے خلط ملط نہیں ہونے پایا۔ یہ سب کردار اتنے جیتے جاگتے ہیں کہ پڑھنے والا ان کرداروں میں کھو کر رہ جاتا ہے اور ہر کردار قاری کے ذہن میں اپنی گہری چھاپ چھوڑ جاتا ہے۔ ابن صفی کی تحریروں میں شوخی و ظرافت، طنز و مزاح، زمانے کی نیرنگیاں، معاشرہ کی کج اخلاقیاں، شرافا کی کج نظریاں اور معاملات حسن و عشق سادگی و پرکاری کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔ انہوں نے اپنے ناولوں میں سماجی برائیوں پر بڑے خوبصورت انداز میں نشتر زنی کی ہے۔ ابن صفی وہ واحد اردو تخلیق کار رہیں جس کو پڑھنے کے لئے پیشتر غیر اردو داں طبقے نے اردو سیکھی۔ انہوں نے ہندو پاک کے عوام کو ایک دوسرے سے قریب لانے میں بھی اپنی تحریروں کے ذریعہ اہم رول ادا کیا۔

ابن صفی نہ صرف غیر معمولی ذہانت و یادداشت کے مالک تھے بلکہ ان کا مطالعہ بھی کافی وسیع تھا۔ وہ جدید ادب سے واقف رہتے تھے اور مغربی ادبیات سے برابر دلچسپی لیتے تھے۔ جاسوسی ادب کی صنف کو انہوں نے اپنی ذہانت اور تخلیقی اپج کے بل پر عروج پر پہنچادیا۔ زبان کی روانی، مزاح کی لطیف چاشنی اور کرداروں کی دلکشی نے ان کی تحریروں کو گھر گھر میں مقبول بنادیا تھا۔ ابن صفی کے یہاں مقصد بھی ہے اور سماجی پیغام بھی۔ ان کے یہاں انسانی سروکار بہت پائے جاتے ہیں جن میں واقعات کی ہیبت ناکی نہ کے برابر ہے۔ ابن صفی کے ناول ہندی رسم الخط میں بھی برابر شایع ہوتے رہے۔

انہوں نے اپنے ناولوں کی عمومی فضا میں مقبول عام اردو تہذیب ہی کو پیش کیا ہے۔ ان کی زبان، علامت کا استعمال، جملوں کا دروبست، تہذیبی وثقافتی پیشکش اور طنز ومزاح وغیرہ تمام عناصر میں مقبول عام اردو تہذیب کے بہترین مرقعے بکھرے پڑے ہیں۔ دراصل ابن صفی کی پرورش و پرداخت ہی اردو تہذیب کے گہوارے میں ہوئی تھی اور اردو تہذیب ان کے رگ و پے میں سرایت کئے ہوئے تھی جو زندگی بھر ان کی تحریروں میں چھن چھن کر پیش ہوتے رہے۔ اب ذیل میں ان کے ناولوں کی زبان، علامات کا استعمال، جملوں کی ساخت وترتیب، تہذیبی وثقافتی پیشکش اور طنز ومزاح میں مقبول عام اردو تہذیب کے کچھ نمونے پیش کئے جاتے ہیں:

> ''مارچ کی شروعات ہوچکی تھی لیکن ابھی پانی میں کافی ٹھنڈ رہتی تھی۔ عمران نے پانی میں چھلانگ لگائی اور پھر اس طرح بوکھلا کر نکل آیا تھا، جیسے کسی مگرمچھ نے تعاقب کیا ہو۔ پھر وہ کنارے پر اکڑوں بیٹھ کر کسی سردی کھائے ہوئے بکری کے بچے کی طرح کانپنے لگا تھا۔ اس پر اور زیادہ قہقہے بلند ہوئے تھے لیکن عمران کے انداز سے نہیں ظاہر ہو رہا تھا کہ اسے اپنے گردو پیش کی خبر ہو۔ پھر وہ شیطان کی طرح سارے ہوٹل میں مشہور ہو گیا تھا۔''(9)

مذکورہ اقتباس میں زبان کی سطح پر غور کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ بوکھلا کر باہر نکل آنا، اکڑوں بیٹھنا، سردی کھائے ہوئے بکری کے بچے کی طرح کانپنا یا شیطان کی طرح مشہور ہوجانا جیسے محاورے نہ صرف مخصوص معانی ومفاہیم پیش کرتے ہیں بلکہ یہ مخصوص اردو تہذیب اور طرز گفتگو کے بھی بھرپور غماز ہیں۔ یہ ابن صفی کا کمال اعجاز ہی کہلائیگا کہ پانچ جملوں کی مختصر تحریر میں انہوں نے اردو زبان کے چار

محاوروں کا استعمال اس خوبی سے کیا ہے کہ یہ کہیں سے بھی ٹھونسے ہوئے نہیں محسوس ہوتے بلکہ یہ محاورے تحریر کی جامعیت میں اضافہ کرتے ہیں اور اس کی کشش میں چار چاند لگاتے ہیں۔ایسے تحریری مرقعے ان کے ناولوں میں بھرے پڑے ہیں۔علامات کے استعمال سے متعلق ایک اقتباس دیکھئے:

''پہاڑیاں خچروں کے ٹاپوں سے گونجتی رہیں۔کہیں کہیں بادل پھٹ گئے تھے، نیلے آسمان کی جھلکیاں بڑی دلکش معلوم ہورہی تھیں۔ پہاڑی عورتوں کی ایک ٹولی گاتی ہوئی قریب سے گزر گئی۔حمید نے اپنا خچر روک لیا تھا۔وہ بھدی اور بے ہنگم عورتیں تھیں لیکن وہ اس وقت فطرت سے اتنی ہم آہنگ نظر آرہی تھیں کہ حمید انہیں دیکھتا ہی رہ گیا تھا۔اسے ایسا محسوس ہوا جیسے وہ صدہا سال پرانی دنیا میں سانس لے رہا ہو، وہ بھول جانا چاہتا تھا کہ وہ بیسویں صدی کا آدمی ہے۔کتنا سکون تھا ان پہاڑی عورتوں کے چہرے پر،کتنی زندگی تھی ان کی آواز میں۔۔۔ایسا معلوم ہورہا تھا جیسے وہ اساطیری چشمہ حیوان کا پانی پی کر امر ہوگئی ہوں۔''(10)

مذکورہ اقتباس میں ابن صفی نے مقبول عام اردو تہذیب کے ایک ایسے علامت کا استعمال کیا ہے جو کلاسیکی اردو نثر و نظم کا حصہ رہی ہے۔چشمہ حیوان یا آب حیات وہ تصوراتی و خیالی چشمہ ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اگر کوئی اس کا پانی پی لے تو وہ دائمی زندگی حاصل کرسکتا ہے۔حضرت خضر اور سکندر اعظم کا قصہ بھی اس حوالے سے بہت مشہور ہے جس میں کہا جاتا ہے کہ حضرت خضر نے اس چشمہ کا پانی پی لیا اور ہمیشہ کے لئے امر ہوگئے جب کہ سکندر اعظم چشمہ کا راستہ بھول گئے۔آب حیات سے متعلق اردو اور فارسی کلاسیکی نثر و نظم میں نادر مضامین اور اچھوتے خیالات بھرے پڑے ہیں۔ابن صفی نے بھی اس علامت کا استعمال کر کے اس کے معنیاتی حدود و تعبیرات کو اپنے ناول کا حصہ بنایا ہے۔
اب ایک اقتباس جملوں کی ساخت و ترتیب کے حوالے سے بھی دیکھتے چلئے:

''وہ ایک معمولی سی شام تھی لیکن کیپٹن حمید کے لئے بے حد حیرت انگیز تھی۔حیرت انگیز یوں تھی کہ اسی شام اسے ایک حیرت انگیز فرض سونپا گیا تھا۔ویسے تو یہ بات بجائے خود حیرت انگیز معلوم ہوگی کہ حمید جس کا سابقہ ہی حیرت انگیزیوں سے رہتا

تھااس کے لئے حیرت انگیزی کوئی معنی رکھتی ہو۔'' (11)

مذکورہ اقتباس میں صرف ایک لفظ'حیرت انگیز' کے استعمال اور ترتیب پر غور کریں تو ہم دیکھتے ہیں ابن صفی نے کمال فنکاری کے ساتھ اس لفظ کے متعدد اعادہ سے معانی کی نئی جہت پیدا کی ہے۔ مذکورہ لفظ کو صفت واحد، صفت جمع اور حاصل مصدر میں استعمال کر کے پوری معنوی گیرائی پیدا کی گئی ہے اور وہ بھی اس طرح کہ قاری کے ماتھے پر شکن نہیں آنے پاتا بلکہ متن میں اس کی دلچسپی بڑھ جاتی ہے۔ ورنہ تو ہم جانتے ہیں ایک ہی جملہ میں کسی لفظ کا اعادہ نثر کی خامی متصور کی جاتی ہے۔تہذیبی وثقافتی پیشکش پر اقتباس دیکھئے:

''اور اب تم اسی طرح آرام سے لیٹ جاؤ جیسے پہلے لیٹے ہوئے تھے۔ حفظ مراتب کا خیال ترک کردو، ورنہ دونوں ہی تکلیف اٹھائیں گے۔'

'بہت شکریہ جناب۔ بڑھاپا بری چیز ہے۔'صمدانی نے کہااور آرام کرسی پر نیم دراز ہو گیا۔

کچھ دیر خاموش رہ کر وہ پھر بولا۔'اعتمادالدولہ اور خان دوراں جڑواں بھائی تھے۔ دونوں کے درمیان بے انتہا محبت تھی۔ ہر وقت ساتھ رہتے تھے۔ یہ قلعہ ان کی آبائی جائے رہائش تھی۔اس زمانے میں اعتمادالدولہ صرف اعتمادالدین تھے اور خان دوراں عبادالدین کہلاتے تھے۔اس وقت ان دونوں کے باپ خان دوراں کہلاتے تھے۔ کیونکہ یہ خاندانی خطاب شیر شاہ سوری کے زمانے سے چلا آرہا تھا۔ دونوں بھائیوں کو شکار کا بیحد شوق تھا۔خصوصیت سے بھیڑیوں کا شکار ان کی مرغوب ترین تفریح تھی۔ وہ گھوڑوں پر سوار ہوتے اوران کے پیچھے بے شمار شکاری کتے شور مچاتے ہوئے چلتے۔ میں نے اپنے باپ سے سنا تھا کہ دوسری جاگیروں میں یہ دونوں دو دیوانوں کے نام سے مشہور تھے۔ٹکر کے لوگ ان کے نام سے کانپتے تھے۔ بہرحال اس چپقلش کی کہانی بھیڑیے کے شکار ہی سے شروع ہوتی ہے۔ایک بار یہ دونوں جھنڈ سے بچھڑے ہوئے ایک بھیڑیے کے تعاقب میں تھے جوان کے کتوں کو زخمی کر چکا تھا۔اعتمادالدولہ کا کہنا تھا کہ اسے

کتوں ہی سے زیر کرایا جائے اور خان دوراں کو ضد تھی کہ جیسے ہی وہ نظر پڑا وہ اسے رائفل کا نشانہ بنا دیں گے۔ بات اتنی بڑھی کہ دونوں نے ایک دوسرے پر رائفلیں تان لیں۔ کوئی بیچ بچاؤ کرانے والا بھی نہیں تھا۔ اسی دوران میں بھیڑیا بھی جھاڑیوں میں نظر آ گیا اور خان دوراں نے اپنی رائفل کا رخ اس کی طرف کر کے فائر کر دیا۔ گولی نشانے پر بیٹھی تھی۔ اعتمادالدولہ نے خان دوراں پر فائر کر دیا۔ گولی اتفاقاً گھوڑے کے سر پر لگی۔ اس طرح خان دوراں نے اپنا بچاؤ کر لیا۔ دونوں نے جھاڑیوں میں پوزیشن لے لی تھی اور اس وقت تک ایک دوسرے پر فائر کرتے رہے تھے جب تک کارتوس ختم نہیں ہو گئے تھے۔"(12)

مذکورہ اقتباس میں مٹتے ہوئے ہندوستانی نوابوں اور جاگیرداروں کی تہذیب وثقافت کو پیش کیا گیا ہے۔ اس میں جہاں ان کے روز وشب کے بے سود مشاغل کا ذکر ہے وہیں ان کی لایعنی زندگی اور اردگرد کے بدلتے ہوئے سیاسی وسماجی حالات سے بے فکری اور بے نیازی پر ایک بھر پور طنز بھی ہے۔ ان کی اس ضد اور انا پر بھی طنز ہے جو اپنے اور بیگانے تک میں تفریق کی تمیز ختم کر دیتی ہے۔ لیکن یہ طنز زیریں لہر کے طور پر اس طرح موجود ہے کہ کئی بار قاری کو آسانی سے اس کا پتہ بھی نہیں چل پاتا ہے۔ اور اب دیکھئے لطیف مزاح کے حوالے سے ایک اقتباس جو ابن صفی کے ناولوں کا غالب عنصر ہے:

"سوٹ پہن چکنے کے بعد عمران آئینے کے سامنے لچک لچک کر ٹائی باندھنے کی کوشش کر رہا تھا۔ 'اوہنہ۔۔۔ پھر وہی۔۔۔ چھوٹی بڑی۔۔۔ میں کہتا ہوں ٹائیاں ہی غلط آنے لگی ہیں' وہ بڑ بڑاتا رہا۔ 'اور پھر ٹائی۔۔۔ لاحول ولاقوۃ۔۔۔ نہیں باندھتا!'

یہ کہہ کر اس نے جھٹکا جو مارا تو ریشمی ٹائی کی گرہ پھسلتی ہوئی نہ صرف گردن سے جا لگی بلکہ اتنی تنگ ہو گئی کہ اس کا چہرہ سرخ ہو گیا اور آنکھیں ابل پڑیں۔

'بخ۔۔۔ بخ۔۔۔ خیں'۔۔۔ اس کے حلق سے گھٹی گھٹی سی آوازیں نکلنے لگیں اور وہ پھیپھڑوں کا پورا زور صرف کر کے چیخا۔ 'ارے مر۔۔۔ بچاؤ سلیمان'۔

ایک نوکر دوڑتا ہوا کمرے میں داخل ہوا۔۔۔پہلے تو وہ کچھ سمجھا ہی نہیں کیونکہ عمران سیدھا کھڑا ہوا دونوں ہاتھوں سے اپنی رانیں پیٹ رہا تھا!

'کیا ہوا سرکار' بھرائی ہوئی آواز میں بولا!

'ارے۔۔۔لیکن۔۔۔مگر۔۔۔؟'

'لیکن۔۔۔مگر۔۔۔اگر۔۔۔'عمران دانت پیس کرنا چتا ہوا بولا'ابے ڈھیلی کر'

'کیا ڈھیلی کروں!'نوکر نے متحیر آمیز لہجے میں کہا۔

'اپنے باوا کے کفن کی ڈوری۔۔۔جلدی کر۔۔۔ارے مرا'

'تو ٹھیک سے بتاتے کیوں نہیں؟'نوکر بھی جھنجلا گیا۔

'اچھا بے تو کیا میں غلط بتا رہا ہوں! میں یعنی عمران ایم ایس سی، پی ایچ۔ڈی کیا غلط بتا رہا ہوں۔ابے کم بخت اسے اردو میں استعارہ اور انگریزی میں میٹا فر کہتے ہیں۔اگر میں غلط کہہ رہا ہوں تو باقاعدہ بحث کر مرنے سے پہلے یہ ہی سہی۔

نوکر نے غور سے دیکھا تو اس کی نظر ٹائی پر پڑی۔جس کی گرہ گردن میں بری طرح پھنسی ہوئی تھی اور رگیں ابھری ہوئی معلوم ہو رہی تھیں اور یہ اس کے لئے کوئی نئ بات نہ تھی! دن میں کئی بار اسے اس قسم کی حماقتوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔

اس نے عمران کے گلے سے ٹائی کھولی۔

'اگر میں غلط کہہ رہا تھا تو یہ بات تیری سمجھ میں کیسے آئی!'عمران گرج کر بولا۔

'غلطی ہوئی صاحب!'

'پھر وہی کہتا ہے، کس سے غلطی ہوئی؟'

'مجھ سے!'

'ثابت کرو کہ تم سے غلطی ہوئی۔'عمران ایک صوفے میں گر کر اسے گھورتا ہوا بولا۔

نوکر سر کھجانے لگا۔'' (13)

اس پورے اقتباس میں مکالمے کے ذریعے صحت مند ولطیف مزاح پیدا کی گئی ہے۔اس میں کہیں بھی سطحیت ورکاکت کا گزر تک نہیں ہے۔ڈاکٹر خالد جاوید کے دعویٰ کے بموجب اگر تجزیہ کریں

تو یقیناً ہم پاتے ہیں کہ اس میں Wisdom of Folly یعنی حماقت کا فلسفہ پیش کیا گیا ہے جس میں عمران اپنے ایک نوکر کے سامنے اپنی ہی اوٹ پٹانگ حرکتوں کی وجہ سے مذاق بنتا رہتا ہے اور قاری زیر لب مسکراتا رہتا ہے۔ ان مکالموں میں قہقہہ لگانے کی گنجائش نہیں ہے لیکن ان سے قاری کے چہرے پر وہ مسکان ضرور بکھر جاتی ہے جس پر ہزاروں کھوکھلے قہقہے قربان کئے جاسکتے ہیں۔ حاصل بحث یہ کہ ابن صفی نے مقبول عام اردو تہذیب کو فروغ دینے میں اہم حصہ داری ادا کی ہے اور اردو زبان کی ترویج واشاعت میں ایسا رول ادا کیا ہے جس کی نظیر شاذ و نادر ہی مل سکے گی۔

حواشی:

(1) (مخزن 8، صفحہ 115، آن لائن لنک:
(http://www.compast.com/ibnesafi/essay40b.htm

(2) (آن لائن لنک:
۔(http://www.compast.com/ibnesafi/essay6d.htm

(3) زمین کے بادل۔ صفحہ 182۔ آن لائن لنک:
https://www.scribd.com/document/59661281/75-Zameen-Kay-Badal

(4) زمین کے بادل، صفحہ 184۔
https://www.scribd.com/document/59661281/75-Zameen-Kay-Badal

(5) گیند کی تباہ کاری۔ ڈائجسٹ نما 223، صفحہ 4۔

(6) گیند کی تباہ کاری۔ ڈائجسٹ نما 223، صفحہ 25۔

(7) لسانیات اور تنقید۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر۔ صفحہ 100، اردو دوست ڈاٹ کوم

(8) زمین کے بادل، صفحہ 18۔
https://www.scribd.com/document/59661281/75-Zameen-Kay-Badal

(9) گیند کی تباہ کاری۔ ڈائجسٹ نما 223۔ صفحہ 4۔

(10) طوفان کا اغوا۔ ڈائجسٹ نما 223۔ صفحہ 95۔

(11) بھیڑیے کی آواز۔ ڈائجسٹ نما 223۔ صفحہ 131۔

(12) بھیڑیے کی آواز۔ ڈائجسٹ نما 223۔ صفحہ 144۔

(13) خوفناک عمارت۔ (عمران سیریز) صفحہ 3۔ www.novaPDF.com

پروفیسر محمد یحیٰ صبا
Department of Urdu, Kirori Mal College, University of Delhi

عصر حاضر میں 'گئودان' کی معنویت

Abstract

In the novel Godan, Premchand skillfully captures those nuances of violence that have been normalized by patriarchal ideology. The story is set in a small, poverty-ridden village called Belari in Avadh, Uttar Pradesh, during Pre. Independence. Premchand lays bare the misery which is a permanent fixture in the lives of people who belong to the different ends of the social spectrum. A study of the novel reveals the vein of corruption, manipulation and hypocrisy that lies hidden under pseudo idealism.

It lays bare the victimization of individuals at the hands of the representatives of powerful oppressive social institutions. It also shows the peripheral situation of women caught in the traps of poverty, feminine ideals and humiliating social practices. Moreover, the novel shows those who are victims of self-inflicted violence, mainly due to their submission to social malpractices. In fact, the narrative offers a vivid glimpse of the mulati-faceted violence that is part of the lives of people residing in the villages and small towns of India.

While it is true that Premchand's Godan enjoys a canonical status in modern Indian literature, this canonisation of Godan has always been somewhat problematical. Neither the ideological orientation of the novel nor its formal construction seems to have won the complete

approval of the critics. This paper briefly reviews the 'problem' of Godan and offers some suggestions towards an alternative reading fo the novel, attending not so much to the characters as to the discursive levels of the text, and identifying the specificity of the textual structure in the conflict of ideological discourses. Its central argument is that Godan articulates a specific moment of modern Indian history rather than presenting a timeless portrait of Indian peasantry; the significance of the novel lies precisely in its ability to represent all the ideological voices of that moment entering into resonance or into conflict.

اردو زبان وادب کو اس بات پر بجا طور پر فخر حاصل ہے نیز ایک گونہ غرور بھی کہ اسے پریم چند جیسے عظیم فن کاروں نے اپنے احساسات، فن، قلم، وجدان، فکر اور آرزوؤں سے لہو پلا کر سجایا، اسے جوان کیا، اس کے سر پر آنچل ڈالا اور اسے وہ کچھ دیا جس کی اسے ضرورت تھی۔ بلکہ اس سے مستزاد آج تک دیتے آرہے ہیں اور جیسے جیسے، جہاں جہاں اس کی آبرو اور اس کی عصمت بچانے، اس کی شان اور اس کا نام بلند کرنے کا وقت آتا ہے، وہ تن من دھن سے اس کے لیے تیار نظر آتے ہیں۔

اردو ادب کے ان بے لوث خادموں میں ایک نام 'منشی پریم چند' کا نام بھی ہے۔ جن کے قلم نے جس مضمون کو چھوا، وہ جاوداں بنتا گیا: مجروح سلطان پوری کے قول کے مطابق:

دہر میں مجروح کوئی جاوداں مضموں نہیں! جس کو میں چھوتا گیا، وہ جاوداں بنتا گیا!!

پریم چند ایک ایسے فکشن نگار تھے جنھوں نے فکشن کو رومانی دنیا سے حقیقی دنیا میں لا کھڑا کیا۔ اپنی کہانیوں میں ایسے موضوعات کو اپنایا جن کا تعلق ان کے قرب جوار کے لوگوں اور سماج سے تھا۔ انھوں نے سماج کے پس ماندہ لوگوں کو جینے کا ہنر سکھایا۔ انھیں اپنے حقوق سے واقف کرایا اور یہ نعرہ بھی دیا کہ ہمیں اب حسن کا معیار بدلنا ہوگا۔ انھوں نے صرف نعرہ نہیں دیا بلکہ اپنی

کہانیوں کے ذریعہ اسے سچ بھی ثابت کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی کہانیوں میں ہمیں بیسویں صدی کے ابتدائی دور کے ہندوستان کی مکمل عکاسی دکھائی دیتی ہے جس کا اعتراف پروفیسر قمر رئیس نے بھی کیا ہے:

> ''پریم چند نے اردو ادب اور اس کے سرمائے فکر کو ایک نئی جہت سے آشنا کیا۔ انہوں نے زندگی اور کائنات کو فکر ونظر کے مروجہ زاویوں سے ہٹ کر ایک نئی سطح سے دیکھا۔ ایک ایسی بلند سطح سے جہاں سے زندگی اور انسانیت کا سمندر کروٹیں لیتا اور ٹھاٹھیں مارتا نظر آتا ہے۔ وہ پہلے ادیب ہیں جن کی نظر حالت انسانی کے اس انبوہ میں دنیا کے مجبور اور مقہور انسانوں تک پہنچی جو قدرت کے دوسرے بے زبان مظاہر کی طرح صدیوں سے گونگے اور بے زبان تھے۔ پریم چند نے انھیں زبان دی۔ ازلی پسپائی اور پس ماندگی کے شکار یہ ہندوستان کے دبے، کچلے کڑوروں انسان تھے۔ جو ملک کی غالب اکثریت اور اس کی دولت، تہذیب اور شان وشوکت کے خالق تھے۔''

پریم چند کے ناول معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی گوشوں کا اس طرح محاصرہ کرتے ہیں کہ ان کے ناول ان تمام چیزوں کے ساتھ ہی ایک خاص قوم کے مزاج کے مفسر اور مبصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انہوں نے اپنے ناولوں میں قومی زندگی کے خارجی پہلوؤں کے ساتھ ساتھ ان کی داخلی کیفیتوں کی اس طرح عکاسی کی ہے کہ اس قوم کے جسم اور روح دونوں کا فرق عیاں ہوگیا ہے اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کے ناول ہندستان کے شہروں، دیہاتوں کے نچلے اور متوسط طبقوں کی تہذیبی اور قومی الجھنوں اور کشیدگی کے آئینے ہیں۔ پریم چند کے ناول اردو ناول کی تاریخ میں زندگی اور فن کی عظمت اور بلندی کے بہترین مظہر ہیں۔

پریم چند کے شاہکاروں کے لامتناہی سلسلے میں ایک نام 'گئو دان' بھی ہے۔ 'گئو دان' اپنے اندر بے شمار اور بے مثال خوبیاں رکھنے والا ناول ہے۔ اس جیسے شاہ کار ناول اردو دنیا میں بہت کم، بلکہ نایاب ہیں۔ گئو دان جو سب سے پہلے دیوناگری رسم الخط میں لکھا گیا تھا۔ یہ ناول ۱۹۳۶ میں سرسوتی پریس، بنارس سے ہندی میں شائع ہوا تھا۔ اسے اقبال بہادر ورما ساحر

نے اردو میں ڈھالا تھا، جسے پریم چند کی وفات کے بعد مکتبہ جامعہ دہلی سے چھاپا گیا۔ اردو میں اس ناول کو اتنی مقبولیت ملی کہ اسے اردو ناول ہی قرار دیا جاتا ہے۔ اردو اور ہندی کے بیشتر ناقدین نے ''گئودان'' کو پریم چند کا بہترین ناول قرار دیا ہے۔

''گئودان'' میں پریم چند کی جبر اور سماجی ناانصافی کے خلاف آواز واشگاف ہوکر سامنے آتی ہے جس کی ابتداء اس ناول کے ابتدائی صفحات سے ہی ہو جاتی ہے۔ تشدد اور جبر کے ساتھ ساتھ غریب کسانوں کے ساتھ نہ ختم ہونے والا ستم اور ظلم اپنی نمایاں شکل کے ساتھ اس ناول میں نظر آتا ہے۔ یہ ساری باتیں انیسویں صدی میں ہر شہر، ہر قصبے اور ہر گاؤں میں دہرایا جاتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ سگے بھائیوں، خاندانوں کے کھاتے پیتے افراد کے درمیان چپقلش، حسد، جلن، دوسرے کی بربادی کی کوششیں اور اس کے لیے گری سے گری حرکتیں کرنا عام بات تھی۔ ہندوستان کے سیٹھ، امیر، زمین دار، قرض دینے والے، گاؤں کے عام طبقات کا طرز معاشرت، لین دین اور آپسی میل ملاپ کس قسم کا تھا۔ یہ ناول اس عہد کی ایک تصویر ہمارے سامنے پیش کرتا ہے جس میں ہمیں یہ ساری چیزیں نظر آجاتی ہیں۔

گئودان کا ہیرو ہوری ایک قسمت پرست، تقدیر کا شاکی رہنے والا پرانی روایات کا قائل ایک بوڑھا کسان ہے۔ گوبر ایک باغی قسم کا نوجوان ہے، جو بیگار، ہری بوسا اور زمینداروں کے دیگر قسم کے حقوق سوائے لگان کے نہیں دینا چاہتا اور اپنی ساری عمر زمینداری اور سرمایہ داری کے خلاف وسعت بھر بغاوت کر کے بسر کر دیتا ہے۔ اس طرح ہوری طبقاتی مفاہمت اور گوبر طبقاتی آویزش کی مثال کے طور پر سامنے آتے ہیں۔ اس ناول میں برصغیر کے دیہی معاشرے اور اس کے اندر موجود کرداروں اور واقعات کی عکس بندی بہت خوبصورتی سے کی گئی ہے۔ سماجی و معاشرتی جبر اور سماجی ناہمواری کے رویے بھرپور طور پر اس ناول میں دکھائی دیتے ہیں۔ یہ ناول ہندوستانی دیہی معاشرے میں جبر اور استبداد کی ایک واضح جھلک دکھاتا ہے۔ چنانچہ جب ہم ان حالات کا آج کے حالات سے موازنہ کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے واقعی اس وقت مزدوروں اور غریبوں پر ظلم وستم کے پہاڑ توڑے جاتے تھے یا خود وہ ہی اپنے اوپر ان مصیبتوں کو لادتے تھے۔ چنانچہ اگر انھیں اگر کوئی کہتا کہ 'ہمیں سیاست بازوں، سیٹھوں اور زمین داروں کی زیادہ جی حضوری نہیں کرنی چاہیے

جیسے ایک مقام پر 'گوبر' اپنے باپ 'ہوری' سے کہتا ہے:

''بابو یہ لوگ بہت چالاک ہیں۔ ہمیں بے وقوف بنا کر ہمارا مال لے کر ہمیں برباد کرتے ہیں، ان کی چالوں کو ہمیں سمجھنا چاہیے اور انھیں لگان دیتے وقت ان سے رسید بھی لینی چاہیے۔۔' تو اس کے جواب میں 'ہوری' اسے سمجھاتا ہے کہ بیٹا بڑے لوگوں کے بارے میں ایسا نہیں کہتے، وہ ہمارے مائی باپ ہیں، ہمیں ان کے بارے میں کچھ کہتے سمے محتاط رہنا چاہیے۔''

تو وہ اس خیال کو اس کی کم عقلی، خون جوشیلا ہونا، یا جہالت سے تعبیر کرتے تھے۔ یعنی ان کے اندر کا انقلابی روح اور اس کے بیدار ہونے کے تمام امکانات مفقود ہو چکے تھے۔ وہ اس کے متعلق سوچتے وقت بھی ایسا محسوس کرتے تھے جیسا عرش ہل جائے گا اور آسمان کانپ اٹھے گا۔ یعنی وہ سوچ بھی نہیں سکتے تھے، انھیں تو مشین بھی نہیں کہا جاسکتا تھا، کیوں کہ وہ تو بغاوت بھی نہ کر سکتے تھے، کم سے کم مشین باغی تو ہوتی ہیں اور ناک میں دم کر دیتی ہیں۔

گئودان اس عہد کی سچی داستان ہے جو پتھروں کے زمانے سے بھی بہت آگے آ گیا تھا مگر اس وقت کے انسان کی حالت 'اسٹون ایج' کے لوگوں سے بھی زیادہ خراب اور بری تھی۔ اس کی مثال 'ہوری' کی زندگی ہے۔ جس نے اپنی ساری زندگی محنت و مزدوری میں لگادی اور دم توڑا بھی تو کھیت میں ہی اور مرتے وقت بھی اس کے ذہن و دماغ پر کھیت ہی سوار تھے۔ کھیت جنھیں وہ 'دھنیا'، 'گوبر'، 'سونا'، 'روپا'، 'جھینی' اپنے بیلوں بلکہ گھر کے ہر فرد سے اہم سمجھتا تھا، اسے حالاں کہ ان کھیتوں سے کچھ حاصل نہ ہوا ،اس کے مرنے کے بعد لالہ نے انھیں دوسرے مزدور کے حوالے کر دیا، مگر 'ہوری' کے لیے وہ سب کچھ بہت کچھ تھے۔ اسی کے ساتھ اس کے جذبات بھی نہایت معصوم تھے، وہ اس بھری پری، ہوشیار، چالاک ،فریبی، دغاباز دنیا میں بھی نہایت سیدھا انسان تھا۔ اس کی ایک معصوم تمنا اور تھی کہ اس کے گھر کے سامنے گائے بندھ جائے۔ اسے زندگی نے کچھ دیا نہیں دیا، کوئی غم نہیں، ہاں اگر گائے نہیں ملی تو اس کا مقصد زیست ہی بے کار ہے، اس کا جینا مرنا کسی کام نہیں، اس کی ساری زندگی لاحاصل ہے۔ اس کے لیے وہ ادھار گائے لینے سے بھی نہیں چوکتا، گائے کے حصول کے لیے وہ اپنے پڑوسی کو مطالبے سے زیادہ بھوسا دے دیتا ہے۔ اس کے بعد جب اس کے گھر گائے بندھ جاتی ہے تو اس کی اور اس کے گھر والوں کی خوشی کا

ٹھکانہ نہیں رہتا۔ وہ اس طرح ناچتے، گاتے، کودتے، پھاندتے ہیں جیسے انھیں 'گنج قارون' حاصل ہو گیا ہو۔ ان کی آنکھوں میں خوشی کے آنسوں، چہروں پر زندگی کا تاثر، اعصاب میں سچی حرکت و عمل، جذبات میں حقیقت، کیا کچھ دیکھنے کو نہیں ملتا اس وقت۔ ان احساسات و جذبات کی سچائی نے ناول 'گئو دان' کو عظیم ناول بنا دیا۔

ناول 'گئو دان' میں تمام بڑے ناولوں کی خوبیاں موجود ہیں۔ اس کا پلاٹ انوکھا، اسلوب نہایت عمدہ، اس کے کردار اپنے وقت اور حالات کے سچے عکاس اور حقیقی بیان، اپنے پارٹ ادا کرنے میں کسی قسم کی کمی نہ کرنے والے، ان کی باتیں ان کی سیرت، کریکٹر، مجموعی احوال، نئی اور پرانی نسل کے مابین فکری اور عقلی تفاوت، بڑوں کی معصوم حکمت عملی اور نوجوانوں میں پرانی روایتیں توڑنے کا جوش و جنون جس کی مثال 'گوبر اور جھینی' کی وہ جرأت ہے جس نے گاؤں بھر میں ایک بار تو 'ہوری' کا سر ہی نیچا کر دیا تھا، یہاں تک کہ معمولی حیثیت کے لوگ بھی اس کے منہ پر باتیں کہہ کر جاتے تھے اور وہ بس دیکھتا رہ جاتا۔ مگر پھر جب وہی بیٹا شہر سے واپس آتا ہے، مرزا خورشید کی عنایات اسے اچھا پورا نوجوان بنا دیتی ہیں تو وہی پھر ماں باپ کی آنکھ کا تارا بن جاتا ہے۔ ایسا ہر گھر میں ہوتا ہے اور یہ روایت بالخصوص ایسے طبقات و افراد میں بار بار دہرائی جاتی ہے۔ 'ہوری' کی لالہ جی سے ملاقات، اس کا اس کے پاس آنا جانا اور دو باتیں کرنے کی سعادت حاصل کرنا، اس کے گاؤں والوں کے لیے مصیبت بن گیا۔

'ہوری' کے گھر گائے کیا آئی کہ اس کے وہ بھائی اس کے دشمن ہو گئے جنھیں 'دھنیا' نے اپنا دودھ پلایا اور 'ہوری' نے انھیں لوریاں سنا کے سینے سے لگا کر سلایا تھا۔ وہ بھائی اس سے جلنے لگے اور مارے حسد کے اس کی جان کے دشمن ہو گئے۔ ان کی دشمنی اس قدر بڑھی کہ انھوں نے سازش کر کے بڑے بھائی کی گائے کو زہر دے دیا۔ گائے تڑپ تڑپ کر مر گئی، اس کے بعد ہوری اور اس کے پورے خاندان پر جیسے کڑکڑا کر بجلیاں گر پڑی ہوں، ہر کوئی رو رہا تھا اور سچے دل سے آنسو بہا رہا تھا۔ مگر اب کیا ہو سکتا تھا، ہوا وہی جو بے ایمان بھائیوں نے سوچا۔ اس کے بعد ہوری کی کائنات اور اس کی رونق ایک ایک کر کے ختم ہونے لگی۔

ناول 'گئو دان' عصر حاضر کا ایک استعارہ بھی ہے۔ آج بھی کسی نہ کسی حد تک وہی صورت حال باقی ہے۔ وہی طبقاتی بلندی، اونچ نیچ کے تصورات اور ان پر مبنی تفریق۔ ہاں! اس

کی صورت بدل گئی جس سے راست ایسا محسوس نہیں ہوتا بلکہ جب احساس ہوتا ہے اس وقت تک بہت دیر ہو چکی ہوتی ہے۔ پروفیسر قمر رئیس اس ضمن میں لکھتے ہیں:

’گئودان ہمارے سماج کی وہ قدیم سچائی ہے جس میں آج بھی سر مو فرق نہیں آیا، ہاں! اس کی نوعیت اور شکل ضرور بدل گئی جس سے راست وہ صورت حال پیدا نہیں ہوتی بہت دیر بعد اس کا احساس ہوتا ہے۔ آج بھی ہمارے معاشرے میں ہوری اور اس کے بھائی مختلف صورتوں میں موجود ہیں۔ ان سے ہم کتنا ہی دامن بچالیں، بچ نہیں سکتے، ان کی اچھائی یا برائی ہمیں ضرور پہنچ کر رہے گی۔‘

پروفیسر قمر رئیس کی یہ گفتگو اس گہرائی اور گیرائی کا پتا دیتی ہے جس سے دانستہ یا غیر دانستہ طور پر ہمارے سماج میں وہ برائی آج بھی موجود ہے، جو ’گئودان‘ کی بین السطور سے ہویدا ہوتی ہے۔ جس نے ایک غریب گھرانے کو پے در پے ستم پہنچا کر بالآخر حصوں بخروں میں کر کے رکھ دیا۔ وہ برائی جس نے ’ہوری‘ جیسے عزم و ہمت کے پتلے کو بالکل توڑ کر رکھ دیا۔ جس نے اپنی زندگی میں نہ جانے کتنے لُو کے جھٹکے کھائے ہوں گے مگر جب ان کی ہمتوں کا دم اپنوں نے توڑ دیا تو ایک ہلکا سولُو کا جھونکا اس کے جسم میں آگ بھرتا چلا گیا۔

گئودان کی معنویت اس طور پر بھی ہے کہ اس میں جن نکات کو موضوع بحث بنایا جنھیں عام طور پر ایسے طبقات نظر انداز کر دیا جاتا ہے حالاں کہ جن حالات میں ’روپا‘ کو اس سے دگنی عمر کے شخص کے جس طرح پلے باندھا گیا، وہ کوئی معمولی واقعہ نہیں تھا جسے نظر انداز کر دیا جاتا، یا ’گوبر‘ اور ’جھنیا‘ کا مسئلہ، مگر چوں کہ ان سماجوں میں اس طرح کی وارداتیں ’برائی‘ اور کوئی بہت اہم باتیں نہیں سمجھی جاتی تھیں، اس لیے عام اور معمول سی تھیں، لیکن ایسا ہرگز نہیں ہے کہ جس طرح سے وہ لوگ سمجھتے تھے یا سوچتے تھے، ایسے ہی ہر کوئی سمجھتا اور سوچتا ہے، بالخصوص حساس اور دردمند دل والے افراد، ان کے لیے تو یہ مسائل روح فرسا ہیں اور ہوش ربا بھی، چنانچہ اگر وہ انھیں بدل نہیں سکتے تو ان کی مخالفت میں ضرور آجاتے ہیں۔ اپنی تحریر اور تقریر میں انھیں لکھ کر وہ مہذب دنیا کو بدحال لوگوں کی حقیقی زندگی دکھاتے ہیں۔ تا کہ انھیں احساس ہو کہ، ان ہی کی دنیا میں، ان ہی کے عہد میں ایسے افراد بھی جیتے ہیں جن کی زندگیاں موت سے بدتر ہیں اور جن کی سانسیں درد سے ٹوٹتی ہوئی گزرتی ہیں۔

گویا گئودان ایک ایسا ناول ہے کہ جس نے ہندوستان میں بالائی طبقات کی زیریں طبقات کے خلاف جبر وزیادتی کی بہت بھرپور انداز میں تصویر کشی کی ہے۔اس ناول کے کردار واضح طور پر طبقات کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ہوری اور دھنیا کسانوں کی،داتا دین جھنگری سنگھ اور منگرو ساہ مذہبی پیش واؤں اور ساہوکاروں کی ، رائے اگر پال سنگھ زمینداروں کی، کھنہ سرمایہ داروں کی، مہتا اور مرزا خورشید نیز اونکار ناتھ متوسط طبقہ کے دانشوروں اور قومی راہنماؤں کی نمائندگی کرتے نظر آتے ہیں۔ ناول کا محور ہوری ہے جو کہ کسان ہے،اس کی موت پر ناول کا اختتام کر کے پریم چند نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ انہیں سمجھوتے پر اعتقاد نہیں رہا تھا۔ پریم چند نے کسانوں کی معاشی لوٹ کھسوٹ، مہاجنوں اور اعمال حکومت کی خباثتوں کے علاوہ مذہب اور ذات پات کو بھی موضوع بحث بنایا ہے۔ برہمنوں نے مذہب کو ہمیشہ اپنے خودغرضانہ مفاد کے لیے استعمال کیا ہے۔ان کا دین دھرم خریدا بھی جاسکتا ہے۔اگر کوئی برہمن کسی عورت کو بغیر بیاہ کے رکھ لے تو بے دھرم نہیں ہوتا جبکہ یہی کام چمار کرے تو بے دھرم اور اس کو کفارہ دینا پڑے گا۔ پریم چند نے اس ناول میں ہندوستان کے کسان کو اپنے حقوق سے آشنا بتایا ہے لیکن اس کے دکھ درد اور مسائل کم نہیں ہوئے۔ایک طرف جاگیردارانہ سماج میں تسکین کے سامان ہیں، نفسانی خواہشات کی تکمیل ہے،کوئی بن بیاہے کہارن کو لیے بیٹھا ہے، کسی نے اہیرن کو گھر میں ڈال رکھا ہے اور کوئی چمارن سے جنسی پیاس بجھا رہا ہے۔ دوسری طرف گاؤں کے مزدور اور کسان معاشی ابتری کا شکار ہیں۔اس نظام کو بدلنے کی کوشش کرنے والا گوبر بھی آہستہ آہستہ سمجھوتے کرتا چلا جا رہا ہے۔تاہم اس کا سماجی شعور بیدار ہے اور اس کا بار بار یہ کہنا کہ یہی جی چاہتا ہے کہ لاٹھی اٹھاؤں اور داتا دین پٹیشوری جھنگری سب سالوں کو مار گراؤں اور ان کے پیٹ سے روپے نکال لوں۔

'گئودان' محض ایک ناول نہیں کہ پڑھ لیا گیا اور اسے طاق میں سجا دیا گیا، بلکہ ایک دستور العمل اور منشور حیات ہے،جس کی روشنی میں ہم اپنی زندگیوں کا لائحۂ عمل تیار کر سکتے ہیں۔انسانیت کی تاریخ کا ایک حصہ ہے،جس سے سیکھ کر ہم ان مسائل وحالات سے آگاہ ہو سکتے ہیں جن سے ناداری اور غربت کے عالم میں نوع انسانی کے ایک طبقے کو دو چار ہونا پڑتا ہے۔ایک حقیقت ہے جس سے نظریں چرائی نہیں جا سکتی۔ایک درد ہے جس نے دلوں اور سینوں کو چھلنی کر دیا۔ ایک احساس ہے جس سے فکرمندی کے نئے در وا ہوتے ہیں۔ان تمام محرکات وعوامل نے 'گئودان' کو اردو ادب کی تاریخ کا ایک

شاہ کار بنادیا اور رہتی دنیا تک کے لیے اسے زندگی بخش دی۔

☆☆☆

حواشی:

۱۔گئو دان (متن) منشی پریم چند۔زمانہ پریس، کانپور۔1940

۲۔گئو دان: ایک استعارہ۔ماہنامہ شعروادب، لاہور۔اکتوبر:1980

۳۔گئو دان: پریم چند کی تحریریں۔سیریل بائی گلزار۔پیش کش ڈی ڈی نیشنل۔2013

۴۔غزل۔مجروح سلطان پوری۔آواز پبلی کیشن ہاؤس۔ممبئی۔1995

۵۔ پریم چند کی روایت اور معاصر اردو فکشن ،قمر رئیس، ایوان اردو، دہلی، نومبر ۲۰۰۶، صفحہ ۵

ڈاکٹرواثق الخیر
Jamia Nagar, New Delhi

ہندوستان میں مدرسہ تعلیم اور اردو زبان

تلخیص

مسلمانوں نے ہندوستان میں اپنی قدیم تعلیمی روایت کو باقی رکھتے ہوئے جگہ جگہ مکاتب و مدارس قائم کیے۔ کیونکہ مسلمان چاہتے تھے کہ اسلامی نظام تعلیم کی جو روایت اسلامی ممالک میں رہی ہے وہ یہاں بھی قائم ہو، تاکہ مسلمان اپنے مذہبی وتہذیبی تقدس کو باقی رکھ سکیں۔ اسی نقطہ نظر سے مسلم صوفیا اور حکمرانوں نے مدرسہ کی قدیم روایت کی بنیاد ہندوستان میں رکھی۔ مسلمانوں نے مدارس کی بنیاد ڈال کر تمام لوگوں کے لیے تعلیم کے راستے کھول دیے۔ اس دور کے مدارس میں تمام طرح کے مضامین کی تعلیم دی جاتی تھی۔ دینی و دنیوی تعلیم کی کوئی تفریق نہیں تھی۔ کیونکہ اس وقت علم حاصل کرنے کے لیے مدارس و مکاتب یا پھر گروکل اور پاٹھ شالہ ہی ہوا کرتے تھے۔ مدارس میں حصول علم کے سلسلے میں مذہبی بنیاد پر کوئی تفریق نہیں کی جاتی تھی۔ مسلمان بچوں کے ساتھ ساتھ غیر مسلموں کے بچے بھی علم حاصل کرتے تھے۔ یہیں کے تعلیم یافتہ افراد حکومت کے عمائدین اور کارندے بنتے تھے۔ مدارس کی یہ روایت صدیوں تک قائم رہی۔

انسان نے اپنی اجتماعی زندگی کے لیے جن اداروں کو منظم کیا اور ان کے ذریعہ اجتماعی زندگی کے تسلسل کو قائم رکھا ان میں تعلیم کا ادارہ اہمیت کا حامل ہے۔ تعلیم دراصل ایک نسل کے تجربات کو دوسری نسل تک منتقل کرنے کا نام ہے۔ تعلیم اور تعلم کا سلسلہ ہندوستان میں زمانے سے رائج ہے۔ تاریخی حوالے سے قدیم مندروں، تیرتھ استھانوں، گروکل اور پاٹھ شالاؤں میں اس کے ثبوت ملتے ہیں۔ ہندوستان کی تاریخ میں ہمیں جو تعلیمی روایت ملتی ہے اس میں ٹیکسلا کے علم وفن کی روایت سے کون واقف نہیں ہے،

ایک وقت تھا جب اس شہر کو بین الاقوامی تعلیمی شہر کا درجہ حاصل تھا۔ یہاں تاریخ، وید کی گرامر، منطق، اخلاقیات، ہندسہ، شگون، زائچہ شناسی، جوتش، بھوت ودیا، حربیات، زہریات، عطر شناسی، رقص و موسیقی کی تعلیم دی جاتی تھی۔ لیکن یہ ساری تعلیم صرف حکمراں اور اعلی طبقے تک محدود تھی، عام لوگوں کی یہاں تک رسائی نہیں تھی۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد کے بعد تعلیم کا رواج عام ہوا۔ مسلمانوں نے ہندوؤں کی علم پر اجارہ داری کو توڑ دیا اور تعلیم کو اس دور کے مزاج کے مطابق عوام وخواص دونوں کے لیے عام کر دیا۔ مسلمانوں نے ہندوستان میں اپنی قدیم تعلیمی روایت کو باقی رکھتے ہوئے جگہ جگہ مکاتب و مدارس قائم کیے۔ کیونکہ مسلمان چاہتے تھے کہ اسلامی نظام تعلیم کی جو روایت اسلامی ممالک میں رہی ہے وہ یہاں بھی قائم ہو، تاکہ مسلمان اپنے مذہبی وتہذیبی تقدس کو باقی رکھ سکیں۔ اسی نقطہ نظر سے مسلم صوفیا اور حکمرانوں نے مدرسہ کی قدیم روایت کی بنیاد ہندوستان میں رکھی۔ اسلام میں علم کے فرض ہونے کی وجہ سے اسلامی مملکت میں درس وتدریس کا سلسلہ صدیوں سے قائم تھا۔ خاص طور سے مصر، خراسان، بغداد، اسکندریہ وغیرہ ایسے علاقے تھے جہاں کے مسلمان علمی اعتبار سے مضبوط اور دنیا کے دوسرے ممالک سے افضل تھے۔

ہندوستان میں مدارس کی روایت مسلم حکومتوں کے قیام سے شروع ہوئی۔ اس سے قبل یہاں گرچہ درس وتدریس کی روایت تھی۔ لیکن وہ خاص لوگوں کے لیے مختص تھی۔ مسلمانوں نے مدارس کی بنیاد ڈال کر تمام لوگوں کے لیے تعلیم کے راستے کھول دیے۔ اس دور کے مدارس میں تمام طرح کے مضامین کی تعلیم دی جاتی تھی۔ دینی و دنیوی تعلیم کی کوئی تفریق نہیں تھی۔ کیونکہ اس وقت علم حاصل کرنے کے لیے مدارس و مکاتب یا پھر گروکل اور پاٹھ شالہ ہی ہوا کرتے تھے۔ مدارس میں حصول علم کے سلسلے میں مذہبی بنیاد پر کوئی تفریق نہیں کی جاتی تھی۔ مسلمان بچوں کے ساتھ ساتھ غیر مسلموں کے بچے بھی علم حاصل کرتے تھے۔ یہیں کے تعلیم یافتہ افراد حکومت کے عمائدین اور کارندے بنتے تھے۔ مدارس کی یہ روایت صدیوں تک قائم رہی۔

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی شکست کے بعد دور بین علماء نے ایسے مدارس کا قیام ضروری سمجھا جس کے ذریعہ کم سے کم مسلمانوں کو دینی واخلاقی زوال سے محفوظ رکھیں۔ اور ان میں داعیانہ روح اور رضا کارانہ صلاحیت اور اشاعت علم کا جذبہ پیدا ہو۔ اور جو حکومت کی اعانت وسرپرستی کے بغیر اس

ملک میں مسلمانوں کی دینی خدمت اور رہنمائی اور علم کی اشاعت وحفاظت کے فرائض انجام دے سکیں۔

ہر قوم اپنا فلسفہ تعلیم یا نظریہ تعلیم اس طرح بناتی ہے کہ وہ اس کے نظریہ حیات کی مناسب خدمت کر سکے۔ اسلامی نظریہ تعلیم اسلامی تصورات کی عکاسی کرتا ہے اور اس کا اولین مقصد مسلمانوں کی زندگی میں اسلامی اقدار کو جاری وساری دیکھنا اور ان کے کردار کو باطل اثرات سے بچا کر الٰہیاتی رنگ میں رنگنا ہے۔ اسی لیے مسلمانوں نے اپنے قدیم روایت کو جاری کرتے ہوئے ہندوستان میں مکاتب و مدارس کی بنیاد ڈالی۔

مکتب اور مدرسہ مسلم سماج کے اجتماعی ادارت میں بہت زیادہ اہمیت کے حامل ہے۔ مکتب اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں پڑھنے پڑھانے اور لکھنے لکھانے کا انتظام ہوتا ہے۔ کسی معاشرے کے اجتماعی شعور اور انفرادی تشخص کے ارتقا کا دارومدار زیادہ تر مکتب و مدرسہ پر ہوتا ہے۔ جو ماحول مکتب و مدرسہ کا ہوگا وہی ماحول کسی نہ کسی طرح پورا معاشرہ اپنائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ ہر قوم اپنے تعلیمی نظام اور تعلیمی درسگاہوں کی عظمت پر زور دیتی ہے۔

ابتدا میں ہندوستان کے مکاتب و مدارس مسجد سے وابستہ تھے یا پھر ذاتی طور پر صوفیا اور اساتذہ کے گھر سے منسلک تھے۔لیکن دھیرے دھیرے درس وتدریس کا بندوبست الگ عمارتوں میں ہونے لگا۔اس طرح مدرسہ اپنی ذاتی عمارتوں کی شکل میں بننے لگے۔اس سلسلے میں مسلم حکمرانوں نے ذاتی دلچسپی لی اور فراق دلی کا مظاہرہ کرتے ہوئے مدرسے کے نظم ونسق اور نظام تعلیم کو چست و درست کرنے کے لیے سرکاری فنڈ سے عطیات فراہم کیے۔ بلکہ نصاب تعلیم اور انتظامی امور میں بھی بہتری لانے کی کوشش کی۔ مغل دور تک آتے آتے مدارس اپنے اعلیٰ معیار کو پہنچ چکے تھے۔ان ہی مدارس سے ملک کے نظم ونسق کو چلانے کے لیے عمائدین لائے جاتے تھے۔مسلم دور حکومت میں مدارس میں تمام طرح کی تعلیم دی جاتی تھی۔لیکن برطانوی حکومت کے قیام کے بعد ان کی تعلیمی پالیسیوں کی بدولت مدارس کا نظم ونسق بگڑنا شروع ہوگیا۔تحریک آزادی کی وجہ سے بہت سے علماء شہید کر دیے گئے۔معاشی طور پر مسلمانوں کو دانستہ طور پر کمزور کیا گیا۔مسلمانوں کے تیار کردہ نظام تعلیم کی جگہ جدید نظام تعلیم کو رائج کیا گیا۔اس طرح نظام تعلیم دو حصوں میں تقسیم ہوگیا۔مسلمان طبقہ ان حالات سے بہت متاثر ہوا اور

مسلمان علم کے حصول کے سلسلے میں دو خیموں میں تقسیم ہو گئے، ایک جدید تعلیم کا ہمنوا ہوا جب کہ دوسرا قدیم طرز تعلیم کو مضبوطی سے پکڑے رہا۔قدیم طرز تعلیم پر مذہبی تعلیم غالب ہو گیا۔جس کی وجہ سے مدارس کی قدیم روایت جس میں ہر طرح کی تعلیم دی جاتی تھی وہ ختم ہو کر رہ گئی۔

درس وتدریس کے لیے کسی ایک زبان کو ذریعہ بنانا ضروری ہے کیونکہ زبان خیالات کی ترسیل کا ایک اہم ترین وسیلہ ہے جس کے ذریعہ انسان ایک دوسرے انسان سے رابطہ قائم کرتا ہے اور دوسروں کے سامنے اپنے ضمیر کا اظہار کرتا ہے۔زبان کبھی اظہار خیال کا ذریعہ بنتی ہے اور کبھی حال دل کو راز میں رکھنے کا ہنر جانتی ہے۔زبان کبھی نفرت کا زہر گھولتی ہے تو کبھی محبت کا شیریں جام پلاتی ہے اور کبھی انقلاب کے راگ کو چھیڑتی ہے تو کبھی رومان کے نغمے الاپتی ہے۔زبان زندگی کے دیگر ضروریات کی تکمیل کا ذریعہ بنتی ہے۔زبان اور فکر کے درمیان چولی دامن کا رشتہ ہے۔اس کے ذریعہ انسان کے شعور کی تربیت ہوتی ہے اور تہذیب پروان چڑھتی ہے۔فکر زبان کی رہین منت ہے کیونکہ اگر زبان فکر کے اظہار کے لیے سہارا نہ بنی ہوتی تو انسان فکر سے محروم رہتا۔زبان ہی کے وسیلے سے انسان گردو پیش کے ٹھوس حقائق کو تصوراتی پیکر میں ڈھالتا ہے اور تخیلات کی دنیا آباد کرتا ہے۔اس کے ذریعے کبھی تجزیاتی فکر کی داغ بیل پڑتی ہے اور کبھی تخلیقی فکر کے سوتے پھوٹتے ہیں۔تحقیقی مطالعوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہر سطح پر فکر کی نشوونما میں زبان کا بڑا دخل ہے۔ساتھ ہی فکر کی نشوونما سے ذہنی نشوونما کا گہرا رشتہ ہے۔زبان ذہنی ترقی کا ایک نہایت لطیف مگر موثر ذریعہ ہے۔اس کے ذریعے ہی انسان میں وہ لطافت پیدا ہوتی ہے جو کبھی گرمی محفل پیدا کرنے کا باعث بنتی ہے اور کبھی ادب وشاعری کے روپ میں ذہن وفکر کو جلا بخشتی ہے۔

اس طرح زبان، فرد اور سماج کے درمیان فعال رشتہ پیدا کرنے کا ایک اہم وسیلہ ہے۔یوں تو زبان سیکھنا ایک فطری نیز اکتسابی عمل ہے اور یہ عمل ہمہ وقت نمو پذیر رہتا ہے۔فرد کی نشوونما اور بالیدگی کے ساتھ زبان سیکھنے کا عمل بھی جاری رہتا ہے۔گویا زبان نے انسانی زندگی کے ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا ہے۔اگر زبانیں وجود میں نہ آتی تو انسان حرکات وسکنات کے ذریعہ ترسیل کرتا، جس کی وجہ سے تہذیبیں گونگی رہ جاتیں اور سماج کی نشوونما نہ ہو پاتی اور نہ ہی شخصیت کی تشکیل کا ہی امکان ہوتا۔اس طرح یہ واضح ہوتا ہے کہ زبان، فرد اور سماج کو ایک دوسرے سے جوڑے رکھتا ہے۔

گلوبلائزیشن کے اس دور میں جب ترقی یافتہ ممالک کی زبانیں دیگر بولی جانے والی

زبانوں کوہضم کرتی جارہی ہیں۔ایسے میں زبانوں کا وجود باقی رکھنا بہت ہی جاں فشانی کا کام ہے۔اردو کے ساتھ بھی ایسا ہی ہوا۔جب ہم اردو زبان کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نشوونما میں بازار، خانقاہ اور دربار پیش پیش رہے ہیں۔اردو ہندوستان میں مسلم حکمرانوں کے ادوار میں سرکاری سرپرستی کی وجہ سے خوب ترقی کی، بلکہ یہ کہا جائے کہ اپنے ارتقائی مراحل کو طے کرتے ہوئے ایک حتمی شکل میں ابھر کر سامنے آئی اور صدیوں تک عوامی بولی کی صورت میں بازاروں میں رائج رہی اور عوامی زبان کی صورت میں مقبول رہی۔عوام اپنے روزمرہ کی زندگی میں اسے بول چال کے طور پر اس کا استعمال کررہے تھے۔جب اسلام ہندوستان میں آیا تو صوفیائے کرام نے اسلام کی دعوت اور وعظ ونصیحت کے لیے اسی عوامی زبان کو اپنایا۔مسلم حکمرانوں نے بھی اسی زبان کی سرپرستی کی۔جس کی وجہ سے اردو اپنی ارتقائی سفر طے کرتے ہوئے واضح شکل میں نمودار ہوئی۔انگریزوں کے اقتدار میں آنے کے بعد انہوں نے ہندوستانیوں کو آپس میں لڑانے کی شطرنجی چالیں بچھانی شروع کیں، تا کہ حکومت پائیدار اور مستحکم ہوں۔اس کے لیے انہوں نے زبان کو بھی اپنی سیاست کا شکار بنایا۔ان کی اسی سیاست کی وجہ سے اردو زبان سے ایک طبقے کی بیزاری ابھر کر سامنے آئی۔ہندوستان کے آزاد ہونے کے بعد دفتری کام کاج کے زبان کی صورت میں سرکاری طور پر ہندی کو قبول کیا گیا اور اردو کو بے یارومددگار عوام کے درمیان چھوڑ دیا گیا۔اردو اپنی حلاوت اور شیرینی کی وجہ سے عوام کے دلوں میں راج کرتی رہی اور آج تک راج کررہی ہے۔فرق صرف یہ ہے کہ لوگوں نے اسے ہندی کا نام دے دیا ہے۔ہندوستانی سنیما اور میڈیا (ریڈیو، ٹیلی ویژن، اخبارات) وغیرہ اس کی واضح اور زندہ مثالیں ہیں جس میں اردو زبان کا استعمال وسیع تر پیمانے پر ہورہا ہے۔

جہاں تک اردو زبان کو فروغ دینے کی بات ہے تو اس سلسلے میں اسکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں کی خدمات کو ہمیشہ سے سراہا جاتا رہا ہے۔یہ مسلم حقیقت بھی ہے کہ فورٹ ولیم کالج، جامعہ عثمانیہ، دہلی کالج اور اورینٹل کالج علی گڑھ (موجودہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) نے اردو زبان کے ساتھ اردو ادب کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا ہے، لیکن ان سب کے درمیان ایک حلقہ ایسا بھی ہے جو خاموشی سے اردو زبان کی صدیوں سے خدمت کررہا ہے۔اپنے ابتدائی مراحل سے لے کر اب تک اس پر قائم ہے۔وہ طبقہ ہے مدارس کا، جو درس وتدریس، تصنیف وتالیف اور وعظ و

نصیحت کے ذریعہ اردو زبان کوفروغ دے رہا ہے۔وہ اس کے لیے دعوے بھی نہیں کرتا ہے۔

مدارس نے ہر دور میں رائج زبان کو اپنا وسیلۂ درس وتدریس بنا کر اس کوفروغ دینے کا کام کیا ہے۔مسلم عہد حکومت میں فارسی یہاں کی زبان تھی تو مدارس نے اپنے درس و تدریس کا میڈیم فارسی زبان میں رکھا،لیکن جب فارسی کی جگہ اردو نے لے لی تو مدارس نے اردو کو اپنے درس وتدریس کا ذریعہ بنایا۔اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ مدارس دینی امور اور اصول کو عوام میں رائج کرنا چاہتے تھے،اور وہ تبھی ممکن تھا جب عوام کی زبان میں معلومات فراہم کی جائے۔اردو کو فروغ دینے میں مدارس نے بیش بہا خدمات پیش کی ہیں۔خاص طور پر مکاتب کی شکل میں موجود مدارس نے جو ملک کے تقریباً ہر گاؤں میں کسی نہ کسی صورت موجود ہیں۔مدارس ہی وہ ادارے ہیں جس کے ذریعہ اردو باقی ہے اور یہی ادارے اس کی آبیاری بھی کرتے چلے آرہے ہیں،جس سے اردو زبان کا فروغ ہو رہا ہے۔

اردو کشی کے اس دور میں اردو زبان کی بقاء مدارس سے مشروط ہے۔اس زبان کا نامیاتی ارتقااور تسلسل بھی مدارس پر ہی منحصر ہے۔اہل مدارس نے اردو کے احیا کے عملی اقدامات کیے۔رسم الخط کی تبدیلی، استعارات وعلائم میں تغیر،لسانی مزاج کو بدلنے کے خطرناک منصوبوں سے بھی سب باخبر ہیں۔ایسے پر خطر ماحول میں اردو کی ہیئت حقیقی یعنی اس کے رسم الخط کو مدارس نے برقرار رکھا اور اردو زبان کی اصلی روح اور اس کے تہذیبی حسن کا تحفظ مدارس نے ہی کیا،زبان کی جمالیات اور حرکیات کو نئی توانائی عطا کی،عملی حیا تین کے ذریعہ اردو زبان کو ان جراثیم سے محفوظ رکھا جو اس کے جسم کو دیمک کی طرح چاٹ رہے تھے اور زبان کو بنجر میں تبدیل کر رہے تھے۔اردو اور مدارس،دونوں ایک دوسرے سے اس طرح مربوط ہو گئے ہیں کہ ذکر اردو کا ہو تو بات مدارس تک پہنچتی ہے۔

ہندوستانی مدارس کی ان تمام خدمات،قربانیوں،ایثار اور بھرپور تاریخی کردار کو تسلیم کرنے میں بخل برتنے کا کوئی جواز نہیں،تاہم مدارس کے تشخص کو باقی رکھتے ہوئے آج کے دور کے تقاضوں اور ضروریات کے حوالے سے ان کے نصاب ونظام میں مناسب اور ضروری ترمیم واضافہ وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔دینی ضرورت اور مستقبل کے امکانات وخطرات کا ادراک کرتے ہوئے باہمی مشاورت کے ساتھ جو تبدیلی ناگزیر ہو اسے اختیار کرنے میں بخل سے کام نہیں لینا چاہیے۔

اس میں شک نہیں کہ مکتبوں اور مدرسوں نے تقسیم ہند کے بعد اردو زبان اور خاص طور

سے اس کے رسم الخط کی حفاظت میں بہت بڑا کردار ادا کیا ہے۔ اور اس میں بھی دو رائے نہیں ہوسکتی ہے کہ ہندوستان میں مفت تعلیم کا سب سے بڑا غیر سرکاری نیٹ ورک انہیں مکتبوں اور مدارس کا ہے۔ جو سرکاری امداد کے بغیر برسوں سے کام کرتے آرہے ہیں۔

آزادی کے بعد ہر سطح پر اردو زبان کی طرف سے بے توجہی برتی گئی۔ یہاں تک کہ اسکولوں اور کالجوں میں اردو کو صرف اختیاری مضمون کی حیثیت سے رائج کیا گیا۔ اس کے لیے کوئی منصوبے تیار نہیں کیے گئے۔ اسکولوں اور کالجوں کے لیے اردو اساتذہ کا مستقل انتظام نہیں کیا گیا۔ سرکاری نوکریوں کے لیے اس کے راستے محدود کردیے گئے۔ یہاں تک کہ ذمہ داران اسکول نے بھی اس کی طرف سے بے اعتنائی برتی۔ ایسی صورت میں مدارس ہی ایسا ادارہ تھا جس نے اسے گود لیا اور اس کی آبیاری کی۔

مدارس نے درس وتدریس کے لیے رائج الوقت زبان کا استعمال ہر دور میں کیا ہے۔ جب مدارس کا ہندوستان میں وجود ہوا تو جس روایت کو وہ مسلم ممالک سے لائے تھے اسی کو آگے بڑھایا اور عربی زبان کو میڈیم کے طور پر استعمال کیا۔ لیکن جیسے جیسے فارسی کا غلبہ ہوتا گیا اور مسلم حکمرانوں کی پکڑ مضبوط ہوتی گئی ویسے ہی مدارس میں نصاب سے لے کر درس وتدریس کے میڈیم تک فارسی زبان حاوی ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ فارسی مدارس کے درس وتدریس کا میڈیم بن گیا۔

افتاد زمانہ نے جب کروٹیں لیں اور عوامی سطح پر اردو نے فارسی کی جگہ لے لی، اور پھر اردو اپنی حتمی شکل اختیار کرلی تو مدارس نے بھی اپنے ذریعہ تعلیم میں تبدیلی لائی اور فارسی کی جگہ اردو کو میڈیم کے طور پر استعمال کرنے لگے۔ اس کے پیچھے جو مقاصد کارفرما تھے ان میں سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ مدارس میں تعلیم کا مقصد دین کے لیے ایسے افراد کا تیار کرنا تھا جو دین کی خدمات انجام دے سکیں۔ اس کے لیے عوام میں بولی جانے والی زبان کا سیکھنا لازمی تھا۔ اس لیے مدارس نے میڈیم کے طور پر اردو کا استعمال کرنا لازم سمجھا۔

مدارس نے میڈیم کے طور پر اردو کو کب سے اپنایا؟ تاریخ کی کتابوں سے اس کا کوئی واضح ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ'مدرسہ غازی الدین حیدر'کے دلی کالج بننے کے بعد اردو زبان کے فروغ میں اس نے جو کارنامے انجام دیے ہیں اس سے کہا جاسکتا ہے کہ مدارس نے بہت پہلے سے اردو کو میڈیم کے طور پر قبول کرنا شروع کردیا تھا۔ غدر کی ناکامیابی کے بعد دارالعلوم دیوبند کے قیام سے باضابطہ اردو زبان کو درس

وتدریس کے وسیلے کے طور پر استعمال کیا جانے لگا۔ دارالعلوم دیوبند کے قیام کے بعد ہندوستان میں مدارس کا جال بچھ گیا اور تمام مدارس نے اردو کو درس وتدریس کے لیے وسیلے کے طور پر استعمال کرنا شروع کر دیا۔

ملک کے تقریباً تمام مسلم آبادی والے گاؤں اور محلوں میں مسجدیں اور اس سے وابستہ مکاتب ہیں، جو بچوں کے لیے ابتدائی تعلیم گاہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جہاں قرآن پاک کے ناظرہ کے ساتھ اردو زبان کی بھی تعلیم دی جاتی ہے۔ بچوں کو حروف تہجی سے لے کر مشکل الفاظ تک یاد کروائے جاتے ہیں اور خوشخط تحریر میں اردو حروف لکھنے کی ترغیب دی جاتی ہے۔ اس کے بعد بچے مزید تعلیم کے لیے اسکول یا پھر مدرسہ کا رخ کرتے ہیں۔ اسکولوں میں انگریزی یا ہندی میڈیم ہونے کی وجہ سے بچے اردو سے غیر مانوس ہوتے نظر آتے ہیں، جب کہ مدارس کا رخ کرنے والے بچے دینی علوم کے ساتھ ساتھ اردو کے اعلیٰ معیار سے بھی متعارف ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہاں تمام مضامین کی تعلیم کے لیے اردو زبان کو بطور ذریعہ استعمال کیا جاتا ہے۔

ویسے تو ہندوستان میں مدارس ومکاتب کی تعداد لاکھوں میں ہے۔لیکن ان تمام مدارس میں کچھ مدارس ایسے بھی ہیں جو صف اول کے ہیں اور جن کے نصاب کو دوسرے چھوٹے بڑے مدارس قبول کیے ہوئے ہیں۔ ان مدارس کو افضلیت حاصل ہیں اور ان ہی کے نصاب پر بے شمار مدارس تعلیم دے رہے ہیں۔ ان سب نے اردو زبان کی جو خدمات کی ہیں اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اسلامی تاریخ کی روشنی میں مدارس نے ہمیشہ کے لیے کس طرح دنیاوی اور دینوی علوم کے خلاء کو پاٹ دیا اور تمام علوم کو اللہ کی عطا کردہ نعمت قرار دے کر ان کے حصول کو لازم قرار دیا۔ ان کے معتدل اور جامع نظام تعلیم وتربیت کے نتیجہ میں باشعور طبقہ میں اس کا احساس ہوا کہ اپنا تشخص اور علمی وجود اور دینی شعائر کو کس طرح باقی رکھا جائے، اس کے ساتھ ساتھ خودداری اور خودشناسی کا جذبہ کس طرح پیدا ہو، تا کہ ایک زندہ قوم کی حیثیت سے دنیا کے سامنے پہچانے جائیں اور اپنے وجود کو اپنی برتری و بالادستی کو تسلیم کرا سکیں۔

یہ اہل مدارس ہی ہیں جنھوں نے اردو کی صرف ونحوی ساخت کی تشکیل، نئی لفظیات، استعارات، تشبیہات اور تلمیحات اور لغت میں اضافہ کیا ہے۔ اردو زبان کو ان علوم وفنون وموضوعات سے آشنا کی جو یقیناً اردو کی فکر ثروت میں اضافہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور جس سے اردو زبان کو فکری تحریک اور

توانائی حاصل ہوگئی۔اس کا اعتراف ارباب فضل وکمال کو بھی ہے اور اردو زبان وادب سے وابستہ باشعور، بالغ النظر اساتذہ کو بھی صحیح معنوں میں آج کے عہد زوال اور اردو کشی کے دور میں اردو زبان کی بقا مدارس کی وجہ سے زندہ ہے، ہندوستان میں اگر مدارس نہ ہوتے تو اردو زبان کا دائرہ نہایت سکڑا اور سمٹا ہوتا۔

مدارس نے اردو زبان کے احیاء کے لیے عملی اقدامات کیے اور تدریسی میڈیم کے طور پر اردو زبان کو اختیار کیا۔اس طرح اردو زبان کی ترقی کی راہیں ہموار کیں۔ہندوستانی مدارس میں دیگر زبانوں سے تعلق رکھنے والے بھی اردو زبان میں تعلیم حاصل کرتے ہیں۔چاہے ان کا تعلق برمی، بنگلہ، کنڑ، تیلگو، تمل، گجراتی اور مراٹھی زبان سے ہو مگر مدارس کے طلباء اردو زبان کے ذریعے ہی تعلیم حاصل کرتے ہیں۔

اس طرح اردو کی تشکیل، ترویج واشاعت میں مدارس کی بیش بہا خدمات، ناقابل فراموش ہیں۔اردو کی ابتدائے آفرینش سے لے کر ارتقاء تک کی مکمل تاریخ میں مدارس کی عظیم خدمات رہی ہیں۔بیشتر کلاسیکی شعرا کا تعلق مدارس سے رہا ہے۔اردو غزل کے بابا آدم ولی دکنی، مدرسہ کے فیض یافتہ تھے۔اسی طرح سراج دکنی، داغ دہلوی، میر تقی میر، سبھی مدرسے کے پروردہ تھے۔یہی نہیں بابائے اردو مولوی عبدالحق، اردو میں ناول کی تاریخ رقم کرنے والے مولوی ڈپٹی نذیر احمد، مولانا محمد حسین آزاد، مولانا الطاف حسین حالی، نذیر اکبرآبادی، اکبرالہ آبادی، مولانا شبلی نعمانی، عبدالسلام ندوی، سید سلیمان ندوی، مولانا ابوالکلام آزاد وغیرہ مدارس ہی کی دین ہیں۔اس طرح اردو کے تعلق سے ماضی میں مدارس کے فارغین کی عظیم خدمات رہی ہیں۔

اس میں دورائے نہیں کہ اردو اور مدارس ایک دوسرے سے مربوط ہیں اس کی زندہ اور علمی مثال مدارس کا ذریعہ تعلیم ہے۔اس طرح دینی تعلیم وترویج واشاعت کے علاوہ اردو کو برصغیر کے کونے کونے تک پھیلانے میں مدراس کا اعلی تعلیم تک اردو میں ہی دی جاتی ہے۔خواہ یہ مدرسے شمال میں قائم ہوں یا جنوب میں، مشرق میں ہوں یا مغربی ہند میں۔

ہندوستان کے باہر اردو کا تعارف کرانے میں مدارس کا اہم کردار رہا ہے۔مدارس نے اردو زبان کو بین الاقوامی زبان بنانے میں کلیدی کردار ادا کیا ہے یہاں ہندوستان کے علاوہ غیر ممالک کے طلباء بھی علم کی دولت سے سرفراز ہوتے رہتے ہیں اور تعلیم سے فراغت کے بعد بھی اپنے ملکوں میں اردو کی شمع روشن کرتے ہیں۔اردو زبان کے لسانی اور فکری سرمائے میں ارباب

مدارس نے جو اضافے کیے ہیں وہ جلی حرفوں میں لکھنے کے قابل ہیں۔

ہندوستانی مدارس نے اردو زبان کو فروغ دینے میں جو کام کیے ہیں وہ تو قابل تعریف ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے اردو زبان کو ادبی حیثیت دلانے میں جو اہم کارنامے انجام دیے ہیں اس کو بھی فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ مدارس سے نکلنے والے رسالے اور اخبارات کی اردو خدمات کا اعتراف کرنا ہوگا دارالمصنفین کے تحت چھپنے والی تصانیف اور ماہنامہ 'معارف' کی تحریریں پڑھنے سے اس کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ اسی طرح 'الندوہ' کی تحریریں بھی ادبی زمرے میں آتی ہیں، جن کا اس دور میں کوئی ثانی نہیں تھا۔ 'کاروان ادب' کی پاکیزہ تحریریں ہوں جس رسالہ کے مطالعہ سے قارئین دوسری زبانوں کے ادب سے واقف ہوتا ہے۔ دارالعلوم سے نکلنے والے ماہنامہ 'دارالعلوم' اور 'آئینہ دارالعلوم' وغیرہ اردو زبان میں نکلنے والے اہم رسالے ہیں۔ دارالعلوم ان رسالوں کی مدد سے اسلام اور اس کے صحیح عقیدے کی تشہیر کرتا ہے، اور اسلام پر ہونے والے حملوں کا مدلل اور پرزور طریقے سے جواب دیتا ہے۔ اسی طرح مدرسۃ الاصلاح کا ترجمان 'الاصلاح' ہے جو اپنے افکار کو اردو زبان میں عوام تک پہنچاتا ہے۔ اسی ادارے سے 'نظام القرآن' نام کا رسالہ بھی نکلتا ہے۔ جامعۃ الفلاح کا ترجمان 'حیات نو'' ہے جس میں اسلامی مکتبہ فکر کے تحت جامع مضامین اردو زبان میں شائع کیے جاتے ہیں۔ جامعہ اشرفیہ کا 'اشرفیہ' اور جامعہ سلفیہ کا 'محدث' بھی اردو میں نکلنے والا ماہنامہ رسالہ ہے جس میں قرآن وحدیث کی روشنی میں اپنے مکتبہ فکر کی نمائندگی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اور اسلامی معاشرے کی تشکیل میں ہر ممکن مدد کرتے ہیں۔ بہر حال ان مدارس سے نکلے والے رسالے اردو زبان میں ہوتے ہیں جس کی مدد سے یہ مدارس دانستہ یا غیر دانستہ طور پر اردو زبان کو فروغ دے رہے ہوتے ہیں۔

مجموعی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہندوستانی مدارس ہی وہ ادارے ہیں جہاں اردو کی آبیاری کی جاتی رہی ہے اور کی بھی جا رہی ہے۔ مزید ملک کے حالات کو دیکھ کر ایسا لگتا ہے کہ اگر یہ مدارس بھی اردو سے بے اعتنائی برتنے لگیں تو وہ دن دور نہیں جب اردو کے حروف سے لوگ نا آشنا ہو جائیں گے جیسا کہ ہندوستان میں ہی بہت سی ایسی زبانیں ہیں جس کو پڑھنے والے اب موجود نہیں ہیں۔ اگر ان زبانوں کو پڑھنے والے موجود ہوتے تو شاید کہ ہندوستان کی تاریخ میں بہت سے نئے باب کا اضافہ ہوتا۔ اور ایسے راز ونیاز سے پردہ اٹھتا جو اب تک ہندوستانیوں کی نظر سے اوجھل ہے۔

☆☆☆

مراجع ومصادر:

۱۔مولانا مناظر احسن گیلانی، ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم وتربیت، ندوۃ المصنفین، ۱۹۴۴

۲۔ریاست علی ندوی، عہد اسلامی کا ہندوستان، ادارۃ المصنفین، پٹنہ، ۱۹۵۰

۳۔سید عبدالحیٔ حسنی۔شمس تبریز خاں، اسلامی علوم فنون ہندوستان میں، دارالمصنفین، اعظم گڑھ، ۱۹۶۹

۴۔ابوالحسنات ندوی، ہندوستان کی قدیم اسلامی درسگاہیں، دارالمصنفین، اعظم گڑھ، ۱۹۷۱

۵۔محمد رضوان القاسمی، دینی مدارس اور عصر حاضر، مرکزی دعوت وتحقیق، حیدرآباد، ۱۹۹۴

۶۔محمد قمر اسحاق، ہندوستان کے اہم مدارس، اسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹیو اسٹڈیز، نئی دہلی، ۱۹۹۶

۷۔ریاست علی ندوی، اسلامی نظام تعلیم، دارالمصنفین، اعظم گڑھ، ۱۹۸۴

۸۔ضیاء الحسن فاروقی، مسلمانوں کا تعلیمی نظام، مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ نئی دہلی، ۱۹۹۲

۹۔اشفاق احمد عارفی، اردو زبان کا فروغ: جہات اور امکانات، محکمہ السنہ، اردو سیل، نئی دہلی، ۲۰۰۴

۱۰۔سلیم منصور خالد، دینی مدارس میں تعلیم، انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز، اسلام آباد، ۱۹۸۶

۱۱۔مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان، اسلامی مدارس تجزیہ تبصرہ مشورہ، شعبہ تحقیق واشاعت، بنگلور۔

۱۲۔مولانا ابوالحسن علی ندوی، مدارس اسلامیہ، مرتب عبدالباری ندوی، سید احمد شہید اکیڈمی، رائے بریلی۔

ڈاکٹر فرخندہ ضمیر
Associat Professor, Arbab Mantion, Azad Nagar, Ajmer

آزادیٔ نسواں کی علم بردار رضیہ سلطان

Abstract

Inequality between the sexes is a global phenomenon today. Despite all the odds, a lady still needs to struggle to survive. A powerful woman is the pinnacle of brilliance and inspiration in such a sexist culture. Since the dawn of history, Razia Sultana, the first and final woman to reign the Delhi Sultanate, has been indelibly etched into the annals of the people.

The title of "Sultan" has never been given to a woman in history because no woman has held the position of power. Strong and courageous, Razia Sultana governed with her independent thought. She is renowned for shattering preconceptions and for her fearlessness and effectiveness. She fearlessly disregarded conservative customs and showed the nation for the first time that gender did not determine one's abilities.

اسلام عورت کے حقوق کا داعی ہے۔ حقوق نسواں روز اول سے عالم گیر نظریہ رہا ہے۔ مسلمانوں کی الہامی کتاب قرآن میں بارہا عورت اور مرد کو برابری کا درجہ دیا گیا ہے۔ پیغمبر کی زندگی میں بھی ہمیں ایسے بے شمار واقعات ملتے ہیں جہاں عورت کو مرد پر فوقیت دی گئی۔ آپ کی زندگی خود ایک

روشن مثال ہے کہ آپ نے دور جہالت میں خواتین کہ پامال حقوق کو دلوایا اور انھیں سماج میں معتبر مقام عطا کیا۔عورتوں کی عزت کرنا سکھایا۔لیکن اسلامی برادری نے اپنے رسول کی اتباع چھوڑ کر دورِ جاہلیت کی فرسودہ روایتوں کو اپنا کر عورتوں کے حقوق کو پامال کیا اور اسے دوسرے درجہ کا شہری بنا دیا۔مغرب یوں تو حقوق نسواں کا بہت بڑا علم بردار بنتا ہے وہاں بھی عورت کو وہ حیثیت حاصل نہیں تھی جس کی وہ حقدار تھی۔صنف اور جنس کو بنیاد بنا کر بغیر سماجی سطح پر برابری کے حقوق کے لئے مغرب کی عورت کو بہت جدّ و جہد کرنا پڑی۔'فیمینسٹ' لفظ کا تصور 1837 میں وجود میں آیا۔اس کے بعد ہی مغرب میں عورتوں کو ووٹ دینے کا حق حاصل ہوا۔1920 میں ''آزادی نسواں'' تحریک کی شروعات ہوئی،جس میں قانونی اور سماجی سطح پر مرد و عورت کے حقوق یکساں ہیں کا نعرہ دیا گیا اور ''ومن امپاورمینٹ'' بااختیار خواتین کے نظریہ پر عمل شروع ہوا اور تمام دنیا کی سوشل میڈیا میں اس نظریہ کے تحت عورتوں کے حقوق کے لئے آواز اٹھائی گئی۔جب اس فیمینیزم لفظ کا وجود ہی نہیں تھا اس وقت التمش کے محل میں 1214ء میں رضیہ سلطان کی پیدائش ہوئی،چونکہ التمش ایک دین دار متقی،پرہیزگار عاشق رسولؐ بادشاہ تھا اس لئے اس نے بھی اپنے پیارے نبیؐ کی اتباع کی اور رضیہ کی پرورش میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔اس وقت مشرقی ملکوں میں عورت کی حیثیت صرف پردہ نشین خاتون کی تھی۔پس پردہ ہی وہ کوئی کام کر سکتی تھی۔کہیں اسے داسی بنا کر لوٹا گیا تو کہیں اسے چتا کے حوالے کر دیا گیا۔اس دور میں سلطان التمش نے اپنی قرۃ العین کی پرورش اس طرح کی کہ بیٹوں اور بیٹیوں میں کوئی امتیاز نہیں کیا۔رضیہ ایک صنفِ نازک یعنی وہ نازک اندام بیل جو بنا کسی تناور درخت کے سہارے آگے نہیں بڑھ سکتی تھی اس وقت وہ تناور درخت اس کے والد التمش نے اپنی پیاری بیٹی کی پرورش اس انداز میں کی کہ اسے دنیا کے سرد و گرم سے نبرد آزما ہونے کا گر سکھایا کہ وہ کس طرح مخالف سمت ہواؤں کے سامنے مضبوطی سے کھڑی رہ سکے اور پھر تاریخ نے رضیہ سلطان کے عزم اور حوصلہ کو دیکھا۔سلطان التمش نے اپنی بیٹی کی تعلیم و تربیت پر بہت توجہ دی۔بقول طالب الہاشمی ''رضیہ نے ابتدا میں قرآن پاک پڑھا۔پھر اونچے درجے کے علماء سے مروّجہ علوم کی تعلیم پائی۔اس کے ساتھ ہی عربی فارسی اور ترکی میں اعلیٰ دست گاہ حاصل کی۔علاوہ ازیں اس نے فنونِ حرب و ضرب بھی سیکھے اور شہ سواری شمشیر زنی،نشانے بازی میں بھی طاق ہو گئی۔اس کے اعلیٰ اوصاف و خصائل کی بنا پر التمش اس کو بے حد عزیز جانتا تھا۔وہ اس کو کاروبار حکومت چلانے کے گر بھی بتاتا تھا اور

وقتاً فوقتاً امور حکومت میں مشورہ بھی لیتا تھا۔ اگر کسی مہم کے سلسلے میں اسے دارالخلافہ سے باہر جانا پڑتا تو بیٹوں کی موجودگی کے باوجود وہ رضیہ ہی کو اپنا جانشین بنا کر جاتا۔ وہ اس کی غیر حاضری میں حکومت کے تمام کام نہایت خوش اسلوبی سے انجام دیتی اور نظم و نسق میں کسی قسم کا خلل نہ پڑنے دیتی۔ اس طرح اس کو التمش کی زندگی میں ہی حکومت سنبھالنے اور انتظامی امور سے نپٹنے کی اصلی تربیت مل گئی تھی۔"

(تاریخ اسلام کی چار سو باکمال خواتین، ص 275)

سلطان التمش بہت نیک متقی اور پرہیزگار انسان تھے۔ انھوں نے سنت محمدیؐ پر چلتے ہوئے اپنی بیٹی سے بہت محبت کی۔ اس کی پرورش اس انداز سے کی کہ اسے گوہر نایاب بنا دیا اور تاریخ میں رضیہ سلطان کا نام سنہرے الفاظ میں درج ہو گیا۔ رضیہ میں خود اعتمادی اور فیصلہ کرنے کی صلاحیت باپ کی بھرپور شفقت و محبت کی بنا پر حاصل ہوئی تھی۔ جب ہمارے ملک میں عورت سات پردوں میں چھپا کر رکھی جاتی تھی۔ مغرب میں بھی عورت کے حقوق کے لئے جدّ و جہد چل رہی تھی اس وقت رضیہ نہ صرف امورِ حکومت سنبھال رہی تھی بلکہ وہ صنف نازک میدان جنگ میں بھاری بھرکم ہتھیاروں سے لیس ہو کر فوج کی قیادت کر رہی تھی۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ سلطان التمش رضیہ کو لے کر خواجہ بختیار کاکیؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو انھوں نے اسے دعا دیتے ہوئے کہا: "یہ دختر مردوں پر بھاری ہے۔"

جب التمش نے رضیہ کو اپنا جانشین مقرر کر دیا تو پورے ملک اور خاندان میں مخالفت شروع ہو گئی کہ ایک عورت حکمراں کیسے ہو سکتی ہے۔ التمش کی حیات میں تو کسی کی سر اٹھانے کی ہمت نہیں ہوئی لیکن اس کے 1331ء میں انتقال کے بعد وصیت پر عمل نہیں کیا گیا اور امیروں نے شہزادہ رکن الدین کو سلطان بنا دیا لیکن وہ عیاّش و نااہل تھا۔ غیر مناسب سرگرمیوں میں منسلک ہو گیا۔ اس کی والدہ ترکان خاتون بہت ظالم عورت تھی اس نے التمش کی تمام بیویوں کو قتل کروا دیا۔ ایک بیٹے کو اندھا کر کے زندان میں ڈلوا دیا۔ جب رضیہ کو بھی قتل کرنے کی سازش رچی گئی تو رضیہ نے لال لباس پہنا جو کہ اس زمانے میں فریادی پہنتے تھے اور عوام کے سامنے پہنچ کر التمش کی وصیت کی یاد دلائی۔ عوام میں بے چینی تھی ہر جگہ افراتفری کا عالم تھا حکومت کا نظام درہم برہم ہو گیا تھا۔ سب کا خیال تھا کہ رضیہ عام خاتون کی طرح رو دھو کر چپ ہو جائے گی اور مخالفت نہیں کر پائے گی لیکن رضیہ آزادی نسواں کی علم بردار وہ خاتون تھی مردانِ عقل حکیمان اور خود اعتمادی ودیعت ہوئی تھی۔ وہ عام عورت نہیں تھی۔ اس نے دہلی کے لوگوں کی مدد

سے 19 نومبر 1236 کو رکن الدین کو شکست دی اور تخت پر جلوہ نشیں ہوگئی عوام کا اسے بھر پور پیار ملا۔ رضیہ نے تخت سنبھالتے ہی مردان لباس یعنی ''قبا'' اور ''کلاہ'' پہن کر رخِ روشن کو بے نقاب کر تخت پر جلوہ افروز ہوئی تو اس شانِ تمکنت اور بے باکی پر سب امراء اور درباری حیران رہ گئے، چہ می گوئیاں ہوئیں لیکن رضیہ کی بارعب آواز نے سب کو خاموش کر دیا۔ اور خود کو رضیہ سلطان کہلوانا پسند کیا۔ کیونکہ سلطانہ کا مطلب سلطان کی بیوی ہوتا ہے یعنی دوسرے درجہ کی خاتون۔ رضیہ میں یہ خودداری یہ جی داری اس سے پہلے کسی خاتون میں نہیں تھی۔ رضیہ اب تک کی تاریخ میں واحد سلطان خاتون تھی۔ اور یہ ہی بات امیر اور ملِک ناپسند کرتے تھے۔ وہ اسے اپنے ہاتھوں کی کٹھ پتلی بنانا چاہتے تھے لیکن رضیہ نے نظام حکومت، نظام عدالت، جنگی معاملات خود کے ہاتھ میں لئے اور ایک خودمختار حکمراں کی حیثیت سے حکومت کا سارا نظام سنبھال لیا۔ اس نے حکومت کو مضبوط بنانے کے لئے کئی اہم فیصلہ لئے۔ اختیار الدین کو امیر حاجب کا عہدہ دیا، ملک جمال الدین یاقوت جو کہ والد کا خاص وفادار تھا اس کو امیر آخور یعنی امیر اصطبل بنا دیا۔ یاقوت ابیسینیا کا تھا اس لئے ترک امیروں کو یہ فیصلہ پسند نہیں آیا۔ رضیہ اور یاقوت کے عشق ومحبت کے بے بنیاد قصّوں کو پھیلا دیا تاکہ رضیہ پر الزام تراشی کر کے تخت سے اتار سکیں۔ عزالدین کبیر خان کو لاہور کا حاکم بنایا۔ امیر اختیار الدین التونیہ کو بھٹنڈا کا حاکم مقرر کیا۔ طبقات ناصری میں منہاج السراج لکھتا ہے کہ ''رضیہ ایک عظیم سلطان تھی۔ وہ، انصاف پسند فراخ دل عوام کی خیر خواہ اور فوج کی سپہ سالار تھی رضی خود اعتماد و خودمختار و آزاد تھی اس لئے ترک امیروں کو وہ ناپسند تھی'' جو مردوں کی طرح کام کرتی ہو۔ میدان جنگ میں خود فوج کی قیادت کرتی ہو۔ ان کی نظر میں یہ خصوصیات صنفِ نازک پر زیب نہیں دیتی۔ وہ اس کی آزادیٔ نسواں سے نفرت کرتے تھے، ان کی انانیت اس بات کو تسلیم نہیں کرتی تھی کہ عورت ان پر حکمرانی کرے۔ ان کی نظر میں عورت تو سر جھکائے جی حضوری کرتی ہی اچھی لگتی ہے۔ کئی امراء ملِک رضیہ کے خلاف خفیہ سازشوں میں مبتلا تھے لیکن رضیہ نے مدبّرانا انداز و حکمت عملی سے ان سازشوں کو کچل دیا۔ رضیہ نسوانی حسن و جمال کی پیکر تھی۔ اس کی شجاعت و بہادری سے مرعوب ہو کر کئی حاکم دل ہار بیٹھے تھے۔ ان میں ایک بھٹنڈا کا حاکم ملک التونیہ بھی تھا۔ اس نے ترک امراء کی اڑائی ہوئی خبر سنی کہ رضیہ کی التفات نظر سیاہ فام غلام امیر یاقوت پر ہے تو وہ رقابت سے جل گیا اور لاہور کے حاکم عزالدین کو ساتھ ملا کر رضیہ کے خلاف جنگ کا اعلان کر دیا۔ دہلی کے امراء و حاکم پہلے ہی رضیہ کے خلاف تھے اس لئے وہ بھی رضیہ کے

خلاف التونیہ کے ساتھ ہو گئے۔ رضیہ اس بغاوت کو کچلنے کے لئے نکل پڑی لیکن راستہ میں ہی اسے باغیوں نے گھیر لیا۔ ان سے معرکہ جاری تھا کہ التونیہ بھی لشکر لیکر پہنچ گیا۔ شدید لڑائی ہوئی، رضیہ کے وفادار غلام یاقوت کے لئے یہ افواہ اڑائی گئی کہ وہ قتل ہو گیا۔ رضیہ اس خبر سے دلبر داشتہ ہو گئی۔ اور قید کر لی گئی۔ باغی تو اس لمحہ کا انتظار کر رہے تھے انھوں نے فائدہ اٹھا کر اس کے بھائی معزالدین بہرام شاہ کو تخت پر بٹھا کر سلطان بنا دیا۔ منہاج السراج کے مطابق رضیہ نے 3 سال 6 ماہ اور 2 دن حکومت کی۔

رضیہ سلطان کو التونیہ بہت پسند کرتا تھا اس لئے اس نے رضیہ کو قتل کرنے کے بجائے شادی کا پیغام بھیجا۔ رضیہ نے چارو نا چار اس پیغام کو قبول کر لیا اور التونیہ کے نکاح میں آ گئی۔ کہا جاتا ہے کہ التونیہ کی رفاقت اس نے دہلی کے تخت کو حاصل کرنے کے لئے قبول کی تھی۔ التونیہ کو رضیہ نے دہلی کا تخت حاصل کرنے کے لئے راضی کر لیا اور اپنی جنگجویانہ صلاحیتوں سے جاٹوں اور آس پاس کے زمینداروں کی حمایت حاصل کر کے لشکر تیار کیا اور چڑھائی کر دی۔ معزالدین بہرام شاہ کے بہنوئی اعزازالدین بلبن لشکر سمیت مقابلہ کے لئے آیا۔ شدید جنگ ہوئی لیکن التونیہ اور رضیہ کی شجاعت و بہادری کے باوجود انھیں ہار ہوئی۔ رضیہ نے دوبارہ اپنی منتشر فوج کو جمع کر کے حملہ کیا لیکن اس مرتبہ بھی ہار کا سامنا کرنا پڑا۔

رضیہ اور التونیہ زخموں سے چور بھوک پیاس سے بے حال تھے۔ جدھر ہوا کا رخ ہوا ادھر نکل گئے 31 اکتوبر 1240 کو انتقال ہو گیا۔ ان کی موت اور مدفن کے متعلق مختلف رائے ہیں۔ ٹونک کالج کے ایسوسی ایٹ پروفیسر ڈاکٹر صادق علی صاحب نے اپنی تحقیق سے یہ ثابت کیا ہے کہ رضیہ اور یاقوت ٹونک آ گئے تھے اور یہیں ان کا انتقال ہوا اور یہیں ان کے مزارات ہیں۔

رضیہ نے اتنے کم عرصہ حکومت کی لیکن عوام کی فلاح و بہبود کا اس نے بہت خیال رکھا۔ نظام حکومت کو بہ حسن و خوبی چلایا۔ جو امراء اور رئیس یہ سمجھتے تھے کہ اسے اپنے ہاتھوں کی کٹھ پتلی بنا لیں گے لیکن وہ انگشت بدنداں دیکھتے رہ گئے کہ وہ ایک خودمختار حکمراں کی حیثیت سے کام کرتی تھی۔ چاروں طرف امن و امان اور خوشحالی تھی۔ اس نے عورتوں کے لیے ایک محکمہ قائم کیا۔ اس کے متعلق سید بشیر احمد لکھتے ہیں کہ: ''معاشرے کو بدنظمی سے بچانے اور امن و امان قائم کرنے کے لئے رضیہ سلطانہ نے احتساب (پولیس) کے محکمہ کو خاص کر قائم کیا، نیز اس کے عہد میں کوئی مسلمان بے نمازی نہیں تھا۔ تمام مسجدیں آباد تھیں۔ تاجروں سے غریب اور مسکینوں اور یتیموں کی بھلائی کے لئے زکاۃ کی رقمیں باقاعدگی

سے وصول کی جاتی تھیں اور پھر انھیں نہایت سلیقہ سے خرچ کیا جاتا تھا۔ مظلوموں کی فریاد کو جلد پہنچانے کے لئے اس کے باپ نے ایک طریقہ نکالا تھا۔ رضیہ نے اس کی پوری پوری پیروی کی اور صرف یہی نہیں بلکہ اس سلسلہ میں عورتوں کے لئے ایک علاحدہ محکمہ عدل بھی قائم کیا، جس کے فرائض ایک خاتون انجام دیتی تھی فرح خانم" جو رضیہ سلطان کی مصاحب خاص تھی ، غریب عورتوں کی فریاد لکھ کر رضیہ سلطان کو اس وقت پیش کرتی تھی جب رات کے وقت رضیہ سلطان کے پاس چند لمحات فرصت کے ہوتے تھے اور وہ آرام کرنے کی تیاری کر رہی ہوتی۔ سلطان اسی وقت احکام صادر کرتی اور صبح ہونے سے پہلے اس مظلوم عورت کی دادرسی ہو جاتی۔" (دس سلطان سہ 400401)

رضیہ حسن و جمال کا پیکر وہ صنف نازک تھی جو میدان جنگ میں اپنے نازک جسم پر بھاری بھرکم ہتھیار سجا کر خود فوج کی قیادت کرتی تھی۔ رضیہ ایک ایسا کوہی نور ہیرا تھی کہ اگر وہ مردوں کی انانیت پرستی کا شکار نہ ہوتی تو ہندوستان کی تاریخ ہی نہیں دنیا کی تاریخ میں اس سے زیادہ بہتر کوئی حکمران نہ ہوتا۔ خوبصورتی عقلمندی شجاعت و بہادری کا ایسا حسین سنگم کسی خاتون سلطان میں نہیں ملتا۔

☆☆☆

مظفر حسین
Research Scholar, Department of Political Science, MANUU, Setelite Campus Lucknow
ڈاکٹر ریاض احمد گنائی
Assistant Professor, Department of Political Science, MANUU, Setelite Campus Lucknow

چین پاکستان حکمت عملی شراکت داری میں ہندوستان کا کردار

تلخیص:

جنوبی ایشیا کے سیکورٹی ماحول میں پاکستان اور چین کے درمیان منفرد نوعیت کے تعلقات ہیں۔ دونوں ملکوں نے اپنے تعلقات کو ایک حکمت عملی صف بندی میں مضبوط کرنے کے لیے مختلف ٹھوس اقدامات کیے ہیں، بالخصوص 2001 میں افغانستان میں امریکی موجودگی کے واقعات کو دیکھا جاسکتا ہے۔ پاکستان اور چین کے درمیان حکمت عملی تعلقات علاقائی سلامتی کے فریم ورک میں سرد جنگ کے دور کے بعد سے ہندوستان کے عنصر کی وجہ سے تیار ہوئے ہیں اور ہندوستان کس طرح رول ادا کر رہا ہے، اس پورے لائحہ عمل کی اہمیت کو اجاگر کیے بغیر وضاحت میں تشنگی کا احتمال رہے گا۔ اس مقالے کا بنیادی مقصد چین اور پاکستان کی بڑھتی ہوئی حکمت عملی کی قربت میں ہندوستان کے کردار کو پیش کرنا ہے۔

کلیدی الفاظ: جنوبی ایشیا، سرد جنگ، حکمت عملی، شراکت داری، علاقائی طاقتیں۔

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

تعارف:۔

سرد جنگ کے دوران، دو قطبی طاقت کی وضاحت اس طاقت کے طور پر کی گئی تھی جسے سوویت یونین اور امریکہ نے لازمی طور پر ایک دوسرے پر تسلط کیے بغیر پوری دنیا میں اپنے اپنے مفادات کا تحفظ کیا۔ سوویت حملے کی صورت میں، امریکہ اور اس کے اتحادیوں نے 1949 میں نیٹو فوجی اتحاد کی بنیاد رکھی، اور سوویت بالادستی کا مقابلہ کرنے کی ان کی عالمی پالیسی کو
~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

containment کا نام دیا گیا۔ 1955 میں سوویت یونین نے NATO کے جواب میں وارسا معاہدہ قائم کیا۔ کمیونسٹ تعلقات چین۔سوویت کی تقسیم کی وجہ سے متاثر ہوئے، جبکہ فرانس ایک مغربی اتحاد ملک نے مزید کارروائی کی خودمختاری کا مطالبہ کرنا شروع کیا۔ 1980 کی دہائی کے اوائل میں، کشیدگی کا ایک اور دور شروع ہوا۔ سرد جنگ کا خاتمہ سوویت یونین کے ٹوٹنے اور واحد سپر پاور کے طور پر امریکہ کے ابھرنے سے ہوا۔ اس کے نتیجے میں عالمی نظام دو قطبی سے یک قطبی کی طرف منتقل ہو گیا۔

جنوبی ایشیا نے حال ہی میں عالمی جغرافیائی سیاست کو تبدیل کرنے کے تناظر میں بڑے خطوں اور طاقتوں کے درمیان عالمی محور کے طور پر زیادہ مرکزی جیوسٹریٹیجک کردار ادا کیا ہے۔ چین اور پاکستان کے درمیان طویل عرصے سے مضبوط سیاسی، ثقافتی اور اقتصادی تعلقات رہے ہیں اور انہیں ''ہر موسم کے دوست'' کے طور پر پیش کیا جاتا ہے جو خطے کے اندر اور باہر مخصوص مفادات کے تحفظ کے لیے اپنی مصروفیات کو بڑھا رہے ہیں۔ ہندوستان اور امریکہ کے بڑھتے ہوئے متاثر کن حکمت عملی کی وجہ سے، چین پاکستان تعلقات ہندوستان کو ایک اجتماعی ہدف کے طور پر دیکھتے ہیں۔

سات دہائیوں سے زیادہ عرصے سے پاکستان اور چین کے درمیان حکمت عملی تعلقات قائم ہیں۔ پاکستان اور چین کے درمیان دوستی اور خوشگوار تعلقات خطے میں بھارتی اثر ورسوخ کو محدود کرنے اور پاکستان سے توجہ ہٹانے میں مدد دے سکتے ہیں۔ واضح رہے کہ پاکستان چین کا واحد نان کمیونسٹ اتحادی اور دوست ہو سکتا ہے۔ تعلقات کی سب سے نمایاں خصوصیت اس کا تسلسل اور پائیداری ہے۔ پاکستان کی خارجہ پالیسی کا بنیادی ہدف جنوبی ایشیا، وسطی ایشیا اور اس سے آگے بھارت کی تسلط پسندانہ اور تسلط پسند پوزیشن کو روکنا اور دبانا ہے۔ چین اور پاکستان کے درمیان ایک ایسی دوستی ہے جو ان کے دیرینہ جغرافیائی اہداف کو آگے بڑھانے میں انمول رہی ہے۔ چین کے مطابق پاکستان خطے کا واحد ملک ہے جو اپنے اہم جیو پولیٹیکل اور جیوسٹریٹیجک مقاصد کو پورا کرتا ہے۔ پاکستان کے مطابق چین واحد ملک ہے جو ضرورت پڑنے پر اخلاقی، فوجی، مالی اور سفارتی مدد فراہم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ رشتہ اب ایک مضبوط، مستحکم اور باہمی طور پر فائدہ مند حکمت عملی شراکت داری میں پروان چڑھ چکا ہے جو تعاون کے وسیع شعبوں پر محیط ہے۔ بدلتے ہوئے جغرافیائی سیاسی ماحول میں، ہند-امریکہ سویلین نیوکلیئر ڈیل پر دستخط کے بعد پاکستان اور چین ایک مضبوط اتحاد کے ساتھ ابھرتے ہوئے

علاقائی اور عالمی خطرات سے نمٹنے کے لیے میزائل اور جوہری تعاون کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ ہندوستان کے تعلقات چین کے ساتھ اتنے مضبوط نہیں ہیں جتنے امریکہ کے ساتھ ہیں۔ پاکستان چین کا ایک مضبوط اتحادی رکن ہے۔ پاکستان اس لیے چین سے دوستی نبھارہا کہ بین الاقوامی تعلقات کے تصور میں ''دشمن کا دشمن دوست ہوتا ہے''۔

چین اور پاکستان کے بڑھتے ہوئے تعلقات میں ہندوستان کا کردار:۔

وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ، پاکستان اور چین دونوں نے اپنے دوطرفہ تعلقات کے لیے ہندوستان پر مبنی نقطہ نظر تیار کیا ہے۔ پاکستان کا ہندوستان پر مرکوز نقطہ نظر دیگر علاقائی تنازعات کے علاوہ غیر حل شدہ کشمیر تنازعہ کے نتیجے میں اس کے تاریخی اسباب سے نکلا ہے۔ اس مسئلے نے دشمنی کو جنم دیا ہے جو دونوں ممالک کے قیام کے بعد طویل عرصے تک جاری ہے، اور سیکورٹی خدشات نے دوطرفہ تعلقات کو متاثر کیا ہے۔ اس کے نتیجے میں ایک جارحانہ بھارت نے پاکستان کے بنیادی مفادات کو نقصان پہنچانے کی کوشش کی۔ اسی طرح ''ہندی چینی بھائی بھائی'' کے مختصر عرصے کے باوجود، چین اور بھارت کے تعلقات کشیدہ تھے۔ 1962 میں بھارت اور چین کے درمیان سرحدی تنازع پر جنگ ہوئی۔[۱] علاقائی بالادستی اور عالمی تسلط کے عزائم کی وجہ سے دونوں ممالک نے مسابقتی راستہ اختیار کیا ہے، اگرچہ تجارت کے حصول کے لیے دونوں ممالک باہمی فائدے حاصل کرنے میں کامیاب رہے۔

اپنے قیام کے بعد سے ہی پاک بھارت تعلقات مخالفت اور بداعتمادی کا شکار رہے ہیں۔ یہاں تک کہ جب عداوت اور تلخی میں تھوڑی سی خاموشی تھی، تب بھی اس کے دوبارہ ظاہر ہونے میں کچھ ہی دیر باقی تھی۔ تنازعات اور بحرانوں سے دونوں ممالک کا ماضی میں (1947، 1965، 1971، اور 1999) اختلاف رہا ہے۔ دونوں ممالک نے ایک دوسرے پر اپنے اپنے ممالک میں دہشت گردوں اور باغیوں کے ساتھ تعاون کا الزام لگایا۔ ہندوستان کا موقف تھا کہ پاکستان ہندوستان کی علاقائی بالادستی بننے کی کوشش میں محض ایک رکاوٹ ہے۔ اگرچہ تاریخ اور واقعات کا سلسلہ جو ان موضوعات سے ہم آہنگ تھا دونوں ملکوں کے درمیان مخالفت اور تلخی کا نتیجہ ہوا، اس طرح کے بیانیے کی مکمل تحقیقات کی ضرورت ہے۔[۲] بھارت کے ساتھ پرامن تعلقات کے فوائد سے قطع نظر، پاکستان کا بھارت پر مبنی نقطہ نظر بھارت کو ایک غیر دوستانہ اور مخالف پڑوسی کے طور پر دیکھتا ہے۔

چین پاکستان کا ہمسایہ اور حکمت عملی شرکت دار ہے جیسا کہ اس سے پہلے ذکر ہو چکا ہے۔
بہر حال، چین اور پاکستان کے تعلقات کی موجودہ حالت کئی خدشات کو جنم دیتی ہے۔ ایک طرف چین ایک علاقائی طاقت سے بڑھ کر رہے جس کا واحد مقصد پاکستان کے مفادات کو پورا کرنا نہیں ہے۔ چین نے پاکستان کے مفادات کو اپنے معیارات کے مطابق دیکھا ہے۔ چین پاکستان اقتصادی راہداری (CPEC) کو باضابطہ بنانے کے علاوہ، تجارتی تعلقات کے علاوہ باہمی اقتصادی اور فوجی تعلقات کو مضبوط بنانے کے لیے متعدد معاہدوں اور مفاہمت کی یادداشتوں (MOUs) کی منظوری چین پاکستان تعلقات میں دوستانہ طور پر جدت آئی ہے۔ اگرچہ چین اور پاکستان کے درمیان فوجی تعاون بڑھتا رہے گا لیکن پاکستان کے بڑے تجارتی خسارے کے نتیجے میں دوطرفہ اقتصادی تعلقات متاثر ہو سکتے ہیں۔ یہ بات بھی اہم ہے کہ چین اور پاکستان اپنے سفارتی تعلقات کو مضبوط کریں تاکہ ان کے بصورت دیگر ہم آہنگ تعلقات کو درپیش اہم مسائل کو حل کیا جا سکے۔ چین بھارت افہام و تفہیم کے خلا اور پاکستان کی بے مثال حکمت عملی اہمیت کے باوجود صورتحال غیر تسلی بخش ہے۔ انہیں اختلافات کے باوجود تجویز کے طور پر اپنے مالی تعلقات کو بہتر کرنا تھا۔ ہندوستان کے علاوہ، کسی دوسرے ملک نے WTO کی رکنیت حاصل کرنے کے لیے چین کے خلاف اینٹی ڈمپنگ شکایات درج نہیں کیں۔ [۳] بہت سے لوگوں کو اس بات پر تشویش ہے کہ کم قیمت چینی اشیاء کی غیر ضروری درآمد سے پاکستان کی مارکیٹ خراب ہو رہی ہے۔ اسی طرح بعض تجزیہ کاروں کی پیشین گوئی ہے کہ اگلے پچیس برسوں کے اندر ایک چنڈیا (چین-انڈیا) ابھرے گا۔

چین کا ہندوستان پر مبنی نقطہ نظر دونوں ممالک کے قیام کے بعد سے تیار ہوا ہے۔ دونوں ممالک کے تعلقات اپنی مختصر تاریخ میں ''دوستی، دھچکا اور معمول پر آنے'' کے مراحل سے گزرے ہیں۔ ہندوستان عوامی جمہوریہ چین کے ساتھ سفارتی تعلقات قائم کرنے والا پہلا غیر کمیونسٹ ملک بن گیا تھا۔ اس وقت کے ہندوستانی وزیر اعظم جواہر لعل نہرو چین کے انقلاب سے متاثر ہوئے اور اقوام متحدہ میں ملک کے داخلے کی پر جوش حمایت کی۔ نہرو عالمی امن کے لیے خطرہ کے طور پر کمیونزم کے بارے میں امریکہ کے جائزے سے متفق نہیں تھے۔ نہرو کا خیال تھا کہ چینی عوام اور رہنماؤں کی جدوجہد کی تعریف کمیونزم کے بجائے قوم پرستی سے ہوتی ہے۔ [۴] اس سے دونوں ممالک کے دوستانہ تعلقات کا آغاز

ہوا۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد کے دور میں بھارت اور چین علاقائی سپر پاور بن کر ابھر رہے تھے۔ دونوں ممالک کے رہنماؤں کو یہ تسلیم کرنے میں زیادہ وقت نہیں لگا کہ دعویداروں کے درمیان قیادت کے لیے مقابلہ ایک مسئلہ ہوگا، جس سے دوسری ریاستوں کے سیاسی فائدے کو روکنا ہوگا۔ نتیجے کے طور پر، اس عملداری پر قبضہ کرنے کی خواہش پیدا ہوئی جس میں ہندوستان اور چین بیک وقت سیاسی اثر ورسوخ کا دعوی کرتے ہوئے کام کریں گے جس سے دونوں ممالک کے سرحدی تنازعہ کے علاوہ، ایک اور عنصر نے ''ہندی چینی بھائی بھائی'' کے گیت کو ختم کیا اور خوشگوار تعلقات کو نقصان پہنچایا۔ چین کے رہنماؤں کو تشویش تھی کہ ہندوستان سرمایہ دارانہ رجحانات کو فروغ دے رہا ہے، مغربی سامراج کے لیے راستہ کھل رہا ہے اور ناوابستگی منتر کو بتدریج لیکن مستقل طور پر ترک کر رہا ہے، جس کے نتیجے میں چین کے دل ودماغ میں تبدیلی آئی۔[۵]

اس کے علاوہ کئی عوامل نے ہندوستان اور چین کے تعلقات کو متاثر کیا، بشمول تبت کا علاقائی تنازع، دلائی لامہ کا ہندوستان فرار ہونا اور ملک کی جانب سے انہیں سیاسی پناہ دینا وغیرہ۔ بھارت اور چین کے درمیان تعلقات 1962 کی جنگ، پاک چین گٹھ جوڑ کے قیام اور 1965 اور 1971 کی جنگوں کے دوران چین کی پاکستان کی حمایت کی وجہ سے کشیدہ ہو گئے تھے۔ 15 سال کے وقفے کے بعد، 1976 میں بھارت اور چین کے درمیان رسمی تعلقات بحال ہوئے، ڈینگ شیاؤ پنگ نے امید اور دوستی کی خواہش کا اظہار کیا۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ اگر دونوں جماعتیں ایک دوسرے کو رعایت دیں تو مسائل حل ہو سکتے ہیں۔ چین کے وزیر خارجہ ہوانگ ہوا نے 1981 میں ہندوستان کا دورہ کیا اور سرحدی مذاکرات کا سلسلہ شروع کیا۔ 1987 میں اروناچل پردیش پر ہندوستان اور چین کے درمیان جھڑپ ہوئی لیکن دونوں فریق پرسکون رہے اور جنگ جیسی صورتحال سے بچنے میں کامیاب رہے۔[۶]

دسمبر 1988 میں ہندوستانی وزیر اعظم راجیو گاندھی کے دورہ چین کو ہندوستان اور چین کے تعلقات میں ایک اہم پیش رفت اور واٹرشیڈ تحریک کے طور پر پیش کیا گیا۔ اس دورے نے نہ صرف جاری سرحدی بات چیت کو اجاگر کیا بلکہ اس نے دونوں ممالک کے اہم رہنماؤں کے

اعلیٰ سطحی دوروں کے سلسلے کا آغاز بھی کیا۔ 1990 کی دہائی میں دوطرفہ تعلقات میں بہتری آئی، بھارت اور چین نے 1993 اور 1996 میں امن کو برقرار رکھنے اور لائن آف ایکچوئل کنٹرول (LAC) کے ساتھ اعتماد سازی کے اقدامات کو نافذ کرنے کے لیے امن معاہدوں پر دستخط کیے تھے۔ یہ فروغ پزیر دوطرفہ 1998 میں اس وقت خطرے میں پڑ گیا جب بھارت نے ''بنیادی سٹریٹجک دشمن'' کی اصطلاح استعمال کر کے اپنے جوہری تجربات کو جائز قرار دیا۔[۷] تاہم سرحدی اموراور تعاون کے دیگر شعبوں پر جاری مذاکرات کے ذریعے دونوں ممالک کے تعلقات کو محفوظ رکھا گیا۔

وزیر اعظم اٹل بہاری واجپائی نے جون 2003 میں چین کا سرکاری دورہ کیا۔ دونوں ممالک کے رہنماؤں نے 2003 اور 2015 کے درمیان آٹھ اعلیٰ سطحی دورے کیے تھے۔ دونوں ممالک نے وزیر اعظم واجپائی کے دورے کے دوران سرحدی تنازعہ کی نگرانی کے لیے خصوصی نمائندے مقرر کرنے پر اتفاق کیا۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ ہندوستان نے نتھو لا تجارتی راستہ کھول کر تبت پر چین کے دعوے کو تسلیم کیا تھا۔ اس کے علاوہ دونوں ممالک نے تعلقات کے اصولوں اور وسیع تعاون کے اعلامیے پر دستخط کرنے پر بھی اتفاق کیا۔ 9 اپریل سے 12 اپریل 2005 تک چین کے وزیر اعظم وین جیا باؤ نے ہندوستان کا دورہ کیا۔ چینی وزیر اعظم کے دورے سے دونوں ممالک کے درمیان خیر سگالی اور افہام و تفہیم پیدا ہوئی۔[۸] تحفظات کے باوجود، اس دورے نے یہ ظاہر کیا کہ ہندوستان اور چین دشمنی سے دوستی کی طرف بڑھ چکے ہیں اور اس نے ان کے درمیان حکمت عملی شراکت داری کے امکانات کو بڑھایا ہے۔

20 نومبر سے 23 نومبر 2006 تک چین کے صدر ہوجن تاؤ نے ہندوستان کا دورہ کیا۔ بھارت میں دورہ کرنے والے صدر نے چین بھارت دوستی کے سال کی یاد میں بھارتی صدر عبدالکلام کے ساتھ شرکت کی۔ دونوں ممالک نے دوطرفہ تعلقات کو مضبوط بنانے پر اتفاق کیا اور نوجوانوں کے وفود کے لیے پانچ سالہ تبادلہ پروگرام شروع کیا۔ 8 اکتوبر سے 17 اکتوبر 2006 تک اس پروگرام کے پہلے وفد نے چین کا دورہ کیا۔ اس وقت کے ہندوستانی وزیر اعظم منموہن سنگھ نے 13 سے 15 جنوری 2008 تک چین کا دورہ کیا تھا۔ اپنے دورے کے دوران چینی وزیر اعظم نے اپنے ہم منصب کے لیے ایک نجی عشائیہ کا اہتمام کیا جس سے دونوں رہنماؤں کے ذاتی

تعلقات میں اضافہ ہوا۔ دورے کے دوران، دونوں مما لک نے ''اکیسویں صدی کے لیے مشترکہ وژن'' پر دستخط کیے تھے۔ دورے کے دوران اس بات پر اتفاق کیا گیا تھا کہ دوطرفہ تجارت کو 2010 تک 40 بلین ڈالر سے بڑھا کر 60 بلین ڈالر کیا جائے گا۔ 14 سے 16 مئی 2015 تک، ہندوستانی وزیر اعظم نریندر مودی نے چین کا دورہ کیا۔ صدر شی جن پنگ اور وزیر اعظم مودی دونوں نے کہا کہ ہندوستان اور چین کا دوبارہ ابھرنا ''ایشیائی صدی'' کو محسوس کرنے کا ایک بہترین موقع ہوگا۔ اس دورے میں باہمی طور پر فائدہ مند موضوعات کی ایک وسیع رینج کا احاطہ کیا گیا اور اس کے نتیجے میں 10 بلین ڈالر کے چوبیس معاہدوں پر دستخط ہوئے۔[۹]

دونوں ریاستوں کو دوسری عالمگیر جنگ کے بعد اور سرد جنگ کے دور کے دوطرفہ، علاقائی اور بین الاقوامی سیاسی اصولوں کے متھ اور حقیقتوں سے مطابقت پیدا کرنا پڑا جب وہ بالترتیب 1947 اور 1949 میں علاقائی اور عالمی سطح پر نمودار ہوئیں۔ بڑے پیمانے پر ابھرتی ہوئی طاقتوں کے طور پر، بھارت اور چین سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ پہلے دو بڑے مسائل کو حل کریں گے، اس امید کے ساتھ کہ باقی اس کی پیروی کریں گے۔ سب سے پہلے حل نہ ہونے والے دوطرفہ علاقائی تنازعات اور دوسرا ہر ملک کا مقصد علاقائی طاقت میں زیادہ حصہ لینا یعنی سرحدی تنازعے کے علاوہ زیادہ علاقائی تسلط کی دوڑ لگی ہوئی ہے۔[۱۰]

جب چین اور پاکستان کے تناظر میں ہندوستان کے نقطہ نظر پر بات کی جائے تو یہ دلیل دی جاسکتی ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ پاکستان اور ہندوستان کی مخالفت میں اضافہ ہوا ہے اور دیگر تمام مصروفیات، تنازعہ کشمیر سمیت متعدد مسائل کے حل پر منحصر ہو چکی ہیں۔ مخالفت کے بیانیہ سے ریاستی اور غیر ریاستی اداکاروں کے ساتھ ساتھ سرحد کے دونوں طرف لوگوں کی ایک بڑی تعداد متاثر ہوگی۔ دوطرفہ نقطہ نظر زیادہ تر دشمنی اور غیر دوستانہ رہنے کا امکان ہے۔ جب تک دونوں فریقوں کو مطمئن کرنے والا کوئی حل تلاش نہیں کیا جاتا، سرحدی تنازعہ بھارت اور چین دونوں کو پریشان کرسکتا ہے۔ تصادم اور معمولی جھڑپیں جاری رہنے سے ہندوستان اور چین ان منفی نتائج سے گریز کرتے ہوئے سیاسی ارادے اور صلاحیت کے ساتھ اس مسئلے سے نمٹ سکتے ہیں۔ دوسری طرف جنوبی ایشیا میں چین کے حکمت عملی ارادے سے بھارت کو پریشان کرنے کے امکان ہیں۔ مزید برآں، پاکستان اور چین دونوں ہی ہندوستان پر مبنی نقطہ نظر کو برقرار رکھیں گے۔ اگر

مسئلہ کشمیر حل ہو جاتا ہے تو بھارت کے خلاف پاکستان کا سابقہ دشمنانہ رویہ بدل سکتا ہے۔[۱۱] بھارت اور چین کے تعلقات احتیاط کے ساتھ تصادم اور مقابلے کے درمیان متبادل پر بھی مبنی ہوں گے۔

بھارت- پاکستان-چین مثلث کی وضاحت متعلقہ قومی طاقت اور باہمی خطرے کے تصورات سے ہوتی ہے، جو امریکہ-چین تنازعہ کے علاقائی نتائج کی وجہ سے بڑھ جاتی ہے۔ پاکستان بھارت کے پڑوس میں چین کا سب سے مستحکم اتحادی ہے، جب کہ بھارت خطے کا واحد ملک ہے جو چین کے بڑھتے ہوئے اثر ورسوخ کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ بھارت اور پاکستان کے ساتھ ساتھ بھارت اور چین کے درمیان طاقت کا بڑھتا ہوا فاصلہ، مثلث کی موروثی سلامتی کی پریشانی کو بڑھاوا دے گا، جو خطے میں بھارت کے عروج کو روکنے کے لیے چین- پاکستان تعاون کا جواز پیش کرے گا۔ مزید برآں، امریکہ کی روک تھام کی حکمت عملی کے بارے میں چینی تصورات جس میں ہندوستان بھی شامل ہے مثلث پر اثر انداز ہوتا ہے۔ چین-انڈیا- پاکستان مثلث کے وسیع پیمانے پر شکوک وشبہات اور "زیروسم تصورات" ایل اے سی (LAC) اور ایل او سی (LOC) کے ساتھ بحرانوں اور تنازعات کے امکانات کو تشکیل دیتے رہیں گے۔ [۱۲] متنازعہ سرحدوں پر مزید دھماکہ خیز ردعمل اور جوابی ردعمل کے علاوہ، عالمی فورمز انسداد دہشت گردی، عدم پھیلاؤ اور افغانستان میں علاقائی سلامتی کی صورتحال پر جھڑپوں کا مشاہدہ کریں گے۔

واضح رہے کہ پاک چین بھارت مثلث سے باہر ایک ایسی دنیا ہے جو مثلثی تعلقات کے چیلنجوں، پیچیدگیوں اور وعدوں کو امید اور تشویش کی نظروں سے دیکھتی ہے۔ دنیا اس لیے زیادہ پریشان ہے کیونکہ یہ تینوں ایشیائی ممالک علاقائی تنازعات کے یرغمال بنے ہوئے ہیں۔

ماحصل:

پاک چین تعلقات کا جامع جائزہ لینے سے یہ بات سامنے آئے ہے کہ ان دونوں ممالک کے تعلقات میں توسیع ہوتی رہے گی اور عالمی تبدیلیوں سے قطع نظر اسے برقرار رکھا جائے گا۔ چین اور پاکستان کی روایتی دوستی غالباً اسی جذبے سے جاری رہے گی۔ بلاشبہ، ان ممالک کے ساتھ ہندوستان کی مخالفت ایک اہم نقطہ نظر کے طور پر رول ادا کرتی رہے گی۔ چین سے دوستی کا

حصول پاکستان کے قومی مفاد میں تھا، اور چین کا مفاد پاکستان کی حمایت میں نہ صرف وقت کی کسوٹی پر کھڑا ہے بلکہ یہ ایک حکمت عملی شراکت داری میں بھی تبدیل ہوا ہے۔ خطے میں ہندوستان کی طاقت اور اثر ورسوخ کو متوازن کرنے میں ان کی باہمی دلچسپی کے ساتھ ساتھ ہندوستان کے بارے میں ان کے مشترکہ تصور کی وجہ سے ان دونوں ممالک نے مضبوط دفاعی اور حکمت عملی تعلقات استوار کیے۔ بھارت کو چین پاکستان دفاعی تعاون میں خاص طور پر جوہری شعبے میں اضافے پر تشویش ہے۔ بھارت کے مطابق، چین کی روک تھام کی حکمت عملی میں پاکستان کے ساتھ حکمت عملی اتحاد اور بحر ہند اور بحیرہ عرب میں بڑھتی ہوئی فوجی موجودگی شامل ہے۔ ہندوستان نے چین پر الزام عائد کیا کہ وہ پاکستان کو جوہری اور میزائل ٹیکنالوجی کی منتقلی جاری رکھے ہوئے ہے اور چین کو تمام علاقائی جوہری پھیلاؤ کا ذمہ دار ٹھہراتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ چین پاکستان تعلقات کو مضبوط بنانے میں بھارت کے عنصر نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ تاہم، دیگر عوامل جیسے خطے میں امریکی اثر ورسوخ کو مضبوط کرنا، افغان بحران، توانائی سے مالا مال وسطی ایشیائی جمہوریہ کے لیے پاکستان کا گیٹ وے، نے بھی دونوں ممالک کو قریب لانے میں کلیدی کردار ادا کیا ہے۔ چین اور پاکستان کے تعلقات بہتر ہوتے رہیں گے اور چین ممکنہ طور پر بھارت کو پاکستان کے بارے میں اپنی پالیسی تبدیل کرنے پر آمادہ کرنے میں کردار ادا کر سکتا ہے۔ بنیادی مفادات کے حصول کے لیے پاکستان اور چین کے لحاظ سے پاکستان کے لیے چین کی حمایت مستقل ہے۔ بھارتی عنصر سے قطع نظر، مستقبل میں بھی ان کے تعلقات میں بہتری کا امکان ہے۔ نتیجے کے طور پر، ان کے مختلف سماجی و سیاسی نظاموں اور نظریات کے باوجود چین پاکستان تعلقات کو ''جدید تاریخ میں ایک مثال'' کے طور پر شمار کیا جا سکتا ہے۔

☆☆☆

References:

[1] Garver, J. W. (2006). China's Decision for War with India in 1962. New Directions in the Study of China's Foreign Policy, 116.

[2] Ganguly, S., Smetana, M., Abdullah, S., & Karmazin, A. (2019).

India, Pakistan, and the Kashmir dispute: Unpacking the dynamics of a South Asian frozen conflict. Asia Europe Journal, 17(1), 129-143.

[3] Khan, M. M., & Kasi, M. (2017). Pakistan-China Relations. Strategic Studies, 37(3), 55-74.

[4] Malhotra, R. (2018). Cooperation or Competition with China in the Indian Ocean: An Indian Perspective.

[5] Jia, Y. (2019). Beyond the "Bhai-Bhai" Rhetoric: China-India Literary Relations, 1950-1990 [PhD Thesis]. SOAS University of London.

[6] Raghavan, S. (2019). The security dilemma and India-China relations. Asian Security, 15(1), 60-72.

[7] Deepak, B. R. (2020). Cooperation and Conflict in India-China Relations: A Crisis of Confidence Building. In India and China (pp. 59-76). Springer.

[8] Kaura, V. (2020). Rising powers or bitter frenemies? India-China relations in the 21st century? Social Transformations in Chinese Societies.

[9] Raghavan, S. (2019). The security dilemma and India-China relations. Asian Security, 15(1), 60-72.

[10] Thoker, P. A., & Singh, B. (2017). The emerging China, Pakistan, and Russia strategic triangle: India's new Gordian knot. Jadavpur Journal of International Relations, 21(1), 61-83.

[11] Topychkanov, P. (2018). Relations in the strategic triangle of China, India, and Pakistan. In Russia: arms control, disarmament and international security (pp. 134-148).

[12] Jacob, J. T. (2018). The China-Pakistan Economic Corridor and the China-India-Pakistan Triangle. In China's Maritime Silk Road initiative and South Asia (pp. 105-136). Springer.

شاذیہ مقبول
Department of Persian, University of Kashmir, J&K

ریشی نامہ ملا شایق

Abstract

Reshi Nama or "Tazkirah Reshiyan E Kashmir" is a masterpiece written by Mulla Abdul Wahab Shaiq in persian language. Mulla Abdul Wahab Shaiq was a renowned Persian poet and has done the prestigious work in the field of Persian language and literature. Reshi Nama is a rare Persian manuscript of Afghan period in Kashmir and it's copies are preserved in various libraries and archives. It deals entirely with the Kashmiri culture and to some extent with the history of Kashmir. The famous ruler of Mulla Shaiq's era "Sukh Jewan Mal" invited him in his palace, along with other prominent poets of his time to write Shahnama Kashmir in Persian language taking inspiration from Firdousi's Shahnama.

Mulla Shaiq choose to write on Kashmiri Rishis and he has described the Rishis of Kashmir in a very eloquent manner. He has also mentioned about Kashmiri culture and civilization. In addition, the poet has also quoted the Kashmiri poetry of some famous poets. He has also give a detailed note about the ancestors of Shaikh Nooruddin Reshi (Nund Resh), his birth, his enlightening conversations with his mother, tourism in Kashmir, spread of Islam in Kashmir, Sufism etc in his

poems. The Reshi Nama contains more than 30,000 verses and has about 400 folios.

Keywords: Persian, Mulla Shaiq, Reshi Nama

ملاعبدالوہاب شایقؔ بانڈی پورہ کشمیر کے موضع ''دچھنہ'' میں ۱۱۲۷ھ بمطابق ۱۷۱۵ء میں پیدا ہوئے۔عربی وفارسی کی مروجہ تعلیم پائی اور دینیات میں ماہر تھے لہذا ذکر شدہ موضع میں پنجگانہ نماز کی امامت کرنے لگے۔آپ وہاں بحیثیت امام اور استاد سکوت وقناعت کی پُرسکون زندگی بسر کر رہے تھے۔اس کے علاوہ پیر مریدی سے بھی خاصی دلچسپی تھی۔آپ ''بانڈی مزار سرینگر'' میں آسودہ ہیں۔(اسرار الاخیار قلمی) والد کا نام پیر فیروزالدین تھا۔واضح رہے یہ وہ ملا فیروز نہیں ہیں جو کشمیر کے مفتی اعظم تھے اور چک دور میں سلطان حسین چک (۹۷۱ھ-۹۷۸ھ) کے حکم سے شہید کیے گئے۔کلچرل اکیڈیمی کے مشاہیر نمبر کے مقالہ نگار رشید اہرہ بلی صاحب نے ملاشایقؔ کے بارے میں غلط اطلاعات فراہم کی ہیں جن کو ''کشمیر میں فارسی ادب کی تاریخ'' کے مؤلف پروفیسر مسعودی صاحب نے من وعن قبول کرلیا ہے۔بھلا یہ کیسے عقلاً ممکن ہوسکتا ہے کہ باپ چک دور میں مارا جائے اور اس کا جوان بیٹا افغان دور میں زندگی گزارتا ہو۔(رک ہمیں کتاب ص ۵۳-۵۴)

آخر کار اس عہد کے مشہور حکمران راجہ سکھ جیون مل (متوفی ۱۷۶۲ھ) نے آپ کو اپنے ملک الشعراء ملامحمد توفیقؔ (م ۱۱۹۷ھ) کی وساطت سے اپنے دربار میں طلب کیا وہ خود بھی شاعر تھا اور شاعروں کی سرپرستی کرتا تھا۔اس نے کشمیر کے سات ممتاز شاعروں ملا محمد توفیقؔ (م ۱۱۹۷ھ)، ملا شایقؔ (م ۱۱۸۲ھ)، محمد جان بیگ سامیؔ (م ۱۱۹۵ھ)، رحمت اللہ بانڈے نویدؔ، ملا راجؔ ، ملا محمد رفیعؔ (م ۱۱۷۷ھ) اور محمد علی خان متینؔ (م ۱۱۷۹ھ) کا ایک پینل مقرر کرکے ''شاہنامہ فردوسی'' کے طرز پر ''شاہنامہ کشمیر'' فارسی نظم میں لکھنے پر مامور کیا۔ان سب کا نگران ملاتوفیقؔ تھا۔ہر شاعر کے ماتحت دس دس شعراء تھے جو کہ ''شاہنامہ کشمیر'' تصنیف کرنے میں ان کی مدد کرتے تھے۔اس منظوم تاریخ کا ایک ایک جز وان میں سے ہر ایک کے ذمہ کیا گیا اور ہر بیت کے لیے ایک روپیہ بطور انعام مقرر ہوا۔ملاشایقؔ کے ذمہ اولیاء کشمیر کے حالات کا انضباط تھا۔آپ نے ساٹھ ہزار اشعار تصنیف کرکے مثنوی کا تاریخی نام ''ریاض

الاسلام" رکھا۔اس منظوم تاریخ اولیاء کشمیر کا ایک ایک جز ومختلف لائبریریوں میں منتشر حالت میں محفوظ ہے۔مذکورہ راجہ نے شایقؔ کو چوین آڑی گام (دیوسر) کا گاؤں جاگیر میں بخشا تھا۔یہیں پر شاعر نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ گزارا۔آپ دل سے معتقد ونقیب اولیاء تھے اور آپ نے یہاں پر موجود سید سنجرؒ اور سید داؤدؒ کے آستانے کی روحانی فضاء میں اپنی تصنیف وتالیف کا کام جاری رکھا۔

بد قسمتی سے ۱۷۶۵ء میں راجہ کی ہلاکت کے بعد اس کا یہ عظیم تاریخی منصوبہ تشنۂ تکمیل رہ گیا۔اس ہندو کھتری نے اپنی حکومت کے ابتدائی ایام میں کشمیریوں کے ساتھ عدل وانصاف کی وجہ سے کشمیر کی خود مختاری کا جھنڈا بلند کیا تھا اور افغان سلطنت سے علیٰحدگی اختیار کی تھی لیکن بعد میں اپنے صدر اعظم مہانند پنڈت کے غلط مشورے پر عمل کر کے کشمیر کے مسلمانون پر ظلم وستم روا رکھا اور بڑی بے دردی سے ان کو قتل کرتا رہا۔اس نے گاؤکشی اور اذان پر پابندی لگائی۔اس جور و جبر اور بغاوت سے جب افغان بادشاہ احمد شاہ ڈرانی کو مطلع کیا گیا تو اس نے نورالدین خان بامزئے کو ایک لشکر کے ساتھ کشمیر بھیج دیا جس نے سکھ جیون مل کو شکست دیکر گرفتار کیا۔اس کی آنکھوں میں سلائی پھیروادی۔اس نے بہت آہ وزاری کی اور یہ شعر موزون کیے:

ے

چشم از وضع جہان پوشیدہ بہ	سربسر احوال آن نادیدہ بہ
ہرکہ چون من داشت جابر فرق گل	عاقبت در خاک وخون غلطیدہ بہ
چند روزی خود تماشا کردہ ام	زین چمن گل ہائی عبرت چیدہ ام
گرد ہی شیرش دہد زہرت عوض	زین سیہ مار جہان ترسیدہ بہ
باز اگر چشم جہان بینم دہند	چون گدایان دربدر گردیدہ بہ

اسی حالت میں راجہ کو لاہور بھیجا گیا جہان بادشاہ درانی کے حکم سے اسے ہاتھیوں کے پیروں تلے روندوایا گیا اور اس طرح سے اس کی موت واقع ہوئی۔بقول مورخ حسن راجہ کا مدت حکومت ۱۱۶۷ھ سے ۱۱۷۵ھ تک آٹھ سال چار ماہ اور آٹھ دنوں پر مشتمل تھا۔

(تاریخ حسن ج ۲، ص ۶۴۰)

نورالدین خان بامزئے نے بڑی بے رحمی سے راجہ سکھ جیون کو اس کے بیٹوں سمت ۱۱۷۵ھ یعنی ۱۷۶۲ء میں قتل کروایا۔ ے

از ہزار و یک صد وہفتاد و پنج سکھ جیون مل شدہ پامال و رنج

(مشاہیر نمبر کلچرل اکیڈمی مقالہ سکھ جیون مل از محمد امین رفیقی ص ۲۴۱۔۲۵۱)

جس سے رکن اول کی تاریخ تکمیل ۱۱۷۴ھ برآمد ہوتا ہے۔ ؎

عجب نامه دل پذیر آمده حکایات این بی نظیر آمده

ریاض الاسلام آمده نام این ہمین است تاریخ اتمام این

ہم از ریشیان سعادت نشان ہم از عالمان عمل اقتران

ز شاہان به تقریب سازم بیان که تاریخ کشمیر یابم عیان

ہزار وصد سال و ہفتاد و چار شد از ہجر پیغمبر ﷺ کردگار

اپنے سرپرست کے زوال کے بعد شائقؔ نے اپنی وفاداری تبدیل کی تھی اور افغان بادشاہ کی مدح گوئی کر کے اپنی جاگیر بچانے میں لگ گئے جس کی بدولت ان کی ساری زندگی اطمینان قلب کے ساتھ گذری اور انہوں نے اولیاء کرام اور ریشیان عظام کی توصیف جاری رکھی یہ نفوس قدسیہ ہماری زندگی میں روشنی کے مینار ہیں "ھم مصابیح الھدیٰ"۔ رومیؒ نے سچ ہی فرمایا تھا: ؎

ما تصوف قال وجدان الفرح فی الفواد عنداتیان الترح

(تصوف بدحالی اور غم واندوہ کی آمد کے وقت خوش حال ہوجانے کا نام ہے)۔

شائقؔ نئے حالات کا یوں سواگت کرتے ہیں اور اپنی جاگیر بچاتے ہیں جو دیوسر کے گاؤں چوین میں موجود تھی۔ ؎

بحمد الله این خسرو نامور علم شاه احمد شه دادگر

زشاہان اسلام سنّی نہاد که ابدال درّانی است از نژاد

قدم بر نہاد آمد از قندہار بکفّار کرده بسی کارزار

اعانت ز حق خواست آن شیخ دی پئی سنت سید المرسلین ﷺ

(حصہ اول فولیو ۲۵)

سبب تالیف میں لکھتے ہیں: "رکن اول از کتاب ریاض الاسلام که تاریخ و نام یکی است از ابتدائی ظہور اسلام و ذکر حضرات سادات عالی درجات و مشایخ کرام

وعلمای ذوی الاحترام وشعرائی نامدار وسلاطین عالم مدار که خطه کشمیر جنت نظیر نزول اجلال فرموده درین ملک آسوده اند بسلک نظم منتظم گردید۔

بلحاظ مضمون یہ مثنوی تین ارکان یا حصوں پر حاوی ہے اس کا رکن اول حمد خداؐ نعت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلمؐ وصف معراجؐ مناقب چہار یاران با صفاؓ وائیمہ اثنا عشرہؓ، ورود بلبل شاہ، ۷۲۷ھ میں آغاز اسلام، امیر کبیر ورفقاء ایشانؒ مثلاً سید لورستانیؒ، سید محمد مدنیؒ، سید جلال الدین بخاریؒ، سید حسین منطقیؒ، سید حسن منطقیؒ، سید محمد امین اویسیؒ، سید رکن الدینؒ، سید جمال الدینؒ، سید احمد کرمانیؒ وغیرہ کے حالات پر مشتمل ہے۔ یہ مثنوی تاریخی لحاظ سے بھی اہم ہے مثلاً حالات سلطان سکندر، تعمیر جامع مسجد، بڈشاہ، علماء عہد، بہاء الدین گنج بخش، یعقوب چک، شمس الدین عراقی، میرزا حیدر، بابا اسمٰعیل فتح اللہ، حافظ بصیر، محمد طاہر رفیق، شمس الدین پال، قاضی موسیٰ شہید، قیام مغلیہ سلطنت میں صرفیؔ وخاکیؔ کا حصّہ، یوسف شاہ چک کی گرفتاری، شیخ یعقوب صرفیؒ اور ان کے خلفاء وغیرہ اور شاعرہ حبّہ خاتونؔ کے بارے میں قابل قدر معلومات نظم کیے ہیں۔

کشمیر کے پھلوں، پھولوں، درختوں مثلاً گل آتشین، نرگس، سنبل، ریحان، نسرین، گل اچہ پوش، یاسمن، لالہ، سرو، گل جعفری، سبزہ، بنفشہ، پستہ، خربوزہ، تربوزہ وغیرہ کے حسن وخوبی کا بیان کیا ہے۔ ہندوستان کو کشمیر سے ملانے والے تین راستے تھے: ۱۔ راہ پنچال ۲۔ راہ توسہ میدان ۳۔ راہ بارہ مولہ۔ شاعر نے یہاں کے پہاڑوں، آبشاروں، دریاؤں، چشموں اور شاہراہوں کی اہم خصوصیات کا تذکرہ کیا ہے اور کشمیر کو جنت بے نظیر کہا ہے ؎

مرا باز بوئی بہار آمده   شمیم سر کوی یار آمده
دلم باز چون غنچهء گل شگفت   دماغم ز کیفیت مل شنفت
نسیمی ز جنت وزیده دگر   شمیمی مرا ہوش برده ز سر
شنو وصف کشمیر جنت سرشت   که در چار فصل است روی بہشت
ہمه سال باشد ہوا معتدل   نوای عنادل بجوشد ز دل
بہارش بہار و خزانش بہار   بہار بہار است و خرّم بہار

کشمیری زبان کے بارے میں لکھتے ہیں:۔ ؎

زبانی که دارند کشمیریان   به توقیع و تجنیس دارد قران

خیالات شان نازک است و لطیف   نه ہزل است جدّش بدان ای رفیق

ولیکن به پیش سخن پروران   که ہستند در فرس صاحب زمان

کشمیر کی نامی رومانوی شاعرہ حبّہ خاتونؔ کے بارے میں کہتے ہیں: ؎

چو بوده است خاتون حبّه بنام   یکی عارفه بود صاحب مقام

کلامش به سوز و گداز آشنا   ہمی داد بامرده جان ازنوا

سخن ہائی خوش داشت آن نغمه   به او شاه میداد ہر روز گنج
سنج

سخن ہائی او پیش کشمیریان   به او شاه میداد ہر روز گنج

ادب پرور اور علم دوست راجہ نے شایقؔ سے وعدہ کیا تھا کہ وہ ان کو ہر شعر کے عوض ایک ایک روپے سے نوازے گا اسی لیے شاعر نے عقیدت وحب اولیاء کے باوجود اس مثنوی کو مادی منفعت کی خواہش سے تصنیف کیا ہے جس وجہ سے اس میں تکرار مضامین کی خامی قاری کو قدم قدم پر کھٹکتی ہے۔ شاعر ایک ہی مضمون کو دو یا تین شعروں میں مختلف پیرایوں سے باندھتے ہیں جس سے اس مثنوی میں ایجاز واختصار کا فقدان نظر آتا ہے لیکن پھر بھی یہ مثنوی فصاحت و بلاغت، استحکام وور بست، سلاست و روانی اور شیرینی و پختگی میں بے مثال اور لاجواب ہے۔آپ راجہ مذکور سے یوں صلہ شعر مانگتے ہیں:

؎

نیم ہمچو فردوسیؒ پاکدین   که شاه نامه گویم بلفظ متین

مرا رتبۂ آن سخنور کجا است ؟   بمیزان او گنج گوہر کجا است ؟

توچون شاه محمود و من عنصری   تو جوہر شناسی و من جوہری

بحال من الطاف بسیار کن   دہانم پر از درّ شہوارکن

که این نامه ماند زمن یادگار   که ذکری است از اولیائی کبار

منم شایقؔ عاصیٔ مدح خوان   نوشتم ز سادات دین داستان

رقم کرده ام نسخهٔ جانفزا   پیٔ دردمندان برات شفا

تاہم آپ جا بجا مکارم اخلاق کی تعلیم بھی دیتے ہیں: ؎

بحق ہر که سودا کند اوست ندارد در زیان جمله بهبود اوست

بسودائی عشقش برد سود کس همین مایهء اصل سود است و بس

بسودائی دنیا ئی دون دک مبند گرفتار این دام باشی تو چند ؟

تو بر ہم چرا سیم وزرمی نہی بیابی عوض ده اگر یک دہی

بود اصل گوہر زیک قطره آب ولی در نظر می نماید سراب

بدان اصل دنیا ست نقشی بر آب که گردد ببادی بیکدم خراب

باین گوہر دلربا دل مپیچ که این عقده گرواکنی نیست ہیچ

آپ قادر الکلام شاعر تھے، ذہن پُر فکر و عالی رکھنے کے ساتھ ساتھ موزون طبع کے مالک اور فصیح، بلیغ، سادہ، شیریں، روان اور سلیس شعر کہنے میں بھی ماہر تھے۔ ''ریاض الاسلام'' نامی تاریخ اولیاء کشمیر ساٹھ ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ اس کی تین جلدیں بالترتیب سادات، ریشیان اور حضرت محبوب العالموران کے خلفاء و مریدین کے حالات و مقامات کے بارے میں ہیں۔ اس کے منتشر حصے گورنمنٹ تحقیقی لائبریری، کلچرل اکیڈیمی اور نجی کتابخانوں میں موجود ہیں۔ راقمہ کا مملوکہ نسخہ اس کی جلد دوم پر مشتمل ہے جو شاعر کا خودنوشت ذاتی نسخہ رہا ہے۔ یہ منظوم ریشی نامہ کشمیر پندرہ ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ شاعر اس کا راقم بھی رہا ہے اور اس نے اس نسخہ پہ نظر ثانی بھی کی ہے اور حذف و اضافہ سے کام لیا ہے۔ یہ قلمی نسخہ ۴۱۶ فولیوز یا اوراق پر حاوی ہے۔ ہر صفحہ پر اوسطاً ۱۸ شعر بخط شاعر درج ہیں۔ شاعر نے اس پر جگہ جگہ عنوانات بھی تحریر کیے ہیں۔ اس کا ترقیمہ یوں ہے کہ شاعر نے اس نسخہ کو ۱۷، جمید الثانی ۱۱۷۷ھ جمعہ کے دن بمقام چوین آڑی گام (دیوسر کلگام) میں آستانہ سید سنجرؒ اور سید داؤدؒ کی روحانی فضاؤں میں پایہ تکمیل پر پہنچایا ہے۔ اس کا راقم یعنی کاتب بھی اس نسخے کا ناظم یعنی شاعر شایقؔ ہے۔

بدین گفتگو ختم شد این کلام شده خامش از گفتگو والسلام

خرد مصرع سال کرد انتخاب بود نامی از ریشیان این کتاب

اشعار پانزده ہزار بہ عدد رسید۔ (فولیو ۴۱۴ و فولیو ۴۱۶ ب)

سخن از بزرگان دین سر کنم   من این نامه را گنج گوہر کنم
کنم ذکر سادات روشن روان   ز شاہان به تقریب سازم بیان
بود نامه ام سر بسر پنج گنج   که دروی دفین ساختم گنج پنج
ہم از ریشیان کرامت نشان   ہم از عالمان عمل اقتران
زاہل سخن نکته پیرا شوم   باین زمزمه محفل آرء شوم
بہر قرنی از قرن ہائی زمان   زروی کتب می شوم قصه خوان
نیارم کم و کاست در گفتگو   دہد صبح را صدق خویش آبرو

تاریخ ''ریاض السلام'' کے رکن دوم یعنی ریشی نامہ منظوم میں شیخ العالمؒ ان کے چار خلفاء اوران کے جملہ مریدین کے حالات وواقعات ٔ کشف وکرامات اورملفوظات عالیہ محققانہ طور پر نظم کیے گئے ہیں۔ان کی پاک زندگیوں سے متعلق ہرواقعہ بذات خود دلچسپ اور جاذب نظر ہے۔شاعر نے زیادہ تر استفادہ بابا نصیب الدین غازیؒ کے ''نورنامہ'' سے کیا ہے البتہ کشمیر کے دیگر فارسی تذکرہ ہائے اولیاء مثلاً اسرارالابرارٔ تاریخ اعظمیٔ تذکرۃ العارفین از ملا محمد علی رینہ بھی ان کے پیش نظر رہے ہیں۔

حاجی محی الدین مسکین اس منظوم تذکرۂ اولیاء کشمیر کے بارے میں لکھتے ہیں:

''از شعرائی نامدار و کامگار بود،در شعر ذہن عالی داشت۔در استخراج مادۂ تاریخ ہم نادر روزگار بود۔سه جلد تاریخ در ذکر سادات و ریشیان کشمیر و یاران حضرت سلطان العارفین علیہ الرحمہ زیر نظم آورده است''۔

(تحایف الابرار ص۳۴۸)۔

مورخ حسن رقمطراز ہیں:

''طبع موزون داشت و اشعار ساده می گفت و در استخراج تاریخ ہم صاحب کمال بود۔بفرمایش سکھ جیون مل در ذکر حضرات سادات و ریشیان کشمیر و یاران حضرت سلطان

شیخ حمزہ مخدومی علیہ الرحمۃ قریب شصت ہزار بیت غیر مرتب
در سہ جلد مسودہ کردہ است و ہر سہ جلد ناتمام است و
چاشنی شعرش این است"
(تاریخ حسن ج ۴ ص ۴۰)۔

"جوان پر فکری است شعرہائی پختہ دارد۔۔
(تذکرۂ شعرائے کشمیر از میرزا اصلح راشدی ص ۱۷۷۔ ۱۷۹)۔

" اثر منظوم وی کتابی بنام ریاض الاسلام با چہل ہزار بیت
مشتمل بر احوال و کرامات سادات و شعراء و ریشیان کشمیر
از اسلام بہ بعد شاعر این اثر را در بحر متقارب شصت ہزار
بیت شاہنامہ کشمیر را نوشت۔
(ایران صغیر از خواجہ عبد الحمید عرفانی ص ۱۷۴)۔

اس کے علاوہ شایقؔ کے دیگر تصنیفات میں" سی غزلی شایقؔ" مثنوی "دربارۂ کشمیریان" اور "کلیات شایقؔ" قابل ذکر ہے۔

☆☆☆

منابع و مآخذ:

۱۔کھویہامی، پیر غلام حسن، تاریخ حسن، جلد ا۔
۲۔صوفی' ڈاکٹر محمد مقبول، کشمیر کا متصوفانہ ادب، مقالہ پی۔ایچ۔ڈی۔
۳۔مسعودی، م۔م، کشمیر میں فارسی ادب کی تاریخ، ناشر انڈین پرنٹنگ پریس ڈلگیٹ، سرینگر۔
۴۔آفاقی، اسد اللہ، کلیات شیخ العالم، ناشر سرینگر کمپیوٹرس۔
۵۔راشدی، حسام الدین، تذکرۂ شعرای کشمیر، کراچی، ج ا۔
۶۔شمس الدین، ڈاکٹر، واقعات کشمیر، ناشر جموں اینڈ کشمیر اسلامک ریسرچ سینٹر، سرینگر۔
۷۔تیکو' ڈاکٹر گ۔ل، پارسی سرایان کشمیر، ناشر انجمن ایران و ھند، تہران۔
۸۔شائق' ملا عبد الوہاب' ریشی نامہ قلمی۔

ڈاکٹر غوث احمد شیخ

Assistant Professor, SST Arts & Comerce College, Sholapur

جنوبی ہند کے منتخب مزاحیہ شعراء کے کلام میں اخلاقی واصلاحی عناصر

Abstract

If the history of Urdu literature is studied, it is found that a lot has been written in the definition of humor and the masters of knowledge and wisdom have made it clear many time. If the tradition of humor in Urdu prose is examined, it becomes clear that the earliest traces of elegance in Urdu are seen in stories while we find the first impressions of humor in poetry in the works of Jafar Zatli.

In Urdu poetry, sermons and nasih have been subjected to ridicule in every era. An example of which can be seen in the works of Deccani poets. In South India, there is an emergence of busy personalities with regard to Urdu literature. From the emperor of Deccan, Hazrat Khawaja Banda Nawaz, to this day, this land has put more than one gem in the foothills of Urdu literature.

The list of comic poets of South India is quite long. I have covered here only the works of selected poets. Among them Iqbal Shana, Sarwar Danda, Pagal Adilabadi, Gulli Nalgandvi, Hameed Almas, Hamid Akmal, Sulaiman Khatib, Sulaiman Khomar, Qadir Nazim, Nafis Bengaluri, Mohib Kausar, Anees Ibrahim, Iqbal Farid, Khawaja Faraz Badami, Akram Naqash etc. are worth mentioning.

Iqbal Shana is a well-known comic poet of South India. He has taken care of the mood and quality of comic poetry and tried to emphasize its importance in literature. His comic poetry is characterized by the fact that the veils of civilization never slips from his pen. Whatever he writes, remains within the four walls of civilization. There was a clear focus on politics and current affairs in the poetry of Gili Nalgonda. He has beautifully portrayed the interpretation of contemporary feelings in his poetry. He has beautifully portrayed the interpretation of contemporary feelings in his humorous poetry. He has successfully tried to reform the society by describing the realities of social life in the form of humorous poetry through words. The comic poetry of all the above selected South Indian poets makes it clear that they successfully tried to reform the society by adopting the comic style strategically to suit the times and changing conditions.

ـــــــــــــــــــــــــــــــــــ

اردو ادب کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ طنز و مزاح کی تعریف میں یوں تو بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور ارباب علم و دانش نے بہت بار واضح کیا ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے الگ معنی و مطلب رکھتے ہیں مگر آج بھی قارئین کی ایک بڑی جماعت اس بات سے واقف نہیں ہے اور طنز و مزاح کو عموماً ہم معنی الفاظ میں لیتی ہے۔ عام الفاظ میں طنز سے مراد طعنہ، تمسخر یا رمز کے ساتھ بات کرنا ہے، جب کہ مزاح کے معنی مذاق یا ظرافت کے ہیں۔ ادبی اصطلاح میں طنز و مزاح سے مراد ایسی تحریریں جو ہنسنے پر مجبور کر دیں اور ان تحریروں میں تنقید کو مزاح کا جامہ پہنا دیا جائے اور اسی مزاح کی وجہ سے قاری ہنسنے پر مجبور ہو جائے طنز و مزاح کہلاتی ہیں۔

اردو نثر میں طنز و مزاح کی روایت کا تحقیقی جائزہ لیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اردو میں ظرافت کے ابتدائی نقوش داستانوں میں دکھائی دیتے ہیں جب کہ شاعری میں ہمیں طنز و مزاح

کے ابتدائی نقوش ہمیں جعفر زٹلی کے کلام میں ملتے ہیں۔جعفر زٹلی کا زمانہ مغلیہ سلطنت کا وہ دور تھا جو بظاہر استحکام پذیر نظر آتا تھا لیکن اس کی تہذیبی اکائیاں اندر ہی اندر زوال کا شکار تھیں۔ایسے وقت میں جعفر زٹلی نے اپنے عہد کی ترجمانی کا فریضہ اس طرح انجام دیا کہ تین صدیاں گذرنے کے باوجود اس کا نام آج بھی زندہ ہے۔عوام کی ترجمانی کرتے ہوئے اس شاعر نے جب بادشاہ کے خلاف ایک شعر کہا تو بادشاہِ وقت فرخ سیر نے بھڑک کر جعفر زٹلی کو 1713ء میں قتل کروادیا۔

سکّہ زد بر گندم و موٹھ و مٹر پادشاہے تسمہ کش فرّخ سیر

جنوبی ہند میں اردو شاعری میں طنز و مزاح کا آغاز کب ہوا اس پر ابھی بھی مکمل اور تحقیق شدہ گفتگو توجہ طلب ہے ویسے تو اردو شاعری میں ہر دور میں واعظ اور ناصح کو طنز و طعن کا نشانہ بنایا گیا ہے۔جس کی مثال دکنی شعرا کے کلام میں جابجا نظر آتی ہے۔شعرا کی آپسی چپقلش کے نتیجے میں جو طنزیہ شاعری عالم وجود میں آتی ہے وہ بھی ارباب علم و دانش کی نگاہوں کے سامنے ہے قطب شاہی عہد کے دو اہم ترین شاعر ملاوجہیؔ اور ملاغواصیؔ کی چپقلش اس عہد میں مشہور رہی ہے دونوں نے اپنے اشعار میں ایک دوسرے پر طنز کیا ہے جس کی مثال میں ان کے بیشتر اشعار پیش کیے جاسکتے ہیں لیکن یہاں اختصار مقصود ہے۔جنوبی ہند میں اردو ادب کے حوالے سے نابغۂ روزگار شخصیات کا ظہور ہوتا رہا ہے۔شہنشاہِ دکن حضرت خواجہ بندہ نواز گیسودرازؒ سے لے کر آج تک اس زمین نے اردو ادب کے دامن میں ایک سے ایک جواہر کو ڈالا ہے لیکن میرا مقصود یہاں صرف جنوبی ہند کے وہ شعراء ہیں جنہوں نے طنز و مزاح میں اپنی شاعری کے جوہرا خلاقی و اصلاحی کے لیے دکھائے ہیں۔آیئے ایسے ہی چند شعراء کا تذکرہ آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں۔جنوبی ہند کے مزاحیہ شعراء کی فہرست کافی طویل ہے۔میں یہاں صرف منتخب مزاحیہ شعراء کے کلام کا احاطہ کیا ہوں۔ان میں اقبال شانہؔ،سرور ڈنڈاؔ، پاگلؔ عادل آبادی،گلی نلگنڈویؔ۔حمید الماسؔ، حامد اکملؔ، اور سلیمان خطیبؔ،سلیمان خمارؔ،قدیر ناظمؔ،نفیسؔ بنگلوری،محبؔ کوثر، انیسؔ ابراہیم،اقبالؔ فرید،خواجہ فرازؔ بادامی،اکرم نقاشؔ،وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

اقبال شانہؔ ساحب جنوبی ہند کے جانے مانے مزاحیہ شاعر ہیں۔طنز و مزاح پر ان کے متعدد

مجموعے کلام شائع ہو چکے ہیں۔ جن میں قابل ذکر شانہ بدوش، بیاض فکر، دیوار قہقہہ، شانہ بہ شانہ ہیں۔ کل ہند مشاعروں میں سامعین کو اپنے طنز و مزاح سے بھرپور اشعار سے قہقہے لگانے پر مجبور کر چکے ہیں۔ ان کے موضوعات میں خاصہ تنوع پایا جاتا ہے، وسیع مشاہدات اور شوخی طبع جس کے بغیر مزاح نگار دو قدم نہیں چل سکتا۔ اقبال شانہ کے مزاج کے اہم عناصر ہیں انہوں نے مزاحیہ شاعری کے مزاج اور معیار کا خیال رکھا ہے اور ادب میں اس کی اہمیت منوانے کی کوشش کی ہے۔ ذیل میں چند اشعار بطور نمونہ ہوں۔

میں حالِ زار اس کو سنانے میں رہ گیا اور وہ مذاق اڑانے میں رہ گیا
وہ مال و زر زمین کمانے میں رہ گیا شانہؔ بچارہ شعر سنانے میں رہ گیا
اعلان جنگ ہو گیا جب شہر میں جناب ہتھیار ڈال کر میں زنانے میں رہ گیا
جانے کسی نے لوٹ لیا کب مشاعرہ فدوی تو سامعین کو ہنسانے میں رہ گیا
ملین ریال سے کوئی آگے نہیں بڑھا یہ دور میرے دام لگانے میں رہ گیا
یہ داستان عشق کا انجام ہو گیا کردار میرا صرف فسانے میں رہ گیا
وہ سو گیا تھا تان کے شانہؔ شب وصل میں ساری رات اس کو جگانے میں رہ گیا

موصوف کی شاعری میں طنز بھی ایک نمایاں خوبی ہے جس کی بدولت کلام میں دلکشی اور تاثیر پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ان کی مزاحیہ شاعری میں پاکیزہ و صاف ستھری باتیں نظر آتی ہیں۔ اقبال شانہؔ نے نئی ٹیکنالوجی کو بھی اپنے طنز و مزاح کا نشانہ بنایا ہے۔ دور جدید میں موبائل ہو یا کمپیوٹر انسان کا شیدائی ہو گیا ہے۔ انٹرنیٹ کی بدولت فیس بک ہو یا واٹس ایپ اور انسٹراگرام وغیرہ میں نئی نسل اپنا سارا وقت اسی میں صرف کر رہی ہے۔ اور مختلف برائیوں کے شکار ہوتے جا رہے ہیں۔

سرور ڈنڈاؔ، جن کا حقیقی نام غلام سرور خان تھا، 1960ء کے دہے میں اردو زبان اور دکنی بولی کے مشہور شعرا میں سے ایک تھے۔ وہ عوامی نمائندہ شاعر بھی تھے، عوامی مسائل کو حکومت کے ارباب مجاز اور اپنی نظموں کے ذریعے عام کرتے آئے ہیں۔ مزاح اور طنز کے علاوہ وہ ایک

محدود حد تک وہ عشقیہ شاعری بھی کر چکے ہیں۔

سرور ڈانڈآ نے کالج سے فنون لطیفہ میں ڈپلوما مکمل کیا تھا۔ وہ غیر منقسم آندھرا پردیش میں پبلک ورکس ڈپارٹمنٹ میں اندراج شدہ کنٹراکٹر تھے۔

سرور ڈنڈآ نے مختلف موضوعات پر شاعری کی ہے۔ان میں ہندوستان کی پہلی جنگ آزادی ،تھوکما، قلی قطب شاہ ، گاؤں کے میلوں وغیرہ پر لکھ چکے ہیں۔ وہ عوامی مسائل اور حکومت سے عوامی عرضیوں پر بھی کئی نظمیں لکھ چکے ہیں۔ان کی نظم شاہ پورواڑی سے سے پہاڑی لال فیتہ اور شوت کی آئینہ دار ہے۔ وہ کثرت سے تیلگو زبان کے الفاظ کا استعمال کرتے آئے ہیں۔اوران کی ایک نظم کا عنوان ''ادے نامنادیسم'' (یہی ہماری ریاست ہے؟) تھا۔انہوں نے اپنے دور میں برسراقتدار وزیر اعلی نیلم سنجیوا ریڈی کو شاعری میں بہ طور خاص نشانہ ملامت بنایا، جو آگے چل کر ملک کے صدر جمہوریہ بھی بنے تھے۔ان کی مزاحیہ شاعری کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے قلم سے تہذیب وتمدن کا دامن ہاتھوں سے کبھی نہیں پھسلتا۔ وہ جو کچھ بھی لکھتے ہیں تہذیب کے دائرے میں رہ کر لکھتے ہیں۔انہوں نے کہا:

جتنا کی ہے یہ عرضی ، آگے تمھاری مرضی وہ آندھرا کے گاما ، سنجیوا ریڈی ماما
بے کاری، بیروزگاری، یہ عام ہے بیماری روز گار سے لگانا ، سنجیوا ریڈی ماما
تعلیم نئیں سو بچے ، نکلیں گے کاں سے اچھے تعلیم پھکٹ دلانا ، سنجیوا ریڈی ماما
اچھی پھکٹ دلانا ، سنجیوار ریڈی ماما روتوں کو ہے ہنسانا ، سنجیوار ریڈی ماما

مخدوم محی الدین کی ایک خوبصورت غزل کے دوسرے روپ کو ڈنڈا نے لکھا ہے۔

زندگی ہے نا ارمانوں کی دھن مڑی زندگی ہے فقط بھر کیاں دوستو
سر گھٹر ، منہ پاڑ رکھتے تھے جو ہورسدا روتی صورت جو مشہور تھے
جب سے فیشن کے ہتھے چڑھیں جان من دل بھی لینے لگا چنگیاں دوستو

سرور ڈنڈا کی 500 نظمیں منتشر اور بکھری پڑی ہیں، اگر چہ کہ کچھ نظمیں انٹرنیٹ پر شائع ہو چکی ہیں، تاہم با ضابطہ مجموعہ کلام کی شکل میں شائع نہیں ہوئیں ہیں۔ اس کے علاوہ موصوف حالاں کہ عوام میں حد درجہ مشہور تھے، تاہم وہ کسی بھی انعام واعزاز سے محروم ہی رہے۔

سرور ڈنڈا کی یاد تازہ رکھنے کے لیے ایک میموریل سوسائٹی تشکیل دی گئی تھی، جو ہر سال جلسے منعقد کرتی تھی۔ اس سلسلے کی ایک کتاب 1994 میں شائع ہوئی تھی۔

پاگل عادل آبادی کا حقیقی نام احمد شریف تھا۔ وہ حیدر آباد، بھارت کے مشہور مزاحیہ شاعر تھے۔ انہیں کئی اہم ادبی اور تعلیمی تقاریب میں بطور خاص مدعو کیا گیا تھا۔

پاگل عادل آبادی طنز و مزاح کے معتبر شاعر ہیں۔ ان کا اصل نام احمد شریف تھا۔ ان کی پیدائش نظام آباد (تلنگانہ) میں ایک وضعدار اور معزز خاندان میں ہوئی۔ ابتدائی تعلیم بھی یہیں حاصل کی۔ زمانہ طالب علمی سے شعر وشاعری کا شغف تھا۔ گانے سے بھی غیر معمولی دلچسپی تھی۔ شہرہ آفاق فلمی گلوکار محمد رفیع کے گائے ہوئے گیتوں اور غزلوں کو اپنے حلقہ احباب میں سناتے تھے۔ اسی شوق نے انہیں 1970 میں شعر گوئی کی طرف مائل کیا۔

پاگل عادل آبادی کا شعر سرمایہ پانچ مجموعہ کلام پر مشتمل ہے۔ جن کے نام ''الم غلم''، چوں چوں کا مُربّہ، گڑبڑ گوٹھالہ، کھٹے انگور اور کھسر پھسر ہیں۔ ہندوستان کے کونے کونے میں مشاعروں میں انہوں نے شرکت کی اور اپنی ظریفانہ تخلیقات سنا کر عوام کے دلوں کو موہ لیا۔ یہاں تک کہ کئی خلیجی ممالک کے مشاعروں میں انہوں نے دکنی زبان میں غزلیں، فلمی پیروڈی، نظمیں اور گیت سنا کر اپنی خداداد صلاحیتوں کا لوہا منوایا۔ ان کی وفات 2007 میں عادل آباد (تلنگانہ) میں ہوئی۔

انہوں نے کئی مزاحیہ نظمیں لکھی تھیں۔ ذیل میں انہوں نے ہندی فلموں میں محمد رفیع کے گائے مشہور نغمے بابل کی دعائیں لیتی جا کی ایک مزاحیہ پیروڈی ''ناکام عاشق کی بددعا'' لکھی ہے:

عاشق کی دعائیں لیتی جا جا تجھ کو پتی کنگال ملے عاشق کی دعائیں لیتی جا جا تجھ کو پتی کنگال ملے
کھچڑی کی کبھی نہ یاد آئے جا تجھ کو چنے کی دال ملے عاشق کی دعائیں لیتی جا جا تجھ کو پتی کنگال ملے
ہر سال ہو تیری گود ہری بچے ہوں تجھے دو چار ڈزن پنکچر ہو ترے ناز و نخرے ہو تیری اداؤں کا ایندن

تؤ بال ہے ٹیبل ٹینس کا جا تجھ کو پتی فٹ بال ملے غارت ہو کچن میں حسن تیرا یہ روپ ہو تیرا باسی کڑھی

گلی نلگنڈوی، جن کا حقیقی نام خواجہ محی الدین خان تھا، تلنگانہ سے تعلق رکھنے والے اردو مزاحیہ شاعر تھے۔ان کا کلام مزاحیہ شاعری، دکنی لب ولہجہ کی شاعری، اردو شاعری جس میں مقامی تیلگو زبان ہو، کی آئینہ دارتھی۔اگر چہ کہ موصوف کچھ سنجیدہ شاعری سعید اور امر جیسے قلمی ناموں سے بھی لکھ چکے ہیں۔

گلی نلگنڈوی کو نلگنڈہ میں پبلک ورکس ڈپارٹمنٹ میں ایک ملازمت ملی تھی، تاہم وہ اس ملازمت سے زیادہ عرصے تک جڑے نہیں رہ سکے۔ 1962 میں جب ناگر جنا ساگر ڈیم کا کام زور وشور سے جاری تھا، انہیں اس منصوبے کے ایک افسر نے ملازمت کا وعدہ کیا تھا۔کافی جدو جہد کے بعد بھی بے روزگار ہی رہے اور اس منصوبے کی تکمیل تک بھی انہیں کچھ کام نہیں ملا۔

گلی نلگنڈوی کی شاعری میں سیاست اور حالات حاضرہ کی واضح آئینہ داری موجود تھی۔ انہوں نے غیر منقسم آندھرا پردیش کے وزیر اعلیٰ مری چنا ریڈی کی مدح سرائی میں کلام لکھا، جنہوں نے اپنے سرکاری بنگلے کے آگے اردو میں تختی لگائی تھی۔اسے انہوں نے خوش بختی سے تعبیر کیا۔اس کے برعکس انہوں نے اسی عہدہ پر فائز برہمانند ریڈی کا اپنی نظم میں آندھرا کا باشا قرار دیا، جس کی وجہ سے ان کے دل میں تلنگانہ کی آزادی کی چاہت تھی۔

ان کی مشہور نظموں میں ننھی بی، ماڈرن محبوبہ، لیڈر کی موت پر چمچوں کا ماتم، رہی تو کیا، نی رہی تو کیا، بیگم سنبھل کے بیٹھو، قابل ذکر ہیں۔ان کی شاعری میں شاید کسی بھی اردو شاعر سے کہیں زیادہ اور واضح تیلگو زبان اور دکنی بول کی آمیزش دانستہ طور دیکھی گئی ہے۔

چیخے تؤ کُڑک مرغی کی طرح ہر ایک منٹ ہر ایک گھڑی
توجھڑکیاں کھائے شوہر کی شوہر بھی گر وگھنٹال ملے
عاشق کی دعائیں لیتی جا جا تجھ کو پتی کنگال ملے
گالوں میں ترے پڑ جائیں گڑھے چہرے پہ نکل آئے چیچک
یہ ریشمی زلفیں جھڑ جائیں لگ جائے جوانی میں عینک
سسرا بھی تجھے خوں خوار ملے اور ساس بڑی چنڈال ملے

عاشق کی دعائیں لیتی جا جا تجھ کو پتی کنگال ملے
شوہر ہو تر النگڑا لولا ہو عقل سے پیدل چکنا گھڑا
ہو کھال بھی اس کی گینڈے سی ڈامبر سے بھی رنگ پختہ ہو ذرا
کشمیر کی تجھ کو خواہش تھی جا تجھ کو شہر بھوپال ملے
عاشق کی دعائیں لیتی جا جا تجھ کو پتی کنگال ملے
شادی کا کیا مجھ سے وعدہ دھنوان سے شادی کر ڈالی
رن آؤٹ مجھے کروا ہی دیا اور سنچری اپنی بنوالی
دل تو نے جو توڑا پاگل کا جا تجھ کو کوئی قوال ملے

انہوں نے اپنی مزاحیہ شاعری میں عصری احساسات کی ترجمانی کی تصویر کشی خوبصورت انداز میں کی ہے۔انہوں نے کلام کے ذریعے سماجی زندگی کی حقیقتوں کو مزاحیہ شاعری کے پیرایہ میں بیان کر کے معاشرے کی اصلاح کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔

مذکورہ بالا تمام جنوبی ہند کے منتخب شعراء کی مزاحیہ شاعری سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ انہوں نے زمانے کے مطابق اور حالات کو بدلنے کے لیے حکمتِ عملی کے ساتھ مزاحیہ انداز کو اپنا کر سماج کی اصلاح کرنے کی کامیاب کوشش کی۔جس کی بدولت سماج میں اخلاقی و اصلاحی عمل نظر آتا ہے۔آج بھی جنوبی ہند کے مزاحیہ شعراء کے کلام کی عظمت مسلم ہے اور جنوبی ہند کے مزاحیہ شعراء کے کلام پر تحقیقی کام جاری ہے۔

☆☆☆

حواشی:

۱۔اردو ادب میں طنز و مزاح کی روایت از-وزیر آغا
۲۔اردو شاعری میں طنز و مزاح کی روایت از-محمد شعیب
۳۔کرناٹک میں اردو نظم نگاری از-علیم صبا نویدی
۴۔اردو ادب میں طنز و مزاح کی روایت
اور ہم عصر رجحانات: ایک جائزہ از-قمر رئیس

۵۔ کیوڑے کا بن — از۔سلیمان خطیب

٦۔ دکن میں اردو — از۔نصیرالدین ہاشمی

۷۔ دکن میں اردو شاعری ولی سے پہلے — از۔ڈاکٹر محمد جمال شریف

ڈاکٹر عبدالرحیم۔اے۔مُلا
HOD of Urdu, MGVC Arts. Com & Science College, Vijaypur,
Karnataka

مولانا ابوالکلام آزاد کا تصورِ تعلیم و سیکولر خیالات

Abstract

When we mention India's freedom struggle, the name of Maulana Abul Kalam Azad, who was the first education minister of independent India, comes to the fore especially among Muslim leaders. He was blessed by Allah with many qualities and attributs. While he was a great essayist, great speaker, unparalleled journalist and an excellent commentator, he was also a visionary politician. If we observe the present situation of the country and the Muslim leadership today, we find that after Maulana Azad, the Muslims of India have not got a single visionary leader like him.

If we ponder on the secular ideas of Moulana Azad, it becomes evident that Moulana Azad is one of those political leaders of India who was blessed with this quality among very few political leaders. It was Moulana Azad's concern for Hindu-Muslim unity and his humanitarian spirit that he met Mahatma Gandhi and joined the freedom movement. He was elected as the President of the Indian National Congress and later played a very important role in the independence of India. He was also the first education minister of Independent India.

جب ہم ہندوستان کی جدوجہد آزادی کا ذکر کرتے ہیں تو خاص طور پر مسلم رہنماؤں میں

سرفہرست مولانا ابوالکلام آزادؔ کا نام آتا ہے جو آزاد ہندوستان کے پہلے وزیر تعلیم تھے۔انہیں اللہ نے بیک وقت بہت ساری خوبیوں و اوصاف سے نوازا تھا۔ جہاں وہ ایک بڑے انشا پرداز، جادو بیان خطیب، بے مثال صحافی اور ایک بہترین مفسر تھے، وہیں وہ ایک دوراندیش سیاستدان بھی تھے۔ اگر ہم آج ملک کی موجودہ صورتحال اور مسلم قیادت کا مشاہدہ کریں، تو میرے خیال میں مولانا آزادؔ کے بعد ہندوستان کے مسلمانوں کو ان جیسا ایک بھی دوراندیش لیڈر نہیں ملا۔

مولانا آزادؔ کے تصورات تعلیم: آزاد ہندوستان کے پہلے وزیر تعلیم مولانا آزاد کی قیادت میں جو تعلیمی پروگرام وضع کیے ان کا ذکر ضروری ہے لیکن مولانا نے جس خوبصورتی کے ساتھ اپنی فکر کا نقش تعلیم و تربیت کے ہر پہلو پر ثبت کیا، اس کا اندازہ محض تعلیمی رپورٹوں اور اعداد وشمار کو دیکھ کر نہیں ہوسکتا ہے۔اس نازک دور میں ان کی رہنمائی نصیب نہ ہوتی تو ہماری تعلیم اور کلچر کا تصور کس قدر مسخ اور مختلف ہوتا اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔مولانا آزادؔ اپنی ایک تقریر میں فرماتے ہیں کہ کسی فرد کو حقیقت وواقفیت کا آئینہ دار وہ نظامِ تعلیم ہے دینا ضروری ہے جس کے سانچے میں اس کے عادات وخصائل ڈھلتے ہیں۔مولانا آزادؔ ایک نیک، صالح، دیانت دار اور دین دار شخصیت کے حامل تھے۔آپ مصلح قوم ، مدبر و مفکر تھے جو مسلسل قوم کی فلاح و بہبود کے لیے جدوجہد کرتے رہتے تھے۔ان کے تعلیمی تصور میں مذہب، سائنس، ادب، فلسفہ اور سائنس وٹیکنالوجی سب کے لیے جگہ تھی۔مولانا آزادؔ کا ارادہ تھا کہ معاشرہ میں رہنے والے افراد کی تعمیر نیک وصالح سیرت پر کی جائے۔مولانا مذہبی تعلیم کے ساتھ ایسی تعلیم کے قائل تھے جس سے مسلمانوں کو فائدہ ہو۔سرسید کی طرح مولانا آزاد بھی ہندوستانی عوام کو جدوجہد اور ترقی کا مشورہ دیتے ہوئے نظر آتے ہیں۔انہوں نے اپنی ساری زندگی اسی خواب کی تکمیل میں صرف کردیا کہ کس طرح ہندوستانی عوام کی تعمیر واصلاح کی جائے۔انہوں نے قوم کو تعلیم کے حصول کی طرف مائل کیا۔ان کا ماننا تھا کہ جب تک ہماری قوم تعلیم سے روشناس نہیں ہوگی تب تک زمانے کے قدم سے قدم ملا کر چلنے کی اہل نہ ہوسکے گی۔انہوں نے خاص طور پر مسلم معاشرہ میں تعلیمی بیداری پیدا کرنے کے لیے اہم رول ادا کیا۔جہاں تک تعلیم نسواں کی بات ہے تو آپ اس پر بہت زور دیا کرتے تھے کہ حدود میں رہتے ہوئے خواتین کے لیے بھی یکساں طور پر تعلیم کا نظم ہونا چاہئے اور انہیں بہتر سے بہتر تعلیم سے آراستہ کرنا چاہئے اور تاریکی وجہالت سے باہر لانا چاہیے۔بالخصوص وہ پیشہ ورانہ پرخوب

زور دیا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے مختلف تعلیمی و تحقیقی مراکز قائم کیے جو آج بھی ملک میں موجود ہیں۔ اس طرح آپ اپنی قوم کو تعلیم کے ہر شعبے میں آگے بڑھانے کی کوشش میں لگے رہے۔ آپ نے ترقی وزوال کے تمام پہلوؤں پر غور وفکر کرنے کے بعد کہا تھا کہ ہر حال میں سب سے ضروری کام عوام کی تعلیم ہے۔ مولانا آزادؔ نے قومی ترقی میں تعلیم کے کردار کو فوقیت دی اور سائنس وٹکنالوجی کے شعبے کو فروغ دیا۔ اگست 1951 میں انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ٹکنالوجی IIT کھڑگپور کے افتتاح کے موقع پر انہوں نے کہا کہ ''وزیر تعلیم کا عہدہ سنبھالنے کے بعد کیے گئے میرے اولین فیصلوں میں سے ایک فیصلہ یہ تھا کہ ملک میں اعلیٰ تکنیکی تعلیم کی سہولیات کو اس طرح فروغ دیں کہ ہم اپنی زیادہ تر ضروریات خود ہی پورا کرسکیں۔ ہمارے نوجوان کی ایک بڑی تعداد جو اعلیٰ تعلیم وتربیت کے لیے غیر ممالک کا سفر کرتی ہے، اسے ملک میں ہی اس طرح کی تربیت ملنی چاہیے بلکہ میں یہ خواہش رکھتا ہوں کہ ایک ایسا وقت آئے کہ جب ہندوستان میں تکنیکی تعلیم کی سہولیات اس معیار کی میسر ہوں کہ غیر ممالک کے افراد اعلیٰ سائنس اور تکنیکی تعلیم کے لیے ہندوستانی آئیں۔'' اسی طرح 20 فروری 1949 میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے جلسۂ تقسیم اسناد سے خطاب کرتے ہوئے مولانا آزادؔ نے ملک کی مرکزی حکومت کے قومی تعلیمی نظام کا نقشہ کھینچا۔ جنوری 1949 میں تعلیم کے مرکزی مشاورتی بورڈ کی میٹنگ میں انہوں نے کہا کہ قومی حکومت کا اولین اور سب سے اہم ہدف یہ ہے کہ سب کے لیے مفت اور لازمی بنیادی تعلیم کی گنجائش پیدا کریں، ساتھ ہی سائنسی تحقیقات کے اعلیٰ ادارے قائم کریں۔

مولانا آزادؔ سیکولر روایات کے معمار: برصغیر میں ہندوستان ایک واحد ایسا ملک ہے جس میں مختلف قومیں و نسلیں دنیا کے دور دراز علاقوں سے چل کر سرزمین ہند پہنچی۔ یہ صرف اس لیے نہیں ہے کہ یہاں کی زمین زرخیز تھی اور یہاں کی ندیوں میں روانی تھی بلکہ یہاں کی بھائی چارگی اور رواداری نے انہیں اپنا گرویدہ بنالیا اور وہ ہمیشہ کے لیے یہیں کے ہوکر رہ گئے۔ زمانہ قدیم سے یہاں مختلف اقوام آتی رہیں اور آخر میں مسلمان یہاں پہنچے۔ اس طرح سے یہاں کی قدیم آبادی اور مسلمانوں کی تہذیبوں کا سنگم ہوا جس سے ایک مشترکہ تہذیب کا جنم ہوا جسے ہم گنگا جمنی تہذیب کہتے ہیں۔ یہ ملاپ ایک تاریخی ملاپ تھا اور یہاں سے ہندوستان ایک نئی منزل کی طرف گامزن ہوگیا۔ ہمارے ہزار سال سے زائد ہندو مسلم امتزاج سے ایک مشترکہ تاریخ (Common History) بنی ہے۔ مولانا آزادؔ

ہندوستان کے ان سیاسی قائدین میں سے ایک ہیں جو ہندو مسلم اتحاد کی فکر اور تائید کرتے تھے۔ وہ ایک طویل مدت تک انڈین نیشنل کانگریس کے صدر بھی رہے۔ وہ ہمیشہ کہا کرتے تھے کہ آج اگر آسمان سے کوئی فرشتہ قطب مینار پر اُترے اور کہے کے لیجیے ہندوستان آزاد ہو جائے گا مگر ہندو مسلمان کا اتحاد نہیں رہے گا، تو میں ایسی آزادی کو ٹھکرا دوں گا اور کہوں گا کہ آزادی کی منزل ہم سے چاہے جتنی دور چلی جائے مجھے کوئی غم نہیں، مجھے اس ملک میں کسی بھی صورت میں ہندو مسلم اتحاد پر کوئی آنچ نہیں چاہئے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ صرف ہندوستانی تہذیب اور مذہبی افکار پر ہی نہیں بلکہ ساری دنیا کی تہذیبوں اور مذاہب پر میرا یقین ہے۔ مولانا آزادؔ وہ واحد ایسے ہندوستانی رہنما ہیں جنہوں نے اپنی زندگی کی آخری سانس تک تقسیم ہند کی مخالفت کی۔ جب پاکستان بنانے کا مطالبہ شدت اختیار کرتا گیا اور انگریزوں نے ملک کو تقسیم کرنے کا منصوبہ پیش کیا تو مولانا آزادؔ کے لیے بڑے اطمینان کی بات یہ تھی کہ مہاتما گاندھی جی تقسیم ملک کے خلاف ان کے ساتھ تھے لیکن جب ملک بھر میں خون خرابہ بڑھنے لگا تو گاندھی جی نے تقسیم ملک کی حامی بھر لی۔ گاندھی جی نے تقسیم کے المیہ کو ٹالنے کے لیے ایک تجویز پیش کی تھی جسے کانگریس نے نہیں مانا۔ جنگ آزادی کی کامیابی تقسم وطن المیہ کی وجہ سے ناکامی میں بدل کر رہ گئی۔ مجھے مولانا آزادؔ کی وہ تقریر یاد آرہی ہے جو انہوں نے ملک کی تقسیم کے وقت دہلی سے پاکستان کا رخ کر رہے مسلمانوں کو خطاب کرتے ہوئے دہلی کی جامعہ مسجد کے ممبر سے کی تھی۔ انہوں نے کہا تھا تم اپنے اسلاف کی نشانیاں، اپنی وراثت، اپنی جائیدادادیں چھوڑ کر ایک انجانے ملک میں جا رہے ہو۔ یہ سب کس کے حوالے کر رہے ہو؟ تم جہاں جا رہے ہو وہ تمہاری منزل نہیں ہو سکتی۔ اس علاقے میں بھی بہت سی علاحدگی پسند تحریکیں چل رہی ہیں۔ مجھے شبہ ہے کہ ایک دن اس کے مزید ٹکڑے ہو جائیں گے۔ پھر تم کہاں جاؤ گے؟ بہتر ہے ابھی فیصلہ کر لو یہیں رہنے کا، یہ ملک تمہارا اپنا ملک ہے۔ اس کو سجانے، سنوارنے، بنانے اور بچانے کے لیے تمہارے اسلاف نے اپنی جانیں قربان کی ہیں۔ کیا تم ان کی قربانیوں کو یوں ہی رائیگاں کر دو گے۔ مولانا کی اس تقریر کا ایسا اثر ہوا کہ بیشتر خاندانوں نے ہجرت کا فیصلہ بدل دیا۔ مولانا کی قربانیاں اور خدمات اس قدر وسیع ہیں کہ ایک مقررہ وقت میں ان کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔ بعد ازاں ملک میں کئی مسلمان یہیں کے ہو کر رہ گئے۔ مولانا آزاد 22 فروری 1958 کو دہلی میں انتقال کر گئے۔ عرصہ کے بعد مرکزی حکومت نے 1992 میں ملک کا سب سے بڑا اعزاز

بھارت رتن سے ان کو باداز مرگ نوازااور 2008 میں ان کی یومِ پیدائش کو یومِ تعلیم کے طور منانے کا فیصلہ کیا۔

☆☆☆

حواشی:

۱۔غبار خاطر

۲۔انڈیا ونس فریڈم ۔ریاض الرحمن شیروانی

۳۔ابوالکلام آزادؔ کے تعلیمی تصورات ۔۔محمد عبدالرزاق فاروقی

۴۔مولانا آزاد احسانات وخدمات ۔۔حامد اکمل

۵۔مولانا آزاد کی شخصیت ۔۔عباس دھالیوال ۔

۶۔متحدہ قومی ہماری روایت ۔۔ڈاکٹر ریاض فاروقی ۔

ڈاکٹر افسانہ
Assistant Professor
Govt. College, Ramgarh, Alwar, Rajasthan

تحریکِ آزادی میں ''کامریڈ'' اور ''ہمدرد'' کا حصّہ

Abstract

In the past Newspapers had remained political educators as well as tools of political participation. Political controversies were created through the press. It also played an institutional role of opposition to the government. As every act and policy of the government came to be heavily criticized in the press.

Maulana Mohammad Ali Jauhar also known as Mohammad Ali was among the passionate fighters of independence who struggled against the British Colonial Rule. He was born in 1878 in Rampur, India. He belonged to the Yousaf Zai clan of the Rohilla tribe to a wealthy and enlightened family of Pathans. He was one of the legendry Ali Brothers other then Shaukat Ali and Zulfiqar Ali. Despite the early death of his father, the efforts, determination and sacrifice by his farsighted mother, Abadi Bano Begum, enabled him and his brothers to get good education. Their mother mortgaged almost all her landed property and sent them to the Muhammadan Anglo-Oriental College, Aligarh. Both of the Ali Brothers graduated from this College.

Mohammad Ali showed exceptional brilliance throughout his College career and stood first in the B.A. examination of the Allahabad University, later in 1898, Mohammad Ali proceeded to Lincoln College,

Oxford, for further studies where he got honors degree in Modern History and devoted himself more to the study of history of Islam.

The Comrade was a weekly English-language newspaper that was published and edited by Mohammad Ali Jauhar between 1911 and 1914. Mohammad Ali was a forceful orator and writer, contributing articles to various newspapers including The Times, The Observer and The Manchester Guardian before he launched The Comrade.

The Comrade quickly gained circulation and influence becoming famous even internationally, securing subscribers in several foreign countries. The paper, launched from Calcutta, shifted to Delhi, the newly announced capital of the Raj, in 1912 where the first issue of the Delhi edition appeared on 12 October. In 1913, in order to reach out to the Muslim masses, he started an Urdu daily, the Hamdard.

مولانا محمد علی جوہر ہمہ جہت ،قدآور،عہدآفریں شخصیت کے مالک تھے، ایک طرف آپ ہندوستان کے چوٹی اورصف اول کے حق گو،قومی اورعوامی سیاسی رہنما تھے تو دوسری طرف آپ انگریزی کے صاحب طرز اعلی انشاء پرداز ،اردو کے مسلم الثبوت صحافی ،خطیب اورنامورشاعر تھے،آپ نے ہندوؤں اورمسلمانوں کے درمیان جو فاصلہ تھا اسے مٹایا اور جنگ آزادی میں مسلمانوں کو ہندووں کے ساتھ شانہ بشانہ کھڑا کیا،مولانا محمد علی جوہر کا شماران مجاہدین آزادی میں ہوتا ہے جنہوں نے اپنی سیاسی زندگی کے علاوہ علم وادب اورصحافت کے ذریعہ بھی ملک وقوم کی خدمت کی ۔مولانا محمد علی جوہر کامریڈ کی اشاعت سے پہلے بھی مضامین لکھتے تھے،لیکن صحافت کا ان کوکوئی تجربہ نہ تھا،اوراس پیشے کو انہوں نے ملک وملت کی خدمت کے لئے اختیار کیا تھا،اورایک جگہ انہوں نے کہا بھی ہے:

’’صحافت سے میری غرض صحافت نہیں ہے بلکہ ملک وملت کی خدمت ہے اور

اس کی تشریح اس طرح کرتے ہیں:

مذہب وملک کی خدمت کاایک زبردست اورمؤثر ذریعہ اخبارنویسی ہے اورجب قلم پر پوری قدرت اورطبیعت میں مناسبت بھی ہےتو اس کے ذریعہ سے خدمت کیوں نہ لی جائے'' [۱]

مولانا محمد علی جوہر نے بڑودہ کے رجواڑے کی نوکری چھوڑ کرصحافت کی دنیا میں قدم رکھا۔انہوں نے صحافت کوایک مقصداورذریعہ معاش نہیں بنایا بلکہ صحافت کا سہارا لے کر ملک وملت کی خدمت کی اورصحافت کے ذریعہ ہی آپ سیاست کے میدان میں اترے،آپ نے ''کامریڈ''اور''ہمدرد''دواخباروں سے اپنی صحافتی زندگی کا آغاز کیا۔

کامریڈ کا پہلا شمارہ ۱۴/جنوری ۱۹۱۱ء کوکلکتہ سے شائع ہوا۔اس کی لوح پر The Comerade تحریرہوا۔کامریڈ کے پہلے شمارے میں we کے تحت اخبار کی پالیسی بتائی گئی،اورکہا گیا کہ ہم کسی کے جانب دار نہیں اورسب کے ساتھی (کامریڈ) ہیں۔ہم مختلف مذہبوں اورفرقوں کے درمیان اختلافات کے خطروں کوبخوبی محسوس کرتے ہیں اور ہماری دلی آرزو ہے کہ ہندوستان کے سیاسی نظام کے مختلف اجزاء میں بہتر تعلقات پیدا ہوں۔ [۲]

کامریڈ کے ذریعہ مولانا کی یہ خواہش تھی کہ ہندوستان کے مختلف طبقوں میں باہمی ربط پیدا ہو۔کامریڈ ایک انگریزی ہفتہ واراخبارتھا اوراس کا معیار اتنا بلند تھا کہ انگلستان کےاخباروں کی ہمسری کرتا تھا کیوں کہ محمدعلی جوہرکوانگریزی زبان وادب پر اتنا عبورتھا کہ وہ عوام وخواص دونوں کی زبان پر یکساں عبور رکھتے تھے۔اس لیے ملک میں اس کا مطالعہ سبھی کیا کرتے تھے یہاں تک کہ کالج کے طالب علم اپنی استعداد بڑھانے کے لیےاس کو پڑھتے تھے۔

1912ء جب ختم ہورہا تھا اس وقت انگریزی حکومت نے دارالحکومت کلکتہ سے دہلی منتقل ہونے کا اعلان کیا تومولانا محمد علی کوبھی دہلی آنا پڑا اورساتھ میں اپنے اخبار''کامریڈ''کوبھی دہلی لے آئے،اور ۱۲/اکتوبر ۱۹۱۲ء کودہلی سے نکلنا شروع ہوگیا،

دہلی میں بھی اس کی وہی دھوم تھی، جو کلکتہ میں رہی ہے سب مولانا کی محنت اور ذہانت کا کمال تھا۔ کامریڈ سے مولانا کو خاص لگاؤ تھا کیوں کہ یہ پرچہ ان کی امیدوں کا مرکز تھا اس کے ذریعہ وہ اپنے خوابوں کی تعبیر دیکھنا چاہتے تھے اس کے ذریعہ انہوں نے قوم کو حق وصداقت، آزادی اور خودداری کا درس دیا، قربانی وایثار کی تعلیم دی کیسی بھی مصیبت ہو مگر کامریڈ کا کام کرتے تھے۔

بی اماں سے محمد علی کو بے پناہ محبت تھی، ان کی وفات سے چند گھنٹے قبل کامریڈ کے پروف پڑھ رہے تھے اور جس وقت بی اماں نے دم توڑا اس وقت پریس آ گئے، نمناک ، اشکبار آنکھوں سے اداریہ لکھتے رہے، اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مولانا نے اپنی زندگی صحافت کے ذریعہ ملک وملت کے لیے وقف کر دی تھی۔ مولانا کے ذہن میں یہ بات ہمیشہ گردش کرتی رہی کہ مسلمانوں کو سیاسی مسائل سے آگاہ کرنے اور ان کی سیاسی تربیت کے لیے سب سے بہترین طریقہ اخبار نویسی ہے۔ اسی سوچ کو پیش نظر رکھ کر انہوں نے صحافت کے میدان میں قدم رکھا، کامریڈ انگریزی اور ''ہمدرد'' (اردو) کے عنوان سے دو اخبارات نکالے۔

1914ء میں جس وقت پہلی جنگ عظیم شروع ہوئی ''لندن ٹائمز'' نے ترکوں کے خلاف ایک مضمون لکھا اس میں ترکوں کو یہ مشورہ دیا گیا کہ انہیں جرمنی کا ساتھ دینا چاہئے، رئیس الاحرار مولانا محمد علی جوہر نے جب اس مضمون کو پڑھا تو بے تاب ہو اٹھے اور مولانا نے اس مضمون کا جواب اسی عنوان سے دیا جبکہ آپ نے اپنا جوابی مضمون چالیس گھنٹے کی لگاتار محنت کے بعد مکمل کیا تھا اور یہ مضمون ترکوں کا فیصلہ (Choice of the Turk) کے عنوان سے ستمبر ۱۹۱۴ء کو کامریڈ میں شائع ہوا۔

اس مضمون کے شائع ہوتے ہی کیا تھا مولانا کو مہرولی میں نظر بند کر دیا گیا اور وہاں سے چھندواڑہ جیل بھیج دیئے گئے، اس طرح ہمدرد اور کامریڈ دونوں نے دم توڑ

دیا اور پریس کی ضمانت ضبط ہوگئی اور کامریڈ پریس کو دس برس تک بند رہنا پڑا اس کے بعد ۳۱/اکتوبر ۱۹۲۴ء کو شائع ہوا اور ۱۲/جنوری ۱۹۲۶ء کو آخری بار شائع ہوا۔ گویا کامریڈ کی کل مدت حیات پانچ سال تھی۔اس اخبار نے ہندوستان کی صحافت میں بڑی شہرت پائی عبدالماجد دریابادی نے لکھا ہے کہ حاکموں ،محکموں ،انگریزوں ، ہندوستانیوں، سارے انگریزی داں طبقے میں اس کی دھوم مچ گئی،اس اخبار کے ذریعہ مولانا ہندوستان میں آزادی اور مسلمانوں میں آزادی وخودداری کے احساسات کو بیدار کیا،جذبے کو ابھارا،غلامی کی لعنتوں سے نجات دلانے کی راہیں بتلائیں،کامریڈ کی پرانی فائلوں کا کوئی آج بھی مطالعہ کرے تو اسے اس زمانے کے ہندوستان اور اسلامی ممالک کی ایک نہایت مفصل اور مکمل اور دلچسپ تاریخ کامریڈ کے صفحات میں مل جائے گی۔مسلمانوں کا سیاسی شعور بیدار کرنے والے اسباب عوامل میں سب سے زیادہ اہم نمایاں کردار مسلم صحافت نے ادا کیا، بقول مولانا ابوالکلام آزاد صحافت رائے عامہ میں انقلاب برپا کرنے کا ایک مؤثر اور طاقت ور وسیلہ ہے اور اس کے ذریعہ قومی اور ملی زندگی میں ایک نئے عزم کو بیدار کیا جاسکتا ہے۔ ۳ ؎

مولانا محمد علی جوہر جب کلکتہ سے دہلی آئے تو آپ کو ایک اردو اخبار کی ضرورت محسوس ہوئی اور ''ہمدرد'' نام سے اردو اخبار نکالنا شروع کیا کیوں کہ ''کامریڈ'' انگریزی اخبار تھا جس کی آواز عام لوگوں تک نہیں پہنچ پاتی تھی ،اس کو نکالنے کا مقصد دراصل انگریزوں کو ہندوستانی عوام کے مسائل سے آگاہ کرنا تھا۔اور ''ہمدرد'' کے ذریعہ لوگوں تک اپنی بات پہنچانا چاہتے تھے اور انہیں بیدار کرنا چاہتے تھے،''ہمدرد'' اردو کا پہلا اخبار تھا جس کو اس وقت کے کسی بھی انگریزی اخبار کے مقابلے میں کھڑا کیا جاسکتا تھا۔

مولانا کا خاص مقصد 'کامریڈ' اور 'ہمدرد' کے ذریعہ قوم وملک کی خدمت کرنا اور ہندوستانیوں میں آزادی کی شعور اور تڑپ پیدا کرنا تھا۔ جہاں 'ہمدرد' نے مسلمانوں میں سیاسی شعور پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے حقوق ومفادات کے تحفظ کے لیے عملی سیاست کے طریق کار کو اپنانے کی راہ دکھائی وہیں ''کامریڈ'' نے استعماری قوتوں سے

لڑائی لڑی، حکومت کی کوتاہیوں پرتنقید کیں، اسلام اوردنیائے اسلام کے مسائل ومعاملات سے روشناس کرایا،یہی وجہ ہے کہ متحدہ ہندوستان کی صحافت میں کامریڈ اور ہمدردکوایک خاص اہمیت حاصل ہوئی اوران سب کی وجہ مولانا محمد علی جوہرکی بے باک صحافت تھی،مولانا محمد علی اردو انگریزی کے بہت اچھے ایڈیٹر تھے اور ہندوستان میں ان جیسی معلومات کے ایڈیٹروں کے ابتدائی زمانے میں بہت کم تھے،مولانا محمد علی ایک عظیم انسان تھے، بڑی صلاحیتوں والے اعلیٰ دماغ رکھنے والے،سر جھکانا ان کے ذہن میں نہیں تھا،سر کٹانا منظور تھا،صحافت کوبھی آپنے اعلیٰ مقصد کے لیے انتخاب کیا تھا،انہوں نے طرح طرح کی پریشانیوں کا سامنا کیامگر ہمت نہیں ہاری اوراردوصحافت میں ایک نئے باب کا آغاز ہوا۔

مولانا محمد علی کی صحافت کے دورکامکمل احاطہ کیا جائےتو اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنی پوری زندگی کے یعنی ۵۲،سال میں سے صرف بارہ سال ہی صحافت کودیئے مگر مولانا نے صحافت کوجس دیانت داری،خلوص اوراثباتی انداز میں پیش کیااس کی نظیر ملنا آج کے دورمیں بہت مشکل ہے۔اس کا کچھ فیصدی بھی خلوص ہمارے آج کے میڈیا کے مزاج میں داخل ہوجائے تو شایدزیادہ تر مشکل مسائل تو خودبخودحل ہوجائیں کیوں کہ زیادہ تر مسائل میڈیا کے پیدا کردہ ہوتے ہیں ایک طرفی بات کرتے ہیں جب کہ مولانا نے ایسا کبھی نہیں کیا نہ ہی ایسے ضمیر کا سودا کیا بلکہ اسے بچائے رکھنے کے لیے طرح طرح خطرات کا بھی سامنا کیااور ہمیشہ سچائی کا ساتھ دیا حالانکہ اس کا نقصان بھی جھیلنا پڑا مگر کبھی بھی قدم پیچھے نہیں ہٹے جومقصدوہ صحافت سے لینا چاہتے تھے وہی کام انہوں نے صحافت سے لیا، کامریڈ انگریزی اخبار تھا جس کا مقصد اپنی مانگ (بات) انگریزی حکومت تک پہنچانا تھا اور ہمدردکا مقصد ہی ہندوستانیوں کو بیدار کرنا تھا،محمد علی جوہرکی صحافت کی زندگی کی ایک اورخصوصیت قابل ذکر ہے وہ فرماتے تھے کہ بغیرکسی عقیدے کے اخبارنویسی محض دوکانداری ہے۔اخبارکا کام رائے عامہ کی رہنمائی ہے۔نہ کہ اس کی تقلید وہ اس طریقے کومعیوب سمجھتے تھے کہ اخبار کے کاروبارکی کامیابی کے لیے اوراخبارکو ہردل عزیز بنانے

کے لیے پڑھنے والوں کے خیالات کی تائید کی جائے۔

ایک زمانے میں بمبئی کرانیکل کا ایک دہلی ایڈیشن بھی نکلتا تھا۔ایک باراس کے عملہ ادارت کے ایک رکن ایم۔این۔ٹی نے ایک نہایت دلچسپ ، پرلطف اور مفصل مضمون محمد علی کے متعلق لکھا تھا جس کا ایک حصہ یہ ہے۔

''جس شخص نے ''کامریڈ'' کے اوراق کا مطالعہ نہیں کیا
اس نے محمد علی کی شخصیت کے اسرار کو سمجھا ہی نہیں، مولانا محمد علی
جوملک کے سب سے زیادہ روشن دماغ اخبارنویس ہیں، ایسے قلم
کے ذریعہ اپنا دل اخبار میں ٹپکا دیا ہے،اوراس کے ساتھ انہوں نے
ظرافت ،مذاق اورتعریض کا ایک ایسا بے پایاں دریا بہادیا ہے
جودنوں تک آئندہ اخبارنویس کے لیے وجہ اشک رہیگا،آدمیوں کی
سیاسیات،ان کا طریق کاراورتحریکوں کا نقشہ کھینچنے میں محمد علی لاثانی
ہیں اورغالباًلاثانی رہیں گے''۔ ۴؎

مولانا نے پانچ برس تک انگریزی ہفتہ وارنکالا،کامریڈ کے تمام شماروں پر بیک وقت نگاہ ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا محمد علی نے ملک وملت کی اصلاح کے لیے صحافت کی دنیا میں قدم رکھا تھا، ہندوستان کوانگریزوں کے تسلط سے نکالنا اورمسلمانوں کوعظمت ورفتہ کی یاددلا کران کو بیدارکرنا اورپھرانہیں اقوام عالم میں ایک باعزت مقام دلانا مولانا کی صحافت کا بنیادی نصب العین تھا۔مولانا نے اس سلسلے میں خود ایک جگہ لکھاہے۔''میں نے ہمیشہ اتحاد کی حمایت کی اورمیرے اخبارکا نام کامریڈ اسی پر دلالت کرتا ہے۔''

مولانا محمد علی نے ۶۔۷ سال قید وبند میں گزارے یہ ساری گرفتاریاں آپ نے ملک وملت کے لیے کاٹی تھی،اسی لیے ان کا شمار سیاسی لیڈروں میں ہونے لگا مولانا محمد علی جوہر نے قید وبند کے وقت اپنے آپ کومصروف رکھنے کے لیے شعروشاعری کا ذوق پالا جوان کو بچپن سے ہی تھا،مولانا نے صحافت میں تو''ہمدرد'' اور'' کامریڈ'' نکال کر جوہر

دکھائے ہی تھے لیکن انہوں نے اپنی شاعری سے بھی اردو ادب میں اضافہ کیا، مولانا نے نظمیں اور غزلیں لکھی جن میں غزلیں زیادہ ہیں اور یہی نہیں تقریر کرنے کا انداز بھی مولانا کا بہت اچھا تھا، آپ دنیا کے ہر حربے کا جواب اپنی تقریر سے دے سکتے تھے، ۱۹۳۰ء میں جب وہ پہلی گول میز کانفرنس میں شرکت کرنے لندن گئے انہوں نے اعلان کیا کہ ''گول میز کانفرنس میں دی گئی تقریر کا ایک حصہ۔

''جہاں تک خدا کے احکام کا تعلق ہے، میں اول مسلمان ہوں، دوم مسلمان ہوں اور آخر بھی مسلمان ہوں یعنی میں مسلمان ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوں لیکن جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے ہندوستان کی آزادی کا تعلق ہے اور ہندوستان کی فلاح وبہبود کا تعلق ہے، میں اول ہندوستانی ہوں، دوم ہندوستانی ہوں، اور آخر بھی ہندوستانی ہوں اور ہندوستانی ہونے کے علاوہ کچھ نہیں ہوں۔ میں آپ سے ڈومینین اسٹیٹس مانگنے نہیں آیا ہوں۔ ملک کی آزادی کے سوا کوئی اور چیز قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہوں۔ آج جس مقصد کے لیے میں یہاں آیا ہوں وہ یہ ہے کہ ایسے وطن کو صرف اس صورت میں واپس جانا چاہتا ہوں کہ ارمغانِ آزادی میرے ہاتھ میں ہو۔ ورنہ میں ایک غلام ملک کو واپس نہیں جاؤں گا، اور اس کے بجائے ایک غیر ملک میں مرنا پسند کرونگا، بشرطیکہ وہ آزاد ملک ہو پس اگر ہندوستان میں تم ہمیں آزادی نہ دو گے یہاں مرنے کے لیے قبر تو تمہیں دینی ہی پڑے گی۔

۔۵

پہلی گول میز کانفرنس میں جب یہ اعلان کیا کہ میں ہندوستان کے لیے آزادی کا پروانہ حاصل کیے بغیر وہاں واپس جانے کی ذلّت گوارہ نہیں کروں گا۔ موت نے ان کو ذلّت سے بچا لیا اور کچھ دن بعد لندن میں ۴/جنوری ۱۹۳۱ء کو ہائڈ پارک ہوٹل میں اس دار فانی سے رحلت فرما گئے اور مالک حقیقی سے جا ملے۔ آپ کا جسد خاکی بیت المقدس میں

سپرد خاک کیا گیا۔

اس طرح ہندوستان کی تحریک آزادی میں مولانا کا زبردست حصہ ہے،ان کے اخبار’’کامریڈ‘‘ اور’’ہمدرد‘‘ نے لوگوں میں عمل کی روح پھونکی،مردہ قوم کوجلایا، غلامی کااحساس دلایا، اورحصول آزادی کے لیے جان تک قربان کرنے کا جذبہ پیدا کیا۔مسلمانوں میں سیاسی شعور اورآزادی کے جذبے کو ابھارکر انہیں حکومت کے مقابل کھڑا ہونے کے قابل بنایا،مسلم لیگ کوکانگریس کے قریب لاکراس کےفرقہ وارانہ مقصدیت کوختم کردیا تھا، عالم اسلام کی آزادی ان کو اس لیے مطلوب تھی کہ اس سے ہندوستان آزادرہےگا۔اوراس خواہش میں وہ اپنے رنج وغم بھول گئے تھے۔

تحریک آزادی میں مولانا کی خدمات پرروشنی ڈالتے ہوئے رئیس احمدجعفری نے لکھاہے کہ’’جدید ہندوستان کی تعمیر میں محمد علی جوہر کا اتناہی حصہ ہے جتنا گاندھی جی کا، جواہرلال نہرو کا، ولبھ بھائی پٹیل کالیکن اگر مبالغہ نہ سمجھوتوعرض کروں محمدعلی ان سب کاہراول تھا۔یہ سب اس کے نقش قدم پرچلنے والے تھے۔

محمدعلی کی گرج کے سامنے گاندھی جی کانغمہ اورنہرو جی کانعرہ بےمعنی تھا۔یہ وہ ساز تھاجس میں ہرلے گم ہوجاتی تھی، یہ وہ آواز تھی جس کے سامنے ہرآواز طوطی کی صداسے زیادہ بے وقعت ہوجاتی تھی، یہ وہ شخصیت تھی جس کے سامنے آکر دشمن بھی دوست ہوجاتے تھے۔۶؎

مولانامحمدعلی جوہرمجاہدآزادی،سیاسی رہنما،اردوکےممتازشاعر،صحافی کےعلاوہ ایک سچے محب وطن تھے،ان کی ساری زندگی جدوجہد اورقربانی کاایک مثالی نمونہ ہے، انہوں نے اپنے وطن عزیز کے لئے ہروقت جان کو پیش پیش رکھا،ان کی زندگی کا پہلا اورآخری مقصدغیرملکی حکمرانوں سےاپنے وطن کوآزادکراناتھا،مولانامحمدعلی جوہرنے اپنا یہ فرض اپنی شاعری،صحافت اوراپنی سیاست سبھی سے بخوبی انجام دیا۔مولانامحمدعلی جوہر اپنے وطن کی خاطر ہروقت مرمٹنے کے لیے تیاررہتے تھے،انہوں نے ساری زندگی اپنے ملک اوراپنی قوم کی خدمت میں صرف کردی،ڈاکٹرشہزادانجم اس حوالے سے لکھتے ہیں:

’’جنگ آزادی کی جدوجہد میں ملک اورقوم پراپنی جان نچھاورکرنے والے صف اول کے مجاہدین میں مولانا محمد علی جوہر(۱۹۳۱ء۔۱۸۷۸ء)ممتاز مقام کے حامل تھے۔انہوں نے ساری زندگی ملک وقوم کے لئے وقف کردی، وہ بڑے بیباک، جرأت منداور بلندحوصلہ انسان تھے۔۷؎

مولانا کی وفات پر پنڈت جواہرلال نہرو نے کہا تھا کہ:

’’مولانا نے آزادی کی جدوجہد میں جوقربانیاں دی ہیں اور جوکام سرانجام دیے ہیں وہ تاریخ آزادی میں جلی حرفوں سے لکھے جائیں گے۔‘‘

مولانا محمد علی جوہرایک عہدساز شخصیت تھی،محمد علی اپنی تھوڑی سی زندگی میں بجلی کی طرح چمکے، بادل کی طرح گرجے اور بارانِ رحمت کی طرح برس کر چلا گیا،وہ پیدا ہواتو محمد علی تھا،کالج چھوڑا تو مسٹر محمد علی بنا۔جوان ہوا تھا تو مولانا محمد علی کہلایا، بوڑھا ہواتو رئیس الاحرار کالقب پایا اور مرا تو محمد علی شہید کے نام سے پکارا گیا۔مولانا اس تیزی سے منزل طے کرتے گئے کہ دیکھنے والے دیکھتے رہ گئے اور سمجھنے والے سمجھنے کی کوشش ہی کرتے رہ گئے۔

☆☆☆

حواشی:

۱۔مولانا محمد علی جوہر،حیات وخدمات۔صابرارشادعثمانی۔ص ۱۱۰۔ماڈرن پبلی کیشن دہلی ۲۰۱۴ء

۲۔کلیات جوہر۔ڈاکٹرعلی محمد خاں،(مؤلف)ص ۲۳۔مکتبہ الحسنات،دہلی ۲۰۱۴ء

۳۔ایوان اردودہلی،مولانا ابوالکلام آزادنمبرص۔۴۹

۴۔مولانا محمد علی اوران ک ی صحافت، ڈاکٹر ابوسلمان شاہجہاں پوری ص۔۱۳۔ادارہ تصنیف وتحقیق اسلامی ۱۹۸۳ء

۵۔مولانا محمد علی کے یورپ کے سفر (خود ان کے اپنے قلم سے) پروفیسر محمد سرور۔ص ۳۹۰۔ مطبوعہ کتاب خانہ لاہور، دسمبر ۱۹۴۱ء

۶۔مقالات محمد علی مرتب رئیس احمد جعفری ص۔۱۰، ادارہ اشاعت اردو، حیدرآباد دکن ۱۹۴۳ء

۷۔تحریک آزادی، اسلم جمشید پوری۔ص۔۹۹، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۸ء

Colonial Engagement with Indigenous Islamic Scholarship and the Establishment of Hooghly Mohsin College

Amit K. Suman

Abstract

The Hooghly Mohsin College(madrasa(is one of the many institutions which have seen recurrent attempts at reform in Muslim societies during the late eighteenth and nineteenth century colonial Bengal. Since the late medieval period, when it first emerged as the principal institution of higher Islamic learning, the madrasa has undergone many changes, adapting in varying degrees to local cultures and changing times. Given the centrality of this institution in the preservation and production of knowledge as well as in the formation of the religious elite, the madrasa is crucial to the construction of religious authority. The paper also investigates the colonial policy of madrasa reform, and its impact on Muslim society in Bengal in general and north India in particular. It reviews how the colonial government initiated various plans on the'modernisation' of madrasa education from eighteenth to the late nineteenth century through adaptation of the modern education system based on the theory of incorporating English as one of the core subjects, though the colonial ambition of modernisation of madrasa education achieved limited success. A variety of efforts towards reforming the madrasa were, in fact, undertaken during the same period, both by British administrators and by Muslim reformers and attempts have likewise been made to reform madrasas in India. This study draws attention to the importance of these initiatives and of the reactions they have called forth in shaping not only competing visions of the madrasa itself but also some of the ways in which Islam has come to be viewed and located in society and the position and authority of the religious leaders are visualized.

Keywords: Hooghly Mohsin College, Madrasa, Colonialism, Maulvis

Introduction

This paper concentrates on the process of transitioning from informal to institutionalized or different forms of instruction within traditional Islamic learning centres. It also delves into the modifications introduced during the colonial period, especially in regions where prior forms of instruction were an integral part of the Indian education system. Before colonial intervention, the primary objective of indigenous Islamic learning centres was to nurture scholars and leaders who were not only well-versed in India's history and culture but also developed commendable life habits, powers of observation, meditation, and creative thinking, particularly in matters of religion and philosophy. Special emphasis was placed on instilling certain perspectives and attitudes towards life, nature, and religion. The goal was to encourage students in these learning centres to devote time and thought to matters related to religion and the profound questions concerning existence, salvation, and the universe. These attitudes and habits were to be cultivated through the teacher's example and the reverent, contemplative atmosphere of these learning centres. Another objective was to foster attitudes of obedience, patience, and a willingness to work. From the outset, a student's

eagerness and sincerity in pursuing education were assessed by their faithfulness and perseverance in performing even ordinary and sometimes menial tasks. A third aim was to teach self-control and promote a lifestyle that abstained from luxury. The student's life was intentionally kept simple, and over time, they were expected to gain control not only over physical desires but also over mental and emotional excesses. The fourth objective was to instil reverence for established customs and respect for constituted authorities like gurus or maulvis. The fifth aim was to achieve a deeper understanding of God, considered the"only reality with everything else viewed as an illusion. Lastly, the emphasis was placed on developing self-reliance and a sense of responsibility].Muhammad Qasim Zaman(1999'(Commentaries, Print and Patronage":Hadith" and the Madrasas in Modern South Asia' Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 62:1,p. 61[.

The paper delves into the colonial policy of reforming madrasas and its repercussions on Muslim society in Bengal, particularly in northern India. It examines the various plans initiated by the colonial government for madrasa education from the 18th to the late 19th century, aiming to integrate it with the "modern educationn system that included English as one of the core subjects. However, the colonial aspiration for modernizing madrasa education achieved limited success. During the late 18th and 19th centuries, colonial India experienced a significant period of religious transformation. One outcome of this transformation was the resurgence of Islamic knowledge within several madrasas in northern India, emphasizing the study of the Quran, Hadith, and other vital religious subjects, and advocating for adherence to Islam as understood through such study. While these movements exhibited certain continuities with developments in the 18th century, scholars widely concur that British colonialism played a fundamental role in their emergence. This impact is particularly significant for India's Muslim community, who were formerly the ruling elite. On one hand, the loss of Muslim political authority and the rise of a powerful European power presented substantial challenges to the Muslim community and their identity. On the other hand, exposure to new ideas, institutions, and technologies posed a threat to established structures of authority and even to the practice and understanding of Islam, particularly as it had been lived and interpreted by the religious elite. It's important to note that the religious elite was not a monolithic group, and the disagreements regarding how to respond to the challenges they faced further deepened divisions within the community]. Muhammad Qasim Zaman (1999'(Commentaries, Print and Patronage[.'A significant debate within the field of British India's history revolves around the extent of colonial rule's impact on the transformation of Indian society. On one side of this debate, there exists a historical perspective that does not view colonial rule as a mere imposition but rather as an Indian project or a form of dialogue between Indians and the British].C. A. Bayly(1988(Indian Society and the Making of the British Empire, Origins of nationality in South Asia: Patriotism and Ethical Government in the making of North India(Cambridge.

[A Marxist variation of this perspective, with a stronger emphasis on historical logic rather than agency, is represented by scholars like David Washbrook. Washbrook argues that"colonialism was the logical outcome of South Asia's own history of capitalist development]."David Washbrook (1988'(Progress and Problems: South Asian Economic and Social History c.17201860※'Modern Asian Studies, vol. 22)1(pp. 7496.

[On the other side of the debate, there is a school of thought that places a strong emphasis on colonial knowledge and power. It views colonialism as a cultural project of control, as articulated by scholars like Bernard Cohn, who stated that

"the conquest of India was the conquest of knowledge]."Bernard S. Cohn(1996(Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India(Princeton(p. 16.

[The central argument here is that a distinct entity known as colonial rule existed, and technologies of knowledge, often referred to as "orientalist empiricism" as labelled by David Ludden, played a crucial role in shaping the cultural categories used to comprehend Indian realities. This process influenced the perceptions and understanding of Indian realities by both the native population and the British authorities].David Ludden(1993'(Orientalist Empiricism and Transformations of Colonial Knowledge' in C. A. Breckenridge,P. Van der Veer(ed※(.Orientalism and The Post-Colonial Predicament),Pennsylvania(pp. 250-78[.

From the inception of East India Company rule in 1765,the colonial government largely neglected the education of the people in Bengal for an extended period. Furthermore, it was considered detrimental to the empire's interests and contrary to the company's agenda to provide any form of education to the populace of this region. Given that the Persian language remained in use in the Law Court until March 7,1835 ,serving as the state language and the medium of instruction in Bengal, the colonial government recognized the importance of producing intellectuals proficient in Persian. Some colonial administrators personally supported Arabic and Sanskrit learning to win favor with the local population. Arabic was also incorporated into higher education, and the teaching of Urdu was introduced into the education system for Muslims after the 17th century. Additionally, Bengali, the language of Bengal, was taught at the primary level. The Muslims of Bengal and the broader Indian subcontinent adopted the Dars-i-Nizamiyya, which followed the curriculum of the Nizamiyya University in Baghdad, continuing the educational tradition of the earlier period during the reign of the Caliphs of Baghdad(750-1258].(The Muslims of Bengal and India in general were following the pattern of Dars-i-Nizamiyya of Baghdad, but in the 18 Century, the Dars-i-Nizamiyya introduced by Mullah Nizamuddin Sihalawi (1677-1748(of Lucknow, started to replace the former syllabi. This system of education became popular from Bengal to Peshawar).Mahmud Husain et al(ed(.)1960(A History of the Freedom Movement, vol. II, 1831-1905,part 1),Karachi(p. 177.

[In the 18th century, the Dars-i-Nizamiyya, introduced by Maulana Nizamuddin (1677-1749(of Lucknow, began to replace the previous Dars curriculum based on the Baghdad model. General Sleiman, a well-known English scholar of the time, also commended the progress of Muslims in India in terms of higher education, noting that the advancement they achieved in this regard was seldom paralleled by other communities around the world].M. Fazlur Rab, Madrasahs Muslim Education),1941(p. 28.

Madrasas were at times established with state support, often in the form of land grants, Madad i-Ma'ash (financial assistance(or Jagirs (land revenue assignments.(Initially, these madrasas did not follow a standardized curriculum. However, in the 18th century, Maulana Abdul'Ali Bahrul'Ulum, the son of Maulana Nizamuddin(d. 1748(of Farangi Mahall in Lucknow, was invited by a Zamindar (landowner(in Burdwan district, Bihar, to establish a madrasa. He introduced the Nizamiyya system, named after his father, which became the foundation for the curriculum in these madrasas].Barbara D. Metcalf.(1982(Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900),Princeton(pp. 198-215 Muhsin Mahdi',From the manuscript age to the age of printed books' in George N. Atiyeh(ed(.The Book in the Islamic World: The Written Word and the Written Communication in the Middle East, State University of New York Press),NY, 1995(p. 6':The state and the mystical fraternities seem to have been the initial sponsors of the printed book in secular

and religious fields, respectively .'Mahdi offers no evidence for this assertion, however. Muhammad Qasim Zaman(1999'(Commentaries, Print and Patronage' pp. 61-62 [.Under the Nizamiyya system, books and commentaries authored by Maulvi Nizamuddin and his son Maulvi Qutbuddin were integrated into the curriculum. However, this curriculum faced criticism for its emphasis on grammar and logic, which some argued detracted from more practical and secular subjects such as history and natural sciences, as well as important religious subjects like Tafsir and Hadith. Maulana Ubaidullah(1830-85 (the first Superintendent of the Dacca madrasa, expressed his reservations about the system, stating",We have seen in many works of modern logicians of Lucknow that they have been led into a most ridiculous system of indulging in vain subtleties and captious contests. The excessive pursuit of it in our schools has been productive of fruitless quibbling and cavilling. It is indeed deplorable that this vein of pedantic knowledge has so much absorbed the attention of the learned Muslims of India in later days that it has almost prevented them from pursuing other useful branches of learning."Nevertheless, the Nizamiyya syllabus remained popular in Bengal]. Francis Robinson(1993'(Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print※'Modern Asian Studies, 27,p. 233;By the 1870s, editions of the Quran and other religious books were selling in large quantities. In the last three decades of the 19th century, over seven hundred newspapers and magazines in Urdu were launched. Observers noted how Muslims recognized the influence of the press. In Upper India at the beginning of the 20th century, 4,000-5,000 books were published in Urdu every decade, and there were tens of thousands of newspaper readers. For further insights, you can refer to Barbara D. I

1982and Francis Robinson's work on the cultural significance of Persian in India before its decline in the 19th century' in Robert L. Canfield (ed) (.1991) Turko-Persia in Historical Perspective),Cambridge(pp. 104-31[.

Within this vibrant milieu, religious controversies thrived, giving rise to various sects, religious associations, and the proliferation of madrasas. The printed religious texts of the time encompassed a diverse spectrum of content. These included polemical tracts, engaging in theological and doctrinal debates, while seeking to defend or promote religious viewpoints while critiquing others. Additionally, they featured juristic opinions, or fatwas, addressing a wide range of topics, including matters of doctrine, ritual practices, Islamic norms governing social interactions, and more. The classical Islamic works found in print were highly influential, with a focus on foundational texts such as the Quran, collections of hadith (the sayings and actions of the Prophet Muhammad(and writings on Sufism, the mystical dimension of Islam. This rich tapestry of printed religious texts contributed to a diverse religious landscape and theological discourse during this period].Muhammad Qasim Zaman(1999'(Commentaries, Print and Patronage' pp. 61-62 [.A significant portion of these publications were written in the Urdu language, which had emerged as the lingua franca for Muslims in North India. Until the latter half of the nineteenth century, Persian had served as the language of the Mughal court and was integral to Muslim culture. It was also the language employed by the British administration until 1835when it was superseded by English, followed by provincial vernaculars two years later in the provinces, particularly Urdu in northern India. Among educated Muslims, particularly in the northern regions, the decline of Persian coincided with the growing prominence of Urdu throughout the nineteenth century. Urdu became the primary language for literary and religious expression, supplanting Persian. As a result, most madrasas adopted Urdu as the medium of instruction, and it was in this language that Muslim scholars engaged in debates, authored their works, and

disseminated their publications].Abdul Barkat et al op. cit p. 63 [.Numerous translations of the Quran and other significant religious texts were published in Urdu. This not only fostered the growth of the Urdu language but also played a crucial role in fortifying the religious identity of the Muslim community.

The decline of Muslim landowners and aristocrats was largely attributed to various policies introduced by the British East India Company, notably the Permanent Settlement and the declaration of forfeiture of tax-free properties (lakheraj(by Lord Cornwallis in 1793 .These policies led to the closure of countless maktabs and madrasas. When the British government converted lakheraj lands into state property in 1793,approximately 100,000primary madrasas were compelled to shut down. Many of these educational institutions had relied on the income generated from these tax-free lands, which was typically managed by affluent Muslims. William Hunter (1840–1900 (a British civil servant, aptly described the consequences, stating that "Hundreds of ancient families were ruined, and the education system of the Muslims, which was almost entirely maintained by rent-free grants, received its death-blow]."W. W. Hunter(1964(The Indian Musalmans) ,Lahore(p. 139 [.Under such circumstances, it became exceedingly difficult for Muslims to sustain higher education institutions like madrasas, although they made efforts to keep primary maktabs operational for some time. The economic hardships faced by Muslims significantly contributed to their educational backwardness. Pursuit of knowledge holds a special place in Islam as a religious obligation mandated by the Quran and the Sunnah. Historically, Muslim rulers in India considered it a virtuous act to establish and endow madrasas with land grants, while also providing stipends and subsistence allowances to scholars. Muslim nobles and landed aristocracy followed suit. However, with the loss of political power and wealth, many madrasas fell into decline and were gradually abandoned. Even the institutions mentioned by Francis Buchanan and William Adam towards the late 18th or early 19th centuries had vanished by the mid-19th century. During the early days of Muslim conquest in Bengal, Muslim saints and preachers established mosques that served as both maktabs and madrasas. These mosques were instrumental in teaching the necessary rituals of Islam, including Quranic recitation for prayer and other religious observances. The mosque's Imam often provided free instruction to boys and girls. Furthermore, some Arabic scholars volunteered to teach higher Islamic studies either in mosques or at their homes without any remuneration. Wealthy individuals would frequently engage these scholars to educate their sons, as well as local students.

HOOGHLY MOHSIN COLLEGE

The early history of the Hooghly madrasa reveals several significant historical themes, including a notable trend toward the formal bureaucratization of the ulama and other institutions under colonial rule. This paper delves into the organization, structure, curriculum, patronage, syllabi, and different aspects of knowledge transmission at the madrasa during the 19th century. The aim here is to reimagine the history of madrasa traditions, offering a theoretical overview of the field of knowledge transfer and educational change. It also involves a discussion of various issues, such as the exchange of ideas between British and Indian educationalists, debates concerning literacy standards, the use of indigenous and Western curriculum materials in the transfer of knowledge across time, space, culture, disciplines, and networks. The paper further explores how constructions of identity within intellectual traditions at the madrasa were influenced by knowledge processes that transcended existing paradigms. In essence, this article addresses questions related to the movement of knowledge across social and cultural boundaries. It examines the key challenges in the

transmission of intellectual and knowledge traditions within a wide range of contexts, spanning the pre-colonial, colonial, and postcolonial periods.

The Mohammad Mohsin College, also known as the Hooghly Mohsin College, has a rich and enduring history. It was established on August 1 ,1836 ,within the premises of Perron House. This institution holds immense significance, particularly for scholars researching the educational and social history of Bengal during the 19th century. Originally named the New Hooghly College, it later became the Hooghly Mohsin College during its centenary celebration. The college has been affiliated with the University of Calcutta since the inception of the university system in India in 1857.Subsequently, it became a constituent college of the University of Burdwan in 1960 and remains operational with great vitality. The college's inception was associated with prominent figures like Haji Mohammad Mohsin and Thomas B. Macaulay. Throughout its history, the institution has produced numerous distinguished individuals who made significant contributions to the socio-cultural development of Bengal. Eminent scholars and intellectuals, such as Bankim Chandra Chattopadhayay, Dwijendralal Roy, Sanjib Chandra Chattopadhayay, and Ranglal Bandyopadhayay, were notable alumni of the college. Furthermore, figures like Biplabacharya Jyotis Chandra Ghosh, Mujaffar Ahmed, Kanailal Dutta, Bhupati Majumdar, Charu Chandra Roy, and Debendra Nath Mondal, whether as students or teachers, dedicated their lives to the Indian National Movement. Situated in proximity to the banks of the Hooghly River, the college's architecture is characterized by its harmonious design, contributing to the institution's strong sense of affection and pride.

Hooghly was an important port in the 17and 18centuries, and many Muslims, even from as far as Persia, had settled down and prospered in this region two of them were Agha Motaher and Agha Fazlullah, who had been granted Jagirs in Jessore and elsewhere, by the Mughal ruler Aurangzeb. Agha Motaher had built the Imambarah on the banks of the river and bequeathed all his properties to his only child Manu Jan Khanum, while his widow married the son of Agha Fazllulah and had a son from this marriage called Mohammad Mohsin in 1730]Haji Mohammad Mohsin was born in 1730 ,and he was eight years younger than his half-sister Manu Jan Khanum. Manu Jan Khanum was the unsung hero of Muslim education, as it was her property that Haji Mohsin later creates as a trust to assist Muslim students. He was one of the greatest Muslims of 18th and 19th century Bengal, and was well known for his learning, piety, and philanthropy and especially for the one hundred years trust that he left behind. His contributions kept his memory alive and conferring immense benefits on the succeeding generations.

.[The history of Mohammad Mohsin and the estate involves a complex legal and inheritance dispute. Initially, Manu Jan Khanum's marriage was childless, and she sought the assistance of her stepbrother, Mohammad Mohsin, in managing her estate. After Manu Jan's death in 1803,she left her entire wealth to Mohammad Mohsin. In 1806,Mohammad Mohsin established a deed of trust, dividing the trust into nine shares and appointing two Mutawallis to administer the income generated from the property. Tragically, Mohammad Mohsin passed away in 1812, and the appointed Mutawallis, whom he had trusted, proved to be untrustworthy. They forged a perpetual lease in their favour, leading the Board of Revenue of Bengal to intervene under Regulation XIX of 1810 .This regulation granted the Board supervision over all trusts of a public nature. Syed Akbar Ali Khan was appointed as the Visitor to oversee the situation. However, this intervention did not lead to a resolution. In 1818 ,the Mutawallis were dismissed, and Akbar Ali Khan was appointed as the new Mutawallis. Concurrently, legal disputes and litigations had already begun. There was a rival claimant for the property, and this individual pursued the case through various courts. Ultimately, the case was

dismissed by the Privy Council in 1830 .On the other hand, Wasik Ali Khan, the son and nominee of one of the original Mutawallis, initiated a suit in 1826,seeking reinstatement as Co-Mutawallis. However, his claims were rejected in a series of legal proceedings, including the Hooghly Zila(district(Court, the Court of Appeal in Calcutta, and finally the Sadar Diwani Adalat in 1835.The estate's legal battles and multiple claimants made it a complex and protracted affair.

Haji Muhammad Mohsin left a substantial property for religious and educational purposes through a trust in 1817 .The government assumed trusteeship of this endowment. As the funds accumulated significantly, the government decided to utilize the money both to honor the founder's name and to promote valuable knowledge. After careful consideration, the government proposed the establishment of a college in Hooghly with two departments: English and Oriental. The college officially opened on August 1,1836.Remarkably, within three days of its opening, 1,200 students enrolled in the English department, while 300 enrolled in the Oriental department. During the annual examination, the English department had 1,013students, with only 31being Muslims, 34Christians, and 948 Hindus. In the Oriental department, there were 219 students during the annual examination, with 138being Muslims and 81being Hindus. A.R. Mallick points out that the endowment, which was originally intended for the education of Muslims, ended up benefiting institutions open to all classes. The government did not seem concerned that funds meant for one community's education were predominantly benefiting another. No efforts were made to attract Muslim students to the English department of the College. Furthermore, the course of studies, limited to English and Bengali, was not designed to cater to Muslim preferences. There was also no provision for offering financial assistance to underprivileged Muslim boys. As a result, given the rush for admission, they had to either comply with depositing money for books and agreeing to pay fees or forgo admission altogether. Considering this context, the colonial government would have understood the significance of the appeal made by Nawab Abdul Latif] Nawab Abdul Latif, a prominent Muslim intellectual of 19th century Bengal who was devoted to the cause of Muslim consciousness, was born in 1828 to a respectable Muslim family of Eastern Bengal. He believed that modern education was a pre-condition to the growth of Muslim consciousness, and he tried his best to create facilities for the Muslims of Bengal to equip themselves with modern education introduced by the British Government[.to liberate Mohsin Endowment Fund for the education of the Muslims.

In his minute, Nawab Abdul Latif begins by discussing the purpose of the Mohsin endowment. He highlights that the endower, a Muslim, established the endowment "with the evident intention of benefitting his soul, and a portion of these funds was to be devoted to the education of Muslims".While there were no specific instructions regarding the type of education to be provided, it can be assumed that the endower's intention was to offer education to his fellow Muslims. Nawab Abdul Latif then briefly delves into the history of the Hooghly Madrasah, which was founded based on Haji Mohsin's bequest. He particularly sheds light on the mismanagement of the madrasa and the discontinuation of the system of providing free boarding and lodging for students. Next, Nawab Abdul Latif addresses the nature of education to be imparted, contemplating whether it should be entirely in Persian and Arabic, entirely in English, or a combination of both. He extensively discusses the advantages of Muslims receiving English education and advocates for providing education in both Arabic-Persian and English. He writes",But the Mahomedan religion and Mahomedan society expect from the followers of the one, and members of the other, the study, above all others, of the Persian and the Arabic languages and scarcely any worldly

temptations will yet persuade them to give the sole or chief place in their studies to the English or any other language. If therefore the Government desires to receive for itself, and give to the Muslims, the benefits of the study of English by the Muslims, it must introduce in its plans of Mahomedan education, the English equally with the Persian and Arabic ."Finally, the Nawab suggests two key initiatives. He proposes the establishment of a purely Arabic institution or the improvement of the existing one at Hugh, exclusively meant for Muslim boys. Additionally, he recommends the establishment of an Anglo-Persian School designed for Muslim boys. The Nawab further provides a detailed plan outlining the classes to be offered in each institution, the number of students to be enrolled, the recruitment of teachers, the institution of scholarships and fellowships, and the financial requirements for operating these two educational institutions.

The re-evaluation of Muslim education in Bengal was carried out in accordance with Lord Mayo's Resolution. The Government of Bengal, as it contemplated a scheme to promote Muslim education, believed that it would be challenging to allocate Provincial Funds specifically for Muslim education. They considered that Mohsin's Endowment provided a legitimate means and aligned better with the declared intentions of the endower. Therefore, the Government of Bengal proposed to bear the expenses of the Hooghly Madrasa (Mohammad Mohsin's College(with a reasonable contribution from the Mohsin Endowment for the madrasa, particularly for the benefit of Muslim students in that institution. The government's objective, as outlined in the seventh paragraph of an extract from a letter to the Sadar Board of Revenue, was to establish a madrasa in Hooghly. Initially, the intention was to teach Islamic learning in this institution. However, it was also emphasized that the local population should willingly avail themselves of the substantial advantages of European Sciences. The government aimed to facilitate this process, ensuring that the natives had the opportunity to access European scientific knowledge.

The Mohsin Endowment Fund was considered a legitimate source to cover the expenses for the special benefits of Muslim education. In a letter to the Government of India, the Government of Bengal presented several suggestions: They proposed the withdrawal of the Mohammad Mohsin Educational Endowment from General Hooghly College. With this Endowment and the existing grant to the Calcutta Madrasa, they recommended the maintenance of three madrasas: a small one at Hooghly, a large one at Calcutta, and a moderate-sized one at Chittagong or Dacca. They further recommended the appointment of a European principal with knowledge of Arabic to oversee the Calcutta and Hooghly institutions. Additionally, they suggested appointing another European, albeit with a smaller salary, to manage the Eastern District madrasas. For the allocation of funds, amounting to Rs. 1,09,500,the following distribution was proposed: Rs. 50,000for the Calcutta madrasa and its Principal, Rs. 11,500 for the Hooghly madrasa, Rs. 7,000 for scholarships, Rs. 5,000 for contingencies, Rs. 4,000 for the Arabic Department at the Dacca College, and Rs. 27,000for the Chittagong madrasa. An additional Rs. 5,000 was suggested for a subscription to the Hooghly madrasa. The educational department was urged to gradually increase the proportion of Muslims admitted at all levels of the Educational Department, particularly at the lower ranks, including the Deputy Inspectorship and normal scholarships. Furthermore, it was proposed that the accumulated surplus of the Mohsin Endowment be dedicated to expanding boarding house facilities in Calcutta and establishing a madrasa building along with boarding houses in Chittagong. The Government of Bengal, recognizing the need for Muslim representation in the educational staff, was even willing to accept a somewhat lower standard of

excellence in Muslim masters compared to their Hindu counterparts.

In the case of the Hooghly madrasa, the colonial state solidified its authority through a series of actions. Initially, it removed the two mutawallis under the pretext of'misappropriation of funds asserting its right to appoint mutawallis for the Mohsin Fund. Subsequently, it partially allocated these funds to establish institutions that conformed to its own preferences or served its administrative needs. The colonial government proceeded with caution, hesitant to maintain the existing educational structures for fear of inciting political unrest. Simultaneously, it introduced changes such as English departments in the madrasas, aligning them with the'enlightened character of the colonial state. This combination of asserting control over financial resources and shaping educational institutions to suit colonial objectives further established its sovereignty in the region.

Conclusion

The dispute that unfolded throughout the nineteenth century regarding the fate and nature of educational institutions held significant implications for the type of future Indian subjects with whom colonial rulers would interact. The fate of Indian colleges was no exception in this context. While the educational reforms in the 18th and 19th centuries were shaped by specific Muslim concerns, it is evident that the colonizers had intentions to create a complex situation during the management of funds, fostering an environment of ambiguity that they could later exploit to their advantage. This situation raised the fundamental question of how to reconcile one's identity as a Muslim in a world governed by a non-Islamic power. However, it is important to recognize the capacity of the educational system, particularly when knowledge is disseminated widely, to foster intellectual development and enhance human understanding. Such intellectual growth has historically supported the administration of vast bureaucratic empires, the organization of formidable armies, the design of some of the world's most magnificent architectural structures, the creation of beloved poetry, and the development of highly regarded legal systems that have influenced numerous human societies.

The colonial administrators, whether Hindu or Muslim, viewed the Indian education system with reservations. Formal education in India had its origins prior to the advent of Islam in the region. The establishment of the Sultanate in India can be traced back to the Muslim tradition of memorizing the Quran and other Islamic texts by rote. In this system, the pupil had the option to pursue further knowledge as per their choice, and the addition of subjects did not alter the existing set of texts. For Muslims, proficiency in Arabic and Persian was essential for a well-rounded education. A superficial examination of institutions like the Hooghly madrasa may suggest a genuine commitment to educating Indians. However, a deeper analysis reveals a significant transformation within these institutions, particularly in the shift from Persian and Arabic to English as the medium of instruction. The attempt to maintain these colleges while introducing some changes reflects the dual nature of these institutionscombining Islamic and contemporary education which made them appealing to the Indian populace. This transformation in educational priorities reflects not only the colonial administration's self-interest but also the evolving dynamics of these institutions. They were simultaneously places of traditional Islamic learning and centers for modern education, which resonated with the diverse educational needs of the Indian population.

REFERENCES

Muhammad Qasim Zaman(1999‘(Commentaries, Print and Patronage“:Hadith” and

the Madrasas in Modern South Asia' Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 62:1,p. 61.

C. A. Bayly(1988(Indian Society and the Making of the British Empire, Origins of nationality in South Asia: Patriotism and Ethical Government in the making of North India(Cambridge(

David Washbrook (1988'(Progress and Problems: South Asian Economic and Social History c.17201860'Modern Asian Studies, vol. 22)1(pp. 7496.

Bernard S. Cohn(1996(Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India(Princeton(p. 16.

David Ludden (1993'(Orientalist Empiricism and Transformations of Colonial Knowledge'in C. A. Breckenridge ,P. Van der Veer (ed (.Orientalism and The Post-Colonial Predicament),Pennsylvania(pp. 250-78.

The Muslims of Bengal and India in general were following the pattern of Dars-i-Nizamiyya of Baghdad, but in the 18 Century, the Dars-i-Nizamiyya introduced by Mullah Nizamuddin Sihalawi(1677-1748 (of Lucknow, started to replace the former syllabi. This system of education became popular from Bengal to Peshawar) .Mahmud Husain et al).ed).(.1960 (A History of the Freedom Movement, vol. II, 1831-1905,part 1)Karachi(p. 177.

M. Fazlur Rab, MadrasahsMuslim Education),1941(p. 28.

Barbara D. Metcalf.(1982(Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900,)Princeton(pp. 198-215 Muhsin Mahdi',From the manuscript age to the age of printed books' in George N. Atiyeh(ed(.The Book in the Islamic World: The Written Word and the Written Communication in the Middle East, State University of New York Press),NY, 1995(p. 6':The state and the mystical fraternities seem to have been the initial sponsors of the printed book in secular and religious fields, respectively.'Mahdi offers no evidence for this assertion, however. Muhammad Qasim Zaman(1999'(Commentaries, Print and Patronage' pp. 61-62.

Francis Robinson(1993'(Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print※'Modern Asian Studies, 27,p. 233':By the 1870s editions of the Quran and other religious books, were selling in tens of thousands. In the last thirty years of the century, over seven hundred newspapers and magazines in Urdu were started. All who observed the world of printing noted how Muslims understood the power of the press. In Upper India at the beginning of the twentieth century 4,000-5,000 books were being published in Urdu every decade and there was a newspaper circulation of tens of thousands. Also cf. Barbara D. Metcalf(1982(Islamic Revival in British India),Princeton(pp. 198-234 .On the cultural importance of Persian in India before its eclipse in the nineteenth century, see Francis Robinson',Perso-Islamic Culture in India from the Seventeenth to the Early Twentieth Century' in Robert L. Canfield(ed)(.1991 (Turko-Persia in Historical Perspective),Cambridge(pp. 104-31.

Muhammad Qasim Zaman(1999'(Commentaries, Print and Patronage('pp. 61-62.

Abdul Barkat et alop. citp. 63.

W. W. Hunter(1964(The Indian Musalmans),Lahore(p. 139.

Abdul Karim(1970'(Nawab Abdul Latif and Modern Education of the Muslims of Bengal, Islamic Studies, 9:4),December(p. 283.

The mutawallis were neither priests, nor did they concern themselves with the performance of religious ceremonies. They were the guardian of all matters appertaining to the Waqf (religious endowments(and were the general Superintendent to protect the interests of the trust and to look after the affairs connected with that .

A. R. Mallick(1961(British Policy and the Muslims in Bengal),Dacca(p. 22.

After the decline of the Mughal Empire, the coming of British rule led to the significant transformation in the traditional Muslim education system. The

scholars Mir Fatih Allah Shirazi (d. 1588 (and Mulla Muhammad Nizam al-Din (d.1748(played a pivotal role in institutionalizing the study of the rational sciences in northern India's famed centres of learning, notwithstanding opposition from conservative'ulama' who saw the disciplines as a threat to Islam. Established in the eighteenth century to train qazis (judges(muftis (a jurisconsult qualified to issue legal opinions)and government bureaucrats, the famous Firangi Mahall School in Lucknow, India, also developed a curriculum dedicated to the rational as well as religious sciences. See, Francis Robinson(2001(The'Ulama' of Firangi Mahall and Islamic Culture in South Asia),London(p. 2and Yoginder Sikand, Bastions of the Believers, p. 46.

Barbara Metcalf(1978'(The Madrasa at Deoband: A Model for Religious Education in Modern India' Source: Modern Asian Studies, 12:1,,p. 112.

The Muslim population of Bengal during the mid 19Century exceeded 21and ½ millions and apart from Calcutta madrasa which was maintained from provincial revenues, other five important madrasas or the centers of Islamic learning of colonial Bengal were supported from the income of the Mohsin Endowment Fund. William Hunter, Report of the Indian Education Commission, 1882-83),Calcutta, 1883.(

Cf. M. Azizul Huque(1917(History and Problems of Moslem Education in Bengal,)Thacker(p. 36.

The Resolution of the Bengal Government no. 4147dated 16November 1915,where the government province realized the cost of all government madrasas and the charges for grants-in-aid to a non-government madrasa. See Huque, History and Problems, 1917,p. 96.

For the correspondence relating to the administration of the Hooghly Imambara and the rights of the government over it, see Collection of Papers: The Hooghly Imambara, 1815-1910),Calcutta, 1914.

Huque, History and Problems),Thacker(pp. 42-43.

The sum also includes the Calcutta Madrasa grant of Rs. 46,000 ,probable fee realization of Rs. 1500and the scholarship grant of Rs. 7,000.

Huque(1917(History and Problems),Thacker(pp. 44-45.

Francis Robinson(2010'(Education' in The New Cambridge History of Islam, Cambridge pp. 529-31.

Spiritual and Social Practice in Ancient Korea

Dr Santosh Kumar Gupta
Associate Professor,
Amity University Haryana

Abstract
During the course of history, most of the religious traditions expanded their domain of influence beyond the center of their source and became popular among the varied ethnic groups. The various spiritual groups played a significant role in the dissemination of spirituality to Korea, where other cultural groups amalgamated with local culture and practices. Moreover, culture along with the spiritual tenants traversed from India to China and further to Korea where cultural amalgamation took place. This paper aims to underline how Indian and Chinese culture entered to Korean peninsula and further assimilated with local culture. This paper underlines two aspects: Ancestor worship and the Kolpum(Golpum(system, which influenced the shape of Korean social structure during the course of history.

Keywords: Confucianism, Shamanism, Buddhism, Animism, Kolpum, Ritual, Ancestor

Introduction
Korean peninsula attested presence of Buddhism in 372CE, which is the official date of the introduction of Buddhism during the Three Kingdoms(57 BCE to 668 CE(period. The presence of manifold literary historical records on state dynasties, who ruled the Korean peninsula for centuries, attest reconstruction of historical narratives. Moreover, Korean historical text such as Samguk Sagi, Samguk Yusa, and Nihon Shoki(Japanese":Chronicles of Japan(that, together with the Kojiki, comprises the oldest official history of Japan, are instrumental in understanding the ancient Korean history and culture. The Chinese records on the Qin Dynasty buttressed by Samguk Sagi which notes that the Koguryo received an envoy from China who brought a Buddhist scripture and image, along with a monk named Sundo].Master Sundo (Shun-tao in Chinese(The Korean Buddhist Research Institute, ed The History and Culture of Buddhism in Korea (Seoul: Dongguk University Press, 1993(40 [.Another kingdom named Paekje received Buddhism from China, in fact, an Indian monk named Marananta was instrumental in introducing Buddha's teachings to the royal king of Paekje. Korean historical records note that the Indian monk was given a warm welcome by the royal court with due respect].Ilyon, Samguk Yusa, trans. Ha Tae-Hung and Grafton K. Mintz(Seoul, Yonsei University Press, 1997(175 [.The third kingdom named Silla received Buddha's teachings from Koguryo],Takasaki Jikido",A History of East Asian Buddhist Thought: the Formation of a Sphere of Chinese Canon-based Buddhism Acta Asiatica 66)1994(14[.but there is disputability over the introduction of Buddhism to Silla as some scholars note that there were Buddhist followers and temples in the regions controlled and ruled by Silla kings in the 4th century CE.
The stereotyping of the statements that Buddhism came from China to the Korean peninsula in the 4th century CE],Koreana, Korean Cultural Heritage, Thought and

Religion, Vol II(Seoul: Korea Foundation, 1996(44[.primarily, miss the mark to take into account the mode of the transmission of narrative traditions. The dogmatic narrative was one of the significant modes for transmission of extraterrestrial culture whereas economic and cultural interactions belonged to the other mode. But in the Korean case, both political and economic, as well as, cultural interactions were instrumental as the contemporary Korean rulers were engaged with Chinese rulers. Dissemination of distant religious practice is typically reliant upon the political and economic condition of the society to which this certain treatise is lent. In this perspective, East Asian countries attested to deep political volatility, which played a vital role in the fermentation of religious culture, particularly Buddhist culture in East Asian regions in the ancient period.

Ancestral Worship and Social Stratification in Korea

Buddhism traveled to China and Korea in different phases and political contexts. The adoption and assimilation of Buddhism in Korea was a very slow and continuous process. Buddhist thought and practices, right from its introduction in Korea had permeated all levels of society. It had replaced the existing Shamanistic practices from the strips of Korean society. It needs to be mentioned that Shamanism had been ancient religion in Korea, which was preceded by other prevalent indigenous spiritual cults comprising spirit worship, mountain worship, river worship, tree worship, and nature worship. During this cultic evolution, evil spirits that took delight in disturbing the harmony of the human ecosphere were also worshipped. Consequently, we find the Korean religious landscape was dotted with the phenomenon of Animism, Totemism, and Ancestor worship.

Korean historical findings, especially the presence of Dolmens(Table-Top(from the Bronze Age and before the Iron Age throughout the Korean peninsula(present provinces located in North Korea bordering with Manchu region(attest to the practice of Ancestral Worship. The period stretching from first century BCE to 1st century CE was the transition phase of Korean history when bronze culture faded into the iron culture].Kim Won-yong, Art and Archaeology of Ancient Korea(Seoul: Tackwang Publishing Co. 1986(264-6 ,8 [.The Jecheon was first traced to the Dangun Joseon myth, which was further visible during the Goguryeo(Koguryeo(Silla, and Buyeo(Puyeo(Kingdom and the tradition was governed by the monarch. It seems that the Ancestor worship was popular even before the introduction of Confucianism. Once Confucian values were applied by the state to control and regulate political legitimacy, Korean society started to follow the various rituals proposed by scholars and attested by monarchs.

Rites of offering sacrifices to gods, spirits, ancestors, etc. are observed and considered imperative not only in Confucianism but also in various religious traditions. It needs to be mentioned that in the ancient religions of the Mediterranean culture, sacrifices were a major instance of'filial piety in East Asian countries, numerous rituals and rites could be traced in inscriptions found near the burial sites. Today, religion is recognized as an individual's private sphere, but in ancient times, when religion was recognized as a public sphere, ancestral rites that externally expressed individual and community filial piety were naturally emphasized in East Asian countries.

Korean traditional ancestral worship was formed by mixing regional characteristics of Korean values with the Chinese culture centered on China. The historical records reveal that the king of the Shang Dynasty(Jo Gap, Yin Dynasty in ancient China, had created the custom of ancestor worship for his ancestors, and historically he excluded the native gods. The Chinese kings emphasize on Li (classical Chinese character(that is translated as ritual, rites, customs, propriety and worship].Roger T. Ames, Henry Rosemont, Jr, The Analects of Confucius: A

Philosophical Translation(New York: Ballantine Books, 1999(51[.

Thus, we find that ancestral worship(Li(began from this culture and gradually common masses also started to worship their ancestors. Later on, the Shang Dynasty was ruined by the Zhou Dynasty, but Zhou rulers inherited the ancestral rite methods of Shang royal families, and gradually the customs spread by Zhao Ga from above. In addition to this, the former influential aristocrat was appointed as feudal lords to continue the ancestral rites for the ancestors of the Shang Dynasty. This was because of the myth and belief that if the former family's ancestral rites were cut off, the spirit of the former ancestors would bring disaster to the royal family.

Historically, Samguk Sagi mentions the ancestral rites and the history of tea culture being introduced and cultivated in China. It underlines that the ceremonial rites were presumed to have been performed as a holiday ritual since the Silla Dynasty, thus it suggests that it was initially a tea ceremony for offering tea. After the introduction of Buddhism to Silla and Goryeo, when Buddhism became the state religion, one may underline that it was formed through a combination of seasonal customs, rites, and Buddhist leanings. However, during the Joseon Dynasty, when the policy of suppressing Buddhism was implemented, Buddhist annual customs could not be left as is, so seasonal customs also changed to Confucian methods.

However, during the Joseon period when Confucianism was adopted as a guiding force for politics, the Joseon king could not perform ancestral rites to heaven, but only they performed ancestral rites to the dynasty's ancestral deity known as Jongmyo and the earth deity known as Sajik. Soon after the declaration of the Korean Empire by Joseon, The Hwangudan was built and ancestral rites were held to heaven as well. In addition, it had the meaning of filial piety, which provided legitimacy to the Joseon family's rule. Confucian Analects (1:12 (states that 'Achieving harmony is the most valuable function of observing ritual propriety. Ancestor reverence as the defining religious sensibility]'Roger T. Ames, Henry Rosemont, Jr, The Analects of Confucius: A Philosophical Translation(New York: Ballantine Books, 1999(30.[.

Another aspect needs to be mentioned that until the Goryeo Dynasty, ancestral property was distributed equally between sons and daughters, and one may not find gender discrimination in terms of ancestral rites. Koryo King Songjong says that'nothing surpasses filial piety(hyo)it constitutes the core of all virtues].'Cited by Bruce Cumings, Korea;s Place in the Sun(New York: W.W. Norton Company, 1997(57 [.Even during the early Joseon Dynasty, ancestral rites were performed without distinction between men and women, and there were instances where married men visited their married sisters homes to perform ancestral rites for their deceased fathers].Martina Deuchler, The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology(Cambridge: Harvard University Press, 1992157[.

However, during the course of history, the consciousness of dearness became stronger after Confucianism became the core of the Joseon rule, which finally made the eldest son accountable for performing ancestral worship, who accordingly received Two/Third of ancestral property alone as a reward, however, other brothers received rest property equally, depriving daughters from ancestral property. The equal inheritance among siblings, and inheritance among first and second wife became more complex, which considered social status of women for entitlement of property and ritual rights].Ibid 208[.

The ancestral rite is a ritual offered to a Spirit or departed soul. This broad concept refers to temple rituals in ancient religions and Confucian practices. However, modern Korean people organize it as ancestral worship. There are ancestor memorial ceremonies equivalent to ancestral worship in other countries,

but in modern Korea, ancestral ritual chiefly refers to the Confucian ceremonial rites. In Confucianism, it was central to hold ancestral rituals for the four great-ancestors (father, grandfather, great-grandfather, and great-great-grandfather.(Afterward, ancestors of the 5th great-great-grandfather or higher were held at the same time in the 10th month of the lunar calendar instead of on individual death anniversaries, and ancestors who made great contributions were held at Bulcheonwi, where ancestral rites were held continuously without moving or stopping over time. The word Xiao means filial piety or filial responsibility was the central point of the family in Confucian way]. Roger T. Ames, Henry Rosemont, Jr, The Analects of Confucius: A Philosophical Translation(New York: Ballantine Books, 1999(58[.

There were Three Ancestral Rites:

1.Chuseok(Charye:(Korean New Year and the ritual rites held four times in one year.

2.Gi-Jesa(Gije:(Ancestor Death Anniversary, which was organized early in the morning.

3.Sasije(Sije:(Rites perform for up to seventh generation ancestor yearly as per lunar Calander.

What is pertinent to note is that ancestor worship was also assimilated with Buddhism during history. The Buddhist ritual rite known as Shishik was performed by chanting Buddhist Sutra for the final departure of the deceased spirit into the Buddhist realm of Tushita. The Confucian rituals were primarily limited to royal affairs but gradually became popular among the common masses. The ancestral worship was practiced by common masses and we do not find any social restriction.

The Golpum or Kolpum(Bone Ranking(System Social Stratification in Korea

Confucianism deepens the division of society and we find very clear social stratification. But before examining the Josean social stratification, we need to understand the prevalent social structure of ancient Korea which provided the base for deeper social division. It is imperative to note that the extent of social division in ancient Korean society was not as clear as in the Indian subcontinent. However historical records reveal that Korea had its norm of social stratification based on bone superiority. This bone ranking system bore a symbolic character and very specific division. There is a huge prospect that the phenomenon of Ancestor Worship was related to their bone purity and superiority. The origin of the ancestors of the six tribes of the Kaya Clan from six golden eggs, as well as the mythical births of the Sok, Pak, and Kim clans of Silla serve as pointers in this regard. All these clans had been claiming their divine progenitors, which provided troops to assert their superiority over the Korean common masses in the ancient period.

After the spread of Buddhism to the Korean peninsula, the Dharma provided the theoretical underpinnings for primitive views. The prevalence of primitive spirituality and its syncretic nature facilitated the acceptance of Buddhism. We find that by smoothly integrating primitive thought and Buddhist thought, Unified Silla emerged as the ideal Buddha land. Henceforth, Buddhism was viewed as an indigenous religion, rather than an import from abroad. In this way, the process of the indigenization of Buddhism in the Korean kingdoms was set in motion.

The Buddhist idea of Karma is distinguished between Good-Karma and Bad-Karma, manifested in the dictum ,as you sow, so shall you reap thereby meaning that one obtains the fruit corresponding to the nature of his actions]. Peter Della Santina, The Tree of Enlightenment(Taipai: Chico Dharma Study Foundation, 1997(76[.It is in this context that the idea of Karma proved to be a

boon for the old aristocracy. It justified social stratification and counted against any ch

ange. The doctrine of Karma provided a considerable theoretical background to the king and his nobles on which both could enjoy their privileged status.

The Golpum or Kolpum (Bone Rank System(Korea was in use during the Silla period (57 BCE 935 CE(which determined the person's political rank and social status. The Bone Rank System was based on a person's hereditary bloodline, which was first introduced by King Beopheung as a government law code in 520 CE. It was systematized as a stable social institution coupled with the various organs of the complex political apparatus viz. the establishment of the department with the consolidation of the royal authority, Buddhism was recognized as a royal religion. Keeping these developments in mind, the rigid social system needs to be traced from the time of the consolidation of the royal class.

The Silla kings were from the Pak Clan line, the sacred bone line that was abolished in the 7th century and thereafter, we find the royalty embraced the true bone rank along with lesser royals, ministers and, aristocrats. Though the causative factor behind the evolution of two high classes Songgol and Chingool, within the Silla royal house of Kim, is not entirely clear, there lies an ambiguity over the possible names of the originator of this system, i.e. Hyokkose, a founder of Silla or King Pophung who officially recognized Buddhism.

A probe into the degree of assimilation presupposes an assessment of the structure of the Bone-Rank system. The chief structure of the system is as follows: Two High Kols (bone-rank(and Six Tus (Head-Rank(viz Songgol (sacred-bone(and Chingool (True Bone(with Head ranks advancing up to a maximum of the six ranks. It seems that the True Bone could advance from the lowest rank through the top, and The Six Head Quality men could advance only up to the six ranks. The Five Head Quality up to the tenth rank the Fourth Head Quality up to the Twelfth or provincial six] Wanne J. Joe, ed.,Traditional Korean: A Cultural History(Seoul, Hollym, 1997(63–4.[.

The Korean Kolpum (Bone Ranking System(was also influenced by the doctrine of Karma. The Kolpum means the quality of bone, usually translated as Bone-Rank, which amounted to an able system, though within the officialdom, where it was rigidly preserved].Wanne J. Joe, 33,4 ,38–9 [.The Kolpum system granted a variety of special privileges ranging from political assignment to advantages in daily life in accordance with the degree of respect by virtue of a person's bone rank. It regulated the socio-political status, house structure, carts, waves, and color of individuals. The qualities of the bones were classified into five grades. Songgol(Holy Bone(was the first, the second highest Chingool(True Bone(Ruktup'um (literally six-head quality(was third, and then five-head quality and the lowest bone rank was the four-head quality. The Bone Rank System in the course of time became hereditary].Wanne J. Joe, 63[.

During the course of history, only members of the Head Rank Class were considered for aristocratic and military roles. The affiliation, with the Head Rank Line, was essential for an individual for state civil and military roles. This rank system also restricted people to limited social interaction, matrimonial alliance, and land tax. Depending on the membership of a specific rank, associated people were only allowed to enjoy explicit housing with designated size and beautification. Not only this, but the rank was also applied to segregate the masses for use of particular transport, domestics, and tools. Later it appears that the social stratification breaks the mobility and people inherited their community and professional status from their clan. It appears that Koryo social structure was

highly stratified, and social status was rigid-predominantly based on genealogy. It means the alteration was not relaxed].Martina Deuchler, The Confucian Transformation of Kore
a: A Study of Society and Ideology(Cambridge: Harvard University Press, 1992-32[.
Similar to the Indian caste system, one's birth was the utmost determining force to achieve high bone rank.

Conclusion

The ancestral rites performed following the Chinese way of ritual performance were combined with Confucianism in the early medieval and modern periods. And it emerged as a system of ancestor worship. It was used with both religious meaning and as well as a political tool. Even after the separation of religion and state, the emperor presided over ancestral rites to heaven and used ancestral rites as a tool to justify his authority and vested interest by worshiping his ancestors. Notwithstanding this fact, it is commonly maintained that the formation of rigid social stratification definitely followed the cleavage of the Silla royal family, in the process of a power struggle. During the middle period of Silla, the king and the royal family adopted Buddhist names and claimed to be hailing from the class of Songgol(sacred bone].(Lewis R.,Lancaster, ed, Buddhism in Koryo: A Royal Religion, Berkeley: Institute of East Asian Studies(University of California, 1996,4[.During the course of history, it appears that Silla had changed the nature of its state apparatus from the clan confederacy to the monarchical system. The Ancestor worship and Golpum system became more complex during the early Joseon period when the state adopted Confucian social order.

Selected Bibliography

The Korean Buddhist Research Institute, ed. The History and Culture of Buddhism in Korea. Seoul: Dongguk University Press, 1993.
Ilyon. Samguk Yusa, Translated by Ha Tae-Hung and Grafton K. Mintz. Seoul: Yonsei University Press, 1997.
Takasaki, Jikido",A History of East Asian Buddhist Thought: the Formation of a Sphere of Chinese Canon-based Buddhism",Acta Asiatica, 66)1994(1-19.
Koreana, Korean Cultural Heritage, Thought and Religion, Vol II. Seoul: Korea Foundation, 1996.
Kim, Won-yong, Art and Archaeology of Ancient Korea. Seoul: Tackwang Publishing Co. 1986.
Roger T. Ames, Henry Rosemont, Jr, The Analects of Confucius: A Philosophical Translation. New York: Ballantine Books, 1999.
Bruce, Cumings, Korea;s Place in the Sun. New York: W.W. Norton Company, 1997.
Deuchler, Martina. The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
Peter, Della Santina. The Tree of Enlightenment. Taipai: Chico Dharma Study Foundation, 1997.
Joe, Wanne JTraditional Korean: A Cultural History. Seoul: Hollym, 1997.
Lancaster, Lewis R. Buddhism in Koryo: A Royal Religion. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1996.

UGC Care Listed International Peer Reviewed Refereed Journal. ISSN:2582-1229/E-ISSN:2582-9157

ISSN: 2582-1229 E-ISSN: 2581-9157

Quarterly **TAREEKH E ADAB E URDU** Delhi

Vol. 04 October - December, 2022 Issue 04

Chief Patron
Professor Irteza Karim

Editor
Professor Md. Yahya Saba

Managing Editor
Dr. Jahangir Ahmad

Associate Editor
Dr. Md. Bahlul

Patron

Prof. Dr. Rakesh Kumar Pandey (Department of physics, Kirori Mal College, University of Delhi)
Prof. Mohammad Kazim (Department of Urdu, University of Delhi, Delhi)
Prof. Nadeem Ahmad (Department of Urdu, Jamia Millia Islamia, Delhi)
Prof. Parmod Kumar Bharti (Department of Sanskirit, Municipal P.G. College Masoori, UK)
Prof. Mohd Raziur Rahman (Head, Department of Urdu, Gorakhpur University, UP)
Prof. Kausar Mazhari (Department of Urdu, Jamia Millia Islamia, Delhi)
Prof. Mohd Ali Jauhar (Department of Urdu, Aligarh Muslim University, Aligarh)
Prof. Mohammed Qamrul Huda Faridi (Department of Urdu, Aligarh Muslim University, Aligarh)
Prof. Azra Abdi, (Department of Sociology, Jamia Millia Islamia, Delhi)
Prof. Zia ur Rahman Siddiqui (Department of Urdu, Aligarh Muslim University, Aligarh)

Editorial Board (India)

Dr. Md Mohsin (Delhi), Dr. Naushad Momin (Kolkata), Dr. Danish Allahabadi (Allahabad), Dr. Mujeeb Ahmad Khan (Delhi), Prof. Ale Zafar (Muzaffarpur), Dr. Mushtaque Alam Qadri (Delhi), Dr. Md Afroz Alam (Kashmir), Dr. Shahid Razmi (Bhagalpur), Dr. Saifuddin Ahmad (Delhi), Prof. Aqeela Syed Ghaus (Beedar, Maharashtra), Dr. Nadira Khatoon (Kota, Rajasthan), Dr. Balram Shukla (Delhi), Dr. Fayyaz Alam (Delhi), Prof. Zeba Mahmood (Gorakhpur), Dr. Sabiha Parween (Bhagalpur), Deen Raza Akhtar (Araria), Dr. Md Shahzad Shams (Araria), Waseem Farhat Alig. (Amrawati, Maharashtra), Shakiba Umar (Delhi), Farkhanda Jameer (Rajasthan), Md Fahim Ahmad (Kota Rajasthan), Maulana Rizwan Nadwi (Purnia), Hajra Noor Ahmad Zaryab (Sholapur, Maharashtra), Qaisar Reza (Chatra, Jharkhand), Syed Md Zainul Haque Shamsi (Mungair), Dr, Saba Parween (Delhi).

Editorial Board (Abroad)

Prof. Yusuf Khushk, Prof. Sophia Khushk, Prof. Zia ul Hassan, Dr. Mohammad Salman Bhatti, Prof. Sameena Gul. Dr. Mohammad Afzal Bat, Uzma Noreen, Dr. Rehana Kausar (Pakistan). Prof. Ahmadul Qazi (Egypt), Prof. Haleel Tuqar, Prof. Durmush Bulgar, Dr. Zakai Kardas (istanbul, Turkey), Farzana Aazam Lutfi, Dr. Ali Biyat, Dr. Q Mursi (Tehran, Iran)

Legal Advisor

Adv. Anil Kumar Singh, Adv. Seema Singh

October-December, 2022, Vol. 04, Issue 04, ISSN 2852-1229, E-ISSN 2582-9157

Quarterly Delhi

Tareekh e Adab e Urdu

Editor: Prof. Md. Yahya Saba

UGC Care Listed
International Peer Reviewed
Refereed Journal

www.tareekheadabeurdu.com