

جنوری-مارچ ۲۰۲۳ء جلد ۶ شماره (۱) ISSN2582-1229, E-ISSN2582-9157

UGC Care Listed International Peer Reviewed  
Refereed Journal

یو جی سی کثیر لستڈ بین الاقوامی پیر ریویوڈ ریفریڈ جرنل  
سہ ماہی  
دہلی

# تاریخ ادب اردو

جلد: ۶

شماره: (۱)

اردو ادب کا علمی، ادبی اور تحقیقی ترجمان

جنوری تا مارچ ۲۰۲۳ء Jan-Mar 2024

مدیر: پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا

[www.tareekheadabeurdu.com](http://www.tareekheadabeurdu.com)

دہلی

سہ ماہی

# تاریخ ادب اردو

اردو ادب کا نقیب و ترجمان

جلد: ۶ {جنوری تا مارچ ۲۰۲۳} شمارہ: ۱

مدیر: پروفیسر ڈاکٹر محمد تکی صبا

ایسوسی ایٹ ایڈیٹر: ڈاکٹر محمد بہلول

مینیجنگ ایڈیٹر: ڈاکٹر محمد طالب

خط و کتابت/ترسیل و زر کا پتہ

سہ ماہی تاریخ ادب اردو دہلی، ۶۹۳۲، دوسری منزل، پنجابی ہستی، ہنری منڈی، گھنٹہ گھر، دہلی۔ ۱۱۰۰۰۷

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

E-mail: editortau@gmail.com

Website: tareekheadabeurdu.com

Mobile No.: +919968244001

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

# سرپرست اعلیٰ: پروفیسر ارتضیٰ کریم پروفیسر راکیش کمار پانڈے

## سرپرست

پروفیسر محمد رشیدی الرحمن (صدر شعبہ اردو، گورکھپور یونیورسٹی، گورکھپور)  
پروفیسر محمد کاظم، ڈاکٹر احسان تیز (شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی)  
پروفیسر محمد علی جوہر، پروفیسر محمد قمر الہدی فریدی (شعبہ اردو، نئی دہلی یونیورسٹی، نئی دہلی)  
پروفیسر نازیم احمد، پروفیسر کوثر ظہری (شعبہ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی)  
پروفیسر آفتاب عالم آقائی (شعبہ اردو، بنارس ہندو یونیورسٹی)  
پروفیسر نذیرا عابدی (شعبہ سائنس، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی)  
ڈاکٹر شیخ ہاکوڑ، ایسوسیٹ پروفیسر، صدر شعبہ اردو، مہیلا کالج، مہاراشٹر  
ڈاکٹر فیضان (ایجوکیشن آفیسر، مہاراشٹر)  
ڈاکٹر نفیسہ، اسسٹنٹ پروفیسر، اردو یونیورسٹی، کراچی  
ڈاکٹر نفیسہ، اسسٹنٹ پروفیسر، اردو یونیورسٹی، کراچی

## مجلس مشاورت

اندرون ملک: مولانا محمد شاہ عادل قاسمی، پرنسپل مدرسہ یتیم خانہ اریہ، پروفیسر پریمو کمار بھارتی، ڈاکٹر محمد حسن، ڈاکٹر مجیب احمد خان، ڈاکٹر سیف الدین احمد، ڈاکٹر قمر الحسن، پروفیسر بلرام شکلا، ڈاکٹر نوشاد مؤمن (کولکاتا)، ڈاکٹر دانش اللہ آبادی، وسیم فرحت علیگ، پروفیسر ڈاکٹر فرخندہ ضمیر، ڈاکٹر امان اللہ (شعبہ اردو، مدراس یونیورسٹی) پروفیسر آل ظفر، ڈاکٹر الطاف انجم، ڈاکٹر نصرت جمین، پروفیسر مشتاق عالم قادری، ڈاکٹر عرشہ جمین (شعبہ اردو، حیدرآباد یونیورسٹی)، ڈاکٹر محمد افروز عالم (کشمیر)، ڈاکٹر شاہد رزی (بھگل پور)، ڈاکٹر زین مثنیٰ (مومبئی)، پروفیسر عقیلہ سید غوث، ڈاکٹر نادرہ خاتون، ڈاکٹر فیاض عالم، پروفیسر زبیا محمو، دین رضا اختر، ڈاکٹر محمد شہزاد شمس (اریہ)، ہیکلیہ عمر (دہلی)، مولانا رضوان ندوی (پورنیہ)، ڈاکٹر محمد فہیم احمد (کوٹہ، راجستھان)، ڈاکٹر نصرت مینو محمد نصیر، ناگیور

## بیرون ملک:

پروفیسر یوسف خٹک، پروفیسر صوفیہ خٹک، پروفیسر ضیاء الحسن، ڈاکٹر محمد سلمان بھٹی، پروفیسر شمیم گل، ڈاکٹر محمد افضل بٹ، عظمیٰ نورین، ڈاکٹر ریحانہ کوثر (پاکستان)، پروفیسر احمد القاضی (مصر)، پروفیسر حلیل طوقار، پروفیسر ڈرمش بلگر، ڈاکٹر ذکائی کارواس (اسٹنبول، ترکی)، فرزانہ اعظم لطفی، ڈاکٹر علی بیات، ڈاکٹر محمد کیومر سی (تہران، ایران)، ڈاکٹر نیلوفر خودجوئی (تاشقند، ازبیکستان) سیدہ ہما شہزادی، شعبہ اردو، سرگودھا یونیورسٹی، پاکستان

## قانونی مشیر:

ایڈووکیٹ ایل کمار سنگھ، ایڈووکیٹ سیما سنگھ (دہلی)

## زر تعاون:

فی شماره۔ 200 / خصوصی شماره 400 /-

سالانہ 1800 /- خصوصی تعاون 5000 /-

FOUNDATIONINDIAPEACE-:NameC/A

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

مالک، طابع و ناشر پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبانے جے کے آفسیٹ پرنٹنگ پریس، سے چھپوا کر دفتر "تاریخ ادب اردو" ۶۹۳۲، دوسری منزل، پنجابی ہستی، سبزی منڈی، گھنٹہ گھر، دہلی، ۱۱۰۰۰۷ سے شائع کیا۔

## مشمولات

5	مدیر	اداریہ
7	ڈاکٹر احمد امتیاز	۱- بین کرتا ہوا شاعر: عتیق اللہ
20	ڈاکٹر ارشاد سیانوی	۲- ادبی تنقید کی معتبر آواز: پروفیسر انصافی کریم
54	ڈاکٹر ریحانہ بیگم	۳- فرمانراوان اودھ کے عہد میں فنِ رقص و موسیقی کی ترقی
71	ڈاکٹر نصرت حسین	۴- جموں کشمیر کے شعراء پر کلامِ اقبال کے اثرات
96	پروفیسر زریہ عبدالسلیم	۵- جاں نثار اختر - حیات، شاعری اور سنیما میں تعاون
111	پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا	۶- مولانا آزاد اور تعلیمی نظریات: ایک محاکمہ
126	ڈاکٹر محمد طارق	۷- کماؤنی شاعری میں اردو لفظیات
138	ڈاکٹر نور النساء	۸- عالم کاری اور عصری منظر نامہ
151	ڈاکٹر محمد طالب	۹- ”عورت اور آبخار“ کی تنقیدی قرأت
162	عمران اعظم	۱۰- وادی کشمیر اور اقبال کا نغمہ سوزدروں
174	عرفان علی بشر	۱۱- جدید غزل میں شہری مسائل کی عکاسی
186	Dr. Santosh Kumar Gupta	Christianity in Modern Korea....-۱۲
211	Dr. Santosh Kumar Gupta	Spirituality, Ageing Society...-۱۳
231	ڈॉ. सोनिया,	वैदिक परिप्रेक्ष्य में नक्षत्र-ज्ञान की महत्ता -۱۴

### **Preface**

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

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

**Editor**

## اداریہ

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

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

مدیر

## بین کرتا ہوا شاعر: عتیق اللہ

کلیدی الفاظ: اخلاقی اقدار # تجریدیت # علامتیت # آزاد تلامذہ خیال # درد و کرب  
# تشکیک و خوف # مایوسی # بے چینی # تنہائی بے گانگی # غم و غصہ # جھلاہٹ # اضطرابی کیفیت  
# بے ہنگم زندگی # ناقدری # نا آسودگی # جھنجھلاہٹ # غم و غصہ # تلخیِ زماں # احساسِ نا کا  
# ی

ڈاکٹر احمد امتیاز

شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی

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

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

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

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

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

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

بشرنواز

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

شکلیب جلالی

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

بانی

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

مصور سبزواری

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

نشرت خانقاہی

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

پروین شاکر

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

من موہن تلخ

میں ایک ذرہ مری حیثیت ہی کیا ہے مگر  
ہوا کے ساتھ ہوں اڑتے ہوئے غبار میں ہوں

عادل منصور

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

نسوں میں قینچیاں چلتی ہیں ایک ساتھ کئی

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

نئی شاعری کی بنیاد اس امر پر رکھی گئی ہے کہ اس میں عصر نو میں نمایاں ہونے والے واقعات و حادثات کو ترجیح دی جائے اور نئے علامت و رموز کو ارد گرد کے ماحول سے منتخب کر کے پیش کیا جائے۔ اس لئے جدید شعراً کے یہاں روایتی شاعری سے انحراف کی جو صورت ملتی ہے وہ اسی سبب ہے۔ اس انقلابی تبدیلی اور واقعاتی کرب کو دل گرفتہ کیفیات کے ساتھ پیش کرنے کی کوشش انہیں جدید شعراً کی مرہون منت ہے۔ شمس الرحمن فاروقی نے لکھا ہے کہ

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

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

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

دو پتھروں کے بیچ میں رکھ کر پچک مجھے  
محسوس کچھ تو ہو کسے کہتے ہیں زندگی  
کچھ تیرا درد چاٹ گیا ہے مرا بدن  
کچھ زندگی نے پی لیا اندر تلک مجھے  
ہر بار وار کرتا ہے ہر بار خود کشی  
بہروپ بن کے رہ گیا اندر کا آدمی  
ہر اک سفر کے بطن سے اتنے سفر ملے  
مسدود ہو کے رہ گئیں راہیں حیات کی

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

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

میں ایسا بچہ تھا نالی میں جس کو پھینک دیا  
 بلکتا دیکھ کے مجھ پر جھپٹ پڑیں چیلیں  
 تان کر نوکیلے نیزوں پر ہم اپنی گردنیں  
 شہر کے گرتے ہوئے بازو کا منظر بن گئے  
 لہو کی سلطنتوں کا زوال مجھ میں دیکھ  
 میں کولتار کا پگھلا ہوا سمندر ہوں  
 دنیا کسی سلوک کے قابل نہیں رہی  
 اس کو گلے لگا کے میں مشکل میں پڑ گیا  
 شاید میں ریگ زار کا اندھا سراب تھا  
 کوئی گزر گیا ہے مجھے دیکھتا ہوا

داخلی تصادم کے اظہار کے ساتھ عتیق اللہ متضاد کیفیت کو بھی پیش کرنے میں کا

میاں ہیں اس لئے یکسرے پن کا احساس نہیں ہوتا:

مجھ میں خود میری عدم موجودگی شامل رہی  
 ورنہ اس ماحول میں جینا بڑا دشوار تھا  
 اس دشت نوردی میں جینا بہت آساں تھا  
 ہم چاک گریبان تھے سر پہ کوئی داماں تھا  
 تجھ کو گلے لگایا تو یہ راز بھی کھلا  
 تیرے بدن میں میرے لہو کی بھی باس تھی  
 لہو میں زہر جھی سونیوں کے ٹکڑے ہیں  
 یہ کس نے چھوڑ دیا ہے گلے لگا کے مجھے

عتیق اللہ کی یہ داخلی بغاوت ہی دراصل ان کے شعری زبان کی اصل روح ہے

۔ زمانے کے پیہم زد و کوب اور زندگی کی بے تکان یکسرے پن سے وہ بے زار و برہم  
 نظر آتے ہیں۔ اس شکست و ریخت سے جہاں وہ کبھی سپر انداز ہو جاتے ہیں وہاں

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

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

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

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

کسی عقاب کے پنجے نے مجھے جکڑ رکھا تھا  
 دیمکوں نے چٹ لئے تازہ کتابوں کے ورق  
 وقت کی تقسیم نے مجھ کو بھی ٹکڑے کر دیا  
 دن تھا تو اپنی روشنیاں اپنی بھیڑ تھی  
 شب کے سیہ کھنڈر میں ابابیل ہو گیا  
 ہاتھوں سے سٹپٹا کے کبوتر نکل گئے  
 چمگادڑوں کا غول اندھیرے پہ چھا گیا  
 تراش دے کسی خنجر سے میرے دست و پا  
 مرے حواس کو چمگادڑوں کا خون پلا

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

مرے بدن کی پکاریں سنو، لہو چکھو  
 اگر سمجھنا ہے مجھ کو تو مجھ میں آن گرو  
 اپنے بدن کی سرد گپھاؤں کی تھاہ میں  
 مرے لہو کا گرم سمندر بکھیر دے  
 ہر ایک جسم پہ لکھا ہے داخلہ ممنوع  
 کہاں تلک میں کیے جاؤں لمس لمس کشی  
 لہلہاتا جسم سارا چھٹپٹا کے رہ گیا  
 کن طلسمی دائروں میں آ کے پتھر بن گئے  
 ربڑ سا تان نہ اتنا کہ ٹوٹ ہی جاؤں  
 تو یاد کر نہیں سکتا تو بھول جا مجھ کو  
 اک بار اس سے مل کے پھڑ جاؤں اس طرح  
 دوبارہ پھر سے یاد نہ آئے کوئی مجھے

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

اک چھنا کے سے توڑ لے رشتے  
 آنکھ کی دُرز سے گرامت کچھ  
 اگر تو میری طرف پیٹھ کر کے خوش ہے بہت  
 کلوج لیپ لی میں نے بھی اپنے چہرے پر  
 توڑ لے اپنے سبھی لمس کے رشتے مجھ سے  
 تاکہ محسوس نہ ہو عمر بہت لمبی ہے

دیکھ ہر جدائی کا درد زہر ہوتا ہے  
 پھر پلٹ کے آئے گا چھوڑ کر نہ جا مجھ کو  
 اب اس سے کچھ امید ہی رکھنا ہی فضول ہے  
 برفاب ہو گیا لہو احساس مر گیا  
 ”ایک سو غزلیں“ میں نا آسودگی، بے زاری و بے گانگی اور ”بین کرتا ہوا شہر“  
 ”میں آسودگی قرار اور رفاقتوں کا تجربہ اپنے پورے شدمد کے ساتھ ظاہر ہوا ہے  
 ۔ اس جدید شعری حسیت کے مختلف النوع موثرات کے پیش نظر اسلوب احمد انصاری  
 کا یہ خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ

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

یہی نہیں بلکہ اسلوب صاحب کا یہ کہنا بھی حقیقت پر مبنی ہے کہ  
 ”عتیق اللہ کے تجربے کا پیمانہ بھی منفرد  
 ہے اور ان کے اظہار کا لب و لہجہ  
 بھی۔۔۔ وہ ہمیں کسی التباس میں مبتلا  
 نہیں رکھنا چاہتے۔“

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

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

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

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

اب تم آؤ گے

تو دیکھو گے

وقت

جہاں تمہاں سے پھٹ گیا، بکھر گیا

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

اپنے کاندھوں پر  
اپنی سانسوں کے خمیازے ہیں  
اور میں

اپنی ہی نیندوں میں دوڑتے دوڑتے تھک گیا ہوں

(نظم ”میں سن رہا ہوں“)

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

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

☆☆☆

## ادبی تنقید کی معتبر آواز: پروفیسر ارتضیٰ کریم

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

ڈاکٹر ارشاد سیانوی

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

-----

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

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

تاثرات قلم بند کرتا ہے تو کوئی تقابل پر ہی اکتفا کرتا ہے۔ ضرورت اس نوع  
تقدیر کی تھی جو ادب اور فن پارے کا بحیثیت مجموعی تجزیہ پیش کرے۔ جوئے  
فن اقدار کو بھی ملحوظ خاطر رکھے۔“

(موضوعات، ص 63، ارتضیٰ کریم)

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

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

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

ہیں۔“

(تاریخ ادب اردو جلد دوم، وہاب اشرفی، ص 1148 ایجوکیشنل پبلی شنگ ہاؤس، دہلی)  
 پروفیسر ارتضیٰ کریم کے ادبی کارنامے بہت ہیں۔ انہوں نے اردو فکشن کی تنقید،  
 ترتیب اور تدوین میں نمایاں کارنامے انجام دیے ہیں۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم کے ادبی تنقیدی  
 کارناموں کا اندازہ تو انکی بہت سی تالیفات، تصانیف اور ادبی مضامین سے آسانی سے لگایا جا  
 سکتا ہے مگر ان کی کئی اہم کتب مثلاً ”اردو فکشن کی تنقید“ مابعد جدیدیت اور پریم چند، انتظار حسین  
 ایک دبستان، موضوعات وغیرہ کے مطالعہ سے پروفیسر ارتضیٰ کریم کے تنقیدی نظریات کا بخوبی  
 اندازہ ہو جاتا ہے۔ اردو زبان و ادب کی کئی اصناف مثلاً داستان، ناول، افسانہ، خاص طور پر  
 فکشن کے میدان کو وسیع کرتے ہوئے انہوں نے ادبی تنقید کو استحکام عطا کرنے کی کامیاب  
 کوشش کی ہے۔ وہ افسانہ نگار بھی ہیں اور نقاد بھی، صاحب طرز بھی ہیں اور اہم شخصیت کے مالک  
 بھی۔ وہ کئی ایسی تنقیدی کتابوں کے مصنف ہیں جو اردو ادب میں صقیل حیثیت کی حامل ہیں۔  
 ”اردو فکشن کی تنقید“، ”جدید تنقید کا منظر نامہ“، ”قرۃ العین حیدر ایک مطالعہ“، ”انتظار حسین ایک  
 دبستان“، ”عجائب القصص: ایک مطالعہ“ وغیرہ نے موصوف کو ادبی تنقید میں ایک معتبر اور مستند  
 تنقید نگاری کی پہچان عطا کی ہے۔ ان تصانیف کے علاوہ بھی موصوف کی کئی اہم کتب منظر عام پر  
 آچکی ہیں۔ جیسے بہار کا اردو ادب (1986ء) عجائب القصص: ایک تنقیدی  
 مطالعہ (1987ء) ترقی پسند ادب (1988ء) موضوعات (تنقیدی مضامین کا مجموعہ) (1989ء)  
 قرۃ العین حیدر: ایک مطالعہ (1992ء) اردو فکشن کی تنقید (1996ء) جدید تنقید کا  
 منظر نامہ (2003ء) انتظار حسین ایک دبستان، مابعد جدیدیت اور پریم چند (2006ء)  
 کلیات سہیل عظیم آبادی، نظام خطبات، کلیات خواجہ احمد عباس اور جوگندر پال وغیرہ قابل ذکر  
 ہیں۔ ان کتابوں کے علاوہ بھی ارتضیٰ کریم کے بلند پایہ علمی ادبی تحقیقی و تنقیدی مقالات و مضامین  
 معتبر رسائل، اخبارات وغیرہ میں سائے ہو چکے ہیں۔ بہت سے تحقیقی پرچے شائع ہو کر قارئین کو  
 مستفید کر رہے ہیں۔ معیار تنقید اور ذوق تحقیق کی توجیح کے بعد جب پروفیسر ارتضیٰ کریم کی علمی  
 ادبی تحریروں پر نظریں بچھاتے ہیں تو آپ کے کلام میں تنقیدی انفرادیت اور تحقیق کا حسن نظر آتا  
 ہے۔

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

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

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

(موضوعات، پروفیسر ارتضیٰ کریم، ص 7، زلالہ پہلی لکشنز، دہلی 1989ء)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(انتظار حسین: ایک دبستان، انتظار حسین کافن، ص 155 گولپی چند نارنگ 1996ء)

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

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

یوں تو بقول اقبال:

لکھی جائیں گئی کتاب دل کی تفسیریں بہت

ہو گئی اے خواب جوانی تیری تعبیریں بہت

مگر آپ کی اس کاوش کو اولیت کا شرف تو حاصل رہے گا۔ یہی بہت ہے۔

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

یاد دل میں تنگی نے ڈیرا جمایا تو سب کئے کرائے پر پانی پھر جاتا ہے اور آپ اس ”پورا تو لے اور سچا بولنے“ کے عمل میں کامیاب رہے ہیں۔“

(اردو فلشن کی تنقید ڈاکٹر انصافی کریم، ص 631 تخلیق کار پہلی شرز دہلی 1996ء)

ممتاز ناقد کلیم الدین احمد اور گیان چند جین نے بھی داستان کی تنقید پر عمدہ تحریریں رقم کی ہیں۔ کلیم الدین احمد داستان کو دلچسپی کا سامان تسلیم کرتے ہوئے اچھا ادب بتاتے ہیں۔ کلیم الدین احمد کے تعلق سے خود پروفیسر انصافی کریم اپنی کتاب ”اردو فلشن کی تنقید“ میں لکھتے ہیں کہ ’کلیم الدین احمد نہ صرف یہ کہ داستان میں دلچسپی کو ضروری بتاتے ہیں بلکہ اچھے ادب کے لئے اسے اہم بھی قرار دیتے ہیں۔ وہ کہانیوں کے اچھے یا بُرے کی پہچان دلچسپی کی بنیاد پر رکھتے ہیں‘

کلیم الدین احمد اور گیان چند جین نے داستان کی خوبیوں اور خامیوں کو تفصیل سے بیان کیا ہے اور قارئین کو اس جانب توجہ دلائی کہ داستانیں یوں ہی وجود میں نہیں آئیں بلکہ ان میں شعور کی کار فرمائی کے ساتھ ساتھ عوام کی دلچسپی اور انسانی تہذیبی قدریں بھی ہوتی ہیں۔ کلیم الدین احمد داستان کو غالب کے مانند دل بہلانے کا فن قرار دیتے ہیں۔ داستان کی فنی خصوصیات اور خامیوں کے تعلق سے کلیم الدین احمد نے اپنی کتاب ”داستان کیا ہے“ میں اہم داستانوں کا تنقیدی جائزہ پیش کیا ہے جس میں داستان طلسم ہوشربا، بوستان خیال اور منظوم داستانیں وغیرہ شامل ہیں۔ طلسم ہوشربا کے تعلق سے ڈاکٹر راہی معصوم رضانے بھی اپنی تحقیقی و تنقیدی کتاب ’طلسم ہوشربا: ایک مطالعہ‘ میں ہندوستانی زندگی کی خوبصورت تصویر پیش کی ہے۔ ڈاکٹر گیان چند جین بھی داستان میں رومانس کو اہمیت دیتے نظر آتے ہیں اور یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ داستانیں عشق و عشرت کے ماحول کی دین ہیں۔ انسانی تہذیبی قدریں انسانی زندگی کی حرکت و عمل سے معمور ہیں۔ پروفیسر انصافی کریم نے بھی داستان ”طلسم ہوشربا“ کے تعلق سے ممتاز ناقدین وقار عظیم، ڈاکٹر راہی معصوم رضا کی ناقدانہ بصیرت کو خوبصورت انداز میں اپنے مضمون میں تحریر کیا ہے۔ پروفیسر انصافی کریم لکھتے ہیں:

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

ہو شربا: ایک مطالعہ، اپنی جانب متوجہ کرتی ہے۔ یہ تحقیقی اور تنقیدی کاوش کئی پہلوؤں سے داستان کی تنقید کے سرمایے میں تادم تحریر منفرد اور یکتا نظر آتی ہے۔“

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

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

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

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

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

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

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

فورٹ ولیم کالج میں لکھی گئی میرامن کی داستان ”باغ و بہار“ اہم اور معروف ہے۔ باغ و بہار کا انداز نہایت سلیس سادہ اور عام فہم ہے۔ جہاں بھی میرامن کا نام آتا ہے اسی وقت ”باغ و بہار“ کو بھی یاد کیا جاتا ہے۔ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔ اور جڑیں بھی کیوں نہیں؟ میرامن نے اس داستان کو سادگی پر کاری کا نیا لباس جو عطا کیا تھا۔ سادہ اور سلیس انداز بیان کی ہی وجہ ہے کہ فورٹ ولیم کالج کی سرپرستی میں یہ داستان کئی بار شائع ہوئی اور عوام میں مقبولیت حاصل کرتی رہی۔ مگر ”باغ و بہار“ کے مقابلے میں ”عجائب القصص“ کو وہ مقبولیت حاصل نہ ہو سکی جو ”باغ و بہار“ کے حصہ میں آئی، کیونکہ ”عجائب القصص“ میں صرف دربار کی رونقیں، بادشاہ کا دربار اور سلطنت وغیرہ کا ہی ذکر ہے۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم نے کتنی تہداری اور چابکدستی سے تنقیدی نگاہ کے ساتھ اس کے اوصاف بیان کئے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں: ”سب سے بڑی چیز جو ”عجائب القصص“ کو اردو کی دوسری داستانوں سے ممتاز کرتی ہے وہ اس کی زبان اور اسلوب ہے۔ راقم الحروف نے اپنی کتاب ”عجائب القصص: تنقیدی مطالعہ“ میں اس عہد کی بعض اہم نثری تصانیف کے اسلوب کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ“

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

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

(موضوعات، ڈاکٹر ارتضیٰ کریم، ص 52، زلالہ پبلی کیشنز، دہلی 1989ء)

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

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

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

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

(موضوعات، ص، 66، ارضی کریم)

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

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

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

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

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

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

(جدید تنقید کا منظر نامہ، ڈاکٹر ارتضیٰ کریم، ص، 371 موڈرن پبلی شنگ ہاؤس دہلی 2003ء) پروفیسر محمد حسن کی ایک منفرد حیثیت یہ بھی ہے کہ وہ دیگر ناقدین سے کچھ منفرد نظر آتے ہیں۔ کیونکہ وہ ادب میں سماجی تاریخی پہلوؤں کے ساتھ ساتھ تہذیبی قدروں کو بھی شامل رکھتے ہیں۔ اور فن پاروں میں تہذیبی عناصر کو تلاش کرتے نظر آتے ہیں۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم کا یہ اقتباس بھی ملاحظہ کیجئے:

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

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

(موضوعات، ڈاکٹر ارضی کریم، ص 74)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

”ہمارے اکثر ناقدین لکیر کے فقیر ہیں۔“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

(موضوعات، ص، 95 ارتضیٰ کریم)

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

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

متعدد تنقیدی نظریات کو وقتاً فوقتاً متعارف کراتے رہے ہیں۔

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

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

(موضوعات، ص، 109، ارتضیٰ کریم)

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

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

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

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

شاعروں اور نئے شاعروں پر بھی گفتگو فرماتے تھے۔“

(موضوعات، ارتضیٰ کریم، ص، 127)

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

”کسی بھی فن پارے کو پرکھتے ہیں تو اسکی تعریف، تنقید یا تنقیص کرتے ہوئے

ان کا مطالعہ اور ہر ایک بیان حقیقی اور مستقل بالذات ہونے کے ساتھ ہی

اضافی اور متعلق ہوتا ہے۔ جب وہ کسی چیز کو اچھا کہتے ہیں تو ان کے ذہن

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

(جدید تنقید کا منظر نامہ، ص 371)

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

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

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

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

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

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

(موضوعات، ص، 145، ارتضیٰ کریم)

نظیر اکبر آبادی کی کتاب ”موضوعات“ کا بارہواں اور آخری باب ہے۔ نظیر اکبر آبادی کو عوامی شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔ انہوں نے نظم، غزل، مثنوی، قطعہ، رباعی، وغیرہ میں طبع آزمائی کی مگر خاص طور پر وہ نظم گو شاعر ہیں۔ ان کی نظموں میں انسانی قدریں، حسن اخلاق، مشترکہ تہذیب کی سچی تصاویر ملتی ہیں۔ انہوں نے عوام کے دکھ سکھ، میلوں ٹھیلوں کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا، ہولی، دیوالی، عید، گرمی، برسات، جاڑا، وغیرہ پر آپ نے خوبصورت نظمیں تحریر کی ہیں۔ بخارہ نامہ، برسات، آدمی نامہ، ہولی کی بہاریں، روٹی نامہ وغیرہ ان کی مشہور نظمیں ہیں۔ جن میں نظیر اکبر آبادی نے اعلیٰ اخلاقیات، تہذیبی قدریں اور گاؤں دیہات کے موسم بہار کی کیفیت کو منفر دلب و لہجہ کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ان کی شاعری کی نظیر ملنا تھوڑا دشوار ہے۔ نظیر اکبر آبادی وطن سے محبت کرتے تھے۔ ہندوستانی رسم و راج، عقائد اور شادی بیاہ کی تقریبات کو شاعری کا موضوع بناتے تھے۔ سماج کے لوگ ان کی شاعری میں اپنے سماجی رسوم

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

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

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

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

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

(روح نظیر مجنوں اکبر آبادی، ص، 19، گیا پرشاد اینڈ سنس آگرہ 1946)

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

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

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

(موضوعات، 169)

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

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



## فرمانراوان اودھ کے عہد میں فنِ رقص و موسیقی کی ترقی

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

ڈاکٹر ریحانہ بیگم

مکان نمبر 157/60 دیوان دیارام۔

ریتی چوک گورکھپور یو۔ پی۔ 273005

موبائل نمبر-9889050029

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

اٹھارہویں صدی کے ابتدائی دور میں جب مغلیہ حکومت زوال پذیر ہونا شروع ہوئی، نواب سعادت خاں برہان الملک نے ستمبر ۱۷۲۲ء میں اودھ کی صوبہ داری حاصل کر کے اودھ میں نوابی حکومت کی داغ بیل ڈالی تھی۔ اودھ کے ساتھ میں نواب غازی الدین حیدر نے اکتوبر ۱۸۱۹ء میں اپنی تاج پوشی کرا کر اودھ میں خود مختار حکومت کا اعلان کر دیا نواب واجد علی شاہ اودھ کے آخری حکمران تھے۔ مذکورہ دور میں اودھ کی معاشرت و تہذیب کی تشکیل میں اودھ کی شہری زندگی کے خاص مراکز کا بہت اہم حصہ تھا۔

نوابین و شاہانِ اودھ کے دور میں شہر لکھنؤ میں ایک مخصوص تہذیب کے

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

لکھنؤ ایک انتہائی دلفریب اور گراں قدر تہذیب کا مرکز تھا۔ اس تہذیب کی تخلیق میں لکھنؤ کے حکمران نوابین، رؤسا و امراء امیر و غریب عالم و جاہل، ہندو مسلمان، شاعر، صوفی، تاجر، فقیر سپاہی و شہری۔ مردوزن سبھی کا بقدر حیثیت و ہمت حصہ تھا۔ اس تہذیب نے زبان کو جلا دی اور صحت زبان پر بھر پور زور دیا۔ رنگینی لطافت و نزاکت کی چہل پہل کے مابین خدمت گاروں، مصاحبوں، داستان گویوں، کارندوں، شعراء، فنکاروں، موسیقاروں، مصوروں، سازندوں، رقاص، مہینوں، کلاکاروں کی پرورش اور سرپرستی کی سیر و تفریح کے میدان گرم کئے۔ الغرض اس دور میں فنون لطیفہ کی بہت ترقی ہوئی۔ بالخصوص رقص اور موسیقی کے فن نے کافی عروج حاصل کیا۔ اس مضمون میں اودھ میں رقص و موسیقی کی ابتداء، عروج و ترقی کے ساتھ اودھ میں مقبولیت حاصل کرنے والے فنکار۔ اس فن کے نامور ماہرین ڈاکٹر ریحانہ بیگم راگ راگنیوں کے موجد اور عوام و خواص میں اہل فنون کی مقبولیت اور قدر و منزلت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ آخری دور میں اس طرز موسیقی میں بڑی بڑی لطافتیں پیدا کر دی گئی تھیں۔

-----

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

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

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

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

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

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

**رقص**۔ رقص ہندوستان کا قدیم ترین فن تھا جسے اودھ کے حکمرانوں

نے بحسنہ اپنالیا تھا اور ان کی قدردانی و سرپرستی نے اسے خواص و عام میں مقبول بنا دیا تھا۔ ہندوستان میں موسیقی کی طرح رقص بھی عبادت میں شامل تھا۔ اس فن کے جاننے والے خاص برہمن تھے اور ان کا مرکز اجودھیا اور بنارس کے کتھک نیز متھرا اور برج کے رہس دھاری تھے۔ ہندوستان میں قدیم زمانے سے ہے مندروں میں دیوتاؤں کے سامنے عورتوں کے رقص پیش کرنے کا دستور تھا۔ یہ عورتیں دیوداسیاں کہلاتی تھیں اور انھیں رقص کی تعلیم دینے والے گرو عموماً مرد ہی ہوا کرتے تھے۔

ہندوستانی روایتی ناٹکوں (سوانگ) کے شمالی ہندوستان کے خاص مراکز اجودھیا اور بنارس میں بہت پہلے ہی سے رقص موجود تھا جن کا ایک خاص فن تھا۔ جب دہلی سے رقص کے فنکار اودھ میں آ کر آباد ہوئے تو وہ اپنے ساتھ عہد مغلیہ کی رقص کی فنی روایتیں بھی ساتھ لائے تھے۔ ان دونوں کے باہمی میل جول سے اودھ میں رقص کے فن کی ایک نئی طرز وجود میں آئی جس کا اپنا الگ انداز تھا۔ بنارس اور اودھ کے رقص کا انداز خالص مذہبی تھا۔ فرمانروایان اودھ کی سرپرستی اور قدردانی کے باعث یہ فن امراء و عمائدین سے لے کر عوام تک سبھی میں مقبول و معروف ہوا۔ امراء کے لئے ناچ دیکھنا ایک طرح سے ان کے روزانہ کے ضبط و اوقات میں شامل تھا۔ عیش و عشرت کے لوازمات سے اودھ کے لوگوں کو بھی دلچسپی اور گہرا شغف تھا۔ اہل طرب کے بغیر لوازمات امارت کی تکمیل نہیں ہوتی تھی۔ ۳

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

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

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

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

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

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

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

کے۔

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

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

ہوئی جس کے باعث سات سروں کی ایجاد ہوئی۔

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

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

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

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

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

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

جلسے عموماً رات کے وقت بعد طعام ہی منعقد ہوتے تھے۔ ان کے بعد غازی الدین حیدر ۱۴۱۲ھ کے عہد میں اس فن کو زیادہ ترقی حاصل ہوئی اور کئی ماہر موسیقار اس زمانے میں لکھنؤ میں تھے۔ جن میں اس دور کے باکمال موسیقار حیدری خان نے اس فن میں زیادہ شہرت حاصل کی تھی۔ یہ اپنی وارفتہ مزاجی کی وجہ سے لکھنؤ میں ”سڑے حیدری خان“ کے نام سے معروف تھے اور گولانگج میں سکونت رکھتے تھے۔ غازی الدین حیدر کو ان کا گانا سننے کا بڑا شوق تھا۔ ۱۱۵۱ھ ان کے علاوہ رجب علی اور فضل علی دو درباری قوال اور سہڑو بانی نامی طوائف جو دکن سے آکر شاہی ملازمین میں شامل ہو گئی تھی اس فن کے ماہر تھے اور اس عہد میں بڑا نام پیدا کیا تھا۔ ان کے علاوہ چچو خاں غلام رسول خاں کا شمار ماہر قوالوں میں اور بخشو۔ سلاوری کا شمار باکمال طبلہ بجانے والوں میں ہوتا اور اسی زمانے میں شوری کو زبردست شہرت پڑنے کے موجب باعث حاصل تھی۔ ۱۶۔

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

بھی تھے اور اس فن میں پوری بصیرت رکھتے تھے۔ کئی تاریخ خانہ میں وہ اپنے درباری مفتی قطب علی خاں کے متعلق لکھتے ہیں کہ وہ فن موسیقی جس قدر جانتے تھے کہ نائک بیچونا ننگ گوپال اور تان سین وقت تھے۔ واجد علی شاہ نے اسی سے ستار بجانا سیکھا تھا اور پھر وہ مہارت پیدا کر لی تھی کہ سن کر محفلیں دنگ رہ جاتی تھیں۔ ۱۸۱۸ء غلام رضا محمد حسن خاں۔ حیدر علی۔ ثار علی اور خواجہ بخش خاں جیسے ماہر فنکار و لیچند کے زمانہ سے ہی واجد علی شاہ کے دربار سے منسلک تھے۔ واجد علی شاہ کے عہد میں نتھو خاں۔ غلام نبی۔ گھمن مجرا کرنے و مسرود بجانے میں اور غلام حیدر ستار بجانے کے لئے مشہور تھے۔ ان فنکاروں کے علاوہ ثابت علی اور چھو دو مشہور سازندے اور چھوٹے خاں طبلہ باز نے بھی کافی نام و نمود حاصل کیا تھا۔

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

’راگ مالا‘ ہے جو متعدد فصلوں میں منقسم ہے۔ ہر ایک فصل میں کسی ایک راگ کی تفصیل یعنی اس راگ کا نام۔ خواص۔ بول اور گانے کا وقت وغیرہ دیا ہے۔ اس میں راگ راگنیوں کے بول واجد علی شاہ نے خود تصنیف کئے تھے۔ بادشاہ کی تصنیف کردہ دادرے اور ٹھمریوں کی تعریف سید اسرار حسین نے بھی کی ہے۔ ۱۹۔

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

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

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



### حوالہ جات

### References

- ۱۔ نواب سعادت خاں برہان الملک نے ۱۱۰۲ھ مطابق ۱۷۰۸ء میں نیشاپور خراسان سے آکر ہندوستان کو اپنا مسکن بنایا۔ یہاں وہ مغل شہزادوں کی جاگیر کی دیکھ
- بھال کا کام کرتے تھے۔ مغل بادشاہ محمد شاہ نے ۹ ستمبر ۱۷۲۲ء میں سعادت خاں کو اودھ کی صوبہ داری عنایت فرمائی اور برہان الملک کے خطاب سے سرفراز کیا۔
- ۲۔ کمال الدین حیدر۔ سوانحات سلاطین اودھ جلد اول۔ ص ۴۳، نجم الغنی۔ تاریخ اودھ۔ جلد اول۔ ص ۲۶

Rehana Begum- Socio- Cultural Aspctr

of 1722- 1856. P.5

۳ مرزا محمد حسن قتیل - ہفت تماشہ - ص ۳۸: تاریخ اودھ - جلد سویم -  
ص ۲۲۱، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۳۷، ریحانہ بیگم اودھ کی معاشرت و ثقافت تاریخ کے آئینہ  
میں، ص ۳۲۸

اودھ کی معاشرت و ثقافت - تاریخ کے آئینہ میں - ص ۳۲۸

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

۵ پچھی نرائن شفیق - رقعات پچھی نرائن - ص ۲۲

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

۷ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ عبدالحلیم شرر - گزشتہ لکھنؤ

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

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

۹ ہرچرن داس - چہار گلزار شجاعی ص ۲۰۱، ولیم ہوئی - میمارس آف دہلی اینڈ  
فیض آباد - جلد دوم - ص ۸-۹

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

نواب وزیر شجاع الدولہ اور والدہ ماجدہ امت الزہرا بہو بیگم تھیں جو نواب محمد اسحاق  
خاں معتمد

الدولہ کی دختر اور مغل بادشاہ محمد شاہ کی منہ بولی بیٹی تھیں۔ نواب آصف  
الدولہ ۱۷۷۷ء میں تخت نشین ہوئے۔ انھوں نے اپنے نائب نواب مختار  
الدولہ سید مرتضیٰ خاں ہیبت جنگ کی صلاح سے فروری ۱۷۷۷ء میں فیض  
آباد کی جگہ لکھنؤ کو اودھ کا دار الحکومت بنایا۔

۱۱ تاریخ اودھ۔ جلد دوم۔ ص ۲۸۳

۱۲ عبدالحمید شرر۔ گزشتہ لکھنؤ۔ ص ۱۹۱-۱۹۲

۱۳ نواب وزیر سعادت علی خاں بواب آصف الدولہ کے متنبہ بیٹے نواب  
وزیر علی خاں کو معزول کر کے اودھ کے حکمراں بنے انھیں اپنی مسند نشینی کے لئے  
انگریزوں

سے صلح کرنی پڑی اور ۱۰ نومبر ۱۸۰۱ء کو لکھنؤ میں ایک نئے عہد نامہ پر  
دستخط کرنا پڑا۔ اس عہد نامہ کے تحت نواب وزیر سعادت علی خاں کو اپنا  
نصف ملک کمپنی سرکار کو دینا پڑا۔

۱۴ نواب وزیر سعادت علی خاں کی وفات کے بعد نواب غازی الدین حیدر  
مسند نشین ہوئے۔ انھوں نے حکومت کی باگ ڈور سنبھالتے ہی اکتوبر ۱۸۱۹ء میں اپنی  
تاج پوشی

کرا کر اودھ میں اپنی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ نواب غازی الدین حیدر  
کے بادشاہت اختیار کرنے سے لے کر ۱۸۵۶ء تک کا زمانہ اودھ میں  
بادشاہی دور مانا جاتا ہے۔

۱۵ سید اسرار حسین۔ قدیم ہنرمندان اودھ۔ ص ۵۲-۶۷

۱۶ ابوطالب لندنی۔ تفسیح الغافلین۔ ص ۹۴، ۱۱۹، ممارس آف دہلی اینڈ فیض

آباد۔ جلد دوم ص ۴۸-۵۱

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

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

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

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

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

ص ۲۶۰-۲۶۳

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

انشاء اللہ خاں انشاء۔ کلیات انشاء۔ ص ۲۰۷

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

مرزا محمد رفیع سودا۔ کلیات سودا۔ ص ۲۱۷

کتابیات

## Bibliography

ابوطالب لندنی اصفہانی۔ تفسیح الغافلین۔ نیشنل آرکائیو آف انڈیا، علی

گرٹھ مسلم یونیورسٹی انشاء اللہ خاں انشاء

کلیات انشاء۔ نول کشور پریس لکھنؤ ۱۸۷۷ء

عبدالباری آسی۔ مجموعہ مثنویات میر حسن۔ نول کشور۔ لکھنؤ ۱۹۳۵ء

عبدالحمید شہر۔ گزشتہ لکھنؤ۔ الواعظ صفدر پریس۔ لکھنؤ ۱۹۶۵ء  
 ڈاکٹر سید صفدر حسین۔ لکھنؤ کی تہذیبی میراث۔ نظامی پریس لکھنؤ ۱۹۷۸ء  
 ہرچرن داس۔ چہار گلزار شجاعی۔ رولڈ گراف علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔ مولانا  
 آزاد لائبریری کمال الدین حیدر۔ سوانحات سلاطین اودھ۔ نول کشور پریس لکھنؤ  
 ۱۸۷۹ء

ڈاکٹر فضل الحق۔ میر حسن حیات اور ادبی خدمات۔ جمال پرنٹنگ پریس۔  
 دہلی ۱۹۷۳ء  
 کچھی نرائن شفیق۔ رقعات کچھی نرائن۔ منشی نول کشور پریس۔ ۱۸۸۲ء  
 مرزا محمد حسن قتیل۔ ہفت تماشہ۔ نول کشور لکھنؤ ۱۸۲۰ء، مکتبہ برہان دہلی  
 ۱۹۶۸ء۔ اردو ترجمہ ڈاکٹر محمد عمر۔ مرزا محمد رفیع سودا۔ کلیات سودا نول کشور پریس  
 کانپور ۱۹۱۶ء

مرزا جعفر حسین۔ قدیم لکھنؤ کی آخری بہار۔ ترقی اردو بیورو۔ نئی دہلی  
 ۱۹۸۱ء  
 نجم الغنی۔ تاریخ اودھ۔ مطبع مطبع العلوم مراد آباد ۱۹۰۹ء، ۱۹۱۲ء  
 نواب واجد علی شاہ۔ تاریخ پری خانہ۔ ہندی ترجمہ راج پال اینڈ سنس ۱۸  
 جنوری ۲۰۱۶ء  
 ریحانہ بیگم۔ اودھ کی معاشرت و ثقافت تاریخ کے آئینہ میں۔ ادارہ  
 ادبیات دہلی ۲۰۱۶ء

### Socio- Cultural Aspects of Awadh

(1722-1856), Delhi-2017

سید اسرار حسین۔ قدیم ہنرمندان اودھ۔ لکھنؤ ۱۹۳۶ء



## جموں کشمیر کے شعراء پر کلامِ اقبال کے اثرات

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

ڈاکٹر نصرت جمین،

شعبہ اُردو، مرکزی جامعہ کشمیر

گاندر بل، جموں و کشمیر۔ ۱۹۱۲۰۱

ای میل: nusraturdu@gmail.com

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

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

-----

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

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

موتی سمجھ کے شانِ کریبی نے چُن لیے

قطرے جو تھے میرے عرقِ انفعال کے

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

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

”زندگی میں علامہ اقبال روشن خیالی اور ملا دشمنی کے باعث وطن میں تنازعہ رہے مگر انتقال کے بعد سے اُن کا کلام اور پیغام گل تازہ کی مہک کی مانند پھیلتا گیا اور اس وقت اقبال شناسی کی بین الاقوامی روایت تشکیل پا چکی ہے۔ اسلامی ممالک کے ساتھ ساتھ یورپ، امریکہ حتیٰ کہ روس میں بھی علامہ اقبال کے افکار سے دلچسپی کا اظہار کیا جا رہا ہے۔ دنیا کی متعدد زبانوں میں اُن کی شاعری کے تراجم ہو چکے ہیں اور نامور سکالرز اُن کے افکار کی تشریح و توضیح میں بہترین صلاحیتوں کا مظاہرہ کر چکے ہیں۔“

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

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

انہیں کل کی فکر آج کرنی سکھا دے

ذرا ان کی آنکھوں سے پردہ اٹھا دے

کمیں گاہ بازئی دوراں دکھا دے

جو ہونا ہے کل آج ان کو سمجھا دے

چھتیں پاٹ لیں تاکہ باراں سے پہلے

سفینہ بنا رکھیں طوفاں سے پہلے

مولانا الطاف حسین حالی نے ملی اور قومی مسائل اور مسلمانوں کے

عظمت رفتہ کی روداد پیش کی ہے۔ اپنے شاندار ماضی، موجودہ دور کی پستی

اور سرسید تحریک سے پیدا شدہ نئے چیلنجز کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے۔

اقبال اپنی نظم ”خطاب بہ جوانان اسلام“ میں کہتے ہیں۔

کبھی اے نوجواں مسلم! تدبر بھی کیا تو نے

وہ کیا گردوں تھا تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا

تجھے اُس قوم نے پالا ہے آغوشِ محبت  
 کچل ڈالا تھا جس نے پاؤں سے تاجِ سردارا  
 اس تناظر میں نظم کے معروف نقاد پروفیسر کوثر مظہری لکھتے ہیں۔  
 ”اقبال بھی حالی کی طرح ماضی کے مظاہر کو  
 زندہ استعارہ تصور کرتے ہیں۔ جو اسلامی  
 تہذیب اور کلچر سے ذہنی مطابقت رکھتے  
 ہیں۔ حالی کے یہاں فکری تغیر کم ہوا ہے مگر  
 اقبال کا فکری تغیر ”بانگِ درا“ سے چل کر  
 ”بالِ جبریل“، ”ضربِ کلیم“ اور ”ارمغانِ  
 حجاز“ تک بخوبی محسوس کیا جاسکتا ہے۔ حالی  
 نے قومی و ملی احساس، تہذیبی و ثقافتی عناصر  
 کی بازیافت، حب الوطنی کے جذبات،  
 معاشرے اور فرد کے رشتے پر مشتمل شاعری  
 کی ہے۔“ ۲

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

## پنڈت برج نارائن چکبست

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

حرارت ہے بلا کی بادہ تہذیب حاضر میں  
 بھڑک اٹھا بھھوکا بن کے مسلم کاتنِ خاکی  
 نئے انداز پائے نوجوانوں کی طبیعت نے  
 یہ رعنائی، یہ بیداری، یہ آزادی، یہ بے باکی  
 تغیر آگیا ایسا تدریس میں تخیل میں  
 ہنسی سمجھی گئی گلشن میں غنچوں کی جگر چاکی  
 کیا گم تازہ پروازوں نے اپنا آشیانہ لیکن  
 مناظر دل کُشا دکھلا گئی ساحر کی چالاکی

حیاتِ تازہ اپنے ساتھ لائی لذتیں کیا کیا  
 رقابت، خود فراموشی، ناشکیبائی، ہوسِ ناکی  
 اسی تناظر میں چکبست کے یہ اشعار دیکھے ۔  
 نئی تہذیب کے صدقے نہ شرمانے دیا دل کو  
 رہے منطق کے پردے میں کرشمے بے حیائی کے  
 رات دن عین پرستی پہ نظر رہتی ہے  
 ہوسِ دولت و زرشام و سحر رہتی ہے

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

اقبال کی نظم ”خطاب بہ جوانانِ اسلام“ کا یہ آہنگ دیکھ لیجئے ۔

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

جہاں گیر و جہاں دار و جہاں بان و جہاں آرا  
 اگر چاہوں تو نقشہ کھینچ کر الفاظ میں رکھ دوں  
 مگر تیرے تخیل سے فزوں تر ہے وہ نظارا  
 تجھے آبا سے اپنے کوئی نسبت ہو نہیں سکتی  
 کہ تو گفتار وہ کردار، تو ثابت وہ سیارا  
 مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آبا کی  
 جو دیکھیں اُن کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سپارہ  
 اس مناسبت سے چکبست کے یہ اشعار دیکھئے  
 علم و اخلاق کے دامن پہ تمہارے ہیں یہ داغ  
 جو بزرگوں نے لگایا تھا، اجڑتا ہے وہ باغ  
 تم کو اللہ نے بخشے ہیں وہ دل اور وہ دماغ  
 جس سے روشن ہو زمانے کی ترقی کا چراغ  
 اک ذرا جذبہ اخلاق کو اعلیٰ کر دو  
 قوم مرحوم کی تربت پہ اجالا کر دو

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

بیان ملتا ہے ۔

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

اب اس تصور کو چلبست کے یہاں دیکھیے ۔

روشِ خام پہ مردوں کی نہ جانا ہرگز  
 داغِ تعلیم میں اپنی نہ لگانا ہرگز  
 نقلِ یورپ کی مناسب ہے مگر یاد رہے  
 خاک میں غیرتِ قومی نہ ملانا ہرگز  
 (نظم پھولِ مالا، مشمولہ صبحِ وطن)  
 برصغیر میں اُردو کے معروف شعرا نے یوں تو علامہ اقبال کے  
 اثرات تو قبول کر ہی لیے ہیں اور اقبال کے ہی پیرایہ میں اپنا اپنا مافی الضمیر  
 بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ اقبال کی کلی طور پر تتبع  
 نہیں کر سکتے تاہم کچھ اثرات ان کے یہاں یقیناً پائے جاتے ہیں۔

امین حزیں

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

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

پانی تیرے چشموں کا ٹرپتا ہوا سیماب

مرغانِ سحر تیری فضاؤں میں ہیں بیتاب

اے وادی لولاب، اے وادی لولاب

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

سبزہ بیدار ہے باراں کی مسیحائی سے

غنچہ کچھ کہنے کو ہیں عاشق ہر جائی سے

شاعری کے شوق نے بچپن ہی سے انہیں ادب کی شاہراہوں کا مسافر بنا دیا تھا۔ پہلے الگ لب و لہجے میں شاعری کرتے تھے لیکن بعد میں علامہ اقبال کا انداز اختیار کر کے انہیں کے طرز میں شعر کہتے رہے۔ کلامِ اقبال کی تاثیر سے امین حزیں بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے۔

ڈاکٹر اقبال کے مقابلے میں امین حزیں کا مطالعہ گہرا اور وسیع نہیں

ہے مگر وہ اقبال ہی کی طرح انسان کو مسلسل کوشش اور حرکت و عمل میں دیکھنا

چاہتے ہیں۔ ڈاکٹر پریمی رومانی لکھتے ہیں:

”امین حزیں کا شعری مجموعہ ”گلبنگِ حیات“ شائع ہو چکا ہے۔ اس میں غزلیں، نظمیں اور قطعات شامل ہیں۔ اس مجموعہ کا پیش لفظ سر عبدالقادر نے لکھا ہے اور اس کا انتساب علامہ اقبال کے نام کیا گیا ہے۔ یہ رنگارنگ شاعری کا مجموعہ ہے۔ اس میں اصلاحی، اخلاقی اور خطیبانہ شاعری کے ساتھ ساتھ زندگی کی تفسیر، یقین محکم اور خودی کے تصورات ملتے ہیں۔“

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

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات

خودی کیا ہے بیداریِ کائنات

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

کہتے ہیں خودی جس کو آئینہ ہے جو ہر کا

دن اس کے امین جو ہر ہتا ہی نہیں جو ہر

غلام احمد مہجور

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

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

”وہ لاہور میں ”انجمن حمایت الاسلام“ کے ان جلسوں میں بھی شامل رہے جن میں علامہ اقبال ”شکوہ“ جیسی روایت شکن نظمیں سنایا کرتے تھے۔ مہجور پر ان تمام عوامل نے اثر کیا..... علامہ اقبال کے افکار بھی بڑے حسین پیرائے میں ادھر تانک جھانک کرتے رہے۔“ ۴۷

مہجور نے اقبال کا اثر قبول کرتے ہوئے کہا ہے کہ ے  
بتائے مسلم کشمیر کبھی سوچا بھی ہے تو نے  
تو ہے کس گلشن رنگین کا برگ شاخ عریانی  
تیرے اسلاف تھے وہ جن کے علم و فضل کے آگے  
ادب سے جھکتے تھے دانشوران ہندو ایرانی

(خطاب بہ مسلم، مہجور کشمیری)

یہ اشعار علامہ اقبال کی مشہور نظم ”خطاب بہ جوانان اسلام“ کا ہو بہ ہو عکس محسوس ہوتی ہے جس میں اقبال فرماتے ہیں ے  
کبھی اے نوجواں مسلم تدبر بھی کیا تو  
وہ کیا گردوں تھا تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا

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

(خطاب بہ جوانان اسلام، بانگِ درا)

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

### صوفی غلام مصطفیٰ

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

نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں  
 جو ہو ذوقِ یقین پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں  
 اسی طرح صوفی تبسم کہتے ہیں کہ  
 ہر اک نفس میں نہفتہ حیاتِ نو کی لگن  
 ہر اک نگاہ تری تازہ سرخوشی کی لگن  
 اقبال کا شعر ہے

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

تبسم کا شعر ہے

جہانِ سرور میسر تھا جامِ وے کے بغیر  
 وہ مے کدے بھی ہماری نظر سے گزرے ہیں

### آنند نارائن ملّا

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

جاسکتے ہیں۔ اقبال کا شعر ہے

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

آنند نارائن ملّا کا شعر ہے

دودن کی زندگی میں بھی نشتر ہر ایک سانس  
کن کن جراحوں کو تپسّم بنائے گل

اقبال کا شعر ہے

پر بت وہ سب سے اونچا ہمسایہ آسماں کا  
وہ سنتری ہمارا وہ پاسباں ہمارا

ملّا کہتے ہیں

تیرے کوہ و دریا جمالِ آفرین  
تیری وادیاں رشکِ خلدِ بریں

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

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

کے ہم عصروں میں ایک نمایاں اور اہم مقام دلاتی ہیں۔ ۵۔  
اقبال کے کلامِ فارسی کا اثر و نفوذ ملا کے یہاں جستہ جستہ دیکھنے میں آتا ہے  
- ”پیامِ مشرق“ کے بہت سے قطعات کا ملا نے انگریزی میں ترجمہ کیا  
جس کی بنیاد پر وہ اپنے حلقہٴ یاراں اور دوسرے ادب دوستوں میں خوب  
داد و تحسین وصول کر چکے ہیں۔

### اثر صہبائی

ان کا اصل نام خواجہ عبدالسمیع پال مگر علمی اور ادبی حلقوں میں اثر  
صہبائی کے نام سے مشہور تھے۔ اُن کے آبا و اجداد نے کشمیر کو چھوڑ کر  
سیالکوٹ لاہور میں مستقل سکونت اختیار کر لی تھی۔ صہبائی ۱۹۰۱ء میں  
سیالکوٹ ہی میں پیدا ہوئے۔ شعر و شاعری سے صہبائی کو بچپن سے ہی  
شغف تھا۔ یہ وہ دور تھا جب کلامِ اقبال کی گونج اُردو دنیا کے گوشے گوشے  
میں سنائی دیتی تھی۔ اس طرح اثر صہبائی بھی شاعرِ اقبال کے صہبائی اثر  
سے بچ نہ سکے اور اسی کے رنگ میں رنگنے کی شعوری اور غیر شعوری کوشش  
کی۔ علامہ اقبال نے اپنی شاعری میں جو تصورات پیش کیے ہیں اُن کو  
صہبائی نے اپنی شاعرانہ ہنرمندی اور فکری گیرائی اور گہرائی کے ساتھ اپنے  
اشعار میں پیش کرنے کی عمدہ کوششیں کی ہیں۔ حالاں کہ اثر صہبائی کا انداز  
و اسلوب اگرچہ جداگانہ ہے تاہم اقبال سے اثر و نفوذ کا سلسلہ ایک قاری  
دور سے محسوس کر سکتا ہے۔ اقبال کے تصورِ انسان اور تصورِ حسن و عشق کو  
صہبائی نے اپنے انداز سے شاعری کے پیرائے میں احسن طور پر بیان کیا۔  
اقبال کہتے ہیں

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

اب یہاں پر اثر صہبائی کی نظم ”روحِ انسان“ کے یہ اشعار دیکھئے  
 کوئی پانہیں سکتا گہرائیاں انسان کی  
 عقل کے بس کی نہیں پنہائیاں انسان کی  
 اقبال کا شعر ہے

گماں آباد ہستی میں یقین مردِ مسلمان کا  
 بیاباں کی شبِ تاریک میں قندیلِ رہبانی  
 اب صہبائی کا شعری دیکھئے

مل جائے اگر ذوقِ یقیں کی مجھے دولت  
 پھر اشکِ دو عالم میری وقعت و عظمت  
 اقبال کا شعر ملاحظہ فرمائیں

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

ٹوٹ کے دریا میں ہو جاتے ہیں غرق

پھر سکون بے خودی پاتے ہیں ہم

اقبال کا شعر دیکھئے

عشق کے مضراب سے نغمہ تار حیات

عشق سے نور حیات، عشق سے نار حیات

صہبائی

عشق میں آتی ہے لذت زہرِ غم کھانے کے بعد

زندگی ملتی ہے یاں جاں سے گزر جانے کے بعد

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

غلام رسول نازکی

جموں و کشمیر کے اردو شعرا میں میر غلام رسول نازکی ایک مشعل

بردار شاعر کی حیثیت سے معروف ہیں جنہوں نے اپنی عمر عزیز کا ایک ایک پل زبان کی ترویج اور تخلیق کی قد بلیں روشن کرنے میں صرف کیا۔ اردو میں ان کے تین مجموعہ جات ”دیدہ تر“، ”متاع فقیر“ اور ”چراغِ راہ“ کے عنوانات سے زیور طباعت سے آراستہ و پیراستہ ہو کر اہل ذوق حضرات سے داد و تحسین وصول کر چکے ہیں۔ ان کا شمار جموں و کشمیر کے کہنہ مشفق شعرا

میں ہوتا ہے۔ اردو کے اکثر شعرا کی طرح نازگی نے بھی علامہ اقبال کی شاعری کے سحر میں کھو کر شعر کہے ہیں

گفتگو کل ہو رہی تھی بلبل و شہباز میں  
دے دیا بلبل نے شاہین کی تعلقا کا جواب  
ہے بظاہر تلخ، لیکن یہ حقیقت ہے جناب  
زندگی ہے سیٹروں تاروں کی مرگِ آفتاب  
(میر غلام رسول نازکی)

### غلام احمد فاضل

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

ہے صریرِ نو میں تیرے وہ سرودِ دلنواز

مخو ہو جاتے ہیں جس کو سنتے ہی نغمہ طراز  
 ہے ثریا سے بھی بالاتر راہ و اخیال  
 کہکشاں چھولے اسے، کیا تاب اس کی، کیا مجال  
 (نظم ”خامہ اقبال، فاضل کشمیری)  
 فاضل کشمیری فکرِ اقبال سے متاثر ہونے کے علاوہ ان کی پیروی کرتے  
 ہوئے بھی دکھائی دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں۔  
 دامنِ خورشیدِ خاور میں چھپی تھی روشنی  
 اور خلا میں ہر طرف چھائی ہوئی تھی خامشی  
 اک اندھیری سی فضا میں طرفِ مستور تھی  
 نورِ یزدانی سے مشرق کی جبین پر نور تھی

(صحِ تاباں)

ان اشعار کے مطالعے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے ان میں اقبال کی  
 روح حلول کر گئی ہے۔ اس لیے اس نظم میں فاضل نے اقبال کے فکرو فن کو  
 خراجِ تحسین پیش کیا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور نظم ”جنازہ اقبال“ کے  
 عنوان سے شاعر مشرق کے انتقال کے بعد فاضل کشمیری نے تحریر کی ہے۔  
 جس سے ان کی اقبال سے عقیدت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

### شورشِ کشمیری

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

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

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

### غ۔ م۔ طاؤس

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

کر بلبل و طاؤس کی تقلید سے تو بہ

بلبل فقط آواز ہے، طاؤس فقط رنگ

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

دنیا کی محفلوں سے اکتا گیا ہوں یارب

کیا لطف انجمن کا جب دل ہی بجھ گیا ہو

جن احساسات و جذبات کا اظہار اقبال نے اس نظم میں کیا ہے اسی طرح

کی آرزو طاؤس نے بھی اپنی درج ذیل نظم میں کی ہے۔ لکھتے ہیں۔  
 زندگانی میں میسر ہو مجھے دل کا سکون  
 موت آجائے تو مر کر نوحہ خواں کوئی نہ ہو  
 طاؤس کے طرزِ سخن اور اقبال کے اثرات کے بارے میں عبدالقادر سروری  
 لکھتے ہیں کہ:

”اقبال اردو کے بہت سے شعرا کی  
 طرح کشمیر کے اکثر شعرا کے لیے الہام کا  
 باعث ہوئے۔“<sup>۶</sup>

ان شعرا کے علاوہ جموں و کشمیر کی اردو شاعری سے بیسیوں شعرا کی  
 مثالیں دی جاسکتی ہیں جن کے ہاں اقبال کی اقبالیات کا جگہ جگہ پر تو ملتا  
 ہے۔ اس تعلق سے اختصار کے ساتھ عرض ہے کہ کشمیر کے ایک اور شاعر محمد  
 امین کامل ہیں جن کی ایک مشہور نظم ”مسجد داراشکوہ“ ہے جو علامہ اقبال کی  
 نظم ”مسجد قرطبہ“ اور ”مسجد قوت الاسلام“ کے آہنگ میں تخلیق کی گئی ہے۔  
 جموں و کشمیر میں اردو شاعری کی تاریخ میں شروع سے لے کر  
 موجودہ دور تک مندرجہ بالا شاعروں کے علاوہ دوسرے شعرا بھی اقبال کی  
 فکر اور فن سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے اسی طرح پنڈت وشوناتھ دھر،  
 جودھر کشمیری اور ماہ جموی دونوں ناموں سے لکھتے تھے، لاہور میں قیام  
 کے زمانے میں علامہ اقبال کی محفلوں میں جایا کرتے تھے۔ اقبال کی  
 شاعری کے اثرات اُن کے کلام میں موجود ہیں۔ انہوں نے اپنی ایک نظم  
 میں حُسن کو لازول ظاہر کیا ہے جس کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ نظم

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

حوالہ جات

۱۔ سلیم اختر، اُردو ادب کی مختصر ترین تاریخ، کتابی دنیا، دہلی،

۲۰۰۵ء، اشاعتِ اول، ص: ۴۴۱

- ۲۔ کوثر مظہری، جدید نظم : حالی سے میراجی تک ، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۷ء، ص: ۸۰
- ۳۔ ڈاکٹر پریمی رومانی، اقبال اور جدید اردو شاعری (تحقیق و تنقید)، عالمی میراث پبلی کیشنز، پونے، ۲۰۲۲ء، بار دوم، ص: ۱۳۰
- ۴۔ پروفیسر عبدالقادر سروری، کشمیر میں اردو، حصہ اول، ۱۹۹۳ء، جموں و کشمیر کلچرل اکادمی، سرینگر، ص: ۱۸۱-۱۸۲
- ۵۔ اقبال اور جدید اردو شاعری (تحقیق و تنقید)“، ص: ۲۲۲
- ۶۔ پروفیسر عبدالقادر سروری، کشمیر میں اردو، حصہ اول، ۱۹۹۳ء، جموں و کشمیر کلچرل اکادمی، سرینگر، ص: ۳۸۸



## جاں نثار اختر - حیات، شاعری اور سنیما میں تعاون (کلیدی الفاظ: جاں نثار اختر # سنیما # شخصیت # شاعری)

پروفیسر زریعہ عبدالسلیم

اسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اردو، یٹوڈہ گرلز آرٹس اینڈ کامرس کالج، ناگپور

ایم اے (اردو، انگلش)، بی-ایڈ، نیٹ (اردو)، سیٹ (اردو)،

پی ایچ ڈی اسکالر، راسٹر سنٹ کلڈو جی، مہاراج ناگپور یونیورسٹی، ناگپور، مہاراشٹرا

E-mail Id: zarinasalim007@gmail.com

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

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

-----

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

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

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

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

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

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

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

متنوع خصوصیات اور ذہن و مزاج کی گونا گوں خوبیوں کے دلکش  
امتزاج نے بڑا موثر اور پرکشش بنا دیا تھا۔

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

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

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

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

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

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

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

(میمونہ علی چوگلے، ہماری قدر کرو اے سخن کے متوالوں!، ۲۰۱۱ء، دہلی، صفحہ

(۲۰-۲۱)

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

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

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

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

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

"وہ چاند کی کرنوں میں بھرتی ہوئی موجیں

ساحل سے وہ ٹکرا کے بکھرتی ہوئی موجیں

اڑتے ہوئے موتی، وہ اچھلتے ہوئے تارے

ٹکرا کے کنارے

ساحل پہ لہکتے ہوئے سبزے کی بہاریں

مہتاب میں اڑتے ہوئے بگلوں کی قطاریں

پھولوں میں چمکتے ہوئے جگنو کے شرارے

ٹکرا کے کنارے"

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

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

بند قابلِ غور ہے۔

"مجھ کو ایک لمحہ کبھی چین بھی آیا تجھ بن  
عشق ہی ایک حقیقت تو نہیں ہے لیکن

زندگی صرف محبت تو نہیں ہے انجم

پھر زمانے سے نگاہوں کو چرانا کیسا

عشق کی جد میں فرائض کو بھلانا کیسا

زندگی صرف محبت تو نہیں ہے انجم"

(جاں نثار اختر، تارگر بیاں، نظم "زندگی"، ص ۶۹)

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

وہ محنت سے بازو غلاموں کے شل

وہ مٹی کے سینے یہ لوہے کے هل

مشقت سے ہلکان ہوتے ہوئے

پسینے سے کھیتوں کو بوتے ہوئے

نومبر ۱۹۱۴ء میں انھیں "خاک دل" پر نہرو ایوارڈ کا تین ہزار روپے کا  
انعام ملا اور اردو اکاڈمی آف لیٹرس کی جانب سے اردو میں ساہتیہ اکاڈمی ایوارڈ  
سے بھی نوازہ گیا۔ اتر پردیش حکومت نے ان کی ادبی خدمات کے اعتراف میں پانچ  
ہزار روپے کا عطیہ دیا۔ ۱۹۴۰ء میں ان کا تقرر کوٹورہ کالج، گوالیار میں اردو لکچرر کی  
حیثیت سے ہو گیا۔ ۱۹۴۳ء میں انہوں نے صفیہ سراج الحق سے شادی کی تھی جو  
اسرار الحق مجاز کی حقیقی بہن تھیں۔ اکثر عام زندگی میں شادی کے بعد عشقیہ  
جزبات اور احساسات میں کمی واقع ہوتی نظر آتی ہے اور انسان زندگی کی کڑوی سچائی  
کا سامنا کرتا ہے لیکن صفیہ اختر اور جاں نثار اختر ہمیشہ ایک دوسرے سے محبت کا

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

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

(صفیہ اختر، زیر لب، ص ۱۶)

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

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

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

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

ہر ایک روح میں ایک غم چھپا لگا ہے مجھے  
 یہ زندگی تو کوئی بد دعا لگے ہے مجھے  
 جو آنسوؤں میں کبھی رات بھگ جاتی ہے  
 بہت قریب وہ آواز پا لگے ہے مجھے  
 نہ جانے وقت کی رفتار کیا دکھاتی ہے،،  
 کبھی کبھی تو بڑا خوف سا لگے ہے مجھے

(جگن ناتھ ازاد، جاں نثار اختر نمبر ۲۰۱۵ء، ص-۲۸)

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

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

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

(جاں نثار اختر، نذرِ بتاں)

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

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



اب دعا نہیں کوئی      مدعا نہیں کوئی  
 اب صنم نہیں کوئی      اب خدا نہیں کوئی  
 اب نہ صبح کے آنسو      اب نہ رات کے نالے  
 میں بہت اکیلا ہوں      کوئی مجھ کو اپنالے"  
 (جاں نثار اختر، سلاسل، نظم تنہائی)

موت کے اگوش کو اپنی جانب بڑھتے ہوئے دیکھ کر جو کیفیات انہوں نے محسوس کیں  
 اس کا بھی اطہار اپنی نظم "آخری لمحہ" میں کیا۔  
 موت سے کس کو حجاب کہیں  
 کس کو معلوم کیا حجاب میں ہے  
 جسم و جاں کا یہ عارضی رشتہ  
 کتنا ملتا ہوا حجاب میں ہے  
 آج جو ہے وہ نہیں ہوگا  
 آدمی کون سے حساب میں ہے  
 خود زمانے بدلتے رہتے ہیں  
 زندگی سرف انقلاب میں ہے۔"

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

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

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

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

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

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

کو الودع کہنا پڑا۔ لیکن ان کے مشہور گیت کبھی محمد رفیع ل کی پاکیزہ آواز تو کبھی  
تتا منگیشکر کی سریلی آواز کے ساتھ آج بھی لوگوں کے دل میں زندہ ہیں۔

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

### کتابیات:

- ۱ آفاق حسین صدیقی، جاں نثار اختر شخص اور شاعر، ۱۹۸۷ء، بھوپال
- ۲ جاں نثار اختر، جاوداں، بمبئی
- ۳ جاں نثار اختر، نذر بتاں، دہلی
- ۴ جاں نثار اختر، پچھلے پہر، ۱۹۸۶ء، نئی دہلی

- ۵ جاں نثار اختر، گھر آنکھن، ۱۹۷۶ء، بمبئی
- ۶ جاں نثار اختر، سلاسل، ۱۹۴۲ء، دہلی
- ۷ ڈاکٹر کشور سلطان، جاں نثار اختر حیات و فن، ۲۰۰۸ء، دہلی
- ۸ صفیہ اختر، زیر لب، حیدرآباد
- ۹ لی چوگلے، ہماری قدر کروائے سخن کے متوالو!، ۲۰۱۱ء، دہلی
- ۱۰ میمونہ علی چوگلے، ہماری قدر کروائے سخن کے متوالوں!، ۲۰۱۱ء، دہلی
- ۱۱ جاں نثار اختر نمبر، سہ ماہی اردو، امراتوی، ۲۰۱۵ء



## مولانا آزاد اور تعلیمی نظریات: ایک محاکمہ

کلیدی الفاظ: #مولانا آزاد #تعلیمی

نظریات #ایک محاکمہ

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا

شعبہ اردو کروڑی مل کالج، دہلی یونیورسٹی، دہلی

ای میل: urdueditorial@gmail.com

urisath@yahoo.com

موبائل: +91-9968244001

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

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

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

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

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

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

-----

### ابتداء:

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

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

### تعلیم کیا ہے؟

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

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

”صحیح طور پر آزادانہ اور انسانی قدروں سے

بھر پور تعلیم ہی لوگوں میں زبردست تبدیلی کا باعث

ہو سکتی ہے اور انھیں ترقی کی طرف لے جاسکتی ہے۔“

### مولانا آزاد کی اولین اصلاح تعلیم کوشش:

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

### مولانا آزاد کے تعلیمی تصورات و نظریات: (1)

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

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

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

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

### مولانا آزاد کے تعلیمی تصورات و نظریات: (2)

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

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

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

بہار۔ 1953)

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

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

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

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

سے بڑھ کر دوسرا کوئی جرم نہیں ہو سکتا، یہی قوموں کی ترقی میں رکاوٹ بھی بنتا ہے۔“  
 مولانا آزاد کی 1947 سے 1952 تک کی ان تقاریر کا جو انھوں نے تعلیمی پروگراموں میں کی تھیں، اگر جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ مولانا کے ذہن میں تعلیم کا نہایت وسیع اور کافی گہرا مفہوم تھا۔ انھوں نے انفرادی تعلیم کے بجائے قومی تعلیم کا تصور پیش کیا۔ ان کے نقطہ نظر سے مذہبی تعلیم تو ہر ہندوستانی بچے کے لیے ضروری ہے تاکہ وہ اخلاقی و روحانی صفات سے آراستہ ہو سکے۔ لیکن تعلیمی نظام کو فرقہ واریت سے پاک رکھ کر تعلیم کی بنیاد قومی مصالح اور اتحاد پر استوار ہونا چاہیے۔ وہ تعلیم بالغان، تعلیم ذکور کے ساتھ ساتھ وہ تعلیم نسواں کے بھی زبردست حامی تھے ان کا ماننا تھا کہ اس سے ہمارے آدھے سے زیادہ مسائل حل ہو جائیں گے۔ چونکہ اکثر مسائل کی پیدوار ہمارے گھروں میں ہوتی ہے۔ چنانچہ جب گھروں میں تعلیم آگاہی کا دور دورہ ہوگا، مسائل خود بہ خود مٹتے چلے جائیں گے۔ اس طرح سے ہمیں اس معاشرے کی تشکیل کے خواب کی تعبیر مل سکتی ہے جس میں امن و انصاف اور باہمی اخوت و محبت کے جذبات پنپتے ہوں نیز وہاں کے باشندے یکساں ترقی کرتے ہوں۔

### بسیلسلہ فروغ تعلیم مولانا آزاد کا پانچ نکاتی پروگرام:

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

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

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

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

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

داد و تحسین اور تعلیمی ضمانتیں حاصل کر رہے ہیں۔ عالمی سطح کی رینٹنگ کمیٹیاں انہیں اعلا رینٹس سے نواز رہی ہیں اور یہاں کے تعلیمی مشن و نظام کو باہری دنیا میں تحسین کی نگاہوں سے دیکھا جا رہا ہے۔

### فکر آزاد کے مسلمہ تعلیمی نقوش:

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

? پس تعلقات کی ضرورت بتانے کے لیے پیش ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

”اگر آپ تعلیم کے تعلق سے فکر مند ہیں اور

تعلیم کے مقاصد کو لے کر سماج میں بحث چلانا چاہتے

ہیں تو آپ کو یہ مان کر چلنا چاہئے کہ آپ کی یہ کوشش

سیاست سے الگ نہیں رہ سکتی۔ آپ جو بھی کہیں گے

یا کریں گے اس سے سیاست کا ایک حلقہ مضبوط ہوگا یا

کوئی دوسرا کمزور ہوگا کیونکہ جو اس، بے چینی اور بے

سمتی ہم چاروں طرف دیکھ رہے ہیں، وہی تعلیم میں

بھی موجود ہے۔ آج کی ضرورت یہ ہے کہ تعلیم کا

سیاسی انسلاک پہچانیں اور سیاست کی تخلیق نو میں تعلیم

کے رول کو طے کریں۔“

### بسلسلہ فروغ تعلیم مولانا آزاد کی مہمات:

مولانا آزاد کی فروغ تعلیم کے سلسلے میں مجموعی مہمات۔ سات، آٹھ۔ اعداد پر محیط

ہیں جو مولانا کی بلند نگاہی، سخن و دنوازی اور جہاں دیدگی کا بیان ہیں۔ اسی طرح ان کی دور

رس نگاہوں کا وہ فیض ہے جس سے ہم آج بھی فیض یاب ہو رہے ہیں۔

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### خلاصہ الکلام:

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

مقصودی بھی ہے۔

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

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

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

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

فرمایا تھا:

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

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

**اولئک آبائی فجنئی بثلہم**

**اذا جمعتنا، یا جریر المجامع**

**کتابیات:**

- ☆ مولانا ابو الکلام آزاد: ذہن و کردار۔ عبدالمغنی۔ انجمن ترقی اردو  
(ہند) نئی دہلی۔ 2011
- ☆ مولانا آزاد، سرسید اور علی گڑھ۔ محمد ضیاء الدین انصاری۔ انجمن ترقی  
اردو (ہند) نئی دہلی۔ 1992
- ☆ مولانا ابو الکلام آزاد: فکر و نظر کی چند جہتیں۔ ضیا الحسن فاروقی۔ مکتبہ  
جامعہ، نئی دہلی۔ 1994
- ☆ ابو الکلام آزاد: جدید ہندوستان کے معمار۔ عرش ملیسانی۔ پہلی کیشنز  
ڈیویشن، دہلی۔ 1974
- ☆ ذکر آزاد۔ عبد الرزاق ملیح آبادی۔ ایجوکیشنل پبلیشنگ  
ہاؤس، دہلی۔ 2006

**رسائل و جرائد:**

- ☆ آج کل۔ نئی دہلی۔ (مولانا ابو الکلام آزاد نمبر) ایڈیٹر: راج نرائن  
راز۔ پہلی کیشنز ڈیویشن۔ دہلی۔ 1988
- ☆ ایوان اردو۔ نئی دہلی۔ (مولانا ابو الکلام آزاد نمبر) ایڈیٹر: شریف الحسن  
نقوی۔ محور سعیدی۔ اردو اکادمی، دہلی۔ 1988
- ☆ ہفتہ وار پیغام۔ کلکتہ۔ (مولانا ابو الکلام آزاد صدی  
تقریبات) ایڈیٹر: عبد الرزاق ملیح آبادی۔ خدابخش لائبریری، پٹنہ۔ (فائل) 1921
- ☆ رسالہ جامعہ (مولانا ابو الکلام آزاد نمبر) جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی  
دہلی۔ ایڈیٹر شمیم حنفی۔ 1999
- ☆ فکر و نظر۔ علی گڑھ۔ (مولانا ابو الکلام آزاد نمبر) ایڈیٹر: شہریار۔ مسلم  
یونیورسٹی پریس، علی گڑھ۔ 1989

☆☆☆

## کماؤنی شاعری میں اردو لفظیات

کلیدی الفاظ: کماؤں # گڑھوال # رواداری # ثقافت # چندروشی

ڈاکٹر محمد طارق

BATLA HOUSE, JAMIA NAGAR,  
NEW DELHI, 110025

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

-----

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

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

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

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

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

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

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

کر لطف و مہربانی

گالی نہ دے گمانی

ہم یہاں گمانی کے کچھ اشعار نقل کر رہے ہیں، جن میں اردو الفاظ

سے استفادہ کیا گیا ہے۔

دن دن کھجانہ کا بھار بوکنا لے

شو شو چلی میں بال نئے ایک کیکا

تدپی ملوک تیرو چھوڑی نے کوئی بھاجا

اتی ودتی گمانی دھنیہ گورکھالی راجا

مندرجہ بالا مصرعوں میں گمانی نے گورکھا اور انگریز حکمرانوں کے ظلم اور

عوام کی قابل رحم حالت کا نقشہ کھینچا ہے۔ ان اشعار میں مستعمل اردو الفاظ

کھجانہ، بھار اور ملوک ہیں، جن کی اصل خزانہ، بار اور ملک ہیں۔

انگریزوں کے خلاف اپنے غم و غصے کا اظہار اور ان کی جعل سازی کا

پردہ فاش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اپنے گھر سے چلا فرنگی پہنچا پہلے کلکتے

اجب ٹوپ بتاتی کرتی نہ کپڑے نہ کچھ لتے

سارا ہندوستان کیا سر بنا لڑائی کر فتنے

کہے گمانی کلنگ نے یو سبّا بھیجے البتے

کو جانے گا جل کے مارگ یہاں فرنگی آوے گا

کو سمجھے گا حکمت کر کے ہندوستان دباوے گا

کو جانے گا شکھن کا بھی راج اسی وش آوے گا  
 کہے گمانی ہری اچھا کا کوئی پار نہ پاوے گا  
 مندرجہ بالا اشعار میں فرنگی، اجب، فتنے، سبّا، البتہ، حکمت جیسی اردو  
 لفظیات کا استعمال ہوا ہے۔ فرنگی لفظ کا استعمال اپنی اصل حالت میں ہوا  
 ہے، جبکہ اجب، فتنے اور البتہ بالترتیب عجب، فتح اور البتہ کی بدلی ہوئی  
 شکل ہیں۔ لفظ حکمت یہاں چال، مکر یا تجارت کے معنی میں استعمال ہوا  
 ہے، لیکن ترجیح یہی ہے کہ حکمت یہاں تجارت کے معنی میں ہے، سیاق  
 و سباق بھی اسی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اردو میں یہ لفظ عمومی طور پر عقل و  
 دانش، دانائی اور طبابت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح گمانی کی  
 شاعری میں ڈھیر سارے اردو کے الفاظ استعمال میں لائے گئے ہیں۔ مثلاً  
 محل، نقشہ، خانہ، عقل وغیرہ وغیرہ۔

لوک رتن گمانی کے بعد کماؤں ادب کے ابتدائی عہد (۱۸۰۰ء تا  
 ۱۸۵۰ء) سے تعلق رکھنے والے ایک اور بڑے شاعر کرشن پانڈے ہیں۔  
 ان کی پیدائش ۱۸۰۰ء میں اور وفات ۱۸۵۰ء میں ہوئی۔ کرشن پانڈے بے  
 حد خوبصورت گیت لکھتے تھے۔ ان کی شاعری مذہبی عقیدت، اصلاح  
 معاشرہ، کماؤنی تہذیب اور طنزیہ لب و لہجے سے عبارت ہے۔  
 کرشن پانڈے کی شاعری میں بھی اردو الفاظ کا استعمال کثرت سے  
 ملتا ہے۔ یہاں ان کی شاعری کے کچھ نمونے درج کیے جا رہے ہیں، جن  
 میں اردو لفظیات کا بھرپور استعمال ملتا ہے۔

ملکیا یارو کلگیک دیکھو

گھر کڑی بچی بیر استیفا لیکھو

ملک کماؤں کفوا باسو  
جوے کن ہے گیو کھشم کو جھانسو

بھائی برادر گھر گھر مار  
ملک کماؤں میں پڑ گیو چھار

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

کماؤں ادب کے ماقبل وسطی عہد (۱۸۵۰ء تا ۱۹۰۰ء) اردو الفاظ کا استعمال ابتدائی عہد کے مقابلے کم ہو جاتا ہے۔ اس عہد کے شاعروں میں چننامنی جیوتشی، گوری دت پانڈے اور شیودت سستی شرماسر فہرست ہیں۔ ان شعرا کی لفظیات میں خوشی، سوائے، پتلا، برابری، برباد، کافر، قرآن، غم اور دیگر بہت سے الفاظ شامل ہیں۔ آخر الذکر شاعر شیودت شرماسر نے کماؤنی

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

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

راجا و ریٹ، رئیس گروبا  
پنی بھکاری جوگی جوگیانی

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

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

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

چے چے بیرانگاؤ نے ہالوخون میں کے فرق چھو

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

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

رنگ چھو جلال لال  
 تکیں دیکھی بیر، جانی کلے سوچنوں میں  
 کیں۔۔

سیٹھ جیول گریب مجدورنک خون نکائی بیر  
 پوتی تاؤنی را کھ دولن میں

-----

کوٹھی بنیاد  
 بھوؤت گوری چھو  
 تے بھتیرے کھڑیے را کھی بلی  
 چھوار مو انانین، لا وارث سپینی  
 کھری فٹ کپایا

سیدھ چوہے رہیں

سینا چاڑ گلیا ڈیوٹ

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

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

شکل اور دیگر معنی میں۔

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

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

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

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

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

مصادر و مراجع:

- ۱۔ کماؤنی لوک ساہتیہ ایوم کماؤنی ساہتیہ (ہندی)، دیو سنگھ  
پوکھریا، شری الموڑا بک ڈپو، الموڑا، ۱۹۹۴ء
- ۲۔ اتر اگھنڈا کا ایہتہاس (ہندی)، اتر اگھنڈا اوپن یونیورسٹی
- ۳۔ کماؤں کا ایہتہاس (ہندی)، کماؤں کیسری دت پانڈے، شری  
الموڑا بک ڈپو، الموڑا، ۱۹۹۵ء
- ۴۔ ہمالیائی ایہتہاس کے وودھ آیام (ہندی)، گرجا پانڈے اور ہیرا  
سنگھ بھاکنی، ۲۰۱۳ء
- ۵۔ اتر اگھنڈا کا نوین ایہتہاس (ہندی)، ڈاکٹر لیشونت سنگھ کھوج، ونسر  
پبلشنگ کمپنی، دہرہ دون، ۲۰۰۶ء
- ۶۔ کماؤنی بھاشا، ساہتیہ ایوم سنسکرتی (ہندی)، ڈاکٹر، دیو سنگھ  
پوکھریا، شری الموڑا بک ڈپو، الموڑا، ۱۹۹۶ء

☆☆☆

## عالم کاری اور عصری منظر نامہ

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

ڈاکٹر نور النساء

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

-----

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

ارتباط کرتے ہیں۔ عالم کاری کی اہمیت کو اس طرح بھی سمجھ سکتے ہیں، کہ یہ بین الاقوامی طور پر سماجی، سیاسی، معاشی اور تہذیبوں طور طریقوں کا ملا جلا عمل ہے۔ جہاں حکومت کی پالیسیاں ہیں، نجی انتظامی حلقے، اور بین الاقوامی ایجنسیاں اور شہری و معاشی تنظیمیں ایک ساتھ مل کر اسے فروغ دے رہی ہیں۔

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

سولہویں اور سترہویں صدی کے درمیان یورپ کی سرزمین پر عالم کاری وجود میں آتی ہے اور اس کے وجود میں آنے کا خاص مقصد بڑے پیمانے پر تاریخی تبدیلیوں سے ہاتھ ملانا، ساتھ ہی سیاست، پیداوار تجارت، مالی امور اور سرمایہ کاری کے عمل میں مسلسل یا منظم طور پر تبدیلی لانا تھا۔ عوامی بحث و مباحثہ کے درمیان عالم کاری کے عمل کو آفاقی طور پر مختلف حریفی طاقتوں اور ریاستوں کے درمیان دو طرفہ مذاکرات کے راغب ہونے کا عمل مانا جاتا ہے۔

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## منفی اثرات

۱۔ جب دو تہذیبیں آپس میں ملتی ہیں تو ایک دوسرے کی تہذیب و ثقافت میں خلط ملط ہو کر مخصوص کلچر کی اہمیت کو برباد کر دیتی ہیں۔

## مثبت اثرات

۱۔ عالم کاری کی بدولت مختلف تہذیبوں کا ارتباط ہوتا ہے اور جہاں ان تہذیبوں سے جڑے مختلف اختراع و ایجاد، خیالات، افکار و نظریات اور ان کی اہمیت کو فروغ ملتا ہے۔

۲۔ اطلاعات اور تکنیکی وسائل نے مختلف ممالک اور وہاں کے لوگوں کو ایک دوسرے سے قریب کر دیا ہے۔ ایک وہ جن کے وسائل بہت مضبوط اور غیر معمولی طور پر ترقی یافتہ ہیں اور دوسرے وہ جن کے پاس زندگی بسر کرنے کی بنیادی سہولتوں کا فقدان ہے۔

۳۔ عالم کاری کی بدولت بین القوامی تجارت، کاروبار، خارجہ سرمایہ کاری اور سرمائے کا لین دین عام ہو گیا ہے۔ فحاشی اور جنسی نمائش کو حد درجہ بڑھا دیا ہے۔ ناجائز طور پر انسانوں درآمد برآمد، بھیانک باقیاتی مادوں اور غیر محتاط کمپنیوں کی بدولت ہمارے ماحولیاتی فضا کو برباد کرنے میں اہم رول ادا کیا ہے۔

۴۔ عالم کاری کی بدولت عالمی سطح ۴۔ عالم کاری نے ترقی یافتہ ملکوں پر مزدور کی آزادی اور دماغی میں brain drain کو فروغ دیا تجارت میں سہولت پیدا ہوگئی ہے جس کے بدولت کسی ملک کی قدرتی صلاحیت کو نقصان پہنچا ہے۔

۵۔ عالم کاری نے گلوبل بازار کو ۵۔ عالم کاری نے عالمی اصول و وسعت دینے میں کچھ نئے اصول ضوابط قائم کر کے خاص طور پر ضوابط تیار کئے ہیں۔ تجارت کے میدان میں امیر اور غریب کے فاصلہ کو بڑھا دیا ہے۔

۶۔ عالم کاری کی بدولت یہ کائنات ۶۔ عالم کاری کی افادیت اور اہمیت ایک عالمی گاؤں میں تبدیل ہو کر رہ صرف سماج کے ایک مخصوص طبقے تک محدود ہے جب کہ معاشرے کے دوسرے لوگوں سے اس کا دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔

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

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

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

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

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

Sunita Williams ۱۸۸ دن کا خلاء میں جائزہ لے کر

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

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

عالم کاری، انفارمیشن ٹکنالوجی اور ایٹرانک میڈیا نے دنیا کی طنا بے

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

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

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

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

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

ماخذ:

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

نٹرس۔ ۲۰۰۰

3. Avijit Pathak, *Modernity Globalization and Identity towards a Reflexive Quest*, Delhi, Akaar Books, 2006.
4. Ali Mohammadi (ed.), *Iran Encountering Globalization: Problems and Prospects*, London: Routledge, 2003.
5. Malini Bhattacharya (ed.), *Globalization*, New Delhi: Tulika books in association with School of Wome's Studies, Jadavpur University, 2004.
6. Saman Gupta, Tapan Basu, Subarno Chatterjee (ed.), *India in the Age of Globalization: Contemporary Discourses and Text*, New Delhi, Nehru Museum and Library, 2003.
7. Yogendar Singh, *Cultural Change in India: Identity and Globalization*, Jaipur, Rawat Publication, 2000.



## ”عورت اور آبتشار“ کی تنقیدی قرأت

کلیدی الفاظ: عورت # محبت # مجبوری # حیات # قرأت # آبتشار

ڈاکٹر محمد طالب

اے 46، فرسٹ فلور، کرشن کالونی

ٹیل چیسٹ، دہلی۔ 110007

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

-----

مشرف عالم ذوقی، بلونت سنگھ کے بارے میں لکھتے ہیں  
 بلونت سنگھ کا شمار ایسے فنکاروں میں ہوتا ہے جو اتو مونو کا موچی (جاپانی شاعر) کے  
 اس خیال پر پورے اترتے ہیں  
 ”جہاں ہم کھڑے ہیں  
 کہانی وہیں سے نکل رہی ہے،

ممکن ہے ہماری آنکھوں کے سامنے سے

یا قدموں کے تلے کی زمین سے

یا، کہیں سے بھی۔۔۔۔۔

کیا تم انھیں نہیں دیکھ پا رہے ہو

کیسے افسانہ نگار ہو۔۔۔۔۔“ (جاپانی شاعر، اوتو مونویا کا موچی)

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

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

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

مگر زرینہ کی قسمت پھر آنکھ چمولی کھیلنے لگتی ہے۔ وہ بھی اس سے وعدہ کر کے چلا جاتا ہے اور واپس نہیں آتا۔ زرینہ ایک آبتار میں کود کر جان دے دیتی ہے۔ ناول کا سب سے بڑا المیہ یہ ہے کہ شہباز اور زرینہ نے ایک دوسرے کو دل و جان سے چاہا۔ شادی کرنے کا وعدہ بھی کیا لیکن دونوں شادی کرنے میں ناکام رہے۔ ان کی آرزو دل میں دب کر رہ گئی۔ زرینہ بد قسمت کردار ہے جو اول تا آخر مقدر کے ہاتھوں ہارتی رہی اور آخر میں وہ ایسی شکست خوردہ ہوئی کہ موت سے جا ملی۔

اسمعیل اور نواب صاحب رحیم کے ہوٹل میں ٹھہرتے ہیں۔ اسمعیل اور نواب صاحب نام کے یہ دونوں ہی کردار کوئی اور نہیں بلکہ وہی ہیں جن کی وجہ سے زرینہ موت کے منہ میں پہنچی۔ اسمعیل درحقیقت 'جمال' ہے اور نواب صاحب 'شہباز' ہے۔ کسی مصلحت سے اگرچہ دونوں نے اپنے نام تبدیل کر لیے ہیں۔ اسمعیل جب نواب صاحب کو زرینہ کی محبت کی کہانی اور اس سے لطف اندوز ہونے کا سارا واقعہ بیان کرتا ہے تو یہ سن کر شہباز کے تن بدن میں آگ لگ جاتی ہے۔ آخری منظر میں وہ اپنی محبوبہ، زرینہ کی موت کا بدلہ لینے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ وہ جمال کو ایسا دھکا دیتا ہے کہ وہ اسی آبتار میں گر پڑتا ہے جس میں زرینہ گر کر لقمہ اجل بنی تھی۔ یوں جمال بھی جان کھو بیٹھتا ہے۔ ناول کے ان آخری جملوں کے بعد قاری کو یہ کہانی ابتدائی دور میں پہنچا دیتی ہے جس سے ناول کی تکنیکی اہمیت معلوم ہوتی ہے۔ افسانے میں آبتار کی گہرائی کو بلونت سنگھ نے یوں بیان کیا ہے:

”اس زمانے میں یہ مقام بالکل سنسان تھا۔ نہ کوئی دھرم شالہ تھی نہ کوئی دکان، نہ یہ گہما گہمی بس دونوں پہاڑیاں ایک دوسرے کو چپ چاپ تاک رہی تھیں۔ ندی میں کبھی کبھار پاس کے دیہات سے لوگ نہانے آجاتے تھے۔۔۔ ایک بہت بڑا آبتار جو کئی سو فٹ کی بلندی سے پہاڑی کے سینے سے ٹکراتا ہوا نیچے ندی

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

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

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

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

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

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

کلیات بلونت سگھ، جلد پنجم، ناول: عورت اور آ بشار، ص: ۴۹

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

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

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

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

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

”اب وہاں کوئی جھرنہ نہیں ہے بلکہ جھرنے والی جگہ پر صرف ایک نشان باقی ہے۔ اس پہاڑ کے سینے پر گہرے گھاؤ کا نشان!“

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

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

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

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

”اس وقت رحیم میاں کی حالت کچھ بھیگی بلی کی سی ہو رہی تھی۔ وہ

یوں ٹانگیں سکوڑے کھڑا تھا جیسے اس کے پاجامے میں پیشاب نکل

گیا ہو۔ ایک تو ویسے ہی اس کی شکل بڑی مسکین تھی اور پھر اس وقت

تو واقعی اسے نانی یاد آ رہی تھی۔ اب وہ اس بھید کو پل بھر کے لیے بھی

چھپانے کے قابل نہیں تھا۔ لیکن وہ اتنا ڈر گیا تھا کہ اس کے منہ سے

آواز بھی نہیں نکل رہی تھی۔ وہ سر سے پاؤں تک بالکل سن

ہو گیا تھا۔ اس کی یہ حالت دیکھ کر نہ جانے کیوں افسر کی

مونچھوں تلے ایک ہلکی سی مسکراہٹ ہونٹوں پر پیدا ہوئی جسے رحیم

نہیں دیکھ پایا۔“

کلیات بلونت سنگھ، جلد پنجم، ناول: عورت اور آبخار، ص: ۴۷-۴۶

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



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

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



## وادی کشمیر اور اقبال کا نغمہ سوز دروں کلیدی الفاظ: متشکل # فلسفہ و فکر # خلش # ساقی نامہ # سیما

عمران اعظم

سرچ اسکالر، شعبہ اردو،

دہلی یونیورسٹی، دہلی ۱۱۰۰۰۷

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

-----

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

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

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

لکھے جانے سے قبل انگریزی زبان میں کتاب شائع ہوئی تھی جس کو نواب ذوالفقار علی خان نے ۱۹۲۲ء میں voice from the A east کے نام سے شائع کیا تھا۔ ۱۹۲۶ء میں ایک کتاب اقبال کے عنوان سے مولوی احمد دین نے شائع کی تھی حالانکہ یہ کتاب ۱۹۲۳ء میں ہی طبع ہوئی تھی لیکن بعض مقامات پر اقبال کو اعتراض تھا اس لئے دوبارہ ۱۹۲۶ء میں اسے شائع کیا گیا۔

جگن ناتھ آزاد نے اقبال اور کشمیر کے بارے میں تو یہاں تک

لکھا ہے کہ:

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

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

کیا تھا گردش ایام نے مجھے محروم

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

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

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

جب انسان بے وطن ہو تو اسے اپنے وطن کی یاد بہت  
 ستاتی ہے اور ایسے میں کوئی چیز جو اس کے وطن سے تعلق رکھتی ہو نظر آتی  
 ہے تو اس کو اس سے اپنائیت کا احساس پیدا ہو جاتا ہے اور اگر کوئی  
 انسان مل جائے جو اس کے وطن کا رہنے والا ہو تو اس کی خوشی کا کوئی  
 ٹھکانہ نہیں رہتا۔ اقبال نے بھی ان لوگوں کے لئے جو ۱۸۵ء میں کشمیر

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

کہکشاں میں آ کر اختر مل گئے  
ایک لڑی میں آ کے گوہر مل گئے  
واہ واہ کیا محفل احباب ہے  
ہم وطن غربت میں آ کر مل گئے

اقبال نے اہل کشمیر کی زندگی کے مسائل اور معاملات

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

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

ساتھ ہی اقبال اس قوم کو لفظ کشمیر سے تعلق و تعلق کا بھی

پیغام دیتے ہیں کیونکہ اتحاد زندگی ہے اور اختلاف موت اور کہتے ہیں  
اتحاد ہی کے ذریعہ بڑے سے بڑے معرکے سرکئے جاسکتے ہیں اغیار کی  
نظر میں وہی قوم موقر ہے جو کسی ایک دھاگے میں پروئی ہوئی ہو:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

چہ بے پرواہ گذشتند از نوائے صبح گاہ من  
کہ برد آں شور و مستی از سیہ چشمان کشمیری  
خاک کے ضمیر میں ہے آتش چنار نہیں  
ممکن نہیں کہ سرد ہو وہ خاک ارجمند  
متانت شکن تھی ہوائے بہاراں  
غزل خواں ہوا پیرک اندرابی  
چھپے رہیں گے زمانے کی آنکھ سے کب تک  
گہر ہیں آب و لڑ کے تمام یک دانہ  
ہمالہ کے چشمے ابلتے ہیں کب تک  
خضر سوچتا ہے و لڑ کے کنارے

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



## جدید غزل میں شہری مسائل کی عکاسی

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

عرفان علی بشر

سرچ اسکالر، شعبہ اردو

دہلی یونیورسٹی، دہلی۔ ۱۱۰۰۰۷

موبائل نمبر: ۹۷۹۲۵۱۲۱۳۸

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

-----

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

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

وغیرہ وہ مسائل ہیں جس میں جدید دور کا انسانی ذہن پوری طرح جکڑا ہوا ہے۔ (یہ ذہنی رویہ اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب ہر طرح کے سماجی اور انسانی اقدار عمل سے اعتقاد اٹھ جائے) یہ مسائل زیادہ تر شہری زندگی کی دین یا یوں کہیں کہ اس کی ایک بڑی وجہ شہری زندگی کا المیہ ہے جس نے اس انسان کی زندگی کو اس کٹھرے میں لا کر کھڑا کر دیا ہے۔ ہندو پاک کے شعراء میں ناصر کاظمی، شہزاد احمد، باآئی، بشیر بدر، عتیق اللہ، باآئی سلیم احمد، کیفی اعظمی، احمد مشتاق احمد فراز، منیر نیازی، مجید احمد، قتیل شفائی، محمد علوی، ساتی فاروقی وغیرہ شاعر ہیں جنہوں نے (گاؤں کی معصومیت اور پرسکون فضا) شہری زندگی کے مسائل کو شعری تجربے میں ڈھال کر اس کو ایک ناسطجیا (Nostalgia) کے طور پر پیش کیا ہے۔ گرجا کمار ماتھر نے اپنے ایک مضمون میں کچھ الفاظ کی تشریحات پیش کی ہیں جو اس دور کے شہری زندگی کی بخوبی آئینہ داری کرتی ہے:

”مدہب۔ ماضی پرستی کا نام ہے۔“

خاندان۔ انتشار کا شکار ہے کیونکہ فرد اور خاندان کے رشتے

ٹوٹ چکے ہیں۔ انفرادی

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

ازواجی رشتہ۔ دو تلاقوں کے درمیان کی فرصت

پیار۔ برتھ کنٹرول اور استنفاط حمل اور بوریت کا لحاقی اظہار۔

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

سماجی بہبودی۔ امیر لوگوں اور عورتوں کا مشغلہ۔

سیاست۔ گروہ بندیوں کی دوڑ اور جھوٹے منشور۔“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

محسوس کرنے لگا ہے۔ مادیت بلا واسطہ رابطوں اور خود غرضیوں کے بڑھتے ہوئے رجحان نے اسے بے زاری، بے چہرگی اور بے بسی میں گرفتار کیا ہے۔“ ۳

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

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

کے ارد گرد چیخ رہا ہے مگر غور کرنے پر اسے اپنا ہی عکس نظر آتا ہے۔ نئی زندگی میں انسان اپنی ضروریات، خواہشات کے نیچے دب کر رہ گیا ہے۔ اس سے خوف و شک کا سلسلہ اتنا بڑھ گیا ہے کہ وہ اپنے آپ اور اپنے سایہ سے بھی خوف زدہ ہو جاتا ہے۔ اور انجانی چیزوں کا خوف اور جانی فطرت سے اس کے تمام رشتے ختم کر دئے ہیں۔ جس کی وجہ سے وہ بے سکونی ہنچھلاہٹ کا شکار ہو چکا ہے، بسا اوقات تو وہ اپنے جسم کی قید کو بھی گراں سمجھتا ہے اور اس سے آزاد ہونا چاہتا ہے۔ یہی وجہ ہے جدید غزل میں ردعمل کے طور پر موت اور فنا کا احساس کثرت سے ملتا ہے۔ اگرچہ یہ اتنا آسان نہیں اس لئے چیخ و پکار اس کی ضرورت بن چکی ہے۔ ان چند اشعار سے شہری زندگی سے پیدا شدہ الجھنوں کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے:

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

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

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

اکیلے پن کی اذیت سے اب گلہ کیسے  
فراز خود ہی تو اوروں سے ہو گئے تھے الگ  
(احمد فراز)

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

ہے عجیب شہر کی زندگی نہ سفر رہا نہ قیام  
کہیں کاروباری دوپیر کہیں بدمزاج سی شام  
(بشیر بدر)

یہ کیا طلسم ہے، کیوں رات بھر سسکتا ہوں  
کون ہے جو دیوں میں جلا رہا ہے  
(سائق فاروقی)

دن کٹ رہے ہیں کشمکشِ روزگار میں  
دم گھٹ رہا ہے سایہ ابر بہار میں  
(مجید امجد)

ہمیں بھی نیند آجائے گی ہم بھی سو ہی جائیں گے  
ابھی کچھ بے قراری ہے ستاروں تم سو جاؤ  
(قتیل شفائی)

بگڑی ہوئی اس شہر کی حالت بھی بہت ہے  
جاؤں بھی کہاں اس سے محبت بھی بہت ہے  
(شہزاد احمد)

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

مذکورہ تمام اشعار میں جس شہر نے انسان سے اس کی ماضی کا  
سرما یہ چھین لیا۔ شب روز کی مسلسل دوڑ دھوپ نے اس کے خط و خال سے  
جوانی کا رس نچوڑ لیا۔ شہر کی پتی ڈھوپ جس نے گاؤ کی گھنیری شام کے  
فسوں سائے چھین لئے شہروں کی بڑھتی آبادی جس نے سہن چمن خاک  
میں ملا دیا۔ چمکتے دکتے ملبوسات جنہوں نے اس کی روح کو عریاں کر دیا۔  
چیختی دھاڑتی مشیلون اور ملوں کی آوازیں جن میں بانسری کی سریلی مدھ بھری  
آوازیں ڈوب گئیں، مصلحت اندیش دوست جنہوں نے دوستی اور خلوص کا  
خون اور تفریح و طبع کے وہ تمام اسباب جس نے اس سے جسمانی امراض  
میں مبتلا کر دیا اور اس طرح کے دوسرے تمام مسائل جس سے شہر کی زندگی  
دوچار ہے اس کی داخلی نفسیاتی کشمکش کا اندازہ ہوتا ہے۔

حواشی:

- ۱۔ ادب اور جدید ذہن، دیویندر رائس، مکتبہ شاہ راہ، اردو  
بازار، دہلی، ۱۹۶۸ء، ص ۲۷
- ۲۔ سید محمد عقیل، غزل کے نئے جہات، اے ون آفسیٹ، نئی  
دہلی، ۱۹۸۸ء، ص ۱۲۴
- ۳۔ ڈاکٹر حامد کاشمیری، نئی حسیت اور عصری اردو شاعری، جٹوں اینڈ  
کشمیر اکیڈمی آف آرٹ کچھرا اینڈ لیگنڈو تجز۔ سرینگر، ۱۹۷۴ء، ص ۷۹



## **Christianity in Modern Korea:Welfare and Propagation**

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

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

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

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

## Introduction

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Christian Organizations and NGOs**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Religious Propensity in Contemporary Korea**

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

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

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

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

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

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

religion.

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

### **Religious Distribution**

Year	Religion			
	Religious-in %	Buddhist (in %)	Protestant (in %)	Catholic (in %) Others (in %)
	Yes	No		

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

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

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

## Conclusion

Building a church is based on two pillars: social

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

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

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

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

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

## Notes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Selected Bibliography**

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

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

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

Gu, Jong Hoe, "Hangukui Gidokgyo Sahoepokji [Korean Christian Welfare]" in Gidokgyo Sahoepokji Chongron, ed. Hanguk Gidokgyo Sahoepokjihakhoe, Seoul: Sinheungmedeu Ssaieosseu, 2004.

Sunim, Sang-duck, "Buddhist Laywomen's Social Work in Korea," (paper presented at the 8th Sakyadhita International Conference on Buddhist Women Discipline and Practice of Buddhist Women: Present and Past, Seoul, Korea, June 27~July 2, 2004).

Ryu, Tongshik, "Religion and the Changing Society of Korea" (paper presented at the Symposium on Family and Religion in East Asian Countries, Tokyo Japan, June 18-20, 1971).

Jang, Sukman, "Historical Currents and Characteristics of Korean Protestantism after Liberation," Korea Journal (Winter 2004): 136-147.

Ministry of Culture and Sports, ed., Religious Culture in Korea, Seoul: Ministry of Culture and Sports, 1996.

Jihyeon, ed., Pulgyo Sahoe Pookji Pyeonnam, Seoul: Jogyejong Chulpansa, 2006.

Kim, Kwang-ok, "The Religious Life of the Urban Middle Class," Korea Journal (Winter 1993): 1-23.

National Statistical Office, ed., Report on the Time Use

survey, Volume 1: Time Spent on Activities Daejeon:  
National Statistical Office.

National Statistical Office, ed., Social Indicators in  
Korea, Daejeon: National Statistical Office, 2005.

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

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

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



## **Spirituality, Ageing Society and Social Work in Contemporary South Korea**

**Key Words: Korea # spirituality # Network # Community # Lay Buddhist #**

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

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

**Abstract:** This essay addresses new developments in religious organizations as well as religious social activity. Religion and spirituality are changing significantly in South Korea as a result of industrialization and westernization. Organizations that practice Buddhism in particular are shifting their focus and seeking for a more intimate social network. The major challenge appearing in South Korea is ageing society. Since the number of old-age people is growing

gradually, the need of old- age center requiring more resources. Thus, this paper underlines the role of religious center particularly for centers dealing with old-age people. The need of social networks and non-governmental organization are increasing. Korean Buddhist organizations are also changing their dimension and focusing on need-based programs

### **Introduction**

There are several Buddhist groups in Korea, and they conduct a variety of activities both domestically and internationally. Even though the majority of these groups have only recently become involved in society, they have left a lasting impression. In actuality, just a small amount of their activity data-which is only available in Korean-has been made available for more investigation. Nevertheless, there aren't many English-language documents or descriptions of social activities.

While many Buddhist groups are actively addressing the issues of the modern world, some of the most prominent Buddhist organizations-both domestically and internationally-are closely linked to Jogye Jong. Among these are the Buddhist Solidarity for Reform (Chmyeo Pulgyo Jaegahyeondae), generally known as BSR, and the Jung To Society

(Jeondohwai), also known as Join Together Society. The Indramang, also known as Indra's net, collaborates with locals and Chongji Jong, a lay Buddhist group that permits marriages between monks and nuns, to implement creative ideas for the improvement of the impoverished. Although these groups have been interacting with society since the 1980s, they are currently actively looking to do so more. Highlighting the humanitarian endeavors of well-known Buddhist organizations that are genuinely committed to social welfare work and the reform movement becomes vital.

### **Jung To Society Social Work**

The "Raman Magsaysay Award for Peace and International Understanding" that Venerable Pomnyun Sunim, the Master of The Jung To Society, received in 2002 brought attention to this institution. He has been using the teachings of Buddhism to address a wide range of contemporary social issues, such as environmental degradation and greed and poverty. He was born in 1953 in South Korea and entered the monastic community in 1969 at the Gyeongju-based Bunhwang Monastery, where he studied and put Buddha's teachings into practice. Pomnyun Sunim studied Zen Buddhism at Bunhwang Sa, one of the

Jogye order monasteries, under the direction of Master Bulshim Domun. But the Jogye Order does not currently acknowledge him as a legitimate monk. Not even he received instruction in. When he was younger, he became a Buddhist monk, but he quickly gave up his robes to join the Minjungju Undong, a South Korean democracy movement. Pomnyun Sunim, a socially conscious and politically driven individual, came under fire from the current Korean government after he was twice detained and subjected to torture for his political affiliations during the 1980s democratic struggle. After joining the People's Buddhist (Minjung Pulgyo) faction and demanding a democratic setup for the government and monastery, he was expelled from Deorim Seon Won Monastery in 1985 because to his pro-reform political affiliation. It was a pivotal moment for Pomnyun Sunim, who went on to found the Central Buddhist Academy in 1998-now dubbed the Jung To Society.

The organization was founded primarily with the goal of increasing social engagement through social welfare initiatives. Pomnyun Sunim states that "social engagement of Buddhism means to live a life of practice for the purpose of resolving these paradoxes in society and to awaken to them." In light of this, his organization has eight subsidiaries in Korea that are

dispersed across the Korean peninsula and beyond. The Jung To Society's headquarters, known as the Jung To Monastery or Center, is situated in Seoul. It has branches in Ulsan, Daegu, Pusan, Daejeon, Cheongju, Masam, and Gwangju. For the benefit of residents in rural and impoverished areas, these regional centers are putting social welfare initiatives into action.

There are six main sections in The Jung To Society that address various social and environmental issues. The Join Together Society (JTS), Good Friends, Ecobuddha, Jungto Retreat Center, Jungto School of Buddhism, and Jungto Publishing are these parts. These Sections operate under the direction of Jung To Society and are organized on a democratic basis. Among these, JTS, Ecobuddha, and Good Friends are the three divisions that are most actively pursuing activities that address social and environmental issues.

Furthermore, they have started a number of initiatives to bring attention to North Korean human rights concerns, including an instructional program for peacekeeping, assistance in resettling North Korean refugees in South Korea, and an assessment of North Korea's recent human rights situation. Humanitarian aid has been dispatched to the refugees residing along the border between China and North Korea. As part of

the education and refugee care program, weekly open discussions with regular people are being arranged. This serves to highlight the inner voices of the North Korean refugees who fled during the Korean War. Many of the North Korean exiles who made their home in South Korea now identify as citizens of the Republic of Korea. regarding their views on nationality.

In addition to this, protecting people from natural calamities has made the sustainable development of rural areas a primary goal. The primary actions of this segment also include the construction of small dams and the installation of water pumps for irrigation and drinking water. In the same villages where free medical clinics, general counseling services, tuberculosis disease programs, and maternity services are becoming more and more popular, Jeevaka hospitals have also been established. It dispatched a special team for tsunami assistance in 2005 to assist the impacted Tamilnadu region in India. The portion included a volunteer program wherein 72 Korean students actively collaborated alongside Indian volunteers from JTS to give everyday necessities to tsunami victims in partnership with Korean college students. Together with Community Sharamdan employees, these volunteers put up a lot of effort to help the displaced people resume their regular lives

during the post-tsunami period. JTS arranged a one-week camp in Dongheswari with the intention of inspiring students to dedicate their time to the betterment of society and equipping them to help those in need while keeping in mind the suffering and loss of others.

### **Indranet Social Network**

Known as the "Indra Net Life Community" (Indeuramang Saengmyeong Gongdongche), Indramang is a prominent Buddhist community movement in South Korea. It was formally founded in the middle of 1999 by Tobop Sunim, a prominent Jogye Order monk. He is the head monk of Shilsangsa Monastery. He is known as a "trouble-solving broker" since he unwaveringly supported the Jogye Order throughout the dispute over the presidential elections in 1994 and 1998."

The Buddhist idea characterizes the Indramang as a metaphorical world in which everything that exists and the universe are intricately interwoven like spiderwebs. It is worth mentioning that the Avatamsaka Sutra asserts that the god Indra is said to have a net with diamonds at its knots that reflects the image of every jewel. "It symbolizes the realized understanding of the universe's mutual infiltration." In

his philosophical writings, Sin Yong-guk notes that the Indramang was similar to a global village where the ecology and economy are heavily intertwined, and that any attempt to destroy society and the natural world would lead to conflicts, terror attacks, diseases, and natural disasters on a worldwide scale.

However, Indramang's focus is primarily on rural areas, while it also touches on some metropolitan areas. In Seoul, there is a reputable office where volunteers handle the majority of the office labor. The Indramang is divided into five segments: the Ecology Community Movement (Saengmyeong Gongdongche Undong), the Back to Farm Movement (Gwinong Undong), the Cooperative Livelihood Movement (Saenghwal Hyeobdong Johab Undong), the Alternative Education Movement (Daeangyoyuk Undong), the Life Environment Movement (Saengmyeong Hwangyeong Undong), and the Indramang Monthly Magazine (Wolgan Indramang Sosik Jabji).

The "Buddhist Back to Farm School" (Pulgyo Guinong Hakgyo) was founded in March 1998. Its first location is in Seoul, and its second is in the Silsangsa monastery. The school is the first example of a place where agricultural practices can be learned, and it has been widely used to train community members and

students using both theoretical and practical approaches. A year is divided into two semesters, which start in the spring and end in the fall. Twenty students per class are expected to finish a semester within the three months that are projected. Students at the fully residential Silsangsa Back to Farm School are expected to adhere to the school's curriculum and specific commitments of the monastery. In addition to a public eco-toilet where waste and urine are recycled into fertilizer, there is an official structure and a hall constructed from local brick, mud, and wood. On their required field trip to Silsangsa Farm, Seoul Back to Farm School students must present their knowledge of the material they have studied and how it is applied in real life.

The other continuing educational institutions and programs, apart from Silsangsa Small School (Jakaeun Hakgyo), are the following: Kids and Kindergarten School (Eorinijibgwa Chodeung Haksaeng Banggwahu Hakgyo), Season School for Historical Experience (Yeoksa Cheheom Gyejeol Hakgyo), Alternative Social Education Project (Daeanjeok Sahoegyoyuksaeb), and Indramang Village University (Indramang Mauldaehak).

### **Buddhist Solidarity for Reform and Social Work**

In South Korea, Buddhist Solidarity for Reform, primarily regarded as a lay Buddhist movement, was formed in March 1999 by combining the two already-existing groups known as the "Lay Buddhist Council" and the "Lay Buddhist Organization," which had been founded in 1994. The South Korean Buddhist reform movement gave rise to these two organizations. Two lay groups were established by Korean lay Buddhists in the early 1990s with the goal of slowing down tensions between monastic orders and sects within Korean Buddhist monasteries.

In order to include people on a large scale, BSR launched a number of activities between 2001 and 2003. A great deal of influence has been left on Korean society by the majority of these sub-sections of the organization, including the "Booklet on the Way of Practicing Mindfulness," "Green Village Publishing Company and Weekly Farm," "Symposium on Religious Power and Civil Society in Korea," "The Buddhist Academy," "Preparatory Committee for Organizing the Center for Buddhist Policy and Reform," "Green Village Publishing Company and Weekly Farm," and "Program for Migrant Workers." Although they focus on a specific, designated topic, the majority of these groups operate under the auspices of BSR. Regretfully, funding for these subsections is still a

secret due to a lack of reliable sources..

### **Chongji Buddhist Order Social Work**

Founded in 1972 by a virtuous lay Buddhist named Master Wonjeong, the Chongji Jong is one of the principal lay Buddhist orders operating with a missionary fervor inside Korea. It is currently calling lay Buddhists from all over the world to exhibit their role in the modern world. In order to address urban socioeconomic challenges, the founding members chose to build the majority of the centers close to inner cities.

The Order has placed a strong emphasis on its core principle, "Buddhism in Every Day Life," ever since its founding. The motto "Buddhism in Everyday Lives" was highly valued by the current President Hyogang during the October 2008 Second World Lay Buddhist Forum. He emphasized how the lay Buddhist movement has been led by the Chongji Jong. any specifics on his message. A small number of adherents of the Order serve as the primary funders of various initiatives, including social welfare projects. The majority of the connected families have volunteered at the welfare centers. Male and female masters of the centers live basic, non-celibate lives as volunteers and beneficiaries. In the urban areas of

Korea, the Order is practiced by thirty-six institutions, housing thousands of lay followers.

Furthermore, an understanding of the "Kids Study Room" (Eorin Gombu Bang) program of Pusan and Daegu's centers-where underprivileged students and children are encouraged to pursue primary and secondary education-can help picture some other clever ideas. At this point, the orphan pupils can interact with the nearby students who share the "Kids Study Room" during the school day.

By constructing the "Yeoksam Welfare Center," the Order has also extended its program for elderly people who are impoverished and defenseless. The Order is housed in a four-story structure in Seoul's Gangnam neighborhood. Different divisions of the organization are designated for specialized tasks such as the Publication Division, Social Education Program, International Affairs, and Regional Social Welfare, and in 1999, the "Chongji Welfare Foundation." We've already touched briefly on how elderly Koreans are being neglected and ostracized. In Korea, the family remains the primary caregiver for elderly parents, with many aging parents living with their married sons. Despite the fact that individuality has been accepted by Korean society, at least in urban areas. In urbanized Korea, living with one's parents is still desired and

considered a cultural norm. Whereas "Buddhism, the oldest religion in Korea, stresses solemn filial obligation, and particularly the eternal and fathomless love of the mother, which the most filial children would not be able to fully pay back," it appears that the dharma teachings of parental responsibility have profoundly inspired the youth. While Korean society attributes its concept of filial piety to Confucian tradition, it often overlooks the Buddhist understanding of filial obligation, which is described as "all-inclusive, embracing all living creatures and universal."

#### Chogye Order Social Work

The total number of social welfare institutes or centers run by South Korea's four main Buddhist Orders is also displayed. Of these institutions, Jogye Jong operates around 349 centers (89.7%); Taego Jong operates roughly 10 centers (2.6%); Cheontae Jong operates roughly 5 centers (1.3%); and Jingak Jong operates 15 centers (3.9%). However, counting the 80 centers that were registered, the total number of centers up until 2004 was around 474. The total number of centers is not the same as what is found in the Jogye Jong records. All facilities that are registered are included in 474. It is unknown how many functioning centers there are in total; additional research is necessary to determine this figure.

To further advance the social agenda, the Jogye Order founded the "Jogye Order Foundation for Social Work (Jogyejong Pokjijaedan)" in February 1995. In addition, the Order has taken creative steps to involve society more deeply through the Environmental Protection Activities (Hwangyeongboho Saeob), the North-South Korea Unification Program (Nambukdongil Saeob), and the International Exchange Program (Gukjegyoryu Saeob). Nevertheless as you can see, the Jogye Jong and its affiliated temples are in charge of almost 90% of the centers. Of these, approximately 34% (or 230) of the Jogye Jong centers are directly under its jurisdiction, and the remaining 66% (or 34% of the centers) are managed by the trust. Based on the data that is currently accessible, the Jogye Order is actively involved in the field of child care and education today. Korea has a long history of housing abandoned children and orphans in monasteries, as was previously stated. With a few notable exceptions, monks and nuns have historically received the greatest number of these children.

### **Won Buddhist Social Work**

Master Sotaesan established Won Buddhism, one of the expanding Buddhist sects in South Korea, in 1916. The Korean Buddhism Reform Movement and

current socio-political issues resulted in the founding. The Japanese version of Buddhism, known as the colonial brand, actually reawakened the Buddhists in Korea as it began to spread throughout the Korean peninsula. The Korean Buddhist community argued that modernizing Buddhist practice and teaching and then spreading it was the only way to save and revitalize traditional Korean Buddhism in opposition to the socio-cultural invasion of colonial rule. As a result, Koreans began modernizing and spreading Buddhism throughout both urban and rural areas, taking influence from the Japanese sect. In this regard, the Buddhist Research Society (1902) stepped up to establish the groundwork for contemporary institutions and ideals by educating the lay Buddhist community and monks. Among the well-known movements in the early 20th century were the Jogye Jong Movement, the Imje-jong Reform Movement, and the Wonjong Reform Movement (1908). In addition, the Japanese Governor-General passed a new, drastic Temple Ordinance in 1911 following the successful invasion of Korea, giving the Governor General's office direct power over temples, temple lands, and other property. With the passage of this ordinance, Korean temple governance completely changed, with temple property being managed as a collective enterprise. Additionally,

pro-Japanese temple heads were selected by the Governor General's administration, serving as Japan's espionage.

In Korea and outside, especially in the USA, where they have established headquarters in New York, Chicago, Washington, Manhattan, Boston, and other places, Won Buddhists are a well-organized community. These centers play a crucial role in the dissemination of both dharma and social welfare initiatives. As a result, it seeks to enlist an increasing number of foreigners and inspire them to pursue careers in social work. The organization works with a wide range of topics, including interfaith collaboration, human rights advocacy, environmental issues, social assistance for the impoverished, and North-South Korea unification. They provide a variety of social welfare initiatives for the elderly, kids, underprivileged, disabled, and jobless. According to the data, South Korea has 116 social welfare institutions in total in 2005. There are fourteen social welfare regional centers, thirty child centers, fifteen public meeting facilities, eight nursing homes, four senior citizen centers, and six health centers among them. The bulk of welfare centers-children and young (28.4%), old age (28.4%), and general welfare (12.1%)-seem to be the main concerns for Won Buddhists who are involved in

the community.

### **Conclusion**

Even though South Korean Buddhists participate in a wide range of activities, they are unwavering in their quest for unity and have distinct traits. An overview of current events shows that, starting at the end of the 20th century, socially conscious Buddhist activities have become more and more popular. Better educated men and women being admitted into the Sangha is a sign of good things to come for Korean Buddhism. The younger generation and more ardent lay Buddhists are categorically demanding that Buddhism become more involved in modern culture. It is important to note that the Christian missionaries and Buddhist organizations are embroiled in a fierce rivalry. In this regard, it is inevitable to examine the development of Buddhist organizations. It is a reminder that, historically, Korean Buddhists have valued partnership over solo endeavors. Nevertheless, there is a lack of a cohesive welfare policy in Buddhist social welfare services, with a greater number of centers and institutions operating independently and without collaborating with other Orders. To preserve more objectivity, the Buddhists must also improve their research and evaluation methods. According to a

survey by the National Korean Social Welfare Council, despite the fact that Buddhist nuns have demonstrated a strong commitment to social work, their participation has lagged behind that of social workers who have a strong Christian attachment. However, the information shown in the chart is based on events that occurred in the 1980s, when Buddhist groups had just begun to.

### End Notes

1. Frank M. Tedesco, "Social Engagement in South Korean Buddhism", in *Action Dharma New Studies in Engaged Buddhism*, ed. Christopher Queen, Charles Perbish and Damien Keown, (London: RoutledgeCurzon, 2003), 166.
2. Jung To Society, ed., *Peace of Mind and Compassion in the Society* (Seoul: JungTo Society, 2002), 9.
3. Frank M. Tedesco, 166.
4. Ven. Pomnyun Sunim, "Buddhism and Social Engagement"(paper presented at the Ineb Seoul 2003 Conference of International Network for Engaged Buddhists, Seoul, Korea, July 20-25, 2003).
5. JungTo Society, "Urigo Daihanminguk Gukmininde," *Pyeonghwaral Chajaganan Areumdaun Saramdul Johunbautdul*, November 12, 2007, 5.
6. Bak In Tak, "Jeongtohoe Cheongsonyeon Indo Wokkaemp," *Pulgyo Sinmun*, November 6, 2006.
7. Lee Seon-min, "Jirisan Silsangsa Dobeop Sunim," *Joseon Ilbo*, January 18, 2001.
8. For the philosophical description of the Indramang, see Sin Yong-guk, *Indeumangui Segye* (Seoul: Doseochulpan Haneulbuk, 1999), 176, 413.
9. Donald W. Mitchell, *Buddhism Introducing the Buddhist Experience* (New York Oxford: Oxford

University Press, 2008), 217.

10. Sin Yong-guk, 531.

11. The details of Indramang are available in Korean, for further, see

[http://www.indramang.org/bbs/board.php?bo\\_table=indramang\\_general&wr\\_id=3](http://www.indramang.org/bbs/board.php?bo_table=indramang_general&wr_id=3), 2009-01-08

12. GWon Min-jeong, "Indramang Gongdongcheui Yoram NamWonsi Silsangsa," Saemaul Sinmun, February 1, 2001.

13. Further details of sub-section and their activity are available on the organization's homepage see

<http://www.buddha21.org>

14. Hyogang, "Welcoming Message" in World Lay Buddhist Forum 2008, 4-7.

15. Kim Jae-gyeong, "Chongjijong Yeoksamnoinbokjigwan Unyeong," Buddhapia, March 3, 1999.

16. Sung Kyu-taik, Care and Respect for the Elderly in Korea Filial piety in modern Times in East Asia (Seoul: Jimoondang, 2005), 24, 163-167.

17. For Buddhist filial piety see Kyung-yin Kwon, "Buddhist Ideals and Practice for Ageing Welfare: With Reference to the Sutra of Filial Piety," International Journal of Buddhist Thought and Culture, Vol. 7 (September 2006): 141-143.

18. Jo Seong-hui, "Pulgyosahoepokji Jeondalchegyeroeseoui Sachalui Yeokhal" in Jogyejong Sahoepokji, ed. Sahoepokji Beobin Daehan Pulgyo Jogyejong Sahoepokji Jaedan Gihoekyeonguwihonhoe (Seoul: Sahoepokji Beobin Daehan Pulgyo Jogyejong Sahoepokji Jaedan, 2004), 94-95.

### **Selected Bibliography**

Bak, In Tak, "Jeongtohoe Cheongsongyeon Indo Wokkaemp," Pulgyo Sinmun [Buddhist Newspaper], November 6, 2006.

Gwon, Min-jeong, "Indramang Gongdongcheui Yoram NamWonsi Silsangsa," Saemaul Sinmun,

February 1, 2001.

Jung To Society, ed., Peace of Mind and Compassion in the Society, Seoul: JungTo Society, 2002.

JungTo Society, " We are People of Republic of Korea [Urdo Daihanminguk Gukmininde]," Pyeonghwaral Chajaganan Areumdaun Saramdul Johunbautdul, November 12, 2007, 5.

Jo, Seong-hui, "Pulgyosahoepokji Jeondalchegyero-seoui Sachalui Yeokhal" in Jogyejong Sahoepokji, ed. Sahoepokji Beobin Daehan Pulgyo Jogyejong Sahoepokji Jaedan Gihoekyeonguwihonhoe, Seoul: Sahoepokji Beobin Daehan Pulgyo Jogyejong Sahoepokji Jaedan, 2004.

Kim, Jae-gyeong, "Chongjijong Yeoksamnoinbokjigwan Unyeong," Buddhapia, March 3, 1999.

Lee, Seon-min, "Jirisan Silsangsa Dobeop Sunim," Joseon Ilbo, January 18, 2001.

Shin, Yong-guk, Indeuramangui Segye, Seoul: Doseochulpan Haneulbuk, 1999.

Mitchell, Donald W., Buddhism Introducing the Buddhist Experience , New York Oxford: Oxford University Press, 2008.

Sung, Kyu-taik, Care and Respect for the Elderly in Korea Filial piety in modern Times East Asia, Seoul: jimoondang, 2005.

Tedesco, Frank M., "Social Engagement in South Korean Buddhism", in Action Dharma New Studies in Engaged Buddhism, ed. Christopher Queen, Charles Perbish and Damien Keown, London: RoutledgeCurzon, 2003.

Ven. Pomnyun Sunim, "Buddhism and Social Engagement"(paper presented at the Ineb Seoul 2003 Conference of International Network for Engaged Buddhists, Seoul, Korea, July 20-25, 2003).



## वैदिक परिप्रेक्ष्य में नक्षत्र-ज्ञान की महत्ता : एक विवेचन

डॉ. सोनिया, सहायकाचार्या संस्कृत  
मानविकी विद्यापीठ,  
इंदिरा गाँधी राष्ट्रीय मुक्त विश्वविद्यालय,  
मैदान गढ़ी, नई दिल्ली

प्राचीन काल में भारतीय मनिषियों ने काल की गणना हेतु यथासम्भव सभी प्रकार से प्रयत्न किये। भारतीय दार्शनिकों ने काल को एक तत्त्व के रूप में स्वीकृत किया है। काल ही सृष्टि का निर्माण करता है और संहार भी करता है – “कालः सृजति भूतानि कालः संहरते प्रजा”। अतः काल का ज्ञान होना अत्यन्त आवश्यक है। काल के ज्ञान हेतु सर्वाधिक महत्वपूर्ण साधन है – ब्रह्माण्ड। ब्रह्माण्ड में होने वाले परिवर्तन ही काल गणना में सर्वाधिक सहायक है। ज्योतिष खगोलशास्त्र का प्रमुख आधार है, इसलिए ब्रह्मांड की जानकारी तथा उसकी कालगणना में यह एक प्रमुख शास्त्र है। ज्योतिष का वास्तविक अर्थ है वह शास्त्र जिससे प्रकाशमान ग्रह-नक्षत्रों इत्यादि की गति और स्थिति का कलन या ज्ञान किया जाता है।<sup>1</sup> ग्रहों की गति स्थिति मनुष्यों के काल गणना का आधार है। परंतु ग्रहों की जो ज्योतिषीय परिभाषा है, उसके अनुसार ग्रहों को हम प्लैनेट नहीं कह सकते। अंग्रेजी के प्लैनेट के नामों में केवल उन अंतरिक्षीय पिंडों को शामिल किया गया है, जो सूर्य का चक्कर लगाते हैं। दूसरी ओर भारतीय ग्रहों में उन पिंडों और छाया बिंदुओं को भी शामिल किया गया है, जिनके कारण पृथिवी पर जीवन प्रभावित होता है। ग्रहों की कुछ परिभाषाएं निम्नानुसार प्राप्त होती हैं। एक परिभाषा के अनुसार ‘गृह्णाति गतिविशेषानिति’ अर्थात् जो विशेष गति को ग्रहण करते हैं, वे ग्रह हैं। एक अन्य परिभाषा के अनुसार ‘गृह्णाति फलदातृत्वेन जीवानिति’ अर्थात् जीवों को जो (कर्म) फल देते हैं, वे ग्रह हैं। नवग्रहों की गणना इस प्रकार की गयी है – सूर्यश्चन्द्रो मङ्गलश्च

<sup>1</sup> ज्योतिष्मतांग्रह-नक्षत्रादीनांगतिस्तिथिञ्चाधिकृत्यकृतंशास्त्रम्

बुधश्चापि बृहस्पतिः। शुक्रः शनैश्वरो राहुः केतुश्चेति नव ग्रहाः।। इन ज्योतिषीय नवग्रहों में केवल सात ही अंतरिक्षीय पिंड हैं, दो केवल छाया ग्रह हैं। छाया ग्रह यानी राहु और केतु कोई पिण्ड नहीं हैं, वे पृथिवी के परिक्रमा पथ के दो बिंदु हैं, जिनके कारण सूर्य और चंद्र ग्रहण होते हैं। ग्रहों में भी दो सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण ग्रह जिनका प्रतिदिन निदर्शन होता रहा, वे थे – सूर्य और चन्द्रमा। चन्द्रमा की कलाओं के घटने और बढ़ने के क्रम से तिथियों का निर्धारण किया गया। सूर्य के उदय और अस्त से वारों का तथा दिन-रात के समय का निर्धारण किया गया। चन्द्रमा की अमावस्या से अमावस्या अथवा पूर्णिमा से पूर्णिमा तक चान्द्रमास की गणना की गई तथा सूर्य के अयन परिवर्तन के आधार पर वर्ष की गणना की गई। चन्द्र आदि ग्रहों की ब्रह्माण्ड में स्थिति का ज्ञान करने की जब जिज्ञासा उत्पन्न हुई तो उसके लिये एक मापक की आवश्यकता हुई। ग्रहों की स्थिति का ज्ञान करने के लिये उनके पीछे दिखाई देने वाले तारे ही सहायक सिद्ध हुए। इस कारण उनके तारों के समूह का निर्धारण करने की आवश्यकता अनुभव हुई। ग्रहों की स्थिति का ज्ञान करवाने वाले उन विशेष तारों को नक्षत्र कहा गया, और जब उन्हीं तारों और स्थूल बारह भागों विभाजन किया गया तो उस प्रत्येक विभाग को एक राशि कहा गया।

भारतीयों को नक्षत्रों का पूर्ण ज्ञान था। यं न क्षीयते तं नक्षत्रम् जो क्षीण नहीं होते हैं उनको नक्षत्र कहते हैं।<sup>2</sup> ब्राह्मण ग्रन्थ में नक्षत्र की परिभाषा देते हुआ है कि गति और कर्म से क्षीण न होने के कारण नक्षत्र कहे जाते हैं।<sup>3</sup> नक्षत्र का सूर्य के समान जिनका अपना स्वयं का प्रकाश है, वह नक्षत्र कहाता है।<sup>4</sup> आधुनिक मान्यता के अनुसार ग्रह पृथ्वी के समान प्रकाशहीन पिण्ड हैं, ग्रहों के ऊपर जो सूर्य की किरणें पड़ती हैं, वे किरणें ही उन्हें प्रकाशित करती हैं। उन ग्रहों पर पड़ने वाली किरणें ही उनसे प्रत्यावर्तित होकर हमें उन ग्रहों को दिखाती हैं। जैसा कि शतपथ ब्राह्मण में भी कहा है कि निश्चय ही चन्द्रमा की रश्मियाँ

<sup>2</sup> "णक्ष गतौ" (पाणिनीय धातुपाठभाषादि ४४२) धातु से "अमिनक्षियजिवधिपतिभ्योऽन्नम्" इस उणादि सूत्र से अन्न प्रत्यय करके नक्षत्र शब्द बनता है।

<sup>3</sup> तन्नक्षत्राणां नक्षत्रत्वं यन्न क्षियन्ति । (गोपथ उत्तर ब्राह्मण १/८)

<sup>4</sup> नक्षत्राणि वै रोचना दिवि । - (यजुर्वेद मां.सं. २३/५)

सूर्य की ही हैं।<sup>5</sup> अर्थात् वे सूर्य की किरणें सूर्य से निकलकर चन्द्रमा पर पड़ती हैं और चन्द्रमा से प्रत्यावर्तित होकर हमें चन्द्रमा की रश्मियों के रूप में दिखाई पड़ती हैं।

पृथ्वी की दो प्रकार की गति, सूर्य की स्थिति और खगोल में ग्रहों, उपग्रहों की गति के ज्ञान के लिए, सभी नक्षत्रों के ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती। पृथ्वी के झुकाव के कारण, सूर्य खगोल में क्रान्ति वृत्ताकार पथ में, 8° अंश दूरी के अंतर से, क्रान्ति वृत्त के दोनों ओर वर्ष भर में चलता हुआ दिखाई देता है। इसलिए ग्रहों की स्थिति जानने के लिए, चन्द्रमा और सूर्य की स्थिति जानने के लिए एवं कालचक्र के सम्यक् ज्ञान के लिए इस 16° अंश में व्यापक मेखला में, दिखाई पड़ने वाले नक्षत्रों के ज्ञान की आवश्यकता होती है। इसी मेखला को ही नक्षत्र मंडल, भ चक्र और राशि चक्र के नाम से जाना जाता है। वेदों में, नक्षत्र मंडल या भ चक्र को समानकोणात्मक 27 भागों में विभाजित किया गया है। इसके आधार पर, इस मंडल के विभिन्न समान विभागों में स्थित नक्षत्रों की आकृतियों को ध्यान में रखकर उनका नामकरण किया गया है। ये 27 नक्षत्र वेदों में श्रुतियों द्वारा विविध नामों से संबोधित होते हैं।<sup>6</sup> इन नक्षत्रों की आकृतियों को समझने के लिए और उनके विभिन्न गुणों को प्रतिष्ठित करने के लिए वेदों में इन्हें 27 भागों में बाँटा गया है। ब्राह्मण श्रुतियों में आए विवरण के अनुसार, इस परिगणना में केवल 27 भागों का उपयोग किया गया है, जिससे वेदों में 27 नक्षत्र का उल्लेख किया जाता है। 28 नक्षत्रों के नाम भी हैं, लेकिन परंपरागत रूप से 27 नक्षत्रों की परिगणना होती है। ऋग्वेद में वर्तमान प्रणाली के अनुसार नक्षत्र चर्चा मिलती है। इस मन्त्र<sup>7</sup> में प्रश्न और उनका उत्तर दिया गया है कि जब कोई किसी से पूछे कि ये नक्षत्र लोक अर्थात् तारागण किसने बनाये और किसने धारण किये हैं और रात्रि में दीखते तथा दिन में कहाँ जाते

<sup>5</sup> सूर्यस्यैव हि चन्द्रमसो रश्मयः । - (शतपथ ब्रा. ९/४/१/९)

<sup>6</sup> सप्तविंशतिर्नक्षत्राणि ।- (ताण्डय.म.ब्रा.२३/२३/३)

<sup>7</sup> अमी य ऋक्षा निहितास उच्चा नक्तं ददृश्रे कुह चिद्विवेयुः। अदब्धानि वरुणस्य व्रतानि विचाकशच्चन्द्रमा नक्तमेति॥ - ऋ. 1/24/10

हैं, इनके उत्तर ये हैं कि ये सब ईश्वर ने बनाये और धारण किये हैं, इनमें आप ही प्रकाश नहीं किन्तु सूर्य के ही प्रकाश से प्रकाशमान होते हैं और ये कहीं नहीं जाते, किन्तु दिन में ढपे हुए दीखते नहीं और रात्रि में सूर्य की किरणों से प्रकाशमान होकर दीखते हैं। ऋग्वेद के एक अन्य मन्त्र में भी स्पष्ट कहा गया कि सूर्य के आने पर नक्षत्र अस्त हो जाते हैं।<sup>8</sup> इसी प्रकार हमारे जीवन में भी ज्ञान का सूर्य उदय होने पर तुच्छ वासनाओं के नक्षत्र अस्त हो जाते हैं। अन्य मन्त्र<sup>9</sup> में चित्रा और मघा का स्पष्ट उल्लेख किया गया है। यजुर्वेद के एक मन्त्र में 27 नक्षत्रों को गन्धर्व कहा गया है, जिससे ध्वनित होता है कि उस समय 27 नक्षत्रों का प्रचार था, पर यह जानना कठिन है कि नक्षत्रों की गणना किस प्रकार ली जाती थी। अथर्ववेद के 19 वें काण्ड का सातवाँ तथा आठवाँ सूक्त नक्षत्र सूक्त ही हैं जिसमें 28 नक्षत्रों का वर्णन किया गया है। इन दोनों सूक्तों के देवता नक्षत्र हैं अर्थात् इन मन्त्रों में बताया जाने वाला विषय नक्षत्र है। प्रथम मन्त्र में ऋषि नक्षत्रों की गतिशीलता का वर्णन करते हैं कि चित्र-विचित्र अनेक प्रकार के, साथ साथ द्युलोक में प्रकाशित होने वाले, आकाश में सदा गतिशील दिखने वाले, भुवन-ब्रह्माण्ड में कभी भी नष्ट न हाने वाले, अनिष्टनाशक उत्तम बुद्धि की इच्छा करता हुआ, मैं स्वर्गचारी अर्थात् आकाश में चलने वाले नक्षत्रों की, अपनी वाणियों से सपर्या करता हूँ अर्थात् स्तुति करता हूँ।<sup>10</sup> इसी प्रकार दूसरे मन्त्र<sup>11</sup> में ऋषि ज्योतिष शास्त्र के द्वारा नक्षत्रों वा तारागणों का परस्पर सम्बन्ध और चन्द्रमा आदि के साथ उनके संयोग और पृथ्वी पर उनकी गति के प्रभाव को समझकर परमात्मा की अनन्त शक्ति को विचारते हुए सामर्थ्य बढ़ाने के लिए प्रार्थना करता है। तीसरे मन्त्र<sup>12</sup> में दोनों

<sup>8</sup> अप त्ये तायवो यथा नक्षत्रा यन्त्यक्तुभिः । सूराय विश्वक्षसे ॥ - ऋ. 1/50/2

<sup>9</sup> वाजिनीवती सूर्यस्य योषा चित्रामघा राय ईशे वसूनाम् । - ऋ० स० 7/75/5

<sup>10</sup> चित्राणि साकं दिवि रोचनानि सरीसृपाणि भुवने जवानि। तुमिशं सुमतिमिच्छमानो अहानि गीभिः सपर्यामि नाकम् ॥ - अथर्ववेद (19/7/1)

<sup>11</sup> सुहवमग्ने कृत्तिका रोहिणी चास्तु भद्रं मृगशिरः शमाद्रा। पुनर्वसू सूनृता चारु पुष्यो भानुराश्लेषा अयनं मघा मे ॥

<sup>12</sup> पुष्यं पूर्वा फल्गुन्यौ चात्र हस्तश्चित्रा शिवा स्वाति सुखो मे अस्तु। राधे विशाखे सुहवानुराधा ज्येष्ठा सुनक्षत्रमरिष्ट मूलम् ॥

फल्गुनी नक्षत्र, हस्त, विशाखा, अनुराधा, ज्येष्ठा, चित्रा तथा स्वाति नक्षत्रों से पवित्र, सुख देनेवाला और मङ्गलकारक, सुख से बुलाने योग्य, हानिरहित होने की प्राथना की है। चतुर्थ मन्त्र<sup>13</sup> में पूर्वा अषाढा नक्षत्र से अन्न, उत्तरा अषाढा नक्षत्र से उत्तम बल, अभिजित् नक्षत्र से पुण्य श्रवण और धनिष्ठा नक्षत्र से पुष्टि की कामना की गई है। यहाँ अभिजित् नक्षत्र के प्रति प्रार्थना करते हुए यह स्पष्ट रूप से कहा गया है कि यह अभिजित् नक्षत्र मुझे पुण्य ही देवे पुण्यमेव रासतां। जिस प्रकार से केवल अभिजित् के लिए 'पुण्यं एव' कहा गया है। उस प्रकार किसी अन्य नक्षत्र के प्रति की गयी प्रार्थना में नहीं कहा गया है। इससे यह स्पष्ट होता है कि मूलतः यह नक्षत्र पुण्यकाल के रूप में ही मंत्र में प्रयुक्त है। इसी प्रकार ऋग्वेद में भी नक्षत्र की महत्ता स्पष्ट की है कि यह पृथिवी, द्युलोक और जल, सूर्य, नक्षत्रों के साथ यह विशाल अन्तरिक्ष हमारी प्रार्थना को सुनें।<sup>14</sup>

अग्रिम सूक्त में इस विषय को आगे बढ़ाते हुए ऋषि उन नक्षत्रों के ज्योतिष ज्ञान से दूरदर्शी होकर विघ्नों को हटाकर सुख पाने के लिए सन्देश देते हैं।<sup>15</sup> जिस प्रकार सूक्त 7 में कृत्तिकाओं से लेकर भरणियों तक अट्ठाईस नक्षत्र बताये हैं। यह मन्त्र कहता है कि वे नक्षत्र चन्द्रमा के मार्ग में चक्र बनाकर घूमते हैं। इसलिये जिस किसी एक नक्षत्र को ध्रुव मानकर गणना करें तो प्रत्येक अन्तिम नक्षत्र अट्ठाईसवाँ होता है, जैसे वेद में कृत्तिकाओं से लेकर भरणी, और लोक में अश्विनी से लेकर रेवती अट्ठाईसवाँ नक्षत्र हैं।<sup>16</sup> अग्रिम मन्त्र में प्रातः काल और सांयकाल के शुभ होने का वर्णन करते हुए ऋषि कहते हैं कि सुन्दर प्रातःकाल,

<sup>13</sup> अन्नं पूर्वा रासतां मे अषाढा ऊर्जं देव्युत्तरा आ वहन्तु। अभिजिन्मे रासतां पुण्यमेव श्रवणः श्रविष्ठाः कुर्वतां सुपुष्टिम् ॥

<sup>14</sup> शृणोतु नः पृथिवी द्यौरुत्तापः सूर्यो नक्षत्रैरुर्वशन्तरिक्षम् ॥ - ऋग्वेद (3/54/19)

<sup>15</sup> यानि नक्षत्राणि दिव्यन्तरिक्षे अप्सु भूमौ यानि नगेषु दिक्षु। प्रकल्पयंश्चन्द्रमा यान्येति सर्वाणि ममैतानि शिवानि सन्तु ॥

<sup>16</sup> अष्टाविंशानि शिवानि शग्मानि सह योगं भजन्तु मे। योगं प्र पद्ये क्षेमं च क्षेमं प्र पद्ये योगं च नमोऽहोरात्राभ्यामस्तु

सुन्दर सायंकाल और सुन्दर दिन मेरे लिये आनन्द का विस्तार करने वाले होवे।<sup>17</sup>

तैत्तिरीय ब्राह्मण में नक्षत्रों की आकृति प्रजापति के रूप में मानी गयी है - नक्षत्र रूपी प्रजापति का चित्रा सिर, हस्त हाथ, निष्टया - स्वाति हृदय, विशाखा जंघा एवं अनुराधा पाद है।<sup>18</sup> इसी ग्रन्थ में एक स्थान पर आकाश को पुरुषाकार माना गया है। इस पुरुष का स्वाति हृदय बताया गया है। शतपथ ब्राह्मण और तैत्तिरीय ब्राह्मण में नक्षत्रों की आकृति का बड़ा सुन्दर विवेचन है। इन ग्रन्थों से सुस्पष्ट सिद्ध होता है कि प्राचीन काल में नक्षत्रविद्या का अधिक विकास था। इसके प्रभाव और गुणों का वर्णन भी अथर्ववेद के कई मन्त्रों में मिलता है शतपथ ब्राह्मण के एक मन्त्र में बताया गया है कि सप्तर्षि नक्षत्रपुंज जाज्वल्यमान नक्षत्रपुंज है। तैत्तिरीय ब्राह्मण के कुछ मन्त्रों में अग्न्याधान, विशेष यज्ञ एवं अन्य धार्मिक कृत्यों के लिए शुभाशुभ नक्षत्रों का कथन किया गया है। अतएव स्पष्ट है कि नक्षत्रविद्या उन्नति को चरम सीमापर थी, इसीलिए इस युग में ज्योतिषका अर्थ नक्षत्रविद्या किया जाता था ।

<sup>17</sup> स्वस्तितं मे सुप्रातः सुसायं सुदिवं सुमृगं सुशकुनं मे अस्तु। सुहवमग्ने स्वस्त्यमर्त्यं गत्वा पुनरायाभिनन्दन् ॥

<sup>18</sup> यो वै नक्षत्रिय प्रजापतिं वेद । उभयोरेन लोकयोर्विदु । हस्त एवास्य हस्त । चित्रा शिर । निष्टया हृदय । करु विशाखे । प्रतिष्ठानुराधा । एष वै नक्षत्रिय प्रजापति । - तै० ब्रा० १.५२

**UGC CARE LISTED INTERNATIONAL PEER REVIEWED  
REFEREED JOURNAL**

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

Quarterly **TAREEKH E ADAB E URDU** Delhi  
Vol. 06 January - March, 2024 Issue 01

**Chief Patrons**

**Prof. Irteza Karim**

**Prof. Dr. Rakesh Kumar Pandey**

**Editor**

**Prof. (Dr.) Md. Yahya Saba**

Associate Editor: Dr. Md. Bahlul

Managing Editor: **Dr. Mohammad Talib**

**Patron**

Prof. Mohd Raziur Rahman (Head, Department of Urdu, Gorakhpur  
University, (UP)

Prof. Nadeem Ahmad, Prof. Kausar Mazhari (Department of Urdu,  
Jamia Millia Islamia, Delhi)

Prof. Mohammad Kazim, Dr. Ahmad Imtiyaz (Department of Urdu,  
University of Delhi)

Prof. Aftab Alam Afaqi (Department of Urdu, Banaras Hindu University)

Prof. Mohd Ali Jauhar, Prof. Mohammad Qamrul Huda Faridi  
(Department of Urdu, Aligarh Muslim University, Aligarh)

Prof. Azara Abidi (Department of Sociology, Jamia Millia Islamia, Delhi)  
Qaisar Raza (Education Officer Jharkhand)

Dr. Shaikh Huma Kausar, Associate prof., Head of the (Department of  
Urdu, Mahila college, Maharashtra)

Zarina Abdul Salim Assitt Prof. (HOD Urdu Yashoda Girls College  
Nagpur Maharashtra)

Dr.Nagma Tabassum Assitt Prof. (Deptt of Urdu ARC PG College  
Sant Kabir Nagar UP)

### **Editorial Board (India)**

Maulana Mohammad Shahid Adil Qasmi, Principal Madarsa Yateem Khana Ararya, Prof. Parmod Kumar Bharti (Department of Sanskrit, Municipal P.G. College Masoori, UK)  
Dr. Md Mohsin, Dr. Mujeeb Ahmad Khan, Dr. Saifuddin Ahmad, Dr. Qamrul Hasn, Prof. Balram Shukla, Dr. Naushad Momin (Kolkata), Dr. Danish Allahabadi (Allahabad), Waseem Farhat Anjum, Dr. Nusrat Jabeen, Prof. Mushtaque Alam Qadri, Dr. Arshia Jabeen, (Deptt of urdu Haidrabad University) Dr. Md Afroz Alam (Kashmir), Dr. Shahid Razmi (Bhagalpur), Dr. Zain Shamsi (Munger), Prof. Aqeela Syed Ghaus, Dr. Nadira Khatoon (Kota, Rajashtan), Dr. Fayyaz Alam (Delhi), Prof. Zeba Mohmood, Deen Raza Akhtar (Araria), Dr. Md Shahzad Shams (Araria) Dr. Sabiha Parween (Bhagalpur), Shakiba Umar (Delhi), Maulana Rizwan Nadwi (Purnia), Dr. Md Fahim Ahmad (Kota Rajasthan), Dr. Nusrat Menu Mohd. Naseer, Nagpur

### **Editorial Board (Abroad)**

Prof. Yusuf Khushk, Prof. Sophia Khushk, Prof. Zia ul Hassan, Dr. Mohammad Salan Bhatti, Prof. Sameena Gul. Dr. Mohammad Afazal Bhat, Uzma Noreen, Dr. Rehana Kausar (Pakistan). Prof. Ahmadul Qazi (Egypt), Prof. Haleel Tuqar, Prof. Durmush Bulgar, Dr. Zakai Kardas (Istanbul, Turkey), Farzana Aazam Lutfi, Dr. Md Kiu Mursi (Tehran, Iran) Dr. Ali Khodjaeva (Tashkent, Uzbekistan), Syeda Shahzadi, Ph.D. Scholar, University of Sargodha, Pakistan

### **Legal Advisor**

Adv. Anil Kumar Sing, Adv. Seema Singh (Delhi)

**ISSN2582-1229E-ISSN2582-9157**

**UGC Care Listed International Peer  
Reviewed Refereed Journal**

**Quarterly**

**Delhi**

**Tareekhe-E-Adab  
Urdu**

**January-March 2024  
Volume No 06 Issue 01**

**Editor: Prof. Dr. MD . Yahya Saba**

**[www.tareekheadabeurdu.com](http://www.tareekheadabeurdu.com)**