اپریل-جون ۲۰۲۴ء جلد۶ شمارہ(۲) ISSN-2582-1229,E-ISSN-2582-9157

UGC Care Listed International Peer Reviewed Refereed Journal

یو جی سی کیئر لسٹیڈ بین الاقوامی پیر ریویوڈ ریفریڈ جرنل

سہ ماہی دہلی

تاریخ ادب اردو

اپریل تا جون ۲۰۲۴ء

April to June 2024

جلد:۶

شمارہ:(۲)

اردو ادب کا علمی، ادبی اور تحقیقی ترجمان

مدیر: پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا

www.tareekheadabeurdu.com

سہ ماہی دہلی

تاریخ ادب اردو

اردو ادب کا نقیب و ترجمان

جلد:۶ {اپریل تا جون ۲۰۲۴} شمارہ:۲

مدیر: پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا

ایسوسی ایٹ ایڈیٹر: ڈاکٹر محمد بہلول

مینیجنگ ایڈیٹر: ڈاکٹر محمد طالب

خط و کتابت/ترسیل زر کا پتہ

سہ ماہی تاریخ ادب اردو دہلی، ۲۶۹۴، دوسری منزل، پنجابی بستی، سبزی منڈی، گھنٹہ گھر، دہلی۔۱۱۰۰۰۷

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

E-mail: editortau@gmail.com

Website: tareekheadabeurdu.com

Mobile No.: +919968244001

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

سرپرست اعلیٰ: پروفیسر ارتضیٰ کریم
پروفیسر راکیش کمار پانڈے

سرپرست

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

مجلس مشاورت

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

بیرون ملک:

پروفیسر یوسف خشک، پروفیسر صوفیہ خشک، پروفیسر ضیاء الحسن، ڈاکٹر محمد سلمان بھٹی، پروفیسر ثمینہ گُل، ڈاکٹر محمد افضل بٹ، عظمی نورین، ڈاکٹر ریحانہ کوثر (پاکستان)، پروفیسر احمد القاضی (مصر)، پروفیسر حلیل طوقار، پروفیسر دُرمُش بُلگر، ڈاکٹر ذکائی کارداس (استنبول، ترکی)، فرزانہ اعظم لطفی، ڈاکٹر علی بیات، ڈاکٹر محمد کیومُرسی (تہران، ایران)، ڈاکٹر نیلوفر خودجائیوا (تاشقند، ازبکستان) سیدہ ہما شہزادی، شعبہ اردو، سرگودھا یونیورسٹی، پاکستان، ڈاکٹر صائمہ نذیر اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ اردو زبان وادب نمل اسلام آباد، ڈاکٹر سمیرا اعجاز شعبہ اردو سرگودھا یونیورسٹی، عائشہ مسعود صحافی اسلام آباد پاکستان، ڈاکٹر عبد العزیز ملک، شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی فیصل آباد، پاکستان۔ ڈاکٹر رفعت چودھری، شعبہ اردو جی سی ویمن یونیورسٹی سیالکوٹ پاکستان۔ ڈاکٹر ہاجر قدری محمد، شعبہ اردو زبان وادب، کالج آف ہیومینیٹیز، الازہر یونیورسٹی قاہرہ مصر۔

قانونی مشیر:

ایڈوکیٹ انل کمار سنگھ، ایڈوکیٹ سیما سنگھ (دہلی)

زر تعاون:

فی شمارہ۔200/ خصوصی شمارہ400/-

سالانہ1800/- خصوصی تعاون5000/-

A/C Name–: PEACE INDIA FOUNDATION

A/C No–: 51521131001918 IFSC–: PUNB515210

مالک، طابع وناشر پروفیسر ڈاکٹر محمد یحیی صبا نے جے کے آفسیٹ پرنٹنگ پریس، سے چھپوا کر دفتر ''تاریخ ادب اردو'' ۶۹۴۲، دوسری منزل، پنجابی بستی، سبزی منڈی، گھنٹہ گھر، دہلی، ۱۱۰۰۰۷ سے شائع کیا۔

مشمولات

اداریہ	مدیر	5
۱۔تخلیقی وابستگی کا شاعر :سلیم محی الدین	ڈاکٹر احمد امتیاز	8
۲۔ڈاکٹر وحید اختر عشرت کی شخصیت پر اقبالیاتی نقوش	ڈاکٹر رفعت چودھری	15
۳۔بلراج بخشی کے شعری رویّے	ڈاکٹر الطاف انجم	33
۴۔جنگ آزادی کی ایک مثالی تحریک	ڈاکٹر جاوید ندیم ندوی	45
۵۔تمل ناڈو میں اردو نثر۔آزادی کے بعد۔ایک جائزہ	ڈاکٹر کے۔ایچ۔کلیم اللہ	58
۶۔امیر مینائی کی نعتیہ شاعری	ڈاکٹر نشاں زیدی	64
۷۔امن کی تعلیم۔مختلف مذاہب۔ڈاکٹر ندیم احمد، پروین کمار سورجن، شیخ احتشام الدین		73
۸۔بنگال میں اردو زبان کا آغاز وارتقاء اور فورٹ ولیم کالج	ڈاکٹر نورالنساء	85
۹۔ادا جعفری کی شاعری میں انسانی افکار واقدار	ڈاکٹر محمد طالب	94
۱۰۔خواجہ میر درد اور ان کا فارسی کلام	ڈاکٹر ظفر امام	104
۱۱۔وطن عزیز کا شیدائی: اقبال	عمران اعظم	122
۱۲۔جدید غزل میں اقدار کا کرائسس	عرفان علی بشر	130
۱۳۔شمس الرحمٰن فاروقی کا افسانہ ''سوار'' دہلوی تہذیب کا بیانیہ	محمد افضل حسین	142
۱۴۔حنیف نقوی کی محققانہ بصیرت: ایک جائزہ	عبدالقیوم	158
۱۵۔سرسید احمد خاں اور تعلیم نسواں	ڈاکٹر ناصرہ سلطانہ	168
۱۶۔ The Indian Culture: A Study of Urdu Language and Literature	Prof. (Dr.) Md. Yahya Saba	179
۱۷۔ Nation or Civilization? Problem of History in Intizar Husain's Basti	Mohammad Irfan	207
۱۸۔ बौद्धकालीन भारत में सामाजिक-आर्थिक परिवर्तन एक समीक्षा	डॉ. संजय कुमार	222

اداریہ

آزادی سے پہلے، ہندوستان کے بہت سے دانشوراور عام لوگ اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ وہ ہندوستان میں نہ صرف برطانوی حکومت کو ہٹانے کے لیے بلکہ ہندوستانی تہذیب کی طاقت اورتوانائی کو بحال کرنے کے لیے بھی جدوجہد کررہے تھے۔مہاتما گاندھی اوران جیسے دوسرے مفکرین نے اس وقت کی اس تفہیم کی وضاحت میں مرکزی کردار ادا کیا۔ ہندوستان کی آزادی اس کی شناخت کی دستاویز ہے۔گاندھی جی کے چرخے کی اہمیت اس لیے بھی تھی کہ یہ ہندوستانی تہذیب کو دوبارہ متحرک کرنے کی علامت تھی۔اس لحاظ سے ان برسوں میں ہم ہندوستانی کسی حدتک واقف تھے کہ ہم کس قسم کی تہذیب ہیں اور ہم مغربی تہذیب سے کس حدتک مختلف ہیں۔اس ادراک کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہم مغرب کے فلسفیوں اور مفکرین سے اپنے طریقے سے رابطہ کرسکیں۔اس سب کی بہت سی مثالیں دی جاسکتی ہیں لیکن یہاں اس کی گنجائش نہیں۔آزادی سے لے کرآج تک ہمارے اندر یہ شعور کم ہوتا جارہا ہے کہ ہم ایک علاحدہ تہذیب کے شہری ہیں حالانکہ دوسری تہذیبوں کے ساتھ مکالمے میں گاندھی جی نے تقریباً آٹھ دہائی قبل اپنی ایک کتاب میں اس تشویش کا اظہار کیا تھا کہ "ہم ہندوستانیوں میں یہ ایک سنگین عیب ہے کہ ہم اپنے اعمال اورسوچ میں اپنے آپ کو ہندوستانی تہذیب نامی ایک وسیع تعاون کا رکن سمجھنے کے عادی نہیں ہیں جس طرح دوسری تہذیبوں کے ماننے والے کرتے ہیں۔" ہم یا تو اپنے آپ کو بدھ یا جین یا شیعہ یا سنی یا اس طرح کی کسی بھی برادری کے ممبر مانتے

ہیں،لیکن ایسا کرتے ہوئے، ہم زیادہ تر یہ بھول جاتے ہیں کہ یہ تمام کمیونٹیز ایک بہت بڑا تعاون تشکیل دیتے ہیں، جسے ہندوستانی تہذیب کا نام دیا جا سکتا ہے۔مگر کچھ سال پہلے پیپل آف انڈیا پروجیکٹ کے تحت ہندوستان کے تمام فرقوں کی مردم شماری کی گئی تو معلوم ہوا کہ اس ملک میں ساڑھے تین ہزار سے زیادہ فرقے ہیں۔اگر ہم اس منصوبے کے ان نتائج کو ذہن میں رکھیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہماری یہ تہذیب ساڑھے تین ہزار طریقوں سے ظاہر اور مجسم ہوتی ہے لیکن گاندھی جی نے جس کمی کی نشاندہی کی تھی وہ آزادی کے بعد بڑھتی ہی گئی۔ایک طرف ایسے دانشور آئے جنہوں نے یا تو ہندوستانی تہذیب کی انفرادیت کو داغدار کیا یا اسے مکمل طور پر نظر انداز کر دیا۔ دوسری طرف ایسے لوگوں کی کمی نہیں ہے جو یہ مانتے ہیں کہ ہندوستانی تہذیب ایک چیز کا نام ہے، جو آسانی سے قابل تعریف ہے۔ یہ دونوں نظریات اس حد تک نامکمل ہیں کہ ان کو بغیر کسی ہچکچاہٹ کے غلط سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہندوستانی تہذیب کئی طریقوں سے دوسری تہذیبوں سے مخلوط ہے۔ایسا ہونا فطری بھی ہے کیونکہ انسانی فطرت تمام تہذیبوں کا مرکز ہے۔لیکن تہذیبیں محض انسانی فطرت کا مظہر نہیں ہوتیں بلکہ وہ فطرت کے ساتھ انسانی فطرت کے تعامل سے جنم لیتی ہیں۔تہذیبوں کے مرکز میں انسانوں اور ان کے اردگرد پھیلے متنوع نباتات اور حیوانات کے درمیان کثیر الجہتی تعاملات ہیں۔فطرت کی نوعیت ہر جگہ ایک جیسی نہیں ہے۔ یہ آب و ہوا کے مطابق اپنی مختلف شکلیں لیتا ہے۔اس لیے انسان اور فطرت کے درمیان تعامل ہر جگہ یکساں نہیں ہے۔اس مکالمے کے نتیجے میں خود انسانی فطرت، خصوصاً انسان کا اجتماعی شعور، خود ہی بدل جاتا ہے۔ تہذیبوں میں فرق یہیں سے آتا ہے لیکن چونکہ انسان کی فطرت میں تسلسل ہے، وہ جہاں بھی ہو اور اسی طرح زمین پر مختلف مقامات پر ہونے کے باوجود فطرت میں بھی تسلسل ہے،اس لیے کوئی تہذیب ایسی نہیں ہو سکتی جو اپنے اندر بند ہو۔ یہ دوسری تہذیبوں سے الگ ہو سکتی ہے لیکن دوسری تہذیبوں کے ساتھ تعامل نہ کرنا اس کے

بس میں نہیں۔تہذیبوں کے درمیان مکالمہ صرف انسانوں کے کنٹرول میں نہیں ہے۔انسانوں سے ماوراطاقتیں بھی ان میں سرگرم ہیں۔شاید یہی وجہ ہے کہ زمین پر بہت سی تہذیبیں ہونے کے باوجود وہ ایک دوسرے کے ساتھ رابطے میں رہی ہیں۔ یہ درست ہے کہ دنیا کے مختلف نظاموں میں اس مکالمے کا مرکز بدلتا رہتا ہے،لیکن ایسا کبھی نہیں ہوسکتا کہ تہذیبوں کے درمیان یہ باہمی مکالمہ رک جائے۔آج مغربی تہذیب مکالمے کا مرکز بن چکی ہے۔ یہ کوئی بہت پرانی بات نہیں ہے،اس کو مرکز بنے چارسوسال سے کچھ زیادہ کا عرصہ گزر چکا ہےاور یہ بھی سچ ہے کہ قانون سازی کی طاقت جوآج مغربی تہذیب میں موجود ہے،وہ کہیں اورنہیں ملتی،لیکن یہ بھی سچ ہے کہ اس سے ہندوستانی تہذیب کی انفرادیت ختم نہیں ہوتی۔ ہندوستان کو اپنی قانون سازی کی طاقت حاصل کرنے کے لیے دوسری تہذیبوں سے مسلسل رابطے میں رہنا پڑے گا،لیکن یہ رابطہ تب ممکن نہیں ہوگا جب ہم یا تو اپنی تہذیب کی انفرادیت کومعمولی سمجھنا شروع کردیں یااس انفرادیت کو بالکل قبول نہ کریں۔جب کسی تہذیب کواس کے داخلی تنوع اور نا قابل فہمی سے الگ کر کے اس کی تعریف کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو اس کا زوال شروع ہو جاتا ہے۔اور پھر سیاسی طاقتوں کو یہ سہولت مل جاتی ہے کہ وہ اس زوال پذیر تہذیب کو کسی قسم کی قوم پرستی میں دبا کر وہاں کے شہریوں کے فکری مکالمے کوتباہ کردیں۔ ہندوستانی تہذیب کے لیے یہ اور بھی ناخوشگوار صورت حال ہے کیونکہ تمام تہذیبیں کسی نہ کسی حدتک ابلاغی اور جامع ہیں،لیکن ہندوستانی تہذیب کی ابلاغی صلاحیت اور اس کی روایتی شمولیت بہت بلند سطح پر رہی ہے لیکن اب اس شمولیت اور مکالمے پر سوالیہ نشان لگ رہا ہے۔ اسے دوبارہ قائم کرنا بھی آج کی اہم فکری کوششوں میں سے ایک ہے۔

مدیر

تخلیقی وابستگی کا شاعر: سلیم محی الدین

کلیدی الفاظ: متشکل#انحراف# آہنگ#سرشت# مجتمع#وابستگی#محاسبہ
#تلازمات# مجسم# تمثیل#

ڈاکٹر احمد امتیاز
شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی

تلخیص: ''وابستہ''، سلیم محی الدین کا شعری مجموعہ ہے۔اس میں غزلیں اور نظمیں شامل ہیں۔ ان کی شاعری مختلف کیفیات کا مجموعہ ہے۔فکر و جذبات کی انوکھی پیش کش نے اس شعری مجموعہ کو دلچسپ بنا دیا ہے۔اس میں روایت سے ہم آہنگی بھی ملتی ہے اور اس سے انحراف بھی۔ معاصر غزل کی روایت کو استحکام بخشنے والوں میں سلیم کا شمار بھی ہوتا ہے۔انہوں نے اپنی نادر تشبیہات و استعارات سے اپنی غزلوں اور نظموں کو ایک نئی معنویت عطا کی ہے اور پیکر سازی کے عمل میں اپنی ہنرمندانہ صلاحیتوں کا بخوبی اظہار کیا ہے۔

شاعری، زمین اور آسمان کے رشتوں سے متشکل کیفیات کے اظہار کا نام ہے ۔جس میں زبان انوکھے اور نئے سانچے وضع کرتی ہے۔شاعر جب اپنے خیالات کو شعری پیکر کے سانچے میں ڈھالتا ہے تو ایک ناتمام سچائی کی دنیا ہمارے سامنے آتی ہے۔اس لیے کہ پورا سچ نہ تو بیان کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی پورے غم کو بانٹا جاسکتا ہے۔اس لیے کم از کم یہی کہا جاسکتا ہے کہ شاعری، اشاروں کی زبان میں خوشی اور غم کے ملے جلے تاثر کو بانٹنے کا وسیلہ ہے۔شاعری میں محض عروض کی ہی

پابندی نہیں ہوتی، اس میں تولامحدوداورلاتعدادجذبات واحساسات کے زیروبم کارفرماہوتے ہیں۔ایک انوکھی دنیا آبادہوتی ہے جو بیک وقت ذات،سماج اور کائناتی معاملات کوایک محور پرمرتکزکرتی ہے۔یہ ارتکاز علامتوں، استعاروں اور افکارواسالیب کے ذریعے پروان چڑھتے ہیں۔اس لیے میں سمجھتاہوں کہ شاعری کوئی آسان کام نہیں بلکہ نہایت ہی پیچیدہ عمل ہے۔میرے سامنےسلیم محی الدین کا شعری مجموعہ''وابستہ'' ہے۔اس مجموعہ میں غزلیں اورنظمیں دونوں ہیں۔ان دونوں اصناف کے ذریعےسلیم محی الدین نے اپنی وابستگی ظاہرکی ہے۔اگراردوشاعری کی روایت پرنظرڈالیں تو یہ بات یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ سلیم کی شاعری ہمارے شعری سرمایے میں ایک اضافے کی حیثیت رکھتی ہے۔ان کی شاعری میں بعض ایسے مسائل کوموضوع بنایا گیاہے جن کاتعلق نہ صرف ان کی ذات سے ہے بلکہ پورے معاشرے سے بھی ہے۔ان کی شاعری میں روایت کی پاسداری کے ساتھ ساتھ روایت سے انحراف کی صورت بھی دیکھنے کوملتی ہے۔انہوں نے اپنے پیش روؤں کے تجربات سےاستفادہ بھی کیاہےاوراپنی طرف سےبعض اضافے بھی کیے ہیں۔انہوں نے جہاں اپنی غزلوں میں ضبط اوربے باکی کوہم آہنگ کیا ہے وہیں نظموں میں اقراروانکارکی صورت گری بھی کی ہے۔ان کی شاعری میں لفظ اور لہجے نے ایسا گہراتعلق پیدا کرلیاہے کہ دل گرفتہ کیفیات، حسرتِ تمناکے مقابل آگئے ہیں۔نئے لہجے کی تشکیل میں سلیم نے ذات اورجستجو کی ایسی فضابندی کی ہے کہ ان کی فکراوران کے جمال کاہرگوشہ سامنے آجاتاہے۔جہاں تک میں نے''وابستہ'' کی پہلی قرأت کی ہےاس میں مجھے خصوصی طور پردو چیزیں نظرآئیں۔پہلی یہ کہ ان کے یہاں کائناتی مسائل سے بحث کم سے کم ہے بلکہ وہ انسان کے داخلی وجود سے وابستہ سماجی رشتوں کوزیادہ اہمیت دیتے ہیں۔دوسری چیز ان کانرم اورخلوص ومحبت سے پُرلب ولہجہ ہے۔میں سمجھتاہوں کہ اخلاص اورمحبت سے زیادہ سرشت کوسنوارنے اور سجانے والی کوئی دوسری چیزنہیں ہوتی۔شاید یہی وجہ ہے کہ سلیم محی الدین کی نرمی

اورگھلاوٹ نے ان کی شاعری کوعام گفتگواورسہل ممتنع کے انداز میں بدل دیاہے۔اس لیے''وابستہ'' کے مطالعے میں جس چیز نے مجھے متاثر کیا ہے وہ ان کی فکری معصومیت اور پاکیزگی کاایک مرکز پرمجتمع ہوناہے۔ایسی شاعری جس کا اثر پڑھنے والے پراس طرح پڑے کہ وہ شاعراورموضوع دونوں سے محبت کرنے لگے،میری نظرمیں کامیاب شاعری کی دلیل ہے اوریہ خوبی ہمیں سلیم کے یہاں واضح طور پر دیکھنے کوملتی ہے:۔

سمٹا جا رہا ہے گھر کا آنگن
انا دیوار ہوتی جا رہی ہے
حکایتوں کی اسیر دنیا
کہانیوں کی کتاب پلکیں
ہم چراغوں کو زندگی دیں گے
تم ہواؤں کے کان بھر دینا
آج جینا عذاب ہے کتنا
تازہ اخبار سامنے رکھنا
آئینوں سے بات کرو جب
چہرہ پتھر کرنا سیکھو

مذکورہ اشعارمیں سلیم کارویہ کم وبیش ایک جیساہے۔ان کے دوسرے بہت سے اشعارمیں یہی رویے دیکھنے کوملتے ہیں۔زندگی کے مصائب سے لڑنااورزندگی کی بقاکے لیے جدوجہدکرنافطری عمل ہے۔سلیم کی غزلوں میں بین السطورہمیں ان کا احتجاجی تیوربھی دیکھنے کوملتاہے۔سلیم کی غزلوں کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ اکثرتعین وتفصیل کی جگہ اجمال وابہام سے کام لیتے ہیں۔اس عمل سےان کی غزلوں کاحسن بڑھ جاتاہےاورداخلی دنیاخوبصورت نظرآنے لگتی ہے۔

زمیں، آسماں، بارشیں، چاہتیں

ہے منشا ترا، مرضیاں بھی تری
مرثیے پانیوں کے لکھتے ہیں
بادلوں سے ہے سلسلہ اپنا
رونا ہنسنا، ہنسنا رونا، عادت ہے
ہم کو بھی کچھ درد چھپانے آتے ہیں
گم سم گم سم چپ چپ سا
کون کھڑا ہے پہلو میں
نسلوں کا سرمایہ ہے
ریت نگر اور دریا خواب

''وابستہ'' کے مطالعہ سے اس بات کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ سلیم محی الدین نے بہت قریب سے زندگی کو دیکھنے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ان کی غزلوں میں محبت کی کیفیت بھی ہے اوراس کا محاسبہ بھی۔ناامیدی اورناکامی کے درمیان سے ابھرنے والی امید کی کرن بھی ہے جواُن کے ذاتی غم کواجتماعی غم کی صورت عطا کرتی ہے۔ان کی غم ناکی پرصبروتحمل کا دبدبہ قائم رہتا ہے اس لیے تمام لاچاری اوربے بسی کے باوجودوہ ہمت نہیں ہارتے اورحقیقت کوکھلی آنکھ سے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔اگرمجھ سے پوچھاجائے تومیں یہ ضرورکہوں گا کہ دیگرتما م شعری اصناف میں غزل، عالم شاعری میں سب سے مکمل صنفِ سخن ہے۔غزل کی رمزیت ہی نے غزل کے داخلی امکان کوزندہ رکھاہے۔سلیم نے جس انداز سے اپنی غزلوں میں رمزیت پیدا کی ہے وہ قابل لحاظ بھی ہے اورقابل قدربھی ۔ایک شاعر کے لیے بہت ضروری ہے کہ اسے اپنی شعری روایت کاعلم ہو۔شعری روایت کا علم ہی شاعرکونئے انداز سے سوچنے اور برتنے پراکساتا ہے۔سلیم محی الدین کواپنی شعری روایت کاعلم ہے۔انہوں نے ایک کامیاب شاعرکی طرح ہنرمندی کی طرح اپنے تجربوں کوشعری پیکرعطا کیا ہے۔ یہ تجربےمحض ان کی غزلوں میں ہی نہیں بلکہ

ان کی غزلوں میں بھی بخوبی دیکھے جاسکتے ہیں۔ان کے لفظیات،ان کے استعارے یا دیگر شعری تلازمات،اس طرح ان کے اظہار سے وابستہ ہیں کہ ان نئی معنویت کو جنم دیتے ہیں۔ان کے یہاں مسلسل سلگتے رہنے کا احساس بار بار پیدا ہوتا ہے جواُن کے جذبات کو مجسم اور متشکل کرتا ہے ۔اگر غور کیا جائے تو سلیم کے یہاں رومان کی بہتی لہر پر حُزنیہ کیف کی دھند بہت دل پذیر احساس پیدا کرتی ہے۔

مرے لہو میں تو پہلے ہی آگ روشن تھی
ترے وجود کی گرمی سے میں پگھلتا کیا

دھوپ بہتر نہ گھر بھلا اپنا
ہے کھلا سر ہی مسئلہ اپنا

شبنم شبنم خواب اترتے ہیں مجھ پر
سَو سَو سورج دھوپ اُگانے آتے ہیں

آئینوں سے الجھ الجھ پڑنا
سایہ سایہ مصالحت کرنا

آنگن میں تھا دھوپ کا پودا
کمرے میں اک شمع جلی ہے

جل اٹھے دیپ اس کی یادوں کے
مسکرانے لگا ہے دروازہ

نیلام ہوئیں سبز درختوں کی قبائیں
ہے، سر پہ تنی دھوپ کی چادر سے گزرنا

جستجو اس کی جیسے پرندہ
بھول جائے اترنا زمیں پر

اور یہ کیفیت ''ادھورا خواب''، ''کچھ تو کہو''، ''عکس''، ''وہ اک لمحہ''، ''اداس لمحہ'' وغیرہ نظموں میں بھی دیکھنے کو ملتی ہے۔نظم ''ادھورا خواب'' سے یہ دو بند ملاحظہ کریں:۔

کوئی معصوم سی خواہش
مجھی میں سر اٹھاتی ہے
کبھی ہے رینگنے لگتی
کبھی کلکاریاں کرتی
مکمل خواب آنکھوں پر
نہ جانے کب، کہاں اترے
ہے راتیں سوچنا مجھ کو
ہے نیندیں جاگنا مجھ کو

سلیم کی غزلوں کی طرح ان کی نظموں میں بھی سوز وگداز ہے۔مگر ایک اچھی اور پسندیدہ بات یہ ہے کہ ان کی نظموں میں روزمرہ کی باتیں بھی علامت کے پردے میں ظاہری ہوئی ہیں اور صرف علامت ہی نہیں بلکہ کہنا چاہئے کہ آپ بیتی کی شکل میں تو کہیں تمثیل واشارے کی شکل میں اور کہیں خود کلامی کے طور پر۔گویا ان کی نظموں میں بہروپ کی فنکاری موجود ہے۔تاہم یہ کہنے میں تامل نہیں کہ ان کی نظمیں اپنی سادگی اور سنجیدگی کا بھرپور مظاہرہ کرتی ہیں۔ان کی نظموں میں جو گہری بصیرت اور گرمیِ خلوص ہے وہ ان کی نظموں کو غزلوں کی ہی طرح پائیدار بناتی ہے۔سلیم زندگی کی تازگی اور تابانی تلاش کرتے ہوئے بھی اس کی تاریکی کو فراموش نہیں کرتے۔وہ حقیقت شناس ہیں اور شکست وفتح کے درمیان معتدل رہنے کا ہنر جانتے ہیں۔تنہائی اور افسردگی کے عالم بھی محبت اور مسرت کے دروازے کھٹکھٹانا جانتے ہیں۔ان کی غزلوں اور نظموں سے سجی ہوئی اس کتاب ''وابستہ ''میں بہت سی ایسی خوبیاں ہیں جن پر سے قرأت کے ساتھ ساتھ پردے ہٹیں گے اور سلیم کے فنکارانہ ذہن کے دریچے وا ہوں گے۔ان کی شاعری میں جو انسانی ہمدردی کی آنچ سلگ رہی ہے، جو ذہن ودل کی کشمکشوں کو پیش کر رہی ہے، ان پر مزید تفصیل سے لکھا جائے گا۔تاہم میں یہ بات وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ سلیم نے

اپنے عہدے کے مروجہ مسائل کو اپنی سیدھی سادی زبان میں پیش کیا ہے۔ یہ پیش کش ہر ذہنی سطح کے لیے موادر کھتی ہے۔ان کی شاعری میں کسی قسم کی ترسیلی ناہمواری یاابلاغی غنودگی کااحساس نہیں ہوتا۔سلیم نئی اور پرانی قدروں کے ساتھ کوئی خطِ حصار نہیں کھینچتے بلکہ دونوں کے ساتھ ہمدردانہ سلوک روار کھتے ہیں۔اس لیے ان کے افکار،ان کے لہجے اوران کے شعری تیور میں ایک خاص قسم کا ربط اوررکھ رکھاؤ دیکھنے کوملتا ہے۔سلیم نے جس طرح سے اپنی شاعری میں زمینی حقیقت کواجتماعی ذات سے منسلک کیا ہے،وہ ان کی شاعری میں ایک نئی شان پیدا کرتا ہے۔سلیم کے تخلیقی رویے سے ان کے باطنی مزاج کی عکاسی بھی ہوتی ہے اوران کے افکار کی تہیں بھی کھلتی ہیں۔ان کی شاعری بھی بہت سے دوسرے بڑے شعراء کی طرح ماضی،حال اور مستقبل کے اطراف سفر کرتی ہے اوراپنا معیار ومقام ثابت کرتی ہے۔ مجھے یقین ہے سلیم محی الدین کواپنی منتخب راہ پر چلنے میں کبھی دشواری نہیں ہوگی اوران کے تخلیقی سوتے کبھی خشک نہیں ہوں گے بلکہ قارئین کوتازہ افکاروا سالیب سے سیراب کرتے رہیں گے۔

☆☆☆

ڈاکٹر وحید اختر عشرت کی شخصیت پر اقبالیاتی نقوش

Keywords: Dr. Waheed Akhtar Ishrat # Iqbalist # Philosophy # Narowal # Iqbal Academy Pakistan

ڈاکٹر رفعت چوہدری،
شعبہ اُردو، جی سی ویمن یونیورسٹی سیالکوٹ

Abstract: Dr. Waheed Akhtar Ishrat, a distinguished Iqbalist, carved his niche in philosophy with a focus on Iqbal's interpretation and explanation. Born on February 11, 1944, in the challenging backdrop of Narowal district, he weathered a difficult childhood, migrating to Lahore with his family. Overcoming adversity, he excelled academically, completing his matriculation from Islamia High School Sumanabad Lahore in 1960. Dr. Ishrat's intellectual journey culminated in a PhDfrom the University of Punjab in 1984, exploring Dr. Abdul Hakeem's Civil Philosophy. His commitment extended to enhancing the Iqbal Academy Pakistan, showcasing a relentless dedication to his scholarly pursuits. Influenced by Maulana Abul Ala Maududi from a young age, Dr. Ishrat's writings, exemplified by''Ja Baja''pay homage not only to Islam but also to Quaid-i-Azam and Allama Muhammad Iqbal, reflecting a profound intellectual tapestry.

ڈاکٹر وحید اختر عشرت کا شمار نامور ماہرین اقبالیات میں ہوتا ہے۔ان کا بنیادی شعبہ

فلسفہ تھا اور اسی تناظر میں اُنہوں نے اقبال کی تعبیر و توضیح کو عنوان بنایا۔ ڈاکٹر وحید عشرت ضلع نارووال میں 11 فروری 1944 کو پیدا ہوئے۔ اصل نام وحید اختر اور قلمی نام وحید اختر عشرت تھا۔ ان کا بچپن بہت تنگ دستی اور کسمپرسی میں گزرا لیکن اُنہوں نے ہمت نہ ہاری اور اس تنگ دستی کے خلاف طویل جنگ لڑی۔ ان کے خاندان نے نارووال سے لاہور ہجرت کی۔ انہوں نے 1960 میں میٹرک کا امتحان اسلامیہ ہائی سکول سمن آباد لاہور سے پاس کیا۔ ڈاکٹر صاحب نے 1984 میں شعبہ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی لاہور سے ''ڈاکٹر عبدالحکیم کا عمرانی فلسفہ'' کے موضوع پر مقالہ لکھ کر پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ ڈاکٹر وحید اختر عشرت نے اقبال اکادمی پاکستان کے حالات بہتر کرنے کے لیے سخت ریاضت کی۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی سے لڑکپن سے ہی متاثر تھے۔ اپنی تصانیف میں جا بجا اسلام کے ساتھ ساتھ قائداعظم اور علامہ محمد اقبال کو خراج تحسین پیش کرتے نظر آتے ہیں۔ اقبال اور فکرِ اقبال کے توسط سے نظریہ پاکستان کی ترویج اور فروغ میں اہم کردار ادا کیا لکھتے ہیں کہ:

> ''میرا خیال ہے کہ اگر برصغیر کی پوری مسلم تہذیب و ثقافت کا کسی ایک شخص کو سمبل قرار دیا جا سکتا ہے تو وہ حضرت علامہ اقبال ہیں''۔(1)

1976 تا 1978 تک ڈاکٹر وحید اختر عشرت نے اقبال اکادمی لاہور میں اپنی گراں قدر خدمات انجام دیں۔ اس کے بعد دوبارہ 1984 میں وفاقی وزیر تعلیم کی ہدایت پر اقبال اکادمی کو جوائن کیا۔ یہاں ڈاکٹر صاحب نے اقبالیات پر بے شمار تصنیفات تالیف کیں اور فلسفے کے میدان میں اپنا لوہا منوایا۔ ڈاکٹر وحید عشرت 20 سے زائد کتب کے خالق ہیں جن میں مستقل اور مرتب کتب شامل ہیں لیکن ان کا زیادہ تر کام اقبالیاتی ادب پر محیط ہے ڈاکٹر وحید عشرت کو دو بار علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کے شعبہ اُردو کو جوائن کرنے کی پیش کش ہوئی لیکن دونوں دفعہ ڈاکٹر

صاحب وہاں نہ جا سکے جس کا انہیں خود بھی دُکھ رہا۔ اقبال اکادمی پاکستان سے ریٹائرمنٹ کے بعد ڈاکٹر اکرم شاہ کی شدید خواہش پر ڈاکٹر وحید عشرت اورینٹل کالج لاہور کے شعبہ اقبالیات میں آ گئے اور ''دائرہ معارف اقبال'' (اقبال انسائیکلو پیڈیا) جلد اول کے مدیر بن گئے۔ انہوں نے جی سی سی یونیورسٹی لاہور میں تدریسی فرائض بھی انجام دیئے اور اقبال انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ برائے تعلیم میں بھی تدریسی فرائض انجام دیئے۔ وہ بنیادی طور پر فلسفے کے طالب علم تھے لیکن اُنہوں نے اپنی پہچان بطور ماہر اقبالیات بنائی۔ 6 مئی 2009 کو دل کا دورہ پڑنے کے سبب ڈاکٹر وحید اختر عشرت اپنے خالقِ حقیقی سے جاملے۔ فکریات اقبال ڈاکٹر وحید اختر عشرت کی اہم کتابوں میں سے ایک ہے۔ اس کتاب میں مختلف موضوعات کے حوالے سے فکرِ اقبال کا جائزہ لیا گیا ہے۔

اس کتاب کا ایک مضمون ''اقبال تہذیبی تناظر میں'' کے عنوان سے ہے۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ علالمِ اسلام کے پاس اگر چہ بہترین افرادی قوت، دماغ، اور بہتر معدنی وسائل موجود ہیں لیکن اپنے نااہل حکمرانوں کی وجہ سے مسلمان ان تمام خوبیوں کے باوجود متعدد عوارض میں گھرے ہوئے ہیں۔ مغربی تہذیب نے مسلمانوں کے علوم وفنون سے استفادہ کیا اور مسلمانوں کی ہی دشمن بن گئی۔ آج کے مسلمانوں کی تنزلی کی اہم وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے بہترین کتاب حکمت قرآن پاک پر عمل کرنا چھوڑ دیا اس لیے اسلامی تہذیب صرف ایک نام کی اسلامی تہذیب بن کر رہ گئی ہے۔ اس مضمون میں ڈاکٹر وحید اختر عشرت نے مغربی تہذیب سے رستے ہوئے ناسوروں کی نشاندہی کی ہے ان کا کہنا ہے کہ یورپ اخلاقی قدروں اور روحانی قوت کو کھو چکا ہے۔ نسلیت اور قومیت جیسے تصورات نے اسے تباہ کر دیا ہے۔ مغرب کے دانشوروں، فلسفیوں نے مایوسی اور دہشت کے سوا کچھ نہیں دیا۔ ان کی فکر ودانش میں انسان کے لیے کوئی خوشخبری نہیں ہے۔ لیکن اقبال کا پیغام نغمہ امید اور سراپا روشنی ہے۔ چونکہ ڈاکٹر وحید اختر عشرت بنیادی طور پر فلسفے کے طالب علم تھے اس

لیے اقبال سے دلی وابستگی ہونے کے باوجود بعض جگہوں پر غلط فہمی کا شکار بھی نظر آتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ تطبیق کے مرض کا آغاز الکندی، الفارابی ابن عربی اور ابن سینا سے ہو چکا تھا۔ سرسید نے عصرِ جدید میں معتقداتِ قرآنی کی ایسی تعبیرات پیش کیں کہ لوگ چیخ اٹھے۔ اسی سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''یہی کام مغربی فلسفہ، علمیات، طبیعات اور نفسیات سے متاثرہ ڈاکٹر محمد اقبال نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں اپنے خطبات میں کیا اور بھولپن میں اسے اسلامی اور قرآنی حکمت و دانش کا احیاء قرار دے دیا''۔(2)

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

''علامہ نبوت کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ شعور ولایت کی وہ شکل جس میں واردات اتحاد اپنی حدود سے تجاوز کر جاتی ہیں جبکہ میرے نزدیک شعور ولایت کسبی ہے اور شعور نبوت عطیہ خداوندی''۔(3)

اقبال نے نبوت اور ولایت کا واضح فرق ظاہر کیا اور کہیں بھی ان دو تصورات میں کنفیوژن کا شکار نہیں ہوئے۔ احکامِ الٰہی قرآن میں موجود ہیں اور رسولِ کریمؐ کے ذریعے ہم تک پہنچے۔ علامہ محمد اقبال کو قرآن مجید اور رسولِ کریمؐ سے بے حد محبت تھی۔ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ اقبال نبوت کے تصور کو سمجھنے میں غلط فہمی کا شکار ہو جاتے یا پھر قرآنی تعلیمات کو فراموش کر کے تطبیق کا راستہ اختیار کرتے۔ اقبال کے نزدیک ملت کے ہاتھ سے جب قرآن نکل گیا تو اس کے اجزا خاک کی طرح منتشر ہو گئے۔ اقبال بجا طور پر کہتے ہیں کہ اسلام کا تصور حیات جامد نہیں ہے۔ مغرب کی جانب سے پھیلائے گئے فاسد فکری نظام کا قلع قمع ان کے نزدیک قرآن سے کسب فیض کیے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اقبال کی چشم بصیرت کی رسائی تو یہ ہے:

''اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر

نہیں کرسکتا۔اس کے شعور ذات کی تکمیل یوں ہوگی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے''۔(4)

دراصل اسلامی تہذیب کو سامنے رکھ کر اور اس کے زریں اصول پر عمل کر کے مغرب آج مسلمانوں سے کہیں آگے نکل گیا اور مسلمانوں نے خود کو تنزلی کی طرف دھکیل کر اپنے تمام علوم وفنون بھی مغرب کے حوالے کر دیے۔ہمیں اپنی تہذیب کو از سر نو زندہ کرنے کے لیے تمام منطقوں سے بالاتر ہو کر قرآن کو اولین کسوٹی مان لینا چاہیے۔ علامہ محمد اقبال نے زبانی نہیں بلکہ علمی اور عقلی طور پر قرآن کو سمجھا اور قرآن کے اصولوں کی پرکھ پر علم، فلسفہ، سائنس اور عمرانی علوم کے حاصلات کو قبول کیا۔اس سب کے باوجود ڈاکٹر وحید اختر عشرت کا یہ کہنا ہے کہ اقبال قرآن پر سائنس اور فلسفے کو ترجیح دیتے ہیں تو یہ ایک دلیل باطل ہے۔

ڈاکٹر وحید اختر عشرت علامہ محمد اقبال کے تصور امومت پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''اپنی کتاب رموزِ بے خودی میں اقبال نے ایک مثالی معاشرے کے بارے میں اپنے تصورات متشکل کیے ہیں اور اس اسلامی معاشرے کا اساسی رکن ہونے کی حیثیت سے عورت پر ایک گہری ذمہ داری ڈالی ہے کہ اس کا سب سے بنیادی وظیفہ امومت کے فرائض کی ادائیگی ہے۔۔۔اقبال کے ہاں امومت کے اس فرض پر کہ عورت کا بنیادی وظیفہ نسل بڑھانا ہے، لگتا ہے کہ اقبال کے اس تصور پر جرمن کے آمر ہٹلر کے تصور کی چھاپ ہے''۔(5)

اگر چہ اقبال نے ایک دیہاتی عورت کو جو تعلیم سے بہرہ ور نہیں مگر وہ ماں بنتی ہے اور امومت کے بہترین فرائض ادا کرتی ہے اس عورت سے ہزار ہا بہتر کہا ہے جو ماں نہیں بنتی بلکہ تہذیب وتمدن کے ہاتھ میں کھلونا بن جاتی ہے لیکن یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ اقبال نے عورت کی تعلیم کو ضروری خیال نہیں کیا اور اسے محض نسل

بڑھانے کا وظیفہ ہی سمجھا۔علامہ فرماتے ہیں کہ:

''پس ہمارے لیے ضروری ہے کہ تمدن کی جڑ کی طرف اپنی توجہ مبذول کریں اور اپنی قوم کی عورتوں کو تعلیم کے زیور سے آراستہ کریں۔مرد کی تعلیم صرف ایک فردِ واحد کی تعلیم ہے مگر عورت کو تعلیم دینا حقیقت میں تمام خاندان کو تعلیم دینا ہے''۔(6)

تعلیمی تصورات کے حوالے سے بہر حال ڈاکٹر وحید عشرت کا یہ نکتہ نظر قابلِ تحسین ہے کہ اُنہوں نے اس بات پر زور دیا کہ آج کے نظریاتی عہد کے تقاضوں کے مطابق پاکستان میں علامہ محمد اقبال کے افکار ونظریات سے راہنمائی حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔لہٰذا ضروری ہے کہ نصاب تعلیم کی تدوین وتشکیل کرتے وقت فکرِ اقبال کی روشنی میں نصاب مرتب کیا جائے تا کہ جدید سائنسی تکنیکی اور اسلامی معاشرے سے بہرہ مند نظریاتی ریاست کا تشخص قائم کیا جا سکے۔ایک اور جگہ پر لکھتے ہیں:

''مغربی تہذیب وتمدن پر جارحانہ تنقید کے باوجود اقبال کہتے ہیں کہ موجودہ مغربی تہذیب اسلامی تہذہب ہی کی ارتقایافتہ صورت ہے تو اسلامی احیا کی کیا ضرورت ہے یہ اتنا بڑا مغالطہ ہے کہ اقبال کی پوری سوچ بھی اس کا مداوا نہیں کر سکتی''۔(7)

اگر یہ کہا جائے کہ علامہ اقبال نے فلسفہ اور سائنس کو قرآن کی روشنی میں پرکھ کر اسلام کے اساسی تصورات کو فلسفیانہ انداز میں بیان کیا ہے تا کہ لوگ آسانی سے اسلام کے پیغام کو سمجھ سکیں تو بے جا نہ ہوگا عورت نصف انسانیت ہے مرد انسانیت کے ایک حصہ کی ترجمانی کرتا ہے تو دوسرے حصے کی ترجمانی عورت کرتی ہیعورت کو نظر انداز کر کینوع انسانی کے لیے جو بھی پروگرام بنے گا وہ ناقص اور ادھورا ہوگا علامہ محمد اقبال عوت کی آزادی کے قائل ہیں مگر اس آزادی کے نہیں جو یورپ نے اسے عطا کی ہے مرد اور عورت فرائض کے اعتبار سے یکساں اہمیت رکھتے ہیں لیکن دونوں کی جسمانی

ساخت مختلف ہے۔لہذا کچھ لوگوں کا یہ کہنا کہ علامہ اقبال نے مرد کی خودی کا فلسفہ پیش کیا اور اسے کائنات کی تسخیر کا فریضہ سونپا لیکن عورت کو اس کا مستحق نہیں سمجھا تو وہ بالکل غلط کہتے ہیں علامہ اقبال تو عورت کی امومت کو اتنا اہم خیال کرتے ہیں کہ اس کے بغیر مرد مومن وجود میں ہی نہیں آ سکتا خودی کا مطلب تو یہ ہے کہ ہر فرد اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لائے۔

علامہ اقبال ابتدائی چند برس قدیم طرز کے مدرسوں میں پڑھتے رہے پھر انگریزی تعلیم کی طرف آ گئیا نہیں دونوں نظاموں کی خوبیوں اور خامیوں کا ذاتی طور پر اندازہ تھا انہوں نے ہمیشہ کوشش کی کہ دونوں دائروں کو ایک دوسرے کے قریب لایا جائے مغربی نوجوانوں کو مذہبی اور دینی تعلیم سے آشنا کیا جائیاور طبقہ کو جدید علوم سے آگاہ کر کے فعال بنایا جائے تعلیم کے شعبے سے معاشرے کے ہر فرد کو اپنی زندگی میں کبھی نہ کبھی سابقہ پڑتا ہے۔علامہ اقبال کے تصور تعلیم سے متعلق ڈاکٹر رحیم بخش شاہین لکھتے ہیں کہ:

> ''اقبال ایک بالغ نظر مفکر تھے اور انہوں نے ہم عصر مغربی اور مشرقی نظام ہائے تعلیم کا گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا وہ ''خذ ما صفا ودع ما کدو'' کے فطری اصول کے مطابق دونوں کی خوبیوں کو اپنانے اور خامیوں سے بچنے کے قائل تھے یہی وجہ ہے کہ ان کے افکار کے مطالعہ سے ہمیں بیک وقت دونوں نظاموں کی تائید اور تردید کا احساس ہوتا ہے یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے صالح عناصر کی آمیزش وامتزاج سے ایک بہترین نظام تعلیم کی تکمیل کے خواہشمند تھے ملت اسلامیہ کے شعبہ تعلیم کی تعمیر نو کے لیے بنیادی خطوط کی نشاندہی ایک ایسا کارنامہ ہے جسے کبھی فراموش نہیں کیا جاسکتا''۔(8)

علامہ اقبال کی خواہش تھی کہ علم کو مذہبی قدروں سے الگ نہ کیا جائیبلکہ اس معاملے

میں اصل کسوٹی دین ہی کو قرار دیا جائیا ایسا فلسفہ جس کا انحصار صرف عقل پر ہو وہ زندگی کی تعمیر کے قابل نہیں ہوسکتا تاہم علامہ اقبال نے مسلمانوں کے لیے ضروری قرار دیا ہے کہ وہ سائنسی علوم وفنون کو سیکھیں کیونکہ مغرب کی ترقی کا راز علمی جستجو میں ہی مضمر ہے۔

اقبال تعلیم کو ایک بامقصد اور بامعنی عمل سمجھتے تھے وہ تعلیم جو بلند مقاصد حیات سے عاری ہو اور فرد جماعت کے باہمی رشتوں کو بامعنی نہ بنا سکے، ذہنی عیاشی ہے ان کے نزدیک وہی تعلیم موزوں ہے جس کی مدد سے فرد عرفان خودی کی دولت سے مالا مال ہوکر اپنے اندر اخلاقی فضیلتیں پیدا کرسکیا ور اپنے آپ کو معاشرے اور انسانیت کے لیے مفید ثابت کر سکے۔

ڈاکٹر وحید اختر عشرت نے اقبال کے تعلیمی تصورات کا جائزہ لیا ہے لیکن اس کے برعکس ڈاکٹر وحید عشرت نے ہمارے موجودہ نصاب تعلیم میں اقبالیات کا جو ذخیرہ شامل ہے اس کا جائزہ لے کر قومی نصاب تعلیم میں نظریاتی مملکت پاکستان کے نظریہ ساز فلسفی حضرت علامہ اقبال کے فکر وفلسفہ کو مناسب طریقے اور معیار پر شامل کرنے کے سلسلے میں چند بنیادی سفارشات مرتب کی ہیں تا کہ آج کے نظریاتی عہد کے کے تقاضوں کے مطابق پاکستان بھی اپنے مفکرین اور خاص طور پر علامہ محمد اقبال کے افکار ونظریات سے رہنمائی حاصل کر کیخو دکو نظریاتی تشخص عطا کر سکے۔

ڈاکٹر وحید اختر عشرت نے پہلی جماعت سے بارہویں جماعت تک کے نصابی خاکہ کو پیش کیا ہے اور یہ احساس بیدار کیا ہے کہ نصاب تعلیم میں اقبالیات کا مضمون کسی منصوبہ بندی کے تحت شامل نہیں کیا گیا لہذا ڈاکٹر وحید عشرت نے یہ معروضات پیش کی ہیں کہ نئے نظام تعلیم اور نصاب تعلیم کی تدوین وتشکیل کرتے وقت تعلیم کے پورے تناظر کو بدل کر فکر اقبال کی روشنی میں تعلیمی نصاب مرتب کیا جائیتا کہ جدید سائنسی تکنیکی اور اسلامی معاشرہ سے بہرہ مند نظریاتی ریاست کا تشخص قائم کیا جاسکے۔

اگر چہ اقبال نے تعلیم پر الگ سے کوئی کتاب تحریر نہیں کی نیز یہ کہ علامہ اقبال کی تعلیمی تصورات یا فلسفہ تعلیم کے متعلق کتب ومقالات کی شکل میں جو کچھ اب تک لکھا گیا ہے اس میں تعلیم کے اصطلاحی مفہوم کو ہی سامنے رکھا گیا ہے اس میں درس وتدریس کے توسط سے پیدا ہونے والے مسائل سے بحث کرنے کے بجائے وہی باتیں کہی گئیں ہیں جو اقبال کے فکر وفن یا فلسفہ خودی اور بیخودی کے متعلق ہیں تاہم اقبال کے تعلیمی افکار سے کلیتا صرف نظر نہیں کیا جا سکتا انہوں نے تعلیم کی فنی وعملی صورتوں پر غور کیا مسائل تعلیم کو اپنی توجہ کا رکز بنایا اسے اپنے فلسفہ حیات میں مناسب جگہ دی۔

فکرِ اقبال کا مطالعہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال دراصل یہ چاہتے تھے کہ آج مغربی تہذیب جن اصولوں کو اپنا کر ترقی کے زینے طے کر رہی ہے وہ اس نے اسلامی تہذہب سے ہی حاصل کئے ہیں۔اس لیے پستی کا شکار ہیں۔اگر علامہ محمد اقبال نے مسلمانوں اور خاص طور پر مشرق کے شعور کو بیدار کرنے کے لیے اتنا کچھ کیا تو کیا وہ اسلامی اصولوں سے ہٹ کر تھا؟ مقصد تو مسلمانوں کی ترقی تھا تو علامہ مسلمانوں کو مغربی تہذہب کی چکا چوند سے بچنے کی بجائے سیدھا سیدھا اس تہذیب کی پیروی کا کہہ دیتے۔لہٰذا اقبال کی سوچ کو مغالطہ کہنا کسی طور درست نہیں ہے۔ڈاکٹر وحید اختر عشرت نے اس کتاب میں اُن خطوط کی نشاندہی کر کے قابلِ تحسین کام کیا ہے جو علامہ کی طرف غلط منسوب کئے گئے ہیں یا جن میں اقبال کی تحریروں اور خطوط کو بدنیتی اور بددیانتی سے بدل دیا۔ڈاکٹر صاحب نے واضح کیا کہ علامہ اقبال نے کسی اضطراری کیفیت میں قادیانیت کے خلاف مہم جوئی نہیں کی بلکہ ایک پورے تسلسل اور نہایت سنجیدگی کے ساتھ قادیانیت کی مذمت کرتے ہوئے ان کے اصل مقاصد کا تعاقب کیا ہے۔

ڈاکٹر منظور احمد اپنی کتاب ''اقبال شناسی''میں خطبات اقبال میں موجود اقبال کے نظریات پر تنقید کرتے ہیں اور انہں حرف آخر سمجھنے کیبجا ئیاقبال کی فکر اجتہاد کو ترقی دے کر تقلید پرستی سے بچنے کا درس دے رہے ہیں یعنی ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اقبال

کے نظریات پر آنکھیں بند کر کے یقین کرنا تقلید پرستی کی روایت کو ترقی دینے اور فکر اقبال کی وسعت کے دروازے بند کر دینے کے مترادف ہے یہاں تحقیق کا مقصد یہ نہیں کہ ڈاکٹر منظور احمد کے نقطہ نظر بحث کی جائے بلکہ دیکھنا یہ ہے کہ ڈاکٹر وحید عشرت نے ڈاکٹر منظور احمد کے نظریات کو کیسے سمجھا اور کیا جواب دینے کی کوشش کی ہے ڈاکٹر وحید عشرت اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ اپنی اس کتاب میں ڈاکٹر منظور احمد نے متعدد تجزیے ایسے بھی کیے ہیں جو قابل قدر ہیں یعنی مسلمانوں سے مسند علم چھن جانے کا اقبال کو انتہائی دکھ تھا مسلمانوں کے زوال کی ایک اور وجہ تصوف بھی رہی۔

وحید عشرت نے یوں تو یہ مضمون اسلیے لکھا کہ ان حاشیوں کا جواب دے سکوں جو ڈاکٹر منظور احمد نے اقبال پر چڑھائے اور یہ بتانا چاہا کہ جدید عصری تناظر میں فکر اقبال اب کس قدر موثر ہے وحید عشرت کا یہ کہنا ہے کہ آج بھی ہم اقبال کے فکری ماخذات سے کوئی ایسی قوت پا سکتے ہیں جس سے ہم تہذیبوں کے ٹکراؤں میں فتح یاب ہو سکتے ہیں۔

اقبال کے تمام مقالات خطوط، شاعری اور بالخصوص خطبات کا بنیادی مقصد ہی یہ ہیکہ وہ مسلمانوں پر طاری پانچ سو سالہ جمود توڑنا چاہتے ہیں۔'' پیراڈائم کے حوالے سے ڈاکٹر منظور احمد اقبال سے متعلق اور ان کے ہی نیاز مند ہیں ان کے پاس اس حوالے سے اقبال سے سوا کچھ بھی نہیں ہے جبکہ یہ پیراڈائم بھی میرے نزدیک فرسودہ اور گھسا پٹا ہے فکر اقبال میں اس پیراڈئم سے خود اقبال کی اکتاہٹ بھی دیدنی ہے مگر اقبال اس پیراڈائم سے ہٹ کر کسی نئے پیراڈائم کی تشکیل بھی نہیں کر سکیو وہ خود بھی یونانی تصورات سیپیزاری کے باوجود اسلامی اور قرآنی معتقدات اور تصوارت کی اس روش میں مقید ہو گئے جو تطبیق اور تشکیل کے پیراڈائم کی صورت میں فلاطونس (اسکندریہ) کے راستے ابن عربی، ابن سینا الفارابی اور دوسرے مسلمان فلاسفہ کے توسط سیسر سید کے زیر اثر اقبال کے شعور کا حصہ بن گئی تھی۔ اب ذرا یہ ملاحظہ ہو کہاں

اس ضمن میں ڈاکٹر وحید عشرتا پنے ایک اور مضمون میں تحریر کرتے ہیں۔ ''دراصل قرآن کا گہرا مطالعہ اور اس پر مسلسل غور اقبال کے پاس وہ کسوٹی تھی جس پر وہ قدیم وجدید کے تمام فلسفوں اور نظریات کو پرکھتے رہے چنانچہ جو چیز انہیں قرآن کی تعلیمات کے قریب محسوس ہوئی وہ انہوں نے مومن کی حکمت گمشدہ سمجھ کر قبول کر لی اور جو انہیں اس فکری دھارے سے ہٹی ہوئی اور کٹی ہوئی محسوس ہوئی اس کو انہوں نے نقد وجرح کے بعد مسترد کر دیا۔

ان اقباسات کو پڑھ کر شدید دھچکا لگتا ہے کہ وحید عشرت کو یہ بھی معلوم نہیں کہ ایک جگہ پر اگر وہ کسی ایک بات کا دعوی کرتے ہیں تو خود ہی اسے دوسری جگہ پر رد بھی کر دیتے ہیں خود ہی اس بات کا اعتراض کرتے ہیں کہ اقبال کسی نئے پیراڈائم کی تشکیل نہیں کر سکے۔

ڈاکٹر منظور فرماتے ہیں کہ اقبال نے اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کی نشاندہی کی ہے مگر انہوں نے ان خامیوں کو در کرنے کے لیے نئے پیرا ڈائم مہیا نہیں کیے۔۔۔۔۔۔سوال مرتب کرنا اور خامیوں کی نشاندہی اگر وہ تسلیم کرتے ہیں تو اقبال کو بلند رکھنے کے لیے یہی کافی ہے کہ مگر ایسا بھی نہیں کہ انہوں نے ان خامیوں کے تدارک کے لیے کوئی پیراڈائم نہیں دیا۔ وحید عشرت کے تو پنے نظریات ٹھوس اور جامد نہیں ہیں ہر دوسرے مضمون میں کہیں وہ اقبال کی قرآن فہمی کو تقلیدی قرار دیتے ہیں اور کہیں اقبال کے نظریات کو قرآن کے عین مطابق سمجھتے ہیں وہ تو خود کہتے ہیں کہ اقبال دوسرے مسلمان فلاسفہ کی تقلید کرتے رہے اور کئی مختلف پیراڈائم وضع نہیں کر سکے اگر ایسی ہی بات ہے تو ڈاکٹر منظور احمد کی تنقید پر ڈاکٹر وحید عشرت کو اعتراض کیوں ہوا پھر اس مضمون میں وحید عشرت یہ بھی کہتے ہیں کہ منظور احمد کے ڈانڈ یا قبال کی بجائے جاوید اقبال سے ملتے ہیں سوچنے کی بات تو یہ ہے کہ اگر وحید عشرت اقبال کی قرآن فہمی پر شک کرتے ہیں تو پھر ان کے ڈانڈے کس سے ملتے ہیں۔

وحیدعشرت تو پہلے ہی اقبال کے خطبات کو اسلامی فکر کے منافی قرار دیتے ہیں اور پھر دوسرے اقبال شناسوں کے کئے گئے اعتراضات کا جواب دے کر خود کو اقبال کا عاشق اور خیرخواہ ثابت کر کے اقبال دوست ہونے کا ثبوت دیتے نظر آتے ہیں اور یہی چیز ان کی شخصیت اور اقبال کے متعلق ان کی فکر کے بارے میں ایک بڑا تضاد پیدا کرتی ہے۔

مغربی تہذیب وتمدن پر جارحانہ تنقید کے باجود اقبال کہتے ہیں کہ موجودہ مغربی تہذیب اسلامی تہذیب ہی کی ارتقا یافتہ صورت ہے تو اسلامی احیا کی کیا ضرورت ہے یہ اتنا بڑا مغالطہ ہے کہ اقبال کی پوری سوچ بھی اس کا مداوا نہیں کرسکتی۔ غور کرنے کی بات ہے کہ اگر اقبال نے مسلمانوں اور خاص طور پر مشرق کے شعور کو بیدار کرنے کے لیے اتنا کچھ کیا تو وہ اسلامی اصولوں سے ہٹ کر تھا اور اگر ایسا ہی تھا تو اقبال کو مسلمانوں کے لئے اتنی آہ وفریاد کرنے کی کیا ضرورت تھی مقصد تو مسلمانوں کی ترقی تھا تو اقبال مسلمانوں کو مغربی تہذیب کی چکاچوند سے بچانے کے بجائے سیدھا سیدھا اس تہذیب کی پیروی کا کہہ دیتے فکر اقبال کا مطالعہ کرنے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اقبال دراصل یہ چاہتے تھے کہ آج مغربی تہذیب جن اصولوں کو اپنی ترقی کے ذریعے طے کررہی ہے وہ اس نے اسلامی تہذیب سے حاصل کیے ہیں لیکن چونکہ ہم اپنی روحانی اقدار کو فراموش کر چکے ہیں اس لیے پستی کا شکار ہیں ہمیں اپنے اسلاف کے علوم اور اخلاقی اقدار کو دوبارہ حاصل کر کے مغربی تہذیب کی ترقی کا مقابلہ کرنا ہے لیکن اس تہذیب کی مادیت کا شکار نہیں ہونا یہ آسان سی بات وحیدعشرت سمجھ نہیں پائے اور اسے ایک مغالطہ قرار دے کر اقبال کو ذمہ دار ٹھہرا رہے ہیں کہ اقبال کی سوچ اس کا مداوا نہیں کرسکتی حالانکہ مغالطہ محمد اقبال کو نہیں وحیدعشرت کو ہی ہوا ہے۔

وحیدعشرت اس بات کا دعوی کرتے ہیں کہ کہ اقبال کے فلسفیانہ نظام پر اعتراضات کرنے والوں نے پھسپھسے اعتراضات کیے ہیں ان کی حقیقت کچھ بھی نہیں اصل

بات یہ ہے کہ اقبال کا فکر و فلسفہ ابھی نکھر کر سامنے آیا ہی نہیں اور نہ ہی اقبال کے فلسفیانہ افکار کی کسی نے نظام بندی کی ہے اقبال نے مشرق و مغرب کے تمام فلسفوں کا مطالعہ کیا ان سے استفادہ کیا مگر وہ مجموعی طور پر سب کے نقاد تھے اور کسی کے بھی کسی تصور میں مقلد نہ تھے انہوں نے مشرق و مغرب کے فلسفے کے مطالعے سے اپنا ایک فلسفہ حیات اور نظریہ کائنات تشکیل دیا اور اگر ان کے افکار کا ماآخذ و مصدر رہے تو وہ صرف قرآن ہے۔

اقبال ہمارے واحد عظیم فلسفی ہیں جو تخلیقی اور ارتباطی دونوں طرح سے اسلوب فلسفہ کے نمائندے ہیں لہذا انہیں بیسویں صدی کے بڑے فلسفیوں میں شمار کیا جاسکتا ہے وحید عشرت نے علی عباس جلالپوری اور ڈاکٹر عطاالرحیم دونوں کے اعتراضات کا بھرپور جواب دیا ہے کہ کوئی فلسفہ نیا یا طبع زاد نہیں ہوتا بلکہ پرانی چیزوں کو ہی نئے روپ میں جدید دور کے تقاضوں کے مطابق پیش کیا جاتا ہے وحید عشرت کا یہ مضمون اقبال کے فلسفیانہ نظام کو سمجھنے کے لیے یقیناً ایک علمی حیثیت رکھتا ہے وحید عشرت کی اقبال سے بھرپور محبت کا اظہار بھی کرتا ہے کہ جہاں کہیں وہ اقبال سے متعلق کوئی غلط بات سنتے یا پڑھتے ہیں فوراً تڑپ اٹھتے ہیں اور اس کا بھرپور دلائل کے ساتھ جواب بھی دیتے ہیں اور تصویر کا صحیح رخ دکھاتے ہیں لیکن اس سلسلے میں وہ ہمیشہ خود شروع سے ہی ایک مبہم رائے قائم کرتے چلے آرہے ہیں اور اس معاملے میں وہ ہمیشہ سے ایک کشمکش کا شکار نظر آتے ہیں کہ اگرچہ اقبال کے افکار کا ماخذ صرف اور صرف قرآن ہے لیکن قرآن کے نظام فلسفہ کی نظام بندی کی کوشش میں وہ کسی حد تک ناکام رہے۔

''اقبال فلسفیانہ تناظر میں'' بھی ڈاکٹر وحید اختر عشرت کی اہم کتاب ہے جو 2009 میں شائع ہوئی اس کتاب کو اقبال ایوارڈ سے بھی نوازا گیا۔ اس کتاب کے ایک مقالے میں ڈاکٹر وحید اختر عشرت نے ''اقبال اور مسئلہ بروزیت'' میں ابن عربی کے تصور نبوت و ولایت اور قادیانیوں کے موقف پر کڑی تنقید کی ہے۔ اسی کتاب کے

دیباچے میں ڈاکٹر جاوید اقبال کہتے ہیں:

''ڈاکٹر وحید عشرت نے اپنے مقالے اقبال اور بروزیت میں اس اہم مسئلے کو حل کیا ہے، جو اقبال حل کرنا چاہتے تھے۔۔۔ڈاکٹر وحید عشرت نے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے نظریات پر سخت علمی گرفت کرتے ہوئے بتایا کہ ابن عربی کا تسلسل نبوت کا اور اس کا اعیان ستہ کا فلسفہ ہی عجمی یونانی اور ہندی تصورات کا شاخسانہ ہے اسلام سے اسے کوئی نسبت نہیں''۔(9)

ڈاکٹر وحید اختر عشرت کہتے ہیں کہ علامہ محمد اقبال ابنِ عربی کی تعلیمات کو قرآن کے منافی قرار دیتے ہیں۔اقبال وحدت الوجود کے تصور کا مذہب سے تعلق بھی مسترد کر دیتے ہیں۔لہٰذا غلام احمد قادیانی کا نظریہ ''بروز'' حقیقت محمدیہ اور وحدت الوجود سے لیا گیا ہے۔اس کا مآخذ قرآن وحدیث نہیں بلکہ ابن عربی کے افکار ہیں۔

اس کتاب میں ڈاکٹر وحید عشرت نے تقریباً خطباتِ اقبال کو ہی موضوع بنایا ہے اور تحقیق وتنقید کے ساتھ اقبال کے مختلف تصورات کو پیش کیا ہے۔کہیں پر وہ اقبال سے اتفاق کرتے ہیں اور کہیں اختلاف کرتے نظر آتے ہیں جو ایک صحت مندانہ رویہ ہے لیکن کچھ مقامات ایسے ہیں جہاں ڈاکٹر وحید عشرت کی تنقید بے جا معلوم ہوتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب جا بجا اس بات کا دعوی کرتے ہیں کہ اقبال نے مذہب کو سائنس اور فلسفے کے مطابق ڈھالنا چاہا۔

''اقبال جس نے قرآن میں غوطہ زنی کی اور یہ کہا کہ اگر قرآن کے علاوہ اُنہوں نے اپنی تعلیمات کچھ پیش کیا تو انہیں حضورؐ کا بوسہ پا نصیب نہ ہو، وہ بھی خطبات میں اس واضح شعور سے محروم رہے اور اُنہوں نے قرآن کو اساس بنانے کے بجائے خود قرآن کی نفسیات، طبیعات اور دیگر علوم سے تصدیق چاہنے کا طریق منہاج اپنایا جو قطعی طور پر غیر قرآنی اور غیر اسلامی تھا اور صدیوں سے مسلمان

فلاسفہ،اہلِ علم اور محققین نے یہی اپنا رکھا ہے''۔(10)

ایسا لگتا ہے کہ اس نکتے پر آ کر ڈاکٹر وحید عشرت علامہ محمد اقبال کے تصور کو واضح طور پر سمجھ نہیں پائے۔ علامہ محمد اقبال نے خطبات میں قرآنی تعلیمات کو ہی اپنا رہنما بنایا ہے اور ہر اس نظریے کی مخالفت کی ہے جو قرآن کی بنیادی تعلیمات کے خلاف ہے۔ جہاں تک مذہب اور فلسفے کی بحث کا تعلق ہے اقبال کے تصورات کے سلسلے میں مقالہ نگار کی رائے یہ ہے کہ قرآن ہر دَور کے لیے زندہ و جاوید کتاب ہے اور آنے والے ہر دَور کے انسانوں کو ہدایت اور راہنمائی عطا کرتی ہے۔ ہر عہد کے اپنے تقاضے ہیں اور یہ تقاضے آنے والے دَور میں اپنے تجربات اور مشاہدات تبدیل کرتے رہتے ہیں۔قرآن انسانوں کو تسخیر کائنات کی دعوت دیتا لہٰذا سائنس اور فلسفہ ہر دور میں قرآن سے مدد لے سکتے ہیں۔علامہ محمد اقبال نے قرآنی تعلیمات سے ہٹ کر کچھ نہیں کیا اور مذہب کو انسانی زندگی میں ذاتی اور انفرادی حیثیت دینے کی بجائے خاص جگہ دی ہے اور یہی ان کی کامیابی ہے کہ دورِ جدید میں اُنہوں نے قرآنی تعلیمات کے مطابق مسلم نشاۃ ثانیہ کی اساسیات کی تدوین کا شعور پیدا کیا۔ قرآن اساسی طور پر فلسفے کی کتاب نہیں بلکہ عمل اور تحرک پر بنیاد کرنے والی کتاب ہے بطور علم فلسفے کی حدود اور قرآن کے زندہ اور عملی موضوعات میں زمین آسمان کا فرق ہے اور اس فرق کو فلسفے کی لفظیات میں نہیں سمجھا جا سکتا۔

ڈاکٹر وحید اختر عشرت علامہ محمد اقبال کے تصور تہذیب سے متعلق خیال رکھتے ہیں کہ علامہ اقبال حرکی تصور رکھتے تھے ان کے نزدیک کائنات کی اصل حرکت ہے علامہ اقبال کے نزدیک اسلام کی دعوت میں وہ عناصر موجود ہیں جو عقل استقرائی کے کارفرمائی سے ایک عظیم تہذیب برپا کر سکتے ہیں ڈاکٹر وحید اختر عشرت مزید کہتے ہیں کہ مغرب کے دانشوروں فلسفیوں اور عمرانی مدبروں نے مایوسی اور دہشت کے سوا کچھ نہیں دیا مغربی تہذیب اور اس کی فکر و دانش میں انسان کے لیے کوئی خوشخبری نہیں ہے لیکن اقبال کا پیغام نغمہ امید اور سراپا روشنی ہے علامہ محمد اقبال کلام اور فلسفے میں نوع

انسانی کے لیے امید، رجائیت عزم، حوصلہ اور ولولہ تازہ ہے جس سے دنیا کا کوئی بھی انسان حرات حاصل کرسکتا ہے۔

علم وفلسفہ کی دنیا میں برصغیر کی نمائندہ شخصیت علامہ محمد اقبال ہیں علامہ محمد اقبال کی اگر فکر کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات کھ کر ہمارے سامنے آتی ہے کہ علامہ اقبال نے نہ صرف غیر مسلم مفکرین اور فلاسفہ کی غیر اسلامی تعلیمات اور خیالات کو ناپسند دیدگی کی نگاہ سے دیکھا ہے بلکہ انہوں نے مسلمان حکما صوفیا اور قائدین کے غیر اسلامی نظریات کی شدید مذمت کی ہے علامہ محمد اقبال کا کہنا ہے کہ فلسفہ انکشاف حقیقت کے لیے عقل وفکر کا محتاج ہے جبکہ مذہب عقل وخرد کا زناری ہونے کی بجائے ایمان وآگاہی کا چراغ ہاتھ میں لے کر منزل مقصود تک ہماری راہنمائی کرتا ہے۔

فکر اقبال کا مطالعہ کرنے کے بعد یہی بات سامنے آتی ہے کہ علامہ اقبال کسی طرح بھی فلسفہ کو دین پر ترجیح دینے کے حق میں نہیں تھے اگر ایسی بات ہوتی تو علامہ اقبال یونانی مفکرین کے بارے میں یہ رائے کبھی نہ دیتے کہ اگرچہ فلسفہ یونان نے مسلمان مفکرین کے نقطہ نظر میں وسعت پیدا کردی تھی لیکن مجموعی طور پر اس نے قرآنی بصیرت کو دھندلا کردیا تھا۔

ڈاکٹر وحید اختر عشرت کا اقبالیات کے حوالے سے ایک انتہائی اہم کام خطبات کا ترجمہ ''تجدید فکریات اسلام'' کے نام سے ہے۔ خطبات کے یہ تراجم پہلے اقبال اکادمی سے فرداً فرداً شمارہ ''اقبالیات'' میں شائع ہوتے رہے اور بعدازاں کتابی شکل میں شائع ہوئے۔

ڈاکٹر وحید اختر عشرت نے اگرچہ ترجمے کے باب میں اپنا اہم کردار ادا کیا ہے لیکن یہ ترجمہ ترجمہ نگاری کے اصولوں پر صحیح معنوں پورا نہیں اُتر سکا یہ ترجمہ معمولی ردوبدل کے ساتھ سید نذیر نیازی کی ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کا چربہ معلوم ہوتا ہے۔ جس میں صرف الفاظ کی ترتیب کو آگے پیچھے کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر وحید عشرت نے نہ تو فلسفیانہ اصطلاحات کی تشریح وتوضیح کی ہے اور نہ ہی حوالہ جات کا اہتمام کیا ہے نیز

وہی انگریزی نوٹس آخر میں کاپی کر دیئے ہیں جو پروفیسر محمد سعید شیخ نے اقبال کے خطبات کو مرتب و مدون کرتے ہوئے لکھے ہیں۔

ڈاکٹر وحید اختر عشرت نے بہت سی کتب کو مرتب بھی کیا۔ ان میں اقبال: 84، اقبال: 85، اقبال: 86، اقبالیات کے سو سال، اقبال اور تصور خدا، اقبال کا تصور زمان و مکان اور تصور خیر و شر شامل ہیں۔ ان تمام کتب میں مختلف اخبارات، رسائل و جرائد میں چھپنے والے اہم مقالات کو شامل کیا گیا ہے۔ حوالہ جاتی کتب کے طور پر یہ تمام کتب بہترین معیار کی حامل ہیں مختصر یہ کہ فکرِ اقبال کا فروغ اور اقبالیات کا مطالعہ ڈاکٹر وحید عشرت کی زندگی کا مقصد تھا۔ آپ نے جتنی انتظامی اور علمی خدمات انجام دیں وہ سب اس امر کی شاہد ہیں کہ اُنہوں نے یقناً مستقبل کے محققین کے لیے راہیں متعین کر دی ہیں۔ اقبالیات کے شعبہ میں ان کے علمی سرمایہ کی بدولت ڈاکٹر وحید عشرت کو ایک معتبر اقبال شناس کی حیثیت سے ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔

حوالہ جات

1۔ آغا شیدا کاشمیری، آتش زیر پا، (لاہور: مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی، طبع اول جولائی 1993ء)، ص 215

2۔ وحید اختر عشرت، ڈاکٹر، فکریاتِ اقبال، (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، 2009ء)، ص 44

3۔ وحید اختر عشرت، ڈاکٹر، فکریاتِ اقبال، ص 118

4۔ غلام صابر، اقبال شاعر فردا، (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان طبع سوم، 2006ء)، ص 116

5۔ وحید اختر عشرت، ڈاکٹر، فکریاتِ اقبال، ص 98

6۔ عبدالواحد معینی، مقالاتِ اقبال (مرتب)، ص 169

7۔ وحید اختر عشرت، ڈاکٹر، فکریاتِ اقبال، ص 196

8۔ رحیم بخش شاہین، ڈاکٹر، اقبال اور نئی تعلیم، ماہنامہ، ضیائے حرم، اپریل

1986،ص80

9۔ وحید اختر عشرت، ڈاکٹر، اقبال فلسفیانہ تناظر میں، (لاہور: ادارہ مطبوعات سلیمانی طبع اول، مارچ2009ء)،ص8 تا9

10۔ وحیداختر عشرت،ڈاکٹر،اقبال فلسفیانہ تناظر میں،ص85

☆☆☆

بلراج بخشی کے شعری رویّے

کلیدی الفاظ: تہذیب# ثقافت# ہجرت# تقسیم# مذہبی جنون# داخلی کرب# مشاہدات ومحسوسات# ثقافتی بوقلمونیت# بین المتونیت۔

ڈاکٹر الطاف انجم
جامعہ کشمیر، حضرت بل، سرینگر

تلخیص: جموں وکشمیر کا خطہ قدرت کا ایک ثروت مند علاقہ ہے جس پر یقیناً یہاں کے لوگوں کو فخر ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کی ثروت مندی میں یہاں کے خوب صورت نظاروں اور جلوؤں کو خصوصی طور پر دخل ہے۔ علاوہ ازیں یہاں کے شاعروں اور فن کاروں نے وقتاً فوقتاً اپنی فنی ہنرمندی کا ثبوت پیش کر کے اس پورے خطے کو پورے عالم میں مشہور کر دیا ہے۔ یہاں کے مفکروں کی خدمات کی شہرت چار دانگ ہے اور یہ آج اور کل بات نہیں بلکہ ہزاروں برس قبل اہلیانِ جموں وکشمیر نے عالمی سطح پر اپنی فکری اور فنی انفرادیت قائم کی ہے۔ بیسویں صدی شاعروں اور فنکاروں کی ایک کہکشاں ہمارے سامنے آئی ہے جنھوں نے اپنے اپنے میدان میں اَن مِٹ نقوش ثبت کیے۔ اسی صدی کے ربع آخر میں جو شعرائے کرام منصۂ شہود پر آئے اُن میں بلراج بخشی ایک اہم نام ہے۔ زیرِ نظر مقالے میں موخرالذکر کے شاعرانہ مقام ومرتبے کے تعین کی کوشش کی جائے گی۔ اس میں خصوصی طور پر اُن کی غزلیہ اور نظمیہ شاعری کے اہم پہلوؤں پر توجہ مرکوز کی گئی ہے۔ امید ہے کہ طالبانِ علم وادب اور محبانِ بلراج بخشی راقم الحروف کی اس کوشش کو پسند کریں گے۔

جموں وکشمیر میں اُردو زبان کے ارتقا کے اہم موڑ

یہ بات اب پایہ تصدیق کو پہنچ چکی ہے کہ ہندوستان میں جموں وکشمیر وہ

واحد علاقہ ہے جہاں اُردو زبان تمام تر رقابتوں کے باوجود نسبتاً قابلِ ذکر حد تک اپنی اساس کو قائم رکھنے میں سرفہرست ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ برصغیر کے لسانی منظرنامے پر نظر ڈالتے ہی اس خطے کی گوناگوں جغرافیائی اور تہذیبی بوقلمونی کے زائیدہ مخصوص ثقافتی مظاہر اپنی جانب متوجہ کرتے ہیں۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ اس خطے میں اُردو شاذ ہی کسی کی مادری زبان ہے لیکن اس کی عوامی اہمیت اور مقبولیت کا یہ عالم ہے کہ گزشتہ ڈیڑھ سو سال سے یہ یہاں کی سرکاری زبان کے مسند پر فائض ہے۔ اہلیانِ جموں وکشمیر نے اس زبان کو اپنی سماجی اور ثقافتی ضروریات کے لیے جس طرح قبول کیا ہے اُس ضمن میں دوسری زبانیں اُردو کی ہم سری کا دعویٰ تو دور کی بات ہے، اس سے آنکھیں چار کرنے کی جسارت بھی نہیں کرسکتیں۔ یہی وجہ ہے کہ گزشتہ سوا سو صدی میں جموں وکشمیر میں اُردو شاعری نے جو موڑ طے کیے ہیں اُنہیں دیکھ کر یہ کہنا پڑتا ہے کہ اُردو شاعری کا ایک باضابطہ دبستان یہاں تشکیل پذیر ہوا ہے۔ آلِ احمد سرور نے ایک زمانے میں اہلیانِ جموں وکشمیر کی اُردو دوستی پر شاعرانہ انداز میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہا تھا کہ

دلّی کے گلی کوچوں میں جب چلی لُو
کشمیر کی وادی میں چلی آئی اُردو

سرور کا یہ دعویٰ، دعوائے محض نہیں ہے بلکہ اس کی تائید جموں وکشمیر کے شعرائے کرام نے جستہ جستہ اپنے شاعرانہ وجود کو منوا کر کی ہے۔ میر غلام رسول نازکی نے اس دعویٰ کی دلیل کے طور پر کہا ہے کہ

کشمیر کا رہنے والا ہوں ، اُردوئے معلیٰ لکھتا ہوں
اس دیس میں مجھ جیسا کوئی سخن ور ہو نہ سکا

اس شعر کو صرف میر غلام رسول نازکی کی شاعرانہ تعلّی کہہ کر ٹالا نہیں جاسکتا ہے بلکہ یہ جموں وکشمیر کے ثروت مند ثقافتی منظرنامے کا ایک معتبر حوالہ بھی ہے اور شناخت نامہ بھی۔

جموں وکشمیر میں اُردو شاعری کا حالیہ منظر نامہ

اس اعتبار سے ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ جموں وکشمیر میں اُردو شاعری کا جو قافلہ سوا سو سال پہلے نکل چکا ت ہے وہ کئی اہم پڑاو? طے کرنے کے بعد آج اکیسویں صدی کی دوسری دہائی میں شعروسخن کے نت نئے برگ و بار لا رہا ہے جو نہ صرف اس خطے میں بلکہ اس کی ہمالیائی چوٹیوں کو سر کرتے ہوئے ملک اور بیرون ملک کے دور دراز علاقوں تک اپنی آواز پہنچانے میں کامیاب ہوا ہے۔ فی زمانہ اس خطے میں جو شعرا اپنی فنی ہنرمندی اور فکری بصیرتوں کے چراغ جلا کر یہاں کے ادبی منظر نامے کو روشن کر رہے ہیں اُن میں رفیق راز، شبیب رضوی، شفق سوپوری، نذیر آزاد، پرتپال سنگھ بیتاب، ہمدم کاشمیری، احمد شناس، اشرف عادل کے ساتھ ساتھ بلراج بخشی کے اسمائے گرامی قابلِ ذکر ہیں۔ میں نے اس مقالے میں موخرالذکر یعنی بلراج بخشی کی شعری کائنات کی سیر و سیاحت کرتے ہوئے کچھ معروضات کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے جن میں اُن کے فکر وفن کے اہم گوشوں کو منور کرنے کی سعی کی جائے گی۔

بلراج بخشی کے ادبی سفر پر ایک نظر

قارئینِ باتمکین!

اس سے پہلے کہ بلراج بخشی کے فکر وفن کے گوشوں کو حتی المقدور منور کرنے کی کوشش کی جائے یہاں پر یہ بتانا لازم ہے کہ بلراج بخشی نہ صرف جموں وکشمیر کے ایک معروف اور مستند شاعر کی حیثیت سے اُردو دنیا میں اپنی شناخت منوانے میں کامیاب ہوئے ہیں بلکہ وہ اُردو زبان و ادب کے سماجی، تاریخی، لسانی اور ثقافتی پہلوؤں پر ارتکاز کرتے ہوئے کئی اہم قاموسی نوعیت کے کام سرانجام دے چکے ہیں جن میں ''اسانیات: اول'' اور ''اسانیات: دوم'' مناسب اہمیت کے حامل ہیں۔ یہ کتاب اُردو زبان کے محاورات اور ضرب الامثال کی تعریف و توضیح پر مشتمل ہے جسے تہذیب و ثقافت کے قدردانوں نے ہاتھوں ہاتھ لے لیا اور جس کی بدولت

بلراج بخشی کی قدر و منزلت میں علمی و ادبی حلقوں میں ایک خوشگوار اضافہ دیکھنے کو ملتا ہے۔ اِس مقالے میں اُن کے شعری مجموعہ ''مٹی کے موسم'' پر بحث کرنا مقصود ہے جو ۲۰۲۱ء میں منصۂ شہود پر آ کر ادبی حلقوں سے خراجِ تحسین حاصل کر چکا ہے۔

بلراج بخشی کی غزل گوئی پر ایک نظر

بلراج بخشی کی غزلیہ شاعری پر گفتگو کرنے سے قبل اِس بات کی طرف اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اُن کی اُردو غزلوں میں جہاں ایک طرف کلاسیکی رچاؤ کی لہریں اُٹھ اُٹھ کر معانی اور مفاہیم کے کناروں کو چھونے کی کوشش کرتی ہیں وہیں دوسری جانب اظہار و بیان کا بانکپن اپنی انفرادیت کا تماشا دکھاتا ہوا نظر آ? تا ہے۔ اس باب میں اُن کے احساسِ عشق کی گرمیوں کی حدت کو قاری محسوس کیے بغیر رہ نہیں سکتا ہے

تری یادوں کا کوئی ریلا چلا آیا تھا
اشک بن کر اسے آنکھوں سے نہ بہنے دیتے

اس لیے جلتا بدن لے کے چلا آتا ہوں
تری پلکوں کے تلے چھاؤں گھنی رہتی ہے

انتظار اُس کا ، خیال اُس کا ، تمنّا اُس کی
جو خیالوں میں کہیں گلبدنی رہتی ہے

کسی نے مفت نہ بازار میں لیا مجھ کو
میں ختم ہو بھی گیا موسمِ وفا کی طرح

نہ چاہتے ہوئے بھی مسکرانے لگتا ہوں
خیال اُن کا گزرتا ہے جب صبا کی طرح

دنیا کا یہ دستور گوارا نہیں ہوتا

ہم جس کے ہوئے وہ بھی ہمارا نہیں ہوتا

وہ چپ رہا تو ہوا اِس قدر ملال مجھے
کہ جاتے جاتے کئی دے گیا سوال مجھے

بسا ہوا ہوں میں پھولوں میں خوشبوؤں کی طرح
ہوا چلی تو بکھر جاؤں گا، سنبھال مجھے

کُھلی زمین میں پھل پھول جاؤں گا اک دن
تُو اِس یقین پہ نہ گملے سے اب نکال مجھے

اِن اشعار کے جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ بلراج بخشی کا جذبہ عشق سادہ بھی ہے اور طرح دار بھی۔ جہاں وہ معشوق کی بے مروتی سے بے گانہ نہیں ہوتے وہیں دوسری طرف دستورِ عشق کی ستم ظریفیوں کو بھی گوارا کرنے میں تامل سے کام لیتے ہیں۔ وہ معشوق کی خاموش طبیعت سے نڈھال ہوکر ہر غم کو برداشت کر لیتے ہیں اور یوں وفا کی راہوں میں چل کر اپنے سچے جذبات کو غزل کی زبان میں اظہار کی دہلیز پر آ کر چھوڑ دیتے ہیں۔

بلراج بخشی کے تفکیری رویّے

بلراج بخشی ہر ایک تخلیق کار کی طرح فطری طور پر حساس واقع ہوئے ہیں۔ انہوں نے سیاسی، سماجی اور معاشی مسائل سے اپنی تخلیقی صلاحیت کو جِلا بخش کر انہیں بڑے سلیقے سے شعر کا حصہ بنایا۔ یوں اِن کی شاعری میں غمِ جاناں کے ساتھ ساتھ غمِ دوراں کا بھی پہلو نظر ا? تا ہے۔ پروفیسر کوثر مظہری نے اِن کی شاعری پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''بلراج بخشی کی شاعری زندگی کی بے ثباتی، ستم ظریفی اور انسان کی بے بسی کے ساتھ ساتھ کسی اُفق سے طلوع ہوتی ہوئی آس کی شعاؤں کی بھی عکاس ہے۔ انھوں نے دنیا کو ایک تجربہ گاہ تصور

کرتے ہوئے آس پاس کی اُتھل پُتھل کو اپنے فکری ارتعاشات
سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ہے۔ انسانی معاشرے کے تشدد
آمیز رویّوں کو، محبت کی تقسیم کو، ٹوٹتی بکھرتی تہذیب کو اور منصبِ
حیات سے متصادم آڑی ترچھی لکیروں کو بلراج بخشی نے اپنی تخلیقی
ہنرمندی سے آرٹ کے پیکر میں ڈھالا ہے۔''[1]

اِدھر تقسیمِ ملک کے بعد کی صورتِ حال اور اس کے دیرپا اثرات نے دوسرے تخلیق کاروں کی طرح بلراج بخشی کو شدت سے متاثر کیا ہے۔ یہاں مسئلہ یہ نہیں ہے کہ وہ خود فرقہ وارانہ فسادات کے سمندر سے اُٹھنے والی لہروں سے بے حال ہوئے یا نہیں بلکہ مسئلہ یہ ہے کہ اُن کے دور کا ایک عام انسان اِس کربناک صورتِ حال سے کس طرح جوجھ رہا ہے۔ انسان کی انسانیت کس طرح سیاسی پروپیگنڈے کی بنیاد پر حیوانیت میں تبدیل ہوجاتی ہے اور اِس انسان کو کس طرح اپنے ہی جیسے انسانوں کے ظلم وستم کا نشانہ بن جانا پڑتا ہے۔ بلراج بخشی نے اس دردوکرب کو اپنے اشعار میں یوں پیش کیا ہے

ہم نے مِل جُل کے جلایا ہے جو گھر، کس کا تھا
اپنی تلوار ہے، گلا اپنا ہے، ڈر کس کا تھا

ستم نئے سے نئے ہم پہ ڈھائے جاتے ہیں
کہ رونا چاہتے ہیں جب ہنسائے جاتے ہیں

حادثے اور بھی ہیں شہر میں ہونے والے
آنسوؤں کی نہ کمی ہو، کہیں رونے والے

اب کے جو کاٹنی ہے فصل لہو کی بلراج
یہ وراثت مرے اجداد ہیں بونے والے

میں تو بلراج کہ مقتول بھی ہوں، قاتل بھی

قتل میں میرے مگر دستِ ہنر کس کا تھا

رہوں صف آرا کہ گفت وشنید ہوگی کچھ
سُنا ہے اور بموں کی خرید ہوگی کچھ

اِک نئے شہر کا نقشہ نہ بناڈالا ہو
پھر اُجڑتے ہوئے گھر بار نظر آتے ہیں

یہ اور اس طرح کے درجنوں اشعار بلراج بخشی کے زیرِ نظر مجموعہ کلام میں جستہ جستہ نظر آتے ہیں جن میں موصوف نے انسانی رشتوں کی بے حرمتی اور ناقدری پر اظہارِ افسوس کیا ہے۔ صارفینی تہذیب کے عروج، انسانی قدروں کی پامالی، غریب انسان کے مسائل کی سنگینی اور سختی نے شاعر کے تخلیقی وجدان کو جس انداز سے انگیز کیا ہے اُس سے شاعر کی حساسیت کا بھرپور تعارف ہوتا ہے

وفا، خلوص ومحبت اور اعتماد ویقین
زمین کے کون سے خطے میں پائے جاتے ہیں

قدم قدم پہ سہارے کا ہوگیا محتاج
اگر نہ تھامتا کوئی، تو میں سنبھل جاتا

اس خارجی کشمکش وکشاکش کے ساتھ ساتھ موصوف نے داخلی محسوسات و تجربات کو شعری پیکر میں ڈھال کر مناسب انداز میں سامنے لانے کی سعی کی ہے۔ ان کے داخل میں خارجی دنیا کی بے ترتیبی اور ناہمواری کا ردِعمل اپنی تمام تر صورتوں میں نظر آتا ہے۔ اب یہ داخلی دنیا صرف خارجی دنیا کے معاشرتی عوامل وعناصر کا سیدھا سادا ردِعمل نہیں ہے بلکہ یہ شاعر کے تخلیقی وجدان کی بھٹی میں تپ کر کندن بن کر سامنے آتا ہے۔ بلراج بخشی نے اس طرح کی صورتِ حال کو عمدہ انداز میں شعری جامہ پہنا کر پیش کیا ہے

اگر کبھی کسی صورت میں جی بہل جاتا

رُکا پڑا کوئی آنسوں ہوں میں، نکل جاتا

کئی راستے میں جہاں آ گئے
پہنچنا کہاں تھا، کہاں آ گئے

درد میرے ہیں تو آرام سے ہنسنے دیتے
تم اگر مجھ کو میرے حال پر رہنے دیتے

میرے حالات از خود بیان کرتے ہیں مجھ کو
مجھے کچھ اپنی زبان سے نہیں کہنے دیتے

ایک حالت جو تذبذب کی بنی رہتی ہے
ایک سائے سے بھی ہر وقت ٹھنی رہتی ہے

ہر ڈوبنے والا یہ سمجھ لیتا ہے آخر
تنکے کا سہارا بھی سہارا نہیں ہوتا

بلراج بخشی کے مجموعہ کلام ''مٹی کے موسم'' کا تجزیے کے دوران یہ بات خاص طور سے دامنِ دل کو کھینچ لیتی ہے کہ انہوں نے جہاں قدرے لمبی بحروں میں غزلوں کا اک وافر سرمایہ یادگار چھوڑا ہے وہیں چھوٹی بحروں میں بھی اپنی فنی ہنرمندی کا ثبوت پیش کیا ہے۔ایک غزل کے چند اشعار ملاحظہ ہوں

گھر آنگن سب تیرا ہو
بس اک تو ہی میرا ہو
پھر آوارہ گیت سنیں
پھر جوگی کا پھیرا ہو
اک وادی ہو نیندوں کی
اور خوابوں کا ڈیرا ہو

دھوپ کی بارش ہو لیکن
سایہ گھنا اندھیرا ہو
حیرت، خوف، خوشی بلراج
ناگن، بین، سپیرا ہو

غزلیہ شاعری کے علاوہ بلراج بخشی نے نظموں کے ذریعے بھی اپنے مافی الضمیر کو بڑی خوب صورتی سے پیش کیا ہے۔ اُن کی نظمیں عہدِ حاضر کے انسان کے داخلی درد و کرب اور گھٹن کا برملا اظہار ہیں، نیز سماجی، مذہبی، سیاسی اور تہذیبی خطوط پر انسان اور انسانیت کی تقسیم کو انہوں نے جان سوز قرار دیا ہے۔ ان کی نظمیں اکثر مقامات پر فکر و خیال کے وسیع تجربات کی غمازی کرتی ہیں۔ اُن کی نظم ''جبر'' اس ضمن میں حوالے کے طور پر پیش کی جاسکتی ہے:

میں اپنے حصے کی لڑائی لڑ چکا ہوں
مگر میں ایسی لڑائیاں آج لڑ رہا ہوں
کہ جو مسلط ہوئی ہیں مجھ پر
کہ جو نہیں تھیں مری
مگر مجھ پر فرض کر دیں
معاشرے نے
معاشرہ جو کہ آ چکا تھا وجود میں
میرے پیدا ہونے سے قبل
جس سے فرار ممکن نہیں ہے میرا ۲

اس نظم میں بلراج بخشی ایک عام انسان کی اُن پابندیوں کی نشان دہی کرتا ہے جو اُس پر سماجی، تہذیبی، ثقافتی، مذہبی اور سیاسی اداروں کی جانب سے لگائی جاتی ہیں جو فی ذاتہ اُس انسان کے وجود میں آنے سے پہلے معرضِ وجود میں آ چکی ہوتی ہیں۔ یعنی سماجی اور سیاسی قدغنیں انسان کی عمر سے بھی پُرانی ہوتی ہیں۔ اس نظم کے

بعد کے حصوں میں شاعر نے مذہب کے نام پر ہونے والی دہشت گردی میں انسانی جانوں کے ضیاع پر کفِ افسوس ملتے ہوئے اپنی بے بسی کا شدتِ غم سے اظہار کیا ہے۔اسی طرح اس مجموعہ کلام میں شامل ایک اور نظم ''ابدی آزادی کا لمحہ'' میں شاعر نے انسان کی انسانیت سوز حرکات سے ماحول کے مسموم فضا کا نوحہ بڑی دردمندی کے ساتھ پیش کیا ہے

وہ خود ساختہ لوگ
اپنے جلو میں
صحیفوں کی بارات لے کر چلے
راستہ راستہ
اِن کے قدموں کے ماتم میں شل ہو گیا
بستی بستی میں ان سے پنہ مانگتی
روشنی کی شعائیں
شفق رنگ مخرج کو واپس ہوئیں
چاندنی چاندنی
آسماں پر ابھرتے سیہ زاد عفریت کے
لجلجے بازوؤں میں
سسکتے ہوئے کسمسانے لگی
خوابگاہوں میں سرگوشیاں
وصل کے نیم جاں مرحلوں سے گزرتی ہوئیں
لذتوں کی مقدس امانت کو
تشکیک کی آہنی قید دے کر فنا ہو گئیں
سبز سرسبز زرخیز مٹی میں
خونریزیوں کی ہری فصل نے

تحفتہ
زندگی کو
لہو بخت موسم عطا کر کے
اک بیکراں درد کے
قہقہہ زار کی حیثیت بخش دی ۳

بلراج بخشی کی نظموں میں وہ فکری اعماق جستہ جستہ جلوہ گر ہوتے ہیں جو کسی بھی شاعری کو زندہ و جاوید رکھنے کے لیے کافی وشافی ہوتے ہیں۔ مذکورہ بالا نظم کی معنوی تہہ داری اور طُرفگی اسے نہ صرف بلراج بخشی کی بلکہ پورے خطے کے نظم نگار شعرا میں منفرد بنا دیتی ہیں۔

بلراج بخشی کی شاعری کے فنّی عناصر اور اسلوبیاتی خصائص

بلراج بخشی کا اسلوبِ بیان سادہ ہوتے ہوئے بھی دلکش اور تہہ دار معلوم ہوتا ہے۔ اِن کے کلام کی سادگی سہلِ ممتنع کی حدوں کو چھو کر گزر رہی ہے۔ کلاسیکی شعرا کی لفظیات کو نئے اور عصری حسیت سے معمور کرنے کا ہنر بلراج کو قدرت نے خاص طور پر بخشا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے کلام کو بین المتونی زاویہ سے پرکھنے اور جانچنے کے امکانات ان کے معاصرین کے مقابلے میں زیادہ ہیں جو انہیں معتبر بھی بناتے ہیں اور منفرد بھی۔ غالب کا مشہور شعر ہے

عشق سے طبیعت نے زیست کا مزا پایا
درد کی دوا پائی ، درد بے دوا پایا

غالب کے اس شعر کا مضمون بلراج بخشی کے تخلیقی سانچے میں ڈھل کر اس طرح اظہار پاتا ہے کہ

لے آئے ہیں کچھ لوگ ہر اک درد کا درماں
ہم وہ درد لائے ہیں کہ چارہ نہیں ہوتا

مختصر یہ کہ بلراج بخشی اپنی شاعری کی بنیاد پر اُردو کے ثقافتی فروغ میں

ایک اہم کردار ادا کر رہے ہیں اور ابھی چوں کہ اُن کا تخلیقی سفر رواں دواں ہے اس لیے امید قوی ہے کہ مستقبل میں بھی وہ اپنے شعری جواہر پاروں سے دنیائے ادب کو چمکانے کی کوشش جاری رکھیں گے۔

حوالہ جات

۱۔بلراج بخشی : شاعرِ انفراد و امتیاز ،مشمولہ فلیپ ،مٹی کے موسم، اوشین پبلشنگ ہاؤس،ادھمپور،۲۰۲۱ء

۲۔مٹی کے موسم،بلراج بخشی،اوشین پبلشنگ ہاو?س،ادھمپور،۲۰۲۱ء ،ص:۳۳

۳۔ایضاً،ص:۴۴۔۵۴

نوٹ: غزلوں کے اشعار ''مٹی کے موسم'' مصنف بلراج بخشی سے ماخوذ ہیں۔

☆☆☆

جنگ آزادی کی ایک مثالی تحریک

کلیدی الفاظ: معاشرہ #اخلاق#تربیت#حوصلہ#عزیمت#دور بینی

ڈاکٹر جاوید ندیم ندوی
شعبہ عربی، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

Abstract: An Ideal Movement at the Time of Freedom StruggleSyed Ahmad Shaheed was a well-known figure for possessing a remarkable personality, who launched a strong movement against the British colonialism. He believed that the British held sway over this land in a realm when the people lost their worthiness. The kings and princes got indulged in pomp and glitters. Little attention was paid towards the subjects and their aspirations. Thus a wide gulf emerged between the rulers and the ruled. Taking this opportunity the colonial powers made their way successfully to the economic spheres. As a result the nation suffered from various forms of misery and penury, besides superstition and dismay across the society. In order to break out the shell Syed Ahmad Shaheed led the movement and called the people to develop a right understanding of religion and social values so that they could stand firm against the odds of the time. His mission was highly appreciated by the people across the nation. Even Maharaja Scindhia welcomed his mission, hosted this caravan in his palace at Gwalior and wished them to stay there longer. However Syed Ahmed preferred to proceed for his cause and fight against the British colonialists and their allies until he died in 1831 in Balakot.

جہانگیر کے زمانہ سے ہی مغلیہ سلطنت میں معاشرہ کے حالات تیزی سے زوال کی طرف بڑھتے چلے جارہے تھے۔اخلاقی انحطاط معاشرہ میں صاف ظاہر ہونے لگا تھا۔عوام میں جہالت پھیلتی جارہی تھی۔ مذہبی عقائد فرسودہ ہو چکے تھے۔ ایمان ویقین کی کمزوری کی وجہ سے لوگ نجومیوں کے پاس جاتے اور وہاں سے اپنے متعلق نیک شگون حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے ۔معاشرہ ٹوٹ چکا تھا۔بکھر چکا تھا۔ ذاتی اغراض کو فوقیت دی جارہی تھی کمزوروں کو دبایا جارہا تھا۔ طاقتور اپنی بالادستی جمانے کی کوشش کرتا تھا۔حقوق سلب کئے جارہے تھے۔ مزدوروں سے جبرا کام کرایا جاتا تھا۔انہیں معقول مزدوری یا اجرت نہیں دی جاتی تھی۔شہوت پرستی کا مزاج عام ہوتا جارہا تھا۔دربار کے حاشیہ نشینوں میں بھی دولت اندوزی کا زہر سرایت کر چکا تھا۔دولت کی فراوانی نے عیاشیوں کا دروازہ کھول رکھا تھا۔ بے بہا دولت کا نظارہ دیکھنے میں آتا تھا۔رشوت خوری اس قدر عام ہو چکی تھی کہ اس میں ذرا بھی شرم وحیا کا احساس نہیں تھا۔مزید یہ کہ عوام کے ساتھ غلاموں جیسا سلوک ہورہا تھا۔جس کی وجہ سے مغلیہ سلطنت تمامتر عظمتوں کے باوجود اپنا اثر ورسوخ کھورہی تھی۔عوام کسمپرسی کے عالم میں تھی۔اس صورتحال کا فائدہ اٹھا کر انگریز اس سرزمین پر اپنے قدم جمانے لگے۔انہیں اندازہ ہوگیا تھا کہ حکومت گرچہ بہت بڑی ہے،شان وشوکت والی ہے، لیکن اس کی تہہ میں خلا واقع ہو چکا ہے۔ لوگ بھی تنگ حال ہو چکے ہیں۔لہذا انگریزی استعماریت کے لئے مطلع صاف ہے۔ چنانچہ 1757 میں پلاسی کی جنگ کے بعد انگریزوں کے حق میں حالات سازگار ہوتے چلے گئے۔ رابرٹ کلائیو کی قیادت میں برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی کو بنگال کے نواب سراج الدولہ کے خلاف فتح حاصل ہوئی۔میر جعفر کی غداری کی وجہ سے انگریزوں کے حصہ میں کامیابی آئی۔نتیجہ کے طور پر 1772 میں پورے بنگال پر ایسٹ انڈیا کمپنی کا پرچم لہرانے لگا، اور آئندہ ایک سال میں پورے ہندوستان میں انگریزی سلطنت کا دبدبہ قائم ہوگیا۔

دینی واخلاقی صورتحال

انگریزوں نے کسی زندہ قوم پر چڑھائی نہیں کی تھی۔ بلکہ یہ امت صفات سے محرومی اور اخلاق سے عاری ہونے کی وجہ سے اتنی کمزور ہوگئی تھی کہ بیرونی طاقت کی طمع میں اضافہ ہوتا رہا۔فرائض وعبادات سے غفلت ہوگئی تھی۔ کچھ مقررہ طرز کو دینی شعار تصور کرلیا گیا تھا۔مثلا بزرگوں کے کھانے ،مرنے کے بعد قرآن خوانی، فاتحہ، قل،سوم، تیجا، چالیسواں اورسب سے بڑھ کر یہ کہ پیر صاحب کا وسیلہ نجات کے لیے کافی ہوگا۔ان کے علاوہ دینی امور پر مشقت برداشت کرنا حماقت خیال کیا جاتا تھا ۔ اخلاقی انحطاط اس درجہ کو پہنچ گیا تھا کہ مؤرخ کا قلم بھی اس کی تصویر کھینچنے سے شرماتا ہے۔فسق ومعصیت ان کے آداب وتہذیب میں داخل ہوکر معاشرہ کا جزو بن گئی تھی۔ اس پر وہ اعلانیہ فخر بھی کیا کرتے تھے۔شراب نوشی کی لت بھی پائی جاتی تھی۔نشہ آور چیزیں مثلا افیون، بھانگ ،تاڑی، وغیرہ کا استعمال بھی تھا۔جس کے نتیجہ میں فساد اخلاق کے علاوہ قوائے عقلیہ اور صحت بھی خراب ہورہی تھی۔ بازاری عورتیں دینی مجالس سے لے کر ہر مجلس کی زینت تھیں۔حد یہ ہے کہ بعض شرفاء اپنے لڑکوں کو ان کے پاس زبان اور آداب مجلس کی تعلیم کے لیے بھیجتے تھے ۔ ارباب نشاط کا ہر طرف دور دورہ تھا۔بیسوا اور زنان بازاری شہری زندگی اور معاشرت کا اہم عنصر اور جزولاینفک تھیں۔دہلی اور لکھنؤ کی معاشرت، مجلسوں کے احوال اور خانگی زندگی کا نقشہ جو نظر آتا ہے اس سے تہذیب کی آنکھیں نیچی اور حیا کی پیشانی عرق آلود ہوجاتی ہے۔ایسے حالات میں سید احمد شہید نے معاشرہ کی اصلاح کے لئے افراد کی ذاتی تربیت کو ضروری سمجھا۔کیونکہ افراد کی تباہی نے ہی معاشرہ کو تباہ کر رکھا تھا۔ لہذا دہلی اور سہارنپور کے درمیان اصلاحی مہم شروع کی۔

سید احمد شہید کی پیدائش 1201 ہجری (1786 عیسوی) میں لکھنؤ کے قریب رائے بریلی میں ہوئی۔حالات کی سنگینی کے پیش نظر اپنے وطن سے نکل کر اصلاحی مہم شروع کی۔یہ زمانہ 1233 ہجری کا ہے۔ گاؤں گاؤں اور شہر شہر پھرتے رہے۔

وہاں قیام کر کے لوگوں کو توحید اور اتباع سنت کی دعوت دیتے رہے۔ دلوں کی صفائی کی رغبت دلاتے رہے۔ اخلاق و کردار کی اصلاح پر توجہ دی جاتی تھی۔ شیخ عبدالحء برہانوی اور شیخ اسماعیل بن عبدالغنی جو شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے پوتے تھے، رفیق سفر رہے۔ ان کے علاوہ علماء کی ایک بڑی جماعت بھی ہمراہ تھی، جو وعظ و نصیحت اور دعوت وارشاد میں پورا تعاون کر رہی تھی۔ اس سفر میں ہزاروں لوگوں کو اصلاح حال کی توفیق ہوئی۔ توبہ وانابت کے ذریعہ لوگوں نے خود کو جاہلی رسم و رواج سے الگ کیا۔ سید احمد شہید کے جان نثاروں نے ایمان ویقین کا ایسا مضبوط درس حاصل کیا تھا کہ نہایت ثابت قدمی کے ساتھ انگریزی استعماریت کے خلاف متحرک اور فعال رہے۔ اسلامی تاریخ کا یہ ایک قابل ذکر واقعہ ہے۔ انگریزی حکومت سے ٹکرانے کے لئے یہ لوگ انقلابی جذبہ کے ساتھ آگے بڑھ رہے تھے۔ سید احمد شہید کا یقین تھا کہ افراد کی اصلاح سے ہی معاشرہ مضبوط ہوگا اور جب تک معاشرہ مضبوط نہ ہو باطل طاقتیں اپنا زور و جبر دکھاتی رہیں گی۔

سادگی اور مساوات کا پیغام

سید صاحب جہاں توحید واحیاء سنت کی دعوت دے رہے تھے وہیں زندگی میں سادگی کے بھی علمبردار تھے۔ چنانچہ ولایت علی عظیم آبادی نامی ایک نوجوان دولت مند گھرانہ سے تعلق رکھتا تھا۔ نوابی شان کے ساتھ اس کی پرورش ہوئی تھی۔ والد کا نام فتح علی تھا جو شہر کے سربرآوردہ لوگوں میں شمار ہوتے تھے۔ نانا کا نام رفیع الدین حسین خان تھا جو اس زمانے میں بہار کے گورنر تھے۔ ولایت علی کی زندگی بہت ہی شان وشوکت کے ساتھ گزرتی تھی۔ لباس بھی بڑا فاخرانہ ہوا کرتا تھا۔ لیکن جب سید صاحب سے ان کی ملاقات ہوئی اور ان کے استاد شیخ محمد اشرف لکھنوی نے بھی سید صاحب سے بات چیت کی تو زندگی یکسر بدل گئی۔ ولایت علی عظیم آبادی نے بالکل سادہ زندگی اختیار کر لی۔ دوسری طرف مسلمانوں میں ذات پات کا تصور بھی قائم ہو گیا تھا۔ پیشہ کی بنیاد پر لوگوں سے امتیاز برتنا اور سلوک میں احتیاط کرنا

مزاج میں داخل ہو چکا تھا۔ جبکہ یہ اسلامی طرز زندگی نہیں ہے۔ سید صاحب نے اس فکر کی سختی سے مخالفت کی۔ بہت عزم وحوصلہ کے ساتھ اس کو ختم کرنے کے لئے آگے بڑھے۔ سفر کے دوران مرزا پور پہونچنا ہوا۔ وہاں سات گھرانے ایسے تھے جو مٹی کے ذریعہ اینٹیں بنانے کا کام کرتے تھے۔ خریداروں کے گھر وہ انہیں پہنچایا بھی کرتے تھے۔ اس عمل کے لئے وہ گدھے اور خچر کا استعمال کرتے تھے۔ بعض کے پاس 50 گدھے یا اسی طرح کچھ زیادہ خچر تھے۔ کسی کے پاس 60 گدھے یا خچر تھے۔ شہر میں یہ گدھے والے کے نام سے مشہور تھے۔ اس وجہ سے شہر کے شرفاء اور قدآور گھرانے کے لوگ انہیں نظر انداز کرتے تھے۔ کوئی رابطہ یا تعلق ان کے ساتھ نہیں رکھا جاتا تھا۔ بلکہ انہیں اپنی مجلسوں میں بلانا سبب عار تصور کیا جاتا تھا۔ سید صاحب کا قافلہ جب پہنچا اور گدھے والوں نے ان کا بیان سنا تو بہت متاثر ہوئے۔ ان کے دل میں اس قافلہ کے امیر کی محبت سرایت کر گئی۔ برکت حاصل کرنے کے لیے ان سے ملاقات کا ارادہ کیا، اور اپنے یہاں کھانے پر مدعو کرنا چاہا۔ لیکن میزبان پر تردد کی کیفیت طاری تھی پتہ نہیں کیا ہو؟ بہر حال ان میں سے ایک نے آگے بڑھ کر سید صاحب سے کہا کہ آپ میری دعوت قبول کر کے ہمیں شرف بخشیں گے؟ سید صاحب نے کہا ہاں کیوں نہیں۔ یہ تو میرے لئے عزت کی بات ہوگی۔ گدھے والے خوش ہو گئے اور رشک کرنے لگے۔ شہر میں اس بات کا چرچہ ہو گیا۔ اشراف اور باعزت گھرانوں تک خبر پہنچ گئی۔ وہ آکر سید صاحب سے کہنے لگے مناسب نہیں معلوم ہوتا کہ آپ ان گدھے والوں کی دعوت قبول فرمائیں، اور ان کے ہاں کھانا تناول فرمائیں۔ شہر کے مسلمانوں میں سے کوئی بھی ان کے ساتھ اس طرح کا رابطہ نہیں رکھتا ہے۔ سید صاحب کو حیرت ہوئی۔ پوچھا کیا یہ مسلمان نہیں ہیں؟ کیا ان کی کمائی حلال نہیں ہے؟ گدھے کی سواری انبیاء سے ثابت ہے۔ حرمین شریفین میں بھی لوگ اس کی سواری کرتے ہیں۔ لہذا گدھے اور خچر کے استعمال میں کوئی حرج نہیں۔ پھر سید صاحب نے انہیں نصیحت کی اور

انہیں صحیح بات بتائی۔اس کے بعد گدھے والوں کے یہاں کھانا تناول کرنے کے لیے اپنے رفقاء کے ہمراہ تشریف لے گئے۔ میزبان نے کھانے کے بعد پیسوں اور عمدہ لباس کا تحفہ پیش کیا۔سید صاحب نے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔تو میزبانوں کے چہرے پر مایوسی کے آثار نمایاں ہوئے۔سید صاحب نے دلاسہ دیا کہ مایوسی کی بات نہیں۔میں نے صرف اس وجہ سے نامنظور کیا ہے کہ لوگ یہ نہ کہیں کہ دعوت ان ہی تحفوں کے لالچ میں قبول کی تھی۔ یہ دعوت دراصل صرف اسلامی مساوات قائم کرنے کے لیے قبول کی گئی تھی۔

انگریزی حکومت پر اقتصادی ضرب

سید صاحب کا قافلہ حج کے ارادہ سے کلکتہ پہنچا تا کہ وہاں سے بذریعہ بحری جہاز حرمین شریفین کا رخ کرے۔ کلکتہ میں قیام ذرا لمبا ہو گیا۔شہر بڑا تھا۔لوگوں کو سید صاحب کے متعلق معلوم ہوا۔ان کی مجلس میں شرکت کے لیے امنڈ پڑے۔لوگوں کو دین کی پیاس محسوس ہو رہی تھی۔لہذا سید صاحب اور ان کے رفقاء سے بھرپور استفادہ کیا۔شیخ عبدالحئ اور شیخ اسماعیل وعظ ونصیحت میں کافی منہمک رہ رہے تھے۔ لوگوں پر اس کا ایسا اثر ہوا کہ کہہ بیٹھے کہ ہم نے تو آج ہی اسلام سمجھا ہے۔ اس سے قبل تو ہم اسلام کو سمجھتے بھی نہیں تھے۔لوگوں میں ایسی بے دینی تھی کہ بدعت و خرافات زندگی میں شامل تھی۔شرعی احکام کا پاس ولحاظ نہیں تھا۔شادی بیاہ کا کوئی شرعی نظام نہیں تھا۔ بلکہ مرضی کے مطابق جس کے ساتھ چاہا رہ لئے،جس سے چاہا علیحدہ ہو گئے۔وعظ ونصیحت کا ایسا اثر ہوا کہ روزانہ تقریبا 10 سے 15 لوگ اسلام قبول کرتے تھے۔ نئی زندگی کا آغاز کرتے تھے۔اس مہم کا ایسا زبردست اثر پڑا کہ شہر کا ماحول بدل گیا۔لوگوں کے عادات واطوار میں تبدیلی آ گئی۔ بے راہ روی سے توبہ کر لی،شراب اور نشہ کی چیزوں سے دوری اختیار کر لی۔ بلکہ مطلقا علیحدہ ہو گئے۔ شراب کا کاروبار ٹھنڈا پڑ گیا۔دکانیں ویران ہونے لگیں۔ شراب کے کاروباری اور شراب کے تاجر انگریزی حکومت کے پاس جا کر اپنی بے حالی کا

تذکرہ کرنے لگے۔ ٹیکس کی ادائیگی سے انکار کر دیا۔حکومت کے اہل کار نے وجہ دریافت کی تو معلوم ہوا کہ شہر میں ایک قافلہ آیا ہے جس کی قیادت سید احمد شہید کر رہے ہیں۔ یہ قافلہ اصلاحی مہم میں مصروف ہے۔ ٹیکس کی عدم ادائیگی انگریزی حکومت کے لیے بہت بڑا خسارہ تھا۔کیونکہ شراب سے ان کی آمدنی زبردست تھی۔ سید صاحب کی مہم سے انگریزوں کے اقتصادی نظام پر ضرب لگی۔ انگریز ہندوستان میں دراصل اقتصادی تدبیروں سے ہی طاقت ورسوخ حاصل کر رہے تھے۔

مہاراجہ سندھیا کے محل میں

سید صاحب نے حج سے واپسی کے بعد ایک سال 10 مہینے کے وقفہ سے جہاد فی سبیل اللہ کا بیڑا اٹھایا۔ وطن عزیز کو الوداع کہہ کر 7 جمادی الآخر 1241 ہجری میں پنجاب اور افغانستان کے درمیان سرحدی علاقوں کی طرف روانہ ہوئے۔اس مہم میں ان کا قافلہ ساتھ تھا۔ جو دراصل لشکر تھا۔منزل کا رخ کرتا ہوا لشکر گوالیار پہنچا۔ اس زمانہ میں حیدرآباد کے بعد گوالیار ایک بڑا دارالسلطنت مانا جاتا تھا۔مہاراجہ دولت راؤ سندھیا کی وہاں حکومت تھی۔ یہ حکومت کافی مضبوط تھی۔اس خاندان کی ایک طویل تاریخ ہے جس میں ان کی مسلمانوں سے جنگیں ہوتی رہیں تھیں۔کبھی امن کا معاہدہ ہوتا کبھی ٹکراؤ ہوا کرتا تھا۔ بہرحال سید صاحب نے مہاراجہ اور اس کے وزیر ہندو راؤ سے خط و کتابت کی۔انہیں انگریزوں سے جنگ پر ابھارا۔ یہ بھی وضاحت کی کہ انگریزوں کی حکومت کینسر کے مرض کی طرح پورے ہندوستان کو تباہ کر دے گی۔ان کے ساتھ کسی سرخ روئی کی امید رکھنا بے سود ہے۔خط و کتابت کے ذریعہ سید صاحب کا تعارف ہو چکا تھا۔جب یہ لشکر گوالیار پہنچا تو وزیر اعظم ہندو راؤ نے زبردست استقبال کیا۔ بلکہ شاہانہ استقبال کیا۔اس وقت اس استقبال میں مہاراجہ کے تقریبا ایک ہزار لوگ پہنچے ہوئے تھے۔شاہانہ طرز پر لشکر کی ضیافت کی گئی۔اعلی معیار کے کھانے تیار کرائے گئے۔مہاراجہ کے لوگوں نے احترام و اکرام

میں خود ہی ان کے ہاتھ دھلوائے۔خوشگوار ماحول میں بات چیت شروع ہوئی۔قیمتی تحفوں سے نوازا گیا جن میں قیمتی کپڑے اور ہیرے جواہرات کے ہار بھی شامل تھے ۔مہاراجہ دولت راؤ سندھیا نے محل میں لشکر کی دعوت کی۔عظیم الشان انداز میں استقبال کیا گیا۔ سید صاحب سے مہاراجہ نے بہت ہی انسیت کے ساتھ بات چیت کی۔ان کی موجودگی کو مہاراجہ نے بابرکت بتایا دعا کی درخواست کی ۔سید صاحب نے مہاراجہ کے لئے ہدایت اور توفیق کی دعا کی۔سید صاحب اوران کے رفقاء کے بلند حوصلہ سے مہاراجہ بہت متاثر ہوا۔ان کی

دور بینی اور جذب ؟اخلاص کی بہت قدر کی۔ سید صاحب کے توکل علی اللہ پر اسے کافی حیرت ہوئی۔ درخواست کی کہ یہاں ایک سال قیام فرمائیں۔لیکن سید صاحب نے معذرت کر دی۔پھر مزید درخواست کی کہ اتنا قیام فرمالیجئے کہ آپ کے لشکر کے لئے جنگی سامان مہیا کیا جا سکے۔سید صاحب نے اس پر بھی معذرت کر دی ۔ کہا کہ سفر طویل ہے،منزل دور ہے،احباب کی تعداد زیادہ ہے،اور جس مقصد کے لیے ہم جا رہے ہیں وہ یہاں کے قیام سے بہت عظیم ہے۔ لہذا جلدی پہنچنا بہت ضروری ہے۔ابھی مہاراجہ سیمحل کے ایک کمرہ میں یہ بات چیت ہو رہی تھی کہ عصر کی نماز کا وقت ہو گیا۔لشکر کے مؤذن شیخ باقر علی نے اسی جگہ اذان دینا شروع کر دیا۔اذان کی۔اذان کی اواز سن کر مہاراجہ، وزیر اعظم، وزراء،اور دربار کے تمام لوگ دم بخود رہ گئے۔ اذان کی آواز سن کر سب کی کیفیت بدل گئی۔ تھوڑی دیر بعد ہوش سنبھالا۔ پھر لشکر کے لئے پانی اور لوٹے وغیرہ کا انتظام کیا،تا کہ وضو کر سکیں۔ لشکر نے وضو سے فراغت کے بعد صف بندی کی۔سید صاحب نے آگے بڑھ کر جماعت کی امامت کی۔ دو رکعت نماز قصر ادا کی گئی۔لوگ ان کی اس ادا اور قوت ایمانی کا مشاہدہ کر کے حیرت استعجاب میں پڑ گئے،کہ بظاہر یہ لوگ سادہ لباس میں ہیں وسائل کا کوئی ظاہری انتظام نہیں،لیکن باطنی طور پر بہت مضبوط اور ثابت قدم ہیں۔

لشکر کے ساتھ غیبی مدد

لشکر آگے بڑھا سرحدی علاقہ میں پہنچ گیا۔ وہاں افغان قبائلی باشندے آباد تھے ۔سید صاحب کی دعوت اور شخصیت سے متاثر ہو کر زندگی

سنوارنے کی بیعت کر لی۔ توحید و اطاعت الٰہی پر آمادہ ہو گئے۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کا ایک فرانسیسی کمانڈر ان چیف ونتورہ (Vantora) نام سے مشہور تھا۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کے نزدیک ونتورہ بہت ہی قابل اعتماد جنرل تھا۔اٹلی کے سربرآوردہ خاندان سے اس کا تعلق تھا۔نپولین کے لشکر میں خدمات انجام دے چکا تھا۔اسپین اور اٹلی میں بھی لمبے عرصہ تک فوجی خدمات کا اسے تجربہ تھا۔فرانس میں امن کے نفاذ کے بعد روزی کی تلاش میں وہاں سے چل پڑا کہ کسی بڑی حکومت میں کسب معاش کی گنجائش پیدا ہو جائے۔مصر اور ایران میں بھی ایک زمانہ تک رہا۔پھر ہرات اور قندھار کے راستے ہندوستان میں داخل ہوا۔مہاراجہ رنجیت سنگھ کو وہ قابل اعتماد معلوم ہوا۔اس نے اسے لشکر کی قیادت سونپ دی۔ کیونکہ فوجی تربیت کے اعتبار سے پوری فوج میں یہ سب سے فائق تھا۔سابقہ فوجی تجربے کی وجہ سے بھی اس کی شخصیت قد آور نظر آرہی تھی۔ لہذا رنجیت سنگھ نے لاہور کا صوبہ اس کے حوالہ کر دیا۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کی حکومت بہت طاقتور تھی، تاہم وہ ایک بدمعاش اور بدکردار بادشاہ تھا ۔چنانچہ ونتورہ ہر سال قبائلی لوگوں کے پاس لگان اور تحفے وغیرہ وصول کرنے کے لئے آجایا کرتا تھا۔سید صاحب سے بیعت کرنے کے بعد افغان قبائل میں دینی اہمیت بیدار ہو گئی تھی۔غیرت افغانی بھی کروٹ لے رہی تھی۔ چنانچہ قبائل کے سرداروں نیونتورہ کے مطالبے کا انکار کر دیا۔جب قبائلیوں نے دیکھا کہ انکار کے بعد صورتحال نازک ہو رہی ہے تو وہ سید صاحب کے پاس آ گئے۔ان کا ساتھ دینے کا عزم ظاہر کیا۔یہ منظر دیکھ کر ونتورہ اپنی فوج لے کر آ گیا، اور پنجتار کی سرحد پر پڑاؤ ڈال دیا۔ وہاں سے اس نے سید صاحب کو ایک خط لکھا، جس میں سید صاحب کی بہت تعریف کی، اور گذارش کی کہ قبائلی سرداروں کو

آمادہ کریں کہ لاہور کے حاکم کے لئے جو لگان اور تحفے تحائف دیا کرتے تھے حسب معمول جاری رکھیں۔اس کے بعد خط میں یہ بھی

دریافت کیا کہ اس علاقہ میں سید صاحب کی آمد کی غرض وغایت کیا ہے؟ سید صاحب نے خط کا جواب تحریر کیا۔ اس میں اپنی ہجرت کی غرض، جہاد اور دعوت اسلام کی تفصیلی وضاحت کی۔ خود کو اللہ کا بندہ بتایا، جس کی کوئی ذاتی غرض نہیں۔ نیز سکھوں کے ظلم وستم کا بھی تذکرہ کیا۔جس کی وجہ سے مسلمانوں کی حق تلفی ہورہی تھی۔ دینی شعائر پر ضرب لگ رہی تھی۔ان تمام تفصیلات کا ذکر کر کے سید صاحب نے وضاحت کردی کہ قبائلی لوگوں سے کسی طرح کے مطالبے کا کسی کو کوئی حق نہیں ہے۔ اس خط کو لے کر لشکر کے نمائندہ شیخ خیرالدین چریا کوٹی گئے تھے۔انہوں نے ویتورہ کو خط حوالہ کیا۔اس کے ساتھ گفتگو کی۔ ویتورہ کے سامنے ان کی ذہانت، فطانت اور ثابت قدمی نمایاں ہوگئی۔

اس کے بعد سید صاحب نے جنگ کی تیاری کا اعلان کر دیا۔ 300 مجاہدین پر مشتمل ایک دستہ تیار کیا۔شیخ خیرالدین چریا کوٹی کو اس کی قیادت سونپی۔ یہ دستہ ویتورہ کی فوج کے سامنے صف بستہ ہوا۔صف بندی کے انداز کو دیکھ کر اسے مسلمانوں کی جنگی صلاحیت کا اندازہ ہوگیا۔غیبی مدد آئی، کہ ویتورہ کی فوج کے سامنے مجاہدین کی تعداد بڑی معلوم ہونے لگی۔کیونکہ ویتورہ کی آمد کے خوف سے آس پاس کے افغان قبائلی سبھی سید صاحب کے ساتھ جمع ہوگئے تھے۔ قادر مطلق نے ویتورہ کے دل میں خوف وہراس پیدا کردیا۔وہ اپنی فوج کو لے کر بغیر لڑائی واپس آکر پنجاب کے حدود میں داخل ہوگیا۔اگلے سال پھر حسب معمول اسی زمانے میں لگان اور تحائف وصول کرنے کے لیے آیا۔ ساتھ میں فوج بھی لے کر آیا۔اس سال بھی وہی جواب ملا جو گذشتہ سال ملا تھا۔تو پنجتار کی طرف روانہ ہوا ۔مہاراجہ رنجیت سنگھ نے خالی ہاتھ واپسی پر ونتورہ کی لعنت ملامت کی۔ اس کو کمزوری اور ناکامی کا طعنہ دیا۔ونتورہ کو عار محسوس ہوا۔اس دھبہ کو دھونے کے

لیے اس نے قدم اٹھایا۔ 10 ہزار کی فوج لے کر آگے بڑھا سید صاحب نے افغانی سرداروں کو باخبر کر دیا۔ دفاعی غرض سے دو پہاڑوں کے بیچ دیوار کھڑی کرنے کا حکم نافذ کیا۔ مجاہدین نے دیوار کھڑی کر دی۔ جو چار گز چوڑی اور 40 یا 50 گز لمبی تھی۔ غزو؟ خندق کی یاد تازہ ہوگئی۔ اس واقعہ کے احساس سے سرشار مجاہدین نے استقامت کے ساتھ کام کیا۔ دوسرے دن فجر کی نماز کے وقت فوج پہنچ گئی۔ سید صاحب نے مجاہدین کے ساتھ نماز فجر ادا کی۔ اس کے بعد لڑائی شروع ہوگئی۔ سید صاحب نے مجاہدین کو لڑائی کی پیش قدمی منع کر رکھی تھی۔ جب وینتورہ کی فوج نے دیوار توڑ دی، تب حملہ کی کارروائی شروع ہوئی۔ مجاہدین آگے بڑھے۔ وینتورہ کو شکست کا احساس ہوگیا۔ اپنی فوج کے ساتھ واپس ہوگیا۔ کیونکہ اسے مجاہدین کی تعداد بہت زیادہ معلوم ہو رہی تھی۔ جبکہ حقیقت یہ تھی کہ وہ محض غیبی مدد تھی

۔

انگریزوں سے مقابلہ

انگریزی حکومت سے مقابلہ کے دوران جان نثار مجاہدین نے اس انداز سے جانبازی دکھائی کہ کچھ دنوں کے لئے انگریزوں کی پنجاب چھاؤنی بالکل ہی خالی ہوگئی تھی۔ کیونکہ سارے فوجی سید صاحب کے جانثاروں سے مقابلہ کے لیے روانہ کر دیے گئے تھے۔ جب انگریزوں سے بن نہیں پڑا، تو آس پاس کے مقامی لوگوں کو سید صاحب اور ان کے ہم نواؤں کے خلاف بھڑکانا شروع کر دیا۔ یہ انگریزوں کی پرانی تدبیر رہی ہے۔ اس طرح مجاہدین کے رسد کا راستہ بند کرنے کی تدبیر اختیار کی گئی۔ جنگ زبردستی تھی۔ انگریزی فوج مجاہدین کے حملوں کی وجہ سے پریشان ہوگئی تھی۔ گھٹن اور مایوسی سے دوچار نظر آ رہے تھے۔ خوف کا عالم طاری ہوگیا تھا۔ یہاں تک تک کہ انگریزی فوج کے پاؤں اکھڑنے لگے تھے ۔

بالاکوٹ میں شہادت

ماہ رجب 1246 ہجری میں سید صاحب اپنے رفقاء کے ہمراہ پنجتار سے بالاکوٹ کی

طرف روانہ ہوئے۔راستہ میں آپ کوخبر ملی کہ ہری سنگھ حاکم ہزارہ 25 ہزار پیادوں کا ایک لشکر جرار لے کر روانہ ہو چکا ہے۔دریائے سندھ پار کر کے اطراف کے گاؤں میں غارت گری شروع کر دی ہے۔لوگوں کو لوٹ مار کا نشانہ بناتا چلا جا رہا ہے۔بڑی تعداد میں مسلمان لڑکیوں اور خواتین کا اغوا بھی کر لیا ہے۔ پہاڑی علاقہ میں کا سکھوں کیتا خت وتاراج کی وجہ سے بڑی بے اطمینانی کی کیفیت پائی جا رہی تھی۔ سکھ وہاں کے قبائلی سرداروں کو آپس میں لڑاتے رہتے تھے۔بعض سرداروں کو ان کے ملک سے نکال دیا گیا تھا۔ چنانچہ یہ لوگ سید صاحب سے آ کر مل گئے۔5 ذیقعدہ 1246 ہجری کو سید صاحب اپنے لشکر کے ساتھ بالاکوٹ پہنچے۔یہ 24 ذیقعدہ1246 ہجری کی تاریخ تھی کہ سکھ پہاڑی راستہ سے مٹی کوٹ کی طرف اترتے ہوئے نظر آئے۔جنگ شروع ہوگئی۔اسی جنگ میں سید احمد شہید رحمۃ اللہ علیہ نے جام شہادت نوش فرمایا۔شیخ محمد اسماعیل نے بھی شہادت پائی۔اس معرکہ میں آپ کے ساتھ 300 سے زائد مجاہدین جو اپنے اپنیعلاقے کے قابل فخر اور لب لباب شمار کیے جاتے تھے شہادت سے سرفراز ہوئے۔سبھی کی قبریں ایک ہی جگہ گنج شہیداں میں بنیں۔

ملاحظات:

Short History of Muslim Rule A''Ishwari Prasad, Private (Publications) The Indian Press ''in India LTD., Allahabad, 1994, p. 471

Ibid.

''The Discovery of India''Jawaharlal Nehru, Jawaharlal Nehru Memorial Fund, New Delhi, Oxford University Press, New Delhi, 2003, p. 281

مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی، "سیرت سید احمد شہید"، حص ؟ اول، مجلس تحقیقات ونشریات اسلام، لکھنؤ، 2011، ص67

ایضا، ص68

آیضا، ص، 68

Ishwari Prasad Op Cite., p. 471

سیرت سید احمد شہید، سابق الذکر، ص69

ابوالحسن علی الحسنی الندوی، اذا ھبت ریح الایمان، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، 1985، ص19

, ''The Indian Musalmans''W.W. Hunter, Indological Book House, Varanasi, 1969, p. 13

Jawaharlal Nehru, Op Cite., p. 282

اذا ھبت ریح الایمان، سابق الذکر، ص111

The Wahabi Movement ''Qeyamuddin Ahmad, , Firma K.L. Mukhopadhyan, Calcutta, ''in India 1966, p. 202

جب ایمان کی باد بہاری چلی، سابق الذکر، ص215-230

☆☆☆

تمل ناڈو میں اردو نثر۔آزادی کے بعد۔ایک جائزہ

کلیدی الفاظ: اردو#ادب#جنوبی ہند# تمل ناڈو#ترقی# ترویج#
تخلیقات#نثر نگار

ڈاکٹر کے۔ایچ۔کلیم اللہ
صدر،شعبہ اردو،مظہر العلوم کالج آمبور،تمل ناڈو

تلخیص: اردو نثر کی ترقی میں شمالی ہند کے دوش بدوش جنوبی ہند حصہ لیا ہے۔اردو کی پہلی نثری تخلیقات بہ نسبت شمالی ہند کے جنوبی ہند میں وجود میں آئیں۔اردو کی پہلی نثری کتاب ''معراج العاشقین'' بہمنی دورِ حکومت میں لکھی گئی۔اردو کی پہلی نثری ادبی کتاب ''سب رس'' ملا وجہی نے قطب شاہی دور میں لکھی۔جنوبی ہند کے ادباء و شعراء نے اردو کی ترقی و ترویج میں بڑھ چڑھ حصہ لیا۔اردو ادب کی ترقی میں جنوبی ہند کے ادبی سرمایہ کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔جب کہ شمال میں فارسی زبان کا بول بالا تھا تو اردو جنوبی ہند میں ترقی کر رہی تھی۔یہاں کی حکومتوں نے اس زبان کی سرپرستی کی۔خود بادشاہ شاعر گذرے ہیں۔کہا جاتا ہے کہ محمد قلی قطب شاہ اردو کا پہلا صاحبِ دیوان شاعر ہے۔اس مقالہ سے تمل ناڈو میں اردو نثر نگاری۔آزادی کے بعد سے آگہی ہوگی اور یہاں کی تخلیقات اور نثر گاروں کا تعارف ہوگا۔

ہندوستان کی جو ریاست آج تمل ناڈو کے نام سے موسوم ہے۔اس علاقے میں اردو زبان و ادب کا ارتقا اپنی الگ جداگانہ شان اور تاریخ رکھتا ہے۔اس کا رقبہ کافی وسیع تھا اور صوبہ مدارس کے نام سے اس کے حدود میں وہ علاقے بھی شامل تھے جو اَب اس علاحدہ ہوگئے۔دورِ ایّام نے اس جغرافیائی حدود کی تخفیف کر دی اور اب جو کچھ بھی تمل ناڈو میں شامل ہے وہی اردو ادب کی تاریخ پڑھنے اور لکھنے والوں سے توجہ چاہتا ہے۔بہت سی ایسی تاریخوں اور تذکروں کے نام ہیں جن

میں تمل ناڈو کے شاعروں کے حالات پائے جاتے ہیں لیکن یہ سارے ماخذ اس علاقے کی شعری تاریخ سے تعلق رکھتے ہیں۔شمال کے اکثر اکابروں نے اپنی عدیم الفرضی یا اس سلسلے میں معلومات کی کمی کی وجہ سے تمل ناڈو کی اوّل تاریخ کی طرف اپنی توجہ مبذول نہیں کی۔آزادی سے پہلے تمل ناڈو میں اردو شعر وادب اور صحافت کا معیار ملک کے کسی بھی صوبہ سے کم نہیں تھا۔شعراء نے اپنے کلام سے شعری فضا قائم کی۔نثر نگاروں میں کئی قلم متحرک تھے۔اخباروں کی شعلہ بیانیاں، سیاسی حالات میں آگ لگا رہی تھیں۔آزادی کے بعد نسل نے جب آنکھ کھولی تو ان کے سامنے ایک تابناک ادبی فضا موجود تھی جو ماضی کی روشن راہوں سے گذر کر ان تک پہنچی تھی اور مستقبل کی نئی تحریکات اور نئے حالات کو اپنے دامن میں لینے کے لیے بے تاب تھی۔اس دور میں جو علمی، ادبی تنقیدی، تحقیقی اور تالیفی کام ہوا ہے وہ تمل ناڈو کے اردو ادب کا بہت تابندہ اور درخشاں دور ثابت ہوا ہے۔

تمل ناڈو میں اردو ادب کی تاریخ پر اور خاص طور پر آزادی کے بعد کے ادب پر اب تک ایسی کوئی مکمل اور جامع کتاب منظرِ عام نہیں آئی جسے اس نوع کی کوششوں میں حرفِ آخر کہہ سکیں۔''تمل ناڈو میں اردو'' کے نام سے علیم صبا نویدی کی کتاب قابلِ ستائش مگر یہ کتاب تذکرہ کی نوعیت کا حامل ہے۔''تمل ناڈو کے مشاہیرِ ادب'' کے نام سے ان کی دوسری ضخیم کتاب بھی منظر عام پر آئی مگر یہ بھی مضامین کا ایک مجموعہ ہے۔لہٰذا اس علاقے کے ادبی تاریخ ہر طرح کی مثبت اور مذکورہ پیشیں کوششوں کے باوجود اور توجہ چاہتی ہے۔چنانچہ مقالہ نگار کی یہی کوشش ہوگی کہ گذشتہ پچاس ساٹھ برسوں میں تمل ناڈو میں اردو زبان وادب کی ترقی کا محاسبہ حتی الامکان پوری سنجیدگی، غیر جانب داری اور تحقیقی ذمہ داری کو ملحوظ رکھ کر کیا جائے اور اس کا مقصد یہی ہے کہ آزادی کے پچاس ساٹھ سالہ شعر وادب کا مبسوط اور متوازن جائزہ سامنے آئے۔

اردو نثر کے فروغ میں تمل ناڈو کا جو حصہ رہا ہے وہ اہلِ نظر سے مخفی نہیں۔

تمل ناڈو کی سرزمین ایسے بزرگوں اور باکمالوں کا آماہ جگاہ بن گیا کہ یہاں کا نثری ادب شمال کے مشاہیرِ ادب کے تصانیف سے آنکھیں ملانے لگا۔ کیوں کہ تمل ناڈو کے علمی و ادبی فضا نے بہت سے شاعروں اور ادیبوں کو شمالی ہند سے یہاں آ کر آباد ہونے پر آمادہ کیا اور انھوں نے اسی سرزمین کو اپنا مستقر بنالیا۔ لکھنو کے فرنگی محل سے مولانا عبدالعلی بحرالعلوم، گوپاموسے نواب تجمل حسین ایمان، بھوپال سے مولانا محوی صدیقی اور کرنول اور حیدرآباد سے ڈاکٹر عبدالحق اور مولانا عبدالوہاب بخاری جیسے قابلِ قدر شاعر و ادیب تمل ناڈو آئے اور اپنی جلیل القدر خدمات سے اس سر زمین کی عظمت میں چار چاند لگاتے رہے۔ ان میں بحرالعلوم فرنگی محل، نواب تجمل حسین ایمان، گوپاموی اور ڈاکٹر عبدالحق اس سرزمین کی خاک سے پیوست ہو گئے۔

اردو نثر کی ترقی و ترویج میں تمل ناڈو کی سرزمین تاریخی اہمیت کی حامل ہے۔ آزادی کے پچھلے پچاس ساٹھ برسوں میں تمل ناڈو میں اردو شعر و ادب کی تخلیق، تحقیق و تنقید کا جو کام ہوا ہے، اہمیت کے لحاظ سے ایک خاص مقام رکھتا ہے مگر اب تک یہ باب تشنہ توجہ رہا ہے۔ ادبی تاریخ کے کچھ نہ کچھ گوشے ہر تصنیف و تالیف کی روشنی سے محروم رہ جاتے ہیں ہر جگہ تحقیق کی کمی، صحیح ماخذ تک عدمِ رسائی اور مخلصانہ کوششوں کے باوجود مواد کی عدم دستیابی سے نقائص کم و بیش پائے جاتے ہیں، اس پر گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا جائے اور تفصیل سے روشنی ڈالنے کی ضرورت باقی رہ گئی تھی۔ یہی وہ احساس تھا جس نے مقالہ نگار کو اس موضوع کی جانب متوجہ کیا۔

یہ مقالہ حالیہ دور سے متعلق ہونے کی وجہ سے بہت سے فن کار جو اس مقالہ کا حصّہ ہیں، بقیدِ حیات ہیں۔ ان کے حالاتِ زندگی اور ان کی شعری و نثری تخلیقات سے تعلق جانکاری حاصل کرنے کے لیے خود حضرات سے انٹرویو لینے ہوں گے، ان میں سے جو حضرات اس وقت موجود نہیں ہیں، ان کی اعزا و اقرباء اور دوست و احباب کی ملاقات سے ان کے بارے میں معلومات فراہم کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اردو کی ترویج و اشاعت میں جن انجمنوں اور اداروں نے اہم رول ادا کیا ہے

ان کا معائنہ کرنے وہاں محفوظ بہت سے مخطوطات اور قدیم مسودات سے متعلق حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔

آزادی کے بعد تمل ناڈو میں جو نثری ادب پروان چڑھا ہے اس میں یہ امتیازی خصوصیت حاصل ہے وہ خاص ادبیت پر منحصر ہے ورنہ آزادی سے پہلے جو کام ہوا ہے اس کا وافر حصّہ مذہبیات اور دیگر علوم پر مشتمل تھا۔ اس ضمن میں ڈاکٹر پی۔احمد باشاہ اپنی تصنیف ''آزادی کے بعد۔تمل ناڈو میں اردو نثر کا ارتقا'' میں یوں رقمطراز ہیں:

''تمل ناڈو میں نثری ادب کی تاریخ بھی اتنی ہی قدیم ہے جتنی شعری ادب کی، لیکن نثر میں جتنی بھی تحریریں ملتی ہیں بیسوی صدی تک بھی ان کا تعلق ادب سے کم مذہبیات سے زیادہ تھا۔ بیسویں صدی کا ا؟ غاز گویا ایک موڑ تھا جس میں نثری تحریروں کو مذہبیات سے نکال کر ادب کے راستے پر ڈالا گیا۔'' (ص۔23)

سوائے ایک دو مستثنات کے جن میں باقر آگاہ ویلوری کے دیباچے شامل کئے جاسکتے ہیں۔ آزادی کے بعد اگلے دس سال تک بھی قریب قریب یہی صورتِ حال نظر آتی ہے۔ البتہ اس کے بعد اچانک ادبی فضا میں ایک خوشگوار تبدیلی نظر آتی ہے اور ادب کے سرچشمے سے تحقیقی اور تخلیقات کے سوتے پھوٹ پڑتے ہیں اور غیر متوقع طور پر تمل ناڈو کی ادبی فضا پر تخلیقی ادب غالب آنے لگتا ہے۔ آزادی کے بعد یہ دوسرا امتیاز ہے جو یہاں کے ادب کو حاصل ہے۔

آزادی کے بعد تمل ناڈو میں اردو ادب کی تاریخ میں ایک ایسا موڑ آیا جہاں کی نثری تخلیقی ادب، تنقید اور تحقیق پوری آب و تاب کے ساتھ ابھرتی نظر آئی۔ اس ضمن میں یونی ورسٹی آف مدراس کی کاوشوں کو فراموش نہیں کیا جاسکتا، جہاں کے قابل اساتذہ نے نہ صرف نثر کے موضوعات کو مقالوں کی زینت بخشی بلکہ علاقائی ادب کا بہت بڑا سرمایہ ایم۔فل اور پی۔ایچ۔ڈی کے مقالوں میں محفوظ کر دیا۔ یہاں کا شعبہ ہمہ وقت تحقیق و تخلیق کے نام میں سرگرم عمل رہتا ہے۔ ان مقالوں سے

تمل ناڈو کی شعری ہو یا نثری تاریخ کو سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔ پروفیسر ڈاکٹر نجم الہدیٰ، پروفیسر ڈاکٹر سید سجاد حسین اور پروفیسر ڈاکٹر قاضی حبیب احمد کی نگرانی میں بہت سے تحقیقی مقالے وجود میں آئے جو دستاویزی حیثیت کے حامل ہیں۔

تنقید کے میدان میں ڈاکٹر عبدالحق، مولانا یوسف کوکن، مولانا شاکر نائطی ، مولانا عظمت اللہ سرمدی، کاوش بدری، مولانا اسماعیل رفیعی نے کارہائے نمایاں انجام دیں۔

ناول اور افسانہ نگاری کے میدان میں ایس۔ایم۔ حیات، علی اکبر آمبوری، انور ربانی، کے۔آر۔حسینی، رشید مدراسی، عابد صفی، حسن فیاض، علیم صبا نویدی، صلاح الدین برق، غیاث اقبال، یعقوب اسلم، انور کمال، شبیب احمد کاف، اکبر زاہد کے نام لئے جاسکتے ہیں۔ خواتین میں مہر طلعت آمبور، امیر النساء اور صبا مصطفیٰ قابلِ ذکر ہیں۔ جنھوں نے اردو ادب کو بہت اچھے افسانے دیئے۔

مولانا یوسف کوکن نے ''نامعلوم انسان'' کے نام سے انگریزی تصنیف کا اردو ترجمہ پیش کیا۔ ایس۔ایم۔حیات نے دوسری زبانوں کے افسانوں ادب کو اردو میں منتقل کیا۔ ڈاکٹر سجاد حسین نے ملیالم ادب کی تاریخ کو اردو کا جامہ پہنایا۔ڈاکٹر حیات افتخار نے تمل زبان و ادب کی تاریخ کو اردو کے قالب میں ڈھالا۔

تعلیمی اداروں میں اسلامیہ کالج ،وانمباڑی کی نثری تخلیقات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ یہاں کی نثری تخلیقات کی وجہ سے عموماً تمل ناڈو کے نثری سرمایہ اور ع خصوصاً وانمباڑی، ویلور اور آرکاٹ کے ادبی ذخائر کو سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔سی۔عبدالحکیم کالج کے اردو شعبہ کی خدمات بھی قابلِ قدر ہے۔آئے دن یہاں اردو مشاعروں اور سمیناروں کی وجہ سے ادبی سرمائے میں اضافہ ہو رہا ہے۔ سمیناروں میں جو مقالات پیش کئے جاتے ہیں ان کی کتابی اشاعت سے اردو نثر کا عظیم سرمایہ محفوظ ہو گیا ہے۔شعبہ اردو، مظہر العلوم کالج، آمبور بھی سمیناروں اور ادبی

تخلیقات سے اردو نثر کی ترقی میں حصہ لے رہا ہے۔

ان کے علاوہ مدراس کے رسائل و جرائد میں بھی اردو زبان و ادب پر نئے نئے موضوعات پر مشتمل نثری مقالات شائع ہوتے ہیں۔ اردو کی ترقی و ترویج میں مدارس نے اہم کردار ادا کیا ہے۔

الغرض یہ ایک مختصر سا جائزہ ہے۔ یہاں پر تمام احباب کا تذکرہ ناممکن ہے، دانستہ یا نادانستہ طور پر کوئی ادارہ یا فرد کا تذکرہ نہ کیا گیا ہو تو معذرت خواہ ہوں۔

کتابیات:(Bibliography):

''تاریخ نثر اردو'' ۔ از پروفیسر سید صفی اللہ

تمل ناڈو میں اردو نثر کا ارتقاء- از ڈاکٹر احمد باشاہ

ٹمل ناڈو کے مشاہیر ادب - از علیم صبا نویدی

وشارم میں اردو -از حافظ باقوی

''تمل ناڈو میں اردو صحافت'' ۔از پروفیسر سید صفی اللہ

☆☆☆

امیر مینائی کی نعتیہ شاعری

کلیدی الفاظ: #خیابان# آفرینش# انبیاء #نورتجلی #ابرکرم # صبح ازل

ڈاکٹر نشاں زیدی
B-63/S-2,D.L.F.Colony,Sahibabad,
Distt.Ghaziabad(201005)

تلخیص : امیر مینائی (1826-1900) اپنے ہم عصر شعراء میں ممتاز حیثیت کے حامل ہیں۔امیر مینائی ایک صوفی صفت مذہبی انسان تھے وہ جتنا ذوق غزل گوئی کا رکھتے تھے،اسی طرح نعت گوئی کو بھی اپنا فریضہ گردانتے تھے۔یہی وجہ ہے کہ ان کے شعری سرمائے میں نعتیہ کلام کا ایک بیش قیمتی ذخیرہ موجود ہے۔امیر مینائی کو اپنے عہد میں سب سے پہلے باقاعدہ ضخیم دیوان ''محامد خاتم النبیین'' پیش کرنے کا شرف حاصل ہے۔ان کا گراں قدر دیوان ''محامد ومحاسن'' ایک شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ خیابان آفرینش،ذکرشاہ انبیاء،نورتجلی ،ابرکرم،صبح ازل،شام ابداورلیلۃ القدران کے نعتیہ کلام کے قابل ذکرمجموعے ہیں۔امیر مینائی کی انفرادیت یہ ہے کہ انہوں نے مختلف اصناف سخن کی ہیئت میں نعتیں قلم بند کیں۔ان کا نعتیہ کلام غزل،قصائد،رباعی،مسدس،ترجیع بنداورمخمس کی ہیئت میں ملتا ہے۔

امیر مینائی کا نام امیر احمد تھا۔ان کے والد مولوی کرم محمد لکھنوی بڑے دیندار اور محترم بزرگ تھے۔ان کا تعلق ایک صوفی شاہ مینا کے خانوادے سے تھا،اسی نسبت سے مینائی کہلائے۔امیر مینائی نے ابتدائی تعلیم اپنے والد سے ہی حاصل کی۔پھر انہوں نے علمائے فرنگی محلی سے شرف تعلیم حاصل کیا۔امیر مینائی کو شاعری کا شوق بچپن سے تھا۔نو برس کی عمر میں شعر کہنا شروع کر دیا تھا۔زبان صاف سادہ اور شیریں تھی۔ان کے نعتیہ کلام کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے دل میں روضۂ رسولؐ کی زیارت کرنے کی کیسی یاس وحسرت،بیقراری وبیچینی تھی ۔وہ زیارت حرمین شریف کے لئے ہمیشہ بیتاب رہے۔امیر مینائی کا نعتیہ کلام خلوص

وعقیدت کے نور سے منور ہے، ہی ساتھ ہی سادگی، شیرینی اور روانی بھی ہے۔ ہر جگہ شگفتگی اور شادابی کی فضا چھائی ہوئی ہے۔

نعت ہر اس نظم کو کہتے ہیں جس میں بانیٔ اسلام کی ذات، صفات اور آپ کے متعلقات ومنسلکات کو موضوع سخن بنایا گیا ہو۔ اس کی ابتدا حضور ﷺ کی حیات میں ہی سر زمین عرب میں ہوئی، جس میں اولیت حسانؓ بن ثابت کو حاصل ہے۔ صحابی حضرت کعب بن زہیر کے قصیدے ''بانت سعاد'' کا نام بھی آتا ہے۔ یہ ایک ایسا قصیدہ ہے جس کو سن کر حضور اتنا خوش ہوئے کہ نہ صرف قصیدے کی اصلاح فرمائی بلکہ انہیں اپنی چادر ہی سونپ دی۔ جب کفار قریش نے حضرت ابو طالب سے مطالبہ کیا کہ وہ اپنے بھتیجے کو ان کے حوالے کر دیں تا کہ وہ اپنے انتقام کی آگ سرد کر لیں تو حضرت ابو طالب نے حضور ﷺ کی مدافعت میں چند نعتیں کہیں، جن سے انہوں نے قریش کے دیگر قبائل کے مقابلے میں بنو ہاشم کو یکجا کرنے کا کام کیا۔ اسی بنیاد پر بعض ناقدین حضرت ابو طالب کو نعتیہ شاعری کا موجد قرار دیتے ہیں۔ عربی کے علاوہ فارسی کے نعت گو شعرا نے نعت کو وسعت بخشی اور حضور ﷺ کی سیرت کے ہر پہلو کا باریک بینی سے جائزہ لیا۔ عربی فارسی کے علاوہ عالمی ادب کے بیشتر شعرا نے اس صنف میں کارہائے نمایاں انجام دیے۔ جرمنی کے معروف شاعر گوئٹے نے آپؐ کی مدح جرمن زبان میں کی ہے۔ جیوتی باپھولے نے مراٹھی زبان میں ''مانو محمدؐ'' کے نام سے اپنے عقیدے کو شعری پیکر میں ڈھال کر پیش کیا۔ بنگلہ، پنجابی، راجستھانی اور بھوجپوری زبانوں میں نعتیہ کلام کی مثالیں موجود ہیں۔ تامل زبان میں بھی نعت گوئی کے عمدہ نمونے دیکھنے کو ملتے ہیں،، جہاں تک اردو زبان کا سوال ہے اس کی ابتداء وارتقاء میں نعت کے بہت سے نمونے دیکھنے کو ملتے ہیں وہ الگ بات ہے اردو نعت پر عربی اور فارسی نعت کا اثر صاف طور پر نظر آتا ہے۔ تاریخی حیثیت سے اردو میں نعت گوئی کی روایت بہت پرانی ہے۔ جس طرح

اردو شاعری کے ہئیتی اشکال عربی و فارسی سے متاثر ہیں۔اسی طرح اردو کی نعتیہ شاعری نے بھی ہر سطح پر اردو کا اثر قبول کیا اور عربی فارسی شعرا کی طرز پر نعت گوئی کا آغاز کیا۔اردو میں اس کا سہرا ملا داؤد کے سر جاتا ہے،ملا داؤد نہ صرف یہ کہ اردو کے پہلے شاعر ہیں بلکہ وہ اردو کے پہلے نعت گو بھی ہیں۔مثنوی 'چندائن' میں شامل نعت کو اردو کی پہلی نعت تسلیم کیا جاتا ہے۔علاوہ ازیں دکن میں خواجہ بندہ نواز گیسودراز،سید محمد اکبر حسینی،فخر الدین نظامی،صدر الدین،میرانجی شمس العشاق،محمد قلی قطب شاہ،نصرتی،ہاشمی،ملا وجہی،غواصی،طبعی،ابن انشا،ولی اور سراج اورنگ آبادی کے یہاں نعت گوئی کے بہترین نمونے ملتے ہیں اور شمالی ہند میں ملا داؤد،ملک محمد جائسی،میر تقی میر،قائم چاندپوری،انشاء،مصحفی،نظیر اکبرآبادی،رنگین،میر نظام الدین ممنون،شاہ رؤف،ناسخ،انیس،دبیر،مومن،آرزو ،ذوق،ظفر،داغ،محسن کاکوروی،امیر مینائی اور منیر شکوہ آبادی وغیرہ شعراء نے نعت گوئی میں طبع آزمائی کی۔علاوہ ازیں اردو کے بیشتر شعراء کے کلیات میں حمد و نعت رسماً آغاز کلام کے طور پر بھی شامل ہے۔

امیر مینائی (1826-1900) اپنے ہم عصر شعراء میں ممتاز حیثیت کے حامل ہیں۔امیر مینائی ایک صوفی صفت مذہبی انسان تھے وہ جتنا ذوق غزل گوئی کا رکھتے تھے،اسی طرح نعت گوئی کو بھی اپنا فریضہ گردانتے تھے۔یہی وجہ ہے کہ ان کے شعری سرمائے میں نعتیہ کلام کا ایک بیش قیمتی ذخیرہ موجود ہے۔امیر مینائی کو اپنے عہد میں سب سے پہلے باقاعدہ ضخیم دیوان ''محامد خاتم النبیین'' پیش کرنے کا شرف حاصل ہے۔ان کا گراں قدر دیوان ''محامد و محاسن'' ایک شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ خیابان آفرینش،ذکر شاہ انبیاء،نور تجلی ،ابر کرم،صبح ازل،شام ابد اور لیلۃ القدر ان کے نعتیہ کلام کے قابل ذکر مجموعے ہیں۔امیر مینائی کی انفرادیت یہ ہے کہ انہوں نے مختلف اصناف سخن کی ہیئت میں نعتیں قلم بند کیں۔ان کا نعتیہ کلام غزل،قصائد،رباعی،مسدس،ترجیع بند اور مخمس کی ہیئت میں ملتا ہے۔وہ

اپنی اس خوبی کی طرف اس طرح اشارہ کرتے ہیں۔

یہ اس در سے حاصل سعادت ہوئی
سوئے نعت مائل طبیعت ہوئی
ہوئیں نظم، غزلیں، مخمس کہے
رباعی قصیدے مسدس کہے

امیر مینائی کا نام امیر احمد تھا۔ان کے والد مولوی کرم محمد لکھنوی بڑے دیندار اور محترم بزرگ تھے۔ان کا تعلق ایک صوفی شاہ مینا کے خانوادے سے تھا،اسی نسبت سے مینائی کہلائے۔امیر مینائی نے ابتدائی تعلیم اپنے والد سے ہی حاصل کی۔پھر انہوں نے علمائے فرنگی محلی سے شرف تعلیم حاصل کیا۔امیر مینائی کو شاعری کا شوق بچپن سے تھا۔نو برس کی عمر میں شعر کہنا شروع کر دیا تھا۔زبان صاف سادہ اور شیریں تھی۔ان کے نعتیہ کلام کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے دل میں روضۂ رسولؐ کی زیارت کرنے کی کیسی یاس وحسرت،بیقراری وبیچینی تھی ۔وہ زیارت حرمین شریف کے لئے ہمیشہ بیتاب رہے۔بے چینی،حسرت ویاس کی یہ کیفیت ان کے بیشتر اشعار میں دیکھنے کو ملتی ہے۔

جب مدینہ کا مسافر کوئی پاجاتا ہوں
حسرت آتی ہے یہ پہنچا میں رہا جاتا ہوں
آئے کہیں طلب تو مدینے کو میں چلوں
کب تلک رہے گا مرحلۂ انتظار پیش

ایک عاشق رسولؐ کی دلی خواہش ہوتی ہے کہ وہ مدینۂ منورہ جیسی پاک اور مقدس خاک میں مدفون ہونے کی سعادت حاصل کرے۔امیر مینائی بڑے خوبصورت انداز میں روضۂ رسولؐ کے قریب مدفون ہونے کی خواہش ظاہر کرتے ہیں۔

قبر ہو میری الٰہی روضۂ اطہر کے پاس
تا رہوں میں حشر تک مر کر بھی پیغمبر کے پاس

ڈھونڈھ لینا مومنوفردوس میں میرا نشان
سایۂ طوبیٰ نیچے چشمۂ کوثر کے پاس
موت آئے گی تو یوں احباب حضرت کے حضور
عقد کی شب آتی ہے جیسے دلہن شوہر کے پاس

امیر مینائی کو رب العزت نے اسم با مسمیٰ بنا دیا۔عشق رسول سے ان کا دل ایسا معمور تھا یہ امیر امیر ہو گئے مینائی کی نسبت حضرت شاہ میناؒ سے اتنی گہری تھی کہ غزل کے ساتھ ساتھ نعت میں بھی تغزل نظر آتا ہے۔ان کے کلام میں ایک حسرت ہے،یاس ہے،اور خود سپردگی کی کیفیت ہے۔اور یہ کیفیت ایک ایسے ہی انسان کے دل میں آسکتی ہے جس کے دل میں عشق رسول کی شمع روشن ہو۔ایسا والہانا پن اور ایسی خودسپردگی کی کیفیت کم ہی شعرا کے یہاں نظر آتی ہے۔وہ اپنے احساس وجذبات ایک رباعی میں اس طرح پیش کرتے ہیں:

سروت کی ہوس نہ شوق دولت باقی
راہ کی طلب نہ ذوق لذت باقی
دیدار دربار ایک بار ہو نصیب
ہے آخری عمر میں یہ حسرت باقی

اسی طرح انہوں نے بارگاہ رسالت میں نذرانۂ عقیدت پیش کرتے ہوئے جس عقیدت اور والہانہ عشق کا ثبوت دیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی رگ رگ میں سرور کائنات کی روشنی رچی بسی ہوئی ہے،جو تاریک وجود کو بھی تابناک بنا دیتی ہے۔ان اشعار میں عقیدت کی عرفانی لہروں کو شعری پیکر میں اس طرح ڈھالتے ہیں:

آستانِ شہ لولاک پہ ہے سر اپنا
واہ کیا اوج پہ ہے نجم مقدر اپنا
قسمت اپنی ہے رسا بخت ہے یاور اپنا
فخر ہے سارے رسولوں کا پیمبر اپنا

ہیں وہ تصویر کہ ہے الفت حضرت روغن
تیغ وہ ہیں کہ ولا شہ کی ہے جوہر اپنا
نام حضرت کا لیا فتح ہوئی جنگ عدو
یہی جوش ہے وغا میں یہی مغفر اپنا
دولتِ الفتِ حضرت ہے ہماری دولت
گنج زر ہے یہی مانندابوذر اپنا
یہ بھی حضرت کی محبت کا تصرف ہے امیؔر
غرق دریا ہوئے دامن نہ ہوا تر اپنا

امیر مینائی کے نعتیہ کلام کا ایک مخصوص انداز اور لب ولہجہ ہے۔ان کے کلام میں کہیں کہیں روز مرہ محاورے بھی ملتے ہیں۔ان کا کلام پیچیدگی زبان سے پاک سادگی وپرکاری کا مظہر ہے۔اور روانی وسلاست کا دریا بھی موجزن ہے۔الفاظ میں شگفتگی وتروتازگی اور پیرایۂ بیان میں جدت وندرت ہے۔سرمستی وسرشاری،سوز وگداز اور کیف وسروران کی نعتیہ شاعری کی امتیازی خصوصیت ہے۔

بالائے آسماں کہ سرلامکاں نہ تھا
احمد کے حسن پاک کا جلوہ کہاں نہ تھا
معراج کے سفر میں ملائک تھے راست چپ
افسوس میں غبار پس کارواں نہ تھا
اچھا ہوا کہ الفت حضرت میں جان دی
ان داموں اے امیؔر یہ سودا گراں نہ تھا

جذبۂ عشق میں شاعر کا حال یہ ہے کہ اس کا دل اپنے وطن عزیز ہند میں نہیں لگتا۔اور اسے اس بات کا بہت ملال ہے کہ مدینہ ہند سے بہت دور ہے۔کبھی کبھی تو یہ کیفیت اتنی بڑھ جاتی ہے کہ وہ پر لگا کر اڑ کر مدینہ پہنچ جانا چاہتا ہے۔امیر مینائی دنیا سے بیزاری کا اظہار اس طرح کرتے ہیں:

جلد منظور ہے تا روضۂ انور پہنچیں
پر لگا دے ہمیں اے شوق کہ اڑکر پہنچیں
ناتواں ہم ہیں مدینہ ہے بہت ہند سے دور
دیکھئے منزل مقصود پر کیونکر پہنچیں

اسی طرح ایک اور جگہ کہتے ہیں:

یا نبی ہند میں ہم ٹھوکریں کھائیں کب تک
دیکھئے آپ مدینے میں بلائیں کب تک
آنکھیں پتھرا گئی ہیں راہ بہت دیکھ چکے
سختیاں دور جدائی کی اٹھائیں کب تک

فن نعت گوئی ایک نازک مرحلہ ہے۔ بلکہ یہ پل صراط پر چلنے کے مانند عمل ہے۔اس کے لئے ذہنی اعتدال کے ساتھ ساتھ لفظ وخیال میں توازن بھی ضروری ہے۔ ذرا سی بھی لغزش شاعر کو ایمان کی منزل سے حدود شرک میں پہنچا سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فن نعت گوئی میں مبالغے کی گنجائش کہیں بھی نہیں ہے، اس کے لئے حضور کی عظمت کا صحیح عرفان ضروری ہے۔اس کے بعد ہی شاعر اس دشوار گزار وادی سے کامیابی کے ساتھ گزر سکتا ہے۔ کسی شاعر نے کہا ہے کہ:

اللہ کے پلے میں وحدت کے سوا کیا ہے
لینا ہے مجھے جو کچھ لے لوں گا محمدؐ سے

یہ شعر حضورؐ کی مدح میں تو ضرور ہے لیکن شاعر کو شرک کی حد میں داخل کر دیتا ہے۔ کیونکہ یہ شعر جہاں شریعت کے خلاف ہے وہیں فرمان نبیؐ کے بھی منافی ہے۔لیکن امیر مینائی نعت گوئی کے مشکل راستے پر چلنے کے فن سے بخوبی واقف ہیں ان کے قدم اس دشوار گزار راہ پر کہیں بھی نہیں ڈگمگاتے بلکہ وہ بڑی خوبی کے ساتھ اس راہ پر بہ خیر وعافیت گزر جاتے ہیں:

بندوں کو پہلے چاہئے ذات خدا سے عشق

بعدخدا ضرور ہے پھر مصطفیٰؐ سے عشق
کب خالق جہاں کو نہ تھا مصطفیٰؐ سے عشق
ہے انتہا کی بات کہ ابتدا سے عشق

امیر مینائی کا نعتیہ کلام خلوص وعقیدت کے نور سے منور ہے ہی ساتھ ہی سادگی، شیرینی اور روانی بھی ہے۔ ہر جگہ شگفتگی اور شادابی کی فضا چھائی ہوئی ہے۔ معراج کا واقعہ نعتیہ شاعری کے باب میں ایک خاص حیثیت کا حامل ہے۔ مختلف نعت گو شعراء نے اپنے ذوق طبع کے مطابق اس نورانی منظر کو مختلف انداز میں پیش کیا ہے۔ امیر مینائی شب معراج کی منظر نگاری بڑے ہی دلکش انداز میں کرتے ہیں:

گرم حضرت کا یہ بازار تھا معراج کی شب
کہ خدا آپ خریدار تھا معراج کی شب
جتنے انجم تھے شگفتہ تھے گل تر کی طرح
آسمان غیرت گلزار تھا شب معراج
وہ اٹھی گرد وہ حضرت کی سواری آئی
غل فرشتوں میں یہ ہر بار تھا معراج کی شب
انبیاء شاد، فرشتوں کو خوشی، حوریں مست
غم میں ابلیس گرفتار تھا معراج کی شب

امیر مینائی کے نعتیہ کلام کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ فن نعت گوئی میں امیر مینائی امتیازی حیثیت کے حامل ہیں۔ ان کی نعتیہ شاعری میں سادگی اور سلاست ہوتے ہوئے بھی شاعرانہ لطافت موجود ہے۔ سید شمیم گوہر امیر مینائی کے نعتیہ کلام کی خصوصیت اس طرح بیان کرتے ہیں:

''امیر مینائی کا شعری فن جس طرح ان کی جمالیاتی و مجازی غزلوں میں نکھرا اور ابھرا ہوا نظر آتا ہے، وہی تڑپ، وہی لچک، وہی بانکپن، وہی لطافت اور وہی شعلگی ان کے نعتیہ دیوان میں بھی

موجود ہے بلکہ ان کے روحانی جذبات وافکار کی وسعتیں اور گہرائیاں ان کی غزلوں پر بھاری نظر آتی ہیں۔صنف نعت کی رعائت کوملحوظ رکھتے ہوئے ان کی محتاط روش، پاکیزہ فن اور قابل قدر شعری لوازم نے عشق رسالت کے ایک سے ایک قیمتی موتی بکھیرے ہیں۔فکروں میں بلندی ہے خیالات میں وقار ہے،اور تصورات میں غضب کی وسعت ہے۔ان کی نعتیہ شاعری کسی نواب کے حکم کا نتیجہ نہیں، جس کی بنیاد صرف آورد پر رکھی گئی ہو، بلکہ یہ روحانی اشعار ان کے دل کی آواز ہے،ان کے منصب کی دھڑکنیں ہیں،ان کی محبت کا حاصل ہیں اوران کے ایمانی احساسات کا ترجمان ہیں۔نعتیہ شاعری باعث ثواب وبرکت اور ذریعہء نجات ومغفرت ہے۔اس فضیلت سے قربت رکھنے کے باوجود امیر مینائی نے اپنی نعتیہ شاعری میں تجربہ فن جدت،جدت افکاراور ہیئت سازی کا بھی خصوصی خیال رکھا ہے۔''(نعت کے چند شعراازسید شمیم گوہر ص۔82)

مجموعی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ امیر مینائی اردو کے ایک کامیاب نعت گوشاعر ہیں۔انہوں نے بڑی چابک دستی سے اس پل صراط کا راستہ طے کیااور کامیابی کے ساتھ منزل تک رسائی حاصل کی۔اس فن میں ان کا ایک خاص رنگ اور لب ولہجہ ہے، جوانہیں دوسرے شعراء سے ممتاز کرتا ہے۔

مآخد:نعت کے چند شعراازسید شمیم گوہر

محامد ومحاسن ازامیر مینائی

ابرکرکرم ازامیر مینائی امیر المطابع حیدرآباددکن 1332ھ

دبستان امیر مینائی ازعرفان عباسی ،نظامی پریس لکھنؤ،1985

☆☆☆

امن کی تعلیم-مختلف مذاہب کے نقطہ نظر سے

کلیدی الفاظ: علم#مذہب#نقطہ نظر#امن#ہم آہنگی

ڈاکٹر ندیم احمد
اسسٹنٹ پروفیسر شعبہء اردو، کروڑی مل کالج، دہلی یونیورسٹی، دہلی
ڈاکٹر پروین کمار سورجن، ڈاکٹر شیخ احتشام الدین
اسسٹنٹ پروفیسر شعبہء تعلیم وتربیت مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

تلخیص: انسان کے انسان سازی کے عمل میں، محض علم کے دائرے میں مہارت حاصل کرنا اور بڑے پیمانے پر پیداوار اور تباہی کے طریقے وضع کرنا بالآخر تمام فنا کا باعث بن سکتا ہے، کیونکہ انسان نیوکلیئر کے ذخیرے کو استعمال کرتے ہوئے کسی بھی وقت انسانی تہذیب سمیت پوری دنیا کو تباہ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ہتھیار۔معاشرے میں امن اور ہم آہنگی لانے اور اسے برقرار رکھنے کے لیے تحمل کی مشق ہونی چاہیے۔ یہاں پر یہ ضرورت پیدا ہوتی ہے کہ قدیم وحشی کی باقیات کو کنٹرول کیا جائے جواب بھی جدید انسان میں موجود ہیں اور 21 ویں صدی میں بھی وحشیت کی علامات ظاہر کر رہے ہیں۔اس کے تحت معاشرے کو پرسکون کرنے اور امن، ہم آہنگی اور معاشرے کی ترقی کو یقینی بنانے کی بہت ضرورت ہے اور امن کی تعلیم کو یقینی بنانے کے لیے مختلف مذاہب کے نقطہ نظر کی ضرورت ہے۔شاید ہم جانتے ہیں کہ رہنما خطوط اور اصولوں کے ابتدائی تحریری ریکارڈ جو ہمیں امن حاصل کرنے کا طریقہ سکھاتے ہیں دنیا کے عظیم مذاہب کے ذریعے آتا ہے۔یہ مذاہب- پیغمبر محمد، بدھ، یسوع مسیح، مہاویر جین اور دیگر کی تعلیمات کی پیروی کرنے والے مخصوص صحیفے ہیں جو امن کو آگے بڑھاتے ہیں۔ مذاہب امن کے اپنے وژن کو فروغ دیتے ہیں لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ مذہب کے نام پر کچھ لوگ انتشار پیدا کرتے ہیں۔امن کے بارے میں جاننے والے انسان یہ کیوں نہیں سمجھ سکتے کہ

معاشرے میں امن کو یقینی بنانے کے لیے مختلف مذاہب کے طریقوں پر عمل کرتے ہوئے امن سے کیسے رہنا ہے؟

تعارف: پوری تاریخ میں انسانوں نے تشدد سے بچنے کے لیے ایک دوسرے کو تنازعات کے حل کے طریقے سکھائے ہیں۔امن کی تعلیم لوگوں کو تشدد کے خطرات اور امن کے لیے حکمت عملیوں کے بارے میں سکھانے کا عمل ہے۔امن کی تعلیم کی سرگرمیاں جو تشدد اور دشمنی کو ختم کرنے کی کوشش کرتی ہیں غیر رسمی طور پر کمیونٹیز کے اندر یا باضابطہ طور پر تعلیمی اداروں کے تعلیمی مقامات جیسے اسکولوں، کالجوں، یونیورسٹیوں میں انجام دی جاسکتی ہیں اور زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچا سکتی ہیں۔امن ہمارے ڈی این اے سے نہیں آتا۔امن تک پہنچنے کے لیے ہمیں امن سکھانے کی ضرورت ہے، ایک جملہ جو پروفیسر بیٹی ریارڈن نے لکھا ہے۔امن کی تعلیم کے طریقہ کار میں تنقیدی سوچ، عکاسی اور شرکت شامل ہونی چاہیے۔وہ ایسے عناصر ہیں جن کو تعلیم کی تمام سطحوں پر تمام درس وتدریس میں شامل کیا جانا چاہیے۔چاہے رسمی ہو یا غیر رسمی ترتیبات میں، کسی کو یہ سمجھنا ہوگا کہ امن ایک جامع تصور اور وجود کی حالت ہے اور اسے روایتی لیکچر نوٹ لینے کے ٹیسٹنگ فریم ورک میں نہیں سیکھا جا سکتا۔درحقیقت امن کی تعلیم کو بہت سے شعبوں میں ضم کرنا ہوگا۔اگر ہم اور ہمارے گھر، کرہ ارض کو زندہ رہنا ہے تو امن کی ثقافت کو تشدد کی ثقافت کو بدلنا چاہیے۔تشدد کے لیے رواداری قابل برداشت حد سے بڑھ گئی ہے۔

آنے والی نسلوں کو نہ صرف پڑھنا لکھنا جاننے کے لیے تیار کرنا، بلکہ سوچ سمجھ کر، کمیونٹیز کے ذمہ دار ممبر بننے کے لیے بھی، جو گریجویٹ ہو کر پیسہ کمانے کے لیے نہیں بلکہ اپنا حصہ ڈال کر اور امن کا کلچر بنا کر فرق پیدا کریں گے۔روحانی اور ایمانی روایات کی اصل تعلیمات پر گہری نظر اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ یہ بنیادی طور پر امن کے سرچشمے اور وسائل ہیں۔ہمیں ان اصولوں اور اقدار کو دوبارہ دریافت کرنے کی ضرورت ہے جو وہ برقرار رکھتے ہیں، ہمیں امن کی تلاش کے لیے ہر مذہبی

روایت کے ضروری مشن کی یاد دلانے کے لیے۔مختلف روحانی اور ایمانی روایات کے درمیان تعاون اور افہام وتفہیم اب ضروری ہوگیا ہے۔اب ہم متنوع عقائد کے درمیان مشترکہ اقدار کی مشترکہ بنیاد تلاش کررہے ہیں تاکہ یہ ظاہر کیا جاسکے کہ تنوع کے باوجود ہم ایک انسانیت ہیں، باہمی احترام اور قبولیت کے لیے یکساں بنیادی خواہشات کے ساتھ اور امن کے ساتھ رہنے کے لیے۔اب ہم چند روحانی اور ایمانی روایات پر توجہ مرکوز کریں گے جو ہماری قوم میں جڑ پکڑ چکی ہیں۔ یہ اسلام، بدھ مت، ہندومت، جین مت وغیرہ ہیں۔

امن کو فروغ دینے والی مذہبی تعلیمات:

شاید ہدایات کے ابتدائی تحریری ریکارڈ جو ہمیں سکھاتے ہیں کہ امن کیسے حاصل کیا جائے دنیا کے عظیم مذاہب کے ذریعے آتا ہے۔ یہ مذاہب- ایسے پیغمبر محمد، بدھ، یسوع مسیح، مہاویر جین اور دیگر کی تعلیمات پر عمل کرتے ہوئے امن کو آگے بڑھانے والے مخصوص صحیفے ہیں۔ منظّم مذاہب امن کے اپنے تصورات کو فروغ دیتے ہیں لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ مذہب کے نام پر کچھ لوگ امن کو تباہ کرنے کے لیے پریشانی پیدا کرتے ہیں۔امن کے بارے میں جاننے والے انسان یہ کیوں نہیں جان سکتے کہ امن میں کیسے رہنا ہے؟ لوگوں کو پرامن رہنے کے بارے میں تعلیم دینے کی ضرورت کیوں ہے؟ کیا انسان فطری طور پر متشدد اور تفرقہ انگیز ہے؟ امن کا چیلنج ایک قدیم تشویش ہے، جس نے صدیوں سے دنیا بھر کے مذاہب کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا ہے۔ان کی کوششوں کے نتائج قطعی طور پر ملے جلے ہیں۔

آج نوجوانوں کی مایوسی ان تخیلات کی وجہ سے بڑھ رہی ہے جو ٹیلی ویژن کے پروگراموں، ریڈیو پروگراموں، انٹرنیٹ اور سنیما پر پلتے ہیں۔ایک آزاد معاشرے میں ذمہ دارانہ زندگی کے لیے بچے کی تیاری، افہام وتفہیم، امن، رواداری، جنسوں کی مساوات اور تمام لوگوں، نسلی، قومی اور مذہبی گروہوں اور مقامی باشندوں کے درمیان دوستی کے جذبے سے زیادہ اہم ہوگئی ہے۔اس کے بعد، امن کی تعلیم کو نہ

صرف ایک بچے کے تعلیمی تجربے کے ایک لازمی جزو کے طور پر سمجھا جا سکتا ہے بلکہ معاشروں کے پرامن، ذمہ دار، روادار، منصفانہ، دوستانہ ممبران کے فروغ کے لیے ایک آلہ ہے۔ سیکھنے والوں کو امن کے بارے میں سکھانے اور پرامن معاشروں کی آبیاری کے درمیان تعلق مرکزی باتوں میں سے ایک ہے۔ یہ بہت ممکن ہے کہ مذہب پر مبنی پروگرام اور ان کے پیغامات زیادہ اثر انگیز ثابت ہوں۔ آخر کار، بچے تعلیمی اداروں کے علاوہ گرجا گھروں، مندروں یا مساجد، گرودواروں وغیرہ میں جاتے ہیں۔ اور جب وہ ایسا کرتے ہیں، تو وہ مومنین کی ایک جماعت میں شامل ہو جاتے ہیں جو اکثر ایسے ماحول میں امن کے بارے میں سیکھتے ہیں جو ان کے خیالات اور طرز عمل کو طاقتور طریقے سے متاثر کر سکتا ہے۔

آج کی دنیا میں، اس سے بھی بڑھ کر، امن کی ثقافت کو ایک نئی انسانیت کے جوہر کے طور پر دیکھا جانا چاہیے، ایک نئی عالمی تہذیب جس کی بنیاد اندرونی یگانگت اور بیرونی تنوع ہے۔ امن کے کلچر کا پھلنا پھولنا ایسی ذہنیت کو جنم دے گا جو طاقت سے استدلال، تنازعات اور تشدد سے مکالمے اور امن کی طرف منتقلی کے لیے لازمی شرط ہے۔ امن کی ثقافت سب کے لیے ایک مستحکم، ترقی پذیر اور خوشحال دنیا کے لیے معاونت کی بنیاد فراہم کرے گی۔

امن کے وسیع تصور کے ساتھ ثقافتی روایات- "آئرین" کا یونانی تصور ہم آہنگی اور انصاف کے ساتھ ساتھ جسمانی تشدد کی عدم موجودگی کا بھی مطلب ہے۔ اسی طرح، عربی "سلام" اور عبرانی "شالوم" نہ صرف جنگ کی عدم موجودگی بلکہ اپنی ذات اور افراد کے درمیان، ایک برادری کے اندر اور قوموں کے درمیان فلاح، مکمل اور ہم آہنگی کو بھی قبول کرتی ہے۔ "شالوم" کا مطلب محبت، مکمل صحت، خوشحالی، سامان کی دوبارہ تقسیم اور مفاہمت بھی ہے۔ "شانتی" کا سنسکرت تصور نہ صرف روحانی اطمینان بلکہ ذہنی سکون، زمین کا سکون، سمندروں کے نیچے امن، اور بیرونی خلا میں امن کا حقیقی معنوں میں ایک کائناتی نظارہ ہے۔ چینی "پنگ" کا مطلب ہم آہنگی ہے، تنوع

میں سے ایک اتحاد کا حصول، جس کا موازنہ بظاہر مخالف عناصر کو ین اور یانگ کے اصولوں میں ضم کرنے کے قدیم چینی تصور سے کیا جاتا ہے (بارش، 1999)۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک طرف تو اس بات کے تنقیدی اور عملی تجزیے سے کہ امن کی ایک جامع تفہیم حاصل کی گئی ہے کہ پائیدار امن کی تڑپ درحقیقت کس چیز کا تقاضا کرتی ہے (یعنی یہ تشدد کو مسترد کرنے اور بعض چیزوں کے حصول کا تقاضا کرتی ہے۔ مثبت حالات)۔ ساتھ ہی، جامع نظریہ بھی بعض اخلاقی، ثقافتی اور تاریخی جڑوں سے اخذ کیا گیا ہے جنہوں نے آج کی امن سوچ کو متاثر کیا ہے۔

روحانی اور ایمانی روایات کی اصل تعلیمات پر گہری نظر اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ یہ بنیادی طور پر امن کے سرچشمے اور وسائل ہیں۔ ان اصولوں اور اقدار کو دوبارہ دریافت کرنے کی ضرورت ہے جو ہمیں امن کی تلاش کے لیے ہر مذہبی روایت کے ضروری مشن کی یاد دلاتے ہیں۔ مختلف روحانی اور ایمانی روایات کے درمیان تعاون اور افہام و تفہیم اب ضروری ہو گیا ہے۔ اب متنوع عقائد کے درمیان مشترکہ اقدار کی مشترکہ بنیاد تلاش کرنے کی ضرورت ہے تاکہ یہ ظاہر کیا جا سکے کہ تنوع کے باوجود ہم انسانیت کی ایک نسل ہیں، باہمی احترام اور قبولیت اور امن کے ساتھ رہنے کے لیے یکساں بنیادی خواہشات کے ساتھ۔ ان اہم روحانی اور ایمانی روایات پر توجہ مرکوز کرنا ضروری ہے جو ہماری قوم میں جڑ پکڑ چکی ہیں۔ یہ ہندومت، بدھ مت، جین مت، اسلام وغیرہ ہیں۔

ہندوازم اور امن:

ہندو روحانیت کا حتمی مقصد اتحاد کا ایک ایسا وژن حاصل کرنا ہے جو بلا امتیاز ہے، جہاں ہر قسم کی زندگی اہم ہے۔ باہمی ربط کا یہ وژن ایک دوسرے کے لیے گہرے احترام اور انسانوں اور قدرتی دنیا کے درمیان ایک مثبت تعلق کو فروغ دیتا ہے۔

ہندو متون میں ایسی آیات ہیں جو اتحاد اور ہم آہنگی کا حوالہ دیتی ہیں - تمام انسان مجھے دوست کی نظر سے دیکھیں۔ کیا میں تمام مخلوقات کو دوست کی نظر سے دیکھ سکتا

ہوں، کیا ہم ایک دوسرے کو دوست کی نظر سے دیکھ سکتے ہیں۔ (یجور وید کی دعا)

رنگنا تھانند (1968) بتاتے ہیں کہ دوسرے انسانوں کے لیے محبت اور احترام اس وحدانیت کے احساس کا پھل ہے جس پر ہندو یقین رکھتے ہیں۔ وہ آیات کا حوالہ دیتے ہیں جن میں خدا انسانوں سے بات کرتا ہے:

میں راضی نہیں ہوں... اگر عبادت گزار دوسرے مخلوقات کی عزت کی توہین کرتے ہیں... اس لیے میری عبادت کرو... ان کی عزت کو برقرار رکھتے ہوئے، دوستی کے رویہ سے اور عدم جدائی کی نگاہ سے۔ (سریمد بھاگوتم)

واسوانی (2007) ہندومت کے چند اہم اصولوں کو بیان کرتے ہیں:

* صحیح خیالات اور اعمال کے ساتھ اخلاقی زندگی بسر کریں۔
* اپنی خواہشات اور غصے پر قابو رکھیں
* اہنسا کی مشق کریں (عدم تشدد یا غیر چوٹ)
* محبت اور ہمدردی کے ساتھ ساتھ انصاف کو بھی فروغ دیں۔
* پہچانیں کہ ہر شخص اپنے اعمال کا پھل پاتا ہے (کرما)
* خاندان، معاشرے اور دنیا میں امن کے آغاز کے طور پر اندرونی امن اور اندرونی تبدیلی کی اہمیت کو تسلیم کریں۔

ہندو اپنی نماز کا اختتام لفظ "شانتی" (امن) کے ساتھ تین بار کرتے ہیں۔ شانتی، شانتی، شانتی۔ جس کا مطلب ہے کہ ہمارے اندر، ہمارے خاندان اور دنیا میں امن ہو۔

بدھ مت اور امن:

بدھ مت کی تعلیمات ناپاکیوں کے خاتمے کے ذریعے روحانی تزکیہ کو فروغ دیتی ہیں جب تک کہ کوئی نروان حاصل نہیں کر لیتا، یہ مصائب سے آخری نجات ہے جو کہ پیدائش اور موت کے چکر کا خاتمہ ہے۔ بدھ مت کا نظریہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ جنگ، جرم اور مصائب ذہنی خرابیاں ہیں اور ان پر ضبط نفس، مراقبہ، حکمت اور روشن

خیالی کے عمل سے قابو پانے کی ضرورت ہے۔

بدھ مت ہمدردی اور محبت کرنے والی مہربانی سکھاتا ہے۔ بدھ مت کے پیروکار کرما کے قانون پر یقین رکھتے ہیں، جو وجہ اور اثر کی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے: اچھے اعمال اچھے اثرات پیدا کرتے ہیں، اور اس کے برعکس۔ انسانوں اور جانوروں کو اپنے کرما کے مطابق پیدائش اور موت کے ایک نہ ختم ہونے والے چکر سے گزرنا پڑتا ہے اور وہ دوسرے کی شکل میں دوبارہ جنم لے سکتے ہیں۔ ان کی سرگرمیاں، اچھی یا بری، خود پر اور دوسروں پر اثر ڈالتی ہیں (سری کانچنا، 2001)۔

بدھ مت بتاتا ہے کہ مادیت پرستی، خودغرضی اور لالچ تمام ناانصافیوں کے ماخذ ہیں اور اس لیے لوگوں کو زیادہ دینے، کم لینے، سادہ زندگی گزارنے اور ان منسلکات سے آزاد ہونے کا درس دیتا ہے جو کہ مصائب کا باعث ہیں۔

جینزم اور امن:

تمام جانداروں کے لیے امن جین مت کا اصول ہے۔ جین مت کے مطابق، امن روح کی ایک بنیادی خوبی ہے، جو لامحدود آنند کے حصول کے لیے ضروری ہے۔ ابدی امن بنیادی حالت کے ساتھ ساتھ روح کا آخری مقصد ہے۔ امن ذہن کا اندرونی پہلو ہے اور فرد، خاندان، سماج، قوم، دنیا اور درحقیقت پوری کائنات کا بیرونی پہلو بھی۔ اندرونی سکون اور دنیا کا بیرونی امن دو مختلف چیزیں ہیں۔ مطلق معنوں میں، وہ ایک دوسرے سے آزاد ہیں لیکن عملی طور پر وہ ایک دوسرے سے متعلق بھی ہیں۔ کوئی شخص اندرونی سکون حاصل کرسکتا ہے یہاں تک کہ جب بیرونی حالات ناساز ہوں اور لوگ ظاہری طور پر پرامن ظاہر ہو سکتے ہیں اگرچہ اندرونی امن ان سے دور ہو۔

امن کا جین کا تصور دوسرے فلسفوں سے مختلف ہے۔ امن کے لیے بنیادی جین نقطہ نظر تمام جانداروں کی بہبود (منگلا) ہے، چھوٹے کیڑوں سے لے کر سب سے زیادہ ترقی یافتہ ستنداریوں تک۔ جین مت میں امن کے بہت سے پہلو ہیں۔ ان میں

سے کچھ درج ذیل ہیں:

*امن (شانتی) روح کی ایک ابدی خوبی ہے۔ایک خود کو فتح کر کے، تمام برائیوں (غصہ، حسد، مقابلہ، لگاؤ، نفرت وغیرہ) سے پاک کر کے ابدی سکون حاصل کر سکتا ہے جو پھر خود بخود ختم ہو جاتی ہیں۔ جب انسان اپنے آپ میں پرامن ہوتا ہے تو خاندان پرامن ہو جاتا ہے، پھر معاشرہ، پھر قوم، پھر دنیا اور پھر پوری کائنات۔

*خود کی فلاح و بہبود کا انحصار دوسروں کی فلاح پر ہے۔لہذا عدم تشدد کا اصول۔تمام جانداروں کی فلاح و بہبود جین کی دعاؤں کا بنیادی زور ہے۔

*امن میں دوسروں کے خیالات کا احترام کرنا شامل ہے چاہے وہ متضاد کیوں نہ ہوں۔لہذا Anekantavada کا اصول۔

*نفس کی قربانی کے بغیر امن حاصل نہیں کیا جا سکتا۔اس لیے تاپا کے اصول، کفایت شعاری سے زندگی گزارنا، اپری گرہ اور سٹیا وغیرہ۔

کچھ دوسرے خیالات میں امن، خاص طور پر مغربی نقطہ نظر میں، دوسروں کی حفاظت کے بارے میں زیادہ فکر کیے بغیر ایک خود کے لیے محفوظ حالات کا مطلب ہے۔اس کے برعکس، جین مت کا ماننا ہے کہ ایک نفس کے لیے محفوظ حالات صرف اس وقت یقینی ہوتے ہیں جب وہ دنیا میں ہر کسی کے لیے محفوظ ہو۔اس لیے اپنی حفاظت کے بجائے دوسروں کی حفاظت پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔

جب کوئی اپنے نفس پر فتح حاصل کرتا ہے تو اندرونی سکون حاصل ہوتا ہے لیکن بیرونی امن کے لیے دنیا کو فتح کرنا ضروری نہیں ہے۔

جین مت کا امن کے لیے ایک ہی نقطہ نظر ہے: زمین پر حکمرانی کے لیے کسی کو طاقتور ہتھیاروں کے ساتھ سپر پاور بننے کی ضرورت نہیں ہے۔حقیقی سپر پاور کا درجہ بندوق کی نوک پر نہیں بلکہ اس وقت حاصل ہوتا ہے جب دوسرے آپ کی سوچ اور فلسفے کو اپنی مرضی سے شیئر کریں اور اس پر عمل کریں۔

عدم تشدد اور معافی امن کے بنیادی تقاضے ہیں۔عدم تشدد کو اس حد تک استعمال کیا

جانا چاہیے کہ آپ سوچ، قول اور عمل سے کسی مخلوق کو تکلیف نہ پہنچائیں اور جان بوجھ کر یا انجانے میں کسی کو تکلیف پہنچنے کی صورت میں معافی مانگیں۔ جین مت سوچ، عمل یا رضامندی میں کسی بھی قسم کے تشدد کی اجازت نہیں دیتا اور یہاں تک کہ کسی بھی وجہ سے تشدد کی حمایت کی اجازت نہیں دیتا، چاہے اپنی جسمانی حفاظت کی قیمت پر یا اپنے دفاع میں۔ عدم تشدد کا آغاز جانداروں کی نچلی سطح سے ہونا چاہیے اور اسے صرف انسانوں تک محدود نہیں ہونا چاہیے۔ استغفار کا تفصیلی طریقہ کار ہے۔ جینوں نے ہر سال ایک دن مختص کیا ہے، جسے معافی کا عالمی دن کہا جاتا ہے، معافی مانگنے کے لیے۔ یہ یقینی طور پر خاندان اور معاشرے میں امن اور ہم آہنگی لاتا ہے اور اس کے نتیجے میں ایک پرامن قوم اور دنیا کی طرف بھی جاتا ہے اور سب کی فلاح و بہبود کا باعث ہوتا ہے۔

اسلام اور امن:

لفظ اسلام کی جڑ کا مطلب امن ہے- خدا اور دوسرے انسانوں کے ساتھ امن۔ مسلمان وہ ہے جو خدا کی مرضی کا تابع ہو۔ اس عرضی کا مقصد صرف ایک مومن کی ذاتی نجات نہیں ہے، بلکہ الٰہی منصوبے کی کامیاب تکمیل اور ایک منصفانہ اور ہم آہنگ معاشرتی نظام کا نفاذ ہے۔

مسلمان کے پانچ فرائض:

* خدا کی وحدانیت (توحید) اور محمد کی نبوت کا اعلان اور قبولیت۔ توحید کی عظیم اہمیت یہ ہے کہ ''اگر خدا ایک ہے تو اس کی تمام مخلوقات...''

* دن میں پانچ وقت کی نماز

* زکوٰۃ یا واجب صدقہ کی ادائیگی، عام طور پر کسی کے مال کا 2½ فیصد سالانہ۔ اسلام میں زکوٰۃ دولت کی دوبارہ تقسیم اور غریبوں کی فکر کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔

* رمضان کے مہینے میں روزے رکھنا۔ یہ بنیادی طور پر ایک روحانی مشق ہے لیکن یہ تمام مسلمانوں کے لیے اپنی یکجہتی کو محسوس کرنے کا ایک طریقہ بھی ہے۔

* زندگی میں ایک بار مکہ مکرمہ (مکہ) کی زیارت کرنا، اگر کوئی ایسا کرنے کی استطاعت رکھتا ہو۔

اسلام کی مقدس کتاب قرآن مجید کی چند آیات درج ذیل ہیں۔

امن سے متعلق پیغامات کا اظہار:

جس نے کسی انسان کو قتل کیا، سوائے قتل یا زمین میں فساد پھیلانے کے، یہ پوری انسانیت کے قتل کے مترادف ہے۔ اور جس نے ایک جان بچائی اس نے پوری انسانیت کو بچایا۔ (سورہ 32:5)

خدا اور یوم آخرت اور فرشتوں، کتاب اور رسولوں پر ایمان لانا نیکی ہے۔ اپنا مال اس کی محبت میں، اپنے رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں، مانگنے والوں کے لیے خرچ کرنا۔ اور قیدیوں کو آزاد کرنے کے لیے؛ نماز میں ثابت قدم رہنا؛ اور باقاعدگی سے صدقہ جاریہ کریں... (سور؟ 177:2)

والدین اور قرابت داروں اور یتیموں اور مسکینوں کے ساتھ حسن سلوک کرو اور لوگوں سے اچھی بات کہو... (سورہ 83:2)

اے بنی نوع انسان! ہم نے تمہیں مرد اور عورت پیدا کیا اور تمہیں قومیں اور قبیلے بنائے تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچانو (دوسرے کو حقیر نہ جانو)۔ (سورہ 13:49)

وہی ہیں جو سچے ماننے والے ہیں۔ ان کے لیے ان کے رب کے ہاں عزت کے درجات ہیں اور بخشش اور فراخی رزق ہیں۔ (سورہ 4:8)

امن! نہایت مہربان رب کی طرف سے سلام کا لفظ ہے۔ (سورہ 58:36)

حدیث (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات) سے ہمیں درج ذیل آیات ملتی ہیں:

کیا میں آپ کو بتاؤں کہ نماز، روزے اور غریبوں کو زکوٰ؟ دینے سے بہتر کیا ہے؟ یہ مردوں کے درمیان اختلافات اور تنازعات کو حل کر رہا ہے۔ اور اختلاف بونا تمام خوبیوں کو مٹا دیتا ہے۔ خدا اس کے دل کو ایمان اور اطمینان سے بھر دیتا ہے جو اپنے

آپ کو بدلہ لینے کی طاقت رکھتا ہے، تحمل اور برداشت کا مظاہرہ کرتا ہے۔اور خدا کی قسم وہ مومن نہیں... جس کا پڑوسی اس کی شرارتوں کی وجہ سے سکون سے نہ رہے۔زمین والوں پر رحم کرو، تا کہ وہ جو آسمان پر ہے تم پر رحم کرے۔

نتیجہ:

رسمی اسکول کے نظاموں نے بڑے پیمانے پر امن کارکن اساتذہ کی طرف سے فراہم کردہ تعلیمی بصیرت کو نظر انداز کیا ہے، زیادہ تر ثقافتی اور معاشی دباؤ کی وجہ سے اپنے نصاب میں مزید ریاضی اور سائنس کو شامل کرنے کے لیے تا کہ سیکھنے والے ہائی ٹیک عالمی معیشت میں مقابلہ کر سکیں۔زیادہ تر ممالک میں امن کی تعلیم کو "نرم" کے طور پر دیکھا جاتا ہے اور خوفزدہ شہریوں کے ذریعہ قبول نہیں کیا جاتا ہے جو خیالی یا حقیقی دشمنوں سے ڈرتے ہیں۔

ایک نئے نظم وضبط کی بنیاد رکھی گئی ہے، جس سے مستقبل کے امن کے اساتذہ کو یہ جاننے کے لیے چھوڑ دیا گیا ہے کہ ایک زبردست امن محل کیسے کھڑا کیا جائے۔ہمارا وژن 21 ویں صدی زیادہ پرامن ہے، ایسی صدی جو تمام انسانوں، مادر دھرتی اور پوری کائنات کے لیے اچھی ہے۔اگر چہ ہم اپنے بہت بڑے چیلنجوں کا سامنا کرتے ہیں، ہمیں وقت کی نشانیوں کو صحیح طریقے سے پڑھنا سیکھنا ہوگا۔ہم صرف منفی علامات کو نہیں پڑھ سکتے کیونکہ یہ ہمیں مایوسی کی طرف لے جا سکتے ہیں۔یہ ضروری ہے کہ ہم امید کے آثار بھی دیکھیں جیسے کہ سماجی تحریکوں کی ترقی جو مختلف طریقوں اور سطحوں پر امن اور انصاف کے فروغ کے لیے کام کرتی ہے۔اس سے ہمارے اعتماد میں اضافہ ہونا چاہیے اور اپنے مثبت وژن کے لیے اپنا حصہ ڈالنے کا عزم کرنا چاہیے۔

عرض ہے کہ امن کی ثقافت کی تعمیر آج اور آنے والے کل کے اہم مقاصد میں سے ہے۔انسانی اور ماحولیاتی بقا اور بہبود، اب اور مستقبل میں، اسی پر منحصر ہے۔اس لیے حکومتوں، علاقائی اور بین الاقوامی اداروں اور تمام لوگوں کے لیے اس وژن کے

لیےمل کرکام کرنا اچھا سمجھ میں آتا ہے۔

بدلے میں، امن کی ثقافت کی تعمیر کے لیےضروری اقدامات میں سے ایک تعلیم کو متحرک کرنا ہے جوکہ لوگوں کی ذاتی اورسماجی ترقی کا مرکز ہے۔ہمیں رسمی تعلیمی نظام اور دیگر تعلیمی ماحول میں امن کی تعلیم کو زیادہ جان بوجھ کراور منظّم انداز میں متعارف کرانے کی ضرورت ہے۔

آیئے ہم مستقبل کوامید،تخیل اوراپنی پرانی سوچ اور طریقوں کوترک کرنے کی آمادگی کے ساتھ ملیں جوایک نئی ثقافت کے پھلنے پھولنے میں رکاوٹ ہیں جوزیادہ پرامن ہے۔آیئےہمیں تعلیم دیں اورامن کے لیےکام کریں تاکہ ہمارا مستقبل ان وعدوں پرقائم رہے جوہم چاہتے ہیں۔

حوالہ جات:

1-IHarris, (1988) امن کی تعلیم۔جیفرسن،این سی: میک فارلینڈ اینڈ کمپنی۔

-2مارک سومرز (2000) مستقبل کے لیے سیکھنا: ترقی پذیر ممالک میں پناہ گزینوں کی تعلیم

Jasmin Castro,-Navarro Loreta (2008)
3-Galace-Nario پیس ایجوکیشن :اے پاتھ وےٹوا ے کلچرآف پیس سینٹر فارپیس ایجوکیشن،مریم کالج کوئزون سٹی،فلپائن

4-www.jinvaani.org جین مت کاای-سٹور ہاؤس،امن کی تعلیم کا جین نقطہ نظر، پروفیسر نریندر بھنڈاری

-5ہیما مالنی،ایچ سی (2006)؛مقامی ہندوستانی علم کی روایات میں پائیداری کی قدریں اوران کے اثرات، یونیورسٹی نیوز، 44(05)،

☆☆☆

بنگال میں اردو زبان کا آغاز وارتقاء اور فورٹ ولیم کالج

کلیدی الفاظ: انشاء پردازی#ثقافت#سنگ بنیاد#مستند#جامع#تالیفات

ڈاکٹر نورالنساء

Abstract: In Ghalib's poetic vision, Calcutta emerges as a city teeming with vitality, where one can find everything under the sun except a cure for death. Its inhabitants, endowed with remarkable talent and warmth, effortlessly tackle every task they encounter. Bengal's contribution to Urdu's linguistic evolution parallels that of other regions. Calcutta, in particular, emerged as a nucleus for Urdu's cultivation, driven by various factors. The establishment of Fort William College proved instrumental in fostering Urdu, attracting scholars from across India to settle in the city. Between 1800 and 1828, the college's vigorous initiatives propelled Urdu prose to new heights, solidifying its significance within Urdu literature. Calcutta stood out as a bastion of Urdu excellence, boasting numerous distinguished Bengali Hindu scholars proficient in the language.

کلکتے کا جو ذکر کیا تونے ہم نشیں
اک تیر میرے سینے پہ مارا کہ ہائے ہائے

غالب کا یہ مشہور شعر اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ کلکتہ اور اردو ادب کا رشتہ اس صدی کی یادگار رہے جب غالب اٹھارہیوں صدی میں اپنے فارسی اصناف کلام کے بجائے اردو نظم ونثر میں اپنی شاعری اور انشاء پردازی کا سکہ منوار ہے تھے ۔زمانۂ قدیم سے ہی مغربی بنگال اردو زبان وادب کا گہوارہ رہا ہے اور جس کی بدولت بنگال کو ادبی ،تاریخی ،ثقافتی ،سیاسی ،سماجی اور علمی اعتبار سے ایک ممتاز مقام حاصل ہے ۔سرزمین بنگال کی مٹی ادبی اعتبار سے زرخیز ہے اور اپنی ارتقائی سفر میں ،زبان وادب تہذیب وثقافت اور افکار خیالات کے اعتبار سے شروع سے ہی ناقابل فراموش کردار ادا کرتا رہا ہے۔

بنگال کی تاریخ وثقافت پر اگر گہری نگاہ ڈالی جائے تو اس بات کا انکشاف ہوتا ہے کہ بنگال میں اردو ادب کی جڑیں تیرہویں صدی عیسوی میں پنپنے لگتی ہیں، جب غلام خاندان کے بانی اور پہلے تاجدار قطب الدین ایبک کے جنرل بختیار خلجی نے لکھنؤ پر قبضہ کرلیا اور بنگال میں مسلمانوں کی حکومت کی بنیاد رکھی ۔لہٰذا صوفیائے کرام کو تبلیغ واشاعت میں مدد ملی اور بڑی تعداد میں بنگال کے پس ماندہ اور مظلوم طبقہ کی اکثریت نے مذہب قبول کیا۔صوفیائے کرام کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ بنگال کے کچھ علاقے جیسے پنڈوا، مدنا پور،لکھنوتی اور گوڑ میں امراء اور شرفاء نے بھی اردو زبان وادب کی ماحول سازی میں اہم رول ادا کیا۔انہوں نے بنگالیوں کے ساتھ رشتہ قائم کیا۔جس کے باعث شمالی ہند کے آنے والے سپاہیوں اور پٹھانوں نے اپنی زبان کا گہرا اثر بنگلہ زبان پر ڈالا اور بتدریج فارسی کے بہت سے الفاظ بنگلہ سے خلط ملط ہوگئے ۔ اس بات کی تصدیق اس طرح ہوتی ہے کہ مشہور یورپی سیاح ''ٹیری'' نے جو سترہویں صدی میں ہندوستان آیا تھا اپنے سفرنامہ ''مشرقی ہند کا سفر'' میں لکھا ہے:

''یہاں کی زبان بنگلہ ہے لیکن عام بول چال کی زبان انڈوستانی
ہے جو کباڑیوں کی زبان ہے''

ٹیری کے اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ اردو بنگال میں سترہویں صدی میں رائج ہو چکی تھی لیکن اسے ادبی حیثیت اٹھارہویں صدی کی آٹھویں دہائی میں نصیب ہوئی ۔ مرشدآباد اردو زبان وادب کا پہلا مرکز بنا جہاں ''قدرت اللہ قدرت''، ونواب مخلص، انشاءاور مصدر کی شاعری کی دھوم مچی ہوئی تھی۔

اردوادب میں مغربی بنگال کے وہ خطے مثلاً مرشدآباد ،مٹیابرج، ہگلی اور کلکتہ کوادبی مقام حاصل ہونے میں مختلف وجوہات نظر آتے ہیں لیکن سب سے اہم وجہ شمالی ہندوستان کی سماجی اور ثقافتی زندگی کا بحران خاص طور پر نظر آتا ہے۔انقلابی تحریکات نے ہندوستان کی اس زبان کوفروغ دینے میں نمایاں کارنامے انجام دیئے ۔انقلابیوں کے اس عہد میں ہندوستان کا نظام حیات، بیرونی حملے، انگریز، مرہٹہ اورسکھوں کی فوجی طاقتوں کی دخل اندازی نے چاروں طرف گہما گہمی کا ماحول برپا کررکھا تھا۔

مغلیہ سلطنت اپنی آخری سانسیں لے رہا تھااور ہر دن اس کی حالت بگڑتی ہی جارہی تھی، ملک میں طوائف الملو کی پھیلی ہوئی تھی۔موت وحیات کی کشمکش جاری تھی ملک کی ایسی حالت میں لوگ اپنی جان مال کی حفاظت میں دوسرے شہروں کا رُخ کرنے لگے۔لہٰذا ادیبوں اورشعراء نے بھی ہجرت کرنا شروع کردیا کچھ لوگ لکھنؤ میں آباد ہوئے تو کچھ عظیم آباداور مرشدآباد میں سکونت اختیار کرکے وہاں کی آب وہوااور فضا میں اپنی شاعری کے رس گھولنے لگے۔لہٰذا دلی کی تباہی وبربادی کے بعد لکھنؤ، عظیم آباداور مرشدآباد میں ادبی محفلیں رنگ لاتی ہیں اور اردو کی بکھری ہوئی زلفوں کوسنوارنے کا کام شروع کردیا جاتا ہے۔لیکن بدیسی طاقتوں کے عروج کے باعث اردو کی محفلیں اک بار بھر سے سونی ہونی شروع ہوجاتی ہیں اوراس زباں کی کشتی بھی ایسٹ انڈیا کمپنی اور مرشدآباد کے نوابوں کے جنگ کے طوفان میں

ہچکولے کھانے لگتی ہے۔

۱۷۵۷ء میں پلاسی کی جنگ میں نواب سراج الدولہ کو شکست ملی اور ہندوستان میں انگریز سوداگروں کی سلطنت کا سنگ بنیاد رکھا گیا اور دیکھتے ہی دیکھتے پورے بنگال میں ایسٹ انڈیا کمپنی کا سکّہ چلنے لگا۔نواب اور ایسٹ انڈیا کمپنی کی جنگ اردو زبان وادب کے لیے بڑا ناسازگار رہا جنگ پلاسی میں بھی بنگال کی حکومت انگریزوں کے ہاتھ میں چلی گئی اور ان کی طاقت میں دن بدن اضافہ ہوتا چلا گیا ۔مرشدآباد کو کلکتہ میں شامل کیا اور اردو زبان وادب کو فروغ دینے میں خصوصاً نثر کے نشو ونما اور ارتقاء کے لیے ڈاکٹر جان گلکرسٹ کی ایما پر ۱۸۰۰ء میں فورٹ ولیم کالج کا سنگ بنیاد رکھا گیا، جو اردو نثر کے لیے سنگ میل ثابت ہوا۔

اردو ادب خصوصاً نثری ادب کی تاریخ فورٹ ولیم کالج کے تفصیلی ذکر کے بغیر مستند اور جامع نہیں کہی جاسکتی۔عموماً مؤرخین زبان اردو نے اس بات کا انکشاف کیا ہے کہ سلیس اردو نثر نگاری کی ابتداء فورٹ ولیم کالج کے انعقاد اور اس سے منسلک مصنفوں کے ذریعہ ہوئی۔اس سے قبل جو تالیفات،تخلیقات یا تراجم اس زبان میں ملتے ہیں وہ غیر فہم اور ناقص تھے اور اپنے فن کی کسوٹی پر پورے نہیں اترتے تھے۔

جن اہل قلم حضرات نے فورٹ ولیم کالج کے دور میں اردو تراجم وتالیفات اور تصنیفات سے اردو ادب میں بیش بہا اضافے کیے ہیں ان میں زیادہ تر دہلی کے رہنے والے تھے کچھ لکھنؤ کی تہذیب سے بھی وابستہ تھے کچھ عظیم آباد اور لاہور میں جا بسے تھے۔

ڈاکٹر جان گلکرسٹ اور کالج کے دیگر منتظمین نے انہیں مدعو کیا۔دہلی لکھنؤ اور بنارس کے ادباء وشعراء زبان وادب کے نکات وجہت سے بخوبی واقف تھے اور ان فارسی انشاء پردازوں اور نثر نگاروں نے فورٹ ولیم کالج میں قصہ چہار درویش ،قصہ حاتم طائی اور گل بکاؤلی جیسی داستانوں کو عام فہم، سلیس اور دلچسپ زبان میں لکھ کر عوام کو حیران کر دیا۔بات دراصل یہ تھی کہ اس زمانے میں اردو نثر نگاری کو علم وقار

کے منافی پر رکھا جاتا تھا اور نثری تحریروں کو فارسی میں لکھنے کا ہی چلن عام تھا کیوں کہ فارسی اس وقت کی دفتری زبان تھی۔

دہلی طوائف الملوکیت کا شکار تھی اور دہلی کا ماحول اس وقت ناسازگار تھا ۔سیاسی وسماجی ماحول میں ادباء وشعراء اپنی نگارشات کو عوام کے سامنے لانے مجبور تھے۔طباعت کا مسئلہ تھا،مخطوطے موجود ہونے کے بعد بھی منظر عام پر لانا آسان کام نہ تھا۔اہل قلم نے بازاروں اور محفلوں میں لین دین کے لیے عوام کے ساتھ جس زبان کو استعمال کیا وہ فارسی کے بجائے عام بول چال کی زبان تھی۔

لہٰذا یہ مان سکتے ہیں کہ ۱۸۰۰ء سے پہلے ہی اردو زبان عوام کے قریب آ چکی تھی اور جو زبان عوام کی زبان بن جائے اس میں شاعری کے ساتھ نثری ادب کا ملنا لازمی ہوجاتا ہے۔مختلف ناموں سے جانی جانے والی اردو کو کئی نام ملے کبھی ہندوی،کھڑی بولی،ماگدھی تو کبھی ریختہ اور ہندوستانی کہا گیا۔غالب نے انیسویں صدی کے وسط تک اپنی زبان کو ریختہ بھی کہا اور اردو بھی۔

ریختہ کے تمہی استاد نہیں ہو غالب
کہتے ہیں اگلے زمانے میں کوئی میر بھی تھا

چنانچہ کلکتہ میں ۱۸۰۰ء میں اردو نثر کی وسعت میں بڑا اور اہم نام فورٹ ولیم کالج کا نظر آتا ہے۔انگریزی حکومت کے مقاصد اور مصلحتیں اپنی جگہ تھیں لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ سیاسی اور انتظامی ضرورت نے اردو نثر کے لیے نئے دروازے کھول دیئے۔اور عام اردو نثر نگاری کی ابتداء فورٹ ولیم کالج کے قیام سے شروع ہوئی۔نثر کے بارے میں یہ فوقیت کلکتے کو حاصل ہے کہ اردو نثر کی ترقی کلکتے سے شروع ہوئی اور اسی لحاظ سے تاریخ ادب اردو میں نثر کے لیے کلکتہ کو امتیازی مقام بخشنا ہوگا۔

بنگال میں اردو نثر کی ارتقاء کے کئی سبب نظر آتے ہیں۔انگریزی حکومت کا مرکز کلکتہ تھا صنعت وحرفت کے بڑے بڑے کارخانوں کے دفاتر کلکتہ میں تھے

،تلاش معاش کے لیے لوگ بہار، اتر پردیش اور پنجاب سے کلکتے پہنچ رہے تھے جو کہ شمالی ہند کی زبان ہندوی یا اردو بولتے تھے۔ گرچہ فورٹ ولیم کالج کے قیام سے قبل قواعد ولغت کی کچھ کتابیں شائع ہو چکی تھیں لیکن ان کتابوں کو وہ مقبولیت نہیں ملی۔ فورٹ ولیم کالج کے منتظمین نے باقاعدہ تصنیف، تالیف اور ترجمے کا کام شروع کرایا اور زبان کو عام فہم اور سلیس بنانے کی جانب مثبت قدم اٹھایا۔ اپنے دور کا پہلا واحد علمی اور ادبی ادارہ تھا جہاں اردو ٹائپ کا پہلا مطبع قائم ہوا اور بہت سی ادبی کتابیں بڑے حسن وخوبی کے ساتھ شائع کیں۔

فورٹ ولیم کالج کی کارکردگیوں کا ایک اہم اور خوشگوار اثر یہ ہوا کہ بنگال کے بنگالی شرفاء اور رؤسا میں اردو زبان سے نہ صرف دلچسپی پیدا ہوئی بلکہ اردو تہذیب نے ان کے دلوں کو موہ لیا اور بہت سے ہندو بنگالیوں نے اردو زبان میں گراں قدر کتابیں لکھیں اور شعروشاعری میں دلچسپی لینے لگے۔ یہ کارنامہ بھی اس دور کا ہے کہ پنڈت ہری ہردت کے زیر ادارت اردو کا پہلا اخبار ''جام جہاں نما'' ۱۸۲۲ء میں منظر عام پر آیا۔

۱۸۰۰ء یعنی فورٹ ولیم کالج کے قیام سے ۱۸۵۷ء کی ناکام کوشش انقلاب تک بنگال میں جو نثری ادب ظہور پذیر ہوا، اسے داستانی دور کہا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ اس زمانے میں زیادہ تر وہ کتابیں لکھی گئیں جو قصے کہانیوں پر مشتمل تھیں، وہ زیادہ تر ترجمہ تھیں اور انہیں تخلیق ذاتی نہیں کہا جا سکتا ہے۔ یہ قصے کہانیاں کہیں بہت طویل تھیں اور کہیں بہت مختصر۔

زبان اردو خصوصاً نثری ادب کے لیے اس زمانے میں بڑا کام یہ ہوا کہ فورٹ ولیم کالج میں چھاپہ خانہ یعنی مطبع وجود میں آیا اور ۱۸۰۳ء میں کلکتے میں اردو کتابیں چھپنی شروع ہوئیں۔ لکھنؤ، دہلی اور کانپور میں ۱۸۳۷ء سے قبل کسی اردو چھاپے خانے کا سراغ نہیں ملتا ہے۔ یہ بھی ایک بڑا سبب تھا جس کی وجہ سے دہلی لکھنؤ اور عظیم آباد کے اردو اہل قلم کی کتابیں ایک عرصہ تک منظر عام پر نہیں آسکیں۔

فورٹ ولیم کالج کا اشاعتی دور کیا ختم ہوا، گویا بنگال میں اردو نثری سرگرمیوں پر ایک تعطل طاری ہوگیا اور کوئی ۱۵۔۲۰ سال تک بنگال میں اردو زبان کی تدریجی ترقی رک سی گئی اور ایک بے سمتی سی طاری ہوگئی۔ اکا دکا کتابیں لکھی جارہی تھیں جن کا اسلوب نگارش کہیں صاف اور سلیس بھی تھا کہیں مسجع ومقفع بھی جن پر بیدل اور ظہیر فازیابی کا رنگ غالب تھا۔ مثال کے طور پر، ''قصہ گل بکاؤلی'' (نہال چندلا ہوری)، او ''رگل وصنوبر'' (ہیم چندکھتری)

اگر صاف وسلیس زبان میں لکھتے ہیں تو جابجا مسجع ومقفع عبارت آرائی بھی نظر آتی ہے۔ اردو نثر کا یہ دور عبوری تھا، ابھی منزلیں متعین نہیں ہوئی تھیں۔ اہل کارواں شریک کارواں بھی ہے اور اپنی اپنی راہوں پر الگ الگ بھی۔ فورٹ ولیم کالج کے عملی طور پر معطل ہوجانے کے بعد بھی کچھ اہل قلم بطور ذریعہ معاش کچھ نہ کچھ لکھ رہے تھے جو زیادہ تر تصوف اور اسلامی اصولوں پر کتابچوں کی شکل میں تھے۔ دہلی کی افراتفری اور فورٹ ولیم کالج کے قیام نے انیسویں صدی کی ابتداء میں دہلی اور لکھنؤ کے بہت ہے اہل قلم حضرات کو ترک وطن پر مجبور کردیا تھا اور کالج ہی ان کا سہارا بنا تھا۔ جب وہ سہارا نہیں رہا تو بہت سے اردو اہل ادب اپنے اپنے وطن واپس چلے گئے اور ایک طویل عرصے کے لیے بنگال میں خلاء پیدا ہوگیا۔

بنگال میں تو ایک عرصہ کے لیے خلاء پیدا ہوگیا اور اردو ارباب علم وادب اپنے اپنے وطن لکھنؤ، دہلی، لاہور، عظیم آباد کو واپس چلے گئے لیکن اپنے ساتھ اردو زبان کو بھی لیتے گئے جس میں پچاس سے زیادہ کتابیں وہ لکھ چکے تھے۔ اس دوران وہاں کی روزمرہ زندگی میں بھی فرق آ گیا تھا۔

غالب نے اردو میں خطوط نویسی کا آغاز کردیا تھا جو کہ بہت ہی سادہ سلیس اور عام فہم زبان میں ہوا کرتی تھی۔ غالب کے خطوط کی اس روش کی بڑی دھوم مچی اور اردو نثر میں ایک نیا خوشگوار، دلنشیں اسلوب پیدا ہوگیا اور اہل اردو کا ایک بڑا طبقہ لاشعوری طور پر اس راہ پر چل پڑا۔ شعور میں ایک عام بیداری بھی آئی اور ''سید الطاف

حسین حالی'' اور ''مولانا محمد حسین آزاد'' جیسے اہل قلم زباں داں میدان میں کود پڑے ۔اچانک کچھ ایسا محسوس ہوا کہ بند دروازے کھل گئے اور نثری ادب کا ایک سیلاب امنڈ پڑا ہے۔ابتداء میں سرسید احمد کی لازوال شاہکار'' آثار الصنادید'' سے ہوئی اور پھر محمد حسن نے اردو زبان میں شعراء قدیم وجدید کا پہلا تذکرہ لکھا جس کا نام'' آبِ حیات'' ہے جو اپنی تمام تر کوتاہیوں کے باوجود آج بھی اہمیت کا حامل ہے۔

حالی نے سوانح نگاری اور تنقید نگاری کی وہ راہیں بنائیں جس پر بعد کو آنے والے اب تک چل رہے ہیں لیکن افسوس کہ دہلی ہمارا موضوع نہیں ہے۔ایک عرصے کے لیے جو خلاء پیدا ہوا، ان میں اردو ارباب علم وادب اپنے اپنے وطن واپس آ چکے ہیں اور اردو زبان کو بھی اپنے ساتھ لے آئے لیکن اس کے باوجود میر امن دہلوی، مظہر علی خاں ولا مرزا علی لطف، میر بہادر حسینی، سید حیدر بخش حیدری، بینی نارائن جہاں، نہال چند لاہوری، مرزا کاظم علی جواں، شیر علی افسوس وغیرہ کی خدمات کو ہم فراموش نہیں کر سکتے۔فورٹ ولیم کالج کے بعد اردو نثر میں جن کی بکھرتی ہوئی چیزیں ہمیں ملتی ہیں ان میں میر ابوالقاسم، چمنیٔ جے مترا، ارمان، واحد علی شاہ، عبدالغفور نساح، عظمت اللہ انسخ، سید محمد آزاد، عبدالغفور، شہباز، بدرالزماں بدر اہم ہیں۔

۱۹ویں صدی میں مغربی بنگال کی اردو زبان کے حوالے سے جن شخصیتوں نے اعتبار بخشا ان میں رضا علی وحشت، احمد اکبر آبادی مشہور ہیں۔یہ دور قصے کہانیوں کی سحر ناک فضاؤں سے گزرتی ہوئی مذہب کو گلے لگاتے ہوئے تحقیق وتنقید تک پہنچی۔

۲۰ویں صدی میں بنگال کی تاریخ میں ابوالکلام آزاد کا نام شہرت کا حامل ہے۔انہوں نے اردو نثر کو آسمان کی بلندی عطا کی۔ان کے ساتھ ساتھ عبدالرزاق ملیح آباد، واصف بنارسی، عندلیب شادانی، جمیل مظہری، راحت آراء بیگم، نیاز احمد خان، سغریٰ سبزواری، سالک لکھنوی، شاہ مقبول احمد، رئیس الدین فریدی، مجیب الرحمان، ابراہیم ہوش، سید لطیف الرحمان اور وفا راشدی وغیرہ نے بھی اردو زبان اور نثر کی ترقی میں کارہائے نمایاں انجام دیا۔

ان کے ساتھ ساتھ احمد سعید ملیح آباد، حرمت الکرام، جاوید نہال، شانتی رنجن بھٹا چاریہ، علقمہ شبلی، مولوی محمد اسحاق، ظہیر ناشاد، سعید پریمی، عابد ضمیر، نصر غزالی، ظفر اگانوی، معین اعجاز، سجاد نذر، یوسف تقی، انیس رفیع، فیروز عابد، مشتاق احمد، ابوبکر جیلانی، شمیم انور اور پروفیسر عبدالمنان نے بھی اپنی تحریروں سے مغربی بنگال میں اردو کے دامن کو وسیع سے وسیع تر کیا۔

ان حالات کے تناظر میں جب ہم مغربی بنگال میں اردو زبان کے آغاز وارتقاء پر روشنی ڈالتے ہیں تو ہمیں مایوسی نہیں ہوتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم کمیت میں کم ضرور ہیں لیکن کیفیت میں کسی سے کم نہیں۔

نئی نسلوں سے امید کی جاسکتی ہے کہ وہ اپنی تحریروں سے بنگال کی تاریخ کو اعتبار بخشیں گے۔ خواجہ نسیم اختر، ابو ذر ہاشمی، شہناز تنی، شوکت اعظم، خالدہ حسینی، عشرت بیتاب، ظہیر انور، کمال احمد ایسے نام ہیں جو مستقبل میں درخشندہ ستارہ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

۱۔ مغربی بنگال میں اردو کا لسانی ارتقاء — عبدالرؤف۔ مغربی بنگال اردو اکادمی

۲۔ مغربی بنگال میں اردو کا سفر — ایم۔اے۔نصر ۱۹۷۷

۳۔ اربابِ نثر اردو — فورٹ ولیم کالج کے اردو نثر نویسوں کا تحقیقی وتنقیدی جائزہ — مولوی سید محمد صاحب، جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد دکن

۴۔ فورٹ ولیم کالج کی ادبی خدمات۔ — ڈاکٹر عبیدہ بیگم، ۱۹۸۳، انجمن ترقی اردو

۵۔ فورٹ ولیم کالج، تحریک اور تاریخ — پروفیسر سید وقار عظیم، یونیورسل بک ہاؤس اردو بازار پاکستان۔

☆☆☆

ادا جعفری کی شاعری میں انسانی افکار و اقدار

کلیدی الفاظ: شاعری# اقدار# مستحکم # موضوعات # قلم# تخلیق #

ڈاکٹر محمد طالب

کرسچن کالونی، پٹیل چیسٹ، دہلی

Abstract: The city of Bdayun has always been the cradle of knowledge and literature, great writers and poets have been born from its land in all ages. On this fertile land, Ada Jafari opened his eyes on August 22, 1924. At the end of the twentieth century, poets played a very important role. Be it poetry or prose Women in every genre have shown their essence. Ada Jafari holds a prominent place in the world of poetry. Literary critics have called her the first lady of Urdu poetry, while there were good poets before her and after her .Jafari's poetry began at a time when the progressive movement in India was on the side War of Independence and World War was a turbulent period. On the other hand, Faraq, Josh, Akhtar Sirani. As poets had a prominent position in literature, most of the poets were imitating them, but Ada Jafari took his own path away from the path of these poets. Through ghazals and poems, he created an atmosphere where there were songs of truth and new colors of love , the promiscuity also rebelled against the system, and the respect for traditions is also present here, which makes Jafari's poetry unique.

اردو شاعری کا سفر کئی صدیاں طے کر چکا ہے ہر صدی میں یہ درجہ بدرجہ تبدیلی کی جانب بڑھتی گئی جس سے اس میں نکار پیدا ہوتا گیا۔ بعض شعری اصناف

مثلاً مثنوی، قصیدہ، مرثیہ، تنزلی کا شکار ہوئے لیکن غزل اور نظم کی روایت مستحکم ہوئی۔ان دونوں اصناف نے ہمیں نئے موضوعات کے ساتھ ساتھ نئی زمین اور نئے آسمان عطا کیے۔ایک زمانہ ایسا بھی آیا کہ اردو غزل سے متعلق بہت سی منفی باتیں ہوئیں۔کسی نے اسے نیم وحشی صنف کہا تو کسی نے اس کی گردن قلم کرنے کی بات کی۔لیکن تمام بیانات اور احکامات کے باوجود غزل کی مقبولیت میں کوئی کمی نہ آئی، اور نظم بھی اپنے وجود میں نیا پن لاتی رہی میر و غالب سے لے کر بشیر بر دتک غزل کی مقبولیت میں خاصہ اضافہ ہوا۔تو دوسری طرف نظم حالی، اکبر، اقبال، فیض، ن م راشد، سے ہوتے ہوئے بلراج کومل تک پہنچی اور اکیسویں صدی میں داخل ہو کر اپنے اسلوب مفاہم پیدا کیے۔اردو شاعری کے اس سفر میں کم شعراء ایسے ہیں جنہوں نے غزل کے ساتھ ساتھ نظم میں بھی یکساں طبع آزمائی کی ہو اور وہ کامیاب بھی ہوئے ہوں۔لیکن ادا جعفری ایک ایسی شاعرات کی فہرست میں آتی ہیں جن کو غزل اور نظم دونوں پر یکساں عبور حاصل تھا۔اسی وجہ سے وہ ادبی دنیا میں کافی مقبول ہوئیں۔

یوں تو اردو شاعری ایک مدت تک مردوں کے ہاتھوں میں پروان چڑھی لیکن ۱۹۶۰ء کے بعد خواتین نے بھی اپنی لیاقت کی بنا پر ایک منفرد پہچان قائم کر لی۔ آزادی کے بعد خواتین شعراء کی تعداد دیکھنے کو ملنے لگی تبھی جن شاعرات نے خاص شہرت حاصل کی ان میں ادا جعفری، کشور ناہید، پروین شاکر، فہمیدہ ریاض، شفیق فاطمہ شعری، زاہدہ زیدی، کے نام قابل ذکر ہیں۔

بیسویں صدی کے آخر میں شاعرات قلم کاروں نے کا بہت اہم رول رہا ہے شاعری ہو یا نثر نگاری ہر صنف میں خواتین نے اپنے جوہر دکھائے ہیں شاعری کی دنیا میں ادا جعفری ممتاز مقام رکھتی ہیں ادب کے ناقدین نے انہیں اردو شاعری کا خاتون اول کہا جبکہ ان سے پہلے بھی اچھے شاعرات تھیں اور بعد ان کے بعد بھی صاحب طرز شاعرات موجود تھیں۔

عزیز جہاں بیگم ادا جعفری کا اصلی نام تھا۔۲۲ اگست ۱۹۲۴ء کو بدایوں کے ایک زمیندار گھرانے میں پیدا ہوئیں۔تین سال کی عمر میں والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا لیکن والدہ نے ان کی تعلیم وتربیت میں کوئی کثر باقی نہ چھوڑی۔ادا جعفری نے جس پر آشوب ماحول میں آنکھیں کھولیں وہ جاگیردارنہ نظام کا ماحول تھا لڑکیوں کی جدید تعلیم پر پابندی تھی لیکن ادا جعفری کی والدہ نے اس روایت کو توڑ کر ان کو تعلیم دلائی۔اس طرح ادا جعفری نے ۱۹۴۰ء میں ہائی اسکول اور ۱۹۴۵ء میں انٹرمیڈیٹ کا امتحان پاس کیا.

۱۹۳۷ء میں ۱۰ برس کی عمر میں ادا جعفری پہلی نظم 'پکار' لکھ کر اپنے شعری سفر کا آغاز کیا۔ جو اختر شیرانی کے رسالہ 'رومان' میں شائع ہوئی۔جعفری کی شاعری کا آغاز ایسے وقت میں ہوا جب ہندوستان میں ایک طرف ترقی پسند تحریک اور عالمی جنگ کا پر آشوب ماحول تھا۔ ؟تو دوسری طرف فراق، جوش، اختر شیرانی، علامہ اقبال، جیسے شعراء موجود تھے۔اس وقت زیادہ تر شعراء ان کی تقلید کر رہے تھے۔لیکن ادا جعفری نے عام شعراء کی راہ سے ہٹ کر الگ راہ نکالی جہاں انہوں نے عورتوں کے جذبات ان کے مسائل کی بہترین عکاسی کی۔تو وہیں اپنی شاعری کے ذریعے ایسی فضا کو تخلیق کی جہاں صداقت کے نغمے اور عشق رومان کے لیے نئے رنگ موجود تھے۔انہوں نے فرسودہ نظام کے خلاف بغاوت بھی کی تو روایت کا احترام بھی کیا جو ان کو اپنے ہم اثر شعرا سے منفرد بناتا ہے ادا جعفری نے ابتدا میں اختر سیرانی اثر لکھنوی اور جعفر علی خان سے اصلاح لیا کرتی تھیں شروعاتی دور میں وہ ادا بدایونی کے نام سے لکھا کرتی تھیں۔لیکن نورالحسن جعفری سے شادی ہونے کے بعد ادا جعفری کے نام سے لکھنے لگی اور اسی نام سے ادبی دنیا میں شہرت پائی

جعفری کا پہلا مجموعہ 'میں ساز ڈھونڈتی' ۱۹۵۰ء کو شائع ہوا۔جس میں زیادہ تر نظمیں فرسودہ نظام سے بیزاری کا اعلان اور عوام کے جذبات کی ترجمانی کرتی ہیں۔انہوں نے 'احساس اولین' نظم میں جمہود اور بے چینی کی کیفیت کو بیان کیا ہے۔

ادا جعفری کے نظموں میں خاص قسم کی موسیقیت ،تسلسل،اور روانی پائی جاتی ہے۔

اُمڈ ے آ تے ہیں خود بخود آنسو
دل پہ قابو نہ آنکھ پر قابو
دل میں ایک درد میٹھا میٹھا سا
رنگ چہرے کا پھیکا پھینکا سا
کمیاب ہے وفا تو بہانے تراش لوں
چہرے نئے ہیں شہر پرانے تراش لوں
زلف بکھری ہوئی پریشاں حال
آپ ہی آپ جی ہورہا ہے نڈھال

عشق ومحبت،حسن رومان جیسے موضوعات پر تقریبا تمام شعراء کے یہاں اشعار موجود ہیں۔ادا جعفری نے بھی ان موضوعات کو اپنی شاعری میں پیش کیا ہے۔ لیکن ان کا انداز بیان الگ ہے جس میں روایات کی پاسداری اور اخلاقی قدروں کا دھیان رکھا گیا ہے۔وہ انسانی زندگی کے ان پہلوؤں کو جاننے کی کوشش کرتی ہیں جو پش پردہ ہیں۔یہی جستجو اور بے چینی انہیں نئی منزل کی طرف لانے کو مجبور کرتی ہے۔ اسی وجہ سے فرمان فتح پوری نے انہیں اردو شاعری کی خاتون اول کا تھا جس پر اردو دنیا میں کافی تنقیدی ہوئی۔ادا جعفری کی شاعری میں تازگی،شعور کی پختگی،اور فن پر مضبوط گرفت دیکھنے کو ملتی ہے۔اس کے علاوہ جمالیاتی نغمگی،شادابی کا احساس بھی نظر آتا ہے انہوں نے اپنی شاعری میں میں ذات اور کائنات کے مسائل کو مکمل طرح سے پیش کیا ہے۔

کہتے ہیں کہ اب ہم سے خطا کار بہت ہیں
اک رسم وفا تھی سو وفادار بہت ہیں
لہجے کی خنک ہو کہ نگاہوں کی صداقت
یوسف کے لیے مصر کے بازار بہت ہیں

راہوں میں کوئی آبلہ پا آب نہیں ملتا
رستے ہیں مگر قافلہ سالار بہت ہیں
گلوں سی گفتگو کرے قیامت کے درمیان
ہم ایسے لوگ اب ملیں حکایتوں کے درمیان
جو دل میں تھی نگاہ سی نگاہ کرن سی تھی
وہ داستاں الجھ گئی وضاحتوں کے درمیاں

ادا جعفری نے مرد حاوی معاشرے میں لکھنا شروع کیا جہاں عورتوں کو اپنی جذبات مشاہدات کی تخلیق کرنے پر پابندی تھی انہوں نے اپنی شاعری میں کہا کہ عورت کے دم سے کائنات میں خوبصورتی اور رونق ہے لیکن پھر بھی وہ مرد محادمعاشرے کے استحصال اور ناقدری کا شکار ہوتی ہے۔ان تمام مسائل کو انہوں نے اپنی شاعری میں اٹھایا ہے۔ان کی شاعری میں نسوانی آواز بلند کرنے نمایاں مقام رکھتی ہے۔جس میں عورت اپنے وجود کا بھرپور احساس کراتی ہے۔وہ آنسوؤں کو ہنسی کے دامن میں چھپانا جانتی ہیں۔اس کے علاوہ مرد کی سنگ دلی اور عورت کی وفاداری پر بھی کافی اشعار کہے ہیں ایک مثال ملاحظہ ہو

پتھر کو جانتے تھے مگر پوچھتے رہے
ہم اہل وفا تھے اور مروت کی بات تھی

ادا جعفری مجموعی طور پر ایک ایسی شاعرہ ہیں جن کا زیادہ تر اشعاروں میں عورت کیدکھ درد، جذبات احساسات کا اتار چڑھاؤ نظر آتا ہیا نہی کی ذہنی کیفیتوں کو انہوں نے فنکاری کے ساتھ پیش کیا ہے اسی پیغام کو آگے چل کر فمیدہ ریاض، پروین شاکر،اور زہرہ زیدی جیسی شاعرات نے بام عروض پر پہنچایا۔

جعفری کی شاعری میں تہذیبی طرز فکر اور طرز معاشرت خوب نظر آتی ہے ان کا تصور شاعری میں مردہ دل انسان نہیں ہوتے، بلکہ بہادر اور زندہ دل انسان کا تصور دیکھنے کو ملتا ہے جو حوادثات زمانہ کا مقابلہ آسانی کے ساتھ قبول کرلے جس کی

آنکھ میں موت کا خوف نہیں بلکہ بے باقی کی روشنی چمکتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ادا جعفری نے انسان کے عزم حوصلے سماجی شکست وریخت زندگی کی تعمیر وتخریب کے ساتھ یہ بھی بتانے کی کوشش کی ہے کہ انسان کائنات کی سب سے افضل مخلوق ہے اس کے سامنے موت بھی ہار جاتی ہے۔ انسان ہمیشہ نئے نظام کی تشکیل کے لیے چہرے بدل کر جنم لیتا ہے۔اس طرح کی شاعری ان کے دوسرے مجموعے 'شہر درد' میں خوب دیکھنے کو ملتی ہے جو ۱۹۶۷ء میں شائع ہو کر منظر عام پر آیا۔ادا جعفری نہ تو کسی تحریک سے وابستہ تھیں اور نہ ہی کسی پروپگنڈے میں شامل رہیں ہاں ان کی شاعری میں روشن خیالی خوب دیکھنے کو ملتی ہے۔

یہ حسین پھول کے ہیں جاں گلستان بہار
میرے سوئے ہوئے نغموں کو جگہ ہی دیں گے

ایک لمحے کے لیے جلتے ہیں بجھ جاتے ہیں
کبھی ایک اشک سے ڈھل جاتے ہیں صدیوں کے غبار

جب دل کی راہ گزر پر کوئی نقش پا نہ تھا
جینے کی آرزو تھی مگر حوصلہ نہ تھا

ادا جعفری کی شاعری میں روزمرہ کے حقائق اور مسائل کی ترجمانی بھی دیکھنے کو ملتی ہے وہ عام فہم تشبیہ اور استعارے کا بھی استعمال کرتی ہیں ان کے خیال کی پاکیزگی اور صاف گوئی انہیں انفرادیت عطا کرتی ہے ان کی شاعری میں جہاں سہل ممتنع کا استعمال دیکھنے کو ملتا ہے تو وہیں گھن گرج بلند آہنگی نظر آتی ہے۔ وہ سماجی مسائل سے قاری کو روبرو کراتی ہیں تو دوسری طرف ان کے کلام میں عشق محبت کے نغمے بھی گونجتے ہیں اور درد کی داستانیں بھی موجود ہیں۔

ہونٹوں پہ کبھی ان کے میرا نام ہی آئے تو سہی
آئے تو سہی برسر الزام ہی ائے

ہتھیلیوں کی اوٹ میں چراغ لے چلو ابھی
ابھی شہر کا ذکر ہے روایتوں کے درمیان

کوئی نگر کوئی گلی شجر کی چھاؤں ہی سہی
زندگی نہ کٹ سکے مسافتوں کے درمیاں

جو چراغ سارے بجھا چکے انہیں انتظار کہاں رہا
یہ سکوں کا درد شدید ہے کوئی بے قرار کہاں رہا

صنعتی، سائنسی و تکنیکی نے ترقی نے انسانی زندگی کا رخ بدل دیا، بڑے بڑے شہر رو میں گاؤں کے لوگ آباد ہوئے مزدور گندی بستیوں میں رہنے کے لیے مجبور ہوئے اپنی تہذیب اور سماج سے ان کا رشتہ ٹوٹ گیا وہ شکستہ اور تنہا ہو گیا۔ گھٹن اور خود شکستگی ان کا مقدر بن گئی۔ ان مسائل کو ادا جعفری نے اپنی نظم 'ماں' میں پیش کیا ہے جہاں سبھی رشتے ٹوٹتے بکھرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں سماج کے ساتھ ہی خون کے رشتوں میں بھی محبت کا جذبہ ختم ہوتا جا رہا ہے، مگر ایک رشتہ ماں کا ایسا ہے جو ابھی بھی باقی ہے ماں جو تخلیق کا دکھ سہ کر بچے کو زندگی بخشتی ہے اس کو پالتی پوچتی ہے اس کی تمام ضروریات کا خیال کرتی ہے خود جاگ کر ان کی نیند پوری کرتی ہے اور اپنی محبت کا ثمر آور ہوتا دیکھنا چاہتی ہے، ماں کی ممتا کا یہ جذبہ اولاد کے باہمی رشتے تک ہی نہیں بلکہ پوری دنیا کی انسانی برادری کی محبت کی علامت بن کر سامنے اتا ہے۔ لیکن ایک روز اس کا بچہ اس لائق ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی زندگی خود گزار لے۔ اس وقت وہ دنیا کی رنگینی مناظر میں گم ہو کر ماں جیسی حسین ہستی کو بھول جاتا ہے۔ جس اولاد کے لیے اس نے اپنی پوری زندگی قربان کر دی وہی اولاد ایک دن اس کو چھوڑ کر چلی جاتی ہے ماں کی ممتا کو ادا نے نظم 'میلاد بہار' میں اس طرح بیان کیا ہے۔

اپنی تخلیق پر نازاں ہوں کے شرمندہ ہوں
آگے کچھ دیکھنا بھی چاہتی ہوں تو وہم آتا ہے

اور سرگوشیاں کرتا ہے یہ ممتا کا جنوں
کٹ ہی جائے گا شب تار کا اک اور فسوں
دیکھ نادان ہے نادان سے مایوس نہ ہو
آخر انسان ہے انسان سے مایوس نہ ہو

جب بہار آئے گی
جانے میں کہاں ہوں گی
تم تو بھول جاؤ گے
لمس میرے ہاتھوں کا
خواب میری آنکھوں کے
میں تمہیں نہ بھولوں گی
میں کہ فطرتاً ماں ہو۔

ادا کی شاعری میں تہذیبی قدریں اور انسانی افکار کی بولتی ہوئی تصویریں دیکھنے کو ملتی ہیں ان کا تیسرا مجموعہ ۱۹۷۴ء میں 'غزالہ تم تو باقف ہو' کے نام سے شائع ہوکر منظر عام پر آیا اس میں نہ کلاسیکٹ کی سخت پابندی نظر آتی ہے اور نہ ہی جدیدیت کی انتہا پسندی۔ بلکہ قدیم اور جدید افکار و اقدار ایک دوسرے سے ایسے پیوست ہوئے ہیں جس سے نیا اسلوب سامنے آتا ہے۔ وہ حسن کی قدر دہ ہیں چاہے وہ کلاسکیت میں ملے یا جدیدیت میں۔ اس سے ان کی شاعری کی اور پرتیں کھل کر سامنے آتی ہیں۔ اس میں ماضی اور حال کا تقابل دیکھنے کو ملتا ہے ان کی شاعری میں حسن و عشق فطرت کی عکاسی انسانیت کی قدروں جیسے موضوع بھی خوب نظر آتے ہیں۔ اس قبائل کی ایک نظم مسجد اقصی ہے جس میں ان کی فکری تنظیم کی بہترین مثال سامنے آتی ہے۔ اس میں ادا جعفری اپنا نظریہ حیات پیش کیا ہے۔ جس میں ماضی کی عظمت، عقیدت اور اضطراب دیکھنیکو ملتی ہے۔ عالمی تناظر میں دو مسجدوں پر تاریخی نظمیں کہی گئی ہیں، ایک علامہ اقبال کی نظم 'مسجد قطبہ' اور دوسری ادا جعفری کی 'مسجد

اقصیٰ' ہے 'مسجد قرطبہ' فلسفیانہ احساس میں ڈوبی ہوئی نظم ہے جس میں ماضی کی بازیافت اور مستقبل کا خوفناک مناظر دکھائی دیتا ہے۔ جبکہ مسجد اقصیٰ میں ادا جعفری اپنا نظریہ حیات پیش کیا۔ جسے سن کر عرص سے سلام آتے ہیں۔ جس میں فریادیں، آرزویں، موجود ہیں۔ جس کا انداز بیانیہ اور خطابیہ ہے اس میں وہ مسلمانوں اور اسلام کی فکر کرتی ہوئی نظر اتی ہے جو عقیدت اور اضطراب کی عمدہ مثال بھی ہے۔

تم خورشید بکف تھے سر بازار وفا
کیوں حریف نگہ چشم تما سا نہ ہوئے
کس کی جانب نگراں تھے کہ لگی ہے ٹھوکر
تم تو خود اپنے مقدر کی ایاں تھامے تھے
اس صحیفے میں ندامت کہیں مفہوم نہ تھی
اس خریطے میں ہزیمت کہیں مرقوم نہ تھی
محترم ہے مجھے اس خاک کا ذرہ ذرہ
ہے ہاں سرور کونین کے سجدوں کی نشاں

نظم کے دوسرے حصے میں ادا جعفری لکھتی ہیں۔

زندگی مرگے عزیزہ کو تو سہہ جاتی ہے
مرگ ناموس مگر ہے وہ دہکتی بھٹی
جس میں جل جائے تو خاک کستر دل بھی نہ ملے
اور تب جائے تو کندن ہے وجود انسان
پھر یہ پگھلے ہوئے لحات کرا تبار کراں
آپ مینار و انور میں ڈھل جاتے ہیں۔
عرش سے خاک نشینوں کو سلام آتے ہیں

ادا جعفری کے فنی کمال کا پتہ ان نظموں کے سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے، ان کے زیادہ تر کلام کی قرأت کے ساتھ قاری مجبور ہوتا ہے جس میں تسلسل روانی دیکھنے

کوملتی ہے۔ان کی مشہورزمانہ غزل 'ہونٹوں پہ کبھی ان کے میرا نام ہی آئے' کو استاد امانت علی خان بڑی خوبصورتی کے ساتھ گایا ہے۔ادا کی نظمیہ شاعری کا کینوس کافی وسیع ہے جن میں تنوع پایا ہے۔انہوں نے فکری، مذہبی، وطنی، عوامی، اور ملی جیسے موضوعات پر اپنی شاعری میں مختلف قسم سے برتا ہے۔'موسم موسم' ان کا کلیات ہے جس میں پانچ شعری مجموعے اور غیر مطبوعہ کلام شامل ہیں.

ادا جعفری کے عہد میں صنعتی سائنسی اور تکنیکی ترقی نے انسانی زندگی کو بدل دیا جس نے سماجی شکست وریخت کا شکار ہوئی جس کو انہوں نے اپنی شاعری کا موضوع بنایا اور اس حوالے سے انہوں نے عورت کی داخلی باطنی حقیقت کو اپنی خاص طرز انداز میں بیان کیا ہے۔بحیثیت عورت انہوں نے سماج میں ہونے والی سچائیوں کو شاعری میں پیش کرنے کی سعی کی ہے۔

یوں تو ادا جعفری کی تربیت قدیم ترین مذہبی گھرانے میں ہوئی جہاں تہذیبی روایات کی گھن تھی۔لیکن انہوں نے اپنی زندگی کا سفر نئی دنیا کے مشاہدوں تجربوں رنگارنگی ماحول سے کیا جس نے ان کے کلام میں وسعت پیدا کر دی۔جس سے اس عہد کی بہت سی خواتین کے لیے مستقل راہ بن کر سامنے آ آئیں۔اس طرح ادا جعفری جہتوں کو اپنی شاعری میں برتا جس سے وہ جدید شعراء کی صنف میں شامل ہوگیں ان کا اپنا اسلوب اور انداز بیان ہے جس میں الفاظ کی نرمی اور زندگی کی گہری معنویت پائی جاتی ہے۔اردو کی ان خدمات کی وجہ سے انہیں ۱۹۶۸ء میں حکومت پاکستان نے آدم جی ادوی ایوارڈ سے نوازا

۹۰ سال کی عمر میں ۲۲ مارچ ۲۰۱۵ کراچی میں وفات پائی ان کی تصانیف درزذیل ہیں۔(۱) میں ساز ڈھونڈتی رہی۔(۲) شہر درد۔(۳) غزالاں تم تو باقف ہو۔(۴) ساز سخن بہانہ ہے۔(۵) شنا سائی۔(۶) جو رہی سو بے خبر رہی کہ نام سے۔خودنوشت لکھی۔اور موسم موسم کے نام سے ۲۰۰۲ء میں کلیات شائع ہوا۔

☆☆☆

خواجہ میر دردؔ اور ان کا فارسی کلام

Key words: khwaja Mir Dard # Andleeb # Abdul Qadir Jeelani # Mohammad Saleh # Khwaja Nasir # Mir Taqi Mir # Baha uddin # Asghar Hussain Khan #

ڈاکٹر ظفر امام

دہلی یونیورسٹی، دہلی

Abstract: Khwaja Mir Dard was a great Urdu and Persian poet of 18th century and a sufi saint of highest order of Naqshbandi order. He has seen the confused status of once mightiest era of Mughal of eighteenth century which was declining under the onslaught of external and internal force which impelled Delhi residents to either leave Delhi or lead a forlorn life like a sufi saint. Khwaja Mir Dard's heart also burnt but he did not quit Delhi but accepted a saintly life which could be seen in his poetical composition left behind by him. It would be highly injustice to claim to highlight his Persian works in this short space but the writer has endeavoured to give a brief sketch of his life and his Persian poetries. Unlike many of his contemporaries and predecessors, Mir Dard has written extensively in both Rubai and Ghazal genre which makes him an outstanding amongst many of his time.

چکیدہ: خواجہ میر دردؔ کا زمانہ تیموریوں کی عظیم الشان سلطنت کا شیرازہ بکھرنے کا زمانہ تھا جب اورنگ زیب کے فوت کے بعد حکومت کا باگ ڈور سنبھالنے والے بعد کے حکمراں اس قدر جلیل القدر اور دور بین نہیں تھے جو ہندوستان جیسی عظیم سلطنت کا اقتدار سنبھالتیا وراس کو منتشر ہونے سے بچا پائے۔خواجہ میر اسی زمانہ کا عینی شاہد ہے جب مسلمان امراء وشرفاء اس زبوں حالات سے ہمت ہار کر دلی چھوڑ رہے تھے یا شکست خاطر ہوکر گوشہ نشینی اختیار کررہے تھے لیکن خواجہ صاحب کی پرورش اور اہل دل کے دل آویز صوفیانہ فکر وخیال نے انہیں حوصلہ بخشا اور کم عمری میں اپنے قلعہ کی جولانی دکھانی شروع کی اور اپنے اردو اور فارسی کلام کے توسط سے اپنی خداداد دقیق النظر اور مشاہدات کا جلوہ منظر عام پر لایا۔ان کی رباعیات جس میں انہیں عالمگیر شہرت ملی ان کے علاوہ ان کی غزلیں اس قدر تغزل اور عنایت میں ڈوبی ہوئی ہیں کہ اسے فارسی زبان کے بہترین شعراء کی صف میں رکھی جاسکتی ہے غزل ہو یا رباعی ان کے صوفیانہ فکر ہی میں ان کا تصور عشق پنہاں ہے۔

خواجہ میر دردؔ اردو کے ہی ممتاز شاعر نہیں بلکہ فارسی زبان میں مشہورِ زمانہ رہا ہے ان کے ہمعصر مرزا مظہر کا میدان سخن غزل تھا لیکن دردؔ کے سرمایۂ سخن غزل اور رباعی دونوں رہا ہے۔ بہر حال ان کی فارسی کلاموں کی خوبیوں کا احاطہ کرنا ناممکن ہوگا لیکن پھر بھی کوشاں ہیں کہ ان چند صفحات میں ان کی زندگی اور فارسی کلام کے بارے میں مختصراً قلم بند کروں۔

خواجہ میر درد 1720ء میں دہلی میں خواجہ محمد ناصر عندلیب کے گھر پیدا ہوئے۔ان کے دادا گیارہ واسطوں سے حضرت بہاءالدین نقشبندی کی اولاد میں سے تھے اور خود ان کا تیرہ واسطوں سے حضرت امام عسکریؓ کے فرزندان میں شمار ہوتا ہے۔

''حضرت بہاء الدین نقشبندی قدس سرہٗ العزیز کہ از سادات حسین صحیح النسب اند و بیازدہ واسطہ جد پدری بندہ اند..... وایشان بہ سیزدہ واسطہ فرزند امام عسکریؓ ھستند و مابیست و پنج واسطہ۔''[1]

جدّہ کی جانب سے آپ کا سلسلہ نسب حضرت عبدالقادر جیلانیؒ تک پہنچتا ہے اپنے نام کی وجہ تسمیہ بتاتے ہوئے علم الکتاب میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

''ومیر ہمہ از القاب سادات است و بجائے کلمہ سید استعمال می کند واکثر در فرزندان حضرت سید عبدالقادر جیلانیؒ.....متعارف است وجدّہ فقیر یعنی والدۂ حضرت قبلہ گاہی.....از فرزندان حضرت ایشان اند۔''[۲]

آپ کے آباواجداد بخارا سے ہندوستان آئے تھے خواجہ میر درد کے چھوٹے بھائی کی مثنوی ''بیان واقع'' کے ان اشعار سے اس کا پتہ چلتا ہے۔

آں نسب نامہ کہ از عہد بعید تا بوقت ما معنتن می رسد
ثبت بروی بود بہر اعتبار دستخط ومہر شہان نامدار
از بخارہ ہمرہ جد کلان آمدہ پیش شہ ہندوستان [۳]

آپ کے جدِّ امجد خواجہ محمد طاہر عہد عالمگیر کے ایک بہت بڑے بزرگ تھے اور عالمگیر ان کا بہت احترام کرتا تھا۔ یہ احترام خواجہ صاحب کے دلّی چھوڑنے تک قائم رہا۔ عالمگیر ان کے علاوہ ان کے بھائیوں اور اولاد کو بھی بنظر احترام دیکھتا رہا اور انہیں اعلیٰ مناصب بھی عطا کیے۔ چنانچہ خواجہ محمد صالح کو جو خواجہ طاہر کے بڑے بیٹے تھے، منصب اعلیٰ کے ساتھ اپنی بھتیجی آسائش بانو، دختر مراد بخش کا رشتہ بھی دیا۔ اس کا ذکر خود خواجہ محمد ناصر عندلیب نے اپنی تصنیف ''رسالہ ہوش افزا'' میں اس طرح کیا ہے:

''آن شاہ عاقبت اندیش خواجہ محمد صالح را منصب نمایاں عطا کردو بادختر برادر خویش شاہزادہ محمد مراد بخش کتنمد اگردانیند''[۴]

اس طرح خواجہ طاہر کے دوسرے بیٹے خواجہ محمد یعقوب کو بھی منصب اعلیٰ تھا اور ان کی شادی بھی مراد بخش کی دوسری لڑکی سے شادی کردی گئی، خواجہ ناصر رسالہ مذکورہ میں لکھتے ہیں:

''برادر دیگرش را کہ خواجہ محمد یعقوب نامہ داشت ہم منصب عمدہ بخشیدہ وہمہ دختر شہزادہ مذکور بحبالہ نکاحش درآورد''۵

خواجہ محمد طاہر کے تیسرے بیٹے کا نام خواجہ فتح اللہ خاں تھا جو خواجہ درد کے جد امجد تھے انہیں بھی اونگ زیب نے منصب سے نوازا اور شاہی خاندان میں شادی کرنے کی پیشکش بھی کی لیکن وہ نواب سربلند خان میر بخشی کی سگی بہن سے شادی کرلی۔

شجرۂ خواجہ میر درد

خواجہ محمد طاہر	خواجہ صالح	خواجہ محمد یعقوب
خواجہ فتح اللہ خاں	نواب ظفر اللہ خاں	خواجہ محمد ناصر عندلیب
میر محمود محفوظ	خواجہ میر درد	سید میر	خواجہ میر اثر

خواجہ محمد ناصر عندلیب:۔

خواجہ میر درد نے خواجہ محمد ناصر کی تاریخ وفات ۱۱۷۲ھ بعمر چھیاسٹھ برس لکھی ہے۔۶

اس لحاظ سے آپ کی تاریخ ولادت ۷۔۱۱۰۶ بنتی ہے۔

خواجہ محمد نام اور تخلص عندلیب کرتے تھے اپنے نام اور تخلص کا ذکر انہوں نے خود رسالہ ہوش افزا میں کیا ہے:

''......۔۔۔۔بندہ قاصر فقیر محمد نام کہ عندلیب تخلص دارد.......۔۔۔۔''۷

خواجہ میر دردؔ نے اپنے والد سے بے پناہ عقیدت کے باعث انہیں بہت سے القابات وخطابات سے یاد کیا ہے مثلاً مظہر اکمل حق تعالیٰ، زبدہ الواصلین، قدوۃ الکاملین، امیر المحد ثین وغیرہ۔

خواجہ محمد ناصر عندلیب کے دوسرے بیٹے خواجہ میر درد تخلص کرتے تھے جو ان کے نانا میر سید حسینی قادری نے رکھا تھا درد خود لکھتے ہیں:

''چنانچہ ابن اسم فقیر کہ خواجہ میر است وقت تولد بندہ بزرگوار

والدہ ? سید العارفین حضرت میر سید محمد حسین قادری..... گذاشتہ اند۔''۹

آپ کی ابتدائی تعلیم کے بارے میں معاصر تذکرہ نویسوں سے ہمیں کوئی خاص علم حاصل نہیں ہوتی ہے لیکن متاثر تذکرہ نویسوں نے اس متعلق ضمناً کہا ہے کہ علوم رسمیہ اور متداولہ وغیرہ اپنے والد سے حاصل کیے اور مفتی دولت سے مثنوی پڑھی۔۱۰

لیکن دردؔ نے خود اعتراف کیا ہے کہ انہوں نے والد کے ایماء پر مختلف علوم حاصل کیے۔

''بموجب ایمامی جناب اقدس آن حضرت (یعنی ناصر) در وسط جوانی کسب علوم از عقائد ومعقولات واصول وتصوف وغیرہ بقدر ضرورنمودہ ام۔''۱۱

اس سے ظاہر ہے کہ اپنی تعلیم اپنے والد امجد کے سوا کسی دوسروں سے بھی حاصل کیا اگر چہ انہوں نے کسی ایسے استاد کا ذکر اور ان سے حاصل کی گئی علوم کا ذکر کرنا از حد ضروری نہیں سمجھا۔

دردؔ بہت ہی قابل وذہین شخص تھا ان کی ذہانت کا پتہ اس سے چلتا ہے کہ جب وہ پندرہ سال کے ہی تھے کہ حالت اعتکاف میں ایک رسالہ نماز کے اسرار ورموز پر ایک بہت ہی پر معنی تحریر کر دی جس سے اپنی ذہانت کا لوہا ماننے لگے۔ جب وہ انتالیس سالے کے ہوئے تو ''واردات'' اور اس کے بعد اس کی شرح میں ایک ضخیم کتاب بنام علم اللتاب لکھی۔۱۲

بعض معاصر تذکرہ نویسوں نے لکھا ہے کہ وہ فوج میں ملازم تھے لیکن فوج کا پیشہ انہیں ترک کر دیا اور مادی دنیا کو ترک کر کے وہ گوشہ نشین ہو گئے۔

''درعہد فردوس آرامگاہی سپاہی پیشہ بود۔ در آخر ترک روزگار کردہ

برسجادہ درویش نشستہ بود۔''۱۱؎

اس طرح دیگر ارباب شعراء ومشاہیر روزگار نے دردؔ کے مادی دنیا ترک کرنے اور گوشہ نشینی گزین کرنے کے مناسبت اپنی رائے اظہار کیے ہیں مثلاً مصحفی، یحیٰ اور خواجہ ناصر نذیر فراق وغیرہ نے اپنی الگ رائے دی ہیں لیکن خود دردؔ نے رسالہ نالۂ درد ۱۱۹۰ھ مطابق میں لکھا ہے جس میں گوشہ نشینی اختیار کرنے کے متعلق کہتے ہیں:

''سخن چند روزہ است کہ من ہم درین گلستان چون گل دلِ شگفتہ داشتہ وزرنقد سخنان نغز بخاطر می اپناشتم ومحافل گونا گوں راازسخنان رنگارنگ رشک گلزاری نمودم۔ واکنون کہ مانند غنچہ پژمردہ یک دل افسردہ درسینہ یافت می شود چناں خنکی ودل سردی درمزاج تاراج شدہ بہم رسیدہ وخاطر فاتر راآن قدر بسوی کنج وحدت کشیدہ خلوت دوست ساختہ است کہ چہ جای درچار شدن باہناں روزگار دیدن روی خود ہم درآئینہ خوش نمی آید۔''۱۲؎

دردؔ درویشی اختیار کرنے کے باوجود اپنی زندگی تنعم سے گذاری اور اپنی زندگی توکل، قناعت اور استغناء میں گزاری۔ اگرچہ ملک میں لوٹ و مار، قتل وغارت کا بازار گرم تھا اور ان کے دوست واحباب جیسا شغل شعر گوئی تھا اگرچہ ملک کو خیر آباد کہہ چکے تھے لیکن ان کے پائے ثباتی کا عالم یہ تھا کہ کبھی دہلی سے منتقل کا خیال نہیں آیا اس پرآشوب اور دور دار و گیر میں گذارا میر حسن نے اسی مناسبت سے اس طرف اشارہ کیا ہے:

''اکثرے از دست عسرت پریشان شدہ بہ طرفے رفتند لیکن آن ثابت قدم تکیہ برتوکل نمودہ قدم از جا نبر داشت۔''۱۳

آپ بیشتر اوقات عبادت الٰہی وریاضت میں گذارتے تھے انہوں نے خود فرمایا ہے کہ تہجد گزاری میں انہیں راحت محسوس ہوتی جس کا ذکر انہوں نے خود کیا ہے:

''دراخیر شب تنہا نماز تہجد گزاردن وبضوع وخشوع متوجہ الی اللہ

ماندن بسیار خوش می آید وگر یہ وزاری در چنین وقت نہایت استیلا می
نماید وحق تعالیٰ عجب عجب الطاف وعنایت میفر ماید وامیر وارام کہ
مدام توفیق تہجد گزاری اعطا شود ہیچ شب از دست مین بید دستگاہ
بتعطیل نرود۔۱۴

ان کی یہ عادت ریاضت بچپن میں ہی پڑ چکی تھی لیکن ان سب عادتوں کے باوجود وہ ایک خشک قسم کے انسان نہیں تھے بلکہ شعر گوئی سے بھی اچھا خاصا لگاو؟ تھا اور شاعروں میں اپنی ہنر شعر گوئی اور سخن گوئی کا اظہار کرتے تھے اور اس کا یہ عالم تھا کہ ان کے گھر میں ہر سال مشاعرہ کا انعقاد ہوا کرتا تھا جو بعد کے عرصہ میں کچھ بنا پر میر تقی میر کے گھر میں مجلس مشاعرہ انعقاد ہونے لگا اس ضمن میں میر تقی میر نے فرمایا کہ:

'مجمع را شما اگر بخانہ خود معین بکنید بہتر است۔نظر براخلاص آن
مشفق عمل کردہ آمد۔''۱۵

خواجہ میر دردؔ کے والد ناصر عندلیب اپنے زمانے کے مشہور فارسی شاعروں اور خدا رسیدہ بزرگ تھے انہیں کہ آغوش تربیت میں پرورش پا کر اور ان کے فیوض سے دو ویشانہ تعلیم اور مذہبی اور روحانی قدروں سے آشنا ہوئے فارسی وعربی کے علاوہ قرآن وحدیث، فقہ وتفسیر معرفت وتصورات اور علم موسیقی پر قدرت رکھتے تھے۔انہوں نے عندلیب کی ریاعت اپنے لیے درد تخلص پسند کیا جو ایک فارس مقطع سے ہویدا ہے دردؔ از بس عندلیب گلشن وحدت شدہ است جلوۂ روی گلی اور اغزال خوان می کند

آپ اردو اور فارسی زبان کے مشہور ومعروف شاعر تھے جس کا اعتراف آپ کے تمام ہم عصر اور بعد کے تذکرہ نویسوں اور نقادوں نے کیا ہے میر تقی میر نے انہیں ''جوش بہار گلستان سخن، عندلیب خوش خان چمن این فن۔گردیزی نے ''از شعرائے ممتاز زمانہ'' اے جیسے الفاظ سے یاد کیا ہے ان کی آپ نے نہ تو کسی کی ہجو کی

اور نہ ہی مدح سرائی میں اپنے قلم کو آلودہ کیا بلکہ حتی الامکان ان اصناف سے گریز کیا خود فرماتے کہ:

''شاعری چندان کمالے نیست کہ مرد آدمی آن را پیشہ خود سازد و برآن بناز دمگر اینکہ ہنری از ہنر ہای انسانی است بشرطیکہ مشروط صلہ ستانی و جابجا دویدن بنا شد و مدح و ہجو گفتن برای دنیا اتفاق نشود والا قسمتی از اقسام سوال ست و برطماعی و بدنفسی دال۔'' ۱۷

آپ کی مزاج میں شاعری اگر چہ پیوست کر گئی تھی لیکن اس کے علاوہ وہ موسیقی کے بھی دلدادہ تھے۔ خود موسیقار تھے اور اس فن سے متعلق ایک رسالہ ''حرمت غنا'' بھی تحریر کیا۔ ان کی موسیقی کا یہ عالم تھا کہ بڑے سے بڑے گویئے آپ کے فیض حاصل کرنے آپ کے یہاں حاضر ہوئے۔ علم موسیقی میں آپ کی استادی کا ذکر آپ کے ہمعصر تذکرہ نویسوں نے کچھ اس طرح رقم زدن کی ہے:

''چوں در علم موسیقی ہمہ مہارت تامہ داشت اکثر از استادان این فن بوسیلہ ؟ بیعت حاضر مجلس او می گشت۔'' ۱۸

''در علم موسیقی بدرجہ مہارت بود کہ سرآمد سرود سرایان میاں فیروز خان از جناب کرامت کہ مآب ایشان نقش درس می کرد۔''

خواجہ میر درد کی تصنیفات جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے تصنیف و تالیف اور شعر و ادب کی طرف انکا رجحان بچپن ہی سے تھا اپنی خداداد ذہن اور لیاقت کا مظاہرہ اپنی کم عمری میں ہی شروع کر دی تھی۔ اپنی زندگی کے دوسرے دہائی کے پڑاو؟ میں ہی تھے کہ ان کے صوفی پسند والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ اسی بنا پر بائیس برس کی عمر میں فقر و تصوف کے سجادہ پر بیٹھ گئے۔ شاعری، تصوف، صبر و توکل اور استغنا و تقدس انہیں ورثہ میں ملا تھا اور اس میں اپنی پاکبازی، بزرگی، خداشناسی، خودداری اور عبادت و ریاضت سے اس قدر مشہور ہو گئے کہ ان کی مجلس وعظ و نصیحت میں بادشاہِ وقت بھی اپنے تخت کو

چھوڑ کر ان کے یہاں آئے اور ان کی روح پرور و پروقار نصائح سے اپنے آپکو تسلی بخشتے تھے اس لیے وہ سوائے ذکر اللہ اور صوفیانہ تعلیم کے ان کے مجلس میں دوسری دیگر نامعقول و ناروا سخنوں سے گریز کیا جاتا تھا۔ چونکہ وہ صوفی پسند تھے اور صوفیوں کے نزدیک سب سے بڑا گناہ کسی کی دلآزاری ہے خواجہ میر باقی صوفیوں کی طرح انسان کے دل کو ''خلوت خانہ ؟ خدا'' سمجھتا ہے اور احترام آدمیت کے ساتھ ساتھ احترام خالق اس کو اس امر کے لیے مجبور کرتا ہے اس لیے خواجہ میر کی شاعری میں اور تصنیفات میں ایک بڑا عنصر اخلاقی ہے یہ اخلاقی عنصر از یک سو، عام انسانیت اور آبا واجداد سے وہ غنی ورثہ جس نے کبھی انسان میں بھید بھاؤ نہیں سکھایا اور دوسری طرف از راہِ تصوف ان کی شاعری میں ودیعت کر گئی ہے جس کا انعکاس ان کی شاعری میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ان کی شعری تخلیق میں ان کی کسی شعوری کوشش اور کاوش کو دخل نہیں۔ ان کی پاکیزہ شاعری بڑی سنجیدہ اور شائستہ شاعری ہے اس میں زندگی کا عرفان ہے ان کا زمانہ دہلی میں سلطنت تیموریوں کے انحطاط کا زمانہ تھا امراء و شرفاء اس حالات ابتری سے سرگرداں ہو کر دہلی خیر باد کہہ رہے تھے با آزردہ خاطر گوشہ نشینی اختیار کر رہے تھے دنیاوی چکا چوند کا بدل عالم باطن کے سکون و ثبات میں تلاش کیا جارہا تھا۔ تیرہویں صدی میں چنگیز خاں کے بغداد پر حملہ اور غارت گری کے سبب تصوف کی طرف عام مسلمانوں کا رجحان بڑھا جس سے اس مسلک کو نئی توانائی بخش تھی اسی طرح اٹھارہویں صدی میں دہلی کے زوال اور پسی سے مایوس ہو کر لوگ باطنی و روحانی مشاغل کی روشنی میں سکون و عافیت ڈھونڈنے لگے۔

خواجہ میر دردؔ کی تصانیف میں بھی یہی اجتماعی دروس نمایاں ہے ان کی تصانیف میں فارسی و اردو دونوں زبانوں میں موجود ہے ہنوز وہ پندرہ سال کے تھے کہ انہوں نے اولین کتاب ''اسرار الصلوٰۃ'' فارسی زبان میں تحریر کر خداداد قابلیت کا مظاہرہ کیا۔ اس رسالہ کے آخر میں ان کی ایک رباعی بھی ہے۔ ان کی فارسی زبان میں ایک درجن کتابیں ہیں بیشتر اپنی تصانیف میں مسائل تصوف کو صوفیانہ انداز میں

پیرایہ ہے۔

نماز کے اسرار و رموز اور خوبیوں پر یہ پہلی نثری کتاب فارسی زبان میں تحریر فرمائی جسے اعتکاف کے حالت میں رمضان کے آخر عشرہ میں تکمیل کی۔ انہوں نے اپنی شاعری کا آغاز فارسی زبان سے شروع کی۔ فارسی زبان

اپنی دوسری تصانیف ''واردات'' میں انہوں نے مختلف متصوفانہ موضوعات پر قلمبند کی ہے۔ اپنے ہر موضوع پر انہوں نے ایک یا دو رباعیوں کی شکل میں دیا گیا ہے بعد ازیں، اسکی وضاحت و تبصرہ بھی لکھا ہے اس کا ایک ناقص نسخہ انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہے۔ اس کتاب کا آغاز اس الفاظ سے ہوتا ہے۔

الحمد اللہ العلیم الملھم و الصلوٰۃ و السلام۔ امابعد میگوید فقیر خواجہ میر دردؔ

اس کتاب کی تصنیف کے مطابق خود فرماتے ہیں:

''و می و نئے سالہ بودہ کہ صحیفہ واردات تسوید کردہ۔''۱۹

علم الکتاب ان کی رسالہ واردات کی شرح ہے جو ایک سو گیارہ واردات پر مشتمل ہے۔ اس کا آغاز حمد سے ہوتا ہے جو عربی زبان میں لکھی گئی ہے۔

''الحمدلک یا اللہ والشکر لک یا رباہ انت اللمتنی من عندک''

اس کا ایک باب کتاب لکھنے کے بیان میں، ایک اظہار اقتباس با احادیث و آیات و اسرار، جس طرح ابوالفضل نے اپنی تصانیف اکبر نامہ اور آئین اکبری یں اکبر بادشاہ کے نام کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے لفظ 'اللہ اکبر' کی جگہ جگہ تکرار کی ہے اس طرح دردؔ نے ہر ''دارد'' کا آغاز ''ہوالناصر'' سے کیا ہے اس لحاظ سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر چہ اللہ کا تذکرہ کرنا ان کا مقصود ہے لیکن دردؔ نے اس طرح اپنے والد سے والہانہ محبت و شیفتگی کا اظہار کیا ہے۔

اپنی رسالہ نالۂ درد جو ۱۴۳ ناولوں پر مشتمل ایک چھوٹی سی کتاب ہے حمد و ثنا کے بعد اپنی مختلف تصانیف کے بارے میں ذکر کیا ہے۔ اس کے مختلف موضوعات مثلاً تصوف اور اخلاقیات وغیرہ کے متعلق اپنی خیالات کا اظہار کیا ہے اپنی فارسی

شاعری ضمناً اس میں درج کیے ہیں۔

ان کی رسالہ آہ سردی بھی ان ہی موضوعات پر مبنی ہے جو رسالہ نالہ ؟ درکی ہے یہ ۱۴۳ ''آہوں'' (چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کے نام) پر مشتمل ہے لیکن درمیان میں جگہ جگہ اپنی فارسی شاعری درج کیے ہیں یہ رسالہ انہوں نے ۱۱۹۳ھ مطابق میں ختم کیا۔

مذکورہ دو رسالوں کے مانند رسالہ درد دل بھی انہوں نے حسب معمول ۱۴۳ 'دردوں' پر مشتمل ہے اور ان ہی تصوف وعرفان کے اسرار ورموز کو جو مختلف مواقع پر ظاہر ہوئی کیفیات کو درج کیا ہے۔

اپنی تصنیف ''رسالہ شمع محفل'' بھی ۱۴۳ ''نوروں'' پر مشتمل یہ رسالہ گویا پہلے تین رسالوں کا تتمہ ہے اس میں اپنی متصوفانہ جذبات واس کے رموز واسرار اور شاعری پر مختصر سا تبصرہ اور اپنی شہرت کا تذکرہ ہے۔

دیوان فارسی

اس کے قلمی نسخے آج بھی موجود ہیں دیوان کا آغاز اس شعر سے ہوتا ہے۔

''وبس فیض سخن روشن کند ہر جا بیانم را
سمند بر سر وہم جا شمع ساں عضوز ہانم را

اس طرح انہوں نے رسالہ حرمتِ غنا، واقعاتِ دردؔ سوزِ دل جیسی تصانیف کی ہے جس میں 'رسالہ حرمتِ غنا' اپنے مریدوں کی ہدایت کے لیے لکھا ہے۔

میدان سخن غزل تھا اور دردؔ کے سرمایہ سخن میں غزل اور رباعی دونوں شامل ہیں اور ان دونوں میں تصوف قدر مشترک ہے۔ دردؔ نے اپنے اردو اور فارسی کلام میں اپنے معنیٰ خیز تخلص سے خوب فائدہ اٹھایا ہے اردو میں تو تخلص کی معنویت کو لطف دیتی ہے لیکن فارسی میں دردؔ کی تکرار بڑی پر لطف ہے چند اشعار دیکھیے۔

روی آسانی نہ بیند مطلب دشوار ما
چنان معلوم می گردد دلی آزردۂ دارد

سراپا دردؔ بارد از کلام خواجہ میرؔما
چون نی ہمہ تن پُر از فغان در دم
می نالم وسربسر بیان دردم
این محفل درد جای بدمستی نیست
ہشدار کہ بزم امتیاز است ایں جا

خواجہ میر دردؔ شاعری کو کاسہ گدائی کا سبب نہیں بنانا چاہتے تھے اس لیے اپنی اعلیٰ ظرفی اور نیک نیتی کا ثبوت دیتے ہوئے کبھی ہجو لکھ کر کسی کی دل آزاری کا سبب نہیں بننا چاہتے تھے۔ شعر گوئی ان کا ایک مشغلہ تھا۔

خواجہ میر چونکہ درویش منش اور صاحب دل شاعر تھے، سوز و گداز۔ درد و غم اور آہ وزاری ان کے دونوں کلاموں خواہ فارسی ہو یا اردو میں نمایاں ہے۔ خواجہ خود درد مند انسان تھے تخلص کے لحاظ سے اسم بامسمیٰ تھے ''نالہ؟ درد'' میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

''میں درد مند محبت ہوں اور راحت میں بھی گرفتار محسن ہوں کیونکہ ایک عاشق ہمیشہ مضطرب اور محبوب کے درد کا پابند رہتا ہے وصل میں اس کا رونا ''گریہ شادی'' ہے اور ہجر کی حالت میں اس کی آہ وزاری نامرادی کے سبب ہے۔''[۱]

بے ثباتی دنیا، ہستی ناپایدار، حدوث وقدم، جبر واختیار، ہمہ اوست، طلسم ہستی، حیرت اور دیگر بہت سارے صوفیانہ مضامین میں انہوں نے اظہار خیال کیا ہے۔

تصوف کی بنیاد ہمہ اوست پر ہے۔ تمام مظاہر اسی ایک حقیقت سے متعلق ہے جو ہر جگہ موجود ہے جب اس ذات باری نے چاہا کہ اپنا عکس دیکھیں تو کائنات کی خلقت کی تاکہ اپنا جلوہ دیکھ سکے۔ اس کائنات کا ہر ذرہ اس خورشید حقیقت کا پتہ دیتا ہے۔

رباعی

۱۔ دیدۂ عبرت کشا تا بنگری مانند عکس

جلوہ گر در صورت موہوم جانی دیگر است
گل اگر پردہ می درد ز رُخش
غنچہ ہم راز گوی آن دیں است

۲۔ فریاد کہ حسن بے حجاب اورا
در پردہ نہفت پردۂ کوری ما
صد جلوہ نمود یار و ما بیخبران
افسوس نداشتیم چشم بینا

خواجہ میر دردؔ کے کلام میں اردو زبان ومحاورات کا اثر جسے ''استعمال ہند'' کے نام سے پکارا جاتا ہے کہیں کہیں نظر آتے ہیں اس طرح کی کیفیت برصغیر کے تقریباً تمام فارسی گوشعراء کے یہاں ملتا ہے۔ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص کسی دوسری زبان میں اظہار خیال کرتا ہے تو غیر شعوری طور پر وہ اپنی زبان کے روزمردہ اور محاورہ وغیرہ کو بھی اس زبان میں ڈھالنے کی کوشش کرتا ہے جیسا کہ کریال بمعنی گھروبال استعمال کیا ہے۔

سو اجلم بسکہ سفر دمبدم ست
ہردم پی قطع راہ مثل قدم ست
ای دردؔ بگوش من صدای کریال
بانگ جرس روندگان عدم ست

خواجہ میر دردؔ نے 'ترنگ' جس کا فارسی معنی کمان کھینچنے، تیر تلوا، چلانے اور شیشہ یا پیالہ وغیرہ ٹوٹنے سے پیدا ہوتی ہے دوسرے شاعروں کے برعکس خواجہ میر دردؔ نے لفظ 'ترنگ' کے ہندی معنی ''لہر''، امنگ وغیرہ'' کے لیے استعمال کیا ہے جیسا کہ انہوں نے اپنی مندرجہ ذیل رباعی میں اشارہ کیا ہے۔

ای دردؔ زبس محو ترنگ اویم
در بند خیال ہای ننگ اویم
از تنگی روزگار خود نیست براس

مست یاد دہاں تنگ ایم

خواجہ میر دردؔ کیکلام میں حالاتِ زمانہ جوپستی کی طرف گامزن تھا اور دہلی جیسے شہر جو اپنی ایک الگ نوعیت کے باعث ''عالم میں انتخاب'' تھی لیکن اٹھارہویں صدی میں انکی یہ حالت ہوگئی تھی کہ لوگ دہلی کو خیرآباد کہہ کر کوچ کررہے تھے حتی کہ خواجہ میر دردؔ کے اقربا وخاندان بھی دہلی سے ہجرت کرنے پر مجبور ہوگئے تھے خواجہ صاحب نے دہلی کی اسی حالات کا نقشہ کچھ اس طرح کھینچے ہیں:

دہلی کہ خراب کرد اکنون دہرش
جاری شدہ اشکہا بجای ہنرش

بوداست ائب شیر نشک روی خوبان
چوں خط بتاں بود سواء شہرش

اپنے دوسرے کلام میں خواجہ صاحب نے نامساعد حالات کو اس طرح بیان کیا ہے۔

بیا ساقی کہ چرخ دوں مکدر کرد محفل ہا
مگردست سبو شوید غبار خاطر دل ہا
در آتشیم ازیں یاراں برنگ شمع
سوزد سرای خلق دلِ مہربانِ ما
بہ جام ما سبک ساراں بہ زودی بدہ ساقی
حباب آسا ہوا داران تو بستند محمل ہا
غریق بحر توحیدم ز احوالم چہ می پرسی
برنگ زندگی در خویش کردم قطع منزل ہا
سحر پیر مغانم گفت چوں خورشید گر گوئی
بہ یک جام از رح عالم نمایم رفع حائل ہا

سوار کشتیٔ مے شو کہ این دریالے بے پایاں
ندارد آہ غیر از بیخودی ای دردؔ ساحل ہا

حواشی

۱۔علم الکتاب میں ۴۸ اس سلسلے میں دوسرے تذکرہ نویسوں کے بیانات حسبِ ذیل ہیں۔

۱۔سلسلۂ آبائے او (خواجہ محمد ناصر) بلاشبہ بحضرت بہائالدین نقشبندی می رسد (مجمع النفاس از خان آرزو۔صفحہ ۴۱۲۔۵۱۲)

۲۔از احفاد امجد شیخ بہائالدین نقشبندی بود، دستور بفصاحت از احد علی یکتا بحوالہ تشتر عشق صفحہ ۳۷ حاشیہ

(۳) مخزن الغرائب از احمد علی سندیلوی مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری صفحہ۔۱۰۷

(۴) دستور فصاحت حاشیہ صفحہ ۳۷ بحوالہ مکملۃ الشعراء

(۵) گلشن بیخار از نواب مصطفیٰ خان شیفتہ صفحہ ۸۶

(۶) تذکرہ طور کلیم از سید نور الحسن ص۔۵۲

(۷) تذکرہ بزم سخن از سید علی حسن خان ص۔۸۶ سبھی اس پر متفق رائے رکھتے ہیں لیکن صاحب طبقاتِ شعرائے ہند، (ص۔ ۹۷) نے لکھا ہے کہ عندلیب شیخ بہائالدین کے نواسوں میں ہے اس طرح مولانا آزاد نے غلطی سے خواجہ میر درد کا سلسلہ مادری خواجہ بہاء الدین سے ملا دیا ہے (آبِ حیات مطبوعہ لاہور ص۔ ۴۸۱) اور صاحب خمخانۂ جاوید نے غالباً مولانا آزاد کی بھی پیروی کی ہے اور تحریر کیا ہے کہ دردؔ کا مادری سلسلہ خواجہ بہاءالدین سے ملتا ہے۔(خمخانہ جلد سوم ص۔۸۶۱)

۲۔علم الکتاب۔ص۔۴۸

۳۔ میخانۂ دردؔ ص۔۹۱ بحوالہ مثنوی بیان واقع از خواجہ میر اثر

۴۔رسالۂ ہوش افزا، مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری ص۔۴۹ دراصل یہ بیان اس درویش کا ہے جس کی ملاقات کا ذکر عندلیب نے اس رسالہ میں کیا ہے۔

۵۔رسالۂ ہوش افزا۔ص۔۹

۶۔رسالۂ شمع محفلِ نور ص۔۱۴۳

۷۔رسالۂ ہوش افزا،مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی۔ص۔۱

۸۔رسالۂ شمع محفلِ نور ص۔۱۴۳

۹۔علم الکتاب ص۔۴۸

۱۰۔دو آغاز میں انہوں نے مفتی دولت مرحوم سے اکتساب مثنوی رسمیہ کا کیا تھا (طبقات الشعرائے ہند ص۔۰۸)(۳) کئی مہینے مفتی دولت صاحب سے مثنوی کا درس حاصل کیا تھا۔آبِ حیات ص۔۴۸۱۔(۴) مشہور مفتی دولت سے مثنوی مولانا روم کے سبق لیے تھے (خمخانہ ؟ جاوید، جلد سوم ص۔۸۶)(۵) شعرائے ادوار ڈاکٹر اے۔ وحید ص۔ ۴۷(۶) کتب تصوف کی تحصیل اپنے زمانے کے سربرآوردہ علماء اور صوفیاء کرام سے کی۔(۷) تعلیم وتربیت والد ہی سے پائی (مختصر تاریخ ادبِ اردو از اصغر حسین خاں،ص۔۷۵)(۸) والد سے علوم متداد حاصل کیے (تاریخ نظم ونثر اردو از آغاز محمد باقر ص۔۱۴)(۹) فراق لکھتے ہیں کہ ظاہر وباطن کے کمالات انہوں نے والد سے سیکھے فارسی علم وادب کے لیے اس دن خان آرزو کی صحبت بھی اختیار کی اور مثنوی کے بعض دقائق مفتی صاحب سے بھی حاصل کیے۔(میخانہ ؟ درد ص۔۸۱۱)(۱۱) رسالہ ؟ دردِ دل ۶۱۲

(۲۱) ایضاً

(۱۳) تذکرۂ ہندی از مصحفی ص۔۲۹۔بعض متاخر تذکروں میں یہ بھی ہے کہ والد کے کہنے پر ملازمت ترک کی متاخرین کے بیانات حسبِ ذیل ہیں۔(۱) اول یہ فوج میں نوکر تھے لیکن بعد میں اپنے باپ.....کی صلاح سے نوکری چھوڑ دی اور عابدانہ زندگی بسر کی (قاموس المشاہیر جلد اول ص۔۳۲۷)(۲).....درفنون سپاہ گیری دست گاہے بلند.....داشتہ (طور کلیم ص۔۵۳ پہلے سپاہی پیشہ تھے مگر والد کے حکم سے ملازمت چھوڑ کر فقراء اختیار کیا (مختصر تاریخ اردو، از اصغر حسین خان نظیر

ص۔۶۵)(۵) آغا محمد باقر نے مصحفی کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ پہلے فوج میں تھے لیکن والد کے حکم سے ۸۲ سال کی عمر میں دنیا چھوڑ کر گوشہ نشیں ہو گئے (تاریخ فرشتہ نظم ونثر اردو ص۔۴) لیکن مصحفی کا حوالہ اوپر آ چکا ہے اس میں والد اور ۸۲ برس کا کہیں بھی ذکر نہیں ہے (۶) یادگار شعرا از ترجمہ فہرست اشپرنگر از محمد طفیل ص۔۶۸ (۷) مولانا آزاد نے ملازمت کا کوئی ذکر نہیں کیا ان کا کہنا ہے کہ چونکہ وہ توکل پر بیٹھے تھے اس لیے ان کو نوکری یا دہلی سے باہر جانے کی ضرورت نہ ہوئی دربارِ شاہی سے بزرگوں کی جاگیریں چلی آتی تھیں امیر غریب خدمت کو سعادت سمجھتے تھے اور یہ بے فکر بیٹھے اللہ اللہ کرتے تھے (آبِ حیات صفحہ ۵۸۱۔۶۸)

۱۴۔رسالۂ نالۂ درد۔نالہ ۵۷

۱۵۔تذکرۂ شعرائے اردو ص۔۶۶

۱۶۔رسالۂ نالہ؟ درد۔نالہ ۶۱۷

۱۷۔نکاۃ الشعراء ص۔۱۴۵ میر نے یہ قطعہ میں مشاعروں میں شریک ہونے کا ذکر کیا ہے۔

کیا رہا ہے مشاعرہ میں اب
لوگ کچھ جمع آن ہوتے ہیں
میر و مرزا رفیع وخواجہ میر
کتنے یہ اک جوان ہوتے ہیں

کلیات میر ص۔۱۱۰

۱۹۔تذکرہ ریختہ گویان۔ص۔۳۵

۲۰۔مجموعۂ نغز جلد اول ص۔۴۲۰ قاسم نے ایک اور بہت بڑے گویے میاں نورنگ کلاوت کا بھی ذکر کیا ہے جس نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کی (تذکرہ ریختہ گویان۔ص۔۳۴)

علم موسیقی میں بہت اچھی دست قدرت رکھتے تھے (گلدستہ؟ ناز نینان ص۔

۶۱) دیگر تذکرہ نگاروں نے بھی خود اس طرف بیان کیا ہے۔

کتابیات

۱۔ دیوان دردؔ (خواجہ میر دردؔ دہلوی) مکتبہ جامعہ لمٹیڈ نئی دہلی 1971

۲۔ خواجہ میر درد کی فارسی شاعری۔ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور مطبع ظفر سنز پرائزز، شمع پلازہ فیروزہ پور روڈ، لاہور

۳۔ خواجہ میر دردؔ تصوف اور شاعری ڈاکٹر وحید اختر، اشاعت مارچ 1971 انجمن ترقی اردو (ہند) علی گڑھ طباعت۔لیتھو کلر پرنٹرس علی گڑھ۔

۵۔ خواجہ میر دردؔ (حیات وخدمات) مرتبہ۔ڈاکٹر رضا حیدر، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی

۶۔ دیوان خواجہ میر در، مرتبہ ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی ۱۹۱۷ ناشر مکتبہ شاہراہ، اردو بازار، دہلی۔۶

۷۔ انتخابِ کلام دردؔ، از پروفیسر صدرالدین فاضل شمستی، پشکت بھنڈار پٹنہ

☆☆☆

وطن عزیز کا شیدائی: اقبال

کلیدی الفاظ: محبت# فصیل# کشور# لبریز # کوہستاں# ہندُوستان# حجاز

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

Abstract: Iqbal is the name of a multi-faceted personality. He is the most prolific poet of the world. Even today his poetry are recited by the people. There are many aspects of his poetry. Intellectual and artistic, among these diverse aspects, one of the shining aspects of his poetry is his patriotism. Like every human being, Iqbal also had a deep love for his motherland India. He was a true and mature patriotic poet. In his poetry, he has sung about the ancient civilization of India, its fascinating landscapes and its grandeur. And promoted the spirit of patriotism through his poetry. The spirit of patriotism in Iqbal's words is rarely seen in other poets.

محبت کیا ہے؟ محبت ایک جذبہ ہے، ایک کیفیت ہے، ایک نازک احساس ہے جو قلب کو کسی جانب مائل کر دے یا ایسی ایسا طبعی میلان جو طبیعت کو کسی جانب مبذول کرے۔ لفظ محبت اپنے معنی و مفاہیم کے اعتبار سے بہت

وسعت کا حامل ہے۔لغت میں اس کے معنی چاہت ولگن،الفت و پیار،عشق اور انسیت کے ہیں۔محبت کی کئی قسمیں ہوسکتی ہیں محبت کسی خاص شخص سے بھی ہو سکتا ہے یا کسی عام شے سے بھی جیسے وطن سے پیار۔ادب سماج کا آئینہ ہے اسی لئے شعروادب میں بھی اس مثالیں بخوبی دیکھنے کوملتی ہیں۔مختلف شعرانے مختلف طرائق سے اپنے کلاموں اپنی وطن دوستی کا ثبوت دیا ہے۔شاعروں نے ان تمام جذبات کوقلم کی زبان دی ہے جن کوہم محسوس کرتے ہیں دوسرے شعرا کی طرح یہی وطن پرستی کا جذبہ اقبال میں بھی معجزن تھا جو ایک مستحسن جذبہ ہے اقبال کی شاعری میں وطن سے محبت کے جذبات کا اظہار گوناگوں طرائق سے دیکھنے کو ملتا ہے۔ وہ ہندوستان سے محبت کے حوالے سے جو جذبات رکھتے ہیں ان کی شاعری اس کی خوشبومحسوس کی جاسکتی ہے۔

حب الوطنی اقبال کے کلام کا ایک نمایاں وصف ہے۔اقبال نے بہت ہی خوبصورت لب و لہجے کے ساتھ اپنی شاعری میں مختلف جگہ حب الوطنی کا اظہار کیا ہے۔اقبال کے مجموعہ کلام ''کلیات اقبال'' کی پہلی نظم اس کی ائینہ دار ہے۔ انہوں نے اپنی نظم 'ہمالہ' میں اپنی وطن دوستی کا ثبوت دیا ہے۔کوئی بھی ان کی اس نظم کو پڑھ کر یہ جان سکتا ہے کہ اقبال کا دل ہندوستان کی محبت سے کس قدر لبریز تھا۔نظم کا بند ملاحظہ کریں:

اے ہمالہ اے فصیل کشور ہندوستاں
چومتا ہے تیری پیشانی کو جھک کر آسماں
تجھ میں کچھ پیدا نہیں دیرینہ روزی کے نشاں
تو جواں ہے گردشاموں سحر کے درمیان
ایک جلوہ تھا کلیم طور سینہ کے لیے
تو تجلی ہے سراپا چشم بینا کے لیے
امتحانِ دیدہ ظاہر میں کوہستاں ہے تُو

پاسباں اپنا ہے تو، دیوارِ ہندُستاں ہے تُو
مطلعِ اوّل فلک جس کا ہو وہ دِیواں ہے تُو
سُوئے خلوت گاہِ دل دامن کشِ انساں ہے تُو
برف نے باندھی ہے دستارِ فضیلت تیرے سر
خندہ زن ہے جو کُلاہِ مہرِ عالم تاب پر

اسی طرح اقبال کی ایک اور نظم 'بچے کی دعا' ہے جس میں وہ بچوں کو حب الوطنی کا درس دیتے ہیں اور ان کے قلوب میں وطن محبت کے خوبصورت احساس کو موجزن کرتے ہیں ملاحظہ کریں:

دور دنیا کا میرے دم سے اندھیرا ہو جائے
ہر جگہ میرے چمکنے سے اجالا ہو جائے
ہو میرے دم سے یوں ہی میرے وطن کی زینت
جس طرح پھول سے ہوتی ہے چمن کی زینت

اقبال کی یہ شہرہ آفاق نظم حب الوطنی کی واضح ترین مثال ہے۔ اس میں بچوں کی زبان میں ہندوستان کے لیے اچھی اور نیک خواہشات کا اظہار کیا گیا ہے۔ اقبال اس نظمیں بچوں کے مستقبل کو اس قدر خوبصورت بنانا چاہتے ہیں کہ ہندوستان کے بچے اس قدر بلند مراتب حاصل کریں کہ ظلمت کے بادل ان کے وجود سے کی وجہ سے چھٹنے لگیں اور وہ اپنے وطن کی عزت و ناموس بلند کرنے کی وجہ بنیں۔ انکے دک کی خواہش ہے کہ میرے وطن کے بچوں پھولوں کی مانند ہو جائیں کہ جس طرح پھولوں سے چمن کی زینت ہوتی ہے اسی طرح بچے جو مستقبل کے معمار ہوتے ہیں ان کی وجہ سے ہندوستان کو بلندیاں عطا ہوں۔ اسی نظم میں آگے اقبال ہندوستان کے بہترین نظم ونسق کا پیغام دیتے ہیں اور پھر بچوں سے دعا کراتے ہیں کہ:

ہو میرا کام غریبوں کی حمایت کرنا

درد مندوں سے ضعیفوں سے محبت کرنا
میرے اللہ برائی سے بچانا مجھ کو
نیک جو راہ ہے اسی رہ پہ چلانا مجھ کو

ان مصروں سے یہ پیغام ملتا ہے کہ جس کا دل میں وطن اور اس کے باشندگان کی خدمت سے شرشار ہوگا یقیناً اس میں اس ملک میں امن وآشتی ہوگی اور وہ ملک فلاح و بہبود کے راستے پر گامزن ہوگا۔

اسی طرح اقبال کی ایک اور نظم ہندوستانی بچوں کا قومی گیت حب الوطنی کی عظیم مثال ہے۔اس نظم کو انہوں نے مخمس کی شکل ادا کی ہے۔اس نظم میں کہ ہر پانچویں مصرے میں میرا وطن میرا وطن کہہ کر وطن کا راگ گایا ہے اور اس نظم میں انہوں نے مختلف کرداروں کے ساتھ ہندوستان کی اہمیت کی طرف اشارہ کیا ہے ساتھ ہی یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ ملک کے ہندوستان کی طرح کوئی دوسرا ملک نہیں ہے۔

چشتیؒ نے جس زمیں میں پیغامِ حق سُنایا
نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
تاتاریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا
جس نے حجازیوں سے دشتِ عرب چھُڑایا
میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

یُونانیوں کو جس نے حیران کر دیا تھا
سارے جہاں کو جس نے علم و ہُنر دیا تھا
مٹّی کو جس کی حق نے زر کا اثر دیا تھا
تُرکوں کا جس نے دامن ہیروں سے بھر دیا تھا
میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

ٹُوٹے تھے جو ستارے فارس کے آسماں سے
پھر تاب دے کے جس نے چمکائے کہکشاں سے
وحدت کی لَے سُنی تھی دنیا نے جس مکاں سے
میرِ عربؐ کو آئی ٹھنڈی ہوا جہاں سے
میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

بندے کلیم جس کے، پربت جہاں کے سِینا
نوحِؑ نبی کا آ کر ٹھہرا جہاں سفینا
رفعت ہے جس زمیں کی بامِ فلک کا زینا
جنّت کی زندگی ہے جس کی فضا میں جینا
میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

جاوید کے نام نظم وطن پرستی کی ایک خوبصورت مثال ہے کہ اقبال لندن میں بیٹھ کر اپنے گوشہ جگر کو کہتے ہیں:

دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر
نیا زمانہ، نئے صبح و شام پیدا کر
خدا اگر دل فطرت شناس دے تجھ کو
سکُوتِ لالہ و گُل سے کلام پیدا کر
اُٹھا نہ شیشہ گرانِ فرنگ کے احساں
سفالِ ہند سے مِینا و جام پیدا کر
میں شاخِ تاک ہوں، میری غزل ہے میرا ثمر
مرے ثمر سے مئ لالہ فام پیدا کر
مرا طریق امیری نہیں، فقیری ہے
خودی نہ بیچ، غریبی میں نام پیدا کر!

اس نظم میں اقبال نے اپنے بیٹے جاوید اقبال کو یہ میسج دیا ہے کہ فرنگیوں

کی چمک دمک سے مرعوب ہونے کی ضرورت نہیں بلکہ ہندوستان کی چیزوں کو اپناؤ۔اور امیری اور دولت کے چکر میں اپنی خودی نہ بیچو بلکہ اسی غریبی اور سادگی میں اپنا نام پیدا کرو۔

'تصویر درد' نامی نظم میں اقبال کا درد وطن صاف نظر آتا ہے۔اقبال نے یہ نظم 1904 کے ابتدائی زمانے میں لکھی تھی۔غدر کے بعد ہندوستان کے جو حالات ہوئے، اقبال کے دل نے جن کیفیات کو محسوس کیا اور چشم بصارت نے جن کا مشاہدہ کیا ان تمام احساسات کو اقبال نے اپنے قلم سے 'تصویر درد' نامی نظم میں سپرد کرتا س کیا ہے:

نہیں منّت کشِ تابِ شنیدن داستاں میری
خموشی گفتگو ہے، بے زبانی ہے زباں میری
یہ دستورِ زباں بندی ہے کیسا تیری محفل میں
یہاں تو بات کرنے کو ترستی ہے زباں میری
اُٹھائے کچھ وَرق لالے نے، کچھ نرگس نے، کچھ گُل نے
چمن میں ہر طرف بِکھری ہُوئی ہے داستاں میری
اُڑالی قُمریوں نے، طُوطیوں نے، عندلیبوں نے
چمن والوں نے مِل کر لُوٹ لی طرزِ فغاں میری
ٹپک اے شمع آنسو بن کے پروانے کی آنکھوں سے
سراپا درد ہوں، حسرت بھری ہے داستاں میری
الٰہی! پھر مزا کیا ہے یہاں دنیا میں رہنے کا
حیاتِ جاوداں میری، نہ مرگِ ناگہاں میری!
مرا رونا نہیں، رونا ہے یہ سارے گُلستاں کا
وہ گُل ہوں مَیں، خزاں ہر گُل کی ہے گویا خزاں میری
''دریں حسرت سرا عمریست افسونِ جرس دارم

ز فیضِ دل تپیدنہا خروشِ بے نفَس دارم''

اس نظم میں اقبال بحیثیت نیشنلسٹ ہمیں دیکھنے کو ملتے ہیں۔ پوری نظم ان کی دلی جذبات کی شدت سے مامور ہے جس میں انہوں نے وطن میں فتنہ پھیلانے والوں پر نوحہ خوانی کی ہے

اقبال کی قومی یکجہتی اور حب الوطنی کی آئینہ دار نظم' ترانہ ہندی' بھی ہے۔اس نظم میں انہوں نے اپنی بانگ درا کے ذریعے لوگوں کے دلوں میں حب الوطنی کا سور پھونکا ہے جس کا اثر یہ ہوا کہ عوام الناس کے ساتھ ساتھ دانشوران کے قلوب واذہان میں وطن کی محبت کا احساس جاگ اٹھا۔ترانہ ہندی نظم میں اقبال نے اخوت ومحبت بھائی چارگی اور حب الوطنی کو بہت ہی پیارے انداز میں سمویا ہے۔ ہندوستان میں بسنے والی قوموں کے لیے یہ نظم گنگا جمنی تہذیب کی عمدہ مثال ہے۔

سارے جہاں سے اچھّا ہندوستاں ہمارا
ہم بُلبلیں ہیں اس کی، یہ گُلِستاں ہمارا

غربت میں ہوں اگر ہم، رہتا ہے دل وطن میں
سمجھو وہیں ہمیں بھی، دل ہو جہاں ہمارا

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

گودی میں کھیلتی ہیں اس کی ہزاروں ندیاں
گلشن ہے جن کے دم سے رشکِ جناں ہمارا

اے آبِ رود گنگا! وہ دن ہیں یاد تجھ کو؟
اُترا ترے کنارے جب کارواں ہمارا

مذہب نہیں سِکھاتا آپس میں بَیر رکھنا
ہندی ہیں ہم، وطن ہے ہندوستاں ہمارا

یونان و مصر و روما سب مٹ گئے جہاں سے
اب تک مگر ہے باقی نام و نشاں ہمارا

کچھ بات ہے کہ ہستی مٹتی نہیں ہماری
صدیوں رہا ہے دشمن دورِ زماں ہمارا

اقبالؔ! کوئی محرم اپنا نہیں جہاں میں
معلوم کیا کسی کو دردِ نہاں ہمارا

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کی شاعری میں جا بجا قومی یکجہتی اور حب الوطنی اور وطن دوستی کا ذکر ملتا ہے۔ وہ کہیں بھی رہیں لیکن ان کا دل اپنے وطن کے لئے دھڑکتا ہے۔ ترانہ ہندی کے اشعار اس کے بین ثبوت ہیں۔ ان کے تخلیقی رویے پر وطن دوستی کے نقوش اس بات کے غماز ہیں کے اقبال کو ہندوستان کی سرزمین سے کس قدر لگاؤ ہے۔ ساتھ ہی ان کی شاعری کا مطالعہ قاری کے دل میں حب الوطنی کے جذبات واحساسات کو انگیز کر دیتا ہے۔ ان کی شاعری میں تنوع ہے اور اس تنوع کا ایک تابناک پہلو ان کی حب الوطنی ہے۔ وہ ایک سچے پکے محبّ وطن شاعر تھے۔ ان کی شاعری میں بہت ہی متاثر کن اور جذبہ حب الوطنی سے سرشار نظمیں دیکھنے کو ملتی ہیں۔ یہ اقبال ہی کی خاصیت ہے کہ انھوں اپنے وطن عزیز ہندوستان کے اوصاف اور اس کی بلند پایہ عظمت کو بہت ہی دل آویز انداز میں اپنی شاعری میں سمویا ہے۔ ان کی وطن کے کے لئے کی گئی پرخلوص شاعری آج بھی اردو شاعری میں وطنی شاعری کا بلند ترین نقطہ ہے۔

☆☆☆

جدید غزل میں اقدار کا کرائسس

کلیدی الفاظ: رجحانات#اقدار#شکست وریخت#مسائل موضوعات

عرفان علی بشر

ریسرچ اسکالر، شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی

تلخیص: کہا جاتا ہے کہ اچھا ادب عام طور پر مشکلات ہی میں پیدا ہوتا ہے۔ بیسویں صدی میں تقسیم ملک، صنعتی اِنقلاب کی نت نئ ایجادات اور ٹیکنالوجی کی قیامت خیز ہنگاموں کے باعث سب سے بڑی ضرب زندگی کی قدروں پر پڑی جس نے نوعِ انسانی سے نہ صرف اس کا ماضی چھین کر تمام اقدار بے معنی کر دئے 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 نا ہموار ہو گئے کہ وہ مادی وروحانی الجھنوں کے جنگلوں میں دنیا اور تمام رشتوں ناطوں سے مایوس ہوکر بھٹکنے لگا۔ یہی وجہ ہے اس عہد میں جو احتجاجی وانقلابی شاعری ہوئی وہ اپنے اندر بے حد گہرائی اور معنویت رکھتی ہے۔ اسے ترقی پسند شاعری کا نام دے لیں یا عبوری شاعری کا، لیکن اس ماحول میں اردو غزل کا بہترین سرمایہ تخلیق ہوا۔ جدید غزل کے اساسی عناصر میں در بدری، ہجرت، بے مکانی، زندگی کا کرب، بے معنویت،، فرد کی مجروح تمنّا، نفسیاتی الجھنوں، خوابوں کی شکستگی اور محرومی، تنہائی و اداری ،افراتفری، اداسی، گھبراہٹ اور حساس مرگ جیسے احساسات کو اس دور کی غزلوں میں مرکزی جگہ ملی۔

کہا جاتا ہے کہ اچھا ادب عام طور پر مشکلات ہی میں پیدا ہوتا ہے۔ بیسویں صدی میں تقسیم ملک، صنعتی اِنقلاب کی نت نئ ایجادات اور ٹیکنالوجی کی

قیامت خیز ہنگاموں کے باعث سب سے بڑی ضرب زندگی کی قدروں پر پڑی جس نے نوعِ انسانی سے نہ صرف اس کا ماضی چھین کر تمام اقدار بے معنی کر دئے 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۔ یہی وجہ ہے اس عہد میں جو احتجاجی و انقلابی شاعری ہوئی وہ اپنے اندر بے حد گہرائی اور معنویت رکھتی ہے۔ اسے ترقی پسند شاعری کا نام دے لیں یا عبوری شاعری کا، لیکن اس ماحول میں اردو غزل کا بہترین سرمایہ تخلیق ہوا۔ جدید غزل کے اساسی عناصر میں در بدری، ہجرت، بے مکانی، زندگی کا کرب، بے معنویت ،، فرد کی مجروح تمنّا، نفسیاتی الجھنوں، خوابوں کی شکستگی اور محرومی، تنہائی و اداری ،افراتفری ، اداسی ، گھبراہٹ اور حساس مرگ جیسے احساسات کو اس دور کی غزلوں میں مرکزی جگہ ملی۔

تواریخ اور تہذیبوں کے ارتقاء اور زوال کی روداد بتاتی ہے کہ ٹوٹ پھوٹ کی صورت ہمیشہ موجود رہتی ہے اور ادب ہمیشہ اسی ٹوٹ پھوٹ کے زیر اثر میں پرورش پاتا ہے۔ یہ محض بیسویں صدی کی ہی خصوصیت نہیں بلکہ دقیانوسی روایات کے خلاف نئی فکر کا یہ چیلنج ہمیشہ رہا ہے۔ لیکن اس دور میں مشینی زندگی، نیچر سے انسان کی ازلی وابستگی کے خاتمے، خدا کے تصور کے زوال اور کمیت کے طور پر ظلم و تشدد، نا انصافی ریاست کے آمرانہ مطالبے ،سماجی تنگ نظری، فرسودہ رسومات و توہمات، مذہبی تعصب اور بربریت، مجرمانہ غیر انسانی افعال قوت اور اقتدار کی جنگ استحصال اور جنسی ساویت پرستی وغیر میں اس قدر اضافہ ہوگیا ہے جو کسی دور میں موجود نہیں تھی ۔ اس شکست و ریخت نے انسان کو اس کی تمام تر تہذیب کے ساتھ پامال کر دیا ہے۔ اس ضمن میں علی احمد فاطمی اپنے مضمون ''نئی تنقید اور نئے اقدار'' لکھتے ہیں:

> ''۔۔۔صورتوں اور بدحالیوں سے سماج کی جو اوپر اوپر کی جو یہ فضا
> بن رہی ہے اس نے سماجی ماحول، اصول وضوابط -نظم وضبط سب

کچھ الٹ پلٹ کر دیا ہے۔ خیر پر شر، حق پر باطل کا قبضہ ہوتا چلا جا رہا ہے۔ دھوکہ فریب آج کی زندگی کا اٹوٹ حصہ بن چکا ہے۔ سچائی، سادگی، ایمانداری، حقیقت پسندی سب دم توڑ رہی ہیں۔ اس پر اقتصادی بدحالی۔ اخلاقی پامالی۔ مستقبل کی فکر مندی۔ قتل و غارت گری، علیحدگی پسندی اور دیگر سماجی، اتھل پتھل مثلاً صنعتی ریل پیل، نئی طبقاتی کشمکش یا طبقوں کی نئی تقسیم اس پر پورے سماج کا کمرشلائزیشن۔ ان سب نے مل کر نئے سماج کی جو تصویر ابھاری ہے وہ بڑی ہی عجیب وغریب ہے جس میں بس یہ تو صاف ہے کہ صحت مند اور صالح قدروں کا زوال ہو چکا ہے۔ انسانی قدروں کی پامالی اس دور کا مقدر بن چکی ہے باقی سب دھند لا دھندلا ہے اس واضح اور غیر واضح سماج کی ملی جلی تصویروں کا عکس اردو کی نئی غزل میں صاف جھلکتا دکھائی دے گا۔''[۱]

مذکورہ سطور اور اقتباس کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس صدی میں حالات جس تیزی سے تبدیل ہو کر جس ہمہ گیر طور پر اثر انداز ہوئے ہیں ایسا پہلے کبھی نہیں ہوا۔ اس لئے آج ایک مستقل انتشار کی صورت پیدا ہو گئی ہے جو ایک متضاد اصطلاح ہے۔ یہ کافی حد تک صحیح بھی ہے کیونکہ تشویش اور کشمکش مستقل اجزاء ہیں، بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ آج نصب انہیں میں انتشار ہے۔ اس انتشار کی سب سے نمایاں صورت ہے سماج اور فرد کی کشمکش جو کہ جدید دور میں ایسے نہج پر پہنچ گئی ہے جسے ذات کے تراس کا نام دیا ہے۔ یہی وجہ ہے جدید شاعری میں ذات کی گم شدگی اور تلاش اہم موضوع بن گیا ہے۔ تنہائی اور اجنبی پن کا فلسفہ بھی اسی سماجی انتشار اور شہری زندگی کی افراتفری اور گہما گہمی سے پیدا ہوا ہے۔ یہ کشمکش یا تو ازحیت کی صورت میں رونما ہو سکتی ہے یا آمریت کا پیش خیمہ بن سکتی ہے۔ یہ دونوں انجام ذہین لوگوں کو قبول نہیں۔ اگر دانشوروں کے سامنے انتخاب کا سوال ہو تو وہ پہلی

صورت کو ہی ترجیح دیں گے۔اس لئے آج کا ادب زیادہ تر مزاج کی صورتِ حالی کی آئینہ داری کرتا ہے اور خود ادب میں کبھی نراجی کیفیت نظر آتی ہے جس کے خلاف نئی فکر کے شعرا اور دانشور ہر دور میں نبرد آزما رہے ہیں۔

جدید غزل درحقیقت اسی نئے انسان کی خارجی اور داخلی شکست وریخت کا اظہار ہے۔اسے سامنے رکھ کر جدید غزل کا مطالعہ خاصا پیچیدہ عمل ہے۔کیونکہ ایک طرف زندگی میں بے تعلقی، بے کرداری اور بے حسی کی ملی جلی کیفیتیں ہیں تو دوسری طرف ٹیکنو کریسی کے مزاج سے آئی ہوئی برق رفتاری کی زندگی۔قدروں کی ان شکست وریخت سے جس شاعری نے جنم لیا وہ سنگین، شکستہ، بکھری ہوئی ایک سرچشمہ تھی۔کرب، زندگی کی تلخیاں، ناامیدی، ٹوٹتی بکھرتی قدریں جدید غزل میں ایک نئی شکل میں منظر عام پر آئی، جدید غزل کا اسی کا پیکر ہے۔اپنی ذات، اپنے وجود، فنا اور بقا کے سوالوں میں گھری ہوئی فطری، منطقی اور فلسفیانہ انداز میں بکھری بکھری اس عہد کی غزل انسانی زندگی کو منطقی طور پر اپنے اندرون میں لے کر ڈوب جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جدید غزل میں بے حد گہرائی اور معنویت رکھتی ہے۔ ہندو پاک کے شعراء میں ظفر اقبال، پروین شاکر، عادل منصوری، منچندا بانی، بشیر بدر، عتیق اللہ، کمار پاشی، احمد مشتاق، احمد فراز، مظہر امام، زیب غوری، ندا فاضلی، احمد ندیم قاسمی، افتخار عارف، باقر مہندی، منیر نیازی، مجید احمد، قتیل شفائی، محمد علوی، ساقی فاروقی وغیرہ وہ شاعر ہیں جنہوں نے اپنی تازہ حسیت اور بے پناہ صلاحیت سے ان سبھی عصری موضوعا ت و میلانات کو اپنے دامن میں سمیٹ لیا جو نئے عہد کی پہچان ہیں۔

جدید غزل وہ واحد صنف سخن ہے جو نئے عہد کی تبدیلیوں کو اپنی گرفت میں لینے میں کامیاب ہے۔جدید حسیت جدید آدمی کا کردار پوری طرح اپنا بنا کر پیش کرتی ہے۔اس عہد کی غزل نے جدید آدمی کے جن موضوعات کو سمیٹ لیا ہے ان موضوعات میں احساسِ تنہائی، ناامیدی، بے چینی، خوف پریشانی، بے سمتی، انتشار،

عدمیت، بے معنویت، جلا وطنی، بے جڑی، بے گانگی، جرم، برہمی، بیزاری، اکتا ہٹ، بوریت، اکیلا پن، اوب، بے بسی، بے رحمی، نا مرادی، ترسیل کا المیہ ،لافردیت، دیوانگی، جبریت، اس قدر حاوی ہے کہ آج کا آدمی ہراساں اور حیرت زدہ ہے۔ڈاکٹر سلیم زبیری جدید غزل کی جو پہچان بتائی وہ یہ ہیں:

''ذات کا کرب، تنہائی، زندگی کی شکست وریخت، اخلاقی قدروں کا زوال، مشینی دور میں انسانیت کا فقدان، خودغرضی، احساس غیر محفوظیت۔ مذہبی منافرت، انتشار، خوف و ہراس، بے چہرگی، ذات کی نا آسودگی، گھٹن، بے یقینی، دردوکرب، بے گھری، غریب الوطنی، جڑوں سے کٹنے کا غم، بے سروسامانی، سیاسی مکاریاں سماجی اور معاشی مسائل سے پیدا ہونے والی پیچیدگیاں انسانی رشتوں کی ٹوٹ پھوٹ، انسان کی بے حرمتی اور مذہبی عقیدوں کا کھوکھلا پن، دوستوں کی بے مروتی اور اپنوں کی بے اعتنائی جیسے جذبات ہیں۔''[۲]

جدید دور کا انسان ٹوٹتے بکھرتے رشتوں سے ذہنی اور روحانی سطح پر شدید کرب کا شکار ہے اور اپنے وجود کو دنیا کی بھیڑ میں پانے کی کوشش میں غیر یقینی صورت حال سے دو چار ہے۔آج کے انسان نے مادی اور سائنسی میدان میں حیرت انگیز کامیابی اور ترقی تو حاصل کرلی ہے لیکن اس ترقی اور کامیابی کا نتیجہ انسانیت کے زوال اور روحانی بے چینی کی صورت میں انسان کا مقدر بن گیا ہے۔جہاں ایک طرف سائنس کی نئی نئی ایجادات نے اپنی برکات وثمرات سے انسان کو فیضیاب کیا اور تمام دنیا کو ایک چھوٹے سے گاؤں میں تبدیل کردیا ہے وہیں انسان اس چھوٹے سے گاؤں میں خود کو اکیلا محسوس کرنے لگا۔ مادی لحاظ سے تو انسان تمام دنیا سے جڑ گیا لیکن روحانی اور جذباتی سطح پر وہ خود سے اور دنیا سے کٹ گیا ہے اور اس کی ذات میں ناختم ہونے والی تنہائی کا کرب سما گیا ہے۔نیا انسان

جس کرب سے گزر رہا ہے اس کی جھلک آج کے شاعر کے ہاں صاف نظر آتا ہے۔ جدید غزل گو شعراء نے انسان کے اردگرد پھیلی تنہائی کے اذیت ناک کرب کا اظہار بھرپور طریقے سے کیا ہے:۔اس نوعیت چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

بے نام سا یہ درد ٹھہر کیوں نہیں جاتا
جو بیت گیا ہے وہ گزر کیوں نہیں جاتا
(ندا فاضلی)

دن کے ہنگامے جلا دیتے ہیں مجھ کو ورنہ
صبح سے پہلے کئی مرتبہ مر جاتا ہوں
(عتیق اللہ)

چاہتا ہوں میں منیؔر اس عمر کے انجام پر
ایک ایسی زندگی اس طرح مشکل نا ہو
(منیر نیازی)

جانے کس کو ڈھونڈنے داخل ہوا ہے جسم میں
ہڈیوں میں راستہ کرتا ہوا پھیلا بخار
(عادل منصوری)

اس فضا میں تو فرشتوں کے بھی پر جلتے ہیں
میں یہاں جرأت پرواز بھلا کیا کرتا
(محسن احسان)

گھنے جنگلوں میں گم رستہ ہوا
بھری محفل میں تنہاں ہو گئے ہیں
(احمد فراز)

اڑ گئے شاخوں سے یہ کہہ کر طیور
اس گلستاں کی ہوا میں زہر ہے

(منچندا بانی)

مذکورہ اشعات جدید دور کی زندگی پر سو فیصد صادق اترتا ہے۔جس قدر آج کا انسان تنہائی کا مارا ہوا ہے اتنا پہلے کبھی نہیں تھا۔اپنے اردگرد کے ماحول سے بھی اس قدر دہشت زدہ ہے کہ جب وہ تھکا کا ہارا شام کو اپنے گھر لوٹتا ہے تو اُسے نہ وہ گھر اپنا لگتا ہے اور نہ گھر میں رہنے والے لوگ ہی اسے اپنے دکھائی دیتے ہیں وہ ایک عجب سا خوف اور سناٹا محسوس کرتا ہے۔اپنے گھر میں بھی غیر محفوظیت اور اپنے ہی گھر میں اجنبی ہونے کا احساس جدید انسان کا مقدر ہے وہ اپنے ہی گھر میں اس قدر سہما ہوا ہے کہ اُسے اپنا گھر آسیب کا گھر لگتا ہے۔زمینی اور خونی رشتے بھی اسے نا پائیدار اور بے معنی نظر آتے ہیں گھر کے تمام لوگوں کے اپنے اپنے مسائل ہیں اور اپنی اپنی زندگی۔سب اپنی اپنی لاش کو کاندھے پر اٹھائے ہوئے زندگی کا سفر کاٹ رہے ہیں۔بے حسی کا یہ عالم ہے کہ نہ خوشی میں شادماں ہوتے ہیں اور نہ غم میں غمگین انسان نما پتھروں پر کسی کیفیت کا اثر نہیں ہوتا۔

نہ صرف یہ بلکہ زماں و مکاں کی نئی تبدیلیوں کے ساتھ اس عہد کی تیز رو تر قیوں نے مستحکم عقائد کو بھی تہس نہس کر کے رکھ دیا تو شاعروں اور ادیبوں کے پاس ایسا کوئی عقیدہ نہ رہا جو اس کے پورے وجود کو کسی مقصد سے ہم کنار کر سکے اس لیے اسے کسی جماعت اور پیام سے دلچسپی نہ رہی۔اس نے فلسفہ سیاست مذہب اور اخلاق کی گرفت سے آزاد ہونے کی کوشش کی۔اور اپنے پہلوں کی طرح خدا، کائنات اور حیات کے تکون سمجھنے کے بجائے اپنی ذات کے عرفان کی کوششوں میں محو ہو گیا:

مل گئے سارے عقائد خاک میں
پانیوں میں بہہ گیا سورج مرا

(کمار پاشی)

کوئی پہچان ہی نہیں پاتا
کیا خدوخال ہو گئے میرے

(ظفر اقبال)

ہر ایک شخص کا چہرا اداس لگتا ہے
یہ شہر میرا طبیعت شناس لگتا ہے

(مظہر امام)

کیوں ستاروں کی طلب میں کھو دیا اپنا بھرم
کیوں میری مٹھی میں آتا آسماں میں کون ہوں

(مخمور سعیدی)

عجیب خوف ہے جذبوں کی اداسی کا
جواز پیش کروں کیا میں اس اداسی کا

(شہناز نبی)

ہستی ہی اپنی کیا ہے زمانے کے سامنے
ایک خواب ہیں جہاں میں بکھر جائیں ہم تو کیا

(منیر نیازی)

جدید شاعروں کے نزدیک ان کے عہد کا انسان لاسمتی کا شکار ہے جو نہ تو صحیح راستے کا تعین کر پا رہا ہے اور نہ ہی اُسے اپنی منزل مقصود کا کچھ پتہ ہے وہ آسمان کی سیاہی اور زمین پر چھائے بے حسی اور لاتعلقی کے گہرے تجسس آمیز نظروں سے دیکھ رہا ہے۔ وہ بدلتے موسموں کی رنگینی، شادابی اور قدرت کے دلکش مناظر سے بے زار ہو کر خلا کی وسعتوں میں کھو گیا ہے۔ اُس کے دل میں نہ کوئی تمنا ہے اور نہ کوئی آرزو۔ نہ اُسے کسی کا انتظار کرنے میں لطف آتا ہے اور نہ ہی وہ کسی کے وعدے پر اعتبار کرتا ہے اُس کو اپنا جسم کھوکھلا نظر آتا ہے جس کی روح اس مشینی عہد کے شور وغل اور بے ہنگم ماحول میں کب کی اپنا مسکن چھوڑ چکی ہے۔ گویا جدید انسان کو روح کا شراپ ملا ہوا ہے کہ جس پر دعا، بددعا کا بھی کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں یوسف حسین خاں لکھتے ہیں:

''جدید زمانے کا انسان آج اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی جس منزل میں ہے، وہاں وہ یہ سوچ رہا ہے کہ آیا زندگی اس قابل ہے بھی کہ زندہ رہا جائے، اس میں ایک عجیب جھنجھلاہٹ، الجھن اور بے زاری کی کیفیت پائی جاتی ہے، فرد اپنی شخصیت کھو چکا ہے، چاہے اس کا تعلق سرمایہ داری کے نظام سے ہو یا اشتراکی نظام سے، قدروں کا احترام اٹھ گیا، مگون، برہمی اور بے اعتباری کا ہر طرف دور دورہ ہے، جس کا اظہار خاص طور پر سیاست کے میدان میں ہو رہا ہے، دل عقیدت اور محبت سے خالی ہیں''[۳]

نفسیاتی الجھنوں اور دنیا سے لاتعلقی کا اظہار جدید غزل م میں کھل کر ہوا ہے جہاں ہمیں افراد کے ذہنی رویوں اور افسردگی و مایوسی کی ایک ایسی سنگین فضاد یکھنے کو ملتی ہے۔ جس کی مثال تاریخ ادب کے کسی دور میں بھی نہیں ملتی:

ایک طرف ٹوٹ پھوٹ جاری تھی
اک کہرام میرے اندر تھا

(ساقی فاروقی)

پھیلا ہوا تھا شہر میں تنہائیوں کا جال
ہر شخص اپنے اپنے تعاقب میں غرق تھا

(سلطان اختر)

اس نئی تہذیب نے انسان کو جہاں بہت کچھ دیا ہے وہیں اس سے اس کا ماضی بھی چھین لیا ہے۔ نئے دور نے ہمیں کیا دیا، شہر کی بلند عمارتیں جن کے اندر انسانی حیات مرجھا گئی۔ گاؤں سے شہر کی طرف دوڑ جس نے فطری مناظر سے بے نیاز کر دیا۔ جدید نفسیاتی الجھنیں جس نے انسان سے اس کی ماضی کی یادوں کا سرمایہ چھین لیا۔ شب و روز کی مسلسل دوڑ دھوپ جس نے اس کے خط و خال سے جوانی کا رس نچوڑ لیا۔ زندگی کی تپتی دھوپ جس نے گھنیری شام کے فسوں سائے چھین لیے

شہروں کی بڑھتی آبادی جس نے صحن چمن خاک میں ملا دیا۔ چمکتے دمکتے ملبوسات جنہوں نے اس کی روح کو اور عریاں کر دیا۔ چیختی دھاڑتی مشینوں اور ملوں کی آوازیں جن میں بانسری کی سریلی مدھ بھری آواز میں ڈوب گئیں۔ مصلحت اندیش دوست جنہوں نے دوستی محبت اور خلوص کا خون کر دیا۔ آسمان کی بلندیاں جنہوں نے انسانوں کے قدموں سے اس کی زمین چھین لی۔ بازاروں کی چمک دمک جس نے اُسے بے ایمانی کا پیسہ کمانا سکھایا۔ بدلتے بگڑتے فلسفوں کی یلغار جس نے اسے بے عقیدہ انسان بنا دیا۔ مادہ پرستی جس نے ایک بے روح جسم کو جنم دیا۔ تفریح طبع کے وہ مصنوعی اسباب جس نے اسے مختلف ذہنی اور جسمانی امراض میں مبتلا کر دیا۔ سڑکوں پر دوڑتی پھرتی سواریاں جنہوں نے اسے معزور بنا ڈالا۔ چہروں پر نت نئے رنگوں کے چڑھتے اترتے گلاف جنہوں نے اسے عدم تحفظ کا شکار بنا دیا۔ سماج کا غیر مساویانہ سلوک جس نے اسے تنہائی کے کرب میں مبتلا کر دیا اور انجام کار نئے دور کی ان برکتوں کے انبار تلے انسان دب کر رہ گیا:

ہر ایک شخص کا چہرا داس لگتا ہے
یہ شہر میرا طبیعت شناس لگتا ہے
(مظہر امام)

اجنبی لوگ ہیں اور ایک سے گھر ہیں
کس سے پوچھیں کہ یہاں کون سا گھر اس کا ہے
(احمد مشتاق)

سب ملاقاتوں کا مقصد کاروباری زندگی
سب کی دہشت ایک جیسی، سب کی گھاتیں ایک جیسی
(منیر نیازی)

جدید اردو غزل میں اضطراب پیدا کرنے والے جنسی جذبات و تجربات اور اُن کی تسکین کے نفسیاتی پہلوؤں کا اظہار بھی نہایت خوبصورت اور سلیقہ مند

طریقے سے ہوا ہے۔اب غزل کا محبوب کوئی شجر ممنوعہ نہیں ہے کہ جس کو چھونے سے جنت سے نکل جانے کی سزا ملے اور نہ ہی وہ روایتی محبوب کی طرح پردہ نشین ہے کہ جس کی ایک جھلک دیکھنے کو عاشق بے تاب رہا کرتا تھا اور نہ ہی چلمن سے لگ کر بیٹھنے والا معاملہ ہے کہ صاف چھپتے بھی نہیں سامنے آتے بھی نہیں۔جدید غزل کا محبوب نہ محل سراؤں میں رہتا ہے اور نہ شیش محلوں میں پل کر جوان ہوتا ہے کہ جو اپنے عاشق سے ملنے کے لیے دن رات سرد آہیں بھرا کرتا تھا بلکہ وہ تو اس نئے دور میں دفتروں، بازاروں، اسکولوں، کالجوں، ہوٹلوں،کلبوں غرض ہر جگہ اپنے عاشق کے ساتھ ساتھ نظر آتا ہے۔اب اُس کی محبت پر کسی طرح کا کوئی پہرہ نہیں ہے وہ جب چاہے جنس مخالف سے مل بھی سکتا ہے اور وصل کی جنسی لذتوں سے لطف اندوز ہوکر اپنی جنسی خواہشات کی تسکین بھی کرسکتا ہے:

دمک رہا تھا یوں توں پیراہن اس کا
ذرا سی لمس نے روشن کیا بدن اس کا
(باقی)

یہی بہت ہے کہ دل اس کو ڈھونڈ لایا ہے
کسی کے ساتھ سہی وہ نظر تو آیا ہے
(امجد اسلام)

ریاکاری تہذیب کی سب سے بڑی قدر بن گئی ہے جس کا احترام ہر شخص کرتا ہے۔لوگ زناوں سے اعلی اقدار کی بات کرتے ہیں اور عمل میں اس کی نفی، یہ سیاست میں بھی ہوتا ہے، مذہب میں بھی، تعلیم وتدریس میں بھی، ادب وفلسفہ میں بھی اور عام سماجی زندگی میں بھی۔رجائیت کے ایسے پرستار جو انسانی اقدار کی بقا اور عوام کے دکھ درد کو سمجھنے کی بات کرتے ہیں، عمل اور زندگی میں اتنے ہی بے حس، بے رحم اور خودغرض نظر آتے ہیں جتنے وہ لوگ جو موجودہ روز جزا کے نام پر مظلوموں اور محنت کشوں کو اس زندگی میں قناعت اختیار کرنے اور دکھ کو مثبت قدر ماننے کا سبق

پڑھاتے ہیں۔جدید غزل ان دونوں کی ریاکاری کا نقاب چاک کرتا ہے اور انھیں ان کی اصلی شکل دکھاتا ہے:

اس فضا میں تو فرشتوں کے بھی پر جلتے ہیں
میں یہاں جرات پرواز بھلا کیا کرتا
(محسن احسان)

حواشی:۔

۱۔ علی احمد فاطمی، تنقید اور نئے اقدار، سرسوتی آفسیٹ پریس الہ آباد، ۱۹۹۹ء، ص ۲۰۹

۲۔ ڈاکٹر سلیم زبیری، آزادی کے بعد پنجاب میں اردو غزل، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۲۰۱۱ء ص ۱۲۸۔۱۲۹

۳۔ یوسف حسین خاں، اردو غزل، دارلمصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ، ۲۰۱۰ء

☆☆☆

شمس الرحمٰن فاروقی کا افسانہ ''سوار'' دہلوی تہذیب کا بیانیہ

کلیدی الفاظ: تہذیب# رسم ورواج# ہنگامہ خیزی# فنون#رنگارنگی# مستحکم #شگفتہ# تلمیحات# بودوباش

محمد افضل حسین

اتراکھنڈ اوپن یونیورسٹی ہلدوانی، اتراکھنڈ

تلخیص: لفظ تہذیب کا استعمال کسی قوم رسم ورواج، رہنے سہنے کے طرائق، لوگوں کی زندگی کے خدوخال اور اصول وضوابط لئے کیا جاتا ہے۔تہذیب کو انگریزی لفظ کلچر کے ہم معنی تسلیم کیا گیا ہے۔ بقول سید ضمیر حسن دہلوی ''تہذیب کا تعلق لطیف معروضی عقائد اور سنجیدہ ذہنی اقدار سے ہے۔ تہذیب ظاہر میں نہیں باطن میں تبدیلیاں لاتی ہے۔اسی لیے تہذیب کا درس نامعتبر نہیں۔تہذیب ریاکار نہیں، زمانہ ساز نہیں۔'' دیگر تہذیبوں کی طرح دہلی کی بھی اپنی ایک تہذیب ہے۔ دہلوی تہذیب کا بیان فارسی آمیز الفاظ اور مختلف مناظر کی رنگارنگ تفاصیل کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے۔فاروقی کا افسانہ 'سوار' اسی کا آئینہ دار ہے۔

اولاً تہذیب کے حوالے سے سید ضمیر حسن دہلوی کا یہ اقتباس ملاحظہ کریں:

> ''تہذیب کمہار کے آوے کی طرح انسانیت پر جو رنگ چڑھاتی ہے پختہ چڑھاتی ہے، تہذیب کا تعلق لطیف معروضی عقائد اور سنجیدہ ذہنی اقدار سے ہے۔ تہذیب ظاہر میں نہیں باطن میں تبدیلیاں لاتی ہے۔ اسی لیے تہذیب کا درس نامعتبر نہیں۔ تہذیب ریاکار نہیں، زمانہ ساز نہیں۔ دلی کی تہذیب کا یہ اثر تھا کہ اس نے ہمیشہ نیک نیتی، بھلمنساہی، شرافت نفس اور انسانیت کو فروغ دیا۔ دلی ایک

دن میں نہیں، ایک سال میں نہیں، ایک صدی میں نہیں قرنوں میں
بنی تھی اس لیے اس کا جادوئی اثر بھی دیرپا اور دائمی تھا۔''

(سید ضمیر حسن دہلوی: غالب کی دلی، ص ۱۱، تاج پبلشر دہلی۔ ۱۹۷۷ء)

شمس الرحمٰن فاروقی کی تخلیق کردہ کہانی 'سوار' ۵۱/صفحات پر پھیلی ہوئی ہے، اس کی اشاعت 'شب خون' شمارہ نمبر ۲۲۲ بابت ماہ دسمبر ۱۹۹۸ء میں ہوئی۔ فاروقی نے اسے 'عمر شیخ مرزا' کے فرضی نام سے شائع کیا جو درحقیقت مغل شہنشاہ ظہیر الدین محمد بابر کے والد کا نام ہے۔ 'غالب افسانہ' کی اشاعت کے بعد بنی مادھو رسوا کو جاننے کے لیے لوگوں میں کافی بے چینی رہی، کچھ لوگوں نے تو پہچان ہی لیا تھا لہٰذا فاروقی نے نام بدل لیا، حالاں کہ عمر شیخ مرزا بھی زیادہ دیر تک چھپے نہ رہے۔ گیان چند جین، نیّر مسعود، عابد سہیل اور دوسرے کچھ احباب نے پہچان لیا کہ یہ کام شمس الرحمٰن فاروقی کے سوا کوئی نہیں کر سکتا۔ واضح ہو کہ فاروقی نے اس کے علاوہ ۹/افسانے اور تخلیق کیے، جو جاوید جمیل اور شہرزاد کے فرضی نام سے شائع کیے گئے جس میں جدید تخلیقی رویّوں کی پیشکش نظر آتی ہے۔ لیکن متذکرہ بالا افسانوں کو وہ شہرت اور پذیرائی نہ مل سکی جو 'غالب افسانہ، سوار، آفتاب زمیں، ان صحبتوں میں آخر' کو حاصل ہوئی۔ چوں کہ یہ افسانے ہمارے کلاسیکی ادب اور ہند اسلامی تہذیب کی عکاسی کرتے تھے، ساتھ ہی اردو ادب کے یکتائے روزگار، استاد شعرا کے حالات و کوائف پر روشنی ڈالتے ہیں، اسی سبب ان افسانوں میں مزید جاذبیت پیدا ہو گئی ہے۔ اردو ادب اور ہند اسلامی تہذیب سے دل چسپی رکھنے والا ہر شخص ان افسانوں کی کہانی، زبان کی چاشنی، اُسلوب کی دل کشی، تہذیب کی پیش کش اور مکالموں کے حُسن سے لطف اندوزی کرتا نظر آتا ہے۔

شمس الرحمٰن فاروقی کا دل چسپ اور شفاف بیانیہ اس کہانی میں اپنے عروج پر نظر آتا ہے، اس کہانی کا مرکزی کردار شہر دہلی ہے، فاروقی نے دلی کی تہذیب کو مرکزی نقطہ دے کر کہانی خلق کی ہے۔ دلی دنیا کے ان بڑے شہروں میں سے ایک ہے جو اپنی

تہذیب، کلچر اور فنکاری کے لیے مشہور ہیں، بہ قول سید ضمیر حسن دہلوی ''روم ایک دن میں نہیں بنا تھا، یہ قول دلی پر بھی صادق آتا ہے۔ پانڈووں کے زمانے سے لیکر مغلوں کے زمانے تک دلی نے خدا جھوٹ نہ بلوائے ، سینکڑوں انقلابات دیکھے ہوں گے'' اتنے نشیب و فراز دیکھنے کے بعد بھی دلی نے اہل ہنر کو اپنے سینے سے لگائے رکھا، خسرو اسے 'جنت عدن' کہتے تھے، ہندو مؤرخین اسے بے شمار جواہرات کا خزانہ مانتے رہے، دلی میں اسلامی سلطنت کے استحکام کے بعد یہاں سمرقند، بخارا، ایران اور افغانستان سے بے شمار علما، فضلا، فنکار، اہل حرفہ، صنعتکار و دانشور اور حکما آکر بسے۔ ترک امیر دور دراز کے صوبوں سے دولت لے کر آتے اور یہاں آکر داد عیش دیتے، غوری کی موت کے بعد قطب الدین نے اسے ایسا شہر بنایا کہ روم، دمشق اور بصرہ اس پر رشک کرنے لگے۔ دولت کی فراوانی کے سبب ہر جگہ سے لوگ آکر بستے گئے اور مختلف مذاہب و مشترکہ تہذیب و تمدّن کی بنیاد پڑی جو عہدِ مغلیہ میں اَوج کمال کو جا پہنچی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں محمد شاہ کے قتل کے بعد دلی سیاسی لحاظ سے بے وقعت ہوگئی تھی لیکن ادبی ہنگامہ خیزی اور فنون کی رنگا رنگی جوں کی توں قائم تھی، اس کی تہذیبی حیثیت بالکل مستحکم نظر آتی تھی۔ فاروقی لکھتے ہیں:

> ''اٹھارہویں صدی کو میں ہند اسلامی تہذیبی تاریخ کا زریں باب سمجھتا ہوں۔ اردو فارسی ادب ، تصوّف، علوم عقلیہ و نقلیہ، فنون حرب و ضرب، موسیقی، ان میدانوں میں اٹھارہویں صدی والوں نے جو نئے نئے مضمار و بیداد دریافت اور فتح کیے ان کی مثال پہلے نہیں ملتی، بعد میں ملنے کا تو خیر کوئی سوال ہی نہیں، اور اٹھارہویں صدی کی دہلی کا کوئی کیا حال لکھے، ہم لوگ چند شہر آشوبوں ، چند ہجوؤں ، تعصب اور کینہ پر مبنی چند افسانوں کو تاریخ قرار دے کر اٹھارہویں صدی کی دہلی کو زوال، انتشار، بد امنی، طوائف الملوکی، امیروں کی مفلسی اور غریبوں کی فاقہ کشی کا شہر سمجھتے ہیں۔''

(شمس الرحمٰن فاروقی: سوار اور دوسرے افسانے، ص ۲۰)

مذکورہ اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دہلی علوم وفنون کی آماجگاہ تھی لہٰذا کسی ادیب اور فنکار کے لیے دلی سے وابستگی یا اس کی تہذیبی شناخت سے عقیدت رکھنا فطری بات ہے، فاروقی کے افسانوں پر غور کریں تو واضح ہوجاتا ہے کہ دلی کی تہذیب سے محبت ہی ان کے افسانوں کی تخلیق کا اصل محرک ہے، فاروقی لکھتے ہیں:

''میں اس دلی کا دلدادہ تھا کیوں کہ اردو کی ادبی تہذیب صحیح معنی میں اپنا رنگ اور طور طریق محمد شاہ اور احمد شاہ پھر شاہ عالم ثانی کے زمانے میں حاصل کرتی ہے۔ سیاسی قوّت اس شہر کی بھلے گھٹ گئی ہو لیکن اس کی تہذیب زوال آمادہ اور انحطاط آلود نہ تھی، اور دس بار لٹنے کے بعد بھی اس شہر کی گلیوں میں بھیڑ و نہیں، بلکہ اس زمانے کی حسین ترین رقاصائیں ناچتی پھرتی تھیں، دلی کا چھوٹا سا پیکر آصف الدّولہ کے وقت سے لے کر واجد علی شاہ کے عہد کا لکھنؤ تھا، لیکن افسوس کہ لکھنؤ کی تہذیب ہمارے ذہنوں میں پریم چند کے افسانوں اور ستیہ جیت رائے کی فلم نے بنائی ہے، ٹھوس تاریخ نے نہیں۔''

(شمس الرحمٰن فاروقی: سوار اور دوسرے افسانے، ص ۲۷)

اس میں شک نہیں کہ اٹھارہویں صدی کے آتے آتے جب کمپنی بہادر کا غلبہ پورے ملک پر ہوگیا تو مقامی بادشاہوں اور حکمرانوں کو سرکار انگلشیہ کے حضور سرنگوں ہونا پڑا۔ روہیلوں نے اکبر شاہ ثانی کی ناک میں دَم کر رکھا تھا ان سے نپٹنے کے لیے شاہ نے مرہٹوں سے مدد مانگی لیکن سوئے قسمت کہ مرہٹے اور جاٹ پہلے سے ہی تاک میں بیٹھے تھے دونوں ایک ہوگئے، دونوں نے مل کر دلی پر یورش کردی، مجبور و لاچار شہنشاہ نے انگریزوں سے محافظت کا معاہدہ کرلیا۔ سرکار انگلشیہ سے شہنشاہ کو ایک لاکھ معاوضہ ملتا تھا، اس شرط پر کہ بہادر شاہ ظفر کے بعد مغلیہ سلطنت کا کوئی بادشاہ نہیں ہوگا۔ ایسے مصائب و آلام بھی آئے کہ شہزادہ اور شہزادیوں نے فاقے

برداشت کیے، ایسے وقت میں دلی کی سیاسی قوت بالکل ختم ہو چکی تھی لیکن اس کی تہذیب کی شہرت ایران وتوران، سمرقند و بخارا اور یورپ تک تھی، فاروقی نے دلی کی عظمت اور اس کی فراموش کردہ تہذیب کو اُجاگر کرنے کا عزم کیا، رفتہ رفتہ فاروقی نے مرقع دہلی، آبِ حیات، متفرق اشعار اور میر جعفر زٹلی کے دیوان سے وہ نمونے اخذ کیے جن کا تعلق دہلی اور اس کی تہذیب وثقافت کے بیان میں معاون تھا، کہانی کے لیے خام مواد یکجا کرنے کے بعد دلی کا نقشہ کھینچنے بیٹھے، فاروقی لکھتے ہیں:

''دلی کا حق تھوڑا بہت ادا کرنے کے لیے میں نے پہلے میر کے بارے میں افسانہ نہیں لکھا، بلکہ سوار لکھا، میرے اپنے حساب سے اس افسانے کا مرکزی کردار خود شہر دہلی ہے کہ جس کے بغیر وہ پراسرار سوار ہوتا نہ بدھ سنگھ قلندر، نہ عصمت جہاں اور نہ افسانے کا راوی مولوی خیر الدین۔ ان سب کی شخصیتیں دلی کی شخصیت کا ذرا ذرا سا ٹکڑا ہیں۔ پھر سوار کے بعد مجھے 'ان صحبتوں میں آخر' لکھنا ہی تھا اور وہاں بھی جیسا کہ بہت سے پڑھنے والوں نے محسوس کیا، صرف میر نہیں ہیں۔ اس کے بعد 'آفتاب زمین' آتا ہے جس میں دلی کی جھلک بھی ہے اور دلی کی اولاد معنوی یا اس کے جانشین کے طور پر لکھنؤ دھیرے دھیرے خود کو قائم کر رہا ہے، لیکن اس کے لیے شجاع الدولہ اور سعادت علی خان کا خون گرم برق خرمن بن گیا۔''

(شمس الرحمٰن فاروقی: سوار اور دوسرے افسانے، ص ۲۸)

کہانی:

خیر الدین اس کہانی کا راوی ہے جو شاہ عبدالرحیم کے قائم کردہ مدرسہ رحیمیہ میں زیر تعلیم ہے وہ اپنی کہانی سناتا ہے۔ اس کے گھر ماں کے علاوہ ایک بہن ستی ہے جو جوان ہے، والد کا انتقال ہو چکا ہے، ستی اپنے بھائی خیر الدین سے کسی 'خنگ سوار' کو دیکھنے کی خواہش ظاہر کرتی ہے جو روز شہر میں نکلتا ہے اور لوگ جوق در جوق

اس کا دیدار کرتے ہیں، سوار کے متعلق مشہور ہے کہ وہ کوئی بزرگ ہستی ہے جسے دیکھ کر لوگ منتیں مانگتے ہیں جو پوری بھی ہو جاتی ہیں۔ خیر الدین کے ہمراہ ستی ایک دن اس سوار کا دیدار کرتی ہے اور اپنے بھائی کے لیے ایک دلہن مانگتی ہے اور خیر الدین ستی کے لیے رشتے کے منت مانگتا ہے، سوار کے جانے کے بعد ستی بیگم کے لیے بقاء اللہ نامی شخص کا رشتہ آ جاتا ہے جو بہت مناسب ہے، ادھر خیر الدین کی ملاقات ایک بازار میں کتاب فروش کی دکان پر بدھ سنگھ قلندر سے ہو جاتی ہے۔ دونوں دوست بن جاتے ہیں، قلندر کے مشورے پر دونوں خانقاہ مظہری جاتے ہیں جہاں انھیں مرزا مظہر جانِ جاناں سے ملاقات کا شرف حاصل ہوتا ہے اسی وقت مرزا مظہر کی بیگم بد زبانی کرتے ہوئے دکھائی دیتی ہیں، خیر الدین ایک دن بسنت کی سیر کو نکلا اور شیخ کلیم الدین کی درگاہ کے سامنے قوّالوں کی ایک ٹولی شاہ مبارک آبروؔ کی غزل پڑھ رہی تھی جس کے مضمون سے خیر الدین بھی مسرور ہو رہا تھا، اتنے میں ایک بسنتی پوش پر خیر الدین کی نگاہ پڑی اور وہ دیکھتا ہی رہ گیا، یہ بسنتی پوش دراصل عصمت جہاں تھی، ایک دن عصمت جہاں سے سرسری بات چیت ہوئی لیکن جلدی کے سبب عصمت واپس چلتی بنی، خیر الدین اس کے حُسن کا شیدائی ہونے کے بعد بھی دوبارہ اس کے راستے میں نہ آیا نہ کبھی اس سے راہ بنانے کی سعی کی۔ خیر الدین کی والدہ کا انتقال ہو گیا، خیر الدین نے شادی کا خیال دل سے نکال پھینکا اور عصمت تخلص اختیار کر کے شاعری کرنے لگا۔

زبان:

فاروقی نے اس کہانی میں سب سے زیادہ فوکس دلی اور دلی کی زبان پر کیا ہے چونکہ دہلوی تہذیب کے عناصر میں ایک اہم عنصر اس کی زبانی شناخت ہے لہٰذا اس کی زبانی شناخت کو کسی طور فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ فاروقی کا مزاج یہ ہے کہ وہ مستند چیزوں کو ہی قبول کرتے ہیں، ہر خشک و تر کو نشان امتیاز نہیں بناتے، جہاں شک ہوتا ہے وہاں مناسب تنقید بھی کرتے ہیں، دلی کے حوالے سے بھی فاروقی نے تمام

روایات کو من وعن قبول نہیں کیا، زبان کے ساتھ مروّجہ علوم وفنون، معاصر شخصیات، آپس کا میل جول، ہندو مسلم یکجہتی ''سوار'' میں شیر شکر نظر آتی ہے۔ فاروقی ایک انٹر ویو کے دَوران اس پر روشنی یوں ڈالتے ہیں:

> ''اگر چہ میں نے دہلی کی بعض مرکزی باتوں سے انکار کیا ہے، میں اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ دلی کی زبان کو مستند مانا جائے، میں اس بات سے بھی انکار کرتا ہوں کہ ولی نے دلی کو شعر گوئی سکھائی، لیکن اس کے باوجود دلی کی تہذیبی، ثقافتی اور مرکزی حیثیت اردو ادب میں ہمیشہ رہے گی، دلی اس زمانے میں کیسے جیتی تھی، ایک طرف تو سیاسی زوال بھی ہو رہا ہے اور ایک طرف تہذیبی عروج بھی ہے، اس تناظر میں میں نے افسانہ 'سوار' لکھا۔''
>
> (سوتکلف اور اس کی سیدھی بات [مرتب: انیس صدیقی]، ص ۳۹۰)

فضا:

اس کہانی میں دلی کی پوری فضا بولتی ہے، خانقاہیں ہوں یا دربار، مدرسے ہوں یا قلندروں کی کٹیاں سب کا گذر کہانی میں دیکھنے کو ملتا ہے۔ روحانی ہستیاں بھی جلوہ افروز ہیں، کہیں خواجہ بختیار کاکی علیہ الرحمہ کہیں شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالرحیم ہیں، کہیں شیخ کلیم الدین ہمدانی ہیں۔ موسم، تیوہار، رسومات، مقامات اور عقائد کا رنگ بھی خوب دکھائی پڑتا ہے، کہیں جامع مسجد کی جھلک ہے کہیں بسنت منایا جا رہا ہے کہیں قوّالیاں سنی جا رہی ہیں، کہیں درگاہوں پر عرس کی محفل ہے اور کہیں شعر وشاعری کا دربار لگا ہے غرض دلی اپنی پوری سج دھج کے ساتھ کہانی کے اُفق پر ظاہر ہوتی ہے، کہانی کے توسط سے دلی کا نقشہ اور خاص طور سے اٹھارہویں صدی کا نقشہ کھینچا گیا ہے۔ سوار دلی میں پرورش پانے والی اردو شاعری یا اردو کی ادبی تہذیب کا استعارہ ہے، اسے ہر کوئی اپنے نظریے سے دیکھتا ہے اور اپنے حساب سے ہی معنی متعین کرتا ہے، کسی کو وہ رضیہ سلطانہ نظر آتی ہے، کسی کو سانڈ، کسی کو مرد تو

کسی کو خوب صورت عورت وغیرہ۔ فاروقی کے مطابق 'سوار' اردو شاعری یا اردو کی تہذیب ہے جو دلی کی گلی کوچوں میں، خانقاہوں میں، درباروں میں ہر جگہ سفر کرتی ہے، ہر کوئی اسے پانا چاہتا ہے، ہر آدمی اس سے قریب ہونے کا متمنی ہے۔ یہ اس تہذیب کا جادو ہے جو اس کی شیرینی اور وسیع المشربی سے پیدا ہوا ہے۔ اسے ہر انسان بلاتفریق مذہب وملت برت رہا ہے، اصلاحیں لے رہا ہے، اگر اس تناظر میں دیکھیں تو یہ کہانی علامتی انداز پر بھی مشتمل نظر آتی ہے۔ اس سب کے باوجود کہانی کا بیانیہ متاثر نہیں ہوا ہے، ظاہری اور باطنی معنی کی دونوں لہریں ساتھ ساتھ چل رہی ہیں، ظاہراً تو وہ جو خیر الدین اور عصمت کی شکل میں چل رہی ہے، اور باطنی طور سے وہ جو الفاظ و معنی کی بحث میں آگے بڑھ رہی تھی، فاروقی کے اس افسانے کو ہم دوسرے تمام افسانوں پر فوقیت دے سکتے ہیں۔ ڈاکٹر حنیف فوق لکھتے ہیں:

> ''سوار میں شمس الرحمٰن فاروقی نے قصے کی دل کشی، بیان کی دل آویزی اور کرداری مرقعوں کی جاذبیت کا کمال دکھایا ہے، اس لحاظ سے ''سوار'' ایک ایسا افسانہ بن گیا ہے جسے اردو افسانے میں اہم اضافہ کہا جا سکتا ہے۔''
>
> (ڈاکٹر حنیف فوق، روشنائی، جلد۴، شمارہ۱۴، ص۱۴۱، کراچی۔۲۰۰۳)

شمس الرحمٰن فاروقی نے اس کہانی کی بنت میں الفاظ کی جادوگری پر بے حد توجہ صرف کی ہے، یہ محض لفاظی نہیں ہے بلکہ مختلف اردو، ہندی، فارسی اور دیسی الفاظ کی مدد سے منظر نگاری اور جزئیات نگاری کے بہترین نمونے پیش کیے گئے ہیں، بعض حضرات نے اسے طول نگاری کہہ کر اس کی اہمیت پر گرد ڈالنا چاہی، لیکن یہ بات فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ دہلوی تہذیب کا بیان فارسی آمیز الفاظ اور مختلف مناظر کی رنگا رنگ تفاصیل کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے۔ اس تفصیل میں بہت سے زیورات، ملبوسات، اَوزار، پھول اور دیگر چیزوں کے نام ملتے ہیں جو اس وقت کی ادبی، سیاسی وسماجی کیفیت کو بیان کرتے ہیں۔ مثلاً جب خیر الدین عصمت جہاں کو

دیکھتا ہے اس وقت کا منظر ملاحظہ کریں:

''کھلتا ہوا سانولا رنگ، بڑی بڑی سیاہ روشن آنکھیں، گھنی بھوؤں کے نیچے سے مجھے دیکھتی ہوئیں، لمبے سیاہ بالوں کی کھجوری چوٹی سینے پر پڑی، موباف کے بغیر ہی اتنی بھاری کہ گات کو دبائے دیتی تھی، ہلکے کبریتی کام کی زرد ململ کا گھیر دار جامہ جس کے دامن پر ذرا بھاری کشمیری کام بنا ہوا تھا، جامہ کمر پر بے حد تنگ، یا شاید کمر ہی موئے میاں کی طرح باریک تھی۔ اوپر بدن پر تنگ کرتی جس کے نیچے مخملی پیٹ جھلکتا ہوا، کرتی کے نیچے پڑاقے کی انگیا کسی ہوئی، لمبی گردن میں سرمئی سچے موتیوں کا ہار، گات کے بیچوں بیچ گردن سے ذرا نیچے نیلم کی دھکدھکی جس کے چاروں طرف ہیرے جڑے ہوئے۔ کانوں میں مٹر کے دانوں کے برابر بالکل یکرنگ زمرد کے گوشوارے جن پر جے پوری مینا کا کام، ناک میں چنے کی دال کے برابر یاقوت کی کیل۔ کلائیوں میں سبز کریلیاں، ان کے ساتھ ٹھوس سونے کے شیر دہاں۔ پاؤں میں سنہری جگمگ کرتی جوتیاں، اتنی نیچی دیوار اور مختصر دوڑ کی کہ بمشکل پنجوں اور ایڑی کو ڈھانکتی تھیں، باقی پیر پر نگار کے نقوش پیچاں صاف نظر آتے تھے، ہاتھوں کی محض ایک ایک انگلی میں الماس کی انگوٹھی، ناخنوں پر کچھ گلابی رنگ کا چمکیلا روغن، کف دست پر بھی پیچ دار نگارنمایاں۔ داہنی کلائی پر سرخ چمڑے کی پٹی پر ایک شاہیں بچہ۔ جامے کا دامن تھوڑا اُٹھا ہوا کہ نازک نازک ٹخنے اور سڈول پنڈلیوں کی بناوٹ نظر آتی تھی۔ پاؤں میں سنبھل پوری پازیبیں، گلبدن کا پائجامہ اس قدر کسا ہوا کہ لگتا تھا بدن پر پہنا نہیں مڑھا گیا ہوگا۔''

(شمس الرحمٰن فاروقی: سوار اور دوسرے افسانے، ص ۱۰۱)

فاروقی نے مرقع کشی اور منظر نگاری میں بے مثال نثر تخلیق کی ہے، فاروقی کو بندش الفاظ اور جملوں کی تراش خراش میں ید طولی حاصل ہے، وہ خودنمائی کے لیے ایسا نہیں کرتے بلکہ دہلوی تہذیب و ثقافت کا بیانیہ اس کا متقاضی ہے، اٹھارہویں اور انیسویں صدی کی ادبی وتنقیدی نثر کا مطالعہ کرنے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ فاروقی اسی طرز کا تتبع کررہے ہیں تاکہ پھر سے اس کا احیا کیا جاسکے۔ فاروقی کے یہاں نثر کی سلاست قاری کو اپنی گرفت میں لیے بغیر نہیں چھوڑتی، یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

''بہت گورا رنگ، دبلا ڈیل، کشیدہ قامت، سفید داڑھی، کچھ نوک دار نفاست سے ترشی ہوئی لبیں کتری ہوئی، لیکن بہت ہلکی نہیں ، بہت لطیف سبز ڈھاکے کی ململ کے انگرکھے کے نیچے سفید براق شبنم کا کرتا، اتنا سفید کہ ململ کی سبزی معلوم ہی نہ ہوتی تھی، انگرکھے پر کوئی عبا یا چغہ نہ تھا لیکن پاس ہی نہایت سلیقے سے تہہ کی ہوئی کاغذی جامہ وار کی عبا، خفیف سبز وزرد دھاریوں والا مشروع کا ڈھیلا پاجامہ۔ بڑی بڑی غلافی آنکھیں جن میں شب بیداری کی کچھ کچھ سرخی۔ سر پر چوگوشیہ کڑھی ہوئی ٹوپی جس کے نیچے سے سفید بالوں کی ایک لٹ کان کے پاس کاکل کی صورت ایک منظّم انداز بے پروائی سے جھانک رہی تھی۔ میں نے اس قدر خوب صورت اور اس قدر پر رعب شخص کبھی نہ دیکھا تھا۔ اور میں کیا، شاید اس ساری محفل نے کبھی نہ دیکھا ہو، سب اس طرح مؤدّب تھے گویا کوئی دربار ہو۔ اگر شخصیت کے داب و دبدبہ کے لحاظ سے وہ حضرت محی الدین اورنگ زیب عالم گیر برد اللہ مضجعہ لگتے تھے تو دل نوازی کے لحاظ سے قطبِ دَوراں حضرت خواجہ باقی باللہ صاحب قدس سرہ ونور اللہ مرقدہ کی یاد دلاتے تھے۔''

(شمس الرحمٰن فاروقی: سوار اور دوسرے افسانے، ص ۸۸)

جزئیات نگاری:

جزئیات نگاری، منظر نگاری اور محاوراتی زبان کی پیش کش زبان کے ہی مختلف زاویے ہیں، یہی زبان کا افتخار ہے، اسی کے سبب داغؔ نے سارے جہاں میں دھوم ہونے کی بات کہی تھی۔ فاروقی نے اپنے فکشن میں زبان کے اس افتخار کو قائم رکھنے کی بھرپور سعی کی ہے، فاروقی کے یہاں جزئیات نگاری اپنے شباب پر نظر آتی ہے، یہ اقتباس دیکھیں، اس میں دلی کی اعلیٰ زبان اور اہلِ دہلی کی نزاکت، حُسن پرستی ،عیش کوشی، خوش سلیقگی اور بلند معیار زندگی کا پتہ چلتا ہے:

''بالکل سیاہ رنگ کا مرکب، نہایت بلند و بالا، عراقی مرکبوں سے بھی زیادہ تنومند ایک نظر تو لگا ہی نہیں کہ فرس ہے، مرصع ساز و یراق سے آراستہ، رکاب میں شہسوار کی جوتی ہیرے کی طرح جگمگاتی ہوئی، سنہری روپہلی کسی ہوئی لجام۔ فرس کی ہال میں موتی پروئے ہوئے، اس کے سر پر سفید سرخ نیلگوں پروں کی کلغی۔ سیاہ عمامہ بر سر اور چار قب جیسا مخملی لباس دربر، لیکن زیور شاید کچھ نہیں، ایک لمحے کے لیے آنکھ اس کی رکاب پر دوبارہ پڑی تو پتا لگا کہ سوار کی جوتی ہی نہیں اس کی رکاب بھی الماس نگار ہے۔ گردن اونچی اُٹھی ہوئی، ناک کی سیدھ میں دیکھتا ہوا، نگاہ بالکل روبرو، گویا بھرے پڑے شہر سے نہیں کسی لق و دق صحرا سے گذر رہا ہو، چہرے پر شادابی لیکن احساس برتری اور جذبۂ نخوّت کی وجہ سے ایک طرح کی ہلکی سی رونق اور چمک، جسے دیکھ کر آنکھیں روشن بھی ہوں اور خوف بھی آئے، اس قدر پر رعب کہ نگاہ ٹھہرتی نہ تھی، ایک ہاتھ میں قد آدم سے طویل نیزہ بجلی کی طرح روشن۔ بدن قطعی ساکت، لیکن تحرک اور شور کے تاثر سے لبالب، جیسے استاد منصور یا منوہر کے مرقعے کی کوئی تصویر ہو، یہ سمجھ میں نہ آسکا کہ سوار کا چہرہ مہرہ قد و قامت، یہ سب کیسا

ہے، چاروں طرف، ہر طرف ایک روشنی کا احساس ہوتا تھا۔''

(شمس الرحمٰن فاروقی: سوار اور دوسرے افسانے، ص ۷۶)

شمس الرّحمٰن فاروقی کے افسانوں میں سب سے دل چسپ زبان ہے، وہ زبان جو کلاسیکی دَور کی ادبی و تہذیبی صورتِ حال کی عکاسی کرتی ہے، دلی کی زبان کوئی فاروقی سے سنے، ایسا لگتا ہے جیسے عہد مغلیہ کی بامحاورہ اور شستہ زبان سن رہا ہو، فارسی آمیز تراکیب، شگفتہ تلمیحات اور شاہی جاہ و جلال اس کے لہجے میں سرایت کیے ہوئے ہے، اس قدر لطف آمیز کہ بس کیا کہنے، جب فاروقی اشراف کے مکالمے رقم کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ دربار اردو ے معلّٰی سجا ہو۔ جب ٹھیٹھ عورتوں کی محاوراتی زبان لکھتے ہیں تو دہلی اور پیرامنش کی صدائیں سنائی دیتی ہیں، مرزا مظہر جان جاناں کی بیوی جب بدزبانی پر اُترتی ہے تو اس وقت کی زبان ملاحظہ کریں:

''ارے کہاں ہے وہ بھڑوا مرزا، کہیں مرگیا کیا۔ بڑا پیر اولیا بنا پھرتا ہے، تانبے کے پیسے پر رکھ کر اس کی بوٹیاں چیل کوؤں کو کھلاؤں، اس سے کہو کسی اور کو اپنے ناز دکھلائے، یہاں تیسرا پہر ہونے کو آیا، میں دروازے پر کھڑی سوکھتی ہوں، اب تک میرے محافے کے ساتھ چلنے والے نفر نہیں آئے۔ اے لوگو بتاؤ میں اکیلی کس طرح ہرے بھرے صاحب کی درگاہ پر جاؤں۔ میں نہ جاؤں گی تو کیا وہ اپنی ماں بہنو کو بھیجے گا؟ کون اس کی صحت اور سلامتی کی دعا کرے گا، کون اس کے نخرے اُٹھانے والے مریدوں کو جمع کرنے کا انتظام کرے گا؟'

(شمس الرحمٰن فاروقی: سوار اور دوسرے افسانے، ص ۸۹)

اختتام:

خیر الدین اور عصمت جہاں کی ملاقات کہانی کا نقطۂ عروج ہے اور خیر الدین کا عصمت سے کنارہ کشی کر لینا کہانی کا اختتام ہے، کہانی کے اختتام پر خیر الدین کی 'انا'

جیت جاتی ہے اور اس کی مولویانہ غیرت بھی جاگ جاتی ہے، سوار دولت جاوید سے خیرالدین کی منت تو پوری ہو جاتی ہے لیکن ستی کی مراد نامکمل رہتی ہے اور خیرالدین کا یہ شک کہانی کے اختتام کی پیشین گوئی ثابت ہوتا ہے کہ انوکھی صورتوں میں مانگی جانے والی مراد تو پوری ہو جاتی ہے لیکن اس کے بدلے میں کچھ کھونا بھی پڑتا ہے۔ خیرالدین اپنی والدہ کے انتقال کے بعد سوداوی مزاج ہو جاتا ہے اور مدرسہ رحیمیہ بھی چھوڑ جاتا ہے، عصمت جہاں کے آنے سے خیرالدین کی زندگی میں نیا رنگ آتا ہے، لذت عشق نے خیرالدین میں چھپے عام انسان کو بے پردہ کر دیا اور عشق نے لذت زیست کا مزہ چکھایا۔ خیرالدین کی تنہا زندگی کی کڑیاں فاروقی کی اس نظم میں مل گئیں جو انھوں نے کہانی کے آغاز میں نقل کی تھی۔ طاہرہ نورانی کی رائے یہ ہے کہ:

> ''حرفِ آخر یہ ہے کہ فاروقی کی تمام عمر کی عرق ریزی کا نتیجہ 'سوار' ہے۔ لگ بھگ ان کی تمام تصانیف کا نچوڑ 'سوار' میں ملتا ہے۔ اس میں لفظ و معنی کی بحث بھی ہے، اور اردو کے ابتدائی زمانے کا ذکر بھی، ساحری شاہی، صاحب قرانی بھی ہے اور انداز گفتگو بھی۔ اردو غزل کے اہم موڑ بھی ہیں اور تحقیق و تنقیدی شعور بھی، بیان کی دل آویزی بھی ہے اور اردو زبان کا جادو بھی، انھیں تمام خصوصیات کی بنا پر سوار کا شمار اردو کے بہترین افسانوں میں ہوتا ہے اور فاروقی کو اردو افسانہ نگاری کا شہسوار تسلیم کیا گیا، لہٰذا فاروقی کے لیے یہ اعزاز اور افسانے کی شہرت بے سبب نہیں۔''
>
> (شمس الرحمٰن فاروقی کی افسانہ نگاری کا جائزہ، ص ۳۹)

'غالب افسانہ' پڑھنے کے بعد 'سوار' کا مطالعہ کیا۔ غالب افسانہ میں کرداروں کی کثرت ہے لیکن سوار میں نہ میرؔ ہے نہ سوداؔ، نہ دردؔ نہ غالبؔ، بس دلی ہی دلی ہے۔ فاروقی نے تاریخ سے زیادہ 'روحِ تاریخ' کو پیش کرنے پر زور صرف کیا ہے کیوں کہ روحِ تاریخ کو جانے بغیر تاریخ کو نہیں جانا سکتا، تاریخ اور روحِ

تاریخ کا حسین امتزاج ٹالسٹائی کے ناول 'وار اینڈ پیس' میں دیکھنے کو ملتا ہے۔ ٹالسٹائی نے تاریخ کو اس طرح تشکیل دیا کہ کئی نسلوں پر محیط حقیقت کے پہلو کو ہشت پہلو بنا دیا ہے، اس کے پیچھے تاریخ کی چھان پھٹک اور تاریخ سے پہلے کے عناصر پر تحقیق کا راز پوشیدہ ہے، اس نوعیت کی تحریریں بہت جدوجہد کے بعد وجود میں آتی ہیں، لکھنے والا ہی بہتر جانتا ہے، البتہ اس طرح کی تخلیقی نثر جس عالمِ جذب کا تقاضا کرتی ہے وہ اس عالَم میں تو میسر نہیں ہے، اب سے دو صدی قبل یہ عام گفتگو کا لہجہ تھی۔ مبین صدیقی لکھتے ہیں:

''عمر شیخ مرزا خاص مبارکباد کے مستحق ہیں کہ انھوں نے زبان کی ایسی تہذیب وتزئین کی ہے کہ جس میں پرانی دہلی کی چہیتی اردو کے ہمراہ کیف وسرود، منطق وفلسفہ وتصوف تک ہزار رنگینیاں کہ درجہ مثال کو جا پہنچتی ہیں، ایسی تحریروں سے نئی نسل جس قدر مستفید ہو سکے بڑی بات ہوگی۔''

(شب خون، شمارہ ۲۲۵ بابت ماہ اپریل ۱۹۹۹، ص ۷۶)

دہلی سے انوار رضوی لکھتے ہیں:

''سوار ایک پیریڈ اسٹوری ہے، اس کہانی کے پسِ پشت کس درجہ تحقیق ہے پڑھ کر حیرت ہوتی ہے، اس میں اٹھارہویں صدی کی دہلی کو اپنے کرداروں، کلچر اور زبان کے ساتھ زندہ کر دیا گیا ہے۔ دہلی کی گلی کوچے تک اس کہانی میں سانس لیتے نظر آتے ہیں۔ بیشتر تعلیم یافتہ طبقے کی نگاہ میں اٹھارہویں صدی کی دہلی پس ماندہ اور طنز ومزاح کا موضوع ہے لیکن سوار کی دہلی بھری پری اور اپنے غیر معمولی کرداروں کے باعث لائق محبت وتوقیر ہے۔'' (شب خون، شمارہ ۲۲۵ بابت ماہ اپریل ۱۹۹۹، ص ۷۶)

شمس الرحمٰن فاروقی کے افسانوں میں کچھ مناسبات یا مماثلت دیکھنے

کوملتی ہے چوں کہ افسانے یکے بعد دیگرے خلق کیے گئے لہٰذا کرداروں کے مکالمات، نفسیات، لفظیات اور منظر نگاری میں کئی جگہ مماثلت پائی جاتی ہے مثلاً 'غالب افسانہ' کا بنی مادھو سؔوا اور 'سوار' کا بدھ سنگھ قلندر دونوں کی وضع قطع، فلسفہ طرازی، تصوّف، جمالیات اور ادب سے روشناسی ملتی جلتی ہے، غالب اور مرزا مظہر سے ملاقات کے آداب میں مناسبات کا ایک سلسلہ پایا جاتا ہے، اس سے یہ اندازہ لگانا مزید آسان ہو جاتا ہے کہ بنی مادھو سؔوا ہی عمر شیخ مرزا ہے۔ الحاصل شمس الرّحمٰن فاروقی نے دہلی کی گمشدہ تہذیب اور فراموش کردہ عظمت کی بازیافت کے لیے متعدد کتب سے اس کے نمونے اخذ کر کے صحت مند بیانیے میں مکمل فنکاری سے پرویا ہے۔ دلی کی تہذیب زبان، ثقافت، سیاسیت، اخلاق، تصوّف، معیشت، مذہب، بود و باش غرض کہ ہر زاویے سے رنگا رنگی سے عبارت ہے، اس تہذیب کو کسی ایک کتاب یا ایک حوالے سے دریافت نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ شمس الرّحمٰن فاروقی کے فکشن میں وہ تمام زاویے جو دلی کی اعلیٰ تہذیب کو پیش کرتے ہیں دیکھے جا سکتے ہیں۔ یہی فاروقی کا کمال ہے کہ انھوں نے ایسی متنوّع چیز کو فکشن کے چند صفحات میں سمیٹ دیا جو تاریخ، فلسفہ، ادب اور سیاست کی طویل داستان پر مشتمل تھی۔ دہلوی تہذیب کی اہمیت پر یہ اقتباس بہت اہم معلوم ہوتا ہے۔

> ''دلی ایک شہر نہیں، ایک تہذیبی روایت ہے۔ روم اصفہان، غرناطہ، سمرقند، استنبول، بغداد اور کابل کی طرح دلی کی عظمتِ پارینہ سے تاریخ کے صفحات بھرے پڑے ہیں، ترکوں کے زمانۂ حکومت میں علما، فقہا، صناع اور صاحب کمالوں نے چار دانگ عالَم سے آ کر یہاں سکونت اختیار کی تو ایشیا میں کوئی شہر اس کی ٹکر کا نہ رہا۔ مغلوں کے وقت میں بابر نے اسے دوبارہ بسایا تو ہندوستان کی قدیم تمدنی روایات کو ملک کے کونے کونے سے سمیٹ کر یہاں لایا

گیا اور انھیں خاطر خواہ فروغ دینے کی سعیِ مشکور ہوئی۔ اس کے بعد جب شاہجہاں نے بڑے چاؤ چونچلے سے فصیل دہلی یا جہاں آباد کی بنیاد رکھی تو یہ شہر جو اب اُجڑا دیار کہلاتا ہے اپنے حُسنِ انتظام، سجاوٹ، خوب صورتی، فن اور صناعی کے اعتبار سے یکتائے روزگار ٹھہرا۔''

(سید ضمیر حسن دہلوی: غالب کی دلی، ص ۹)

☆☆☆

حنیف نقوی کی محققانہ بصیرت: ایک جائزہ

کلیدی الفاظ: اسرار و رموز#انکشاف#رطب اللسان# کلیات و جزئیات#مالہ وماعلیہ#، جرح وتعدیل#بیاض# تحقیقی انفرادیت# تصنیف وتالیف# تحقیق

عبدالقیوم

ریسرچ اسکالر، شعبۂ اردو، دہلی یونیورسٹی

تلخیص حنیف نقوی (۱۷/اکتوبر ۱۹۳۶ء۔۲۲/دسمبر ۲۰۱۲) بنیادی طور پر محقق تھے ، یوں تو وہ ایک بہترین نثر نگار، شاعر، ادیب، نقاد بھی تھے لیکن ان کی تحقیقی نگارشات بے حد بصیرت افروز اور معلومات افزا ہوتی تھیں، ان کا طریقۂ تحقیق کافی دلچسپ اور سبق آموز ہوتا تھا وہ جس موضوعؑ پر کام کرنا چاہتے ، اس سے متعلق مواد جمع کرتے ۔اکثر و بیشتر یہ سلسلہ برسوں محیط ہوتا، پھر موضوع کے مالہ وماعلیہ سے متعلق جب تک کماحقہ آگاہی حاصل نہیں کر لیتے ،قلم نہیں اٹھاتے ۔گویا تحقیقی مبادیات اور اس کے لوازمات کو اپنی تحقیق میں جگہ دیتے ۔خصوصیت کے ساتھ غالبیات کے سلسلے میں نقوی صاحب کی کئی انفرادیات ہیں ۔مثنوی کے ترجمے میں ، سال ولادت کی تعیین میں، غالب کے سفر کلکتہ کی تفصیل میں ، عہد غالب میں نظام ڈاک کے انکشاف میں ، خطوط کے اصل مکتوب الیہ کے انتساب میں ، القاب وآداب کی تصحیح میں اور غالبؔ کے زائچے اور بیاض کے دریافت میں، وغیرہ۔نقوی صاحب کی یہ وہ انفرادیات ہیں کہ جن کے استحکام اور ثبات میں اب تک کوئی کمی نہیں آئی ۔نقوی صاحب نہ صرف غالب کی زندگی ، تصانیف اور عہد کے واقف کار تھے بلکہ غالبیات کے تحت جو ادب پیش کیا گیا ہے، اس پر بھی عالمانہ اور محققانہ نظر رکھتے تھے ۔یہی وجہ ہے کہ غالبؔ کی زندگی اور فن سے متعلق بہت سے مفروضات ،نظریات ، واقعات جن کو غالب شناسوں نے قبول کر لیا تھا اور جن کو حتمی صورت میں پیش کر کے ان پر تاریخی صداقت کی مہر ثبت کر دی گئی تھی ، حنیف نقوی نے ان کی صحت پر سوالیہ نشان

لگائے اور ان کے کمزور پہلوؤں کو نمایاں کر کے بہ دلائل یہ ثابت کیا کہ یہ جن بنیادوں پر قائم اور قابل قبول بنے ہیں، وہ شک کے دائرے میں آتے ہیں، اسے انھوں نے ثابت بھی کیا۔ اسی وجہ سے غالب شناسوں میں بھی نقوی صاحب کو ایک نمایاں مقام و مرتبہ حاصل ہے۔ زیر نظر مقالے میں انہی گوشوں کو واشگاف کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اُردو ادب بالخصوص اُردو تحقیق میں حنیف نقوی کا بڑا نام ہے، یوں تو حنیف نقوی کی ذات ہمہ جہت صفات سے متصف تھی، ادیب، شاعر، محقق، ناقد، تخلیق کار کی خوبیاں ان اندر کوٹ کوٹ کر بھری تھیں ۔تخلیقی عمل، تنقیدی اسرار اور موز سے واقفیت، شعر گوئی سے بہرہ وری اور روز و بیان کی باریکیوں سے شناسائی، تاریخی حقائق سے واقفیت اور دینی و دنیاوی علوم کے آمیزش نے ان کی شخصیت میں بے پناہ نکھار پیدا کر دیا تھا، اسی وجہ سے ان کی باتوں میں علوم کا بہاؤ، نئے حقائق کا انکشاف، تاریخی امور میں نئے اضافات سے ہر قاری کے اندر ایک خاص طرح کی دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے اور تعریف میں رطب اللسان نظر آتا ہے۔

نقوی صاحب زبانِ طالب علمی سے ہی تصنیف و تالیف، مقالہ نگاری ،مضمون نگاری میں پیش پیش رہے، انہوں نے ادبی سفر کا آغاز تقریباً اس وقت کیا جب وہ میٹرک کے امتحان دے چکے تھے اور ان کا پہلا مضمون ''خطوط غالب کی نفسیات'' فروری ۱۹۵۶ء میں رسالہ شاعر میں شائع ہوا۔ اس کے بعد مارچ ۱۹۵۶ء ہی میں ''حالی اور ادب'' کے عنوان سے بھی ایک مضمون منظر عام پر آیا، اس طرح سے وقتاً فوقتاً وہ لکھنے اور تصنیف و تالیف سے وابستہ رہے۔ شعر و شاعری کا شوق بھی ابتدا سے ہی آپ کے اندر تھا، شروعات میں وہ اپنے چچا سید اعجاز احمد معجز سہسوانی سے شاعری اور علم و عروج کے نکات سیکھے اور شعر گوئی کی باریکیوں سے آگاہی حاصل

کی۔رسمی تعلیم مکمل کرنے کے بعد درس وتدریس کے ساتھ تصنیف وتالیف اور تحقیق وتنقید سے مستقل طور پر وابستہ رہے لیکن بنیادی طور پران کی دلچسپی کا رُجحان بھی تحقیق ہی کی طرف تھا،اس لیے ان کی تصنیفات کا محور بھی تحقیق ہی رہا۔ان کی چند تصنیفات درج ذیل ہیں:

۱۔شعرائے اردو کی تذکرے "نکات الشعراء سے گلشن بے خار" تک

۲۔انتخاب کربل کتھا ۳۔تلاش تعارف ۴۔انتخاب کلام رجب علی بیگ سرور ۵۔رائے بنی نارائن دہلوی ۶۔غالب:احوال وآثار ۷۔رجب علی بیگ سرور:چند تحقیقی مباحث ۸۔مأثر غالب(تصحیح وترتیب جدید وتحشیہ)۹۔مرزا غالب کے پنج آہنگ کا قدیم ترین خطی نسخہ (عکسی ایڈیشن) ۱۰۔ دیوان ناسخ (عکسی ایڈیشن ۱۱۔میر و مصحفی ۱۲۔غالب کی چند فارسی تصانیف ۱۳۔غالب کی فارسی مکتوب نگاری ۱۴۔تحقیق وتدوین:مسائل ومباحث ۱۵۔غالب اور جہان غالب ۱۶۔تذکرہ شعرائے سہسوان (مؤلف ابو الکمال حکیم سید اعجاز احمد معجز)۱۷۔حیات العلماء (ترتیب وتدوین) ۱۸۔تحقیق وتعارف وغیرہ

مذکورہ تصانیف سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی دلچسپی کا غالب پہلو تحقیقی پہلوؤں کو اجاگر کرنا تھا،تلاش وجستجو اور تحقیق وتفتیش ان کی گھٹی میں شامل تھی ،کسی بھی مسئلے کی تہہ تک پہنچنا اور تمام دستاویزی شہادتوں کی روشنی میں اس کے مالہ وما علیہ کی جانچ پرکھ کرنا اور جرح وتعدیل کے بعد استنباط نتائج کرنا ان کی تحقیق کا خاص انداز تھا۔ساتھ ہی اس میں ان کی وسعتِ مطالعہ، دقتِ نظری اور باریک بینی کی شمولیت تھی۔اسی لیے حنیف نقوی کا شمار ان بلند پایہ محققین میں ہوتا ہے جن کے یہاں احتیاط پسندی ،مضبوط دعووں اور دلیلوں کی بنیاد پر استنباط نتائج کی روایت ہے۔اردو تحقیق میں اس روایت کی بنیاد ڈالنے کا سہرا حافظ محمود خاں شیرانی کے سر ہے جسے بعد میں قاضی عبدالودود نے نہ صرف تقویت بخشی بلکہ اردو تحقیق کو سائنٹفک طریقہ کار سے مطالعہ کے لیے راغب کیا۔قاضی صاحب کے بعد اس طرز تحقیق کے

اتباع کرنے والوں میں رشید حسن خاں اور حنیف نقوی کے نام خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں۔لیکن ان دونوں محققین میں فرق یہ ہے کہ رشید حسن خاں کے یہاں تحقیق کا اہم منبع و مرکز تدوین متن ہے، وہیں نقوی صاحب کی تمام تر توجہات اور ترجیحات الگ الگ اور مختلف النوع تحقیق پر ہیں البتہ دونوں نے اپنی تحقیق کی بنا کلاسیکی شعروادب کی دریافت اور تلاش وجستجو پر رکھی ہے۔

حنیف نقوی زندگی بھر اپنی توجہ کلاسیکی فن پاروں ،ادبی شخصیات اور ان کے کارناموں سے متعلق نئی دریافت مرکوز رکھی اور اپنی وسعت مطالعہ اور دقت نظری کی بدولت بہت سے تسامحات اور اغلاط کا ازالہ دلائل وبراہین کی روشنی میں کرتے ہوئے اس کے اصل صورت واقعہ سے روشناس کرایا۔اردو تحقیق میں حنیف نقوی کو جو مقام ومرتبہ حاصل ہے، وہ ان کے تبحر علمی ،وسعت مطالعہ، دقت نظری اور باریک بینی کے ساتھ ساتھ ان کا منفرد اسلوب تحقیق کا نتیجہ ہے، انھیں وجوہات کی بنا پر وہ اپنے پیش رو پر بھی کافی حد تک فائق نظر آتے ہیں ، اپنے اندازِ اسلوب ، پیرایۂ بیان اور طریقۂ اظہار کی وجہ سے وہ دوسروں سے ممتاز اور منفرد ہیں۔آج ان کی انفرادی شناخت میں ان کے اسلوبِ تحقیق کا بھی اہم رول ہے۔چناچہ جب ان کی پہلی کتاب ''شعرائے اردو کے تذکرے'' اشاعت کے مرحلے سے گزر کر محققین اور ناقدین کے ہاتھوں میں پہنچی تو ان کی علمیت اور تحقیقی معیار واسلوب کا سب نے اعتراف کیا۔

تحقیق کے سلسلے میں حنیف نقوی کے طریقہ کار کے بارے میں ڈاکٹر آفتاب احمد آفاقی اپنے ایک مضمون ''حنیف نقوی کے تحقیقی امتیازات'' میں لکھتے ہیں:

> ''تحقیق میں نقوی صاحب کا طریقہ کار یہ رہا ہے کہ کسی موضوع پر قلم اٹھانے سے پہلے اس سے متعلق دستیاب مواد اور معلومات کا مطالعہ گہرائی کے ساتھ کیا جائے اس سلسلے میں اہم اور غیر اہم کی تخصیص نہیں۔وہ تمام مواد کی بڑی عرق ریزی اور انہماک کے

ساتھ دستاویزی شہادتوں کی روشنی میں جانچ پرکھ کرتے اور منصفانہ تجزیے مناسب جرح وتعدیل کے بعد ہی استخراج واستنباط نتائج کرتے ہیں''(۱)

تحقیق کے بنیادی ارکان میں سے ایک اہم رکن تشکیلی عمل ہے۔یعنی محقق کے لیے ضروری ہے کہ ہر واقعے کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھے۔چوں کہ شک یقین تک پہنچانے کا اہم ذریعہ ہے۔امام غزالی احیاء العلوم میں لکھتے ہیں کہ شک تجسس وجستجو کی دریافت ہے،جستجو سے تحیر واستعجاب پید ہوتا ہے اور تحیر یقین و ایمان تک رسائی کے لیے راہ فراہم کرتا ہے۔خود حنیف نقوی ''مبادیات تحقیق'' کے عنوان میں لکھتے ہیں:

''تحقیق کے عمل اور محقق کے مزاج میں ہم آہنگی کے نقطہ نظر سے دو باتیں بنیادی اہمیت رکھتی ہیں۔ایک یہ ہے کہ محقق کے ذہن میں شک مادہ موجود نہیں تو اس پر تحقیق کے امکانات روشن نہیں ہوسکتے''(۲)

پروفیسر نقوی کا امتیاز بھی یہی ہے کہ جب وہ کسی موضوع پر تحقیق کا آغاز کرتے تو وہ مذکورہ بالا مسلّموں کی سختی سے پیروی کرتے پھر واقعات کے جزئیات و کلیات کا بہت ہی گہرائی سے مطالعہ کرتے۔اور اس کے شکوک وشبہات کے تمام زاویوں کا انتہائی بصیرت کے ساتھ تجزیہ کرتے ہوئے اس طرح اصل صورت حال کو واضح کرتے کہ قارئین کی تشنگی مکمل طور سے دور ہو جاتی۔یہی تحقیقی روش واسلوب نقوی صاحب کو اردو وفارسی کے عظیم محققین کے صف میں لا کھڑا کرتا ہے۔

غالبیات کے سلسلے میں نقوی صاحب کی کئی انفرادیات ہیں۔مثنوی کے ترجمے میں،سال ولادت کی تعیین میں،غالب کے سفر کلکتہ کی تفصیل میں،عہد غالب میں نظام ڈاک کے انکشاف میں،خطوط کے اصل مکتوب الیہ کے انتساب میں ،القاب وآداب کی تصحیح میں اور غالبؔ کے زائچے اور بیاض کے دریافت میں۔نقوی

صاحب کے یہ وہ انفرادیات ہیں کہ جن کے استحکام اور ثبات میں اب تک کوئی کمی نہیں آئی۔ بڑے بڑے محققین اور غالب شناسوں نے ان کی باتوں سے کافی حد تک اتفاق کیا۔

غالبؔ کی عام طور پر تسلیم شدہ سال ولادت یعنی ۸/رجب ۱۲۱۲ھ پر اعتراض اور سوال کھڑے کرتے ہوئے نقوی صاحب نے کہا کہ یہ تاریخ ولادت صحیح نہیں ہے بلکہ غالبؔ کی جملہ تحریروں، کتب وخطوط اور زائچے کی مدد سے غالبؔ کی سال ولادت نقوی صاحب نے ۸/رجب ۱۲۰۸ھ مطابق ۹/فروری ۱۷۹۴ء طے کیا ہے۔انھوں نے عام روایت کی حمایت میں میں پیش کی جانے والی دلائل کو پیش کرنے کے بعد ان کی تردید میں دلائل میں بھی دیے ہیں ۔پھر اپنے موقف کی موافقت میں دلائل دے کر اپنی بات ثابت کی ہے۔نقوی صاحب کے بقول غالبؔ نے دانستہ طور اپنی عمر چار سال کم کر کے بیان کی تھی۔نقوی صاحب کی یہ تحقیق مالک رام کے خلاف جاتی ہے اور مالک رام نے اسے غلط کہا ہے مگر نقوی صاحب اپنی تحقیق سے نہ باز آئے اور نہ مالک رام کے ہمنوا ہوئے۔

مالک رام اس بارے میں کہتے ہیں:

> ''۔۔اہم بات یہ ہے کہ جب وہ صراحت سے اپنی تاریخ والادت کا ذکر کرت ہیں تو ۱۲۱۲ھ یا تاریخ ۸/رجب ۱۲۱۲ھ ہی لکھتے ہیں۔عمر سے متعلق تخمین اور قیاس اس صراحت کے مقابلے کوئی وقعت نہیں رکھتا''(۳)

حنیف نقوی صاحب مالک رام کی مذکورہ بات سے اختلاف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''اسے مالک رام کی ذاتی رائے کی حیثیت سے تو قبول کیا جاسکتا ہے،ایک مسلّمہ حقیقت کے طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔چناں چہ موصوف کا یہ ارشاد کہ ''غالب نے بلا مبالغہ بیسوں جگہ اپنی ولادت

کی تاریخ ۸؍رجب ۱۲۱۲ھ لکھی ہے'' یا یہ فرمانا کہ ''غالب نے اپنے اردو اور فارسی خطوں میں اپنی تاریخ ولادت ۸؍رجب ۱۲۱۲ھ اتنی بار لکھی ہے کہ ظاہراً کسی شخص کو اس کے بارے میں شبہ نہیں ہونا چاہیے، انتہائی مبالغہ آمیز اور مطالعہ انگیز ہے'' (۴)

دراصل حنیف نقوی نے غالب کی سال ولادت سے بحث کرتے ہوئے تمام دستیاب شہادتوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے، پہلے حصے میں ان مشہور روایتوں کو رکھا ہے کہ جن میں تاریخِ پیدائش ۸؍رجب ۱۲۱۲ھ بتائی گئی۔ دوسرے حصے میں ان شہادتوں کو جگہ دی ہے جن سے اس کی تردید ہوتی ہے اور یہ ثابت ہوتا ہے کہ غالب بعض مصلحتوں اور اسباب کی بنا پر اپنی عمر چار سال گھٹا کر بتاتے ہیں۔ ان تمام شہادتوں کی روشنی میں حنیف نقوی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ غالب کی سال ولادت ۱۲۱۲ھ نہیں بلکہ ۱۲۰۸ھ ہونا چاہیے۔ اس سلسلے میں حنیف نقوی مزید لکھتے ہیں:

''غالبؔ کے بیانات میں جو تضادات ملتے ہیں وہ صرف اتفاقی نہیں، ارادی بھی ہیں اور ان سے سرسرگزر جانا ہمیں بہت سی غلط فہمیوں میں مبتلا کر سکتا ہے'' (۵)

ڈاکٹر خلیق انجم نے بھی اپنی ایک تحریر میں کچھ اسی طرح کی بات کہی ہے:

''غالبؔ نے خطوں میں اکثر تاریخ غلط لکھی ہے، مدت بھی وہ صحیح نہیں لکھتے۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ ایک تو یہ خط لکھتے ہوئے واقعتاً سنین اور تاریخیں بیان کرنے کے معاملے میں بھی بہت محتاط نہیں رہتے اور دوسرے انہوں نے یہ سوچا بھی نہیں تھا کہ تاریخوں کے معاملے میں محتاط نہ رہنے کی وجہ سے انھیں بیسویں اور اکیسویں صدی کے فارسی اور اردو کے محققین کی عدالت کے کٹھرے میں کھڑا ہونا ہوگا۔'' (۶)

یہ تو ان کی تحقیقی انفرادیت کی ایک مثال تھی، اس طرح سے ان کی کئی انفرادایات ہیں

اورسب سے بڑی بات یہ ہے کہ ارباب تحقیق نے اسے مثبت ہی لیا ہے اور کلماتِ تحسین سے نوازا بھی۔ چناں چہ اس سلسلے میں بعض دانشوروں اور ادیبوں کے آرا اور اقوال ذیل میں پیش کیے جارہے ہیں۔ جن سے ان کی شخصیت کے مزید گوشے نمایاں ہوتے ہیں۔

شمس الرحمان فاروقی جو اردو ادب کے بہت بڑے نقاد ہیں، وہ نقوی صاحب کی شخصیت کا اعتراف کچھ اس طرح کرتے ہیں:

''حنیف نقوی کو میں ایک مدت سے پڑھتا رہا ہوں، اور شاید ہی کوئی تحریر ان کی ایسی ملی ہو جسے پڑھ کر میری معلومات میں اضافہ نہ ہوا ہو یا میری کوئی غلط فہمی دور نہ ہوئی ہو۔ یہ ضرور ہے کہ ایک زمانے تک ان کی شہرت کچھ 'شہرت شکن' لوگوں کی سی تھی۔ یعنی وہ بڑے بڑے محققوں کی غلطیاں یا فروگزاشتیں ڈھونڈنے اور بیان کرنے میں ماہر تھے۔ لیکن آہستہ آہستہ ان کے کام کی بعض ایسی خوبیاں مجھ پر کھلیں جن میں مجھے ان کا کوئی ثانی نظر نہیں آتا۔ مثلاً ایک تو یہ کہ اگر کسی لفظ کے بارے میں سوال ہو کہ یہ کب استعمال ہوا اور کن کن پرانے شاعروں کے یہاں نظر آتا ہے، تو تھوڑا سا تامّل یا تھوڑی سی تلاش کے بعد حنیف نقوی صاحب آپ کے سوال کا شافی جواب دے دیں گے۔ یا مثلاً یہ معلوم کرنا ہو کہ کوئی شاعر اور خاص کر کوئی نسبتاً گمنام شاعر، کس کا شاگرد تھا اور کن تذکروں میں اس کا تذکرہ ملتا ہے تو اس کا جواب بھی حنیف نقوی کے یہاں سے فوراً یا تقریباً فوراً مل جائے گا'' (۷)

رشید حسن خاں ن نے بھی پروفیسر حنیف نقوی کی ادبی تحقیق کے طریقۂ کار کو دیکھ کر ان کی تعریف کھلے الفاظ میں کی ہے، لکھتے ہیں:

''نقوی صاحب نے بینی نرائن کے متعلق اور دیوان جہاں کے سے

متعلق ہمارے متعدد معروف اہل قلم کے کچھ اقتباسات کو کئی جگہ پیش کیا ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم لوگ کس قدر ضعیف الاعتقاد اور کس قدر غیر حقیقت پسند اور کس قدر زود یقین واقع ہوئے ہیں قبول روایت کے سلسلے میں اور یہ کہ ادبی طریقہ کار سے کم آشنائی، کس قدر عام ہو رہی ہے ہمارے یہاں۔۔''(۸)

مذکورہ بالا دانشوروں کی آرا اور ان کے اقوال کی روشنی میں یہ بات قطعیت کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ حنیف نقوی اپنے منفرد تحقیقی طریقہ کار اور علمی بصیرت کی وجہ سے اپنے معاصر محققین میں ایک بلند و بالا مقام رکھتے تھے۔ نقوی صاحب بہت ہی محتاط اور منضبط محقق تھے اور اپنے پیش رو محققین میں خاص طور پر قاضی عبدالودود اور رشید حسن خاں کے تحقیقی اسلوب سے کافی متاثر تھے۔لیکن وسعت مطالعہ اور اپنی احتیاط پسندی کی بنا پر اردو ادب کے محققین میں ایک بلند و بالا مقام بنانے میں کامیاب ہوئے، اس کی وجہ سے بہت سارے ناقدین نے ان کے تحقیقی وتنقیدی کارناموں کو وقعت دی ہے اور داد تحسین سے بھی نوازا، ان کی گراں قدر تحقیقی خدمات کی وجہ سے اردو ادب میں بہت حد تک اضافہ ہوا ہے، اور تحقیقی مسائل، ان کے حل کی دریافت کے لیے جدید طریقہ کار کی بنیاد پڑی۔

حوالے

۱۔ڈاکٹر آفتاب احمد آفاقی، مضمون ''حنیف نقوی کے تحقیقی امتیازات'' ہفت روزہ: ہماری زبان، انجمن ترقی اردو (ہند) نئی دہلی یکم تا ۲۸ اکتوبر ۲۰۱۵، شمارہ نمبر ۳۷ تا ۴۰، ج:۴۷، ص:۱۲

۲۔حنیف نقوی، تحقیق وتدوین: مسائل ومباحث،، ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی ، ص:۱۲

۳۔حنیف نقوی، غالب: احوال وآثار، نصرت پبلیشرز لکھنو، ص: ۱۷۔۱۸

۴۔حنیف نقوی، غالب: احوال وآثار، نصرت پبلیشرز لکھنو، ص: ۲۵

۵۔حنیف نقوی، غالب: احوال و آثار، نصرت پبلیشرز لکھنو، ص:۴۹
۶۔خطوط غالب، خلیق انجم، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، جلد: اول، ص:۱۲۱
۷۔شمس الرحمٰن فاروقی، مضمون 'حنیف نقوی کی جاسوسیاں' ارمغان علمی نذرِ حنیف نقوی، ناشر، مرکز تحقیقات اردو فارسی گوپال پور، باقر گنج، سیوان بہار، ص:۱۹۲۔۱۹۱
۸۔ارمغان علمی نذرِ حنیف نقوی، ناشر، مرکز تحقیقات اردو فارسی گوپال پور، باقر گنج، سیوان بہار، ۲۰۱۰، ص:۶۳۷

☆☆☆

سرسید احمد خاں اور تعلیم نسواں

کلیدی الفاظ: تحریک# گزٹ# مستعد# معاشرت# مشن# کمیشن# فرینچ

ڈاکٹر ناصرہ سلطانہ
شعبہء اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی

تلخیص: سرسید نے جب تعلیمی تحریک شروع کی تو ان کے سامنے بہت سارے مسائل درپیش تھے ایک فرقہ انگریز مسلمانوں کو پیچھے دھکیل دینا چاہتا تھا کیونکہ ان کی نظر میں بغاوت کے ذمہ دار زیادہ تر مسلمان ہی تھے اس طرح انہیں کافی دقتوں کا سامنا کرنا پڑا ان مجبوریوں کے پیش نظر تحریک کے آغاز میں عورتوں کا مسئلہ ابھی نہیں چھیڑا گیا تھا لیکن دو قدم آگے بڑھ کر ہی وہ عورتوں کی تعلیم و تربیت کے بارے میں سوچنے لگے تھے سرسید نے تعلیم نسواں کے سلسلے میں متعدد اپنے مضامین اور اداریے میں اظہار خیال کیا اور انسٹیٹیوٹ گزٹ اور تہذیب الاخلاق کے متعدد شمارے اس اجمال کی تفصیل پر گواہ ہیں سرسید نے ایجوکیشن کمیشن کے سامنے اپنے خاندان کی عورتوں کے پڑھے لکھے ہونے کا ذکر کر کے اس کی تردید کی تھی کہ مسلمان عورتیں جاہل ہوتی ہیں سرسید کی چہیتی پوتی سید حامد کی اکلوتی بیٹی احمدین بیگم اپنے دادا سرسید سے گیارہ بارہ سال کی عمر میں خط و کتابت کرتی تھیں ان خطوط سے بھی پتا چلتا ہے کہ سرسید کے خاندان کی لڑکیاں بھی تعلیم یافتہ تھیں اس میں شک نہیں کہ سرسید کا تعلق جس معاشرے کے جس طبقے سے تھا اس طبقے کو فرد کی حیثیت سے خواتین کے بارے میں ان کا رویہ جزبہء تحسین سے مملو نظر آتا ہے اور وہ عورتوں کی تعلیم و تربیت کے مسائل کو یکسر فراموش نہیں کرتے جو لوگ انہیں عورتوں کی تعلیم و تربیت کے سلسلے میں مستعد نظر آتے ہیں وہ انکی کوششوں کو فراخدلی سے سراہنے سے گریز نہیں کرتے سرسید احمد خاں کا اصل مقصد ہندوستانی مسلمانوں کو ذہنی، معاشرتی اور اخلاقی پستی سے نکالنا تھا سرسید یہ بات اچھی طرح جانتے تھے کہ یہ خواب اس وقت تک پورا

نہیں ہوسکتا جب تک مردوں کے ساتھ ساتھ عورتوں کی تعلیم واصلاح اور مذہبی عقائد ورسومات کو درست نہ کیا جائے۔

ناکام بغاوت کے بعد سرسید احمد خان (17/اکتوبر 1817، 27/مارچ 1898) کو اس بات کا شدید احساس ہوا کہ مسلمان اس وقت جس پستی اور تباہ حالی میں مبتلا ہیں۔ انھیں اس دلدل سے نکالنے کے لیے ایک ہی راستہ ہے۔ یعنی ان کی ذاتی جدوجہد اور یہ تب ہی ممکن ہے جب یہ لوگ مؤثر ڈھنگ سے جدید تعلیم حاصل کرلیں گے۔

سرسید انگریزی، سائنس اور سائنسی طرز فکر کے زیادہ قائل تھے۔ اس وجہ سے ان کی بعض حلقوں میں مخالفت بھی ہوئی۔ یہاں تک کہ کفر کا فتوی بھی جاری کیا گیا۔ لیکن اس کے باوجود سرسید نے اپنا مشن جاری رکھا۔ ان کے خلوص اور ان کی نیت کو چند دانشوروں نے سمجھ کر ان کا ساتھ دے دیا اور اس طرح سائنٹفک سوسائٹی (1864 غازی پور) اور دیگر مختلف تعلیمی و فلاحی اداروں کے ساتھ محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کی بنیاد پڑی۔ اس کالج نے 1920 میں دنیا کی ایک اہم مسلم یونیورسٹی کی شکل اختیار کرلی۔

سرسید نے جب تعلیمی تحریک شروع کی تو ان کے سامنے بہت سارے مسائل درپیش تھے۔ ایک طرف انگریز مسلمانوں کو پیچھے دھکیل دینا چاہتے تھے کیوں کہ ان کی نظر میں بغاوت کے ذمہ دار زیادہ تر مسلمان ہی تھے۔ اس طرح انھیں کافی دقتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ان مجبوریوں کے پیش نظر تحریک کے آغاز میں عورتوں کا مسئلہ ابھی نہیں چھیڑا گیا تھا، لیکن دو قدم آگے بڑھ کر ہی وہ عورتوں کی تعلیم و تربیت کے بارے میں سوچنے لگے۔ انگریز مصلح خاتون میری کی شہرت کا حال سرسید احمد خاں نے بھی سنا تھا اور وہ ان سے ملنے کے لیے بڑے مشتاق تھے پھر خوش قسمتی سے لندن جاتے وقت (1869) حسن اتفاق سے سرسید کی ملاقات جہاز میں سفر کے

دوران ان سے ہوئی تو اس ملاقات کو فائدہ بخش پا کر انھوں نے اپنے سفر نامہ لندن میں لکھا:

''میں سمجھتا ہوں کہ نیک کام پر کوشش ہوئی گو وہ کسی طرح ہو نہایت اچھی ہے۔ کیوں کہ اگر وہ کوشش درست بنیاد پر قائم ہوئی تو وہ خود کامیاب ہوگی۔ بہر حال میں خدا سے چاہتا ہوں کہ مس کارپنٹر کی کوششیں کامیاب ہوں اور ہندوستان میں کیا مرد ہو کیا عورت سچائی اور علم کی روشنی سے جو اصل میں دونوں ایک ہے روشن ضمیری حاصل کریں۔''

ملک پر برطانیہ کا تسلط قائم ہونے اور مغربی خیالات کی ترویج کے باعث ہندوستانیوں کی توجہ تعلیم کی طرف ہونے لگی تھی۔ اور جگہ جگہ تعلیمی ادارے قائم ہونے لگے تھے۔ عورتوں کی تعلیم کا مسئلہ پوری شدت کے ساتھ زیر بحث آیا تھا اور لوگ اب خواتین کی تعلیم کے حق میں خیال ظاہر کرنے لگے تھے۔ سرسید کے نزدیک یہ صورتِ حال بہت امید افزا تھی، انھوں نے اپنے مذکورہ لیکچر میں کہا:

''بہت سے ایسے مدرسے اور کالج جن کو ہندوستانی قائم کرتے ہیں، بڑے بڑے شہروں مثلاً کلکتہ اور لاہور اور آگرہ، غازی پور کے جابجا قائم ہوتے جاتے ہیں اور عورتوں کی تعلیم خواہ پردے میں خواہ مدرسے میں ہو، اب ایسا سوال نہیں رہا جس پر کچھ حجت اور شک وشبہہ باقی رہے۔''

سرسید نے تعلیم نسواں کے سلسلے میں متعدد اپنے مضامین اور ادارے میں اظہار خیال کیا اور انسٹیٹیوٹ گزٹ اور تہذیب الاخلاق کے متعدد شمارے اس اجمال کی تفصیل پر گواہ ہیں۔ سرسید نے ایجوکیشن کمیشن کے سامنے اپنے خاندان کی عورتوں کے پڑھے لکھے ہونے کا ذکر کر کے اس کی تردید کی تھی کہ مسلمان عورتیں جاہل ہوتی ہیں۔ سرسید کی چہیتی پوتی سید حامد کی اکلوتی بیٹی احمد ین بیگم اپنے دادا

سرسید سے گیارہ بارہ سال کی عمر میں خط و کتابت کرتی تھیں۔ان خطوط سے بھی پتا چلتا ہے کہ سرسید کے خاندان کی لڑکیاں بھی تعلیم یافتہ تھیں۔

اس میں شک نہیں کہ سرسید کا تعلق جس معاشرے کے جس طبقے سے تھا، اس طبقے کو فرد کی حیثیت سے خواتین کے بارے میں ان کا روّیہ جذبۂ تحسین سے مملو نظر آتا ہے اور وہ عورتوں کی تعلیم و تربیت کے مسائل کو یکسر فراموش نہیں کرتے۔جو لوگ انھیں عورتوں کی تعلیم و تربیت کے سلسلے میں مستعد نظر آتے ہیں وہ ان کی کوششوں کو فراخ دلی سے سراہنے سے گریز نہیں کرتے۔

سرسید کا اصل مقصد ہندوستانی مسلمانوں کو ذہنی، معاشرتی اور اخلاقی پستی سے نکالنا تھا۔سرسید یہ بات اچھی طرح جانتے تھے کہ یہ خواب اس وقت تک پورا نہیں ہوسکتا جب تک مردوں کے ساتھ ساتھ عورتوں کی تعلیم و اصلاح اور مذہبی عقائد و رسومات کو درست نہ کیا جائے۔اسی لیے سرسید نے 1870ء سے ''تہذیب الاخلاق'' میں عورتوں کی تعلیم کثرت ازدواج اور رفاہِ عام وغیرہ عنوانات پر کئی مضامین لکھے۔سرسید تحریک کے اثر سے بہت جلد ایک معقول اور روشن خیال مسلمان حلقہ بن گیا، جس نے عام مسلمانوں کی تعلیم کے ساتھ ساتھ عورتوں کی تعلیم و اصلاح پر بھی خصوصیت کے ساتھ زور دیا۔علی گڑھ میں ۱۹۰۴ء میں عورتوں کی پہلی کانفرنس منعقد ہوئی جس کے بانی شیخ عبداللہ صاحب تھے۔جس میں عورتوں کی تعلیم اور آزادی کے سلسلے میں بہت سے فیصلے لیے گئے۔'' سرسید کی تحریک پر جب مسلمان لڑکوں کو انگریزی تعلیم دینے کی بات چلی تو مولویوں نے فتویٰ دیا کہ انگریزی تعلیم کفر ہے۔اس وقت لڑکوں کی تعلیم کے ہی لالے پڑے تھے تو بھلا لڑکیوں کو پڑھانے لکھانے کا سوال کہاں پیدا ہوسکتا تھا۔ہندو سوسائٹی میں مختلف اصلاحی تحریکوں میں برہمو سماج، پرارتھنا سماج، اور مہارشی کردے جیسے لیڈروں کے زیر اثر زنانہ اسکول کھلتے جارہے تھے، لیکن مسلمانوں کے لیے پردہ ترک کرنے کا مسئلہ ایسا تھا کہ جس کے بارے میں سوچنا ہی محال تھا۔شمالی ہندوستان کی ہندو سوسائٹی میں بھی پردہ بہت

حد تک موجود تھا۔اس صورت میں اسکول میں پڑھنا اور عیسائی مذہب اختیار کرنا ہم معنی سمجھا جاتا تھا۔

۱۸۵۷ء کے خونی انقلاب کے بعد ہی سرسید نے ہندوسانی مسلمانوں کو جدید تعلیم کے مواقع فراہم کرانے کے لیے عملی کوششیں شروع کردی تھیں۔ وہ جس اعلیٰ پیمانے پر ایک مسلم یونیورسٹی کو قائم کرنے کا خواب دیکھ رہے تھے اس کی تکمیل اسی وقت ممکن ہوتی جب ولایت جا کر وہاں کے طرز تعلیم اور اصول تدریس سے بذات خود واقفیت بہم پہنچائیں۔اتفاق سے برطانوی حکومت نے ہندوستان کے ذہین اور لائق طلبہ کو لندن میں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لیے چھ ہزار کے نو وظیفے دینے منظور کیے۔اس کے علاوہ ہر طالب علم کے لیے تین ہزار روپیہ آمد ورفت کے اخراجات کے بھی منظور کیے۔اتر پردیش کی سرکار نے سرسید کے فرزند سید محمود کو اس وظیفے کے لیے مستحق قرار دیا۔حکومت کے اس فیصلے سے سرسید کے ارادے کو زبردست تقویت پہنچی اور یہی سرکاری امداد ان کو ولایت تک کے سفر کے لیے ان کی دیرینہ آرزو کی تکمیل بنی۔سرسید پانی کے جہاز میں سوار تھے اس میں ان کی ملاقات مس کارپنٹر سے ہوئی جو برسٹیل کی رہنے والی تھی اور کلکتہ اور بمبئی میں ہندوستانی عورتوں کی تعلیم کے لیے کام کرچکی تھی۔مس میری کارپنٹر ۱۸۶۶ء میں ہندوستان میں تعلیم نسواں کے فروغ کے لیے آئی تھی اور ایشور چندر ودیّا ساگر سے مل کر کلکتہ میں تعلیم نسواں کا کام کیا اور لڑکیوں کا نارمل اسکول قائم کیا تاکہ لڑکیوں کو پڑھانے کے لیے استانیاں تیار ہوسکیں۔

مس کارپینٹر راجہ رام موہن رائے کی بھی عقیدت مند تھی اور انھوں نے بتایا کہ راجہ رام موہن رائے ان کے والد بزرگوار سے ملنے برسٹل گئے اور اسی کے گھر میں رہتے تھے اور وہیں انتقال ہوا۔انھوں نے راجہ رام موہن رائے سے ہندوستانی خواتین کی جہالت اور زبوں حالی کا ذکر سنا تھا چنانچہ عورتوں کی اصلاح اور تربیت کا جذبہ انھیں ہندوستان کھینچ لایا۔

مس کارپینٹر نے سرسید سے فرمائش کی کہ وہ ان کی نوٹ بک میں ہندوستانی عورتوں کی تعلیم وتربیت کے مسئلے پر اظہار خیال تحریر فرمائیں چنانچہ سرسید نے اس میں مندرجہ ذیل عبارت لکھی:

''بہرحال میں خدا سے چاہتا ہوں کہ مس کارپینٹر صاحبہ کی کوششیں کامیاب ہوں اور ہندوستان میں کیا عورت کیا مرد سچائی اور علم کی روشنی سے جو دونوں اصل میں ایک ہیں، روشن ضمیری حاصل کریں۔''

۲رمئی ۱۸۶۹ء کو وہ پیرس کے وارسیل محل کے عجائب خانے میں ایک تصویر کو دیکھ کر اسے عورتوں کی تذلیل سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

''اس تمام تصویر خانے میں صرف ایک ہی بات تھی جو فرینچ کی شجاعت اور سویلیزیشن (تہذیب وشائستگی) کو بٹہ لگاتی تھی اور مجھ کو اسے دیکھ کر نہایت تعجب ہوا کہ ایسی بہادر اور شجاع اور سپاہی قوم نے جو سویلیزیشن کے زیور سے بھی نہایت آراستہ ہے ایسی عجیب بات جوان خوبیوں کے برخلاف ہے۔ کیوں کر کی ہے؟

الجزائر کے محاربات کی تصویروں کے کمرے میں امام عبدالقادر کی عورتوں کو گرفتار کرنے کی تصویریں بنائی ہے۔ ان کی عورتیں اونٹ پر کجاوے میں تھیں، فرینچ سپاہیوں نے اونٹ کو بٹھا کر کجاوہ گرادیا ہے اور عورتیں اس میں سے نکل پڑی ہیں اور ان کے بدن سے کپڑا ہٹ گیا ہے اور فرینچ سپاہی سنگین اٹھائے ہوئے اور ان کی نوکیں عورتوں کی طرف کیے ہوئے کہ گویا اب ماریں گے۔ گرد کھڑے ہوئے ہیں۔ کیا فرینچ کو یہ زیبا تھا کہ عورتوں کی گرفتاری کی تصویر اپنے محل میں لگاتے؟ کیا عورت پر سنگین سیدھی کرنی اور اس کو کجاوے میں گرادینا فرینچ سپاہیوں کی بہادری کی یادگار تھی؟ کیا ایک عورت کا تصویر میں کپڑا بدن سے ہٹا ہوا بنا دینا (بالفرض اگر ایسا ہوا بھی ہو) فرینچ کی سویلزیشن کے مناسب تھا؟

اس تصویر کا ذکر کرتے ہوئے سرسید کہتے ہیں کہ ایک غیرت مند مسلمان کے لیے ان عورتوں کو ایسی بے کسی کے عالم میں دیکھنا آنکھوں سے خون ٹپکانے کے لیے کافی ہے۔ اور کہتے ہیں کہ ''اس تصویر کو فرینچ سپاہ کی بہادری کی یادگار سمجھنا اور عورت کا کپڑا بدن پر سے ہٹا ہوا بنانا فرانس کے لیے قابل شرم ہے اور اس کی شائستگی کو دھبہ لگاتا ہے۔''

پیرس میں سرسید ایک دوکاندار لڑکی کے حسن اخلاق سے بے حد متاثر ہوتے ہیں۔ ایک تو وہ عورت نہایت خوش لباس پہنے ہوئے کس طرح بلبل کی طرح انگریزی بولتی ہے۔ نہایت شائستہ گفتگو کرتی ہے اور سرسید اور ان کے ہم سفروں کو دستانے پہناتی ہے۔ پیرس میں ڈنر پر جانے کے لیے لیڈیز سے ملنے کے لیے اور حکمران وقت سے ملنے کے لیے دستانے پہننا ضروری ہیں۔

سرسید لکھتے ہیں:

> ''وہ عورت چار زبانیں جانتی تھی، فرینچ، جرمن، اٹالی، انگریزی اور چاروں میں نہایت عمدہ گفتگو کرتی تھی اور یہ صرف اس لیے سیکھی تھی کہ جس ملک کا خریدار آوے اس سے بآسانی گفتگو کر سکے۔''

انگلستان کے قیام کے دوران سرسید چند انگریز خواتین کے حسن و اخلاق اور کارکردگی سے بہت متاثر ہوئے، تہذیب و شائستگی کے ان نمونوں پر وہ بڑی حیرت کا اظہار کرتے ہیں۔

لندن میں اپنے قیام کے دوران سرسید جس مکان کے ایک حصے میں کرایہ دار کے طور پر رہتے تھے وہ مسٹر جے لڈلم کا تھا۔ مسٹر لڈلم کے اس مکان میں سرسید کے تصرف میں چھ کمرے تھے، جس میں چار بیڈ روم علاحدہ علاحدہ چار لوگوں کے لیے تھے۔ ایک ڈرائنگ روم اور ایک کھانے کا کمرہ تھا۔ مسٹر لڈلم نہایت لائق اور قابل انسان تھے اور کئی علوم سے واقف تھے اور جب فرصت ملتی تو رات کی مجلسوں

میں کیمسٹری، بایولوجی اور زولوجی وغیرہ پر لکچر ہوتے تھے۔

وہ اپنے کاموں میں مصروف رہتے تھے، انھیں آفس جانے اور جلسہ جلوس میں شرکت کرنے کے علاوہ کسی چیز سے سروکار نہ تھا۔ ان کی بیگم نے اپنے شوہر کو تمام گھریلو ذمہ داریوں سے آزاد کر رکھا تھا، وہ ایسی تعلیم یافتہ شائستہ اور نیک بی بی تھیں کہ بقول سرسید ''زبان اس کی خوبیاں بیان کرنے سے قاصر ہے۔ تہذیب اور اخلاق اور ادب اور انسانیت سب چیز کی مجسم ہے۔ تمام کام اور تمام معاملات خانہ داری کے نہایت لیاقت سے خود کرتی ہے۔'' مسٹر لڈلم کے دو بہنیں مس ایلن ویسٹ اور مس فینی ویسٹ بھی انھیں کی طرح پڑھی لکھی تھیں۔ ان میں سے ایک ایلن ویسٹ مطالعے کی بلا کی شوقین تھیں، حتی کہ بیماری کے دوران بھی سرسید سے کتاب پڑھنے کے لیے منگا بھیجتی تھیں۔

سرسید کے لیے یہ تجربہ ناقابل فراموش تھا کہ ایک عورت عالم بیماری میں کتب بینی سے دل بہلائے اور پھر مذہبی موضوع سے متعلق اس کتاب پر تبصرہ کرنے کی اہلیت بھی رکھے۔ اپنی مکان مالکہ اور اس کی بہن کی تعلیم و تربیت اور شائستگی سے متاثر ہو کر وہ اپنے سفر نامے میں یوروپین اور ہندوستانی خواتین کا مقابلہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''بس اب سمجھنا چاہیے کہ متوسط درجے سے کس قدر کم درجے کی عورتوں کی تو کیسی عمدہ تعلیم ہے۔ کیا یہ تعجب انگیز بات نہیں کہ ایک عورت حالت بیماری میں کتاب پڑھنے سے دل بہلائے۔ آپ نے ہندوستان میں کسی امیر کسی نواب کسی راجہ کسی مرد اشراف کو ایسی خصلت کا دیکھا ہے؟
>
> اگر ہندوستان میں کوئی عورت بالکل برہنہ بازار میں پھرنے لگے تو ہمارے ہم وطنوں کو کیسا تعجب اور کس قدر حیرت ہوگی۔ بلا مبالغہ یہ مثال ہے کہ جب یہاں کی عورتیں یہ سنتی ہیں کہ

ہندوستان کی عورتیں پڑھنا لکھنا نہیں جانتیں اور حلیہ ترتیب اور زیور نور سے بالکل برہنہ ہیں تو ان کو ایسا ہی تعجب ہوتا ہے۔اور کمال نفرت اور کمال حقارت اس کے خیال میں گزرتی ہے۔''

سرسید کی مہربان لینڈ لیڈی نے ان کے گھریلو کاموں کے لیے دو خادماؤں کو بھی رکھ چھوڑا تھا، جن کے نام اینبی اسمتھ ،ایلزبیتھ میتھیوز تھے۔انگلستان کی یہ معمولی خادمائیں بھی وقت کی پابند اور فرض شناس تھیں اور ہر خدمت خندہ پیشانی سے بجالاتی تھیں۔انگلستان کی یہ خواتین اپنی لیاقت ،تہذیب وشرافت اور فرض شناسی سے سرسید کو بے حد متاثر کرتی ہیں جس کا حال وہ بڑی تفصیل اور ذوق و شوق سے اپنے دوست راجہ جے کشن داس کو خط میں تحریر کرتے ہیں:

اگر ہندوستان میں جاوے اور اچھے سے اچھے آدمیوں کی عورتوں سے ملے تو ان کو محض جانور سمجھے اور نہایت حقارت سے ان سے نفرت کرے۔یہ صرف نتیجہ عام تعلیم وتربیت کا ہے۔''

لندن میں اپنے سترہ ماہ کے قیام کے دوران سرسید احمد خان جہاں انگریز خواتین کی تعلیم وتربیت کے دلدادہ نظر آتے ہیں وہیں وہ مصر اور ترکی مسلم خواتین کی تہذیب وشائستگی پر باغ باغ ہو جاتے ہیں۔مصر کی ایک مسلمان لڑکی کے بارے میں تحریر کرتے ہیں:

''روم اور مصر دونوں میں روز بروز تعلیم کی ترقی ہے، عورتیں بھی روز بروز بہت زیادہ پڑھی لکھی ہوتی جاتی ہیں۔مصر کی ایک مسلمان لڑکی کا میں نے حال سنا ہے کہ سوائے عربی زبان کے جو اس کی اصل زبان ہے اور جس میں وہ نہایت فصاحت سے لکھتی پڑھتی ہے۔فرینچ زبان بھی نہایت خوب بولتی ہے اور لیٹن اس قدر جانتی ہے کہ جو مضمون یا شعر اس کے سامنے رکھا جائے اس کو پڑھ لیتی ہے اور مضمون سمجھ لیتی ہے۔ اس کے بھائی نے فرانس

میں تربیت پائی تھی جب وہ اپنے گھر گیا تو اس کی بہن نے جس کو پڑھنے کا بہت شوق تھا اور اپنے کنبے کے بزرگوں سے اس نے اپنی زبان عربی میں بہت کچھ پڑھا تھا۔

اپنے بھائی سے فرینچ اور لیٹن سیکھ لی۔'' سرسید احمد خان نے مسلم معاشرے میں پھیلی خرابیوں کو دور کرنے اور عمدہ تہذیب پیدا کرنے کے لیے ۲۹ نکات کا منشور بھی تیار کیا تھا اور ان کی اصلاح کی طرف مسلمانوں کو متوجہ کیا۔ ان نکات میں سے تین نکات خاص طور سے عورتوں سے متعلق تھے۔ سرسید چاہتے تھے کہ لڑکیوں کی تعلیم اور دستکاری سکھانے کا انتظام ہونا چاہیے۔ وہ رفاہِ عورتوں کی حالت میں ان کے ساتھ حسنِ سلوک سے پیش آنے پر زور دیتے تھے۔ وہ کثرتِ ازدواج کے بھی قائل نہیں تھے جب کہ اسلام چار شادیوں کی اجازت دیتا ہے، مگر سرسید کا خیال تھا کہ احکام خداوندی کے خلاف کئی بیویوں سے سلوک کرنے سے بہتر ہے تعداد ازدواج سے پرہیز کیا جائے۔''

سرسید کو لندن میں اپنے قیام کے دوران دو مرتبہ ملکہ وکٹوریہ سے ملنے کا موقع ملا۔ پہلی مرتبہ ۶ر نومبر ۱۸۶۹ء کو جب وہ ایک پُل کا افتتاح کرنے آئی تھیں اور دوسری مرتبہ ۱۱ر مارچ ۱۸۷۰ء کو ملکۂ معظّمہ کے شاہی محل میں جہاں سرسید نے ملکہ کے ہاتھ کا بوسہ لیا۔

ملکہ وکٹوریہ سرسید سے دو سال چھوٹی تھیں اور وہ ملکہ کی شان و عظمت کو ان کی مادرِ مشفقہ کی تعلیم کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، اور ان کی شخصیت سے متاثر ہو کر ہی سرسید نے بھی اپنے اسکول کا افتتاح ملکہ وکٹوریہ کی سال گرہ تاریخ پیدائش ۲۴ر مئی ۱۸۷۵ء میں علی گڑھ میں ''مدرستہ العلوم مسلمانانِ ہند'' کے قیام کے بعد ۱۲ر نومبر ۱۸۷۵ء کو سرسید نے سر ولیم میور کو وزیٹر کی حیثیت سے ابتدائی مدرسے میں مدعو

کر کے شاندار استقبالیہ دیا اور بیگم میور کے ہاتھوں ایک درخت لگوا کر میور پارک کا افتتاح فرمایا۔ گویا مدرسے کے ابتدائی زمانے میں ہی اس ادارے میں عورت کی عظمت اور اس کے رتبے کو تسلیم کیا گیا۔ تعلیم نسواں کے متعلق سرسید احمد خاں کا جو نظریہ تھا اس کا اندازہ ہمیں موجودہ دور کے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ہو جاتا ہے۔ یہ یونیورسٹی نہ صرف ہندوستان میں بلکہ غیر ممالک میں بھی ایک اہم تعلیمی ادارہ مانا جاتا ہے اور یہاں .P.G کورسوں کے ساتھ ساتھ بہت سارے ٹیکنکل کورسیز بھی پڑھائے جاتے ہیں۔ علی گڑھ میں تعلیم نسواں کا دائرہ صرف ویمنس کالج تک ہی محدود نہیں رہا بلکہ یونیورسٹی میں طلبا کے ساتھ ساتھ طالبات کی کثیر تعداد ہر سال رہتی ہے ۔ اسی لیے سپریم کورٹ کی ایڈوکیٹ رعنا پروین صدیقی صاحبہ کا کہنا ہے کہ اے۔ایم ۔یو سے دخترانِ ملت کی ایک بڑی تعداد ہر سال اعلیٰ تعلیم کے زیور سے آراستہ ہو کر نکلتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اعلیٰ تعلیم یافتہ ایک ماں کی آنکھوں میں اپنے بچے کو علم کے اخلاق تک پہنچانے کا ہی خواب ہوگا۔ اب دخترانِ ملت بھی سرسید کے مشن کو آگے بڑھانے میں سرگرمِ عمل ہیں۔

☆☆☆

The Indian Culture: A Study of Urdu Language and Literature

Key words: Indian culture, Thoughts and thinkers, Urdu language and literature

Prof. (Dr.) Md. Yahya Saba
Department of Urdu,
Kirori Mal College, University of Delhi.

Abstract: The richness of ancient Indian culture and civilization is unique. Among all the ancient civilizations, the Indian civilization and the Vedic values represent the most liberal system of human thought and philosophy especially against the Semitic beliefs that has repeatedly proved detrimental to peace and harmony in world. The heritage of India's rich social and cultural diversity, its tradition, the talent of human resource and aspirations of youth and women are varied. India has been the mother land of civilization for centuries. With the passage of times, it also witnessed several ups and downs which degraded its rich composite culture and heritage. Literature is the depiction and criticism of life. It has the capacity to appeal to the imagination of the reader and listener alike. Urdu language has a rich literature. Being a great language of the world, the literature of this language is facing the challenges of Globalization which aims to look at the whole world from the perspective of a single consuming unit. Urdu language and literature has a long and colorful history that is inextricably tied to the development of that very language, Urdu, in which it is written. Indian Constitution protects rights and aspirations of all sections of the society giving much impetus to the spirit of unity in diversity. British rulers with an aim of 'divide

and rule policy' started labeling Urdu with Muslims and Hindi with Hindus while the fact is that Urdu literature and culture is fully secular in its nature. Urdu is a language of humanity. It is a symbol of unity, patriotism, equality and national integrity. Urdu has played significant role in freeing India from the clutches of feudal system. Within the literary forms of Urdu, poetry is a major form of expression which has highlighted the composite culture and also shaped the activities.

The richness of ancient Indian culture and civilization is unique. Among all the ancient civilizations, the Indian civilization and the Vedic values represent the most liberal system of human thought and philosophy especially against the Semitic beliefs that has repeatedly proved detrimental to peace and harmony in world. History is a witness to the fact that these Semitic forces have carried out aggressions against India but there has hardly been any blatant violation and breach of human rights in foreign lands by Indian people.

The heritage of India's rich social and cultural diversity, its tradition, the talent of human resource and aspirations of youth and women are varied. All the sectors that have the potential to make India a global power - talent, trade, tradition, tourism and technology are the backbone of all initiatives to make India a developed nation.

India has been the mother land of civilization for centuries. Its landscapes, rivers, forests and natural beauty have been attracting people across the world. The industries, composite culture & communal harmony and Indian spirituality have been fascinating the world for times immemorial. With the passing of times, it also witnessed several ups and downs which degraded its rich composite culture and heritage. But visionary thinkers and leaders of the country always came up with solutions to save the mother land from divisive forces inside and invaders from outside. They also played significant role in maintaining communal harmony, inter-religion integrity, peace and harmony by producing patriotic literature, translating religious texts into vernacular languages and interpreting the holy teachings with harmonious relevance. These efforts in turn saved the country from division and gave befitting reply to the wicked designs of the enemies. With the precise analysis of the Urdu poets, fiction writers and thinkers in this article, a thorough study will be carried out of post 1960 Urdu poetry with special focus on patriotic poetry ascertaining that literature produced post 1960 era is full of patriotic elements which rekindles the patriotic zeal & enthusiasm within the people of our country.

Literature is the depiction and criticism of life. It

has the capacity to appeal to the imagination of the reader and listener alike. Urdu language has a rich literature. Being a great language of the world, the literature of this language is facing the challenges of Globalization which aims to look at the whole world from the perspective of a single consuming unit. It is a satisfactory scenario that most Urdu writers are acquainted with new perspective of Globalization. Modern day Urdu writers have no hesitation in using modern techniques of mass communication and information technology. All these things are healthy signs for the bright future of Urdu language and literature.

Urdu language and literature has a long and colorful history that is inextricably tied to the development of that very language, Urdu, in which it is written. While it tends to be heavily dominated by poetry, the range of expression achieved in the voluminous library of a few major verse forms, especially the Ghazal and Nazm (poetry), has led to its continued development and expansion into other styles of writing, including that of the short story, or Afsana. Urdu literature is principally popular in India and Pakistan. Additionally, it enjoys substantial popularity among South Asian immigrants in North America, Europe and Middle East and usually around the world. It is widely understood in

Afghanistan. Urdu is finding interest in North American, European and South Pacific Asian countries primarily through South Asian immigrants. Urdu language and literature aspires to be one of world's leading language providing innovative, responsive and high quality job opportunities all over the world.

Civilization is the basis of recognition of history of any country. Civilization is analyzed on grounds of its openness in accepting other cultures as well as blending with other civilizations. Indian civilization is the only one in the world which is a blend of several cultures and it is the force behind its existence for centuries. Language is the most suitable medium for examining history and culture of any country. India's greatness is reflected through its languages and rich and diverse literatures of the country.

Indian Constitution protects rights and aspirations of all sections of the society giving much impetus to the spirit of unity in diversity. Ajanta, Ellora, Taj Mahal and Red Fort are the symbols of India's composite culture and shared heritage irrespective of caste, creed, colour and religion. Indian composite culture is an instance of attire weaved of shining thread of languages having their genuine shining intact and performing significant role in maintaining the prestige of sovereign India.

In my view, the inhabitants of the Indian subcontinent vary in colour, creed, language and values. Therefore, here secularism and freedom for all is of utmost necessity to maintain peace and harmony. Otherwise, a violent and aggressive scenario can emerge as it is prevalent in our neighborhood countries. The great Akbar is the founder of secularism in the country. In the later era, Tipu Sultan and Nawab Wajid Ali Shah followed the path of secularism. In the independent India, leaders like Mahatma Gandhi, Jawaharlal Nehru, Maulana Abul Kalam Azad, Muhammad Ali Jauhar, Hasrat Mohani, Sardar Vallabhbhai Patel, Bal Gangadhar Tilak, Subhas Chandra Bose and others adopted secular principles.

British rulers with an aim of 'divide and rule policy' started labeling Urdu with Muslims and Hindi with Hindus while the fact is that Urdu literature and culture is fully secular in its nature. Urdu poetry is a voice of heart having genuine impact on listeners and readers. It is also saddening that we the people of India are depriving ourselves from the rich heritage of Urdu terming it the language of Muslims. Urdu is not mere a language rather it is a whole culture which is being sidelined advertently. If Urdu diminishes, a culture will diminish resulting in irreparable loss. English and Hindi media in the country is not interested

in giving space to Urdu reducing it to the Urdu media only for which Urdu lovers are also equally responsible as we are not teaching our children the language. Now-a-days Urdu is on the mercy of films and TV serials or in judicial terminology where Mulzim, Mujrim, Moakkil, Wakalat Nama and Insaaf terms are still in usage. Films like Mughal-e-Azam and Mother India are in Urdu language but their CBFC certificates were issued in Hindi which is an evidence of compromising the Urdu language. On the contrary those involved in killing of Urdu, on several occasions use Urdu couplets in their day to day conversation.

Urdu has been granted the status of second State language in several States but universities, colleges and schools are struggling with the scarcity of Urdu teachers as well Urdu knowing Officers in government departments. Is it not the duty of the government to provide Urdu teachers and Urdu knowing Officers?

Sanskrit is the source language for all Indian languages but it has shrunk to religious books and is on the brink of diminishing stage. Similarly, Urdu which is a symbol of composite culture in the country is also shrinking. It is a misconception that Urdu can't provide a job while in fact knowledge of more languages broadens the job opportunities. Urdu teachers and

learners need to focus on having sound knowledge of other national and international languages with Urdu like English, Hindi, Arabic, Persian, Sanskrit, Italian, Chinese, and Japanese etc. Urdu medium students should not fall victim of inferiority complex. Urdu is State language in Kashmir but Kashmiri is dominant there. Urdu medium should be approved at least till higher secondary level in school education. Three-language formula yet could not be implemented properly. It is a misconception that one will lag behind after getting educated through Urdu medium.

Education is aimed at inculcating higher human values in students and Urdu is the best medium for it as in the development of it there has been significant role of many individuals coming from diverse backgrounds across the globe. Education is intended to bring higher moral values in humans and preparing individuals turning beneficial for humankind. Knowledge and acceptance of Western culture and values based on the needs of contemporary requirements is okay but one should not leave behind his Eastern identity.

Urdu is an Indian language having a rich past though currently its association with the people has weakened. But the future of a prosperous and vibrant India is associated with Urdu. It has gone through

tough times post - independence. With India attaining freedom, divided into two parts and as a result Urdu was declared unpatriotic. Today new Urdu villages are emerging across the globe and people are embracing Urdu language and literature. Even British rulers used Urdu to establish their empire and maintain it in the Indian subcontinent. Hindi is a Persian word while Urdu is derived from Sanskrit consisting of 'Ur' meaning 'heart' and 'Du' meaning two; thus it refers to a language which combines the hearts of the people globally making a place for itself internationally. Presently Urdu has gained global acceptance and now it is the need of the hour to connect Urdu with livelihood taking firm measures.

Urdu is a language of humanity. It is a symbol of unity, patriotism, equality and national integrity. Urdu has played significant role in freeing India from the clutches of feudal system.

As Muslim culture and religious legacy is preserved in Urdu literature, Hindu culture is also well preserved in its literature. In all, 82 published editions of Bhagwat Geeta and 45 editions of Puranas apart from Ramayanas and Jain and Buddhist literatures are available in Urdu.

In fact, Urdu literature and poetry are manifestation of Indian culture which has played

significant role in unifying the country. They are outcome of a mix culture having constituent elements of Hinduism, Sikhism, Christianity and Islam. Urdu's rich literature is produced from the inception by writers belonging to all religions and sections of the society and same is the scenario till today. They enriched Urdu through newspapers, magazines and other journalistic means which has a constant history. Many milestone books in Urdu starting from "Kadamrao Padamrao" are written by Hindu, Sikh and even English writers and have attained the status of magnum opus. The same situation is still prevailing as today novels, short stories, essays, satires, travelogues, marsiya, qaseeda, ghazal and nazm are the examples of composite culture.

All the literary forms of Urdu are full of social, cultural, economic, national and religious elements. It shows that secrets of Indian social and cultural values are deep-rooted in Urdu language and literature.

Manifestation of National elements in Urdu poetry:

Within the literary forms of Urdu, poetry is a major form of expression which has highlighted the composite culture and also shaped the activities. Ghazal, everyone is fond of it due to its preciseness, delicacy and melody. Nazm is enriched with the elements of unity, fraternity, equal rights, acceptance

and coexistence. There are poets in Urdu who dealt with aforementioned topics in their poetry in each and every era and gained acknowledgement among people. Nazms of Wali Muhammd Nazir Akbrabadi, Maulvi Altaf Hussain Haali and Muhammad Hussain Azad are full of 'Ganga-Jamuni' elements. When India embraced the idea of nationalism, poets started penning on the theme. Some of them are Akbar Allahabadi, Ismail Meerathi, Afsar Meerathi, Brij Narayan Chakbast followed by Zafar Ali Khan, Durga Sahaye Suroor, Allama Iqbal, Tilok Chand Mahroom, Josh Malihabadi, Ehsan Danish and Saghar Nizami. Allama Iqbal presented 'Trana-e-Hindi' based on the idea of nationalism. This nazm still today is recited in morning assemblies in many schools across India. Allama Iqbal's another nazm on the same idea is 'Bache ki dua' which is based on Indian values and teachings. See a couplet from the nazm 'Naya Shawwala' below:

Shakti bhi, shanti bhi bhakton ky geet mein hai
Dharti ke baasiyun ki mukti preet mien hai

Also a line from another nazm:

Khake watan ka mujhko har zarrah dewta hai

These nazms are proof of Allama Iqbal's love and patriotism for the country. The era of patriotic nazms started before the independence in Urdu

literature is still continuing. Post 1960, there is a long list of poets writing on patriotic themes. Zia Karhani, Kumar Pashi, Nazish Partapgarhi, Niyaz Haider, Mazhar Imam, Makhmoor Saeedi, Zubair Rizvi, Balraj Komal, Chandra Bhan Khayal, Ambar Bahraichi, Gopal Mittal, Ali Jawwad Zaidi, Salam Machli Shahri, Moin Ahsan Jazbi, Jagan Nath Azad, Prem Warbranti, Anwar Jalalpuri, Riyazat Ali Shaiq, Muzaffar Hanafi, Farhat Hussain Khushdil, Syed Ahmad Sahar etc. are a few names among the patriotic poets who established an identity for themselves writing on the themes of communal harmony, national integrity and shared heritage.

A thorough analysis of all above mentioned poets authenticated by their poetry is not possible in a short article but some of them will be analyzed in the following paragraphs. They will be those who never compromised on the deteriorating situations in the country and kept spreading the message of love, brotherhood and humanity in adverse situations as well.

Ziya Karhani:

Great poet and thinker, Ziya Karhani is known by his poetry anthology "Aina-e-Watan" which includes poetries demonstrating his patriotic spirit and thoughts. It also includes poetry written in the praise of

indigenous spiritual gurus, political leaders, literary figures and poets including Mahatma Gandhi, Maulana Muhammad Ali Jauhar, Dr. Mukhtar Ansari, Martyr Tipu Sultan, Allama Iqbal, Guru Nanak, Chakbast Lakhnavi, Kaifi Delhvi, Akbar Allahabadi, Asadullah Khan Ghalib, Sarshar and sufies from Maharashtra. Ziya Karhani has written poetry on great personalities in the field of politics, poetry, literature and spirituality. See the below quote of Professor Yunus Agaskar highlighting the salient features of Ziya Karhani's poetry:

"Ziya Karhani is a patriot and his poetry is manifestation of his feelings and thoughts which is rich in cultural traditions and full of rare images of "old and modern." Read the nazms like Saahile Maharashtra, Taj Mahal, Mera watan hai, Tameere watan, Dal, Kamla Nehru Park and feel the joy of poetry." (Quote is in Urdu)

Kumar Pashi:

In the modern era poets, Kumar Pahdi is famous for his nazms like 'Ayodhya main araha hun', 'Krishn', 'Gumshuda lafz', 'Pishach nagri' and 'Vilas yatra.' At one hand, while these nazms are expression of patriotic feelings on the other hand, they demonstrate sadness on the diminishing values and prestige of the nation. Krishn is a fine example of

Kumar Pashi's respect and honour towards Indian Hindu Gods and Goddesses. Above mentioned nazms are full of elements of Indian culture, tradition, spiritual atmosphere and fable and myths. The sense of coexistence in these nazms, is true representation of Indian Ganga-Jamuni culture.

Nazish Partapgarhi:

Muhammad Ahmad Nazish Paratapgarhi has also written several nazms on the theme of composite Indian culture. His nazms like 'Ae hamsukhano', 'Jashne Jamhur', 'Ae zaban', 'Ae mere watan', 'Apni dhari apna desh', 'Mosame gal ke safer', 'Bapu ki awaz', 'Desh ke naujawanon', 'Jaag ae mere watan' etc. are especially noticeable in this context. His nazm 'Zaban se nafrat kiyun' is an effort to calm those discriminate on the basis of language. Below are a few couplets:

Jahan bhi chhaon ghhani ho qayam karte chalo!
Adab jahan bhi mile, ahtram karte chalo!!
Zaban tasalsule tarikhe zindagani hai!
Zaban manazile tahzeeb ki kahani hai!!
Zaban machalti hai mitti pe chahchahon ki tarah!
Zaban nikalti hai chilman se zamzmon ki tarah!!
Zaban qaum ki izzat bhi hai, ghoroor bhi hai!
Zaban awam ki mehnat bhi hai, shour bhi hai!!

For a country like India which is quite vast in

geographical and demographical terms, such nazms are needed to maintain the unity in diversity as nowhere in the world so diverse creed, caste and religion coexist as in India. Several languages and dialects are spoken in the country and this nazm by Nazish is a symbol of the cultural heritage of the nation. His nazms are manifestation of peace, tranquility, culture and sanctity of India.

Neyaz Haider:

An important name among the founding members of Nai Nazm is Neyaz Haider. His nazms like 'Jugnu ka trana', 'Tahzeeb ke memar' and 'Samay bada gambhir' included in his anthology named 'Sholae awargi' show his human love and affection. Neyaz Haider has penned several symbolic nazms which present a new direction of Indian culture in public life. A well-known Urdu critic Professor Qamar Raees on said:

"Neyaz Haider was well aware of Indian music and folk literature related to the life style of common people of India, their thought process and culture. Tandaw, Natraj, Manjhi and Wandana like namzs will be categorized as the extension of Nazir Akbrabadi's tradition." (Quote is in Urdu)

Patriotic flow of thoughts and thinking in the nazms of Neyaz Haider is intermingled with the hard

work of common people, their fraternity and integrity. His nazms also represent the Indian natural beauty and its soothing weathers with symmetry. See below few couplets from the nazm 'Aman ki raah par':

Uthao beeda ke Asia main kbhi ghulami nahin rahegi!
Panap sakega na koi fitna nazar main khami nahin rahegi!
Hum usko baqi na rahne denge jo awami nahin rahegi!

Mukhmoor Saeedi:

The next important name in the genre is Sultan Muhammad Khan Makhmoor Saeedi. Originally his poetry is Ghazal centric but his poetry anthologies consist several nazms which portrait natural beauty, economical deterioration, political and social turmoil, human disrespect, rejection of values and dislodgment of social fabric. His nazm 'Ae ardhe watan' is a fine example of his effort of preserving cultural and traditional values. A few lines below are quoted:

Sahra bhi tere gulshan gulshan, saya bhi tere roushan rausha!
Ae ardhe watan, ae ardhe watan, ae ardhe watan, ae ardhe watan!!
Mandir ke kalas kiya hen tere khwabon ki sunahri tabiren!
Masjid ke manaron men teri bedariye jaan ki tanwiren!!
Ek teri kitabe azmat ki mahfil saw tafseeren!
Chisti ki dua, nanak ki nawa, ghalib ki ghazal, meera

ke bhajan!

Ae ardhe watan, ae ardhe watan, ae ardhe watan, ae ardhe watan!!

The mentioned nazm consists of 15 stanzas which is an example of Makhmoor Saeedi's writing abilities. This nazm is symbol of composite culture. Some other nazms written by the poet on the theme are 'Hindustan', 'Wo shahar abhi usi jagah hai', 'Turkaman gate Delhi', 'Salame aqidat', 'shagun' and 'Mausame bahar ki ek raat.'

Chandra Bhan Khayal:

Contemporary poet, Chnadra Bhan Khayal is a well-established Urdu poet with delicate feelings. His nazm 'Haan! Ae musalman' is the manifestation of cultural struggle of the present era in India. It was penned in reaction to the nazm 'Musalman' written by Hindi poet, Devi Prashad Mishra. Chandra Bhan Khayal who is a true secular, born and brought up in the aegis of Indian composite culture has targeted the self-acclaimed protectors of the patriotism in this nazm.

A part of the nazm:

"Musalman na hute to/ qabilon, warnon, tabqon aur jatiyon ke jangal men/ tanaffur ki aag lagi hot/ jangal jal chuka hota/ phir arakshan ki dhup men kise sainkate/ arakshan ka virodh kaun karta/ jamhuriyat ki maina kahan chahchahati/ samta, santulan, samaj

sudhar shabd kosh hen/ dhare rahte. Wo musalman hen/ wo rath ya ghode par sawar atank nahin, we Ram se nahin darte/ lekin darte hen to Ram naam ke saudagaron se/ we Marx se nahin darte/ magar darte hen Marx ke na fahm parastaron se/ we kisi se nahin darte/ lekin darte hen/ hukme Allahi men milawat karne walon se."

Secularism and coexistence are the main elements in the poetry of Chandrabhan Khayal. He has also written a long nazm 'Lolaak' in the praise of Holy prophet, Muhammad (Peace be upon him) which is a true tribute to him by an Indian.

Ambar Bahraichi:

In the contemporary poets, Muhammad Idris Ambar Bahraichi is much interested in penning rural issues in his poetry. Fozail Jafari say, "Ambar is the first modern country poet and this itself is his characteristic. Great examples of folk poetry presented by Ambar is lacking elsewhere." A fine manifestation of it is Ambar's nazm "Tanhai huwi hai pasine men lekin." It shows rural values, village inhabitants' love and affection for each other and their sacrifices. Ambar loves his country and fellow citizens so deeply that he dedicated his book "Sanskrit sheriyat" to them. He writes in the dedication:

"Dedicated to those non-Muslim and Muslim

forefathers who enriched the Urdu language and culture by their efforts." (In Urdu).

It shows that Ambar Bahraichi never imagined of an India where non-Muslims and Muslims do not embrace and enrich the Urdu language and composite culture. He always dreamed of a great India and planned for it.

Reyazat Ali Shaeq:

Reyazat Ali Shaeq is also among the important poets of the contemporary era. His anthology 'Nazre watan' has enough proofs to establish him as a national poet as every nazm in it is full of spirit of nationalism. Diverse natural beauties of the country, multiple public festivals, respect for the national heroes and aspire for the development of the country is evident from each and every nazm in the anthology. His nazms 'Sadae farz', 'Jashne zarrein', 'Holi and Diwali' are especially mentionable. Simple language and genuine feelings attract readers in these nazms and fascinate them. Nazms written on national heroes like 'Subhas Chandra Bose', 'Guru Nanak' and 'Tulsi Das' are quite impressionable. Some couplets are:

Hum iske pasban hen yeh pasban hamara
Hindustan ke hum hen Hindustan hamara (Yeh gulistan hamara)

Ye haseen jagmagate nagar, gaon hen jis ke rashqe qamar

Aaj shaeq ky hen des par, he fida janotan zindabad (Sar zamine watan zindabad)

Reyazat Ali Shaeq's other nazms like 'Ekta', 'Eid ki shobha', 'Bapu', 'Amane Hind ki beti Urdu', 'Chiraghe Urdu', 'Gangajamuni tahzeeb', 'Josh-o-Kabir', 'Nida-e-ettehad' and 'Tahzeeb ka gahwara' etc show his love for the country.

Zubair Rizvi:

The list of contemporary Urdu poets will remain incomplete without mentioning Zubair Rizvi. Urdu journal 'Zehne Jadeed' and his own nazms played important roles in fetching pan India fame for Zubair Rizvi. He is considered one among founding members of modern nazm. No detailed study has published yet on elements of composite culture is his poetry but it is evident enough in his nazms. Indian villages, festivals and weathers are dominant elements in Zubair Rizvi's nazms. He has written patriotic nazms admiring Indian culture and fraternity. A couplet mentions:

Yeh hai mera Hindustan!
Mere sapnon ka jahan!
Isse piyar hai mujhko!!
(Yeh hai mera Hindustan)

His nazm like 'Zameen taqseem ho chuki hai', 'Mitti ki khushboo', 'Aman se dushmani', 'Gum hota shahar', 'Kabir rang' and 'Saadaqa' are mentionable.

Anwar Jalalpuri:

Anwar Jalalpuri is known for translating Bhawat Geeta in verse form into Urdu which is his effort to strengthen communal harmony and fraternity. Till now 82 translations of Bhawat Geeta into Urdu have come into notice among which 51 translations are in verse form. Anwar Jalalpuri chose 'Bahre Mutaqarib' for the translation.

Mentioned are some shloks:

Udhar Krish-o-Arjun bhi betab hen!
He donon hi khursheedo mehtab hen!!
Wo rath jiske ghodon ki shan hai!
Safedi hi ghodon ki pehchan hai!!

The example shows the simplicity, flow, symmetry, spontaneity, sanctity and rhetoric in the translation. Apart from those poets mentioned above, there are several other Urdu poets who are dealing with Indian culture with zeal and vigor in their poetry like Muzaffar Hanafi (Mere Hindustan aur Khake Hind ko salam), Moin Ahsan Jazbi (Naya suraj), Mazhar Imam (Ishtirak aur Sha'ar), Ajmal Ajmali (Krishna wali aur Phul zakhmi hai), Salam Machli Shahri (Ye dharti khubsoorat hai aur Main istarah yeh masle dethtahun), Brij Mohan (Mandir bhi lelo), Hurmatul Ikram (Himalaya ki janib chalo aur Suroore gulshan aarai) etc are beautiful and fascinating nazms.

Mazhar Imam:

Khair achha huwa, tum bhi mere qabile mein aahi gaye!

Is qabile mein koi kisi ka nahin!!

Ek tum ke sewa!

Baal bikhre huwe!

Neend uchti huwi!

Khair achha huwa, tum bhi mere qabile mein aahi gaye!

Aao hum log jine ki koshish karein!!

This stanza and the whole nazm by Mazhar Imam highlight the integrity and fraternity point of view and spread a message of communal harmony and coexistence.

Symbol of Indian shared heritage, Taj Mahal has remained a centre for attachment for people. Many poets have used Taj Mahal in their poetry symbolically and now it has become a part of Urdu poetry as a beautiful metaphor.

Hurmatul Ikram, Salam Machhli Shahri, Sahir Ludhianvi, Makhmoor Saeedi, Prem Pal Ashk, Ziya Karhani, Kalim Badayuni, Arif Bayabani, Shoja Khawar, Muhammad Askari and Farhat Hussain Khushdil etc. used Taj Mahal in their poetry post 1960. See a stanza below of the nazm

'Taj Mahal mein aajana' by Prem Warbranti:

Jab raat ka aanchal lahraye!

Aur sara aalam so jaye!

Tum mujhse milne shama jalakar Taj Mahal mein aajana!!

Indian composite culture shared by Hindus and Muslims is evident in other sphere of social life as well. Hindu festivals like Holi, Deepawali, Dessuhra, Shivratri and Muslim festival like Shabe Bara'at, Shabe Qadar, Eidul fitra, Eidul Adha, Muharram all have been elements of Urdu poetry. Urdu poets have also used Mandir, Masjid, Khanqah, Girja and several pilgrimages in the poetry. Composite Indian culture established and founded by early Urdu poets is still being carried forward by contemporary poets as well.

Analysis of cultural elements in Urdu prose:

Famous Urdu poet, Raghupati Sahai Firaq Gorakhpuri wrote:

Sar zamine Hind par aqwam aalam ke Firaq!

Qafile aate gaye aur Hindustan banta gaya!!

The story of sprouting of a composite culture in India is centuries old and there are several writings preserving it. One of the founding figures of Urdu, Maulvi Abdul Haq has said that Urdu is absolutely an Indian language, therefore its grammar and culture should also be fully Indian. There may be some scope for differing point of view as far as its grammar is

concerned but there is absolute lack of such space regarding its culture as it is the offspring of composite culture itself. Culture is so deep rooted into Urdu fiction that it is not easily distinguishable and many a times we get acquainted with the culture by the means of literature itself. Renowned Hindi fiction writer, Bhisham Sahni says:

"In the last six-seven centuries a composite culture emerged on the public level which was founded by Sufies and Rishies. Our contemporary languages are part of the same composite culture…" (Quote is in Urdu)

The composite culture which emerged in the 13th century with the eminent Rekhata poet, Amir Khusru, is part of the consciousness of all patriotic poets and writers like Bhisham Sahni.

What is the need and relevance of dialogue on composite culture today? The answer is that when feudalism and imperialism re-emerge, commercialization gets centre stage, differentiation between good and bad vanishes, values are over looked and Taj Mahal, Ellora and Ajanta become part of commercial activities, rekindling the values of composite culture becomes a necessity. It is time to re-embrace the teachings and preaching of Kabir, Nazir, Guru Nanak, Bulle Shah, Firaq, Nirala, Tagore

and Iqbal in India as the anti-social elemenst are trying to tarnish social fabric of the country. The Indian composite culture is the only solution to several problems in the country today like Hindu-Muslim communal tensions and riots, struggle of Mandir and Masjid and caste and region based identification.

Languages are manifestation of social and cultural elements apart from the distinct human attribution. Language is recognized by social, cultural, educational and ideological elements. Therefore, Urdu language and literature originally is associated with Indian values and temperament.

In the Hindi-Muslim composite culture and society, Urdu also developed. Partition of India in 1947 badly influenced the social fabric at each and every level including political, social, religious and linguistics. The enmity created by British shattered the centuries old culture of co-existence. With the establishment of Pakistan as a new country, major changes occurred for Urdu and the language which gave slogans like 'Ham azadi le kar rahenge', ' Inquilab zindabad', patriotic song like 'Sare jahan se achha Hindustan hamara' and many more patriotic nazms became outsider all a sudden. While the fact of the matter is that Urdu always has remained part of mix society and played active role in the freedom movements.

Conclusion:

In a nutshell, the making of Indian composite culture, communal harmony and fraternity, poets, Sufis, Saints and Rishis have contributed dominantly. When Western Missionary preaching and teachings tried to overcome Indian culture, the visionary thinkers, Sufis and leaders of India left no stone unturned in highlighting their hidden nefarious designs. Akbar Allahabadi is one among those who ironically criticized Western culture even he targeted his own son and daughter on adopting Western culture. Other Urdu poets were penning poetry on the natural beauty of India and were trying their best in reinstating Indian culture which was over dominated by the Western culture.

In the post - independence era, Urdu writers and thinkers kept writing poetry and prose celebrating and reinstating Indian composite culture. They translated religious books into Urdu to spread the pious teachings of every religion to common public as it has been analyzed in detail in the article.

The purpose of revisiting their writings of Urdu writers is to reinstate the values of yester years of India which is diminishing increasingly. The new generation is falling prey to Western culture swiftly leaving behind Indian culture which is a serious concern to be looked at.

References/Bibliography

1. Urdu shayeri main tajmahal, shujakhawar, urdu publications, New Delhi 1986
2. Aainayaewatan, Ziyahaani, Naqshkokan publications trust, Mumbai 1977
3. Ekmausam mere dilkeanderekmausam mere dilkebahar (sherimajmuaa) khumar pasha, satur publication, New Delhi 1997
4. Aazadikebaad Delhi me urdunazm, Dr.Atikullah, urdu academy, Delhi 1990
5. Shola-e-awaragi, Niyazhayder, (murttab) Qamarraies, NashirTazaaiBegam 1992
6. Urdu gazalaur Hindustani zehan-o-tahzeeb, Gopichandnarang, N.C.P.U.L, New Delhi 2002
7. NazrewatanRiyazat Ali Shaiek, Nashirraziyabegam, urdumarkaz, Delhi 2003
8. Rasta aur me majmuakalam, Makhmursaiydi, Nashirmurrinafkhud 2003
9. Urdu shayri me islamitalmihaat, Ataurrahmansiddiqui, Aalamirabtaadabislami, Lucknow 2004
10. Azadikebaadurdunazm (ekintekhab) Shamimhanfi, Mazahar Mehdi, N.C.P.U.L, New Delhi 2005
11. Gudazesehar, Sayed Ahmad sehar, Nashirkhudmusannif. 2005
12. Hindustan shnasi (intekhab) Professor mohammadHasan educational publication house Delhi 2005
13. Kuchaurchahiyewustat, Akhtarulwase, Albalaag publication, New Delhi, june 2009
14. Hindustani asatiraurfikr-o-falsfakaasar,

Hindustani zuban-w-adab par Professor Qamarraies, urdu academy, Delhi 2009

15. Tanquidijihat, Dr. Sahzadanjum, Nashirkhudmunsif 2011

16. Urdu kahani me wataniyataurittehad, Dr. Abdul Rashid khan, educational publication house, Delhi 2011

17. Urdu shairy me Hindustani tahzeeb-o-saqafat, Dr. Nadeem Ahmad, Shoba-e-urduJamiamilliaislamia, New Delhi 2012

18. Urdu shairygeet, (nagmailm-o-amal) Anwar jalaalpuri, Nashirkhudmusannif, July 2013

19. Hindustani culture kairteqa, tarikhkeaaine me, Dr. Tara chand. August 1967

20. Tahrik-e-Aazadi me urdukahissaMoinuddinAqueel, Karachi Pakistan 1976

Rasayl-o-Zaraaied

1. Mahanma, shayer, Mumbai kakaumiyakjahti number 1974

☆☆☆

Nation or Civilization? Problem of History in Intizar Husain's Basti

Keywords: Civilization # Historical Novel # Memory # Culture # Mythology

Mohammad Irfan
Research scholar
Comparative Literature and Translation Studies
Dr B.R. Ambedkar University, Delhi.

Abstract: Basti (1979), a novel by Intizar Husain (1923- 2016), makes a remarkable contribution in this regard as it focuses on the strength of cultural history, which this novel interlinks with civilizational memories. In that sense, the novel addresses the notion of a modern nation-state, people's experiences and their own version of history and civilization, as well as pre-colonial Hindostan, history and civilization. This paper is about the representation of history and civilization in the literature, memory and cultural context represented in the novel while keeping in mind Urdu as a language of exile and Basti as a modern Urdu novel. This paper also explores the layers of meaning that Husain provides us, and these delineations help us to understand the subtle and comprehensive response to the nation-state Indian subcontinent context. For theoretical and critical support in this paper, I referred to the ideas of literary critics such as Aamir R. Mufti, and Erich Auerbach. For literary references and discussion, Muhammad Hasan Askari, Naiyer Masud, Mehmood Farooqui, Muhammad Alim-ur-Rahman and Muhammad Umar Memon have been cited.

Major literary critics of Intizar Husain's works have appreciated as well as criticized his novel Basti. While no one has been entirely dismissive of its significance, there is a lack of fresh approaches in considering Basti as a text of civilizational memories and about the subjectivity of history. There is one major similarity that can be observed among the major critics who have looked at the novel: they mainly focus on the first part of the novel, which they write, is on the mythic side, the mystic and the exaggerated. The first part of Basti is based on pre-partition India, situated in the fictional village of Roopnagar. Many critics say it is Dibai (Bulandshahr district), western Uttar Pradesh situated near Meerut and Hapur, where Husain was born and lived his entire childhood. Among the major critics and writer, Muhammad Salim-ur-Rahman is one of the first Urdu literary critics to review Basti (Urdu). He writes:

> Getting back to the two enriching experiences mentioned above. Well, what are they? The basic experience, a centripetal one, is that of settled, mythic childhood. It is the basis of Husain's fiction. He builds upwards and outwards from here, from a place of mystery and wonder, where the real world is not easily distinguishable

> from the one made up of fancies, where no decisions have to be taken, no traumas have to be encountered, a place guarded peremptorily by the elders, secure in their guilt-edged wisdom and elaborate superstitions. (Rehman 1983:207) (emphasis mine).

In this paragraph, Rehman, writes that it is the mythic childhood of the protagonist, Zakir, that is repetitive and mystic. Rehman mentions that this is the basis of Intizar Husain's fictions. Before an elaborated argument on this and a further part of the paragraph, there is a need to look at what other important critics say in framing repetitive and mythical Husain's fiction. Muhammad Umar Memon, who wrote an introduction to a translation of Basti (2007) (translated by Frances W. Pritchett), has also engaged with his early works and has conducted a long interview with him before the publication of Basti. While Memon does not agree with many of Rehman's views on the novel, he writes in the introduction to Basti (English translation) that he agrees on the "mythical framing" of the first part of the novel. Taking a closer look at the first chapter of Basti: The hypnotic idyll, which breaks upon the senses with its immense evocative beauty, underscores the beginnings of a faintly tragic note: the perception that

the paradisiacal time and space of Rupnagar, seemingly impervious to change, have finally succumbed to the corrosive powers of time. Zakir's paradise is a pre-industrial town in memory -- pristine, whole, full of wonder and harmony between man and nature. Above all, it is a town full of religious accord. The latter aspect of the town's corporate identity is brought out in the largely cordial interaction of its mixed population of Hindus and Muslims, and in the symbiotic existence of two diametrically opposed visions of truth, as embodied in the Hindu and Muslim stories of the creation of the world. Here the parallel worlds of Bhagat-ji and Abba Jan, of Hindu mythology and Muslim legend and lore, could coexist (Husain, Translation, 2007: ix) (emphasis is mine)

Worlds, which are emphasized, hypnotic idyll, immense evocative beauty, Zakir's paradise, wonder, and harmony between man and nature, Hindu mythology and Muslim legend and lore gives the impression that these critics clearly consider the first chapter to be of the greatest quality but it indicates that this is Zakir's personal childhood imagination and not that is something close to realities of any time. It does not hint at any relation to history and culture either. There seems to be a difference between what Husain tries to elaborate, and what the theorists argue the

ways in which he writes the first part. The emphasised words from the quotation indicate that for Husain, these are part of cultural history of the subcontinent. These myths and legends are important, but it is equally important to accept that these are part of history too, which is the reason why the reading/interpretation of the mythical keeps recurring throughout the novel. In their respective readings, neither Rehman nor Memon consider the first part as a historical reading along with the mythical, the paradisiacal, the pristine, along with a combination of Hindu mythology and Muslim legends.

It is necessary to investigate the possible reasons why a reading along historical and civilizational lines is not considered by Memon and Rehman. The reason is not simple, it is related to the question of western enlightenment, modernity, and colonialism and hence, nation-state. The western modern tradition does not consider pre-modernity (western) or the sub-continental context/pre-colonial ways of understanding histories and civilization that comes from continuity of history, cultural experiences and memories. This can be seen in the way Basti (1979), in the original, starts with the Quranic verse, La uqsimu bihaadha al-balad (Quran, 90:1) (Husain [Urdu] 1979:4); or Main qasam khata hun is shahr ki[" I swear

on this city"] (Husain [Nagari], 1979:7). The Quran is not myth or legend; it claims its own historical veracity and authenticity, as epic and Old testament. Husain in the novel mentions Quran, Mahabharata, Katha-sarit-sagar, Jataka and Sufi malfuzat (utterances and sayings of the Sufi master), as well as other literary tradition and forms of subcontinent's literature. He uses the Quran for technique, in a modern Urdu novel. In an interview with Asif Farrukhi

…twentieth-century fiction, with regard to stream of consciousness and 'free association', is present in the Quran. You can see examples of this, and a glimpse of these new techniques, in the way the way events are described in the Quran. A single event, the whole event, isn't described. An event is referred to, there's some small description of it, and after that the text moves on. Then after the text goes on for some time, that same event returns. So if it's considered from this point of view, then the Quran's narrative technique is extraordinary (Husain, 2007: 243).

Husain's claims on Quran indicate that his novel is significant on the basis of a technique from the pre-modern era and hence to understand the Urdu modern novel, particularly in the context of Husain's works, as well as Basti, it requires a pre-modern understanding of the literary traditions. A look at the

passage from its first chapter, which Memon and Salim-ur-Rehman claim to be only mythical, would give a better perspective.

When the world was still all new, when the sky was fresh and the earth not yet soiled, when trees breathed through the centuries and ages spoke in the voices of birds, how astonished he was, looking all around, that everything was so new, and yet looked so old. Blue jays, woodpeckers, peacocks, doves, squirrels, parakeets -- it seemed that they were as young as he, yet they carried the secrets of the ages. The peacocks' calls seemed to come not from the forest of Rupnagar, but from Brindaban. When a little woodpecker paused in its flight to rest on a tall neem tree, it seemed that it had just delivered a letter to the Queen of Sheba's palace, and was on its way back toward Solomon's castle. When a squirrel, running along the rooftops, suddenly sat up on its tail and chittered at him, he stared at it and reflected with amazement that those black stripes on its back were the marks of Ramchandar-ji's fingers. And the elephant was a world of wonder. When he stood in the entry hall and saw an elephant approaching from the distance, it looked like a mountain moving. The long trunk, the huge ears waving like fans, the two white tusks sticking out and curving like scimitars -- when he saw it all he ran

inside, wonderstruck, and went straight to Bi Amma (Husain, 2007:1).

We do not get a modern understanding of time and its specifications in this excerpt, but somehow it assumes that industrialization is yet to reach Roopnagar. The machine is yet to become, as worlds 'new', 'sky is fresh' are kind of words, giving hints to the reader. Animals especially birds, used to visit every house, and everyone is aware of their sounds, presence and timings. These birds have an association with human life - bluebacks, woodpeckers, doves, and peacocks etcetera are all part of the individual's life. They tell us about the rains, seasons and even the probability of a guest visiting. Similarly, they are part of the literary, cultural and religious traditions. As for Zakir, peacock sounds come from the Birandaban and we know that Birandaban still exists and reality (history), it comes under Mathura as well as the mainland of Braj Bhasha, known for the love story of Krishna and Radha. Another example is from woodpecker, and the story of the queen of Sheeba and Solomon come from the Quran, their story is the part of this world, it is historical.

For Husain, history comes along with myth, religions and animals' stories, it's history its mythical tradition, its history of Hindu and Islamic civilization, its

histories of memories and imagination and also a history of animals and human relation, in short, human behaviour. To get information about the animals and birds, children do not need to go to a zoo or become a zoologist, or join animals' rights groups; they are part of their emotions, their day to day life through various cultural sources and literary forms.

Husain, in Basti, through his characterization of elders, particularly through their language which is full of rare or obsolete words, make us realize that many things have been vanishing under the impact of modernization, colonialism, and nationalism. The novel is a space for Husain where standardization is being challenged by the kind of novel he writes taking on earlier novels which had attained a standardization of its own. Another example is where which tells that people used to love many lands or regions at the same time (and still do), and it is because of their cultural histories, where the idea of a nation has no space in the consciousness.

I asked him, "Hakim-ji, you didn't go to Pakistan?" "No, young man." "And the reason?" "Young man! You ask for the reason? Have you seen our graveyard?" "No." "Just go sometime and take a look. Each tree is leafier than the next. How could my grave have such shade in Pakistan?" I laughed inwardly.

Yaar, you Muslims are wonderful! You're always looking toward the deserts of Arabia, but for your graves you prefer the shade of India (Husain, 2007:107).

This dialogue shows that people love the land but that love is not national love. Someone who loves a nation today is not expected to love more than one land. But people with pre-colonial consciousness used to have a love for many lands and this was not regarded as a problem. To show some love to another nation does not imply that they do not love their homeland. In modern consciousness and in a world of nation states, it is hard to imagine that love and subjectivity can fit in the equation. In Basti, love for Karbala, or circulating stories of Basra and Mecca does not mean Abba Ji, Bi Amma and Hakim Ji have any less love for Rupnagar. Their memories of Rupnagar are a part of their love for Arab (Islamic) lands including the histories and the cultural histories which are so closely interwoven into their daily lives in Rupnagar that their understanding of events as 'history' becomes more personal, more intimate, varying from that of the Arab people themselves. Rupnagar's own conception of history with culture, which is related to the history of the Arabs history only in certain respect, is otherwise imagined in provincial rang-roop (cultural imagination) of the subcontinent. These kinds of

representation of characters' consciousness indicate that nationalism or idea of love for the one land or motherland, is something which has historically never been a part of subcontinent or cultural history of the East.

Zakir's father's association with the histories of many cultures are an example of the concept of civilizational memory (Mufti's term), which perceives land or provinces and their connections with multiple cultures in dynamic ways. This cautiousness, when inserted in the Urdu modern novel, becomes suffocating for standardization projects of languages, cultural, history and civilization run by the colonial state during colonialism and during the postcolonial era by the modern nation-state.

In this way, Basti as an Urdu novel is more related to the Auerbach description of the Old Testament rather than a mixture of the two Homeric and Biblical tradition which he said had happened due to modernity. As mention in the previous arguments, Husain's representation also tells us that the novel comes from Europe, but Husain all Urdu novels do not follow the same techniques and patterns as classic European novels. In Basti, we find similarity with Kafka's novels, in the context of individual suffocations and state's political behaviour. As Naiyer Masud says,

after reading Dostoevsky's works readers realize a change in themselves but after reading Kafka readers see a change in the world (Masud, YouTube).

This paper started with a debate that framed Basti in a mythical past. It referred to exaggerated narratives, which includes a skewed interpretation of the author's past basing it on his Shia identity. Basti is a kind of modern Urdu novel that takes us beyond free expression, opens a sort of expression that is about the clues and intuitions, one where Husain believes that "things can be conveyed in hints" (Husain 2007:240). Husain's modern Urdu novel adopts pre-modern ways of telling stories. Basti has similarity in many ways with western novels yet it's not the same as a western novel. The reason may lie in Husain's experiences of his, his homelessness of Urdu, and the colonial history of the subcontinent. Husain understands the discontinuity of cultural history and civilizational memories due to the colonial rule, modernity, and industrialization, but novel also represent continuity. The Urdu modern novel is a response to the three or four hundred year of western economic and political dominance; due to this substantiality and its concern with mysticism, Basti's relevance cannot be underestimated or simply related to its time of publication. It is no wonder that the need

to understand Basti has also increased with time.

Endnotes:

This idea about the Old Testament and its claim to be universal history are taken from the first chapter of Auerbach's Mimesis, pages 15 and 17, respectively.

2 Asif Farrukhi spent many years and the specifically the last year of Husain's life engaging with the author's work and wrote on almost all of Husain works. One of his remarkable and recent works, published in Urdu from Pakistan, is called Chiragh-e-Shab-e-Afsana: Intizar Hussain Ka Jahan-e-Faan (Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2017).

3 Here, there is no distinction between literary and religious traditions.

Cited Works:

Primary text

Husain, Intizar. Basti, Translated from Urdu by Frances W. Pritchett. Oxford University Press, 2008.

Husain, Intizar. Basti, Translator from Urdu by Narmata Burman and Abdul Mugni. Radha Krishan Prakashan, 1984.

Secondary text

Ahmad, Aijaz. In the Mirror of Urdu Literature. Indian Study Institute of Advanced Study, 1993.

Auerbach, Erich, and Willard R. Trask. Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature.

Princeton University Press, 2013.

Farooqui, Mahmood. A Requiem for Pakistan: The World of Intizar Husain. Yoda Press, 2016.

Farrukhi, Asif. Charagh-e-Shab-e-Afsana - Intizar Husain Ka Jahan-e-Fun. Sangemeel Publications Lahore, 2017.

Hanson, John A., and Intizar Husain. "URDU LITERATURE OF OUR TIMES." Journal of South Asian Literature, vol. 18, no. 2, 1983, pp. 133-143. JSTOR, JSTOR, www.jstor.org/stable/40872619.

Masud, Naiyer. "Naiyer Masud from Audio Archives of Lutfullah Khan".YouTube https://www.youtube.com/watch?v=8U-om7rOox8&t=50s

Memon, Muhammad Umar. "A GLOSSARY OF URDU WORDS." Journal of South Asian Literature, vol. 18, no. 2, 1983, pp. 219-220. JSTOR, JSTOR, www.jstor.org/stable/40872628.

---- "Partition Literature: A Study of Intizar ?usain." Modern Asian Studies, vol. 14, no. 3, 1980, pp. 377-410.JSTOR,JSTOR, www.jstor.org/stable/312138.

---- "Reclamation of Memory, Fall, and the Death of the Creative Self: Three Moments in the Fiction of Intizar Husain". International Journal of Middle East Studies, vol. 13, no. 1, 1981, pp. 73-91. JSTOR, JSTOR, www.jstor.org/stable/163288.

Mufti, Aamir R. Forget English! Orientalism and World

Literatures. Harvard Univ Press, 2018.

- Enlightenment in the Colony: The Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Pritchett, Frances W., and Intizar Husain. "LITERATURE AND LOVE." Journal of South Asian Literature, vol. 18, no. 2, 1983, pp. 144-148. JSTOR, JSTOR, www.jstor.org/stable/40872620.

Pray, Bruce R., et al. "A CONVERSATION BETWEEN INTIZAR HUSAIN AND MUHAMMAD UMAR MEMON." Journal of South Asian Literature, vol. 18, no. 2, 1983, pp. 153-186. JSTOR, JSTOR, www.jstor.org/stable/40872622.

Salim-ur-Rahman, Muhammad. "AN ENCRICHED WHITE-BREAD NOVEL." Journal of South Asian Literature, vol. 18, no. 2, 1983, pp. 206-208. JSTOR, JSTOR, www.jstor.org/stable/40872626.

Subrahmanyam, Sanjay, Is Indian Civilization is a myth? Permanent Black, 2016

Wentink, Linda. Curfew in Kufa, Digital south Asian Library, Annual of Urdu Studies, v. 2, 1982.

☆☆☆

''बौद्धकालीन भारत में सामाजिक-आर्थिक परिवर्तन: एक समीक्षा''

डॉ. संजय कुमार
असिस्टेंट प्रोफेसर
दीनदयाल उपाध्याय केन्द्र
केन्द्रीय विश्वविद्यालय, हिमाचल प्रदेश

प्राचीन भारतीय इतिहास में 600 ई.पू. से लेकर 300 ई.पू. का समय बौद्धकाल कहलाता है। कुछ विद्धान इस काल को द्वितीय शहरीकरण के पुनरुत्थान का काल या प्राग्यमौर्य काल भी कहना पसंद करते हैं। इस काल के राजनैतिक, सामाजिक, आर्थिक एवं सांस्कृतिक क्षेत्र में क्रान्तिकारी परिवर्तन हुए, जिसके लिए गौतम बुद्ध की शिक्षाओं को काफी हद तक उत्तरदायी थी। छठी शताब्दी ई.पू. गौतम बुद्ध ने जो आध्यात्मिक विचार दिए, उससे मनुष्य की सामाजिक-परिस्थितियों के साथ-साथ आर्थिक विचारों एवं कार्यप्रणाली में भी परिवर्तन आया। समकालीन दौर में सामाजिक समरसता एवं आर्थिक प्रगति के साथ-साथ वैश्विक शांति सभी की आधारशीला बौद्ध दर्शन ही था। प्राचीन दार्शनिक विचारों में वर्तमान की भाँति वैज्ञानिकता भले ही न प्रलक्षित हो, किन्तु हमें तत्कालीन विषम सामाजिक-आर्थिक परिस्थितियों में उसकी उपयोगिता का मूल्यांकन अवश्य ही करना चाहिए। क्योंकि अतीत ही वर्तमान को जन्म देता है। अग्रलिखित लघुशोध ''बौद्धकालीन भारत में सामाजिक-आर्थिक परिवर्तन-एक समीक्षा'' में वर्तमान सामाजिक-आर्थिक प्रगति हेतु बौद्ध दर्शन की उपयोगिता का मूल्यांकन किया जाऐगा।

मूल शब्द: बौद्धदर्शन, सामाजिक-आर्थिक, वर्तमान, मूल्यांकन, परिवर्तन

परिचय

600 ई.पू. आध्यात्मिक जागृति एवं वैचारिक क्रान्ति के लिए विश्वभर में प्रसिद्ध है। इसी समय यूनान में पाइथागोरस, सुकरात एवं अफलातून, चीन में कन्फ्यूशियन, ईरान में जरथुस्त्र और भारत में महावीर एवं गौतम बुद्ध का प्रादुर्भाव हुआ। इन सभी विचारकों ने अपने-अपने भू-प्रदेशों की जनता में नई आध्यात्मिक चेतना को बढ़ाने का सफल प्रयास किया। परन्तु इनमें से गौतम बुद्ध का सन्देश केवल भारतभूमि तक सीमित न रहकर चीन, जापान, श्रीलंका, कम्बोडिया, वियतनाम, म्यांमार, लाओस तथा थाइलैण्ड आदि देशों में भी फैला। ...गौतम बुद्ध (सिद्धार्थ) का जन्म 563 ईसा पूर्व लुम्बिनी (नेपाल) में हुआ था। परन्तु भारत उनकी कर्म-भूमि थी। बचपन में एक बूढ़े व्यक्ति, एक बीमार व्यक्ति, एक मृत शरीर और एक तपस्वी को देखकर गौतम बुद्ध को सांसारिक सुख के खोखलेपन का एहसास हो गया। अपने पुत्र राहुल के जन्म के बाद, उन्होंने उन्नतीस वर्ष की आयु में सत्य की खोज में घर छोड़ दिया। छः वर्ष तक वह एक तपस्वी के रूप में सत्य की खोज में भटकते रहे। अंततः वे उरूवेला (निरंजना नदी के तट पर बोधगया के पास) गए और निरंजना नदी की धारा में स्नान करने के बाद एक पीपल के पेड़ (बोधि वृक्ष) के नीचे ध्यान लगाकर बैठ गए। यहाँ उन्होंने अपने निरन्तर ध्यान के 49वें दिन 35 वर्ष की आयु में सर्वोच्च ज्ञान प्राप्त हुआ। इसके बाद गौतम बुद्ध ने वर्णव्यवस्था, यज्ञीय हिंसा, कर्मकाण्ड, जातिवाद का विरोध एवम् तत्कालीन समाज में प्रचलित अन्धविश्वासों की भर्त्सना किया। जिसके कारण समाज में त्रस्त मानव जाति को बौद्ध धर्म के रूप में एक नई औषधि मिली। यह नई औषधि सामाजिक समरसता को बढ़ाकर सम्पूर्ण विश्व को अखण्ड राष्ट्र बनाने में सक्षम थी। यह सब प्रकार से शांति को समर्थन करती थी। 'अहिंसा' एवं 'शांति' का मूलमंत्र आर्थिक विकास हेतु काफी उपयोगी सिद्ध हुआ। जिसका विस्तृत वर्णन निम्नलिखित व्याख्यान में किया जाएगा।

बौद्धकालीन भारत में सामाजिक परिवर्तन

गौतम बुद्ध के जन्म से पूर्व भारतीय समाज की प्रकृति का अवलोकन करने से हमें ज्ञात होता है कि समाज में परम्परागत चारों वर्णों में कठोरता और जातिगत भेद-भाव काफी बढ़ गया था। इस संदर्भ में ब्राह्मण एवं पालि साहित्यों में 'द्विजाति' एवं 'एकजाति' का वर्णन मिलता है। प्रथम उच्च वर्णों- ब्राह्मण, क्षत्रिय एवं वैश्य को 'द्विजाति' माना जाता था, जिनकों उपनयन तथा शिक्षा का अधिकार था। वहीं 'एकजाति' में शूद्रों एवं अछूतों की गणना की जाती थी, जिनके स्पर्श मात्र से उच्च जातियों के लोग अपवित्र हो सकते थे। इन एकजाति को उपनयन तथा शिक्षा का अधिकार नहीं था, इसी कारण समाज में इनकी स्थिति दयनीय होती जा रही थी, वहीं दूसरी तरफ ब्राह्मण वर्ण अपनी जन्मजात श्रेष्ठता का दावा कर रहा था। कर्म के आधार वर्णों के निर्धारण की वैदिक परंपरा में कठोरता आ गई थी। वर्णों के आधार पर व्यक्ति की जाति के निर्धारण के स्थान पर 'जन्म' द्वारा जाति का निर्धारण होने लगा था। कुल मिलाकर उपरोक्त कारणों से सामाजिक जड़ता को बढ़ावा मिल रहा था।

तत्पश्चात् गौतम बुद्ध ने ऐसे सिद्धान्त दिए जो निश्चित रूप से ब्राह्मणवादी परम्परा की तुलना में ब्राह्मणवादी परंपरा की तुलना में सामाजिक रूप से अधिक समावेशी थे। क्योंकि बुद्ध ने सभी सामाजिक संबंधों को बेड़ियों और दुःख (पीड़ा) के रूप में देखा और इन बंधनों को तोड़कर व्यक्ति के मोक्ष का मार्ग बताया। बौद्ध संघ के निर्माण के पीछे भी यही मंशा थी, कि लोग सामाजिक जड़ता से बाहर निकल कर मठों में जीवन-यापन करें। कुल मिलाकर उनके सिद्धान्त में महान सामाजिक उथल-पुथल के लिए ही थे। बौद्ध सिद्धान्तों से उजागर होता है कि बुद्ध ने वर्ण व्यवस्था को एक मानव-निर्मित आदेश माना अर्थात् वर्ण-व्यवस्था के दैवीय प्रकृति को स्वीकार नहीं किया। इसका एक उपयुक्त उदाहरण 'संयुक्त निकाय' में मिलता है। 'संयुक्त निकाय' में, 'कथानुसार जब एक ब्राह्मण सुंदरिका द्वारा

उनकी उत्पत्ति के बारे में पूदा गया, तो बुद्ध ने उत्तर दिया, 'मूल' (जाति) के बाद में मत पूछो, व्यवहार के बारे में पूछो। जिस प्रकार किसी भी लकड़ी से अग्नि उत्पन्न हो सकती है, उसी प्रकार निम्न पद के कुल में सन्त का जन्म हो सकता है।'' अर्थात् कोई व्यक्ति जन्म से नहीं, बल्कि कर्म से ब्राह्मण बनता है। इन्होंने बुद्ध मानव जाति की समानता के पोषक थे। उनके अनुसार शील एव प्रज्ञायुक्त मनुष्य ही ब्राह्मण है। इसी आधार पर गौतम बुद्ध ने स्वयं को भी ब्राह्मण कहते थे। उन्होंने उच्च या निम्न वर्ण में जन्म को अक्सर पिछले जन्मों में किए गए कार्यों के परिणाम के रूप में बताया जाता था, लेकिन बुद्ध ने सभी को निर्माण के योग्य माना और अपने भिक्खुओं को यह सन्देश दिया कि वह सभी से भोजन स्वीकार करे, चाहे वे किसी भी वर्ण या जाति के हो।

बुद्ध समकालीन सामाजिक प्रथाओं के लिए जानबूझकर उपेक्षा का सुझाव देते हैं, ताकि समाज के रूढ़िवादिता एवं अन्धविश्वासों में कमी आए। स्वयं गौतम बुद्ध ने भिक्खुओं के भोजन स्वीकार करने के बारे में कोई निषेध नहीं लगाया। एकतरफ उन्होंने अमीर गृहपति और सेठों का निमंत्रण स्वीकार किया वहीं दूसरी तरफ उन्होंने सामाजिक पदानुक्रम में निम्न श्रेणी माने जाने वाले लोगों के साथ भी भोजन किया। बुद्ध ने अंतिम भोजन चुड़ा नाम के एक लोहार के घर किया।

बौद्ध संघ में प्रवज्ञा ग्रहण करने हेतु भी वर्ण और जाति को अप्रासंगिक माना जाता था। बुद्ध के अनुसार जब कोई व्यक्ति संघ में शामिल होता है, तो वह बिना वर्ण का हो जाता है। इस सन्दर्भ में अंगुत्तर निकाय में बुद्ध के एक स्वप्न का वर्णन है, जिसमें विभिन्न वर्णों (प्रकार, रंग) के चार पक्षी चार दिशाओं से आए और उनके चरणों में बैठे। इसी तरह चार वर्णों के भिक्खु बुद्ध के शरण में आकरण वर्णविहीन हो जाते हैं। स्वयं बुद्ध के प्रतिष्ठित शिष्य उपाली मूल रूप से शाक्यों के नाई थे। सरिपुत्र, महामोगगलन और महाकस्प ब्राह्मण वर्ण से थे।

इसके अलावा बौद्ध ग्रन्थों से हमें स्त्रियों की दशा वैदिक काल की अपेक्षा पतनशील मिलती है। स्त्रियों का उपनयन संस्कार को बन्द कर दिया गया था जिसके कारण उनकी सामाजिक-आर्थिक एवं राजनीतिक स्थिति काफी खराब हो चुकी थी। वर्ण एवं जाति के अलावा बुद्ध ने कुछ संकोच के बाद समाज में स्त्रियों के प्रति जो रूढ़िवादियां बढ़ी रही थी, उसे भी कम किया। गौतम बुद्ध ने जीवन के सर्वोच्च लक्ष्य-निर्माण प्राप्ति हेतु स्त्रियों को योग्य माना एवम् एक भिक्खुनी संघ का निर्माण किया। भिक्खुनी संघ के नियम मूल रूप से भिक्खुओं के समान ही थे। स्त्रियों ने इस अवसर का पूरा लाभ उठाया, वह बड़ी संख्या में बौद्ध संघ में सम्मिलित हुई, अपना पूरा जीवन बुद्ध के विनय के अनुसार व्यतीत किया और अंततः उनमें कई अपने उच्च ज्ञान के लिए जानी जाती है। इससे स्त्रियों की सामाजिक स्थिति में सकारात्मक बदलाव आया।

इस प्रकार गौतम बुद्ध सामाजिक सुधार हेतु व्यावहारिक आवश्यकता को अपनाने पर जोर दिया। उन्होंने समकालीन मानव जाति की समस्याओं को पहचाना और व्यावहारिक नैतिक आचार-संहिता जो सभी को आसानी से स्वीकार्य थी, उसके माध्यम से उन समस्याओं का निदान किया। अंततः बौद्ध दर्शन की सुसंगत आचार संहिता ने बौद्धकालीन समाज के लोगों में समरसता स्थापित कर समकालीन समाज की प्रगति में बाधक जड़ता को समाप्त करने का सफल प्रयास किया। वास्तव में गौतम बुद्ध ने अपने आकर्षित व्यक्तित्व के माध्यम से सामाजिक विकास के साथ-साथ सामाजिक ढाँचे में भी परिवर्तन कर दिया। इसी परिवर्तन से हमें बौद्धकालीन दौर में एक सभ्य समाज का स्वरूप देखने को मिलता है, जिसकी आवश्यकता हमें आज भी है।

बौद्धकालीन भारत में आर्थिक परिवर्तन के कारण

गौतम बुद्ध अपने साथ-साथ बौद्धकालीन लोगों के विचारों में परिवर्तन लाए। जिससे मानव में चेतना जागृत हुई। इस चेतना से

सामाजिक परिस्थतियों में परिवर्तन के साथ-साथ आर्थिक सिद्धान्त एवं क्रियाशीलता में भी सकारात्मक परिवर्तन आया। बौद्धकाल में उत्तर भारत में नये-नये सामाजिक-आर्थिक वर्गों के उदय के प्रमाण मिलता है। समाज के रूढ़िवादी स्वरूप के अलावा आर्थिक विकास हेतु कुछ अनिवार्य आवश्यकता को बौद्ध धर्म के उदय का कारण माना जाता है।

बौद्धकालीन भारत में पूर्वी उत्तर प्रदेश और उत्तरी-दक्षिणी बिहार के क्षेत्रों के साथ-साथ उत्तर भारत के कई जगहों पर लगभग 100 सेमी. से अधिक वर्षा होती थी। लगभग 600 ई.पू. इस क्षेत्र में लोहे के औजारों के प्रयोग से घने जंगलों को साफ करके मनुष्य ने निवास हेतु बड़ी बस्तियां एवं कृषि योग्य भूमि का विस्तार किया। इसी समय कृषि हेतु भूमि की जुताई हेतु लोहे का हल प्रयोग किया जाने लगा, और यह कार्य पशुबल के बिना शीघ्र नहीं किया जा सकता था, जबकि बलि स्वरूप अंधाधुंध मवेशियों को मारने की वैदिक प्रथा नई कृषि की प्रगति में बाधक बन रही थी। इसलिए कृषि से जुड़े सामाजिक समूहों ने बौद्ध सम्प्रदाय को अपने नेतृत्व के सार्थक माना। इसी अवधि में उत्तरी भारत में बड़ी संख्या में शहरों का उदय हुआ, इससे कौशाम्बी, कुशीनगर, बनारास, वैशाली, राजगरी आदि उल्लेखनीय थे। इन शहरों में कई शिल्पकार एवं व्यापारी वर्ग का विकास देखने को मिलता है।

वाणिज्य हेतु सिक्कों के प्रचलन से समाज में वैश्यों की समृद्धि में बढ़ोत्तरी हुई। परन्तु प्रचलित ब्राह्मणवादी समाज में वैश्य की स्थिति ब्राह्मण और क्षत्रियों से निम्न थी। इसलिए वैश्य वर्ग भी नए धर्म की तलाश में थे। नए धार्मिक सम्प्रदायों (बौद्ध एवं जैन) के उदय ने उनकी तलाश को समाप्त कर दिया।

एक अन्य समस्या ब्राह्मणवादी धर्मसूत्रों में था कि वे ब्याज पर पैसा उधार देने की निंदा की गई थी। ब्याज लेकर वाणिज्य-व्यापार करने वालों की निंदा की गई थी। बढ़ते व्यापार वाणिज्य को बढ़ावा देने एवं

अपनी सामाजिक स्थिति को सुधारने हेतु उत्सुक थे। गौतम बुद्ध ने उनका उदार हृदय से समर्थन किया। फलस्वरूप बौद्ध धर्म और वैश्यों के साथ-साथ सम्पूर्ण भारत में आर्थिक समृद्धि बढ़ी। जिसका उल्लेख में बौद्ध ग्रंथ मुख्यतम जातकों से सामान्य रूप से मिल जाता है।

बौद्ध त्रिपिटक एवं जातक में आर्थिक समृद्धि का स्वरूप

परम्परागत अर्थशास्त्र के विपरीत बौद्ध दर्शन भौतिक विकास के बजाय अध्यात्मिक मूल्यों के आधार पर लोगों की खुशहाली बढ़ाने में विश्वास रखता है। जहाँ आधुनिक भौतिकवादी वस्तुओं के संग्रह में लगा रहता है, वहीं बौद्ध मोक्ष में रूचि रखते हैं। लेकिन बौद्ध धर्म मध्यम मार्ग में विश्वास रखते हैं, इसलिए, इनकी भौतिक कल्याण से कोई शत्रुता नहीं है। सम्पत्ति नहीं, बल्कि सम्पत्ति के प्रति गहरा लगाव मोक्ष के मार्ग में बाधा बनता है। इस तरह सादगी एवं अहिंसा जो बौद्ध अर्थशास्त्र के मुख्य सिद्धान्त थे उनका सकारात्मक प्रभाव बौद्धकालीन आर्थिक क्षेत्र में भी देखने को मिलता है, जो अग्रलिखित पंक्तियों द्वारा स्पष्ट होता है।

बौद्धकालीन राज्य की आर्थिक व्यवस्था

एक सम्पन्न एवं सुखद राज्य हेतु एक सुनियोजित आर्थिक व्यवस्था अनिवार्य आवश्यकता होती है। अर्थात् राज्य एवं आर्थिक व्यवस्था एक-दूसरे के परिपूरक होते हैं। बौद्ध सिद्धान्त एकाधिकार, पूँजी संचयन एवं अत्यधिक लाभ का समर्थन नहीं करते हैं। परन्तु राज्य के सन्दर्भ इस सिद्धान्त की अनदेखी की जा सकती है क्योंकि बौद्ध दर्शन राज्य से अधिक-अधिक कल्याण की उम्मीद करता है।

जातक कथाओं में आय, उत्पादन पर कर, शुल्क तथा चुंगी आदि का विवरण मिलता है। बौद्धकालीन दौर रचित सूत्र साहित्यों में ऐसा ही विवरण मिलता है। एक स्थान पर सामाजिक करों को लगाने का उल्लेख मिलता है। गौतम सूत्र में राजा को प्रजा के द्वारा मिलने वाली भेंट,

श्रमिक, कलाकार, शिल्पकार आदि का पर्याप्त विवरण दिया गया है। बौद्ध जातकों एवं त्रिपिटकों के आधार पर भी राज्य की आय के निम्नलिखित स्रोतों का वर्णन मिलता है।

(क) कृषि उत्पादन का कुछ भाग राजा को कर के रूप में प्रदान किया जाता था। उत्पादन में राजा को लगभग 1/6 था। उत्पादन के मापक के रूप में ''द्रोणमापक'' का प्रयोग किया जाता था।

(ख) वस्तुओं के आयात-निर्यात पर भी कर लगाया जाता था।

(ग) शराब एवं अन्य नशीली वस्तुओं के क्रय-विक्रय पर भी राज्य कर लगाता था।

(घ) राजा को उपहार या भेंट में प्राप्त होने वाली वस्तुऐं एवं संपति भी राज्य के आय का हिस्सा था।

बौद्धकालीन धन वैभव

बौद्धकालीन आर्थिक समृद्धि का पता जातक कहानियों से चलता है। यह कहानियाँ मुख्यतः व्यवसायों से जुड़ी हुई है। उच्च वर्ग के लोग सोने-चाँदी का प्रयोग करके एक विलासित जीवन व्यतीत करते थे, उस तरह के उल्लेख से उस समय की समाज कितना समृद्धिशाली उसका अन्दाजा लगाया जा सकता है। जातक कथाओं में सम्पत्ति का उपभोग करने से सम्बन्धित अनेक कहानियाँ उपलब्ध है। धार्मिक कार्यों हेतु धन का उपयोग करना, भिक्षुओं को बाँटने हेतु धन का उपयोग आदि का सामान्य उल्लेख मिलते हैं।

इसके अलावा जातकों में 'धन' लिप्सा का भी विवरण मिलता है। कई कहानियाँ ऐसी है, जिसमें व्यक्ति द्वारा धन का लोभ किया जाना, और अंततः उसका बुरा परिणाम व्यक्ति को भुगताना पड़ा। सुवर्ण हंस जातक की कथा अनुसार ''सुवर्ण हंस द्वारा सोना दिये जाने से धनी स्त्री, धन से संतुष्ट नहीं हो सकी और अन्त में उस सुवर्ण हंस का ही वध कर दिया।'' स्पष्ट है कि बौद्धकालीन भारतीय समाज में दो तरह के लोग थे, एक

अपना धन धर्मकार्य में लगाकर पुण्य पा रहे थे एवं दूसरे धन संचय हेतु पाप कर रहे थे।

बौद्धकालीन उद्योग एवं उत्पादित वस्तुओं का विवरण

जातक कथाओं में विभिन्न प्रकार के उद्योगों का विवरण प्राप्त होता है, बुनाई, स्वर्णकार, धातुकार, बढ़ईगिरी, बर्तन बनाने कुम्हार आदि अनेक प्रकार के उद्योगों का प्रचलन था। इन उद्योगों को बढ़ावा देने के लिए संघों का भी उल्लेख मिलता है। उद्योगों के स्थानीयकरण पर विशेष ध्यान रखा जाता था। कच्चे माल की सुगम आवागमन को ध्यान में रखकर उद्योगों की स्थापना की जाती थी । चीन-पट्ट, कम्बल, मलमल के वस्त्र आदि भी उद्योग सम्पन्न अवस्था में थे।

सेट्ठि वणिज जातक कथा से हमें सूचना मिलती है कि बौद्धकाल में स्थानी उत्पादों को बड़े-बड़े शहरों में भेजा जाता था, वहाँ के थोक विक्रेता इन वस्तुओं एवं कस्बों तक पहुंचाते थे। उत्पादित वस्तुओं के मूल्य का निर्धारण वर्तमान की भाँति माँग और पूर्ति के आधार पर किया जाता था। इस प्रकार वाणिज्य के साथ व्यापार की बौद्धकाल में विकसित हो चुका था। कृषक, श्रमिक, छोटे व्यवसायी, कलाकार एवं श्रेणी वर्ग सभी पुण्य वस्तुओं का उत्पादन एवं विनिमय करके व्यापार वाणिज्य में सहयोग प्रदान करते थे। बुद्धकाल में उद्योग एवं अन्य व्यवसाय प्रायः आनुवांशिक ही होते थे। पुत्र अधिकतर अपने पिता के उद्योग एवं व्यवसाय को ही अपने जीवन व्यापन का माध्यम बनाकर उसे आगे बढ़ाते थे। परंतु इस संदर्भ में वर्ण-व्यवस्था के अपवाद भी देखने को मिलता है। जातक कथाओं से पता चलता है कि ब्राह्मण तथा क्षत्रिय वर्ण के लोग भी वर्णेत्तर व्यवसाय अपना रहे थे। ब्राह्मणों को कृषि, पशुपालन, बढ़ई एवं जुलाहे आदि व्यवसाय अपनाने का भी वर्णन मिलता है। मुख्यतः शाक्य तथा कोलिय क्षत्रियों को कृषि करते वर्णित किया गया है। निःसंदेह यह बहुत सकारात्मक परिवर्तन था।

बौद्धकालीन व्यापार की समृद्धि

बौद्धकालीन दौर में व्यापारिक क्षेत्र भी काफी समृद्ध हो गया था। जहाँ आरंभिक पालि ग्रन्थों में 'निगम' शब्द का वर्णन मिलता है, जिसका अर्थ, 'बाहर जाने का स्थान' था। इससे व्यापार की गतिशीलता का ज्ञान होता है। 'निगम' शब्द का प्रयोग शिल्पियों एवं व्यापारियों के संघों के लिए भी किया जाता है। दीघनिकाय में नगरक, महानगर, राजधानी आदि ऐसे ही केन्द्र के रूप में वर्णित है। बौद्धकाल में विभिन्न व्यावसायिकों के अपने-अपने संगठन बन गये जिन्हें श्रेणी कहा जाता था। धर्मसूत्रों के साथ-साथ जातक ग्रंथों में भी श्रेणियों का वर्णन मिलता है। 'श्रेणी' एक ही प्रकार के व्यवसाय या उद्योग करने वाले लोगों की संस्था होती थी। व्यापारियों के श्रेणी के प्रधान को 'सार्थवाह' कहा जाता था।

विदेशी व्यापार, क्षेत्रीय स्थानीय व्यापार, शहरों एवं गांवों के मध्य व्यापार अच्छे तरह प्रचलन में थे। विभिन्न देशों से व्यापार करने वाले व्यापारी एक समूह (कारक) बनाकर व्यापार करते थे। इससे उन्हें मार्ग में डाकुओं एवं अन्य प्राकृतिक आपदाओं से सुरक्षा मिलती थी। महावग्ग जातक, सांख्य जातक एवं गन्धार जातक में व्यापार से सम्बन्धित नियमों का विवरण दिया गया है। रिज डेविस के अनुसार व्यापार हेतु स्थल एवं जल दोनों मार्गों का प्रयोग किया जाता था। अर्थात् व्यापारिक दृष्टि से यातायात के साधनों का उचित प्रबंध था। परन्तु इसके साथ व्यापार के दौरान मार्ग में आने वाली कठिनाइयों का विवरण भी जातकों को मिलता है। कई बार व्यापारियों नावें टूट जाती थी, तो कई अपरिचित स्त्रियों का धूत द्वारा व्यापार ठगे जाते थे।

बौद्धकालीन मूल्य निर्धारण एवं विनियम

बौद्धकाल में आर्थिक स्थिरता को बनाये रखने मूल का निर्धारण का कर्त्तव्य माना जाता था। जातकों के अनुसार राजा किसी भी वस्तु को क्रय करने के लिये एक विशेष अधिकारी की नियुक्ति करता था, जिसे

'अंगरखा' कहा जाता था। **'अंगरखा'** ही विभिन्न वस्तुओं का बिक्री करों को निर्धारित करता था। इसके अलावा यह अधिकारी वस्तुओं की गुणवत्ता हेतु 'लेबी' भी प्रदान करता था। जहाँ तक बौद्धकाल विनियम माध्यम का प्रश्न है, तो इस समय प्राचीन वस्तु-विनियम पद्धति लुप्त हो गई थी। राइज डेविड्स के अनुसार सोने के सिक्के का प्रचलन इस समय नहीं हुआ था। किन्तु तांबे एवं कर्षषण के सिक्कों को विनियम के माध्यम के रूप में प्रयोग प्रचलन में आ गया था।

बौद्धकालीन श्रमिक एवं दास

जातक कथाओं के अनुसार अलग-अलग कार्यों में लगे श्रमिकों को सामान्यतः 'कर्मकार' ही कहा जाता था। ये श्रमिक कर्मकार स्वयं अपनी मजदूरी तय करने हेतु स्वतंत्र थे, केवल विवाद की स्थिति में किसी विशेष व्यक्ति द्वारा किसी कार्य की मजदूरी तय होती थी। जातकों में दैनिक, मासिक एवं वार्षिक वेतन पर मजदूरी करने वाले श्रमिकों का उल्लेख मिलता है।

बौद्ध ग्रन्थों के अनुसार राज्य अपनी आवश्यकता अनुसार स्थाई श्रमिक भी रखते थे। जिसमें हथवाला, घुड़सवार, रथकार, शास्त्रकार, रसोईया, नाई, अन्नानागार का नौकर, मालाकार, धोबी, बर्तन बनाने वाले, लेखाकार आदि राज्य में स्थायी श्रमिक थे। इसके अलावा कुछ श्रमिक जनता की सेवा हेतु राज्य द्वारा नियुक्त किए जाते थे, जिसमें बढ़ई, धातुकार, जुलाहे, चर्मकार, कुम्हार, नाई, मालाकार, टोकरी बनाने वाले आदि प्रमुख थे।

बौद्धकाल अस्वतन्त्र श्रमिकों को दास कहा जाता था। राजाओं एवम् सम्पन्न लोगों के घरों में 'दास' के रूप में लोग कार्य करते थे। इस समय किसी दासी से उत्पन्न पुत्र एवं पुत्री को दास ही कहा जाता था। बौद्ध साहित्य में इनका सामान्य नाम परिचारक एवं परिचारिका मिलता है। परन्तु इसके साथ अच्छा व्यवहार किया जाता था, जैसे कि गौतम बुद्ध ने बताया था। कुर्ग जातक में दास एवं उसकी दास बालिका के साथ

परिवार के सदस्य जैसा व्यवहार किया जाता था। दास अपने मालिक के प्रति पूर्णरूप से निष्ठावान होते थे। दास मालिक अपने कई महत्वपूर्ण कार्य उनके भरोसे छोड़कर चले जाते थे। बौद्ध ग्रन्थों में दासों को किसी वर्ण या जाति से सम्बन्धित नहीं किया गया है। साथ ही इस समय दासमुक्ति का नियम प्रचलित था।

बौद्धकालीन भारत एक सामाजिक समरसता एवं आर्थिक समृद्धि का युग था। गौतम बुद्ध के विचारों न केवल धर्म की समयानुकूल व्याख्या बल्कि समाज को एक प्रमुख अंग मानकर, उसके माध्यम से आर्थिक विचारों को नई दिशा दिया। केवल बौद्धग्रन्थ ही नहीं बल्कि पाणिनि की 'अष्टाध्यायी' जैसे ग्रन्थों ने भी गौतम बुद्ध के विचारों से जो सामाजिक-आर्थिक परिवर्तन उसको रेखांकित किया है। इस काल में कृषि के साथ अन्य वाणिज्यिक उत्पादों में भी बढ़ोतरी हुई, जिसका व्यापार होने लगा, इस व्यापार हेतु नियमों का आगमन हुआ। यही नियम आगे चलकर स्मृति ग्रन्थों के आधार भी बने।

आधुनिक समय की सामाजिक-आर्थिक समस्याओं में जब करते हैं तो हमारे समुख मुख्यतः मूल्य, अन्तर्राष्ट्रीय व्यापार, बड़े पैमान पर उत्पादन, सट्आ, एकाधिकार, बेरोजगारी तथा श्रमिकों का शोषण आदि समस्याएँ आती हैं। इन सभी समस्याओं पर प्राचीन समय के हमारे ऋषि-मुनियों एवं धर्म प्रवर्तकों ने भी गहरा चिंतन किया था। जिसमें एक सुखी, सम्पन्न क्रियाशील, प्रगतिशील मानव समाज की परिकल्पना थी। आज भी ये चिंतन तत्कालीन उत्पादन, विवरण, विनिमय प्रणाली पर आधारित सामाजिक-आर्थिक जीवन मूल आधार हो सकती है, किन्तु हमने अपने परम्परागत सामाजिक-आर्थिक चिंतकों के विचारों को वित कुछ वर्षों में अवहेलना करके, पाश्चात्य अनुकरण में लग गये हैं जो हमारे देश के दोषपूर्ण, अव्यवहारिक एवं असामाजिक साबित हो रही है। कुल मिलाकर हमने अपने सामाजिक-आर्थिक विकास की आधारभूत पथ को छोड़कर

समृद्धि की परिकलपना कर रहे हैं। वर्तमान विभिन्न सामाजिक- आर्थिक समस्याऐं इसी की देन है।

आज वर्तमान सामाजिक असमानता का मुख्य कारण संपत्ति का नया रूप है, जो लोगों की दुख और पीड़ा का कारण है। बौद्धकालीन भारत के सम्पत्ति के संचय को पसंद नहीं करते थे। नए आवास और पोशाक से उनका लगाव कम था, और युद्ध और हिंसा से नफरत करते थे। गौतम बुद्ध के इन विचारों से यदि हम आम लोगों को अवगत करायें, तो यह भी आदिम जीवन प्रणाली में लौटना पसंद करेंगे, जो सम्पत्ति के नए वेदनाकारी स्वरूप और जीवन की भौतिकवादी शैली से दूर ले जाऐगी। गौतम बुद्ध ने सदा शुद्धतम तपस्वी जीवन जीना पसंद किया। अपने अनुयायियों से सोना-चाँदी छूने की अनुमति नहीं दी और उन्हें उतना ही भोजन स्वीकार की आज्ञा दी जितना कि शरीर और आत्मा को साथ रखने के लिए पर्याप्त था।

संदर्भ

1. कौसल्यायन, भदन्त आनन्द (2013) - जातक, प्रथम खण्ड, हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग, पृ.-566-569
2. . कौसल्यायन, भदन्त आनन्द (2013) - जातक, द्वितीय खण्ड, हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग, पृ. 13
3. श्रीवास्तव, ए. एल. (1989) - भारतीय कला पत्रिका, अनुराग प्रकाशन, पृ. 25
4. बन्धोपाध्याय, एन. सी. (1925) - इकानामिक लाइफ एण्ड प्रोग्रस इन एंशियेन्ट इंडिया, इंटरनेट आरचिव, कलकत्ता, पृ. 276-277
5. श्रीवास्तव, के.सी. ; द्ध - प्राचीन भारत का इतिहास तथा संस्कृति, यूनाइटेड बुक डिपो, पृ. 189 से 196
6. त्रिपाठी, डॉ. रामनरेश ;1981 द्ध - प्राचीन भारतीय आर्थिक विचार, बोहरा पब्लिशर्स एण्ड डिस्ट्रीब्यूटर्स, इलाहाबाद (प्रयाग)
7. तिवारी, अरूण कुमार (2016) - 'गौतम बुद्ध, प्रभात प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 9-13
8. ओमप्रकाश प्रसाद एवं प्रशान्त गौरव (2006) - प्राचीन भारत का सामाजिक एवं आर्थिक इतिहास, (ई.पू. 1500-500 ई.), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 13, 213
9. पाण्डेय, गया (2006) - भारतीय मानवशास्त्र, कान्सेप्ट पब्लिशिंग कंपनी, नई दिल्ली, पृ. 170-175
10. शर्मा, आर. एस., ( ) - भारत के प्राचीन नगरों का पतन

11. बाशम, ए. एल., ( ) - द वंडर दैट वाज इंडिया, पृ. 256-257

12. बन्धोपाध्याय, एन.सी. ( ) - इकॉनामिक लाइफ एण्ड प्रोग्रेस इन एंशियंट इंडिया,

13. डेविड्स, रिज, ( ) - बुद्धिष्ट इंडिया, पृ. 13-17

14. वीर, श्याम, (2016) - आधुनिक भारत में बौद्ध धर्म का सामाजिक, धार्मिक एवं सांस्कृतिक योगदान IJAER, www.educationjournal.org. , page no. 6 to 9

15. सराओ, के.टी.एस., (2004) - 'प्राचीन भारतीय बौद्ध धर्म, उद्भव, स्वरूप एवं पतन, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, पृ. 144-151

16. Varm, Vishwanath Prasad (2016) – Early Buddhism and Its Origins, chapter-15, 17

17. Pandey, G.C. (2013) – Studies in the Origin of Buddhism, Motila Banarasidass, p. 310

18. Bapat, P.V. (1997) – 2500 Years of Buddhism, Publication Division, Govt. of India, New Delhi. Page

UGC CARE LISTED INTERNATIONAL PEER REVIEWED REFEREED JOURNAL

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

Quarterly **TAREEKH E ADAB E URDU** Delhi

Vol. 06 APRIL - JUNE, 2024 Issue 02

Chief Patrons

Prof. Irteza Karim

Prof. Dr. Rakesh Kumar Pandey

Editor

Prof. (Dr.) Md. Yahya Saba

Asociate Editor: Dr. Md. Bahlul

Managing Editor: **Dr. Mohammad Talib**

Patron

Prof. Mohd Raziur Rahman (Head, Department of Urdu, Gorakhpur University, (UP)

Prof. Nadeem Ahmad, Prof. Kausar Mazhari (Department of Urdu, Jamia Millia Islamia, Delhi)

Prof. Mohammad Kazim, Dr. Ahmad Imteyaz (Department of Urdu, University of Delhi)

Prof. Aftab Alam Afaqi (Department of Urdu, Banaras Hindu University)

Prof. Mohd Ali Jauhar, Prof. Mohammad Qamrul Huda Faridi (Department of Urdu, Aligarh Muslim University, Aligarh)

Prof. Azara Abidi (Department of Sociology, Jamia Millia Islamia, Delhi)

Qaisar Raza (Education Officer Jharkhand

Dr. Shaikh Huma Kausar, Asociate prof., Head of the (Department of Urdu, Mahila college, Maharashtra)

Zarina Abdul Salim Assitt Prof. (HOD Urdu Yashoda Girls College Nagpur Maharashtra)

Dr.Nagma Tabassum Assitt Prof. (Deptt of Urdu ARC PG College Sant Kabir Nagar UP

Editorial Board (India)

Maulana Mohammad Shahid Adil Qasmi, Principal Madarsa Yateem Khana Ararya,Prof. Parmod Kumar Bharti (Department of Sanskirit, Muncipal P.G. College Masoori, UK)

Dr. Md Mohsin, Dr. Mujeeb Ahmad Khan, Dr. Saifuddin Ahmad, Dr. Qamrul Hasn, Prof. Balram Shukla, Dr. Naushad Momin (Kolkata), Dr. Danish Allahabadi (Allahabad), Waseem Farhat Anjum, Dr. Nusrat Jabeen, Prof. Mushtaque Alam Qadri, Dr. Arshia Jabeen, (Deptt of urdu Haidrabad University) Dr. Md Afroz Alam (Kashmir), Dr. Shahid Razmi (Bhagalpur), Dr. Zain Shamsi (Munger), Prof. Aqeela Syed Ghaus, Dr. Nadira Khatoon (Kota, Rajashtan), Dr. Fayyaz Alam (Delhi), Prof. Zeba Mohmood, Deen Raza Akhtar (Araria), Dr. Md Shahzad Shams (Araria) Dr. Sabiha Parween (Bhagalpur), Shakiba Umar (Delhi), Maulana Rizwan Nadwi (Purnia), Dr. Md Fahim Ahmad (Kota Rajasthan), Dr. Nusrat Menu, Mohd. Naseer,Nagpur

Editoral Board (Abroad)

Prof. Yusuf Khushk, Prof. Sophia Khushk, Prof. Zia ul Hassan, Dr.Mohammad Salan Bhatti, Prof.Sameena Gul.Dr. Mohammad Afazal Bhat, Uzma Noreen, Dr. Rehana Kausar(Pakistan). Prof. Ahmadul Qazi (Egypt), Prof. Haleel Tuqar, Prof. Durmush Bulgar, Dr. Zakai Kardas (Istanbul, Turkey), Farzana Aazam Lutfi, Dr. Md Kiu Mursi (Tehran, Iran)Dr. Ali Khodjaeva (Tashkent, Uzbekistan), Syeda Shahzadi, Ph.D. Scholar, University of Sargodha, Pakistan, Dr.Saima Nazir Assistant Professor Department of Urdu Language and Literature NUML Islamabad, Pakistan,Dr.Sumaira Ijaz, Department of Urdu,University of Sargodha Pakistan, Aisha Masood Journalist, Islamabad,Pakistan,Dr.Abdul Aziz Malik Urdu DepartmentGovernment College University Faisalabad, Pakistan,Dr.Rifat Choudhury,Department of Urdu GC Women University Sialkot Pakistan.Dr Hajar Qadri Muhammad, Department of Urdu Language and Literature, College of Humanities, Alazhar University at Cairo Egypt.

Legal Advisor

Adv. Anil Kumar Sing, Adv. Seema Singh (Delhi)

ISSN-2582-1229E-ISSN-2582-9157

UGC Care Listed International Peer Reviewed Refereed Journal

Quarterly Delhi

Tareekh-e-Adab-e Urdu

April-June 2024

Volume No 06

Issue 02

Editor: Prof. Dr. Md. Yahya Saba

www.tareekheadabeurdu.com