



یو جی سی کیر لسٹڈ بین الاقوامی پیر ریویوڈ ریفریڈ جرنل اندراج نمبر ۳۳
سہ ماہی ← → دہلی



تاریخ ادب اردو

اردو ادب کا علمی، ادبی اور تحقیقی ترجمان

جولائی تا ستمبر

۲۰۲۵

جلد: 7

شماره: ۳

مدیر: پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا

دہلی



سہ ماہی

تاریخ ادب اردو

(علم و ادب اور تحقیق و تنقید کا ترجمان)

شمارہ: ۳

جولائی تا ستمبر ۲۰۲۵ء

جلد: ۷

مدیر

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا

نائب مدیر

محمد رمیض مصباحی

ریسرچ اسکالر: شعبہ اردو کڑوری مل کالج، دہلی یونیورسٹی، دہلی

مینیجنگ ایڈیٹر: ڈاکٹر محمد طالب

ایسوسی ایٹ ایڈیٹر: ڈاکٹر محمد بہلول

ٹیکنیکی و فنی معاون مدیر: محمد شاہد رضا مصباحی

خط و کتابت / ترسیل و زر کا پتہ

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

2496 - 2nd Floor, Punjabi Basti, Sabzi Mandi, Ghanta Ghar, Delhi-110007

E-mail: editortau@gmail.com website: tareekheadabeurdu.com

Mobile No: +91-9968244001

اس شمارہ کے مضمولات 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 ساعت صرف دہلی کی عدالت میں ہو گا۔

سرپرست اعلیٰ

پروفیسر ارتضیٰ کریم

پروفیسر راکیش کمار پانڈے

شعبہ علم طبیعیات، کروڑی مل کالج، دہلی یونیورسٹی

مجلس ادارت



گورکھپور یونیورسٹی، گورکھپور

• پروفیسر محمد رضی الرحمن (صدر شعبہ اردو)

• پروفیسر کوثر مظہری (شعبہ اردو)

• پروفیسر عمران عنملیب (شعبہ اردو)

• پروفیسر عذرا عابدی (شعبہ سماجیات)

• ڈاکٹر سجاد احمد (شعبہ تعلیم)

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

• پروفیسر محمد علی جوہر (شعبہ اردو)

• پروفیسر محمد قمر الہدی فریدی (شعبہ اردو)

دہلی یونیورسٹی، دہلی

• پروفیسر محمد کاظم (شعبہ اردو)

• ڈاکٹر احمد امتیاز (شعبہ اردو)

• پروفیسر ڈاکٹر مشتاق عالم قادری (شعبہ اردو)

• ڈاکٹر محمد محسن (شعبہ اردو، کروڑی مل کالج)

• پروفیسر ڈاکٹر سیف الدین احمد (شعبہ تاریخ)

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

• پروفیسر ندیم احمد (شعبہ اردو)

• پروفیسر ڈاکٹر بلرام شکلا (شعبہ سنسکرت)

• پروفیسر پرمود کمار بھارتی (شعبہ سنسکرت)

• بنارس ہندو یونیورسٹی، بنارس

• مولانا آزاد کالج آف آرٹس، سائنس اینڈ کامرس، روضہ باغ،

اورنگ آباد، مہاراشٹر

• پروفیسر آفتاب احمد آفاقی (شعبہ اردو)

• ڈاکٹر قاضی نوید (صدر شعبہ اردو)

• مونگیر یونیورسٹی، بہار

• دیگر ادارے و عہدے

• پروفیسر ڈاکٹر شاہد رزمی (صدر شعبہ اردو)

• جناب قیصر رضا (ایجوکیشن آفیسر، حکومت جھارکھنڈ)

• محمد رفیع (ریاستی کنوینر، قومی اساتذہ تنظیم بہار)

• مولانا محمد شاہد عادل قاسمی (پرنسپل، مدرسہ یتیم خانہ،

ارریہ)

• میونسپل پی جی کالج، مسوری، اترکھنڈ

مجلس مشاورت

اندرون ملک

پٹنہ یونیورسٹی (Patna University)

- ڈاکٹر محمد محمود عالم — شعبہ فارسی
- ڈاکٹر محمد ابوالکلام آزاد — شعبہ فارسی

جامعہ ملیہ اسلامیہ (Jamia Millia Islamia, Delhi)

- پروفیسر قاضی عبید الرحمن ہاشمی
- پروفیسر ڈاکٹر خالد محمود

دہلی یونیورسٹی / دہلی سے وابستہ شخصیات

- ڈاکٹر مجیب احمد خان
- ڈاکٹر ندیم احمد
- ڈاکٹر فیاض عالم
- شکیبہ عمر

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی (AMU, Aligarh)

- پروفیسر جہانگیر احمد وارثی

لکھنؤ یونیورسٹی (Lucknow University)

• پروفیسر عباس رضائیر

کولکاتہ (Kolkata)

• ڈاکٹر نوشاد مومن

الہ آباد (Allahabad)

• ڈاکٹر دانش الہ آبادی

مظفر پور (Muzaffarpur)

• پروفیسر آل ظفر

ارریا (Araria)

• دین رضا اختر

• ڈاکٹر محمد شہزاد شمس

مونگیر (Munger)

• ڈاکٹر زین شمس

پورنیہ (Purnea)

امراوتی، مہاراشٹر (Amravati, Maharashtra)

• محمد مولانا رضوان ندوی

• وسیم فرحت علیگ

بیرون ملک

غازی یونیورسٹی، ڈیرہ غازی خان

• ڈاکٹر محمد عابد قریشی — شعبہ اردو

• ڈاکٹر محمد سعید علی — شعبہ اردو

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

• ڈاکٹر غزل یعقوب — شعبہ اردو

وفاقی اردو یونیورسٹی آف آرٹس، سائنس اینڈ ٹیکنالوجی، اسلام آباد

• ڈاکٹر فہمیدہ تبسم — سربراہ شعبہ اردو

• پروفیسر ڈاکٹر وسیم انجم — شعبہ اردو

گورنمنٹ کالج ویمن یونیورسٹی، فیصل آباد

• پروفیسر ڈاکٹر صدف نقوی — سربراہ شعبہ اردو

گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، فیصل آباد

• پروفیسر ڈاکٹر طارق محمود

• پروفیسر ڈاکٹر سعید احمد

• پروفیسر ڈاکٹر پروین اختر کلو

• ڈاکٹر ماجد مشتاق

• ڈاکٹر عبدالعزیز ملک — شعبہ اردو

• ڈاکٹر سمیر اکبر — شعبہ اردو

یونیورسٹی آف سرگودھا

• پروفیسر ڈاکٹر عامر سہیل — چیئر مین شعبہ اردو

• ڈاکٹر سمیر اعجاز — شعبہ اردو

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز (NUML)، اسلام آباد

• پروفیسر ڈاکٹر عابد سیال — شعبہ اردو

• پروفیسر ڈاکٹر عنبرین تبسم

• پروفیسر ڈاکٹر فوزیہ اسلم

• ڈاکٹر صائمہ ندیر — اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اردو زبان و

ادب

• ڈاکٹر ثمنینہ صدیقی

لاہور کالج فاروین یونیورسٹی

• ڈاکٹر صوبیہ سلیم

• ڈاکٹر نازیہ ملک

• ڈاکٹر عظمت رباب—شعبہ اردو

بہاؤ الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

جامعہ سندھ

• پروفیسر ڈاکٹر فرزانہ کوکب—چیئر پرسن شعبہ اردو

• ڈاکٹر شذرہ شر—شعبہ اردو

• ڈاکٹر محمد خاور نوازش

• ڈاکٹر محمد آصف

دیگر ممتاز پاکستانی اہل علم

• ڈاکٹر شازیہ امبرین

• ڈاکٹر حماد رسول

• پروفیسر یوسف خشک

• پروفیسر صوفیہ خشک

ہزارہ یونیورسٹی، مانسہرہ

• پروفیسر ضیاء الحسن

• پروفیسر ڈاکٹر نذر عابد—چیئر مین شعبہ اردو

• ڈاکٹر محمد سلمان بھٹی

• پروفیسر شمیمہ گل

جامعہ پشاور

• عظمیٰ نورین

• پروفیسر ڈاکٹر روبینہ شاہین—شعبہ اردو

• ڈاکٹر ریحانہ کوثر—پاکستان

• فرزانہ اعظم لطفی

اردو سائنس بورڈ، لاہور

• عائشہ مسعود—صحافی، اسلام آباد

• پروفیسر ڈاکٹر ناصر عباس نیئر—ڈائریکٹر جنرل اردو

TR ترکی

منہاج یونیورسٹی، لاہور

• پروفیسر حلیل طوقار

• پروفیسر دُرُش بگلر

• ڈاکٹر فضیلت بانو—ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ اردو

• ڈاکٹر ذکائی کار داس—استنبول، ترکی

EG مصر

IR ایران

- پروفیسر احمد القاضی — مصر
- ڈاکٹر ہاجر قدری محمد — شعبہ اردو زبان و ادب، کالج آف ہیومنٹیز، الازہر یونیورسٹی، قاہرہ
- ڈاکٹر محمد کیومر سی — تہران، ایران
- ڈاکٹر علی بیات

قانونی مشیر

ایڈوکیٹ انیل کمار سنگھ، ایڈوکیٹ سیما سنگھ (دہلی)

زرتعاون

خصوصی شمارہ: ۳۰۰۰ (تین ہزار) روپے
خصوصی تعاون: ۲۵۰۰۰ (پچیس ہزار) روپے

فی شمارہ: ۱۰۰۰ (ایک ہزار) روپے
سالانہ: ۱۵۰۰۰ (پندرہ ہزار) روپے

Bank Details:

❁ PEACE INDIA FOUNDATION ❁

Account No. — 51521131001918

IFSC Code — PUNB515210

مالک، طالع و ناشر: پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبانے جے کے آفسیٹ پرنٹنگ پریس سے چھپوا کر دفتر "تاریخ ادب اردو"

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

مشمولات

نمبر شمار	عناوین	مقالہ نگار	صفحہ
۱.	Editorial	Prof. Dr. Md Yahya Saba	03
۲.	مولانا حالی فطرت نگار نظم گو اور دانشور	پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا	06
۳.	پروفیسر جگن ناتھ آزاد کی سوانح نگاری: حیات محروم کے آئینہ میں	پروفیسر مشتاق قادری	18
۴.	اردو متن میں تعبیریت کا کردار	پروفیسر ڈاکٹر فضیلت بانو، ڈاکٹر بصیرہ عنبرین	25
۵.	تراجم کے ذریعے اردو ادب میں وسعت	پروفیسر ڈاکٹر شہناز مینگل	35
۶.	ہندوستانی اسکولوں میں مرکب تدریس پالیسی عمل اور امکانات کا تنقیدی جائزہ	پروفیسر وی ایس سومی	49
۷.	اقبال اور عالم عرب	ڈاکٹر علی احمد ادریسی	78
۸.	علامہ اقبال کی نظم نالہ فراق تفہیم و تشریح	ڈاکٹر محمد محسن	83
۹.	ٹھاکر شونا تھ سنگھ شانڈلیہ: مولانا کی چند مثنویات کے ہندی مترجم	ڈاکٹر ضیا الرحمن	92
۱۰.	مواد مرکوز تدریس تصور اور تعلیمی اطلاق	ڈاکٹر راحت حیات، امتیاز احمد	99
۱۱.	میر کی تخلیقی کائنات مثنوی، خواب و خیال کے تناظر میں	ڈاکٹر علیشا خانم	108
۱۲.	اردو ہائیکو پر غزل کے اثرات	ڈاکٹر شاہد اشرف	137
۱۳.	علامہ اقبال کی نظم داغ کا ایک جائزہ	ڈاکٹر محمد محسن	149
۱۴.	اس دور میں تعلیم ہے امراض ملت کی دوا	عمران اعظم	160
۱۵.	رسالہ تاریخ ادب اردو کی خدمات	مبینہ	168
۱۶.	خضر راہ بر صغیر کی ادبیات میں نغز انقلاب کی پہلی آواز	تنویر احمد	174
۱۷.	سیکولر ہندوستان اور اردو غزل ایک مطالعہ	عصمت خاتون	182
۱۸.	ادبی بیانیے میں سماجی بیداری کی تلاش اشک عورت اور عنکبوت کے حوالے سے	سائرہ بشیر، ڈاکٹر بسیمینہ	200
۱۹.	زاہدہ حنا ایک جرات مند ادیبہ	مبینہ	211
۲۰.	کمال احمد بحیثیت افسانہ نگار	اقلیہ مہر	218

227	ڈاکٹر محمد اکرم الاعظمی	عالم ہندوستان فی خدمۃ لغۃ الفاد	۲۱
231	Dr. Ahmad Imteyaz	Educational thoughts of Maulana Abul Kalam Azad	۲۲
242	Dr. Sajjad Ahmad	Beyond Devotion: A historical analysis.....	۲۳
251	Dr. Zayaur Rahman	Delhi: The cradle of the Persian literati circle of.....	۲۴
258	Dr. Nadeem Ahmed	A Linguistic, Cultural, and Digital.....	۲۵
273	Dr. Ishwar Dan, Rakesh Kumar	Major trends and fluctuations in the Indo-South Africa	۲۶
295	Dr. Mushtaque Alam	Why Learn Arabic: An Indian Perspective Post.....	۲۷
303	Dr. Harshita Nogia	Kitchen Cuisine and Caste Culinary Hierarchies in	۲۸
340	Sangeeta Singh, Shweta Maurya	School of Hope Exploring Vidhya Kumbh Initiative....	۲۹
352	Binita Lama	Dream vs. Reality in In Custody Deven's Journey.....	۳۰
358	Manjeet Singh, Vishv Jyoti	Exploring Indigenous Knowledge Systems _.....	۳۱
389	Mohd Irfan Pathan, Dr. Salil Seth	A Quranic Approach to Sustainability	۳۲
431	Bimala Sharma	Anita Desai's Maya in Cry, The Peacock.....	۳۳
444	Shailendra Kumar	Impact through media Advertisement.....	۳۴
468	मधुबाला, अनुराग सिंह	21वीं सदी के प्रमुख यात्रा वृत्तांतों की प्रकृति	۳۵

Editorial

In the sixteenth century the word humanist was coined to signify one who taught or worked in the "studia humanitatis," or humanities— that is, grammar, rhetoric, history, poetry, and moral philosophy, as distinguished from fields less concerned with the moral and imaginative aspects and activities of man, such as mathematics, natural philosophy, and theology. At that time, these studies focused on classical, and above all Latin, culture; and they put great emphasis on learning to speak and write good Latin. Scholarly humanists recovered, edited, and expounded many ancient texts in Greek and Latin, and so contributed greatly to the store of materials and ideas in the European Renaissance. These humanists also wrote many works concerned with educational, moral, and political themes, based largely on classical writers such as Aristotle, Plato, and above all, Cicero. In the nineteenth century a new word, humanism, came to be applied to the view of human nature, the general values, and the educational ideas common to many Renaissance humanists, as well as to a number of later writers in the same tradition.

Typically, Renaissance humanism assumed the dignity and central position of human beings in the universe; emphasized the importance in education of studying classical imaginative and philosophical literature, although with emphasis on its moral and practical rather than its aesthetic values; and insisted on the primacy, in ordering human life, of reason (considered the distinctively human faculty) as opposed to the instinctual appetites and the "animal" passions. Many humanists also stressed the need for a rounded development of an individual's diverse powers, physical, mental, artistic, and moral, as opposed to a merely technical or specialized kind of training.

In our time the term "humanist" often connotes those thinkers who base truth on human experience and reason and base values on human nature and culture, as distinct from those who regard religious revelation as the warrant for all truth and values. With few exceptions, however, Renaissance humanists were pious

Christians who incorporated the concepts and ideals inherited from pagan antiquity into the frame of the Christian creed. The result was that they tended to emphasize the values achievable by human beings in this world, and to minimize the earlier Christian emphasis on the innate corruption of human beings and on the ideals of asceticism and of withdrawal from this world in a preoccupation with the world hereafter. It has become common to refer to this synthesis of classical and Christian views, typical of writers such as Sir Philip Sidney, Edmund Spenser, and John Milton, as Christian humanism.

The rapid advance in the achievements and prestige of the natural sciences and technology after the Renaissance sharpened, in later heirs of the humanistic tradition, the need to defend the role of the humanities in a liberal education against the encroachments of the sciences and the practical arts. As Samuel Johnson, the eighteenth-century humanist who had once been a schoolmaster, wrote in his *Life of Milton*:

The truth is, that the knowledge of external nature, and the sciences which that knowledge requires or includes, are not the great or the frequent business of the human mind. . . . We are perpetually moralists, but we are geometricians only by chance.... Socrates was rather of opinion that what we had to learn was, how to do good, and avoid evil.

Matthew Arnold, the notable proponent of humanism in the Victorian Period, strongly defended the central role of humane studies in general education. Many of Arnold's leading ideas are adaptations of the tenets of the older humanism—his view, for example, that culture is a perfection "of our humanity proper, as distinguished from our animality," and consists of "a harmonious expansion of all the powers which make the beauty and worth of human nature"; his emphasis on knowing "the best that is known and thought in the world," with the assumption that much of what is best is in the writings of classical antiquity; and his conception of poetry as essentially "a criticism of life."

In the 1890s the German philosopher Wilhelm Dilthey developed a highly influential distinction between the natural sciences, which aim at a reductive "explanation" of the world, and the "human sciences" (the humanities), which aim to achieve an "understanding" of the full, concrete world of actual experience—the lived human world, for example, that is represented in works of literature.

In our own century the American movement of 1910–33 known as New Humanism, under the leadership of Irving Babbitt and Paul Elmer More, argued strongly for a return to a primarily humanistic education, and for a very conservative view of moral, political, and literary values that is grounded mainly on classical literature. (See Irving Babbitt, *Literature and the American College*, 1908; and Norman Foerster, ed., *Humanism and America*, 1930.) But in the present age of proliferating demands for specialists in the sciences, technology, and the practical arts, the broad humanistic base for a general education has been greatly eroded. In most colleges the earlier humanistic view of education survives mainly in the requirement that all students in the liberal arts must take at least six hours in the group called the humanities, which comprises literature, philosophy, music, languages, and sometimes history.

Editor

مولانا حالی: فطرت نگار نظم گو اور دانشور

پروفیسر ڈاکٹر محمد یحییٰ صبا
شعبہ اردو، کروڑی مل کالج دہلی یونیورسٹی

Abstract: The notorious Urdu poet and writer Altaf Hussain Hali (1837–1914), popularly known as “Maulana Khawaja Hali, is one of the great pillars of Urdu literature. Born and brought up in Panipat, he learnt Arabic and Persian and received patronage from two major poets, Ghalib and Shefta. After Shefta’s death, he left for Lahore and joined Punjab Government Book Depot where he got an opportunity to read Western literature. Hali paid serious heed to Mohammad Hussain Azad’s call for the new Urdu poem and Sir Syed Ahmad Khan’s call for rationalism in social, political and educational matters of the Muslims in particular. These two influences determined his future course of development as a poet, critic, commentator, biographer, and translator.

Khawaja Altaf Hussain Hali started writing as a poet of the traditional Urdu ghazal. Later, he initiated a more serious phase of his literary career which also marked the beginning of modernism in Urdu literature. He made a major case for simplicity of expression and seriousness of thought and purpose. His engagement with the writing of ameliorative poetry explains his distaste for panegyric and ghazal which, he argued, could no longer sustain the burden of new consciousness. Instead, he emphasized upon the contemporary relevance of narrative poetry and made a case for ‘natural poetry’, shorn of sentimentality and based in reality. While Hali wrote in various forms, he developed a composite view of life and art in close association with each other. His Muqaddama-i-Sher-o-shairi is, in many respects, the first critical manifesto of Urdu poetry like Wordsworth’s ‘Preface’ to the Lyrical Ballads that laid the critical parameters for the early nineteenth century Romantic poetry in English. Hali developed a serious discourse in his Muqaddama which is valued as an anthology of ideas concerning the nature of true art, its language, the parameters of its creation, and the making of taste. Muqaddima-i-Sher-o-Shairi’ gave a new and purposeful trend to Urdu poetry and

led the way to literary criticism in Urdu literature. 'Musaddas' is one of the most inspiring poems in Urdu literature and had a lasting influence on the minds and attitudes of the Muslims in the sub-continent and continues to inspire them to this day. In Madd-o-jazar-e Islam, he reflected upon the rise and travails of Islam .

In Tiryaaq-e Masmoom, he developed a discourse on religious disputation, in Majaalisu-n-Nisa, he projected an argument in favour of womens' education in a fictional framework. Tabqaat-ul Arz is his translation of an Arabic discourse. Hali wrote sober and scientific prose, plain and persuasive poetry, broadly representing the case of art for life's sake. Hali's biographies of Sir Syed, Ghalib, and Persian poet Sadi remain authentic sources till this day.

Nature, simplicity and purpose have been the leading factors behind Hali's writings. He has been the strong advocator of Sir Syed's Naturalism (Naturiyyat). Barkharut, Manajat-e-Baiwah, Musaddas and a series of such kind of writings, Hali has firm believe in nature and this is the prime feature I wish to highly and present a paper on this .

کلیدی الفاظ: حالی # فطرت نگار # دانشور

مولانا الطاف حسین حالی کا نام ذہن و فکر اور سماعت سے ٹکراتے ہی ایک ایسی شخصیت کا ہیولی اور خاکہ ابھر کر سامنے آتا ہے جنہوں نے ۱۹ویں صدی میں اردو شعر و ادب میں ذات واحد کے باوجود ذات جمع کے سے کارنامے انجام دیے۔ ایک طرف جہاں انہوں نے جدید اور فطری نظم نگاری کو رواج دیا، وہیں دوسری طرف باضابطہ نقد و تنقید کا بھی آغاز کیا۔ ایک طرف جہاں ان کے قلم جوہر و گوہر بار سے مشابہر ادب و قوم کی سوانح رقم ہوئیں، وہیں انہیں تاریخ ایک مصلح قوم اور درد مند انسان کے عنوان سے بھی جانتی ہے۔ حالی کون تھے؟ حالی کیا تھے، حالی کیوں تھے اور حالی کیسے تھے؟ ان سوالوں کا ایک مختصر سا جواب تو ہمیں اس تعارف میں ملتا ہے جو ڈاکٹر شفاء اللہ ندوی نے کرایا ہے۔ ڈاکٹر ندوی لکھتے ہیں:

”مولانا الطاف حسین حالی کی علی گڑھ تحریک اور اردو ادب کے سفر میں ایک سالار قافلہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ آپ کی وجاہت اور ذاتی اوصاف کا تعارف شاید یہ لفظ کر دیں: چہرہ مثل کتاب، چوڑی پیشانی، خوش سیرت و خوبصورت، عجز و انکسار کی مورت، گلستان شعر و شاعری کا بلبل، چمن نثر نگاری کا کھلتا گلاب، گلشن خاکہ نویسی و سوانح نگاری کا مہکتا پھول، حقیقت پسند ادیب، زبان اردو کا مخلص نقیب، سحر قلم نقاد، بے باک و نڈر انشا پرداز، شرافتوں کا امین، انتہائی سنجیدہ اور انتہائی متین۔ یہ ہے جناب الطاف حسین حالی کا ایک قلمی مرقع۔“

اس مختصر جواب کے بعد تفصیلی جواب بھی سطور ذیل میں ملاحظہ فرمائیں:

مولانا خواجہ الطاف حسین حالی ایک پیدائشی فطری شخصیت کا نام ہے چنانچہ ان کی اسی فطرت کا عمل ان کے جہان شعر و ادب، تنقید و نثر اور تاریخ و سوانح نگاری میں بھی جاری ہوا۔ آج ہم جب حالی کا مطالعہ کرتے ہیں تو پاتے ہیں کہ ان کے اسلوب میں کوئی بناوٹ نہیں، کوئی تصنع نہیں، کوئی مستعار انداز و ادائیں نہیں، کیوں کہ انہیں بننا نہیں آتا تھا۔ اگر آتا بھی ہو گا تو وہ بنے نہیں۔ نیز بناوٹ اس وقت پیدا ہوتی ہے جب آدمی اپنی حقیقی آواز میں نہیں بلکہ مستعار آواز میں بات کرنے لگتا ہے، چہرے پر نقاب پہنتا ہے یا تصویر کے لیے ایک ایسا پوز اختیار کرتا ہے جو اسے جو کچھ کہ وہ ہے، اس کے برعکس جو کچھ کہ وہ بننا چاہتا ہے، بنا کر پیش کرتا ہے۔ حالی کی اسی اداء، اسی انداز، اسی سادگی اور فطرت کو شفی و فطرت نگاری نے ایک جہان کو حیران کر دیا۔ جو ان سے مسلسل پوچھنا چاہتا ہے کہ ان کے کلام میں یہ بے مثال اور زندہ لذت کہاں سے آئی:

لذت تیرے کلام میں آئی کہاں سے یہ؟

پوچھیں گے یہ حالی جادو بیاں سے ہم!!

خواجہ الطاف حسین حالی نے اپنی شاعری کا آغاز کرتے ہی جہان شعر و سخن کو ایک اصول دے دیا جس پر خود بھی تا عمر عمل کیا اور دوسروں کو بھی اس کی تلقین کی۔ انھوں نے سکھایا:

”شعر کی خوبی یہ ہے کہ وہ سادہ ہو، جوش سے بھرا ہو اور اصلیت پر مبنی ہو۔۔۔ (جاننا چاہیے کہ یہ دور نیچرل شاعری کا ہے اور) نیچرل شاعری سے مراد وہ شاعری ہے جو لفظاً و معنماً دونوں حیثیتوں سے نیچر یعنی فطرت کے موافق ہو۔“

یہ ایک ایسا فرمان یا اصول تھا جس کا آغاز حالی نے ”انجمن پنجاب“ کے پہلے ہی منظمے سے شروع کر دیا تھا، جس میں انھوں نے شہرہ آفاق نظم ”برکھا رُت“ اور دیگر تین نظمیں پڑھی تھیں۔

اس نظم کے مطالعے کے بعد بھی معلوم ہوتا ہے کہ جہاں ہر شعر سے سادگی ٹپکتی ہے، وہیں اس سادگی میں ایسا جوش پنہاں ہے کہ خوبصورتی سے واقعات کی اصلیت سامنے آجاتی ہے، شاعر نے اس نظم کی لفظیات کو اس طرح سے برتا ہے کہ جیسے نظم میں میر کی جامع مسجد کی سیڑھیوں کی بات

ہو رہی ہو اور یوں لگتا ہے کہ برسات کے موضوع نے شاعر کو اپنی جانب پوری طرح سے کھینچ لیا ہے۔ اس نظم کا جب ایک ایک شعر آنکھوں کے سامنے کھلتا ہے تو فکر و معانی اور فطری حسن کے دریچے کھلتے چلے جاتے ہیں۔ یوں دل کی دھڑکنوں میں خوشگوار ہلچل سی مچ جاتی ہے۔

آئیے! ایک بریف سائٹ اس سلسلے کے آغاز پر ڈالیں جہاں سے جدید اور فطری نظموں کا سوتا پھوٹتا ہے۔

جب ہم تاریخ کے دریچوں میں جھانکتے ہیں تو وہاں ہمیں یاد گار عہد کے چند نقوش ملتے ہیں۔ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ ناکام جدوجہد جنگ آزادی ۱۸۵۷ء کے بعد جب دہلی کو فلک نے لوٹ کر ویران کر دیا۔ انگریزوں نے اس کی اینٹ سے اینٹ بجا دی تو اس اجڑے دیار کے رہنے والے شاعروں، ادیبوں، فکر مندوں اور دانشوروں نے لکھنؤ، لاہور اور متعدد دہلی ریاستوں کا رخ کیا۔ اسی ہنگامہ قیامت میں مولانا الطاف حسین حالی لاہور آ گئے۔ اور یہاں آکر مولانا محمد حسین آزاد اور پیارے لال آشوب کے ساتھ مل کر کرل ہالرائیڈ کے کہنے پر جدید شاعری کے مشاعرے برپا کیے۔ اس تحریک کو بعد میں ”انجمن پنجاب“ کا نام دیا گیا۔ انجمن پنجاب کے تحت شاعروں نے ایک بڑا اور بامقصد کام یہ کیا کہ گل و بلبل کے روایتی قصے اور ہجر و وصال کی داستانیں چھوڑ کر مناظر فطرت اور ملک و قوم کے مجموعی دکھ درد پر مسلسل نظمیں لکھیں جو کہ اس انجمن کا ایک زیریں مقصد بھی تھا پھر بعد میں اسی کو اولیت بھی حاصل ہو گئی۔ مولانا حالی نے شاعری کی زبان کو اتنا سادہ بنا دیا کہ وہ تقریباً نثر سے مل گئی۔ انجمن پنجاب کے قیام اور اس کے جلسوں کے آغاز سے فطرت نگاری، مناظر کشی، زمینی حقائق پر مبنی افکار و خیالات کا چلن عام ہوا جس کا سہرا مولانا حالی کے سر پر بندھتا ہے اور وہ اس سلسلے کو آگے بڑھانے کے لیے کمر بستہ ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ وہ اس مشن کا آغاز اس شعر کے ساتھ کرتے ہیں:

اے شعر! راہ راست پہ تو جبکہ پڑ لیا

اب راہ کے نہ دیکھ نشیب و فراز تو

خواجہ الطاف حسین حالی قدرت کی طرف سے شاعری کا مادہ لے کر پیدا ہوئے تھے۔ حسن و تناسب کی پرکھ، شدت احساس، دردِ دل کی نعت، تخیل کی بلندی اور مشاہدے کی گہرائی، یہ وہ خصوصیات تھیں جو فطرت نے خصوصی فیاضی کے ساتھ ان کو ودیعت کی تھیں۔ بچپن ہی سے رنج و مصائب سے دوچار ہونے کے سبب ان کے دل میں سوز و گداز پیدا ہو چکا تھا۔ ان کی غزلوں میں سادگی، اصلیت اور حقیقت کا عنصر نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ وہ جذبات و احساسات کو اس ڈھنگ سے بیان کرتے ہیں کہ ان میں دل کی سچی لگن اور دھڑکن صاف سنائی دیتی ہے:

جو دل پہ گزرتی ہے کیا تجھ کو خبر ناصح!

کچھ ہم سے سنا ہوتا پھر تو نے کہا ہوتا!!

☆☆☆

سماں کل کارہ رہ کے آتا ہے یاد!
ابھی کیا تھا اور کیا سے کیا ہو گیا!!

☆☆☆

یہی انجام تھا اے فصل خزاں!
گل و بلبل کی شناسائی کا رنج کیا کیا ہیں!!

☆☆☆

ایک جان کے ساتھ زندگی!
موت ہے، حیات نہیں!!

مولانا محمد حسین آزاد نے قیام لاہور کے دوران کرنل ہالرائیڈ کی حمایت سے جن نئی قسم کے مشاعرے کی بنیاد ڈالی، ان میں نظم کے لیے عنوانات دیے جاتے تھے۔ ان مشاعروں کے لیے حالی نے چار نظمیں ”برکھارت“، ”نشاطِ امید“، ”مناظرہ رحم و انصاف“ اور ”حب وطن“ لکھیں۔ نظم ”برکھا رت“ میں ہندوستان کی فضا کی تصویر کشی ہے۔ یہی نظم ہمارے موضوع کا اہم بحث ہے۔ اس نظم کو پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ حالی کا مشاہدہ کتنا گہرا اور نظر کتنی باریک ہیں تھی اور مظاہر قدرت اور مناظر فطرت کو انھوں نے کس قدر غور سے دیکھا ہے۔ اس نظم میں حالی کیا خوب لکھتے ہیں جس سے ان کی مناظر کشی اور دلکش موسم کی منظر نگاری کا اندازہ ہوتا ہے:

برسات کا بج رہا ہے ڈنکا
ایک شور ہے آسماں پہ برپا
ہے ابر کی فوج آگے آگے
اور پیچھے ہیں دل کے دل ہو ا کے
گھنگور گھٹائیں چھا رہی ہیں
جنت کی ہوائیں آرہی ہیں
کرتے ہیں پیسے ”پی ہو پی ہو“
اور مور جھنکار تے ہیں ہر سو

کوئل کی ہے کوک جی لبھاتی
گویا کہ ہے دل میں بیٹھ جاتی
ابر آیا ہے گھر کے آسماں پر
کلے ہیں خوشی کے ہر زباں پر

یہ انداز حالی اور یہ بیان حالی۔۔۔۔۔ کس چیز کی کمی ہے ان اشعار میں، نہ صنعت کی، نہ عروض کی، نہ زور بیان کی اور نہ علمیت کی۔ اس کے باوجود ان کی سادگی حقیقت کی عکاس اور واضح بیان ہے۔ یہ ہے حالی کا وہ طرز، وہ اسلوب اور وہ انداز جس پر اردو شعر و ادب کو ہمیشہ ناز رہے گا اور قدرتی مناظر کو فخر بھی کہ اردو دنیا میں ایک شخص پیدا ہوا تھا جس نے ان کی بات کی اور جنھوں نے اپنی تحریر اور بیانات میں ان کا ذکر کیا۔ یہ لازوال اور بے مثال اسلوب یقیناً حالی کو ایک عظیم فطرت نگار دانشور بناتا ہے اور ان کی عظمت کو دوبالا کرتا ہے۔

مولانا حالی نے اس نظم میں برسات کے موسم کی تعریف کی ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے برسات کا موسم دنیا کو نئی زندگی بخشتا ہے۔ دنیا والوں کے دلوں میں امنگیں جگاتا ہے۔ ساتھ ہی اس موسم میں جا بجا باغوں میں جہاں نئے نئے پھول، پتیاں اور کوئلیں کھلتی ہیں، وہیں جھولے نظر آنے لگتے ہیں، لڑکیوں اور نوجوانوں کے جھولا جھولنے کا نقشہ حالی اس طرح کھینچتے ہیں:

کھم باغوں میں جا بجا کھڑے ہیں
جھولے ہیں کہ سوبہ سو پڑے ہیں
کچھ لڑکیاں بالیاں ہیں کم سن
جن کے ہیں یہ کھیل کود کے دن
ہیں پھول رہی خوشی سے ساری
اور جھول رہی ہیں باری باری

یہی نہیں بلکہ زندگی کے دیگر پہلوؤں کا گہرا احساس ہمیں اس نظم میں دیکھنے کو ملتا ہے۔ عالم یہ ہوتا ہے کہ قاری و سامع پڑھتے، سنتے چلے جاتے ہیں اور خود کو فطرت سے قریب تر محسوس کرتے چلے جاتے ہیں۔

حالی کی نیچرل شاعری کے متعلق پروفیسر شہزاد انجم کا خیال ہے:

حالی کی نیچرل شاعری اور قومی شاعری انھیں دیگر شعرا سے ممتاز و ممیز کرتی ہے۔ ”برکھارت“ (۱۸۷۴) حالی کی ایسی ہی مناظر فطرت سے بھرپور نظم ہے۔ جس میں گرمی کی تپش، قدرت کے عجائبات، شاخ و درخت کی جوانی، مور و ملخ کی زندگانی، سارے برس کی جان برسات کا ذکر ہے۔ اس نظم میں دھوپ، گرمی، ریگ، صحرا، آندھی، لو، زمین سے نکلتے شعلوں، بادِ سموم کا ذکر انتہائی پر اثر انداز میں کیا گیا ہے۔ بازارِ سنسان پڑے تھے اور انسانی شکل باہر سڑکوں، گلیوں میں نظر نہ آتی تھی۔ مگر جب برسات کا ڈنکا بجائو گرمی ختم ہو گئی۔ گھنگھور گھٹائیں چھا گئیں اور جنت کی ہوائیں آنے لگیں۔ باغ، کھیت، شجر سبھی ہرے بھرے ہو گئے۔ کہسار پھولوں سے پٹ گئے اور جنگل میں چرند پرند کی آوازیں گونجنے لگیں۔ جنگل، شہر، گانوں ہر طرف خوشی کی لہریں دوڑ جاتی ہیں۔ پوری نظم میں مناظر فطرت کی زبردست تصویر کشی کی گئی ہے۔ جزئیات نگاری کا بھی اعلیٰ نمونہ موجود ہے۔ نظم پڑھ کر گرمی اور پھر برسات کا موسم آنکھوں کے سامنے پھرنے لگتا ہے۔

اسی طرح حالی کی مشہور نظم ”مٹی کا دیا“ بھی فطرت نگاری کا عمدہ نمونہ ہے۔ حالی نے کتنے قریب سے اس حقیقت کا اعتراف کرایا ہے۔ آپ بھی ملاحظہ کریں:

جھپٹے کے وقت گھر سے ایک مٹی کا دیا
ایک بڑھیا نے سر رہ لا کے روشن کر دیا
تا کہ رگیں اور پردیسی کہیں ٹھوکر نہ کھائیں
راہ سے آساں گزر جائے ہر ایک چھوٹا بڑا

یہ دیا بہتر ہے ان جھاڑوں سے اور اس لیمپ سے
روشنی محلوں کے اندر ہی رہی جن کی سدا
گر نکل کر اک ذرا محلوں سے باہر دیکھیے
ہے اندھیرا گھپ درو دیوار پر چھایا ہوا
سرخ رو آفاق میں وہ رہنما ہیں
روشنی سے جن کی ملاحوں کے بیڑے پار ہیں
ہم نے ان عالی بناؤں سے کیا اکثر سوال

آشکارا جن سے ان کے بانیوں کا ہے جلال
 شان و شوکت کی تمہاری دھوم ہے آفاق میں
 دور سے آ کے تم کو دیکھتے ہیں باکمال
 قوم کو اس شان و شوکت سے تمہاری کیا ملا
 دو جواب اس کا اگر رکھتی ہو یارائے مقال
 سرنگوں ہو کروہ سب بولیں زبان حال سے
 ہو سکا ہم سے نہ کچھ الانفعال الانفعال
 بانیوں نے تھا بنایا اس لیے گویا ہمیں
 ہم کو جب دیکھیں خلف اسلاف کو رویا کریں
 شوق سے اس نے بنایا مقبرہ اک شاندار
 اور چھوڑا اس نے اک ایوان عالی یادگار
 ایک نے دنیا کے پودے باغ میں اپنے لگائے
 ایک نے چھوڑے دینے سیم و زر کے بے شمار
 اک محب قوم نے اپنے مبارک ہاتھ سے
 قوم کی تعلیم کی بنیاد ڈالی استوار
 ہو گی عالم میں کہو سرسبز یہ پچھلی مراد
 یا وہ اگلوں کی امیدیں لائیں گی کچھ برگ و بار
 چشم سرجیوں ہے جو بہتا رہے گایاں وہی
 سب اتر جائیں گی چڑھ چڑھ ندیاں برسات کی

یہ نظم ازاول تا آخر فطری عناصر اور حقیقت نگاری پر مبنی ہے۔ اس میں ان ہی باتوں کو موزوں اور منظوم کیا گیا ہے جو ہمارے آس پاس کی ہیں اور جنہیں
 قابل اعتنا نہیں سمجھا جاتا یا حالی سے قبل و بعد کے اکثر شعرا و قلم کاروں نے انہیں نظر انداز کیا۔ مگر حالی نے انہیں زیب تن عطا کر کے خوشنما اور
 دل فریب بنا دیا۔ حالی کا یہ بیان انتہائی خوبی اور فطرت سے لگانو کی علامت اور دلیل ہے۔

اسی طرح ۱۸۵۷ء کے قیامت خیز ہنگاموں کے بعد دہلی کی بربادی اور تباہی کا غم بھی حالی نے فطری آشوب میں منایا۔ انھوں نے واویلا بھی کیا تو اس میں فطری عناصر کو ہاتھ سے نہ جانے دیا۔ دہلی کی زمین، فضا، حسین مناظر، عمارتوں، محلوں، چمن و بہاروں، کا ذکر وہ انتہائی روح فرسا انداز میں کرتے ہیں:

تذکرہ دہلی مرحوم کا اے دوست نہ چھیڑ!

نہ سنا جائے گا ہم سے یہ فسانہ ہر گز!!

داستان گل کی خزاں میں نہ سنا اے بلبل!

ہنستے ہنستے ہمیں ظالم نہ رلانا ہر گز!!

لے کے داغ آئے گا سینہ پہ بہت اے سیاح!

دیکھ اس شہر کے کھنڈروں میں نہ جانا ہر گز!!

جپے جپے یہ ہیں یاں گوہر یکتا خاک!

دفن ہو گا نہ کہیں اتنا خزانہ ہر گز!!

مٹ گئے تیرے مٹانے کے نشان بھی اب تو!

اے فلک اس سے زیادہ نہ مٹانا ہر گز!!

جس کو زخموں سے حوادث کے اچھوتا سمجھیں!

نظر آتا نہیں اک ایسا گھرانہ ہر گز!!

بخت سوئے ہیں بہت جاگ کے اے دور زماں!

نہ ابھی نیند کے ماتوں کو جگانا ہر گز!!

اس کے بعد ان صاحبان کمال کا ماتم ہے جن کے دم سے دلی دلی تھی۔ غالب، شیفٹہ، نیر، آزرده، ذوق، مومن، صہبائی، کس کے لیے وہ آنسو نہیں بہاتے۔ اور آخری شعر میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ تھا سب ختم ہو گیا اور اس کے ساتھ آنسو بھی ختم ہو گئے۔

رات آخر ہوئی اور بزم ہوئی زیر و زبر!

اب نہ دیکھو گے کبھی لطف شبانہ ہر گز!!

دہلی کی بربادی کے آشوب کو اس وقت کے ہر بڑے قلم کار نے لکھا تھا مگر حالی ان سب میں بازی لے گئے۔ ان کی نغمہ سوزی ہی باقی رہی، باقی سب کی فنا ہو گئی۔ کچھ بات تو ضرور ہے اور وہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ حالی نے وہ اسلوب چنا جو ہمیشہ باقی رہنے والا ہے اور وہ انداز اپنایا جو انسانی جڑوں سے وابستہ ہے۔

نہ صرف یہ کہ شعر و سخن میں حالی کا موضوع اور عنوان فطرت نگاری، ماحولیات کا بیان اور قدرتی مناظر کی دلکش نمائش تھی بلکہ ان کی نثری تحریروں میں بھی اس کے جلوے نمایاں رہتے تھے۔ انھوں نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف شعر و شاعری، جسے عرف عام میں ’مقدمہ‘ کہا جاتا ہے، اس میں جس چیز کے اوپر سب سے زیادہ فکر انگیزی اور عمل کی دعوت دی ہے، وہ فطرت نگاری ہی ہے۔ اپنے ایک بلاگ میں ڈاکٹر محمد اسلم فاروقی، حالی کی اسی خصوصیت کا تذکرہ کرتے ہوئے اس طرح لکھتے ہیں:

”حالی نے شاعری کو فطرت سے قریب رکھنے کی تلقین کی ہے۔ اور لکھا کہ قدیم دور کے شاعروں میں فطری شاعری زیادہ دکھائی دیتی ہے۔ بعد میں شاعری میں مبالغہ آرائی شامل ہوتی گئی۔ حالی نے اپنے مقدمہ میں الفاظ، لفظ اور معنی کا رشتہ اور وزن و قافیہ کی اہمیت بھی اجاگر کی ہے۔ اس کے بعد اپنے مقدمہ کے دوسرے حصہ میں اردو شاعری کی اصناف غزل، مثنوی، قصیدہ، مرثیہ اور رباعی کی اصلاح کے بارے میں اپنے خیالات پیش کیے۔“

یہ سچی اور مبنی بر حقیقت بات ہے۔ حالی نے نیچرل شاعری پر ہمیشہ زور دیا اور اپنے شاگردوں و دوستوں، مداحوں، قدر دانوں، سب کے نام لکھے خطوط میں اس بات پر علاحدہ سے زور دیا کہ اصل شاعری وہی شاعری ہے جس میں اصلیت، سادگی، جوش اور فطری عناصر سے قربت یا مکمل فطری بیان ہو۔ چنانچہ ان کا یہ مشن مخصوص حلقے سے عمومی حلقوں تک عام ہو گیا۔

یہ سن کر تو ممکن ہے کہ حیرانی ہو کہ فطرت کے متلاشی اور قدر دان حالی نے طب و سائنس جو کہ سراپا فطرت اور نیچر سے بحث کرتے ہیں یا ان کی کوئی تھیوری و نظریہ بغیر نیچریت و فطرت کے آگے نہیں بڑھتا، ایسے موضوع بھی پر قلم اٹھایا۔ چنانچہ لاہور سے حکیم حافظ فخر الدین کی ادارت میں نکلنے والا ماہنامہ طبیب، جلد ۱، شمارہ ۱، باب ۱: جنوری ۱۸۸۵ء کے شمار میں شائع ہونے والی ان کی یہ نظم، حالی کے اسی نقطہ نظر کو بیان کرتی ہے۔ حالی نے قدیم طب کو محض خیالوں اور انکلوں سے نکال کر جدید سائنس اور فطری عناصر سے جوڑنے کی دعوت اس نظم میں دی ہے۔ چند اشعار ملاحظہ کیجیے:

وہ طب جس پہ غش میں ہمارے اطبا

سمجھتے ہیں جس کو بیاض میجا
بتانے میں ہے بخل جس کے بہت سا
جسے عیب کی طرح کرتے ہیں اخفا
فقط چند نسخوں کا ہے وہ سفینہ
چلے آئے ہیں جو سینہ بہ سینہ
نہ ان کو نباتات سے آگئی ہے
نہ اصلاً خبر معدنیات کی ہے
نہ پانی کا علم اور علم ہوا ہے
نہ قانون میں ان کے کوئی خطا ہے

یہ نظم شعبہ طب سے وابستہ طبیوں اور ماہرین طب کے لیے کھلے بندوں دعوت فطرت اور رہنمادرس ہے اور حالی کے فطری شعور و قدر دانی کا واضح بیان۔ یہ بلند نظری حالی نے جانے کہاں سے پائی تھی مگر جو بھی پائی بہت خوب ہی پائی بلکہ لامثال پائی۔

کلیات حالی، نظم حالی جلد دوم میں وہ تحفۃ الاخوان عنوان کے تحت زراعت کی تعلیم و جدید کاری پر زور دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

”جس طرح صنعت و حرفت کی تعلیم کا قوم میں پھیلنا ضروری ہے، اسی قدر بلکہ اس سے بھی زیادہ ہمارے نوجوانوں کو طریقہ زراعت کی تعلیم دلانی ضروری ہے۔“

یہ حالاں کہ چھوٹی سی اور مختصر سی گفتگو ہے مگر اس کے اثرات و عواقب گہرائیوں کے غماز ہیں۔ زراعت و کھیتی باڑی، جس سے انسانیت کا وجود اور کائنات کا حسن و زیب قائم ہے، اس کی جانب سے کل کیا آج بھی مجموعی بے توجہی کا روح فرسا عالم ہے۔ کھیت اور ہرے بھرے جنگل سلسلہ وارتباہی و بربادی کے لگا پر ہیں، ہندوپاک میں منظم طور پر ان کا صفایا کیا جا رہا ہے، ایسے عالم میں ار تھ کو تک، سماوی و زمینی آفتوں کا آنا اور بڑے پیمانے پر برباد کرنا کوئی عجبہ نہیں۔ اگر حالی جیسے جہاں دیدہ دانشور کی بات مان لی جائے تو نہ صرف زمینی دینی محفوظ و کارآمد ہوں بلکہ تباہیوں اور بربادیوں کے طویل سلسلوں سے بھی زمین والوں کو نجات مل جائے۔ حالی نے جو گزشتہ صدی میں کہا تھا اسے آج کا بچہ بچہ تسلیم کرتا ہے۔

ماخذ و مراجع

- O اردو نظم، روایت سے بغاوت تک: مضمون۔ محمد الیاس میراں پوری، اردو ریسرچ آن لائن بلاگ
- O چند ہر عصر: مولوی عبدالحق۔ انجمن ترقی اردو ہند، دہلی۔
- O حالی: صالحہ عابد حسین۔ قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی
- O حالی کا سیاسی شعور۔ معین احسن جدلی۔ انجمن ترقی اردو ہند، علی گڑھ
- O ڈاکٹر محمد اسلم فاروقی کے اردو بلاگ۔ اردو دنیا آن لائن بلاگ
- O روزنامہ کشمیر عظمیٰ، ۲۴ فروری ۲۰۱۷ء، سری نگر ایڈیشن
- O کلیات نظم حالی: خواجہ الطاف حسین حالی، حالی بک ڈپو، پانی پت
- O مقالات حالی: خواجہ الطاف حسین حالی۔ انجمن ترقی اردو ہند، علی گڑھ
- O خواجہ الطاف حسین حالی (مونو گراف) مرتبہ پروفیسر شہزاد انجم۔ اردو اکادمی، دہلی۔ ۲۰۱۵

☆☆☆



پروفیسر جگن ناتھ آزاد کی سوانح نگاری: حیات محروم کے آئینہ میں

پروفیسر مشتاق قادری

شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی

تلخیص: کسی بھی شخص کی موقع نگاری اور سوانحی تصویر کشی کوئی آسان کام نہیں ہے لیکن کہا جاتا ہے کہ ہر میدان کے مردان کار ہوتے ہیں جن کے لیے وہ آسان اور سہل ہوتا ہے۔ انہیں مردان کار میں پروفیسر جگن ناتھ آزاد کا شمار ہوتا ہے۔ پروفیسر جگن ناتھ ماہر اقبالیات، ممتاز شاعر، اعلیٰ درجے کے ناقد، بہترین سوانح نگار نیز سبز اردو کی حیثیت سے اردو زبان و ادب میں اپنا مقام رکھتے ہیں۔ ان سبھی جہات میں ان کی فتوحات کو شائقین زبان و ادب نے خوب سراہا ہے۔ اردو نثر میں محمد حسین آزاد، ابوالکلام آزاد، آزاد انصاری کے نثری کارنامے سبھی کے سامنے ہیں ان آزادوں پر سوانحی نثر نگاری میں چوتھے آزاد پروفیسر جگن ناتھ آزاد کا اضافہ ہوا جن کے جادوئی قلم سے سوانح نگاری کا بہترین شاہکار وجود میں آیا۔

کلیدی الفاظ: سوانح، صنف، واقعات، عقیدت۔ حقیقت

سوانح نگاری اردو کی ایک ادبی صنف ہے جس کا تعلق کسی فرد کی موت و حیات کے سبھی احوال و واقعات سے ہوتا ہے۔ انہیں احوال و واقعات کے ذریعہ سوانح نگاری میں کسی فرد کا خاکہ کھینچا جاتا ہے۔ سوانح نگاری انہیں داخلی و خارجی کیفیات سے اپنے گل بوٹے سجاتی ہے۔ سوانح نگاری کے اسباب و عوامل میں ارادت مندی، عقیدت، استاد، شاگردی اور الفت و محبت شامل ہیں۔ یہی محرکات کسی ادیب کو سوانح نگاری پر براہیختہ کرتے ہیں۔ سوانح نگاری میں سوانح نگار کو دانش مندی، حقیقت نگاری، دیانت داری راست بازی اور غیر جانب داری سے کام لینا پڑتا ہے۔ دوسری جانب موضوع، مواد کو خوش اسلوبی سے پیش کرنا بھی اس صنف کا بڑا چیلنج ہوتا ہے۔ اس چیلنج کو پورا کرنا ہر ایرے غیرے کا کام نہیں۔ اس کے لیے برسوں کی ریاضی، گہرا تجربہ نیز فنی باریکیوں سے آشنائی کی، ہر قدم پر ضرورت ہوتی ہے۔ ایسا اس لیے ہے کہ اس صنف میں سوانح نگاری کسی ایسی شخصیت کا انتخاب کرتا ہے جس کو وہ اچھے سے جانتا اور پہچانتا ہے۔ نیز سوانح نگار اس کے روز و شب کا گہرا مشاہدہ کر کے ہی اس میدان میں قدم رکھتا ہے اور یہی اسباب و عوامل اس سوانح نگار کو قلم اٹھانے پر مجبور کرتے ہیں۔

اردو میں سوانح نگاری کا آغاز حالی، شبلی اور سرسید کی جدوجہد سے ہوتا ہے۔ سرسید نے اردو زبان و ادب پر بہت سے احسانات کیے ہیں لیکن اس صنف کو سرسید نے حقیقت نگاری سے آشنا کیا، سرسید سے پہلے اس صنف میں حقیقت نگاری کا وجود مفقود تھا۔ عہد حاضر میں اردو سوانح کو دو خانوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اول وہ جن کا تعلق حالی سے ہے اور دوسری وہ سوانح عمریاں جن کا تعلق شبلی سے ہے۔ عہد حاضر کی تمام سوانح انھی دونوں کی اتباع میں لکھی جا رہی ہیں اور مستقبل میں بھی یہی دونوں دبستان اس صنف کے لیے مشعل راہ ثابت ہوں گے۔

کسی بھی شخص کی مرقع نگاری اور سوانحی تصویر کشی کوئی آسان کام نہیں ہے لیکن کہا جاتا ہے کہ ہر میدان کے مردان کار ہوتے ہیں جن کے لیے وہ آسان اور سہل ہوتا ہے۔ انہیں مردان کار میں پروفیسر جگن ناتھ آزاد کا شمار ہوتا ہے۔ پروفیسر جگن ناتھ ماہر اقبالیات، ممتاز شاعر، اعلیٰ درجے کے ناقد، بہترین سوانح نگار نیز سبز اردو کی حیثیت سے اردو زبان و ادب میں اپنا مقام رکھتے ہیں۔ ان سبھی جہات میں ان کی فتوحات کو شائقین زبان و ادب نے خوب سراہا ہے۔ اردو نثر میں محمد حسین آزاد، ابوالکلام آزاد، آزاد انصاری کے نثری کارنامے سبھی کے سامنے ہیں ان آزادوں پر سوانحی نثر نگاری میں چوتھے آزاد پروفیسر جگن ناتھ آزاد کا اضافہ ہوا جن کے جادوئی قلم سے سوانح نگاری کا بہترین شاہ کار وجود میں آیا۔

پروفیسر جگن ناتھ آزاد کو والد گرامی سے محبت تھی اور انہوں نے اپنی اس محبت کا اظہار حیات تلوک چند محروم کے ذریعہ کیا۔ تلوک چند اردو کے ممتاز شاعر ہیں۔ اقبال نے ان کی شاعری کی خوب تعریف کی۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد کا شمار ان خوش نصیبوں میں ہوتا ہے جن کی شہرت برصغیر سے نکل کر بیرون ملک تک جا پہنچی۔ جگن ناتھ کی شہرت کے بہت سے ابعاد ہیں جو اردو زبان و ادب کے شائقین کے نزدیک مسلم ہیں۔ ماہر اقبالیات کی حیثیت سے ہر جگہ ان کے نام کو آنکھوں سے لگایا جاتا ہے۔

ہریٹھ کے دل میں اپنے والد سے فطری لگاؤ ہوتا ہے۔ یہ لگاؤ جگن ناتھ آزاد کے دل میں بھی تھا والد گرامی کی ذات ہر خامہ فرسائی تو وہ خود ہی کرنا چاہتے تھے لیکن اس میں تاخیر ہوتی رہی۔ اس تاخیر کو دور کرنے اور اس کتاب کو لکھنے کی ترغیب دینے میں آل احمد سرور اور غلام السدین کا بہت اہم رول ہے جس کا اظہار خود جگن ناتھ آزاد نے کیا ہے۔

"یوں تو ایک مدت سے میرا ارادہ والد محترم کی سوانح حیات مرتب کرنے کا تھا اور یہ کتاب کسی بیرونی ترغیب سے نہیں لکھی گئی لیکن اس بات سے انکار بھی مجھے نہیں کرنا چاہئے کہ پروفیسر آل احمد نے ایک جگہ لکھ کر اور ایک بار بات چیت کے دوران میں اس کام کی اہمیت مجھے بتلائی۔ اسی طرح خواجہ غلام السدین (مرحوم) نے مجھے خط کے ذریعے سے بھی اور زبانی بھی اس کام کی تحریک دلائی۔ میں ان دونوں محترم دوستوں کا ممنون ہوں

کیوں ممکن ہے جسے میں خود اپنے ارادے کی تکمیل سمجھ رہا ہوں وہ ان حضرات کی ترغیب و تحریک ہی کا نتیجہ ہو۔ بہر طور میں اس چھوٹے سے کام کے بارے میں یہی کہہ سکتا ہوں کہ:

"شادم از زندگی خویش کہ کارے کردم"

(حیات محروم، جگن ناتھ آزاد، مطبوعہ انجمن ترقی اردو، نئی دہلی)

جگن ناتھ آزاد نے خود ارادگی کے ساتھ اس ترغیب و تحریک پر لبیک کہا اور پوری تن دہی کے ساتھ مسودے کی تیاری میں مصروف عمل ہو گئے۔ پورے اردو زبان و ادب کی تاریخ میں شاید ہی کوئی اور بیٹا ہو جس نے اتنی عمدہ اور قابل تعریف سوانح اپنے والد کی لکھی ہو۔ پروفیسر آل احمد سرور اور خواجہ غلام السدین کو بھی اس بات کا بہ خوبی اندازہ تھا کہ تلوک چند محروم پر لکھنے کے لیے جگن ناتھ آزاد سے بہترین اور موزوں کوئی دوسرا شخص نہیں ہو سکتا کیوں کہ سوانح نگاری کے میدان میں بہت سے خطرات ہوتے ہیں آل احمد سرور کو ان کا اندازہ تھا۔ اسی لیے انہوں نے جگن ناتھ آزاد سے التماس کیا اس کے دونوں پہلو ہی پر خطر تھے، خلیق انجم کی زبانی ملاحظہ کریں:

"پروفیسر آل احمد سرور نے پروفیسر جگن ناتھ آزاد سے درخواست کی تھی کہ وہ محروم پر ایک ایسی کتاب لکھ دیں، جس میں محروم کے سوانح بھی ہوں اور ان کے علمی و ادبی کارناموں کا جائزہ بھی لیا گیا ہو۔ اس فرمائش کے دو پہلے تھے ایک پہلو تو یہ تھا کہ بیٹے سے یہ درخواست کرنا کہ وہ اپنے باپ کے بارے میں لکھے، خطرے سے خالی نہیں ہوتا کیوں کہ بات کی محبت اور عقیدت حق گوئی میں آڑے آجاتی ہے۔ عین ممکن ہے کہ بیٹا اپنے باپ کو ایک عظیم انسان اور عظیم فن کار ثابت کرنے کے لیے ایسے واقعات بیان کرے جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہ ہو۔

دوسرا پہلو یہ تھا کہ بیٹا باپ کے بارے میں جتنی واقفیت رکھتا ہے اتنی کسی دوسرے کو حاصل ہونا مشکل ہوتی ہے۔ پھر پروفیسر جگن ناتھ آزاد جیسا بیٹا جو ادیب بھی ہے، شاعر بھی ہے اور ہمارے عہد کے صف اول کے ماہرین اقبالیات میں بھی شامل ہیں تو اس سے زیادہ اور کوئی انصاف نہیں کر سکتا۔ میں سمجھتا ہوں کہ سرور صاحب نے بہت صحیح فرمائش کی تھی کیوں کہ آزاد صاحب نے اپنے والد کے معاملات میں ذاتی تعصب کو دخل نہیں دیا۔" (ایضاً، ص: ۱۱)

اس فن کی خازن وادیاں ہر قدم پر نئی الجھنیں لیے ہوئے ہیں۔ لبیک کہتے ہوئے انہیں بھی اس مشکل فن کی صعوبتوں کا خاطر خواہ علم نہیں تھا لیکن جب ان کے سامنے بہت سے مسائل کھڑے ہوئے تو انہوں نے اپنے قصور اعتراف کے لیے تمہید لکھی جس کے مطالعے سے ان کو درپیش

مصائب و مسائل کو سمجھا جاسکتا ہے کیوں کہ لکھنے والا بھی غیر جانب دار ہو کر لکھنے کی کوشش کر رہا ہے لیکن محبت کے احساس کے باوجود اس کے سامنے اس فن کی بہت سی مشکلیں کھڑی ہیں جو باری باری اس قلم کار سے متقاضی ہیں کہ محبت و الفت کے باوجود فن کی نزاکتوں کو فراموش مت کر بیٹھنا ورنہ ساری محنت رائیگاں ہو جائے گی۔

جگن ناتھ کے سامنے یہ بھی ایک بڑا چیلنج تھا کہ وہ کن چیزوں کو اس میں ذکر کریں اور کن کو ترک کر دیں تاکہ وہ اس الزام سے بچ سکیں کہ بیٹے نے یہ تو باپ کی مدلل مداحی کی ہے کیوں کہ کب یہ جذبات و شعور میں بہہ جائے اس کا کوئی پتا نہیں۔ اس خدشے سے بھی جگن ناتھ آزاد نے اپنا دامن بچالیا اور یقیناً جگن ناتھ آزاد اس میں کامیاب رہے اور اس سوانح نگاری میں کہیں بھی اپنی منطقی معروضیت میں جذبات کو شامل نہیں ہونے دیا بلکہ دامن معروضیت کے ساتھ حقیقت نگاری کو بھی بڑے سلیقے سے پیش کیا ہے اور اپنی معلومات کو فنی نزاکتوں کے پیرائے میں اس طرح ڈھالا ہے کہ زبان و بیان کی چاشنی نے اس کی اہمیت کو دوبالا کر دیا۔ ملاحظہ کریں:

"سوانح حیات لکھنا بڑی ذمہ داری کا کام ہے، سوانح نگار کے لیے افراط و تفریط سے بچتے ہوئے ایک چچا تلاندہ فکر و متون بیان

اور جب سوانح نگار اپنے کسی عزیز یا بزرگ کے بارے میں لکھ رہا ہو تو اس مشکل میں اور اضافہ ہو جاتا ہے کیوں کہ اسے پتہ بھی نہیں چلتا کہ وہ اپنے بزرگ یا عزیز رشتے دار کے متعلق تعریف و توصیف میں مبالغے اور غلطی کے کس مقام تک پہنچ گیا ہے اور جب بیٹا اپنے باپ کے بارے میں لکھ رہا ہو تو اس عدم توازن کا امکان اور زیادہ ہو سکتا ہے۔" (ایضاً، ص: ۲۱)

اس اقتباس کے ذریعہ انہوں نے اپنے غیر جانب دار ہونے کا اعلان کیا ہے اور وہ یقیناً ایسا کہنے اور کرنے میں بڑی حد تک کامیاب بھی رہے۔ غلطیوں کا امکان تو انسانی فطرت کے ساتھ لازم و ملزوم ہے لیکن جس خوش اسلوبی اور عمدگی سے آزاد نے اس صنف کو نبھانے کی کوشش کی ہے اس کی نظیر ملنا بڑا مشکل ہے۔ والد کی پیدائش و وفات، ان کے ادبی کارنامے، رہن سہن، ذہنی ارتقا اور شعری مناسبت پر ان کی انسانیت نوازی کی جو تصویر آزاد نے پیش کی ہے وہ مبنی بر صداقت معلوم ہوتی ہے۔

محروم کی پیدائش موضع نورزماں شاہ میں یکم جولائی ۱۸۸۱ء کو ہوئی۔ ابتدائی زندگی جس طرح ایک عام پہاڑی کی گزرتی ہے ایسی گزری۔ دریائے سندھ کی موجوں نے اس کو کئی بار اجاڑا اور برباد کیا لیکن یہ گاؤں ہر بار اجڑنے پر بس جاتا۔ اپنے بچپن کی یادیں، دوست و احباب، انسان کو ساری

زندگی یاد رہتے ہیں۔ ان کی یادیں نہاں خانہ قلب میں جاگزیں رہتیں مسرت و شادمانی کے لیے انسان کو رہ کر یاد آتے ہیں اور وہ ان کو تا عمر فراموش نہیں کر سکتا ہے اس گاؤں کی زندگی کے بارے میں لکھتے ہیں:

"میرا بچپن دیہاتی مسلمان بچوں کے ساتھ کھیل کود میں گزرا، دریائے سندھ کی ایک شاخ گاؤں کے پاس سے گزرتی تھی موسم گرما میں عموماً سارا سارا دن اس دریا میں نہانے اور تیرنے میں گزر جاتا تھا۔ ساون بھادو کی برسات میں جب سارا گاؤں زیر آب ہو جاتا تھا تو تمام مکان (کچے کوٹھے اور چھپر) گر جاتے تھے اور اہل دہ کے لیے یہ بہت بڑا حادثہ تھا۔ لیکن چوں کہ سب اس کے عادی ہو چکے تھے کسی نہ کسی گزر جاتے تھے۔" (ایضاً، ص: ۹۱)

محروم کو اپنے وطن سے بڑا لگاؤ تھا خاص کر اس دریائے سندھ سے بے پناہ محبت تھی اور اس کا اظہار بھی ان کی شاعری میں جا بجا ملتا ہے۔ اور اس کی محبت آخری ایام تک ان کے دل میں موجیں مارتی رہی۔ ابتدائے حیات سے انتہائے حیات تک ان کی شاعری میں اس کی گونج محسوس کی جاسکتی ہے۔ محروم کی باقاعدہ تعلیم چھ سال کی عمر میں شروع ہوئی۔ شاعری کا آغاز بھی بچپن ہی میں کیا۔ اپنے کلام پر کبھی کسی سے اصلاح نہیں لی۔ بنوں اور دیگر اسکولوں میں ان کے نام کا اور کلام کا شہرہ ہوا۔ ابتدائی ایام میں ان کا کلام 'مخزن' وغیرہ میں شائع ہوا اور اس کلام کو لوگوں نے کافی سراہا۔ محروم نے اپنے تخلص کے بارے میں لکھا ہے کہ محروم نے اپنے تخلص کو پرواز سے بدلنا چاہا لیکن منشی دیانارائن سنگھ کے کہنے پر مجبور ہو گیا۔ ایک دور ایسا بھی آیا کہ مجھے اس پر فخر ہونے لگا۔

پاتے ہیں درد کی تاثیر اسی نام سے شعر

ع

باعث فخر ہے محروم مرانا مجھے

مڈل اسکول کے بعد ہائی اسکول پاس کیا۔ میٹرکولیشن کے بعد سینٹرل کالج لاہور میں زندگی کے بہت سے اتار چڑھاؤ دیکھے اور زندگی کے تلخ و شیریں سے شاد کام ہوئے۔ محروم کی زندگی کا بڑا حصہ محکمہ تعلیم میں صرف ہوا۔ عیسیٰ خیل، بنوں، لاہور ڈیرہ ہوتے ہوئے جب واپس عیسیٰ خیل آئے تو ان کو عیسیٰ خیل کے پانی کی فکر لاحق ہوئی اور ان کا گردہ پتھری آلود ہو گیا۔ مفتی سعید احمد نے ان کا ٹرانسفر کر دیا اور عیسیٰ خیل کی پانی کی مصیبت سے چھٹکارا مل گیا۔ محروم کی شادی ۱۹۱۰ء میں ہوئی پہلی بیوی سے ایک لڑکی و دو بیاہید ہوئی۔ پانچ سال میں بیوی کا انتقال ہو گیا، ۱۹۱۱ء میں دوسری شادی کی۔ اس سے جگن ناتھ آزاد پیدا ہوئے۔ جگن ناتھ آزاد نے خانگی حالات، فکر شعر، وطن سے محبت، دوستوں کی محفلوں کے حالات، دوران ملازمت

اساتذہ کے آپسی رشک و حسد نیز طلبا کا ان کی حمایت کرنا اور ان کے خلاف بیٹھی ہوئی انکوائری میں سرحدی مسلمانوں کا ان کے حق میں آواز بلند کرنا۔ ان تمام چیزوں کو آزادانہ جس خوش اسلوبی سے بیان کیا ہے، اس سے ان کی چلتی پھرتی تصویر آنکھوں کے سامنے گھوم جاتی ہے۔ جگن ناتھ آزاد نے اپنے بچپن کے واقعات میں سے ایک واقعہ لکھا ہے کہ مجھ سے اقبال کے اشعار پڑھواتے، لغوی اغلاط کو دور کرتے، بے پناہ محبت کرتے، لیکن تنبیہ کی جگہ بہت سخت ہو جاتے، دوستوں کے ساتھ نرم اور خوب حق دوستی ادا کرتے۔

شاعروں میں مجاز، اکبر، اقبال، جگر، حفیظ جالندھری کو پسند فرماتے حفیظ کی نظمیں شاعری کو غنیمت سمجھتے، گرامی کے بڑے مداح تھے۔ گرامی کی دل سے عزت کرتے۔ حسرت موہانی کے کلام کو بھی خوب پسند فرماتے دوستوں کی پریشانی دیکھ کر حد درجہ بے چین ہو جاتے، سماجی برائیوں کے خاتمے کے لیے ہر وقت کوشاں رہتے، تاریخی عمارتوں کی نگہداشت پر حکومت کی توجہ اس طرف دلاتے، انہیں کے کہنے پر انارکلی لاہور کی عمارت مرمت ہوئی۔ نیز مشاعروں میں بھی خوب شرکت کرتے۔

کلور کورٹ سے کے ماحول سے بے زار تھے، راولپنڈی میں جب میں نے داخلہ لیا تو انہوں نے تبادلہ راولپنڈی

کر لیا۔ راولپنڈی کی فضا انہیں خوب اس آئی۔ اس سرزمین پر قدم رکھتے ہی ان کا اولین تاثر یہ تھا۔

ع نظارہ سرود سمن اس شہر میں ہے بوٹا ساہراک گلبدن اس شہر میں ہے

یہ شہر بسا ہوا چمن ہے یا خاصیت خاک چمن اس شہر میں ہے

(ایضاً، ص: ۸۱۱)

تقسیم ہند میں جو دونو ممالک کے لوگوں پر گزری اس سے رنگ حیات پھیکا پڑ گیا۔ اس افراتفری میں جو اثر ان کے دل پر ہوا اس کو رقم کرتے

ہیں۔

موجود ہوتے تو ہمیں اس تباہی کا سامنا کرنا نہ پڑتا۔"

(ایضاً، ص: ۸۱۱)

پاکستان سے جب وہ ہندوستان آئے تو مولانا ابوالکلام کی وساطت سے نوکری مل گئی۔ آخر عمر تک پڑھاتے لکھاتے رہے۔ والد کو مولانا ابوالکلام کی وفات سے سخت صدمہ پہنچا۔ والد بھی ان ایام میں عمر کے آخری مرحلے میں تھے بیمار رہنے لگے اور اسی بیماری میں انتقال کر گئے۔

جگن ناتھ آزاد کی سوانح نگاری میں جذباتیت کی جگہ معروضیت کا رنگ چڑھا ہوا ہے۔ اور یہ ان کے شعوی پختگی اور ان کے حک و حک کا آئینہ دار ہے۔ جگن ناتھ آزاد ان خوش نصیبوں میں شامل ہیں جن کے چاہنے والوں میں ادب کی تعداد بھی بہت زیادہ رہی ہے۔ جگن ناتھ کے کارناموں پر قاضی عبدالغفار، فراق گورکھپوری، احتشام حسین، نجیب اشرف ندوی، صباح الدین، عبدالرحمن، ڈاکٹر انصاری، اعجاز حسین، گیان چند جین، خواجہ غلام السدین، عبدالمجید سالک، تنغ الہ آبادی، مصطفی زیدی، وزقار عظیم وغیرہ نے داد خراج و تحسین پیش کیا ہے۔



اردو متن میں تعبیریت کا کردار

ڈاکٹر فضیلت بانو

پوسٹ ڈاکٹریٹ اسکالر

ڈاکٹر بصیرہ عنبرین

ڈائریکٹر اقبال اکادمی لاہور

تلخیص: ادب کسی بھی زبان کا وہ دم فروغ ہے جو صرف لفظ یا اسلوب تک محدود نہیں رہتا بلکہ اپنی تہہ دار ساخت کی بدولت ہر دور اور ہر قاری کے لیے نئے معنی پیش کرتا ہے۔ تعبیر اس عمل کو کہتے ہیں جس کے ذریعے قاری، نقاد یا محقق ایک ادبی متن کے اندرونی معانی، پوشیدہ و ضمنی اشارے، علامتی سطح اور فلسفیانہ پرتوں کو دریافت کرتا ہے۔ ادب میں متن کی خوبصورتی یہ ہے کہ الفاظ کے چنانچہ میں ظاہری و باطنی مغایہ کو پیش نظر رکھا جائے۔ ادب محض الفاظ کے ہنر مندانه استعمال کا نام نہیں بلکہ معنی آفرینی اور فکر انگیزی کا بھی مظہر ہے۔ ہر ادبی متن اپنے اندر کئی جہتیں، تہیں اور امکانات رکھتا ہے۔ ان امکانات کی بازیافت اور معنویت کو اجاگر کرنے کے عمل کو تعبیر کہا جاتا ہے۔ تعبیریت (Interpretation) دراصل وہ فکری و تنقیدی رویہ ہے جس کے ذریعے قاری متن کے ظاہری اور باطنی معنی تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ اردو ادب کی تنقیدی تاریخ میں بھی یہ بحث ہمیشہ اہم رہی ہے کہ متن کا اصل خالق مصنف ہے یا قاری اور معنی کی جڑ کہاں سے وجود میں آتی ہے۔

کلیدی الفاظ: ادب، سماج، تنقید، روایت، عمل، فن

”اردو ادب کی تنقیدی روایت میں تعبیریت ایک ایسا فکری و فنی رویہ ہے جس نے متن کے فہم و تجزیہ میں نہایت اہم کردار ادا کیا ہے۔ تعبیریت سے مراد وہ تنقیدی عمل قاری یا ناقد متن کے پس منظر، اسلوب، اسالیب بیان اور علامتی و فکری جہات کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اردو متن میں تعبیریت کا کردار محض ایک ادبی اصطلاح نہیں، بلکہ یہ ایک فکری کیونوس ہے جو متن کو معنویت، تنوع اور تاویلی وسعت عطا کرتا ہے۔“

تعبیریت کے پس منظر کے طور پر دیکھا جائے تو اردو ادب میں تنقید ہمیشہ سے کسی نہ کسی درجے میں تعبیری رویے سے وابستہ رہی ہے۔ چاہے وہ روایت پر مبنی مذہبی و اخلاقی تعبیر ہو یا جمالیاتی اور فنکارانہ تجزیہ ہو، ہر دور میں ادب کو معنی دینے کی کوشش تعبیریت کے بغیر ممکن نہ تھی اس لیے یہ کہنا سجا ہے کہ تعبیریت اردو

متن کو زندہ فعال اور قاری کے لیے قابل فہم بنانے میں بنیادی کردار ادا کرتی ہے۔ ادب محض الفاظ کا مجموعہ نہیں بلکہ انسانی فکر، احساسات اور تجربات کا مظہر ہوتا ہے۔ ہر ادبی متن اپنے اندر کئی سطحیں اور کئی معنی سموئے ہوئے ہوتا ہے جنہیں قاری اپنی بصیرت، شعور اور فکری پس منظر کی روشنی میں دریافت کرتا ہے۔ دریافت کے اس عمل کو تنقیدی اصطلاح میں تعبیر کہا جاتا ہے۔ اس طرح تعبیریت وہ علمی اور فکری رویہ ہے جس کے ذریعے کسی متن کی معنویت کو کھولنے اور اس کی تہوں کو اجاگر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

اردو میں متن کی تعبیریت کا کردار نہایت بنیادی اور ہمہ جہتی ہے۔ یہ ادب کو محض لفظی فن پارہ بننے سے بچاتا ہے اور اسے زندہ و متحرک اور کثیر المعانی بناتا ہے۔ میں رمزیہ و استعاراتی اسالیب، صوفیانہ افکار اور روایتی مضامین نے قاری کو ہمہ جہتی تعبیرات پر آمادہ کیا۔

”اردو میں متن کا مطالعہ ہمیشہ براہ راست معنی تک محدود نہیں رہا بلکہ مختلف ادوار میں ناقدین اور اہل علم نے متن کو تہہ در تہہ سمجھنے کی کوشش کی۔ شبلی نعمانی نے کلاسیکی متون کو دینی، تاریخی اور تہذیبی تناظر میں دیکھا۔ جبکہ حالی نے ادب کو اصلاح معاشرہ کا آلہ قرار دے کر اس کی تعبیری جہات کو واضح کیا۔“^۲

تعبیریت اور ادب کے باہمی تعلق اور ادب کی ہمالیات کو سمجھنے کے لیے صرف لفظی معنی کافی نہیں ہوتے بلکہ پس منظر، علامت، اشارہ اور اسلوب بھی اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔ یہیں سے تعبیریت کی ضرورت پیدا ہوتی ہے۔ تعبیریت صرف متن کے ظاہری معنی پڑھنے کا عمل نہیں بلکہ اس کے پوشیدہ معنی اور تہہ دار پہلوؤں کو اجاگر کرنے کا عمل ہے۔ اس طرح تعبیریت ادب کو زندگی کے قریب تر لے آتی ہے اور قاری کو محض ناظر سے شریک مکالمہ بنا دیتی ہے۔

تعبیریت کی اہمیت اس لیے بھی زیادہ ہے کہ کوئی متن اپنی داخلی ساخت، خارجی تناظر اور قاری کے ذہنی و فکری رویے کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔ تعبیریت متن کے ظاہر اور باطن کے درمیان ایک پل کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ متن کو جامد نہیں رہنے دیتی بلکہ اسے نئے معنی اور نئی معنویت سے مالا مال کرتی ہے۔

اردو ادب میں تعبیریت کا ارتقائی سفر:

اردو ادب کی تاریخ اپنے اندر معنویت کے متعدد زاویے سموئے ہوئے ہے۔ مختلف ادوار میں ادبی متون کی تعبیر کے رویے بدلتے رہے ہیں۔ ہر دور کے فکری، سماجی اور تہذیبی پس منظر نے تعبیر کو نئے معانی عطا کئے اور قاری کے زاویہ نظر کو مختلف ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ ان ادوار کو درج ذیل عنوانات کے تحت دیکھا جاسکتا ہے۔

۱۔ کلاسیکی دور، رمزیہ و استعاراتی تعبیرات:

اردو کے کلاسیکی ادب خصوصاً شاعری میں استعاراتی اور علامتی اسلوب کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ میر تقی میر، سودا، غالب اور ذوق جیسے شعرا کے ہاں الفاظ کے انسانی نفسیات اور سماجی رویوں کی گہری علامتیں ہیں۔ اس عہد میں تعبیر زیادہ تر جمالیاتی اور صوفیانہ نقطہ نظر سے کی جاتی تھی۔

۲۔ اصلاحی و تنقیدی دور: (انیسویں صدی)

اور ادب کو ”اصلاح قوم“ کا ذریعہ قرار دیا۔ شبلی نے تاریخی تنقید کے ذریعے متون کو ان کے زمانے اور تہذیبی سیاق و سباق میں سمجھنے پر زور دیا۔ اس دور میں تعبیریت زیادہ اصلاحی اور اخلاقی رنگ لیے ہوئے تھی۔

۳۔ ترقی پسند دور: (بیسویں صدی کا آغاز)

۱۹۳۶ء میں ترقی پسند تحریک کی بنیاد نے تعبیریت کا رخ بدل دیا۔ اس دور میں ادب کو سماجی اور معاشی حقیقت کا عکاس سمجھا گیا اور متون کی تعبیر طبقاتی کشمکش، استحصال اور آزادی کی جدوجہد کے تناظر میں کی جانے لگی۔ فیض احمد فیض، سعادت حسن منٹو، احمد ندیم قاسمی اور کرشن چندر کے متون کو انقلابی اور سماجی حقیقت پسندی کے زاویے سے تعبیر کیا گیا اور اس دور میں ادب کو ”سماج کا آئینہ“ کہا گیا۔

”ترقی پسند تحریک کے زیر اثر متن کو طبقاتی اور سماجی تناظر میں تعبیر کیا گیا، اور جدیدیت کے دور میں متن کو افرادی وجود اور شعور کے تناظر میں پرکھا گیا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اردو متن میں تعبیریت کا کردار مختلف فکری اور ادبی مکاتب فکر کے زیر اثر وقت کے ساتھ ساتھ بدلتا اور پھیلتا رہا ہے۔“ ۳

۴۔ جدیدیت کا دور:

۱۹۶۰ء کے بعد جدیدیت نے اردو ادب میں تعبیریت کے نئے دروازے کھول دیے۔ اس دور میں متن کو اس کی داخلی ساخت کے حوالے سے دیکھا جانے لگا۔ ساختیات اور لسانیات کے اصولوں نے ادب کو معنی دینے کے عمل کو زیادہ منظم اور سائنسی بنایا۔ متن کو مصنف کی منشیا قاری کے ذوق کی بجائے ”خود مختار حقیقت“ کے طور پر تعبیر کیا جانے لگا۔ ن م راشد اور میراجی جیسے شعرا کے متون اس دور کی تعبیری جہات کی نمائندگی کرتے ہیں۔

۵۔ مابعد جدیدیت اور قاری کی مرکزیت:

مابعد جدید عہد میں تعبیریت کا رخ قاری کی جانب مڑ گیا اور ”قاری کی شمولیت“ (Reader Response) کو مرکزی حیثیت ملی اور متن کو ایک کھلا اور لامحدود معنی خیز عمل قرار دیا گیا جس کی ہر قرات نئے معانی کو جنم دے سکتی ہے۔ ناصر عباس نیر اور دیگر معاصر نقادوں نے اردو متون کو اس تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے، یوں تعبیریت نے متن، مصنف اور قاری تینوں کے باہمی رشتوں کو زیادہ گہرائی سے سمجھنے کا موقع فراہم کیا۔

”یوں کہا جاسکتا ہے کہ اردو ادب میں تعبیریت متن کی گہرائی تک رسائی کا بنیادی وسیلہ ہے۔ یہ نہ صرف معنی کے نئے امکانات کو جنم دیتی ہے بلکہ قاری اور مصنف کے درمیان ایک فکری رشتہ قائم کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اردو متن کو سمجھنے میں تعبیریت کا کردار محض اضافی نہیں بلکہ مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔“^۱ یہ ارتقائی سفر اس بات کا غماز ہے کہ اردو ادب میں تعبیریت ہمیشہ ایک زندہ اور متحرک عمل رہی ہے۔ ہر دور میں ادب کو نئے زاویوں سے سمجھنے کی کوشش کی گئی اور اس تنوع نے اردو تنقید کو ہمہ جہتی اور ثروت مند بنایا۔

اردو ادب میں تعبیریت کے تاریخی رجحانات:

صوفیانہ تاثر کے تحت کی جاتی رہی ہے۔ حالی اور شبلی کے دور میں متن کو اخلاقی اور قومی شعور کے زاویے سے تعبیر کیا گیا۔ بعد ازاں جدیدیت اور ترقی پسند تحریک ادب کی تنقید کی تاریخ میں تعبیریت کا کردار وقتی اور سماجی تبدیلیوں کے ساتھ بدلتا چلا آیا ہے۔ جدیدیت کے بعد لامحدود معنویت پر زور دیا گیا۔

”اردو ادب کی تاریخ پر نظر ڈالیں تو واضح ہوتا ہے کہ تعبیریت کا سفر مختلف ادوار سے گزرتا ہوا تشکیل پایا۔ ابتدائی دور میں فارسی ادب کی روایت کے زیر اثر اردو شاعری اور نثر میں معنوی تہہ داری موجود رہی۔ اس زمانے میں صوفیانہ متون کو تعبیری انداز میں سمجھنے کی کوشش کی گئی، مثلاً مولانا روم، صوفی صابر اور امیر خسرو کی فکر نے اردو کے ابتدائی شعری ڈھانچے میں تاویل جہتیں پیدا کیں۔“^۲

مابعد جدید دور میں قاری اور متن کے باہمی تعلق پر زور دی گیا، جس نے تعبیریت کو مزید وسعت بخشی اور تعبیریت کے کئی اہم پہلو سامنے آئے، لسانی اور علامتی

کسی بھی متن کی تعبیر اس وقت مکمل ہوتی ہے جب اسے اپنے عہد اور سماجی پس منظر میں دیکھا جائے۔ تعبیریت کے نفسیاتی پہلو کے لحاظ سے قاری اور مصنف دونوں کے نفسیاتی رجحانات معنی کی تشکیل پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ تعبیریت کے جمالیاتی پہلو سے واضح ہوتا ہے کہ ادب کو صرف پیغام کی ترسیل نہیں بلکہ حسن بیان اور فنی لذت کے اعتبار سے بھی سمجھا جانا چاہیے۔ اردو متن میں تعبیریت متعدد جہات سے کی جاتی ہے جس کے کچھ کلیدی پہلو اس طرح سے واضح کئے جاسکتے ہیں۔

پہلو اہمیت تشریح

لغوی و لسانی تجزیہ یہ بنیاد ہے جس سے معنی کھلتا ہے الفاظ، تراکیب، نحو، بلاغت (تشبیہ، استعارہ، مراعات لفظ، ربط وغیرہ) کا مطالعہ علامتی اور اسنادی سطح متن کو گہرا اور کثیر المعانی بناتا ہے علامتوں، اشاروں، تمثیلوں اور استعاروں کا مطالعہ تاریخی و ثقافتی سیاق و سباق معنی کو عہد اور زمانے کی قید سے مصنف کا دور، معاشرتی حالات، تاریخی پس منظر آزاد کرتا ہے۔ زبان و رسم و رواج نفسیاتی، ذہنی زاویہ متن کی تعبیری راہ پر قاری کا مصنف اور قاری کی شخصیت، شعور، ذاتی

کے تناظر میں تعبیر قاری کی شرکت ہر قاری ایک نئی تعبیر پیدا کرتا ہے قاری کا سابقہ تجربہ، ترجیحات اور تشفی ذوق ان مختلف پہلوؤں اور زاویوں کا امتزاج ہی اردو متن کو متحرک اور زمان و مکان سے ماورا معنویت عطا کرتا ہے۔ اردو ادب میں تعبیریت کی تاریخ کو بھی کئی ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اردو ادب کے کلاسیکی دور میں ابتدائی اردو شعری و نثری تصانیف میں لغوی و ابلاغی پہلوؤں پر زیادہ توجہ دی جاتی تھی اور متن کی تشریح عموماً ظاہری معنی یا روایتی تفسیر کے دائرے میں ہوتی تھی۔ شعر اور مفسرین متن کی تشریح معنی کی روشنی میں کرتے مگر اس میں گہری تنقیدی بصیرت کم ہی ملتی تھی۔

”دکن کے شعرانے تعبیریت کو ایک خاص ذوق اور اسلوب کے ساتھ اپنایا۔ ولی دکنی کی شاعری میں صوفیانہ رموز اور عشقیہ واردات کو ایسے انداز میں پیش کیا گیا کہ ہر شعر اپنے اندر کئی معنوی پرتیں رکھتا ہے۔“^۶

عہد خاقانی اور رومی دور میں متن میں عروض کی بنیاد پر تشریحات کا زیادہ رجحان تھا اور معنی کی بازیافت کم ہوتی تھی۔ مگر اس دور کے ادبا مثلاً غالب اور میر نے منظم معنوں کے امکانات کھولے، جنہیں آنے والے نقاد اور قاری نے مزید وسعت دی۔ حالی اور شبلی کے دور میں تنقید کو عصری، تعبیری اور جدید تشکیلی شکل ملی۔ ہیں۔ یعنی انہوں نے تجریدی معنی تلاش کرنے کی بجائے متن کو ایک تنقیدی فریم ورک دینے کی کوشش کی۔

”کلاسیکی دور میں میر تقی میر، مرزا غالب اور سودا نے متن کی معنوی کائنات کو نئی جہات فراہم کیں۔ میر کے جہاں داخلی کرب، غم حیات اور وجودی سوالات تعبیریت کا مرکز بنے، جبکہ غالب نے اپنے اشعار میں فلسفیانہ اور عارفانہ جہات پیدا کر کے اردو متن کو عالمی سطح کے مباحث سے جوڑ دیا۔“

تعبیر اور تنقید میں بنیادی امتیاز:

تعبیر اور تنقید دو مختلف صورتیں ہیں ان کا استعمال اکثر ملا جلا ہوتا ہے مگر ان کی کارکردگی اور مقاصد مختلف ہیں۔ تعبیر (Interpretation) وہ عمل ہے جس کے ذریعے متن کے معنی کھولے جاتے ہیں اور اس کی علامتیں، استعارات، ضمنی اشارات، اور باطنی مفہیم کا فہم و ادراک کیا جاتا ہے۔ تنقید (Criticism) میں متن کی خوبیاں، نقائص اور اس کی ادبی حیثیت کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ یعنی یہ فیصلہ کیا جاتا ہے کہ متن کس حد تک ادبی معیار پر پورا اترتا ہے اور کس حد تک ناظر یا قاری کی

توقعات یا نظریات سے ہم آہنگ ہے۔ مگر اس کے باوجود تعبیر اور تنقید کو مکمل طور پر الگ نہیں کیا یا سمجھا جاسکتا۔ معنی بتائے اور سمجھائے بغیر تنقید نہیں ہو سکتی اور تنقید کے بغیر معنی بیان نہیں کر سکتے۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تعبیر اور تنقید کا مختلف ہونے کے باوجود آپس میں گہرا ربط ہے اور دونوں ایک دوسرے کے لیے معاون ثابت ہوتی ہیں۔ تعبیریت

کیے جاسکتے ہیں۔

اہم تنقید نگاروں کے نظریات اور اردو متن پر اثرات:

حالی نے اپنی کتاب مقدمہ شعر و شاعری کے ذریعے تنقیدی شعور کو اردو ادب کا حصہ بنایا، اور شعر کی اہمیت، زبان و معنی اور ادبی مقصد کو نئے تناظر سے دیکھنے کی

تاریخی و جمالیاتی دونوں زاویوں سے دیکھا۔ حالی اور شبلی دونوں نقاد اردو متن کے معنی کی تعبیر کو اصول و ضوابط سے ہم آہنگ کرنے کے حامی رہے۔ حالی نے تنقید میں لفظ، معنی، ترتیب الفاظ اور تفحص الفاظ کو اہمیت دی اور معنی کی طاقت اور حسن کے لیے شاعر کے تخیل، جذبہ اور متناسب زبان کو لازمی قرار دیا۔

حالی اور شبلی کے عہد میں تعبیریت نے زیادہ منظم اور عملی شکل اختیار کی، جہاں مقصد اور سماج کے رشتے کو سامنے رکھ کر ادب کو سمجھنے کی کوشش کی گئی۔

”انیسویں صدی کے آغاز اور بیسویں صدی کے آغاز میں حالی اور شبلی نے اردو ادب میں تعبیری رویے کو علمی بنیادوں پر استوار کیا۔ حالی نے ادب کو سماجی اصلاح اور اخلاقی شعور سے تعبیر کیا جبکہ شبلی نے تاریخی و تنقیدی تجربے کو متون کے فہم کا ذریعہ بنایا۔“^۸

حالی کے بنیادی تنقیدی نظریات کی بدولت اردو متن کی تعبیریت میں معنی کی حقیقی سمت معلوم کرنے کے لیے معنی کا استقرائی جائزہ ممکن ہوا۔ شبلی نعمانی نے اردو تنقید میں تاریخی رجحان کو پیش کیا اور متن کو اس نظر سے دیکھنے پر زور دیا کہ کس دور میں کس شاعر اور ادیب نے کس پس منظر میں کیا لکھا۔ شبلی نے فارسی اور عربی تنقیدی روایات سے استفادہ کرتے ہوئے علامت، ربط اور بلاغت کی تشریح اردو میں پیش کی۔ تعبیری اور تنقیدی لحاظ سے شبلی نعمانی کا نقطہ نظر وسیع المعانی اور

نظر کو پیش کرتے ہوئے اردو متن پر ساختیاتی اور مابعد جدید نظریات کو لاگو کیا۔ انہوں نے اردو متن کا مطالعہ جدید تناظر میں کرنے کے لیے متن، سیاق و سباق،

لغت، لسانیات اور معنی کی تکرار جیسے موضوعات پر ادبی تنقیدی تشریحات کو پیش کیا۔ ان نقادوں کے نظریات سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ اردو متن کی تعبیریت کس کس طرح نظریاتی اور عملی تقاضوں کے تابع ہو کر کن کن تبدیلیوں سے ہمکنار ہوئی۔

”ترقی پسند تحریک نے اردو ادب میں تعبیریت کے تصور کو ایک بالکل نیا رخ عطا کیا۔ اس سے پہلے تعبیریت زیادہ تر داخلی واردات، صوفیانہ تجربات یا فلسفیانہ سوالات کے گرد گھومتی تھی۔ مگر ترقی پسندوں نے اسے سماجی، معاشی اور سیاسی حالات کے ساتھ جوڑ دیا۔“^۹

اردو ادب میں بیسویں صدی کے مابعد تنقیدی رجحانات نے برصغیر میں تعبیریت کو مزید وسعت دی۔ ترقی پسند تحریک نے متن کو اپنی نظر سے دیکھا اور متن کو طبقاتی، معاشرتی اور استحصالی شعور کے زاویے کو سامنے رکھتے ہوئے پیش کیا۔ جدیدیت اور تجرباتی ادب نے زبان، ساخت اور تعبیری تکنیکوں کو زیادہ اہمیت دی اور قاری کو غیر روایتی تعبیر پر مجبور کیا۔ مابعد جدید تنقید نے حقائق اور معلوم معنی کی بحث کو اہمیت دی اور معنی کی لچک اور قاری کی شرکت پر زور دیا۔

”جدید شاعری اور اردو افسانے میں قاری کو اب ایسے متن سے واسطہ پڑتا ہے جو واضح اور براہ راست نہیں بلکہ علامتوں، استعاروں اور تجربی اسالیب کے ذریعے اپنا مفہوم پیش کرتا ہے۔ ن م راشد اور میراجی کی شاعری اس کی بہترین مثالیں ہیں۔ ان کے ہاں تعبیریت ایک کثیر الجہتی اور تاویلی نظام کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ جہاں ہر قاری اپنی بصیرت کے مطابق معنی اخذ کرتا ہے۔“^{۱۰}

شرکت کے بغیر ادبی عمل مکمل ہی نہیں ہوتا۔ مغربی ادب کی طرح اردو ادب میں بھی یہ رجحان نمایاں ہے کہ ہر قاری اپنی ذہنی تشکیل اور تجربات کے مطابق متن کی نئی تعبیر کرتا ہے۔ اس طرح ایک ہی متن مختلف ادوار میں نئے معنوں اور جہتوں کے ساتھ زندہ رہتا ہے۔

تعبیریت کے چیلنجز، تحفظات اور حدود:

تعبیریت کی روشنی میں اردو متن کو سمجھنے کا کام بلاشبہ بہت مشکل اور اہم ہے۔ اس کی اہمیت کے پیش نظر اس کے کچھ تحفظات، اور حدود بھی وضع کیے گئے ہیں۔

۱۔ قاری کا ذاتی رجحان اور تعصب:

ہر قاری کی ذہنی تشکیل، پس منظر، نظریات اور رجحانات معنی کی تعبیر پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس طرح کی صورت حال میں یہ امکان ہوتا ہے کہ ایک ہی متن کی کئی متضاد تعبیرات سامنے آجائیں۔

۲۔ مخصوص نظریے کا دباؤ:

آئیں گی اور دیگر تعبیری معنی چاہے وہ حقیقت پر مبنی ہی کیوں نہ ہوں اس کی نظر سے پوشیدہ رہ جائیں گے۔ اس طرح سے متن کی حقیقی تعبیر صحیح رخ اختیار کرنے سے قاصر رہ سکتی ہے۔

۳۔ معنی کی لامحدودیت کا مسئلہ:

کچھ ماہرین مابعد جدیدیت کے نظریات کے حامل ہونے کے باعث اس بات کے قائل ہیں کہ ہر متن لامتناہی معانی کی کشمکش رکھتا ہے اور اس وجہ سے متن کی کوئی حتمی تعبیر ممکن نہیں۔ ان نظریات کی روشنی میں تعبیریت ایک جامد عمل نہیں بلکہ ایک بدلتا ہوا اور متحرک عمل ہے۔ لامتناہی عمل کی تعبیریت متن کی تعبیر کو مختلف جہتوں اور وسیع رخ میں دیکھنے کی دعوت دیتی ہے۔ اس صورت میں اس بات کا قوی امکان ہوتا ہے کہ معنی کی کئی صورتیں سامنے آئیں اور متن مختلف نظریات کا حامل ہونے کے باوجود اختلاف اور متضاد صورت حال کو پیدا نہ ہونے دے۔

۴۔ متن کی تعمیری پیچیدگیاں:

بعض متون ایسے ہوتے ہیں جن کی ساخت عام اور سادہ نہیں ہوتی بلکہ اس میں کچھ ایسی پیچیدگیاں اور ارغوانی ساخت (non-linear structure)، بعد زمانی کی تبدیلیاں، شالیدگی (intertextuality) وغیرہ ہوتی ہیں جو عام اور سادہ تعبیری عمل کو پیچیدہ بنا دیتی ہیں۔ معنی کی تعبیریت میں ایسی صورت حال بھی مشکل کا سبب بنتی ہے۔

۵۔ مصنف کی منشا کے مطابق:

بعض تنقید نگاروں کا نظریہ ہے کہ متن کی تعبیریت کو صرف مصنف کی منشا تک محدود نہیں ہونا چاہئے یعنی اس طرح مصنف کی موت کا نظریہ (The death of the Author) پوری طرح سامنے آتا ہے۔ مگر یہ بھی ممکن ہے تعبیریت بعض اوقات متن کی اصل روح تک نہ پہنچ سکے۔

۶۔ قاری کی شراکت:

اردو متن میں تعبیریت کا کردار نہایت اہم اور لا محدود ہے۔ تعبیریت سے کوئی نظم، قصیدہ یا نثر قاری کی دلچسپی کے مطابق رنگ اختیار کر سکتے ہیں۔ تعبیریت نے اردو تنقید کو محض فیصلہ کرنے یا تجزیہ کرنے تک محدود نہیں رہنے دیا بلکہ اس کے دائرہ کار کو وسیع کر کے معنی و مفہوم کی تخلیق میں قاری کی شرکت کو بھی اہم قرار دیا۔

متن کے تعبیری مطالعہ کی بہتر صورتیں:

۱۔ متن کے بہتر تعبیری مطالعہ کے لیے ضروری ہے کہ متن کو مختلف طبقات میں تقسیم کر کے اسے لغوی، علامتی، نفسیاتی اور تاریخی حیثیت سے الگ الگ کر کے

حیثیتوں سے جانچا جائے گا۔

۲۔ جدید نظریات سے واقفیت:

۔ کیوں کہ متن اپنے اندر تمام قسم کے یا کسی نہ کسی نظریے کو سموئے ہوئے ہوتا ہے۔ ان نظریات سے پوری طرح آگاہی تعبیریت کے عمل کو مضبوط بناتی ہے۔

۳۔ تعصب اور جانبداری سے گریز:

قاری کی سوچ اور نظریہ بہت وسیع ہونا چاہئے۔ تعبیری عمل میں کسی بھی قسم کا تعصب اور ذاتی یارحمان شامل نہیں ہونا چاہئے بلکہ ہر قسم کے ذاتی تعصب یا رجحان سے بالاتر ہو کر متن کی تمام ممکنہ صورتوں کا جائزہ لیا جائے تاکہ بہتر تعبیری نتائج سامنے آئیں۔

۴۔ متون کا موازنہ:

ہر ادبی متن ایک مختلف نظریہ کا حامل ہوتا ہے اس لیے ایک متن کو دوسرے ادبی متون یا مختلف متون سے مختلف ادبی روایتوں کے تناظر میں دیکھنا چاہئے۔ اس طرح معنی کے نئے نئے ابواب کھلیں گے اور متوازن نتائج سامنے آئیں گے۔

۵۔ تعبیری پلک کا مظاہرہ:

یہ بات ہمیشہ پیش نظر رہنی چاہئے کہ کسی بھی متن کی کوئی حقیقی تعبیر ممکن نہیں، ہر قاری اس کی ایک نئی تعبیر پیش کر سکتا ہے اس لیے کسی ایک تعبیری معنی پر نتیجہ قائم نہیں کیا جاسکتا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اردو متن میں تعبیریت محض مصنف کے پیغام یا الفاظ کی تفہیم کا نام نہیں بلکہ یہ ایک ایسا تخلیقی عمل ہے جس میں قاری، متن اور مصنف تینوں مل کر معنی کو جنم دیتے ہیں۔

ادب انسانی فکر و شعور کی آئینہ داری کا نام ہے۔ یہ محض الفاظ کا حسین امتزاج یا جذبات کا اظہار نہیں بلکہ تہذیبی، فکری اور نفسیاتی کیفیات کا عکس ہے۔ ادب کے کسی بھی متن کو پڑھنے اور سمجھنے کے لیے قاری کو محض سطحی معنوں تک محدود رہنا کافی نہیں ہوتا، بلکہ اس کے پس منظر اور اس کے باطن اور اس میں پوشیدہ تہہ دار معنویت تک رسائی حاصل کرنا ضروری ہے۔ یہی عمل متن کی تعبیر کو مستحکم کرتا ہے۔ اردو ادب میں صدیوں سے یہ روایت قائم رہی ہے کہ متن کو محض

ظاہری معنویت تک محدود نہ سمجھا جائے بلکہ اس کے اندرونی ڈھانچے اور تہذیبی رشتوں کو بھی پرکھا جائے۔ مثنویات کی رومانوی داستانوں سے لے کر میر وغالب کی غزلوں، اقبال کی فکر انگیز شاعری، ترقی پسند تحریک کے افسانوں اور جدیدیت و مابعد جدیدیت کی نظموں تک ہر دور میں قاری کو متن کی نئی جہتیں دریافت کرنے کے مواقع میسر آتے ہیں۔ یہی اردو ادب کی کثیر المعنویت ہے جسے تعبیری تنقید زیادہ واضح اور مربوط کرتی ہے۔

ہے۔ مغربی نظریات اور اردو ناقدین کی آرا کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اردو متن کی تفہیم ایک ایسا تعبیری عمل ہے جو نہ صرف ادب کی جمالیات کو ابھارتا ہے بلکہ قاری کو فعال اور شریک کار بھی بناتا ہے۔

حوالہ جات

- ۱۔ محمد حسن عسکری ۶۔ ولی دکنی، کلیات ولی، ایڈیشن، انجمن ترقی اردو، دہلی، ۱۹۵۵ء، ص ۷۸
- ۲۔ شبلی نعمانی، شعر الجعم، جلد اول، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، ص ۴۵
- ۳۔ سجاد ظہیر، ادبی تنقید اور ترقی پسند تحریک، دہلی: انجمن ترقی پسند مصنفین، ۱۹۴۳ء، ص ۳۳
- ۴۔ گوپی چند نارنگ، جدید تنقیدی مباحث، دہلی، نیشنل پبلیکیشنز، ۱۹۹۱ء، ص ۲۱
- ۵۔ مولانا روم، مثنوی معنوی، مترجم، رومی بکس لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۱۵
- ۶۔ ادب کی تنقید، لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز، ۱۹۸۵ء، ص ۱۲
- ۷۔ مرزا غالب، دیوان غالب (نسخہ عرشی)، انجمن ترقی اردو، دہلی، ۱۹۶۹ء، ص ۲۰۳
- ۸۔ الطاف حسین حالی، مقدمہ شعر و شاعری، لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز، ۱۹۸۳ء، ص ۳۴
- ۹۔ خلیل الرحمن اعظمی، اردو میں ترقی پسند ادبی تحریک، مکتبہ جامعہ، ۱۹۷۹ء، ص ۱۵
- ۱۰۔ ن م راشد، حسن کوزہ گر، لاہور، مکتبہ جدید، ۱۹۵۵ء، ص ۴۱

☆☆☆

تراجم کے ذریعے اردو ادب میں وسعت

پروفیسر ڈاکٹر شہناز مینگل

بلوچستان ریزیڈنشل کالج خضدار

تلخیص: تراجم کی روایت انسانی ضرورت سے نمونپذیر ہوا ربط، جذبات، محبت، نفرت اور ضرورت نے ترجمہ کو ہماری پیدائش سے لے کر اب تک کی زندگی کا حصہ بنادیا۔ اشاروں سے لے کر تحریر تک ترجمہ نے جو سفر طے کیا اس سفر میں زندگی کے جو مراحل شامل ہوئے۔ وہ زبان و ادب اور تحریر کی نیو کو پھیلائے اور بڑھانے میں ماہم کردار ادا کیا۔ دنیا میں کوئی بھی زبان ہو ترجمہ نے ان کی انگلی پکڑ کر سرحدوں کو توڑ کر ایک مکمل وجود عطا کیا۔ اس وجود نے مذہب، ادب، تہذیب، ثقافت، اور تجارت کو اپنے تن میں سمیٹا ہوا دنیا کے کونے کونے میں حسین روپ کو انسانوں میں بانٹتا رہا ہے۔ ترجمہ زبان و ادب میں انہی پہلوؤں کے ساتھ ابتداء سے لے کر اب تک کا سفر طے کر رہا ہے۔

ترجمہ کے ذریعے ادب کی دنیا میں وسعت آتی رہی ہے، بلکہ اردو ادبی دنیا کی ارتقاء میں ترجمہ کا بہت بڑا ہاتھ ہے، شعری ادب کی ابتداء بھی ترجمہ سے ہوئی نثری ادب میں ارتقاء ترجمے کی بدولت ہی آئی ہے۔ ادبی، سائنسی، معاشرتی، فنون لطیفہ وغیرہ کی رسائی ترجمہ کی بدولت ممکن ہوئی ہے۔ دنیا کی تمام زبانوں کی ترقی ذخیرہ الفاظ، لسانی کشادگی، موضوع کی تنوع، چاشنی وسعت، تکنیک، اسلوب، رنگ ڈھنگ، ڈیل ڈول ترجمہ ہی کی مرہون منت ہیں۔

کلیدی الفاظ، روایت، نیو، نمو، فنون لطیفہ، مرہون منت، چاشنی، تنوع، وسعت، گھپ، محدودیت، زرخیز، برکت۔

کوئی بھی زبان ہو وہ خود سے پورا نہیں ہو سکتی زبان کی وحدت اور کشادگی میں دوسری زبانوں کا ہاتھ ہوتا رہا ہے۔ ان کے سانچے، ذخیرہ الفاظ، معنی اور مفہوم سے دوسری زبان کو بھی فائدہ ہوتا ہے، کسی لفظ کی اہمیت اس وقت بڑھ جاتی ہے، جب مختلف زبانیں اس کی اہمیت سے فائدہ اٹھائیں، لوگوں میں لفظ کی قدر و قیمت اس وقت بڑھ جاتی ہے، جب اس کو لوگ آپس میں تراش خراش کر کے دوسری زبانوں میں بٹھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہیرا جب کوئلے کی کان میں ہوتا ہے، تو اس کی چمک کسی تک نہیں پہنچ سکتی، اس کو نکال کر تراش خراش کر کے مختلف ڈیزائن میں بنایا جاتا ہے۔ اور

اس کو مختلف لوگ زیب تن کرتے ہیں، تب جا کے اس کا حسن اور قیمت دوبالا ہو جاتی ہے، یہی حال ادب اور زبان کا ہے، جب کہ مختلف زبانوں میں شامل ہونا شروع کرتی ہے، تب جا کے وہ ترقی یافتہ زبان کہلاتی ہے، نثار احمد قریشی اس بارے میں لکھتے ہیں۔

”ترجمے کے ذریعے زبان کئی طرح پھلتی پھولتی ہے، اور اس کی کئی خوبیاں ترجمے کے مضامین کے حوالے سے پیدا

ہوتی ہیں۔ وہ ایک وقت میں علم الشعر کو بیان کر سکتی ہے، اور دوسرے وقت میں وہی زبان فلسفے کی زبان بن سکتی ہے۔ اسی زبان میں طب کی باتیں کی جاسکتی ہیں۔ اور وہی زبان ٹریفک کے اصولوں کی بچوں کی نظمیں اور قانون کی زبان بھی بن سکتی ہے۔ لوگ اسی کے ذریعے ریاضی کے مسائل مل کر حل کرتے ہیں۔ اور سائنس کے طالب علم ٹھوس، مانع اور گیس کی باتیں کرتے ہیں۔ نفسیات، عمرانیات، اکنامکس، تاریخ اور دقیق علمی مسائل بھی زبان کے ذریعے بیان کیے جاتے ہیں۔“^۱ ترجمہ علم کی زمین میں زرخیزی پیدا کرتی ہے، ترجمہ نے ہر علمی میدان میں اہم کردار ادا کر کیا ہے۔ زبان و ادب کے علاوہ دیگر شعبہ جات میں اس کی اہمیت اتنی ہی ہے، جتنی کہ ادب میں ہے۔ ترجمہ ذہن میں مختلف رنگ بھر دیتا ہے، کبھی اسلوب کی شکل میں تو کبھی خیالات کی رنگ میں سامنے آتے ہیں۔

”ترجمہ جہاں الفاظ کے ذخیرے کے ذریعے انسانی علوم میں اضافہ کرتا ہے۔ اور ذہن کی سرحدوں کو کشادہ کرنے میں مدد دیتا ہے، ترجمے کی تمدنی اور ثقافتی ضرورت بھی مضمر ہوتی ہے، وہاں ترجمے کا عمل زبان کی ساخت کو بھی متاثر کرتا ہے، خیالات اور جذبات کو بیان کرنے کے نئے نئے اسلوب مل جاتے ہیں۔ نئے الفاظ وضع کرنے پڑتے ہیں، پرانے الفاظ کو دوبارہ استعمال کرنے سے ان میں وسعت پیدا ہوتی ہے نئے محاوروں اور نئے محرکات دستیاب ہوتے ہیں، اور نئے علوم سے آشنائی ہوتی ہے، علاوہ ازیں نئی نئی اصناف کے ساتھ ذہن کا تعارف ہوتا ہے، اور فکر و تحقیق کے لیے نئے سانچے اور نئے اسالیب مل جاتے ہیں۔“^۲

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ترجمہ زیادہ تر وہ لوگ کرتے ہیں، جو خود کچھ کرنے سے قاصر ہوتے ہیں، یا کشمکش میں رہتے ہیں۔ لیکن یہ بھی درست ہے کہ ضرورت اندر کی لاشعوری تمنا کو باہر لاتی ہے، کچھ ایسے مترجمین ہوتے ہیں، جو براہ راست اپنی فکر اور خیالات کو سامنے لانے سے گھبراتے ہیں۔ اور دوسری زبان میں اپنی فکر کو دیکھ کر ترجمے کے لبادے میں پیش کرتے ہیں، کہ میں کوئی بات بھی بنے اور اندر کے لاشعور کو شعور میں لا کر خود چین سے رہیں۔ تمام مترجمین پر یہ بات صادق نہیں آتی کچھ وقت کی ضرورت کے تحت، بعض ادب میں کشادگی کے سبب اور بعض معلومات اور زبان میں وسعت کے حوالے سے بھی ترجمے کرتے ہیں۔

”ترجمے کی ضرورت کی بات جب ہوتی ہے، تو میرا ذہن شاہ عبدالقادر کے قرآن کے ترجمے کی طرف جاتا ہے، شاہ صاحب کو قرآن کے ترجمے کی ضرورت کیوں پڑی تھی، شاہ صاحب سے پہلے یورپی مشینریوں نے بائبل کا اردو میں ترجمہ کیا تھا، ان دونوں کے نقطہ نظر میں یہ بات سامنے آتی ہے، کہ عیسائی مشینریوں اور شاہ عبدالقادر دونوں کا ترجمہ کے بارے میں مقصد اور ضرورت یکساں تھی، وہ ایک عام آدمی تک خدا کی بھیجی ہوئی کتاب کے مفہوم اور پیغام کا پہنچانا تھا، جسے بعض مشکلات کے باعث عام آدمی جاننے اور سمجھنے سے قاصر تھا۔“ ۳

بڑی بڑی زبانیں بھی ترجمہ کے بغیر اپنا وجود دوسری زبانوں میں برقرار نہیں رکھ سکتی ہیں۔ دنیا کی تمام اہم اور تاریخی تحریریں ایک سے دوسری زبانوں میں تراجم ہو کر سامنے آئی ہیں۔

یہ رائے اہمیت کی حامل ہے۔ کہ تاریخی تراجم میں عباسیوں کے دور تراجم کا ذکر جب آتا ہے۔ تو تمام قدیم علمی خزائن جیسے عبرانی، یونانی اور سنسکرت کو عربی میں منتقل کیا گیا تھا، ہندوستان میں مغلیہ دور حکومت میں بہت ساری اہم کتب کے فارسی میں تراجم کیے گئے تھے کیونکہ ترجمہ کی ضرورت علم کی خواہش اور وقت کی تقاضوں سے پیدا ہوتی ہے۔ ۴

تاریخ گواہ ہے کہ جو زبانیں سب کی بننے کی کوشش کرتی ہیں۔ وہی زندہ اور جاوید رہتی ہیں۔ اس کی مثال انگریزی زبان ہے، جو سب کی زبان بن گئی ہے۔ انگریزی زبان نے یونانی اور لاطینی زبان کو اپنا کر دیگر زبانوں میں منتقل کیا، اس طرح یہ زبانیں دیگر زبانوں میں شامل ہوتی گئے، اور انگریزی زبان کو وسعت ملتی رہی۔ نثار احمد قریشی لکھتے ہیں۔ کہ !

”ایک زمانہ تھا جب یورپ کے لوگ ارسطو اور افلاطون کو اصل یونانی میں پڑھتے تھے، لیکن ترجمے کے ساتھ ہی ارسطو اور افلاطون یورپی زبانوں میں دوبارہ جی اٹھتے ہیں۔ اور کوئی شخص ایسا نہیں جو ارسطو کی شعریت پڑھنے کے لیے اصل یونانی کی طرف جاتا ہو سب کے سب جب ارسطو کا نام سنتے ہیں، تو بوچر اور انگریز بائیواٹر ہی تک پہنچتے ہیں۔ اور یہاں ارسطو سے متعارف ہوتے ہیں، وہ زندہ ارسطو ہے، جو یونانی ارسطو کی وفات سے رونما ہوا ہے۔ اس حقیقت کو مد نظر رکھتے ہوئے جب ہم ترجمے کی ضرورت پر غور کرتے ہیں، تو محسوس ہوتا ہے کہ ہم ترجمے کے عمل کے ذریعے ان زبانوں کی علمی برتری کو ختم کرنا چاہتے ہیں، جن کی علمی برتری ہمیں پریشان کرتی ہے، اور اس طرح اپنی زبان کو وہی قامت، گہرائی اور پھیلاؤ دینا چاہتے ہیں۔ جو یورپ کی قومی زبانوں کو آج کل حاصل ہے، لیکن کچھ صدیاں پہلے وہی فضیلت لاطینی اور یونانی کو حاصل تھی۔ ۵

ترجمہ کی شدت کے ساتھ ضرورت اس وقت ہوتی ہے، جب اپنی فکر اور خیالات کو دیگر زبان کے سانچے میں کشادگی مل رہی ہو گھپ اندھیرے کو دیگر زبانوں سے روشنی مل جائے تو اُس ادب کو منور کرنے کے لیے روشنی کرنا کچھ غلط نہیں ہوتا۔

یہ رائے اہمیت کی حامل ہے۔ کہ تاریخی تراجم میں عباسیوں کے دورِ تراجم کا ذکر جب آتا ہے۔ تو تمام قدیم علمی خزائن جیسے عبرانی، یونانی اور سنسکرت کو عربی میں منتقل کیا گیا تھا، ہندوستان میں مغلیہ دور حکومت میں بہت ساری اہم کتب کے فارسی میں تراجم کیے گئے تھے کیونکہ ترجمے کی ضرورت علم کی خواہش اور وقت کی تقاضوں سے پیدا ہوتی ہے۔^۴

تاریخ گواہ ہے کہ جو زبانیں سب کی بننے کی کوشش کرتی ہیں۔ وہی زندہ اور جاوید رہتی ہیں۔ اس کی مثال انگریزی زبان ہے، جو سب کی زبان بن گئیں۔ انگریزی زبان نے یونانی اور لاطینی زبان کو اپنا کر دیگر زبانوں میں منتقل کیا، اس طرح یہ زبانیں دیگر زبانوں میں شامل ہوتی گئے، اور انگریزی زبان کو وسعت ملتی رہی۔ نثار احمد قریشی لکھتے ہیں۔ کہ !

”ایک زمانہ تھا جب یورپ کے لوگ ارسطو اور افلاطون کو اصل یونانی میں پڑھتے تھے، لیکن ترجمے کے ساتھ ہی ارسطو اور افلاطون یورپی زبانوں میں دوبارہ جی اٹھتے ہیں۔ اور کوئی شخص ایسا نہیں جو ارسطو کی شعریت پڑھنے کے لیے اصل یونانی کی طرف جاتا ہو سب کے سب جب ارسطو کا نام سنتے ہیں، تو بوچر اور انگریز بائیواٹر ہی تک پہنچتے ہیں۔ اور یہاں ارسطو سے متعارف ہوتے ہیں، وہ زندہ ارسطو ہے، جو یونانی ارسطو کی وفات سے رونما ہوا ہے۔ اس حقیقت کو مد نظر رکھتے ہوئے جب ہم ترجمے کی ضرورت پر غور کرتے ہیں، تو محسوس ہوتا ہے کہ ہم ترجمے کے عمل کے ذریعے ان زبانوں کی علمی برتری کو ختم

کرنا چاہتے ہیں، جن کی علمی برتری ہمیں پریشان کرتی ہے، اور اس طرح اپنی زبان کو وہی قامت، گہرائی اور پھیلاؤ دینا چاہتے ہیں۔ جو یورپ کی قومی زبانوں کو آج کل حاصل ہے، لیکن کچھ صدیاں پہلے وہی فضیلت لاطینی اور یونانی کو حاصل تھی۔^۵

ترجمہ کی شدت کے ساتھ ضرورت اس وقت ہوتی ہے، جب اپنی فکر اور خیالات کو دیگر زبان کے سانچے میں کشادگی مل رہی ہو گھپ اندھیرے کو دیگر زبانوں سے روشنی مل جائے تو اُس ادب کو منور کرنے کے لیے روشنی کرنا کچھ غلط نہیں ہوتا۔

یہ رائے اہمیت کی حامل ہے۔ کہ تاریخی تراجم میں عباسیوں کے دورِ تراجم کا ذکر جب آتا ہے۔ تو تمام قدیم علمی خزائن جیسے عبرانی، یونانی اور سنسکرت کو عربی میں منتقل کیا گیا تھا، ہندوستان میں مغلیہ دور حکومت میں بہت ساری اہم کتب کے فارسی میں تراجم کیے گئے تھے کیونکہ ترجمے کی ضرورت علم کی خواہش اور وقت کی تقاضوں سے پیدا ہوتی ہے۔^۴

تاریخ گواہ ہے کہ جو زبانیں سب کی بننے کی کوشش کرتی ہیں۔ وہی زندہ اور جاوید رہتی ہیں۔ اس کی مثال انگریزی زبان ہے، جو سب کی زبان بن گئیں ہے۔ انگریزی زبان نے یونانی اور لاطینی زبان کو اپنا کردیگر زبانوں میں منتقل کیا، اس طرح یہ زبانیں دیگر زبانوں میں شامل ہوتی گئے، اور انگریزی زبان کو وسعت ملتی رہی۔ نثار احمد قریشی لکھتے ہیں۔ کہ !

”ایک زمانہ تھا جب یورپ کے لوگ ارسطو اور افلاطون کو اصل یونانی میں پڑھتے تھے، لیکن ترجمے کے ساتھ ہی ارسطو اور افلاطون یورپی زبانوں میں دوبارہ جی اٹھتے ہیں۔ اور کوئی شخص ایسا نہیں جو ارسطو کی شعریت پڑھنے کے لیے اصل یونانی کی طرف جاتا ہو سب کے سب جب ارسطو کا نام سنتے ہیں، تو بوجہ اور انگریز بائیواٹر ہی تک پہنچتے ہیں۔ اور یہاں ارسطو سے متعارف ہوتے ہیں، وہ زندہ ارسطو ہے، جو یونانی ارسطو کی وفات سے رونما ہوا ہے۔ اس حقیقت کو مد نظر رکھتے ہوئے جب ہم ترجمے کی ضرورت پر غور کرتے ہیں، تو محسوس ہوتا ہے کہ ہم ترجمے کے عمل کے ذریعے ان زبانوں کی علمی برتری کو ختم

کرنا چاہتے ہیں، جن کی علمی برتری ہمیں پریشان کرتی ہے، اور اس طرح اپنی زبان کو وہی قامت، گہرائی اور پھیلاؤ دینا چاہتے ہیں۔ جو یورپ کی قومی زبانوں کو آج کل حاصل ہے، لیکن کچھ صدیاں پہلے وہی فضیلت لاطینی اور یونانی کو حاصل تھی۔^۵

ترجمہ کی شدت کے ساتھ ضرورت اس وقت ہوتی ہے، جب اپنی فکر اور خیالات کو دیگر زبان کے سانچے میں کشادگی مل رہی ہو گھپ اندھیرے کو دیگر زبانوں سے روشنی مل جائے تو اُس ادب کو منور کرنے کے لیے روشنی کرنا کچھ غلط نہیں ہوتا۔

”کیونکہ نئی اور ترقی یافتہ زبانوں میں علمی اور فلسفیانہ ابلاغ و اظہار میں تراجم بہت مددگار ثابت ہوتے ہیں۔“^۶

ترجمہ کی ضرورت ہمیشہ اُس وقت محسوس کی جاتی ہے، جب اپنی فکر، خیالات اور زبان و ادب کا دائرہ محدود نظر آنے لگے، اس وقت محدودیت سے نکالنے کا سہارا ترجمہ بن جاتا ہے۔

جب وہ محسوس کرتے ہیں، کہ اپنے ادب سے دور افکار و تصورات کے ایسے افق جگمگا رہے ہیں، جن سے روشنی مستعار لے کر اپنے ادب کو تابناک اور درخشندہ کیا جاسکتا ہیں۔

تصنیف کا سلسلہ آزاد ماحول میں زیادہ نشوونما پاتا ہے، جب تخلیقی عمل کی رفتار وقت کے تقاضوں کے مطابق نہ ہو، تو ایسے حالات میں ترجمہ کسی مشعل کی طرح زبان و ادب کو نیا راستہ دکھاتا ہے، جس پر چل کر زبان و ادب اپنی ضروریات پوری کر سکتے ہیں۔

”جب تخلیقی عمل سست روی کا شکار ہو اور نئے نظریات اور جذباتی پیراؤں کی تشکیل و تدوین کی اہلیت کسی قدر سلب ہو چکی ہو، تو اس وقت خیالات کی ترویج اور نظریات کی تشکیل غیر ملکی ادب فلسفہ اور دیگر شعبہ ہائے تخلیقات کے ذریعہ متواتر تراجم کی ضرورت نہ صرف ایک اجتماعی تقاضے کی سطح پر ابھرتی ہے، بلکہ ادبی اور علمی سطح پر بھی ناگزیر ہو جاتی ہے۔“

اگر مشرقی یعنی عربی اور فارسی کے تراجم کا جائزہ اردو میں لیں تو ہمارا دامن خالی نظر آئے گا، کیونکہ کافی ایسے شہ پارے ہیں، جن کا اردو میں ترجمہ نہیں ہوا ہے، اگر تراجم ہوتے تو اردو ادب میں فکر کا مزید میدان کھلتا۔ چین نے جو کسی بھی قسم کے دوسرے نظریات اور افکار کو اپنی عوام تک آنے نہیں دیا، مگر ادبی حوالے سے ترجمہ کا دروازہ وہاں بھی کھلا رہا۔

”عربی فارسی سے ہمارا گہرا رشتہ رہا ہے، تو کیا ہم نے عربی فارسی کے تمام کلاسیکی ادب کا اردو میں ترجمہ کر لیا ہے، یقیناً ہمارا جواب نفی میں ہے، ہمارا دامن ہنوز اعلیٰ ادبی تراجم سے تہی ہے، چینوں کی مثال لیجیے انہوں نے اپنے نظریات و افکار پر پوری طرح کار بند رہنے اور غیر ملکی نظریات و افکار کو چین میں داخل ہونے سے ہمیشہ روکے رکھنے کے باوجود اعلیٰ ادب کے لیے ان کے دروازے کبھی بند نہیں ہوئے۔“

زبان کو زرخیز کرنے کے ساتھ ساتھ دنیا کی مختلف ثقافتوں کو ایک دوسرے سے ملانے کا کام تراجم نے سرانجام دیا ہے۔ ہمارے ادبی اور دیگر شعبہ جات میں تراجم کرنے والوں کی حوصلہ افزائی نہیں کی گئی، بلکہ اس طرف توجہ دینے والے کم

ہی دکھائی دیتے ہیں۔ اس فن کو آگے بڑھانے اور منظم کرنے کے لیے ابھی بہت کام کرنا پڑے گا۔ خالد محمود کا اس بارے میں تحریر درست ہے، کہ!

”متن اگر پرانا ہو، تو اسے نئے پیرائے میں پیش کیا جاتا ہے، اگر متن فنا پذیر ہو تو ترجمہ اسے بقا کی دولت سے لازوال کر دیتا ہے۔ انسانی تہذیب میں پرانے متن کی موجودگی اور ترجمہ کے متن کا تعارف مزید ذرخیزی کا باعث بن جاتا ہے۔ دنیا بھر کا ادب متحرک ہو جاتا ہے، یہ تحریک

ایک زبان سے دوسری زبان، ایک ثقافت سے دوسری ثقافت، ایک علاقے سے دوسرے علاقے اور ایک ملک سے لے کر دنیا کے ہر کونے میں فن خیال اور زبان کو دستیاب کر دیتا ہے۔ اس وسیع پیمانے پر مطالعہ کرنے والے طالب علموں، تحقیق کاروں، ناقدین، تجزیہ کاروں اور تخلیق کاروں کی وسعت نظر عالمی آفاقی یا کائناتی نوعیت کی ہو جاتی ہے۔“ ۹۔

مذہبی حوالوں سے تراجم نے اردو زبان و ادب کو بھی مذہبی ذخیرہ فراہم کیا ہے۔

خلیفہ ہارون رشید نے اپنے دور میں ایسے مرکز کو قائم کیا جو سائنسی علوم پر تحقیقات کرتا اور علمی تحقیقات کے ذریعے عوام کو جدید نظریات سے آگاہی دیتا تھا۔ عباسی خلیفہ مامون الرشید کے عہد حکومت میں بغداد میں بیت الحکمت ایک کتب خانہ تھا، جہاں فلسفی، سائنسدان اور علمائے دین تحقیقی کام کیا کرتے تھے۔

حجتہ اسلام امام ابو حامد غزالی کی ”احیاء العلوم“ چار جلدوں پر مشتمل ہے۔ ان کے تراجم مولانا محمد احسن نانوتوی نے کیے ہیں۔ ان کتب میں امام غزالی نے علم کے بارے میں اور زندگی کے دیگر ضروری پہلوؤں کے بارے میں عمدہ طریقے دلائل کے ساتھ بات کی ہے، اور طریقہ تدریس، خلاق و کردار کا تذکرہ کیا ہے، جیسے کہ صبر و شکر، توجہ وغیرہ شامل ہیں۔

’معارف القرآن‘ کے بارے میں مسٹر کونٹ فرینچ زبان میں اپنی کتاب ”الاسلام“ میں لکھتے ہیں، جس کا ترجمہ مصر کے مشہور مصنف احمد فنی بک زاغلول نے ۱۸۹۸ء میں کیا۔

”عقل حیران ہے، کہ اس قسم کے کلام ایسے شخص کی زبان سے کیوں کر ادا ہوا، جو بالکل اسی تھا تمام مشرق نے اقرار کر لیا ہے، کہ نوع انسانی لفظاً و معنیاً ہر لحاظ سے اس کی نظیر پیش کرنے سے عاجز ہے، یہ وہی کلام ہے، جس کی بلند انشاء پر دازی نے عمر بن خطاب کو مطمئن کر دیا، ان کو خدا کا معترف ہونا پڑا وہی کلام ہے، کہ جب یحییٰ علیہ السلام کی ولادت کے متعلق اس کے جملے جعفر بن ابی طالب نے حبشہ کے بادشاہ کے دربار میں پڑھے، تو اس کی آنکھوں سے بے ساختہ آنسو جاری ہو گئے، اور ہشپ چلا اٹھا کہ یہ کلام اُسی سرچشمہ سے نکلا ہے، جس سے عیسیٰ کا کلام نکلا تھا“۔ ۱۰۔

معارف القرآن آٹھ جلدوں پر مشتمل ہے، آٹھ جلدیں مولانا مفتی محمد شفیع کی ہیں۔ اس میں قرآن کی تمام آیات کا مفہوم، تشریح اور ان کے اہم پہلوؤں کی وضاحت کی گئی ہے، اور فوائد کو بھی اجاگر کیا گیا ہے۔ اہل علم اس سے ترجمے کا کافی استفادہ کرتے ہیں۔ جن کا عقیدہ خدا اور رسول پر ہوتا ہے۔ ان تراجم کا مقصد بھی یہی ہے، کہ ان سے زیادہ سے زیادہ معلومات حاصل کی جاسکیں۔

”مثنوی مولوی مصنوعی“ یہ مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی ہے، اس مثنوی کا ترجمہ قاضی سجاد حسین نے فارسی سے اردو زبان میں کیا اس مثنوی کے حوالے سے کہتے ہیں کہ ”ہست قرآن در زبان پہلوی“ اس کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے، کہ قرآن کو پڑھ کر رومی نے اشعار کے طور پر مثنوی کے رنگ میں فارسی الفاظ میں پرویا ہے یہ ترجمہ چھ (۶) جلدوں پر مشتمل ہے۔ چند ایک اشعار ذیل میں دیے جاتے ہیں۔

ہر سماع ہر کس چیز نیست طمعہ ہر مرغے انجیر نیست

صحیح سماع پر ہر شخص قادر نہیں ہے انجیر ہر پرندے کی خوراک نہیں ہے۔^{۱۱}

اس شعر سے واضح ہے، کہ صحیح سمجھنا بھی ہر فرد کی خصوصیت نہیں ہو سکتی ہر شے اپنی بساط کے مطابق سوچ سکتی ہے۔ انسان میں سمجھنے کی صلاحیت اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ نعمت ہوتی ہے۔

”اول فکر آمد آخر در عمل بنیت عالم چنل داں در ازل

میوہادر فکر دل اول بود در عمل ظاہر باخری شود

ترجمہ پہلے فکر آئی پھر عمل ایسے ہی عالم کی بناء ازل میں

پھل اول دل کے خیال میں ہوتے ہیں آخر میں عملی طور ظاہر ہوتے ہیں۔^{۱۲}

”اردو دائرہ معارف اسلامیہ“ تین جلدوں پر مشتمل ہے، اس پر بہت باریکی سے کام کیا گیا ہے۔ اردو کے خاص الفاظ اور اصطلاحات ہیں۔

”سارے عظیم شاعر اور ادیب اور فن کار دل کی صداقت سے لکھتے ہیں۔ غالب نے کہا لکھتے رہے ستم کی حکایات خونچکاں، فیض نے کہا خون دل میں ڈبولی ہیں۔ انگلیاں میں نے، نیٹشے نے کہا زندگی کوئی برہان نہیں ہم نے اپنے لیے ایک دنیا بنائی ہے، جس میں ہم رہ سکتے ہیں۔ اجسام کے خطوط، سطوح، علل اور عواقب، حرکت اور سکوت، ہیئت اور حجم کے ساتھ ان اجزائے ایمان کے بغیر کسی میں زندہ رہنے کی سکت ہی نہیں ہوگی، اس کا مطلب ہر گز یہ نہیں کہ وہ ایسی شے ہیں۔ جسے ثابت کیا جاسکے، جس کا مظاہرہ کیا جاسکے زندگی کوئی برہان نہیں زندگی کی حالتوں میں ایک حالت غلطی بھی ہو سکتی ہے۔“^{۱۳}

ان کے علاوہ اور بہت سی عظیم اسلامی کتب کے تراجم ہوئے ہیں۔

ہدایہ المجتہد ونہایتہ المقتصد، کشف الغمۃ، قرۃ الواعظین، مطالع المسرات / دلائل الخیرات، تفسیر ابن کثیر، تاریخ طبری، تاریخ ابن کثیر، تاریخ ابن خلدون، جامع ترمذی اور صحیح بخاری ہیں۔ ان کتب کے تراجم نے پڑھنے والوں میں اچھی فکر، اسلامی اصول، صحیح مقصد زندگی کے شعور اجاگر کیے ہیں۔ اس طرح ادب میں مختلف صنف کی مغز کو لکھاری نے اپنی

زبان میں ناول کی شکل دے کر ادب میں کشادگی پیدا کی ہے۔ دیگر زبانوں کو پڑھ کر ان سے تاریخی پہلو، اسلوبی ڈھنگ اور دھنگ کے مختلف رنگوں سے اردو ادب کو سجاایا ہے۔ ان میں عبدالحلیم شرر، سجاد حیدر یلدرم، اسلم راہی، شاہد احمد، محمد حسن بٹ اور انور زاہری اہم نام ہیں۔

”ابلیکا“ ناول اسلم راہی نے ہمیشہ تاریخی تحریروں کو ناول کا روپ دیا، تاریخی ناول نگاری کی ابتدا اگر عبدالحلیم شرر نے کی، تو اس کو آگے بڑھانے کی سعی دیگر ناول نگاروں نے کی ہے، جس میں اسلم راہی ایم اے کا ایک مقام ہے۔ اسلم راہی کی خوبی یہ ہے، کہ انھوں نے مختلف تراجم ہوئے ہیں، یا اصل زبان میں ہیں، ان کا مطالعہ کر کے ان کو اردو ناول کی شکل میں پیش کیا ہے۔ ناول ابلیکا آٹھ جلدوں پر مشتمل ہے، جس کو اسلم راہی نے مختلف کتابوں سے استفادہ کرتے ہوئے اردو زبان کا جامہ پہنایا ہے، جو حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوتی ہے، اور موجودہ یلغار کی عکاس بھی اس میں ملتی ہے۔ ابلیکا کے اندر تاریخ بھی ہے، مذہب بھی روحانیت بھی ہے اور جمالیات بھی ہے۔

دنیا کی تمام تاریخ سے آگاہی مختلف تاریخی کتابوں سے حاصل کی جاتی ہے، جو مختلف زبانوں سے ترجمہ در ترجمہ ہوتی ہوتی اردو میں آئی ہیں۔

”یروشلیم کی ساحرہ“ بھی اسلم راہی کا ناول ہے، جو مختلف تحریروں کا نچوڑ ہے، اور یہ ترجمہ ہی کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے۔ اسلم راہی لکھتے ہیں کہ!

”۱: یروشلیم کی ساحرہ ان لوگوں کی داستان ہے، جو حضور ﷺ کی آمد کے منتظر تھے۔

۲: یہ حسین و جمیل اور تاریخی لڑکی ہیرودہ کا حصہ بھی ہے، جس نے اپنے زہد شکن رقص کے انعام کے طور پر اللہ کے نبیؐ کی علیہ السلام کا سر مانگا تھا۔

۳: یہ اصحاب کہف کے اساطیری شہرِ رقیم کی کتھا بھی ہے۔

۴: یروشلم کی ساحرہ میں قدیم صابی مذہب کی پوری تفصیل بھی ملے گی۔

۵: یہ نبطی عربوں کی عظیم تاریخ ہے جنہوں نے بیک وقت رومنوں، مصر کے حکمران گالس، یروشلم کے بادشاہ ہیرودیس اور دمشق کے حکمران حداد بن حداد کو بدترین شکستیں دیں۔ غرضیکہ یروشلم کی ساحرہ زمانہ قبل از اسلام کی وہ سرگزشت ہے، جسے ایک دلچسپ کہانی کی صورت تاریخ کے اوراق سے قطرہ قطرہ کشید کیا گیا ہے۔“ ۱۵

”سونی کی دنیا“ ناروی زبان میں مشہور فلسفہ دان جو شین گارڈ نے ناول کی شکل میں تحریر کیا ہے، اس ناول کو شاہد حمید نے اردو میں ترجمہ کر کے اردو زبان و ادب میں ایک گراں قدر علمی ناول کا اضافہ کیا ہے، ناروی زبان میں یہ پہلی بار ۱۹۹۱ء میں شائع ہوا۔ اندازہ یہ ہے کہ اب تک درجنوں زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ ان میں چینی، ترکی، کوریائی اور تھائی زبانیں شامل ہیں۔ اکثر ملکوں میں اس کا ترجمہ بہترین فروخت ہونے والی کتابوں کی فہرست میں شامل ہے۔ فلسفہ اور انسان کا رشتہ فطری وسیع اور گہرا بھی ہے۔

”فلسفے نے روز اول سے بنیادی سوالات سے سروکار رکھا ہے ہم کون ہیں؟ جس دنیا کا نکات میں ہم رہتے ہیں۔ کیسی ہے؟ اسے کس نے بنایا؟ خیر و شر اور اختیار کے معنی کیا ہیں؟“ ۱۶

ایسے تراجم علمی اور ادب کی دنیا کے لیے بیش قیمت اضافہ ہیں۔ اس طرح کے ترجمے کی اہمیت مسلم ہیں۔

کتاب ”دانش“ مصنف او شو (گرو جینیش کی انگریزی کتاب The Book of Wisdom) سے محمد احسن بٹ اردو میں ترجمہ ہے، اور نام کتاب دانش رکھا ہے، اس کتاب میں زندگی اور انسان کی اہمیت دنیا گزاری کے اصولوں، اچھائی اور سچائی کے فلسفہ کے سوالات موجود ہیں جن کے جوابات او شو حل تلاش کرتا ہے۔

”یادیں تابلو نورودا“ کی آپ بیتی ہے، جس کا ترجمہ انور زاہدی نے کیا ہے۔ انور زاہدی نے زبان و بیان پر قدرت رکھتے ہوئے اس کا خوبصورت ترجمہ کیا ہے، یہ نہ صرف لاطینی امریکی ادب کے قارئین کے لیے دلچسپی کا باعث بنا ہے، بلکہ اردو زبان و ادب کے لیے یقیناً ایک گراں قدر اضافہ ہے۔

”فرانسیسی ادبی تحریکوں کو دنیائے ادب میں عظیم انقلابات کا پیش خیمہ تصور کرتے ہیں۔ پہلی فرانسیسی ادب ٹرانزے نزم اس کی بنیاد ڈالیں Janssen نے رکھی، یہ بنیادی طور پر ایک مذہبی تحریک تھی لیکن اس کی وجہ سے عظیم ادبی شاہ پارے منظر عام پر آئے جنہیں ادب کا اہم حصہ قرار دیا۔“

”وبا کے دنوں میں محبت“ گابریل گارسیا مائیکز کا ناول ہے، یہ ترجمہ در ترجمہ شدہ ناول ہے، اس کی اصل تصنیفی زبان ہسپانوی ہے اس کا انگلش میں ترجمہ Love in the time of cholera کے نام سے Edith

Groess manGroess man انگلش سے اردو میں ترجمہ ارشد وحید نے کیا ہے، اس ثقیل کام کو ارشد وحید نے خوب نبھایا ہے، چونکہ یہ ترجمہ در ترجمہ ہے، اس لیے اس میں تصنیفی لذت شاید نہ ہو لیکن ہم سب اس عظیم شہ پارے سے واقف ہوئے ہیں۔

”سزائے موت میں التواء“ فرانسیسی مصنف اور فلسفی جین پال سارتر کے ناول ”سزائے موت میں التواء“ کا مترجم ریاض محمود انجم ہیں، اس کو انگریزی The Reprieve سے ترجمہ کیا ہے، یہ ترجمہ در ترجمہ ہے۔ سارتر وجودیت پسند ہے، اور فرد کی اہمیت کو ہر تحریر میں مد نظر رکھ کر قلم چلاتا ہے، اس ناول میں بھی وجودیت موجود ہے، یہ ناول امن کی اہمیت، آزادی اور خوشی والی زندگی کا عکس دکھانے کی کوشش کی ہے، اور ادب میں یہ عمدہ سوچ پیدا کر سکتی ہے۔

”ارتھ شاستر“ ہندوستان کے عظیم سیاسی مفکر چانکیہ کی شہرہ آفاق تصنیف ہے۔ اس کو شان الحق حقی نے انگریزی سے اردو میں ترجمہ کیا ہے۔ اسے سنسکرت میں آچاریہ چانکیہ نے تصنیف کیا، جو چندر گپت کا وزیر اور اتالیق بھی تھا۔ اس

کو ٹلیہ اور شوگپتا کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ اس نے ٹیکسلا یونیورسٹی میں بطور استاد تعلیم بھی دی۔ چانکیہ کو ہندوستان میں اکانومی کا بانی بھی کہا جاتا ہے۔ اس بارے میں شان الحق حقی لکھتے ہیں۔ کہ!

”ارتھ شاستر کا شمار دنیا کی بہترین کتابوں میں ہوتا ہے، ارتھ شاستر کا ترجمہ دنیا کی تمام بڑی زبانوں میں ہو چکا ہے، یہ کتاب (۳۱۰ ق، م) سے (۳۱۱ ق، م) کے دوران لکھی گئی، اصل متن سنسکرت میں تھا، جو (۱۹۰۴) میں دریافت کیا گیا، (۱۹۰۵) میں کتابی شکل میں شائع کیا گیا۔“ ۱۸

”ارتھ شاستر نہ صرف ہندوستان بلکہ دیگر ممالک کے بادشاہوں، آمروں، غاصبوں کی پسندیدہ کتاب ہے، لیکن اس کتاب کا علم و ادب سے تعلق بھی ہے۔ پروفیسر ایف ایم ٹامس اسے تاریخی ماخذ کے اعتبار سے تمام سنسکرت ادب میں سب سے زیادہ قیمتی تصنیف قرار دیتے ہیں۔ اس میں اُس معاشرت کی پوری تصویر تمام جذبات کے ساتھ سامنے آ جاتی ہے۔ ۱۹

”جون آف آرک / صبح صادق“ اگر جون آف آرک جیسے کتاب ترجمہ ہوتے ہیں، تو معاشرے پر اس کا اثر پڑتا ہے، آزادی، سوچ اپنے وجود کی مقصد سے آگاہی کے لیے یہ تراجم بہت اہمیت کے حامل ہیں۔

”خاموشی“ Silence / سوشا کو ایندو (جاپان کے عظیم ناول نگار ہیں) کا Silnce کا ترجمہ دنیا کے بڑی زبانوں میں ہو چکا ہے، انگریزی میں اس کا ترجمہ ولیم جوئسنٹن نے کیا ہے، گراہم گرین کہتے ہیں۔ یہ ہمارے زمانہ کا ایک بہترین ناول ہے، اور اس کو اردو میں مسعود اشعر نے ترجمہ کیا ہے۔ یہ ناول عیسائی مذہب کے مشنریوں کی کہانی ہے، جو جاپانی معاشرے میں پھیلا نا چاہتے ہیں۔ یہ اُس وقت کی معاشرت کی عکاسی کرتے ہیں۔

”تنگوئیں ڈگار“ کو انور کمال نے انگریزی سے اردو میں ترجمہ کیا ہے، انگریزی میں اس کا نام Good Earth ہے اس کو اردو سے بلوچی میں حسن جانان بادینی نے ترجمہ کیا ہے، یہ بلوچی زبان کے رسالہ زندگی میں شائع ہوا ہے۔

”تاریخ سیستان“ اس کتاب میں قدیم بلوچستان (سیستان) کی تاریخ کے حوالے سے اور ان کی تہذیب و تمدن کے بارے میں تحریریں شامل ہیں۔ اس کتاب کے مترجم اکبر ساسولی ہیں۔

”اکثر تواریخ میں اگر ذکر بلوچ ہوا ہے، تو اسے سیستان کا باشندہ قرار دیا گیا ہے۔ سیستان میں آثار قدیمہ بے شمار ہیں۔ جو اس خطے کے تمدن و ثقافت کا آئینہ دار ہے، جیسے شہر غلغلہ، تاروسار، آثار بُست و ارغنداب، شہر اور کئی ایسے پرانے قلعے و شہر و تمدن کے باقیات ملتے ہیں۔“ ۲۰

اس طرح کی اہم کتب کے تراجم علمی دنیا میں ہمیشہ بہا معلومات فراہم کرتے ہیں، جو صرف اور صرف ترجمہ کی بدولت ممکن ہوا ہے اور رہے گا۔ علاقائی زبانوں نے اردو ادب میں اپنی بساط کے مطابق جو اضافے کیے ہیں، وہ قابل ستائش ہیں۔ جتنے بھی مترجمین ادب اور شعراء لکھتے رہے ہیں۔ لفظوں کے علاوہ تراجم نے اردو ادب اور علاقائی ادب میں سوچ، تکنیک، تنوع اور موضوع کا دائرے وسیع سے وسیع تر کیے ہیں۔ ابھی، آگے مزید وسعت آتی بھی رہے گی۔

اس موضوع پہ تحقیق کرتے ہوئے ہمیں معلوم ہوا ہے، کہ ترجمہ انسان کی دیگر ضروریات کی طرح ایک اہم ضرورت ہے، جیسے کہ جذبات، پہچان، ثقافت انسانی زندگی کی ضروریات ہیں۔ ترجمہ بھی انسان کی پیدائش سے لے کر اب تک اس کی ضروریات کا حصہ ہیں۔ چاہئے اس کو اپنی زبان کی ترجمہ یا سچاؤ کا ذریعہ یا علم کو پھیلانے کا سبب یا تجارت کا ذریعہ سمجھیں تاریخ گواہ ہے، یہ سب ترجمہ کی بدولت ممکن ہوا۔ آج کے دور میں زبان اور ادب کی اہم ضرورت ترجمہ ہے، اس کی وجہ سے زبان میں وسعت اور ادب میں کشادگی آئی ہے، میری اس سے دلچسپی کی وجہ یہ ہے، کوئی بھی ادب اور زبان ہو وہ سرحدوں کی پابند نہیں ہوتے ہیں۔ اور اس طرح زبان اور ادب کی روحانی علاج اور ترقی ترجمہ نے پورا کیا ہے۔ ترجمہ نے ہی علوم میں حرکت اور برکت پیدا کیے ہیں۔

حوالہ جات

- ۱: قریشی ثناء احمد مرتبہ، ترجمہ روایت اور فن، مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد، ۱۹۸۵ء، ص ۲۲۔
- ۲: ایضاً، ص: ۲۳۔
- ۳: ایضاً، ص، ۱۹۔
- ۴: ایضاً، ص، ۲۰۔
- ۵: ایضاً، ص، ۲۱۔
- ۶: ابواللیث صدیق ڈاکٹر، مضمون اردو میں ترجموں کی نوعیت و اہمیت، نگار، جنوری ۱۹۶۳ء، ص، ندرارد۔
- ۷: ناگی انیس، بشمولہ تصورات، شائع کردہ پہلی کیشنز لاہور / ۱۹۷۸ء، ص: ۵۹۔
- ۸: راہی اعجاز مرتبہ، اردو زبان میں ترجمے کے مسائل، مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد، ۱۹۸۶ء، ص: ۱۰۸۔
- ۹: خالد محمود خان نظریات، فن ترجمہ نگاری، بیکن بکس ملتان، لاہور / ۲۰۱۳ء، ص: ۱۷۸۔
- ۱۰: مولانا مفتی محمد شفیع صاحب، جلد اول معارف القرآن، ۱۹۹۱ء، / ادارۃ المعارف کراچی، جلد دوم تا ہشتم ۱۹۹۸ء، ص: ۱۶۳۔
- ۱۱: قاضی سجاد حسین مترجم مثنوی مولوی مصنوعی / مولانا جلال الدین رومی، الفیصل ناشران و تاجران کتب لاہور / ۲۰۰۶ء (جلد دوم، سوم چہارم، ص: ۱۱۰۔

- ۱۲: ایضاً۔
- ۱۳: نسیم حمید، تعارف القرآن، فضلی سنز لمیٹڈ اردو بازار کراچی ۱۹۸۸ء، ص: ۵۰۴۔
- ۱۴: ایضاً، ص: ۵۳۴۔
- ۱۵: اے ایم راہی اسلم، اہلیکا جلد اول، مکتبہ القریش اردو بازار لاہور ۲۰۰۸ء، ص: ۶۔
- ۱۶: مترجم احمد شاہد، سوفی کی دنیا، مصنف جو سٹین گارڈ، اردو سائنس بورڈ لاہور ۱۹۹۸ء، ص: ۶۔
- ۱۷: بخاری سجاد، یورپ کا بہترین ادب، فکشن ہاؤس لاہور، ۱۹۹۱ء۔
- ۱۸: مترجم شان الحق حقی، ارتھ شاستر، مصنف آچاریہ چانکیہ، الحمدیہ پبلیشرز لاہور، ۲۰۱۶ء۔ ص: ۱۶۔
- ۱۹: ایضاً، ص: ۲۲۔
- ۲۰: اکبر ساسولی، سیستان، شوکت برادرز پریس کراچی، ۲۰۱۵ء۔



ہندوستانی اسکولوں میں مرکب تدریس: پالیسی، عمل اور امکانات کا تنقیدی جائزہ

(NEP 2020) کے تحت

پروفیسر وی۔ ایس۔ سوی،

پروفیسر برائے تعلیم، سینٹر فار ڈسٹرنس اینڈ اوپن ایجوکیشن (CDOE)

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی (MANUU) حیدرآباد۔

تلخیص (Abstract) مرکب تدریس—(Blended Learning) جس میں بالمشافہ کلاس روم تدریس کو ٹیکنالوجی پر مبنی یا آن لائن سیکھنے کے ساتھ جوڑا جاتا ہے—دنیا بھر میں ایک ایسی حکمت عملی کے طور پر ابھری ہے جو تعلیمی رسائی، لچک، انفرادی ضروریات کے مطابق تعلیم اور نتائج کو بہتر بناتی ہے۔ ہندوستان میں، قومی تعلیمی پالیسی (NEP) 2020 واضح طور پر اسکولی تعلیم، خصوصاً K-12 سطح پر، مرکب، ہائبرڈ اور ڈیجیٹل طریقہ تدریس کی توثیق کرتی ہے (حکومت ہند، 2020)۔ یہ جائزہ مضمون 2010 سے 2025 تک کی بین الاقوامی اور ہندوستانی لٹریچر کو یکجا کرتا ہے تاکہ یہ پرکھا جاسکے کہ مرکب تدریس کو کس طرح تصور کیا گیا، نافذ کیا گیا، اور جانچا گیا؛ اس کے فوائد و چیلنجز کی رپورٹ ہوئے؛ اور کہاں خلا موجود ہیں۔ منظم تلاش کے معیار کے تحت تحقیقی مضامین، سرکاری اور پروگرام جائزہ رپورٹس، اور کیس اسٹڈیز کا مطالعہ کیا گیا۔ اس جائزے میں شامل ہیں: تعریفیں اور نظریاتی ماڈلز؛ افادیت پر عالمی شواہد؛ ہندوستانی پالیسی کا سیاق؛ ہندوستان کے اندر تجرباتی نتائج؛ بار بار سامنے آنے والے موضوعات؛ اور مستقبل کی تحقیق کی سمتیں۔ تجزیے سے ظاہر ہوتا ہے کہ جہاں بین الاقوامی شواہد عموماً بہتر نتائج، زیادہ شمولیت اور لچکدار تعلیمی راہوں کی حمایت کرتے ہیں، وہیں ہندوستانی شواہد زیادہ متنوع اور سیاقی ہیں۔ جن کی خصوصیات میں انفراسٹرکچر کی کمی، اساتذہ کی محدود صلاحیت، ڈیجیٹل عدم مساوات، اور پالیسی پر ناہموار عمل درآمد شامل ہیں۔ مقالہ تحقیق، پالیسی اور عمل کے لیے سفارشات کے ساتھ ختم ہوتا ہے تاکہ ہندوستانی اسکولوں میں مرکب تدریس کو مساوی، پائیدار، اور NEP 2020 کے وژن سے ہم آہنگ بنایا جاسکے۔

کلیدی الفاظ: مرکب تدریس؛ ہندوستانی اسکول؛ NEP 2020؛ اساتذہ کی تیاری؛ ڈیجیٹل تفاوت؛ پالیسی جائزہ؛ مساوی تعلیم

1 تمہید (Introduction)

مرکب تدریس یا بلینڈڈ لرننگ کا تصور، جس میں روایتی بالمشافہ تدریس کو آن لائن یا ٹیکنالوجی پر مبنی تعلیمی اجزاء کے ساتھ یکجا کیا جاتا ہے، حالیہ دہائیوں میں عالمی تعلیمی مباحثوں کا ایک اہم مرکز بن گیا ہے۔ یہ ماڈل صرف کلاس روم کی تدریس کو سہارا نہیں دیتا بلکہ طلبہ کو خود سیکھنے، آن لائن وسائل تک رسائی، اور ذاتی سطح پر اپنی سیکھنے کی رفتار کے مطابق تعلیم حاصل کرنے کی آزادی بھی فراہم کرتا ہے۔ اس طرح کے نظام طلبہ کی تعلیمی صلاحیت، شعوری ارتقاء، اور سیکھنے کے نتائج کو بہتر بنانے میں مؤثر ثابت ہوئے ہیں۔ تحقیق سے ثابت ہوا ہے کہ مرکب تدریس طلبہ کو زیادہ فعال، ذمہ دار، اور تکنیکی طور پر خود مختار بناتا ہے (Graham, 2006; Means et al., 2013)۔

ڈیجیٹل ٹیکنالوجی کی ترقی، انٹرنیٹ تک بڑھتی ہوئی رسائی، موبائل ایپس، اور اڈاپٹو لرننگ پلیٹ فارمز نے مرکب تدریس کی افادیت کو مزید اجاگر کیا ہے۔ اساتذہ اور اسکولوں کو ایسے ماحول فراہم ہوئے ہیں جہاں وہ روایتی کلاس روم کی حدود سے نکل کر طلبہ کے لیے زیادہ جامع اور انفرادی تعلیم فراہم کر سکتے ہیں۔ مرکب ماڈل میں آن لائن لیکچرز، کوئزز، وی، فورمز، اور دیگر تعلیمی ٹولز شامل ہیں جو طلبہ کو انفرادی یا گروہی بنیادوں پر سیکھنے کی سہولت دیتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی، یہ ماڈل کلاس روم میں زیادہ مؤثر انٹراکشن، اساتذہ کی رہنمائی، اور تخلیقی سرگرمیوں کے لیے وقت فراہم کرتا ہے۔

COVID-19 وبائی دہائے میں اسکولی نظام کو بری طرح متاثر کیا اور کلاس روم کی تعلیم میں رکاوٹیں پیدا کیں۔ اس وبائی ہائبرڈ اور ریوٹ لرننگ ماڈل کی اہمیت اور ضرورت کو اجاگر کیا، جس نے مرکب تدریس کے فوائد اور حدود دونوں کو نمایاں کیا (Dhawan, 2020)۔ آن لائن اور آف لائن سیکھنے کی مشترکہ حکمت عملی نے اسکولوں کو بحران کے دوران طلبہ کی تعلیم جاری رکھنے کی سہولت دی، جبکہ تکنیکی اور سماجی چیلنجز بھی سامنے آئے۔

ہندوستان میں یہ عالمی رجحانات ایک مضبوط پالیسی محرک کے ساتھ جڑتے ہیں۔ قومی تعلیمی پالیسی 2020 (NEP) نے اسکولی نظام میں تبدیلی کے وژن کے تحت ٹیکنالوجی کی اہمیت کو اجاگر کیا ہے۔ NEP 2020 کے مطابق، مرکب تدریس اور ڈیجیٹل مواد کی تیاری طلبہ کی رسائی، تعلیم کے معیار، اور سیکھنے کے تجربے کو بہتر بنانے میں بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ یہ پالیسی نہ صرف تعلیمی نتائج کی بہتری پر زور دیتی ہے بلکہ تعلیمی رسائی میں اضافہ، شہری و دیہی، سماجی و اقتصادی، اور صنفی تفاوت کو کم کرنے، اور طلبہ کو مستقبل کے تکنیکی اور پیشہ ورانہ چیلنجز کے لیے تیار کرنے کو بھی ترجیح دیتی ہے (حکومت ہند، ۲۰۲۰)۔

تاہم، ہندوستان میں مرکب تدریس کے نفاذ کے حوالے سے کئی سوالات اب بھی اہم ہیں۔ اسکولوں کے لیے کون سے ماڈلز سب سے زیادہ موزوں ہیں؟ مختلف ماڈلز کے تحت تعلیمی نتائج اور طلبہ کی شمولیت کے کیا شواہد موجود ہیں، خصوصاً سرکاری اور دیہی اسکولوں میں؟ انفراسٹرکچر، تدریس، اور پالیسی سے متعلق کون سے چیلنجز ریکارڈ کیے گئے ہیں؟ کون سی تحقیق ابھی باقی ہے اور کس قسم کے بین الاقوامی اور مقامی تجربات کو مد نظر رکھنا ضروری ہے؟

اس تعارف میں مرکب تدریس کی اہمیت کو چار بڑے پہلوؤں سے سمجھنا ضروری ہے: (۱) طلبہ کی تعلیمی کارکردگی اور سیکھنے کے نتائج، (۲) اساتذہ کی تربیت اور تدریسی تیاری، (۳) انفراسٹرکچر اور تکنیکی وسائل، اور (۴) پالیسی اور انتظامی معاونت۔ ان تمام پہلوؤں کا تجزیہ ہندوستانی اسکولی نظام میں مرکب تدریس کی ممکنہ کامیابی اور چیلنجز کی جامع تصویر پیش کرتا ہے۔

اس کے علاوہ، مرکب تدریس میں تکنیکی، سماجی، اور ثقافتی عوامل بھی اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر، آن لائن مواد کی رسائی، انٹرنیٹ کی دستیابی، اساتذہ کی ڈیجیٹل صلاحیت، والدین کی حمایت، اور طلبہ کی ذاتی دلچسپی سب مرکب تدریس کے مؤثر نفاذ میں اثر ڈالتی ہیں۔ اسی طرح، سرکاری اسکولوں میں دیہی علاقوں کے طلبہ کے لیے محدود وسائل، انٹرنیٹ کی ناقص رسائی، اور کم تربیت یافتہ اساتذہ چیلنجز پیدا کرتے ہیں۔

لہذا، ہندوستان میں مرکب تدریس کے کامیاب نفاذ کے لیے ایک مربوط، طویل مدتی، اور پالیسی سے مطابقت رکھنے والا فریم ورک ضروری ہے۔ یہ فریم ورک اسکولوں، اساتذہ، طلبہ، والدین، اور پالیسی سازوں کو مرکب تعلیم کے فوائد سے بھرپور استفادہ کرنے میں مدد دے سکتا ہے، جبکہ موجودہ چیلنجز اور وسائل کی کمی کو بھی مد نظر رکھتا ہے۔

اہمیتِ مرکب تدریس (Blended Learning) برائے NEP 2020

قومی تعلیمی پالیسی (NEP) 2020 نے ہندوستانی تعلیمی نظام میں جدید تکنیکی اور تعلیمی اصلاحات کے لیے ایک جامع فریم ورک فراہم کیا ہے۔ اس تعلیمی مساوات کو فروغ دینے کے لیے ایک مؤثر حکمت عملی کے طور پر سامنے آئی ہے۔ مرکب تدریس میں روایتی کلاس روم کی تعلیم کو ڈیجیٹل اور آن لائن وسائل کے ساتھ یکجا کیا جاتا ہے، جس سے طلبہ کو زیادہ پگھلا، شخصی، اور فعال سیکھنے کا تجربہ حاصل ہوتا ہے (Graham, 2006; Dhawan, 2020)۔

NEP 2020 میں مرکب تدریس کی اہمیت کی کئی جہتیں واضح کی گئی ہیں۔ سب سے پہلے، یہ پالیسی تکنیکی صلاحیتوں اور ڈیجیٹل تعلیم کو فروغ دیتی ہے تاکہ طلبہ مستقبل کے علمی اور پیشہ ورانہ تقاضوں کے لیے تیار ہوں۔ مرکب ماڈل طلبہ کو نہ صرف نصابی مواد سمجھنے کا موقع دیتے ہیں بلکہ انہیں تنقیدی سوچ، مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت، اور خود نظم و نسق کے اصول بھی سکھاتے ہیں۔ اساتذہ کے لیے بھی یہ پالیسی ایک موقع فراہم کرتی ہے کہ وہ تکنیکی اور تدریسی مہارتوں کو یکجا کرتے ہوئے اپنے طلبہ کے سیکھنے کے نتائج کو بہتر بنائیں۔

دوسری اہم جہت رسائی اور شمولیت ہے۔ NEP 2020 میں زور دیا گیا ہے کہ تعلیم ہر طبقے، صنف، اور جغرافیائی علاقے کے طلبہ کے لیے یکساں اور قابل رسائی ہونی چاہیے۔ مرکب تدریس کے ذریعے طلبہ، چاہے وہ دور دراز دیہی علاقوں میں ہوں یا محدود وسائل والے اسکولوں میں، آن لائن لیکچرز، ڈیجیٹل مواد، اور خود مختار سیکھنے کے مواقع کے ذریعے تعلیم حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ ماڈل سماجی و اقتصادی فرق کو کم کرنے میں مددگار ہے، کیونکہ ہر طالب علم اپنی رفتار اور صلاحیت کے مطابق مواد کو دیکھ اور سمجھ سکتا ہے۔

تیسری جہت تدریسی معیار میں بہتری ہے۔ مرکب تدریس میں استاد اور ٹیکنالوجی دونوں کا کردار اہم ہے۔ کلاس روم میں استاد طلبہ کے سوالات کے جوابات دیتا ہے، گروپ ورک کی رہنمائی کرتا ہے، اور پیچیدہ تصورات کی وضاحت کرتا ہے، جبکہ آن لائن وسائل طلبہ کو مواد کا پیشگی جائزہ لینے اور اضافی مشق کرنے کا موقع دیتے ہیں۔ یہ ملاپ تدریسی معیار کو بڑھاتا ہے اور طلبہ کی سیکھنے کی دلچسپی اور مشغولیت کو بڑھاتا ہے۔

مزید برآں، NEP 2020 میں مرکب تدریس کی اہمیت اس وجہ سے بھی ہے کہ یہ طلبہ کی خود مختاری اور خود نظم و نسق کی صلاحیت کو فروغ دیتا ہے۔ طلبہ آن لائن لیکچرز دیکھ کر اور ڈیجیٹل وسائل استعمال کر کے اپنی رفتار سے سیکھ سکتے ہیں، اور کلاس روم میں اپنی سمجھ کو عملی طور پر آزماسکتے ہیں۔ یہ ماڈل نہ صرف تعلیمی نتائج کو بہتر بناتا ہے بلکہ طلبہ میں سیکھنے کی مستقل عادت اور ڈیجیٹل صلاحیتوں کی ترقی بھی یقینی بناتا ہے۔

کو معیاری تعلیم کی بنیاد کے طور پر اپنایا جا رہا ہے۔ ہندوستانی اسکولوں میں اس ماڈل کا موثر نفاذ طلبہ کو ۲۱ ویں صدی کے علم و مہارت کے تقاضوں کے لیے تیار کرنے، تعلیمی شمولیت کو بڑھانے، اور معیار میں بہتری لانے میں کلیدی کردار ادا کرے گا۔

یہ مقالہ ہندوستانی اسکولی تعلیم (تقریباً جماعت ۱۲ تا ۱۴) میں مرکب تدریس کے متعلق لٹریچر کا تنقیدی جائزہ لینے کا مقصد رکھتا ہے، خاص طور پر ۲۰۱۰ تا ۲۰۲۵ کی تحقیقی مطالعات، پالیسی دستاویزات اور پروگرام جائزہ رپورٹس پر زور دیا گیا ہے۔ اس کے مقاصد درج ذیل ہیں:

۱. مرکب تدریس کی نظریاتی و تصوری بنیادوں کا نقشہ کھینچنا۔
۲. K-12 سطح پر افادیت سے متعلق عالمی شواہد کا جائزہ لینا۔
۳. ہندوستانی پالیسی کے سیاق اور تجرباتی نتائج کو یکجا کرنا۔
۴. بار بار سامنے آنے والے موضوعات، چیلنجز اور بہتری کے مواقع کی نشاندہی کرنا۔
۵. مستقبل کی تحقیق، پالیسی میں اصلاح اور NEP 2020 کے مطابق نفاذی حکمت عملی کی تجاویز دینا۔

2. جائزے کا طریقہ کار (Method of Review)

2.1 تلاش کی حکمت عملی (Search Strategy)

جامع کوریج کو یقینی بنانے کے لیے اس جائزے میں جنوری ۲۰۱۰ء سے جولائی ۲۰۲۵ء تک ڈیٹابیس اور دستاویزات میں تلاش کی گئی۔ اہم علمی ڈیٹابیس میں ERIC، Web of Science، Scopus، JSTOR، Google Scholar اور ResearchGate شامل تھے۔ ہندوستانی پالیسی اور جائزہ دستاویزات کے لیے سرکاری ذرائع استعمال کیے گئے: وزارت تعلیم (حکومت ہند)، UDISE+، NCERT نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل ریسرچ اینڈ ٹریننگ، DIKSHA ڈیجیٹل انفراسٹرکچر فار نالج شیئرنگ، ریاستی تعلیم محکموں کی ویب سائٹس (مثلاً آندھرا پردیش، کرناٹک) اور متعلقہ این جی او / تھنک ٹینک رپورٹس۔

استعمال شدہ تلاش الفاظ (Boolean Operators AND/OR کے ساتھ ملائے گئے) “blended learning”، “hybrid learning”، “online + classroom instruction”، “technology enabled learning”، “digital pedagogy”، “learning outcomes”، “teacher readiness digital India”، “NEP 2020 blended”، “K-12”، “Indian schools” “blended”- اضافی طور پر snowballing طریقہ بھی استعمال کیا گیا: حاصل شدہ مضامین کے حوالہ جات کو دیکھ کر مزید متعلقہ مطالعات ڈھونڈے گئے۔

2.2 شمولیت اور اخراج کے معیار (Inclusion and Exclusion Criteria)

- شمولیت کے معیار 2010 تا 2025 کے درمیان شائع شدہ مطالعات یا رپورٹس؛ اسکولی تعلیم (ابتدائی، مڈل، ثانوی) پر فوکس؛ ہندوستانی یا تقابلی بین الاقوامی مطالعات جن کا تعلق اسکولوں سے ہو؛ تحقیقی مطالعات (مقداری، معیاری، ملا جلا طریقہ)، پروگرام جائزے، کیس اسٹڈیز اور پالیسی تجزیہ؛ نتائج رپورٹ کرنے والے مطالعات (تعلیمی نتائج، شمولیت، اساتذہ کی تیاری، مساوات، انفراسٹرکچر، لاگت / پائیداری)۔
- اخراج کے معیار: اعلیٰ تعلیم / یونیورسٹی کی سطح کے مطالعے (جب تک کہ وہ اسکولوں کے لیے قابل منتقلی بصیرت نہ فراہم کریں)؛ رائے پر مبنی مضامین / ادارے جن میں تجرباتی ڈیٹا نہ ہو؛ صرف کانفرنس کے خلاصے جن میں مکمل مقالہ دستیاب نہ ہو؛ ایسی رپورٹس جو مکمل متن میں دستیاب نہ ہوں؛ 2010 سے قبل کی اشاعتیں (سوائے ان کے جو نظریہ یا تعریفوں کے لیے ناگزیر ہوں)۔

(Data

Extraction) 2.3 ڈیٹا اخذ کرنا

ہر شامل شدہ مطالعہ یا رپورٹ کے لیے مندرجہ ذیل پہلو اخذ کیے گئے: مصنف / مصنفین، سال، ملک / علاقہ، اسکول کی سطحیں، مرکب تدریس کا ماڈل / قسم، نمونے کا حجم اور سیاق و سباق (شہری / دیہی، سرکاری / نجی)، نتائج کی پیمائش (تعلیمی کارکردگی، شمولیت، اساتذہ کی تیاری وغیرہ)، کلیدی نتائج، نفاذ میں مشکلات، اور رپورٹ کردہ اخراجات یا پھیلاؤ (Scalability) سے متعلق خدشات۔ ڈیٹا کو موضوعاتی انداز میں یکجا کیا گیا؛ مطالعات میں بار بار سامنے آنے والے نمونوں کو نوٹ کیا گیا، ساتھ ہی موجودہ اختلافات کو بھی۔

2.4 اس جائزے کی حدود (Limitations of the Review)

- صرف انگریزی زبان کے ماخذات کو شامل کرنے سے علاقائی ہندوستانی زبانوں میں موجود متعلقہ مواد نظر انداز ہو سکتا ہے۔
- اشاعت کا جھکاؤ (Publication Bias): مثبت نتائج زیادہ شائع ہونے کا امکان رکھتے ہیں، جو مؤثریت کے تصور کو بڑھا سکتے ہیں۔
- مختلف مطالعات میں "مرکب تدریس" کی غیر متجانس تعریفیں اور ماڈلز موازنہ کو پیچیدہ بنا سکتے ہیں۔
- کئی ہندوستانی مطالعات چھوٹے پیمانے یا پائلٹ سطح کے ہیں؛ بڑی ریٹرو سٹڈیز کنٹرولڈ ٹرائلز کم ہیں۔

3. مرکب تدریس کی تصوری و نظریاتی بنیادیں (Conceptual and Theoretical Foundations of Blended Learning)

3.1 تعریفیں اور ماڈلز (Definitions and Models)

مرکب تدریس کو وسیع طور پر اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ بالمشافہ تدریس کو آن لائن یا ٹیکنالوجی پر مبنی اجزاء کے ساتھ منصوبہ بند اور مربوط انداز میں یکجا کیا جائے (Graham, 2006) - Garrison اور Kanuka (2004) نے ”سوچ سمجھ کر انضمام“ پر زور دیا ہے: یعنی صرف کلاس روم کے وقت کو آن لائن مواد سے تبدیل نہ کرنا بلکہ تدریسی تعاملات کو اس طرح ڈیزائن کرنا جو دونوں طریقوں کی طاقتوں سے فائدہ اٹھائیں۔

اسکولوں میں مرکب تدریس کئی ماڈلز کے ذریعے نافذ کی جاسکتی ہے، ہر ایک کے اپنے منفرد پہلو اور اطلاقات ہیں۔

1. گردش ماڈل (The Rotational Model)

گردش ماڈل مرکب تدریس میں سب سے زیادہ استعمال ہونے والے طریقوں میں سے ایک ہے کیونکہ یہ منظم طریقے سے متعدد تدریسی انداز کو یکجا کرتا ہے تاکہ ایک بھرپور اور دلچسپ تعلیمی ماحول بنایا جاسکے۔ اس ماڈل میں طلبہ مختلف تدریسی مراکز کے درمیان گردش کرتے ہیں جن میں اساتذہ کی قیادت میں تدریس، آن لائن لرننگ ماڈیولز، اور ساتھیوں کے ساتھ اشتراکی سرگرمیاں شامل ہو سکتی ہیں۔ یہ گردش نہ صرف تنوع کو یقینی بناتی ہے بلکہ تفریق شدہ سیکھنے (Differentiated Learning) کی بھی مدد کرتی ہے کیونکہ ہر مرکز کو مخصوص مہارتوں یا تصورات کے لیے ترتیب دیا جاسکتا ہے۔

اس ماڈل کی اہم قسم اسٹیشن گردش ہے، جہاں طلبہ ایک طے شدہ شیڈول کے مطابق مختلف سرگرمیوں سے گزرتے ہیں۔ ایک اور شکل لیب گردش ہے، جس میں طلبہ کمپیوٹر لیب میں شیڈول شدہ ڈیجیٹل اسباق میں شریک ہوتے ہیں تاکہ ٹیکنالوجی پر مبنی وسائل تک باضابطہ رسائی حاصل

زیادہ گہری بحثوں، منصوبوں یا عملی سرگرمیوں کے لیے وقف کرتے ہیں۔

مجموعی طور پر، گردش ماڈل روایتی تدریس کو ڈیجیٹل انضمام کے ساتھ جوڑتا ہے، جس سے اساتذہ کو کلاس روم کے نظم و نسق میں زیادہ لچک ملتی ہے۔ یہ طلبہ کو بھی باختیار بناتا ہے کیونکہ وہ مختلف تدریسی فارمیٹس میں فعال شرکت کرتے ہیں۔ ساخت اور لچک کے امتزاج کے ذریعے یہ ماڈل مختلف تعلیمی ضروریات اور اندازوں کو مؤثر طریقے سے پورا کر سکتا ہے۔

2. فلیکس ماڈل (The Flex Model)

فلیکس ماڈل تدریسی فراہمی کے مرکز میں ڈیجیٹل لرننگ کو رکھتا ہے، یعنی ٹیکنالوجی نصاب کے ساتھ مشغول ہونے کا بنیادی ذریعہ بن جاتی ہے۔ اس طریقے میں، طلبہ اپنے زیادہ تر اسباق، سرگرمیوں اور جائزوں کو آن لائن پلیٹ فارمز کے ذریعے حاصل کرتے ہیں، جبکہ اساتذہ بطور سہولت کار (Facilitators) کام کرتے ہیں جو ہدفی مدد فراہم کرتے ہیں۔

ہیں، جو طلبہ کی پیش رفت پر مبنی ہوتی ہے۔ اس کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ یہ طلبہ کو اپنی رفتار، وقت اور حتیٰ کہ سیکھنے کی جگہ پر بھی کنٹرول فراہم کرتا ہے۔ اس سے خود مختاری کو فروغ ملتا ہے اور طلبہ اپنی تعلیمی ذمہ داری لینے کے قابل ہوتے ہیں۔

یہ ماڈل ان سیاق و سباق میں خاص طور پر مفید ہے جہاں شخصی تعلیم (Personalization) اہم ہو، کیونکہ طلبہ ڈیجیٹل مواد کو اس وقت تک دہرا سکتے ہیں جب تک وہ تصورات پر عبور حاصل نہ کر لیں۔ ساتھ ہی، اساتذہ اپنی توانائی ان طلبہ پر مرکوز کر سکتے ہیں جنہیں اضافی مدد کی ضرورت ہے۔ اگرچہ یہ خود مختاری کو فروغ دیتا ہے، مگر یہ ماڈل استاد اور طالب علم کے درمیان تعلق کو بھی برقرار رکھتا ہے تاکہ طلبہ تنہا محسوس نہ کریں۔

ہے۔

3. Flipped Classroom

اور کلاس روم کے وقت کے استعمال کو زیادہ مؤثر انداز میں منظم کرتی ہے۔ روایتی تعلیم میں استاد کلاس میں لیکچر دیتا ہے اور طلبہ گھر جا کر مشق کرتے ہیں، جبکہ الٹا کلاس روم میں یہ ترتیب الٹ جاتی ہے۔ طلبہ سب سے پہلے کلاس کے باہر سیکھنے والے مواد تک رسائی حاصل کرتے ہیں، جیسے ریکارڈ شدہ لیکچرز، انٹرایکٹو ویڈیوز، ڈیجیٹل ریڈنگز، اور آن لائن سیمینارز، جو وہ اپنی رفتار اور سہولت کے مطابق دیکھ اور سمجھ سکتے ہیں۔ اس طرح طلبہ کلاس میں پہلے ہی بنیادی معلومات کے ساتھ حاضر ہوتے ہیں، اور کلاس کا وقت محض سننے کے بجائے فعال سیکھنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

کلاس روم میں وقت کو زیادہ تعمیری سرگرمیوں کے لیے وقف کیا جاتا ہے، جیسے گروپ ڈسکشن، مشترکہ مسئلہ حل کرنا، پروجیکٹ ورک، یا مشکل تصورات کی وضاحت۔ اس ماڈل میں استاد کی بنیادی ذمہ داری طلبہ کی رہنمائی کرنا، سوالات کے جوابات دینا، اور طلبہ کو تنقیدی سوچ اپنانے میں مدد دینا ہے۔ یوں تدریسی مرکزیت استاد سے طلبہ کی جانب منتقل ہو جاتی ہے، اور طلبہ اپنی سوچ اور مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت کو عملی طور پر استعمال کر سکتے ہیں۔

الٹا کلاس روم کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ مختلف رفتار سے سیکھنے والے طلبہ کے لیے موزوں ہے۔ طلبہ مواد کو روک کر دوبارہ دیکھ سکتے ہیں، نوٹس لے سکتے ہیں، یا کلاس کے آغاز سے پہلے ہی مشق کر سکتے ہیں، جس سے ہر طالب علم اپنی رفتار کے مطابق سیکھنے کے قابل ہوتا ہے۔ اساتذہ کو بھی زیادہ وقت ملتا ہے کہ وہ طلبہ کی غلط فہمیوں کو دور کریں، کمزور طلبہ کو اضافی سپورٹ فراہم کریں، اور فعال سرگرمیوں کے ذریعے گہری سمجھ بوجھ پیدا کریں۔

مزید برآں، الٹا کلاس روم میں ڈیجیٹل وسائل اور براہ راست تعامل دونوں کو یکجا کیا جاتا ہے، جس سے ایک متحرک اور شراکتی تعلیمی ماحول پیدا ہوتا ہے۔ طلبہ کلاس روم میں زیادہ آزاد اور فعال ہوتے ہیں، اور استاد کی توجہ طلبہ کی ضروریات اور تعلیمی مشکلات پر مرکوز ہو جاتی ہے۔ یہ ماڈل طلبہ کی خود مختاری، مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت، اور تنقیدی سوچ کو فروغ دیتا ہے، جبکہ اساتذہ کو بھی کلاس روم مینجمنٹ اور تدریسی حکمت عملیوں میں زیادہ تخلیقی آزادی ملتی ہے۔

الٹا کلاس روم نہ صرف تعلیمی کارکردگی کو بہتر بناتا ہے بلکہ طلبہ کی دلچسپی اور شمولیت کو بھی بڑھاتا ہے۔ یہ طریقہ کار خاص طور پر ایسے مضامین کے لیے مؤثر ہے جہاں عملی مشق اور تجزیاتی سوچ ضروری ہو، جیسے سائنس، ریاضی، اور ٹیکنالوجی۔ یوں یہ ماڈل کلاس روم کے تجربے کو زیادہ فعال، تعمیری، اور ٹیکنالوجی سے ہم آہنگ بناتا ہے، جو ۲۱ ویں صدی کی تعلیمی ضروریات کے لیے ایک مثالی حکمت عملی کے طور پر ابھرتا ہے۔

4. افزودہ ورچوئل ماڈل (Enriched Virtual Model)

برعکس، اس ماڈل میں آن لائن coursework کے ساتھ ساتھ لازمی مگر کبھی کبھار روبرو کلاسز بھی شامل ہوتی ہیں۔ زیادہ تر تدریس اور مواد کی ترسیل ڈیجیٹل پلیٹ فارمز کے ذریعے ہوتی ہے، جس سے طلبہ آزادانہ طور پر کام کر سکتے ہیں اور وسائل اپنی سہولت کے مطابق استعمال کر سکتے ہیں۔

تاہم، مقررہ سامنا بہ سامنا کلاسز ڈھانچہ فراہم کرتی ہیں، جہاں براہ راست استاد سے ملاقات، ساتھیوں کے ساتھ مباحثے یا ایسے عملی منصوبے ممکن ہوتے ہیں جو آن لائن مکمل طور پر نہیں ہو سکتے۔ یہ توازن ان طلبہ کے لیے خاص طور پر فائدہ مند ہے جو ڈیجیٹل لرننگ کی چمک چاہتے ہیں لیکن ساتھ ہی رہنمائی اور ترغیب کے لیے براہ راست ملاقات کی بھی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ سامنا بہ سامنا کلاسز احتساب کو بھی مضبوط کرتی ہیں کیونکہ اساتذہ پیش رفت کا جائزہ لے سکتے ہیں، فیڈبیک دے سکتے ہیں اور کمزوریوں کو دور کر سکتے ہیں۔ مزید یہ ماڈل طلبہ کو اعلیٰ تعلیم یا پیشہ ورانہ ماحول کے لیے تیار کرتا ہے جہاں ہائپر ڈلرننگ یا کام کا طریقہ عام ہوتا جا رہا ہے۔ یہ اس بات کو یقینی بناتا ہے کہ سیکھنے والے بیک وقت ڈیجیٹل خواندگی، خود نظم و ضبط اور تعاون کی صلاحیتیں پیدا کریں۔ اس طرح یہ ماڈل آن لائن آزادی اور کلاس روم کی شمولیت کے بہترین پہلوؤں کو ملا کر طلبہ کی متنوع ضروریات کو پورا کرتا ہے۔

5. تکمیلی ماڈل (Supplemental Model)

تکمیلی ماڈل روایتی کلاس روم تدریس کو بہتر بناتا ہے اور اس میں ڈیجیٹل وسائل شامل کر کے سیکھنے کو اسکول کے وقت سے آگے بڑھاتا ہے۔ یہ ماڈل کلاس روم تدریس کی جگہ نہیں لیتا بلکہ اسے مزید موثر بناتا ہے کیونکہ یہ اضافی مشق، نظر ثانی اور تحقیق کے مواقع فراہم کرتا ہے۔ مثلاً، اساتذہ طلبہ کو ڈیجیٹل ہوم ورک، انٹرایکٹو کوئز یا میڈیا وسائل دے سکتے ہیں تاکہ وہ کلاس میں پڑھے گئے تصورات کو مزید مستحکم کر سکیں۔ اسی طرح، ویڈیوز، سے سیکھتے ہیں۔ اضافی مدد کے خواہشمند طلبہ مزید مشق کر سکتے ہیں، جبکہ ذہین طلبہ نصاب سے آگے بڑھ کر نئے مواد کی کھوج کر سکتے ہیں۔ اساتذہ کے لیے بھی یہ ماڈل فائدہ مند ہے کیونکہ اس کے ذریعے تشخیصی اوزار دستیاب ہوتے ہیں اور طلبہ کی پیش رفت کو زیادہ آسانی سے ٹریک کیا جاسکتا ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ اس ماڈل میں تدریسی ڈھانچے میں بڑی تبدیلی کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ یہ موجودہ تدریسی عمل کو ٹیکنالوجی کے ذریعے مزید مضبوط کرتا ہے۔ اس طرح یہ سیکھنے کے مختلف وسائل تک وسیع تر رسائی فراہم کرتا ہے، طلبہ کی دلچسپی بڑھاتا ہے، خود مختار مطالعے کی عادت ڈالتا ہے اور کلاس روم اور گھر کے مطالعے کے درمیان تسلسل قائم کرتا ہے۔

سماجی و ثقافتی نظریہ (دیگوسکی)

دیگوسکی کا سماجی و ثقافتی نظریہ سیکھنے کے سماجی اور ثقافتی تناظر پر زور دیتا ہے اور واضح کرتا ہے کہ علمی نشوونما زیادہ علم رکھنے والے افراد جیسے اساتذہ،

پلیٹ فارمز جیسے ڈسکشن فورمز، اشتراکی وکیز اور پیئر ریویو سسٹمز مکالمے اور مشترکہ معانی تخلیق کرنے کے مواقع فراہم کرتے ہیں جو کلاس روم گروپ ورک اور استاد کی رہنمائی کو مکمل کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر، ایک طالب علم شروع میں ریاضی کا مسئلہ اکیلے حل کرنے میں مشکل محسوس کر سکتا ہے،

رہنمائی فراہم کریں۔ مزید یہ کہ زبان اور ڈیجیٹل وسائل جیسے ثقافتی اوزار اس بات کو تشکیل دیتے ہیں کہ طلبہ علم سے کس طرح منسلک ہوتے ہیں۔ کلاس روم کا ماحول فوری فیڈبک، حوصلہ افزائی اور بھرپور سماجی تعامل فراہم کرتا ہے، جبکہ آن لائن ماحول کلاس روم سے باہر غیر ہم وقتی تعاون کے

تجویز کرتا ہے کہ بلینڈ لرننگ کی مؤثریت صرف ٹیکنالوجی تک رسائی میں نہیں بلکہ ان اوزاروں کے سماجی انضمام میں ہے جو اشتراکی، مکالماتی اور ثقافتی طور پر موزوں تدریسی طریقوں میں استعمال ہوتے ہیں۔

خود نظم و ضبط پر مبنی سیکھنا (زیر میں، ۲۰۰۲)

خود نظم و ضبط پر مبنی سیکھنے (Self-Regulated Learning - SRL) کا نظریہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ سیکھنے والا اپنے تعلیمی عمل کی منصوبہ بندی، نگرانی اور جانچ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ بلینڈ لرننگ کے ماحول میں، جہاں چلک اور خود مختاری بنیادی عناصر ہیں، SRL کامیابی کا ایک اہم تعین کنندہ ہے۔ روایتی کلاس رومز میں جہاں استاد رفتار طے کرتا ہے، وہاں بلینڈ لرننگ اکثر طلبہ سے توقع رکھتے ہیں کہ وہ اپنا وقت خود منظم کریں، آن لائن ماڈیولز مکمل کریں اور کلاس کے لیے تیار آئیں۔ مثال کے طور پر، ایک فلپڈ کلاس روم میں طلبہ سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ کلاس سے پہلے لیکچر ویڈیوز دیکھیں، نوٹس لیں اور سوالات شناخت کریں۔ ان کی خود نظم و ضبط کی صلاحیت — جیسے اہداف مقرر کرنا، توجہ بٹھکنے سے بچنا اور سمجھ بوجھ کی نگرانی کرنا — براہ راست کلاس روم کی سیکھنے کی کیفیت کو متاثر کرتی ہے۔ بلینڈ لرننگ کے ڈیجیٹل ٹولز SRL کو سہارا دیتے ہیں، جیسے ڈیش بورڈز جو پیش رفت دکھاتے ہیں، ڈیڈ لائن یاد دہانیاں اور انکولی کونز جو طلبہ کو اپنی تیاری جانچنے کا موقع دیتے ہیں۔ اساتذہ مزید SRL کو فروغ دے سکتے ہیں، جیسے نوٹ لینا، وقت کا انتظام یا عکاسیاتی جرنلنگ کی حکمت عملیوں کی مثال پیش کر کے۔ تاہم، SRL ایک چیلنج بھی ہے کیونکہ تمام طلبہ یہ صلاحیتیں فطری طور پر نہیں رکھتے، خاص طور پر کم عمر سیکھنے والے۔ اگر اسکول ان حکمت عملیوں کو سکھانے اور سہارا دینے پر توجہ نہ دیں تو بلینڈ لرننگ عدم مساوات کو بڑھا سکتی ہے، کیونکہ خود نظم و ضبط رکھنے والے طلبہ کامیاب ہوں گے جبکہ دوسرے مشکلات کا شکار ہوں گے۔ لہذا بلینڈ لرننگ میں SRL

کو شامل کرنا اس بات کو یقینی بناتا ہے کہ سیکھنے والے اپنی تعلیمی سفر کی ذمہ داری لیں، جبکہ انہیں رہنمائی اور فیڈبیک بھی ملتا رہے تاکہ وہ درست سمت میں رہیں۔

علمی بوجھ کا نظریہ (Cognitive Load Theory)

علمی بوجھ کے نظریہ کے مطابق انسانی ورکنگ میموری کی صلاحیت محدود ہے اور تدریسی ڈیزائن کو اس رکاوٹ کو مد نظر رکھنا چاہیے تاکہ سیکھنے کو بہتر بنایا جاسکے۔ بلینڈلرنگ، جب احتیاط سے ڈیزائن کی جائے، غیر ضروری علمی بوجھ کو کم کرنے اور گہرے عمل کے لیے ضروری بوجھ کو بڑھانے کے مواقع فراہم کرتی ہے۔ مثلاً، پیچیدہ تصورات کو مختصر آن لائن ویڈیو یا ڈیولوز میں تقسیم کیا جاسکتا ہے تاکہ طلبہ ایک وقت میں ایک خیال پر توجہ دے سکیں، ضرورت کے مطابق مواد دوبارہ دیکھ سکیں اور اپنی صلاحیت کے مطابق سیکھنے کی رفتار رکھ سکیں۔ یہ تقسیم اس ذہنی دباؤ کو کم کرتی ہے جو طویل لیکچر میں ہو سکتا ہے۔ مزید برآں، ڈیجیٹل سیمولیشنز اور تصویری وضاحتیں انتزاعی تصورات کو ٹھوس اور قابل فہم انداز میں پیش کر سکتی ہیں، جس سے غیر ضروری ذہنی دباؤ کم ہوتا ہے۔ کلاس روم سیشنز پھر اعلیٰ سطحی علمی کاموں پر مرکوز ہو سکتے ہیں، جیسے تجزیہ، ترکیب اور جانچ، جو بلوم کی اعلیٰ سطحی تعلیم کے مطابق ہیں۔ مثلاً، فزکس کی کلاس میں آن لائن ویڈیوز کے ذریعے تصورات فراہم کیے جاسکتے ہیں جبکہ روبرو سیشنز میں مسئلہ حل کرنے کی سرگرمیاں رکھی جاسکتی ہیں۔ CLT غیر ضروری معلومات کے خاتمے اور ملٹی میڈیا کو واضح تدریسی مقاصد کے مطابق رکھنے پر بھی زور دیتا ہے۔ اگر بلینڈ سسٹمز ناقص ڈیزائن کیے جائیں—جیسے پیچیدہ انٹرفیس یا حد سے زیادہ ڈیجیٹل سرگرمیاں—تو یہ غیر ضروری بوجھ بڑھا کر سیکھنے کو متاثر کر سکتے ہیں۔ اس طرح CLT کے اصول بلینڈلرنگ کے ماحول کو علمی طور پر موثر بناتے ہیں تاکہ طلبہ با معنی طور پر مواد سے منسلک ہوں اور غیر ضروری ذہنی دباؤ کم سے کم ہو۔

محرک کے نظریات (ڈیسی اور ریان، ۱۹۸۵)

ہیں۔ مثلاً، طلبہ زیادہ متحرک محسوس کر سکتے ہیں جب انہیں مختلف ڈیجیٹل وسائل میں سے انتخاب کی آزادی ہو، وہ اپنی رفتار سے کام مکمل کریں یا انکولی کو نرے فوری فیڈبیک حاصل کریں۔ ایسی خود مختاری اندرونی محرک کو سہارا دیتی ہے، جس سے طلبہ زیادہ مشغول اور مستقل مزاج ہو جاتے ہیں۔ مزید اور اساتذہ دونوں کی طرف سے باقاعدہ فیڈبیک طلبہ کے اعتماد کو مزید تقویت دیتا ہے۔ سماجی تعامل کے اجزاء، جیسے ہم جماعتوں کے ساتھ مباحثہ یا

ہیں۔ اگر ٹیکنالوجی ناقابل اعتماد ہو، رسائی غیر مساوی ہو یا آن لائن کام غیر متعلقہ لگے تو طلبہ مایوسی اور عدم دلچسپی محسوس کر سکتے ہیں۔ ایسے حالات میں سرگرمیاں بمعنی، قابل حصول اور خود مختاری، قابلیت اور تعلق کو سہارا دینے والی ہوں۔ جب صحیح طریقے سے لاگو کیا جائے تو یہ نظریات وضاحت کرتے ہیں کہ بلینڈ ڈاڈلز کیوں متحرک، طلبہ مرکوز اور دیرپا مشغولیت پیدا کرنے والے ماحول بنا سکتے ہیں۔

5۔ پالیسی کا تناظر: بھارت میں

5.1 قومی تعلیمی پالیسی ۲۰۲۰ اور ملا جلا (Blended) لرننگ

قومی تعلیمی پالیسی (حکومت ہند، ۲۰۲۰) ٹیکنالوجی کو مستقبل کے تعلیمی نظام کا لازمی حصہ قرار دیتی ہے۔ ملا جلا لرننگ سے متعلق NEP کی اہم دفعات درج ذیل ہیں:

- ڈیجیٹل / آن لائن تعلیمی پلیٹ فارمز اور MOOCs کی حوصلہ افزائی۔
- تدریس و تعلم کے لیے ٹیکنالوجی کا استعمال، بشمول adaptive learning tools -
- اعلیٰ معیار کے ای۔ کٹینٹ کی تیاری اور مختلف زبانوں میں دستیابی۔
- اساتذہ کی تربیت ٹیکنالوجی کے استعمال اور ڈیجیٹل پیڈاگوگی میں۔
- برابری پر زور — دور دراز، دیہی اور پسماندہ طبقات کی شمولیت کو یقینی بنانا۔
- باقاعدہ امتحانی اصلاحات، جن میں تشخیصی اور فارمیٹو اسسمنٹس شامل ہیں۔

یوں، NEP 2020 ملا جلا لرننگ کے لیے ایک معاون پالیسی چھتری فراہم کرتا ہے، مگر اس پر عمل درآمد، وسائل کی فراہمی اور مانیٹرنگ کی ذمہ داری ریاستوں اور اسکولوں پر ڈالی گئی ہے۔

5.2 سرکاری اقدامات، ریاستی پروگرام اور مرکزی ڈھانچہ

- **دیکشا: (DIKSHA)** تدریس و تعلم کے لیے مرکزی پلیٹ فارم، جو ہم وقتی (synchronous) اور غیر ہم وقتی (asynchronous) مواد مہیا کرتا ہے۔ کئی ریاستیں اسے استعمال کرتی ہیں اور یہ کثیر لسانی نصاب سے ہم آہنگ مواد فراہم کرتا ہے۔
- **پی ایم ای۔ ودیا: (PM eVidya)** کووڈ-۱۹ کے دوران شروع کیا گیا ایک حکومتی پروگرام، جس نے آن لائن / ڈیجیٹل تعلیم کو یکجا کیا۔ اس کے ذریعے ٹی وی / ریڈیو نشریات، آن لائن وسائل اور ہائبرڈ تدریس ممکن ہوئی۔
- **ریاستی پائلٹ اور adaptive learning پروگرامز:** جیسے آندھرا پردیش کا PAL پروگرام، جس نے پبلک اسکولوں میں نمایاں سکھنے کے نتائج دکھائے۔

- **لیفٹنڈز مختص کیے (UDISE+)** رپورٹس میں پیش رفت کے شواہد ہیں، مگر تفاوت بھی موجود ہے۔
- **اساتذہ کی تربیت:** ریاستی سطح پر کئی پروگرام، SCERT اور DIET ادارے اساتذہ کو ڈیجیٹل لٹرری، آن لائن تدریس اور مواد سازی میں تربیت دے رہے ہیں۔

تاہم، نفاذ غیر یکساں ہے۔ ریاستوں، شہری و دیہی علاقوں اور سرکاری و نجی اسکولوں کے درمیان واضح فرق موجود ہے۔

6- بھارت سے حاصل شدہ تجرباتی شواہد

6.1 کیس اسٹڈیز اور پروگرام کے جائزے

۱. **آندھرا پردیش: PAL (Personalised Adaptive Learning)**
یہ پروگرام حکومت اور نجی / ایڈٹیک شراکت داروں کے تعاون سے نافذ ہوا۔ آزاد جائزوں (ٹائمز آف انڈیا، ۲۰۲۵) کے مطابق، پروگرام میں شامل طلبہ نے ۷ مہینوں میں تقریباً ۹ سال کے برابر سیکھنے کی ترقی دکھائی، خاص طور پر خواندگی اور ابتدائی ریاضی میں۔ اہم عوامل میں adaptive مواد، اساتذہ کی تربیت، باقاعدہ مانیٹرنگ اور مقامی نصاب سے مطابقت شامل تھی۔
۲. **کینڈریا ودیا لیہ میں self-directed blended learning پر مطالعہ:**
2023-24 میں کی گئی تحقیق کے مطابق طلبہ نے مجموعی طور پر مثبت رد عمل دکھایا، مگر چیلنجز بھی نمایاں تھیں: آلات کی دستیابی میں عدم مساوات، اساتذہ کی blended ماڈلز سے ناواقفیت، گھریلو ماحول میں رکاوٹیں، انٹرنیٹ کی ناقابل بھروسہ سہولت اور مالی مسائل۔

۳. دیگر ریاستی اور نجی شعبہ کی مثالیں:

- شہری نجی اسکول flipped classrooms اور آن لائن سپلیمنٹری ماڈیولز استعمال کرتے ہیں۔ طلبہ زیادہ دلچسپی اور لچک کا اظہار کرتے ہیں، مگر اخراجات ان کے لیے بڑا مسئلہ نہیں ہوتا۔
- دیہی علاقوں میں NGO مداخلتوں نے کم بینڈوڈ تھ آف لائن ڈیجیٹل مواد کے ذریعے معمولی بہتری دکھائی، خاص طور پر جب قریبی نگرانی اور معاونت فراہم کی گئی۔

6.2 رپورٹ شدہ نتائج

سکھنے میں اضافہ:

ابتدائی سطح پر blended learning کے سب سے مستقل فوائد دیکھے گئے، خاص طور پر خواندگی اور ریاضی میں۔ جیسے "مانڈ اسپارک" اور پریم جی فاؤنڈیشن کے ڈیجیٹل اقدامات نے نمایاں نتائج دیے۔ برنجی وغیرہ (۲۰۱۷) نے پایا کہ adaptive پلیٹ فارمز استعمال کرنے والے طلبہ نے روایتی کلاس روم کے مقابلے میں زیادہ تیزی سے ریاضی میں ترقی کی۔ ثانوی سطح پر نتائج ملا جلا رجحان رکھتے ہیں۔ کچھ مضامین (سائنس، ریاضی) میں تصورات بہتر ہوئے، مگر خود paced لرننگ میں طلبہ کو وقت کے انتظام، سمجھ اور حوصلہ افزائی میں دشواریاں آئیں۔

شمولیت اور دلچسپی:

مطالعات سے ظاہر ہوا کہ blended لرننگ طلبہ کی دلچسپی اور تحریک بڑھاتی ہے۔ انٹرایکٹو ویڈیوز، کوئزز اور ڈیجیٹل کہانی سنانے جیسے عناصر زیادہ پرکشش ہیں۔ flipped classrooms میں طلبہ بہتر تیاری کے ساتھ آتے ہیں، مباحثوں اور گروپ ورک میں سرگرمی دکھاتے ہیں۔ تاہم، ناقص یا غیر مقامی مواد اور تکنیکی مسائل دلچسپی میں کمی لاتے ہیں۔

اساتذہ کی تیاری اور پیشہ ورانہ ترقی:

تحقیقات سے پتہ چلتا ہے کہ اگرچہ اساتذہ ٹیکنالوجی کے حوالے سے مثبت رویہ رکھتے ہیں، مگر انہیں آن لائن مواد کے مؤثر انتخاب اور انضمام میں دشواری ہوتی ہے۔ زیادہ تر تربیتی پروگرام قلیل مدتی ہیں، جس کی وجہ سے پائیدار اعتماد پیدا نہیں ہوتا۔ تسلسل کے ساتھ پیشہ ورانہ ترقی اور معاونت کی شدید ضرورت ہے۔

انفراسٹرکچر اور رسائی:

دیہی اسکول بجلی، انٹرنیٹ اور آلات کی کمی کا سامنا کرتے ہیں۔ وبا کے دوران کیے گئے سرویز نے ظاہر کیا کہ کم آمدنی والے گھروں میں بہت کم طلبہ کے پاس ذاتی ڈیوائس یا انٹرنیٹ تھا۔ کئی طلبہ ایک ہی ڈیوائس شیئر کرنے پر مجبور تھے۔ یہ فرق تعلیمی عدم مساوات کو مزید بڑھاتا ہے۔

برابری اور شمولیت:

خواتین، دیہی طلبہ اور کم آمدنی والے گھرانوں کے بچے زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔ لڑکیوں کو اکثر آلات استعمال کرنے کی اجازت نہیں ملتی۔ معذور طلبہ کو ناقابل رسائی مواد مسائل پیدا کرتا ہے۔ زبان کی رکاوٹ بھی بڑی مشکل ہے۔ تاہم، کمیونٹی سینٹر میں مشترکہ ڈیوائسز اور مقامی زبان میں مواد جیسے اقدامات امید افزا ہیں۔ پھر بھی، مساوات کے بغیر blended learning تعلیمی خلیج کو مزید گہرا کر سکتی ہے۔

خراجات، پائیداری اور وسعت پذیری

بھارت کے اسکولوں میں blended learning کے مالی پہلو ایک پیچیدہ تصویر پیش کرتے ہیں۔ ابتدائی سرمایہ کاری عموماً حکومتی اسکیموں یا پبلک-پرائیویٹ پارٹنرشپ کے ذریعے کی جاتی ہے، جس کے تحت آلات کی فراہمی، ڈیجیٹل انفراسٹرکچر کی تیاری یا adaptive learning پلیٹ فارمز کا آغاز ممکن ہوتا ہے۔ تاہم، بار بار آنے والے اخراجات سنگین مسائل کھڑے کرتے ہیں۔ ان میں آلات کی مرمت، تبدیلی کے ادوار، سافٹ ویئر لائسنسنگ، اساتذہ کی تربیت، انٹرنیٹ سبسکریپشنز، اور مواد کی باقاعدہ اپڈیٹس شامل ہیں۔ مطالعات ظاہر کرتے ہیں کہ اکثر پروگرام ان جاری اخراجات کو کم سمجھتے ہیں، جس سے کم بجٹ بندی اور فنڈ ختم ہونے کے بعد پروگراموں کا رک جانا یا بند ہونا لازمی ہو جاتا ہے۔ پائیداری سیاسی اور انتظامی عزم سے بھی جڑی ہے۔ بعض ریاستی حکومتیں ڈیجیٹل اقدامات کو بھرپور طریقے سے اپناتی ہیں، مگر قیادت کی تبدیلی اکثر ترجیحات بدل دیتی ہے، جس سے منصوبے ادھورے یا ناقص حالت میں چھوڑ دیے جاتے ہیں۔ وسعت پذیری کے شواہد محدود ہیں۔ اگرچہ شہری اسکولوں یا چھوٹے گروپوں میں پائلٹ

چلنے والے پروگرام نایاب ہیں، جو تسلسل اور نظامی انضمام پر سوال اٹھاتے ہیں۔ طویل المدتی منصوبہ بندی کے بغیر blended learning کو پائیدار اصلاحات کے بجائے قلیل المدتی تجربات سمجھا جاسکتا ہے۔ لہذا مالی استحکام کو یقینی بنانا اور ادارہ جاتی ملکیت قائم کرنا لازمی ہے تاکہ بھارت کے وسیع اور متنوع اسکولی نظام میں blended learning کو وسعت، برابری اور مؤثر نتائج کے ساتھ نافذ کیا جاسکے۔

6.3 بھارت میں شواہد کی خامیاں اور حدود

- مطالعات کا جغرافیائی ارتکاز: زیادہ تر جنوبی اور مغربی ریاستوں میں، کم مطالعے ہندی بیلٹ، شمال مشرق یا انتہائی دور دراز علاقوں میں۔
- پیمانہ: اکثر مطالعے پائلٹ یا چھوٹے پیمانے پر ہیں؛ بڑے (RCTs) randomized controlled trials نایاب ہیں۔
- طویل المدتی نتائج: یادداشت برقرار رکھنے، آگے کے اثرات (جیسے منتقلی کی شرح، اعلیٰ سطحی سوچ کے نتائج) پر شواہد محدود ہیں۔
- تشخیص کا ہم آہنگ نہ ہونا: بہت سے اسکول اب بھی روایتی امتحانی نظام استعمال کرتے ہیں جو blended ماڈلز سے ہم آہنگ نہیں؛ اس بارے میں شواہد کم ہیں کہ امتحانی اصلاحات blended learning پر کیے اثر انداز ہوتی ہیں۔
- لاگت - افادیت کے اعداد و شمار: چند ہی مطالعات نے متبادل ڈیزائنز میں فی سیکھنے کے اضافے کی لاگت کا سختی سے موازنہ کیا ہے۔
- شمولیت: پسماندہ طبقات اور خصوصی ضروریات والے طلبہ اکثر کم نمائندگی رکھتے ہیں۔

7- ادب سے ابھرنے والے موضوعات

7.1 تدریسی از سر نو ڈیزائن اور نصاب کا ہم آہنگی

Blended learning میں یہ صرف یہ نہیں دیکھا جاتا کہ سیکھنا کہاں ہو رہا ہے بلکہ یہ بھی کہ کیسے ہو رہا ہے۔ اس میں اکثر درج ذیل شامل ہوتے ہیں:

- لیکچرز جیسے غیر فعال مواد کو کلاس سے باہر منتقل کرنا (flipped classroom)، تاکہ کلاس کا وقت انٹرایکٹو، تحقیقی اور اشتراکی سرگرمیوں کے لیے خالی ہو۔
- آن لائن مواد کو صرف اضافی کے بجائے نصاب اور امتحانات سے گہری مطابقت کے ساتھ ڈیزائن کرنا۔
- کرنا۔
- مواد کو مقامی بنانا: زبان، ثقافتی تناظر اور طلبہ کا پس منظر خاص طور پر دیہی یا کثیر لسانی سیاق میں اہم ہیں۔

7.2 اساتذہ کی پیشہ ورانہ ترقی، تیاری اور معاونت

اساتذہ کی صلاحیت کو کامیابی کا سب سے بڑا عامل قرار دیا جاتا ہے:

- صرف تکنیکی مہارت (LMS)، آلات کا استعمال وغیرہ) ہی نہیں بلکہ تدریسی مہارت بھی، یعنی آن لائن / آف لائن کام کو یکجا کرنا، سبق کے منصوبے از سر نو ڈیزائن کرنا، طلبہ کے کام کا جائزہ لینا اور blended کلاس کی لاجسٹکس کو منظم کرنا۔
- تسلسل کے ساتھ پیشہ ورانہ ترقی کی ضرورت: جاری رہنمائی، ساتھیوں کی کمیونٹیز، ادارہ جاتی معاونت، نہ کہ صرف ایک وقتی ورکشاپس۔
- اساتذہ کی کام کے بوجھ کی فکر: آن لائن مواد کی تیاری، طلبہ کے آن لائن کام کی نگرانی اور تدریس میں ایڈجسٹمنٹ کے لیے وقت درکار ہوتا ہے۔

7.3 انفرا سٹرکچر، رسائی اور ڈیجیٹل برابری

اگر مناسب انفرا سٹرکچر اور مساوی رسائی نہ ہو تو blended learning موجودہ خلیج کو مزید بڑھا سکتی ہے:

- ڈیوائسز کی دستیابی: اسکول اور گھروں میں جگہ۔ مشترکہ ڈیوائسز استعمال ہوتے ہیں مگر ان کی حدود ہیں۔
- کنیکٹیویٹی (انٹرنیٹ بینڈ ویڈتھ، ڈیٹا کے اخراجات) اور مستحکم بجلی اکثر دیہی اور دور دراز علاقوں میں بڑی رکاوٹیں ہیں۔
- آف لائن یا کم بینڈ ویڈتھ متبادل (ڈاؤن لوڈ ایبل مواد، ریڈیو / ٹی وی، آف لائن ایپس) محدود وسائل والے ماحول میں مددگار ہیں۔
- سماجی و معاشی رکاوٹیں: ڈیٹا اور آلات کی لاگت؛ کم آمدنی والے گھروں کا تعلیمی ماحول کم معاون؛ صنفی رکاوٹیں (لڑکیوں کو اکثر کم رسائی یا وقت کی آزادی ملتی ہے)۔

7.4 تشخیص، فیڈ بیک اور مانیٹرنگ

- روایتی summative امتحانات blended learning کی طاقتوں کو گرفت نہیں کر پاتے (جیسے منصوبہ جاتی کام، اشتراک، تنقیدی سوچ)۔ اس لیے تشخیصی، فارمیٹو اور فیڈ بیک پر مبنی اصلاحات کی ضرورت ہے۔
- لرننگ اینالیٹکس اور پلیٹ فارم ڈیٹا (وقت، ماڈیولز میں پیش رفت) کا آئندہ مگر کئی اسکول ان کے مؤثر استعمال کی صلاحیت نہیں رکھتے۔
- مانیٹرنگ اور جائزہ blended: پروگرامز کو وسعت دینے کے لیے مضبوط M&E فریم ورک اور بیرونی جائزے ضروری ہیں، تاکہ نتائج اور نفاذ کی درستگی دونوں کا جائزہ لیا جاسکے۔

8۔ بحث: خلاصہ، مضبوط پہلو، کمزوریاں اور مضمرات

8.1 شواہد سے مضبوط پہلو

- Blended learning بھارت کے پرائمری اسکولوں میں بنیادی مہارتوں (خواندگی، ریاضی) کو بہتر بنانے میں زبردست صلاحیت رکھتی ہے، خاص طور پر جب adaptive systems استعمال ہوں۔
- جہاں اساتذہ کی تیاری مضبوط ہو، مواد اچھی طرح ہم آہنگ اور مقامی بنایا گیا ہو، اور انفراسٹرکچر مناسب ہو — وہاں طلبہ کی دلچسپی اور تحریک میں اضافہ ہوتا ہے۔
- NEP 2020 کے تحت پالیسی کا ماحول موافق ہے: مضبوط ویژن، واضح ہدایات اور کچھ فنڈنگ دستیاب ہے۔
- عالمی ادب میں کئی ماڈلز اور اسباق ہیں جو بھارتی تناظر میں ڈھالے جاسکتے ہیں، خصوصاً low-bandwidth یا offline-first ڈیزائنز۔

8.2 کمزوریاں اور چیلنجز

- انفراسٹرکچر اور رسائی سب سے بڑی رکاوٹیں ہیں، خاص طور پر دیہی علاقوں، کم آمدنی والے گھروں اور پسماندہ طلبہ کے لیے۔
- اساتذہ کی تیاری غیر مساوی ہے: کئی اساتذہ ڈیجیٹل پیداکوچی اور سبق کے از سر نو ڈیزائن میں مہارت نہیں رکھتے؛ موجودہ تربیتی پروگرام تسلسل اور اثر انگیزی میں کمزور ہیں۔
- تشخیصی نظام ابھی تک ہم آہنگ نہیں: زیادہ تر روایتی، امتحان پر مبنی اور blended learning کے نتائج (تنقیدی سوچ، اشتراک، آن لائن مہارتیں) کو ناپنے کے لیے ناموزوں ہیں۔
- اخراجات، پائیداری اور وسعت پذیری بڑے خدشات ہیں: زیادہ تر نفاذ پائلٹ منصوبے ہیں؛ نظامی سطح پر وسعت کے لیے مستحکم فنڈنگ، گورننس اور طویل المدتی تعاون ضروری ہے۔
- برابری کے مسائل: اگر دانستہ طور پر ڈیزائن نہ کیا گیا تو blended learning معاشی، صنفی اور جغرافیائی تفاوت کو مزید گہرا کر سکتی ہے۔

8.3 بھارتی اسکولوں کے لیے مضمرات

- اسکولوں کو اپنے مقامی سیاق کے مطابق blended ماڈلز منتخب یا ڈیزائن کرنے چاہئیں؛ شہری و دیہی، وسائل اور طلبہ کی آبادی کے مطابق۔ "ایک جیسا ماڈل سب کے لیے" موثر نہیں ہوگا۔

- مقامی زبان اور ثقافتی مطابقت کے ساتھ مواد ڈھالنا سیکھنے اور دلچسپی کے لیے لازمی ہے۔
- شراکت داری ضروری ہو سکتی ہے: حکومت، نجی شعبہ (ایڈٹیک)، اور این جی اوز کے درمیان مواد سازی، آلات کی فراہمی اور اساتذہ کی تربیت کے لیے۔
- تشخیصی اصلاحات کو ترجیح دینی ہوگی: ڈائینامکسٹک، فارمیٹو اور فیڈبیک پر مبنی نظام جو blended پیڈاگوگی کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔
- مانیٹرنگ، جائزہ اور تحقیق کو ہر پروگرام کے آغاز سے ہی شامل کیا جانا چاہیے۔

9. تحقیق، پالیسی، اور عمل کے لیے آئندہ سمتیں

خلا اور موضوعات کی بنیاد پر درج ذیل سمتیں تجویز کی جاتی ہیں:

1. وسیع پیمانے پر طویل مدتی مطالعات (Large-scale, longitudinal studies)

وسیع پیمانے پر طویل مدتی مطالعات (Longitudinal Studies) مرکب تعلیم (Blended Learning) کی تاثیر اور طلبہ کی طویل مدتی ترقی کو سمجھنے کے لیے نہایت اہم ہیں۔ ان مطالعات کا مقصد یہ ہے کہ مختلف تعلیمی سالوں میں طلبہ کی سیکھنے کی رفتار، علم کی برقراریت اور حاصل شدہ نتائج کے اثرات کا جائزہ لیا جائے۔ صرف وقتی یا مختصر مدت میں حاصل ہونے والے نتائج کافی نہیں ہوتے، کیونکہ بہت سے تعلیمی فوائد اور مہارتیں وقت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہیں، جیسے اعلیٰ درجے کی سوچ، مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت اور خود مختار سیکھنے کی عادات۔ اس کے علاوہ، طویل مدتی مطالعات طلبہ کی تعلیمی ترقی کے سلسلے میں ممکنہ اثرات بھی ظاہر کرتے ہیں، مثلاً وہ کس حد تک اعلیٰ جماعتوں میں کامیاب ہوتے ہیں، کتنی دیر تک سیکھا گیا مواد یاد رہتا ہے، اور مرکب تعلیم کے ثانوی سطح پر اثرات کیسے منتقل ہوتے ہیں۔

ایسی مطالعات میں طلبہ کے تعلیمی سفر کا مسلسل ریکارڈ رکھا جاتا ہے اور ان کی مختلف تعلیمی سرگرمیوں، آن لائن اور آف لائن تجربات کا موازنہ کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آیا ابتدائی کلاسوں میں مرکب تعلیم کے تحت حاصل شدہ مہارتیں ثانوی تعلیم اور اعلیٰ تعلیم میں بھی قابلِ اطلاق ہیں یا نہیں۔ ان مطالعات کی مدد سے تعلیمی پالیسی سازی فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کس طرح کے مرکب ماڈلز طلبہ کی طویل مدتی کامیابی کے لیے سب سے زیادہ موزوں ہیں۔

مزید برآں، یہ مطالعات تعلیمی ڈیزائن اور نصاب کی بہتری میں مدد فراہم کرتے ہیں، کیونکہ طلبہ کے رد عمل، مشکلات، اور سیکھنے کی سطح کا مسلسل تجزیہ کیا جاتا ہے۔ تحقیق کے دوران، مختلف سماجی و معاشرتی عوامل، مثلاً دیہی یا شہری پس منظر، معاشی حیثیت، اور تعلیمی مواقع کو بھی مد نظر رکھا جاتا ہے تاکہ نتائج زیادہ جامع اور قابل اطلاق ہوں۔ اس کے نتیجے میں نہ صرف تعلیمی نظام میں بہتری آتی ہے بلکہ پالیسی سازی میں بھی مؤثر فیصلے کیے جاسکتے ہیں جو طلبہ کے لیے دیرپا اور مستحکم تعلیمی فوائد یقینی بنائیں۔

2. متنوع ہندوستانی سیاق و سباق میں بے ترتیب یا بہتر ڈیزائن شدہ نیم تجرباتی مطالعے (Randomised or well-designed quasi-experimental trials in diverse Indian settings)

متنوع ہندوستانی سیاق و سباق میں مرکب تعلیم کے مختلف ماڈلز کی تاثیر کا جائزہ لینے کے لیے بے ترتیب یا بہتر ڈیزائن شدہ نیم تجرباتی مطالعے نہایت اہمیت رکھتے ہیں۔ ان مطالعات میں طلبہ کو مختلف گروپوں میں تقسیم کیا جاتا ہے تاکہ مختلف تعلیماتی ماڈلز کے اثرات کا موازنہ کیا جاسکے، جیسے Enriched Virtual Model، Rotation Model، Flex Model، Flipped Classroom۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کون سا ماڈل کس تعلیمی یا جغرافیائی سیاق میں سب سے زیادہ مؤثر ثابت ہوتا ہے۔

ان مطالعات میں خاص توجہ اس بات پر دی جاتی ہے کہ دیہی، دور دراز، اور پسماندہ اسکولوں کی نمائندگی یقینی بنائی جائے تاکہ نتائج ہر سطح پر قابل اطلاق ہوں۔ ہندوستان میں تعلیمی مواقع میں وسیع تفاوت موجود ہے، اس لیے یہ ضروری ہے کہ تحقیق میں صرف شہری یا اعلیٰ وسائل والے اسکولوں کو شامل نہ کیا جائے بلکہ ہر طبقے کے طلبہ کی حالت کا جائزہ لیا جائے۔ اس کے علاوہ، ایسے مطالعات میں طلبہ کی سیکھنے کی رفتار، نصاب کے ساتھ ہم آہنگی، اساتذہ کی تیاری اور تکنیکی وسائل کا بھی تجزیہ کیا جاتا ہے تاکہ ماڈلز کے اثرات کو جامع طور پر سمجھا جاسکے۔

مزید یہ کہ اس طرح کے تجرباتی مطالعے طلبہ کے سیکھنے کے نتائج، دلچسپی، اور حوصلہ افزائی کا موازنہ کرتے ہیں، تاکہ پالیسی ساز اور تعلیمی ادارے فیصلہ کر سکیں کہ کس ماڈل کو کس سیاق و سباق میں اپنانا سب سے زیادہ مؤثر ہے۔ اس کے نتیجے میں تعلیمی حکمت عملی زیادہ مستحکم، شفاف، اور طلبہ کی ضروریات کے مطابق بنائی جاسکتی ہے، جبکہ وسائل کے مؤثر استعمال اور تعلیمی معیار کو بڑھانے میں بھی مدد ملتی ہے۔

3. لاگت کی مؤثریت اور پائیداری کے مطالعات (Cost-effectiveness and sustainability studies)

مرکب تعلیم کے مختلف ماڈلز کی لاگت اور پائیداری کا جائزہ لینا بہت ضروری ہے تاکہ تعلیمی اقدامات نہ صرف مؤثر ہوں بلکہ طویل مدتی میں قابل عمل بھی رہیں۔ ایسے مطالعات میں تمام مالی پہلوؤں کا تفصیلی تجزیہ کیا جاتا ہے، جیسے ہارڈویئر اور سافٹ ویئر کی قیمتیں، اساتذہ کی تربیت، نظام کی دیکھ بھال، انٹرنیٹ اور ڈیٹا کے اخراجات، اور آن لائن مواد کی تازہ کاری۔ اس کے علاوہ، مختلف ماڈلز میں لاگت کے اثرات کا موازنہ کیا جاتا ہے تاکہ یہ سمجھا جا سکے کہ کس ماڈل میں ہر روپے کی سرمایہ کاری کے عوض زیادہ تعلیمی فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

ان مطالعات میں یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ ابتدائی سرمایہ کاری کے بعد نظام کو برقرار رکھنا کس حد تک ممکن ہے۔ کئی پروگراموں میں ابتدائی فنڈنگ تو ہوتی ہے، لیکن مسلسل اخراجات کی پیش بندی نہیں کی جاتی، جس سے پروگرام کے تسلسل میں خلل آسکتا ہے۔ پائیداری کے لیے سیاسی اور انتظامی حمایت بھی اہم ہے، کیونکہ بعض ریاستوں میں حکومتی عہدے دار ڈیجیٹل اقدامات کے فروغ میں سرگرم ہیں، لیکن قیادت میں تبدیلی کے بعد ترجیحات بدل جاتی ہیں اور منصوبے ادھورے رہ جاتے ہیں۔

مزید برآں، یہ مطالعات اسکولوں اور ریاستی سطح پر لاگت کے مختلف ماڈلز کا موازنہ کرتے ہیں تاکہ طویل مدتی مالی منصوبہ بندی کے لیے رہنمائی فراہم کی جاسکے۔ تحقیقی نتائج سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ کہاں سرمایہ کاری زیادہ مؤثر ہے، کون سے ماڈل کم خرچ میں بہتر نتائج دیتے ہیں، اور کون سے عناصر اضافی لاگت بڑھا سکتے ہیں۔ یہ معلومات تعلیمی پالیسی سازوں، اساتذہ، اور اسکول انتظامیہ کے لیے بہت اہم ہیں تاکہ وہ محدود وسائل کے باوجود طلبہ کے سیکھنے کے نتائج بہتر کر سکیں۔

4. شامل کرنے والے ڈیزائن پر تحقیق (Inclusive design research)

شامل کرنے والے ڈیزائن پر تحقیق اس بات کو یقینی بناتی ہے کہ مرکب تعلیم کے ماڈل ہر طلبہ کے لیے قابل رسائی اور فائدہ مند ہوں، خاص طور پر وہ طلبہ جو سماجی، معاشی یا جغرافیائی اعتبار سے پسماندہ ہیں۔ اس تحقیق میں خاص توجہ ان گروپوں پر دی جاتی ہے جو عموماً تعلیم میں پیچھے جاتے ہیں، جیسے لڑکیاں، معذور بچے، دور دراز کے علاقے، اور لسانی اقلیتیں۔

اس کے علاوہ، تحقیق میں کم بینڈ وڈ تھ والے یا آف لائن تعلیمی ماڈل کا جائزہ لیا جاتا ہے تاکہ محدود انٹرنیٹ سہولیات والے علاقے بھی شامل ہوں۔ مقامی طور پر دستیاب آلات، موبائل فونز یا ٹیبلیٹس کا استعمال اور کمیونٹی یا حکومت کی جانب سے شراکت داری کے ذریعے لاگت کو کم کرنے کی حکمت

عملیوں پر بھی توجہ دی جاتی ہے۔ اس طرح کے مطالعے نہ صرف تعلیمی شمولیت کو بہتر بناتے ہیں بلکہ طلبہ کے حوصلے اور سیکھنے کی مستقل مزاجی کو بھی فروغ دیتے ہیں۔

5. مرکب تعلیم کے لیے موزوں انداز میں تشخیصی نظام (Assessment systems adapted for blended instruction)

مرکب تعلیم میں روایتی امتحانات کافی نہیں، کیونکہ طلبہ کی مہارتیں، تعاون، اور عملی تفہیم زیادہ اہم ہیں۔ اس لیے مختلف تشخیصی ماڈلز جیسے پورٹ فولیو، پروجیکٹ بیسڈ، اور فارمیٹیو تشخیصی نظام کو آزمانے کی ضرورت ہے۔ آن لائن تجزیاتی ٹولز کے ذریعے بھی یہ دیکھا جاسکتا ہے کہ طلبہ کس حد تک سیکھ رہے ہیں اور کہاں مدد کی ضرورت ہے۔

یہ مطالعات اس بات کا جائزہ لیتے ہیں کہ مختلف تشخیصی طریقے کس حد تک اساتذہ کی تدریسی مشقوں پر اثر انداز ہوتے ہیں، اور کس طرح مرکب تعلیم کے ماڈلز میں طلبہ کے سیکھنے کے نتائج بہتر ہو سکتے ہیں۔ اس سے نصاب اور تدریسی حکمت عملی کو بھی مؤثر بنایا جاسکتا ہے۔

6. اساتذہ کی پیشہ ورانہ ترقی کے ماڈلز (Teacher Professional Development Models)

اساتذہ کی پیشہ ورانہ ترقی مرکب تعلیم کی کامیابی کے لیے بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ تحقیق سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جدید تعلیمی ٹیکنالوجیز اور مرکب ماڈلز کو مؤثر طریقے سے نافذ کرنے کے لیے صرف تکنیکی مہارت کافی نہیں، بلکہ تدریسی مہارتیں بھی لازمی ہیں۔ مختلف تربیتی ماڈلز میں ورکشاپس، کوچنگ، ہم عصری سیکھنے، آن لائن تربیت، اور مرکب تربیتی پروگرام شامل ہیں۔ ورکشاپس زیادہ تر مختصر مدتی تربیت ہوتی ہیں، جو اساتذہ کو نئے اوزار یا تدریسی حکمت عملیوں سے واقف کراتی ہیں، لیکن ان کی محدود مدت اور فالو اپ نہ ہونے کی وجہ سے اثرات عموماً وقتی رہتے ہیں۔

کوچنگ اور ہم عصری سیکھنے کے ماڈلز میں اساتذہ ایک دوسرے کے ساتھ تجربات شیئر کرتے ہیں اور عملی مدد حاصل کرتے ہیں۔ اس سے تربیت زیادہ عملی، طویل مدتی اور مخصوص اسکول یا کلاس کے تناظر میں مؤثر ہوتی ہے۔ آن لائن اور مرکب تربیت سے اساتذہ اپنی سہولت کے مطابق ماڈیولز مکمل کر سکتے ہیں اور بعد میں کلاس روم میں نئے سیکھے گئے طریقے نافذ کر سکتے ہیں۔

اساتذہ کے کام کے بوجھ، ان کی ترغیبات اور ادارہ جاتی حمایت بھی تربیتی ماڈلز کی کامیابی کے لیے اہم عوامل ہیں۔ اگر تربیت صرف ورکشاپ تک محدود ہو اور اس کے بعد اسکول انتظامیہ یا پالیسیاں اساتذہ کو نئی حکمت عملی اپنانے میں مدد نہ دیں، تو تربیت کا اثر محدود رہتا ہے۔ مسلسل کوچنگ، ہم عصری سیکھنے کے نیٹ ورک، اور عملی رہنمائی اساتذہ کو تربیت کے اثرات کو برقرار رکھنے میں مدد دیتے ہیں۔

مزید برآں، پیشہ ورانہ ترقی میں اساتذہ کی صلاحیتوں کو اس بات کے مطابق ڈھالنا ضروری ہے کہ وہ مختلف سطح کے طلبہ کے لیے مرکب ماڈلز استعمال کر سکیں۔ مثال کے طور پر، ابتدائی اور ثانوی سطح کے طلبہ کی تربیت میں فرق ہوتا ہے، اور اسی لحاظ سے اساتذہ کو تربیت دی جانی چاہیے۔ اس کے علاوہ، ماحول دونوں میں کامیابی سے طلبہ کی رہنمائی کر سکیں۔

آخر میں، تحقیق یہ بھی بتاتی ہے کہ اساتذہ کی مسلسل پیشہ ورانہ ترقی کے بغیر مرکب تعلیم کے ماڈلز کو مؤثر اور دیرپا بنانا ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ریاستی اور قومی سطح پر پالیسی سازوں، تعلیمی اداروں، اور اسکولوں کو چاہیے کہ وہ اساتذہ کی تربیت کے لیے ایک مربوط، طویل مدتی اور عملی بنیاد پر مبنی ماڈل اپنائیں تاکہ مرکب تعلیم کے فوائد تمام طلبہ تک پہنچ سکیں۔

7. عمل درآمد پر تحقیق (Implementation Research)

مرکب تعلیم کے ماڈلز کے مؤثر نفاذ کے لیے عمل درآمد کی تحقیق انتہائی اہم ہے۔ یہ تحقیق اس بات کی جانچ کرتی ہے کہ کسی بھی ماڈل کو اسکول کی سطح پر کس حد تک ڈیزائن کے مطابق نافذ کیا گیا ہے۔ عمل درآمد کے دوران کئی عوامل اثر انداز ہوتے ہیں، جن میں پالیسی، انتظامی، تکنیکی اور ثقافتی رکاوٹیں شامل ہیں۔ پالیسی سطح پر عمل درآمد کی تحقیق سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ قومی اور ریاستی پالیسیاں کس حد تک اسکولوں میں مرکب تعلیم کے ماڈلز کو فروغ دینے میں معاون ہیں۔

اس تحقیق میں عمل درآمد کے دوران پیدا ہونے والی رکاوٹوں اور سہولت کار عوامل کی نشاندہی کی جاتی ہے۔ پالیسی اور انتظامی رکاوٹیں اکثر فنڈنگ، تربیت، اور نگرانی کی کمی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ تکنیکی رکاوٹوں میں غیر مستحکم انٹرنیٹ، ناکافی ڈیجیٹل ڈیوائسز، یا ناکافی ICT انفراسٹرکچر شامل ہیں۔ ثقافتی رکاوٹیں اساتذہ، طلبہ، اور والدین کے رویے سے جڑی ہوتی ہیں، جیسے روایتی تدریس کی عادت یا ٹیکنالوجی کے استعمال میں شکوک۔

مزید برآں، عمل درآمد کی تحقیق میں مانیٹرنگ اور جائزہ لینے کے فریم ورک کو اسکولوں میں عملی طور پر نافذ کرنے پر بھی توجہ دی جاتی ہے۔ یہ فریم ورک اس بات کو یقینی بناتا ہے کہ مرکب ماڈلز کو مستقل بنیادوں پر بہتر بنایا جائے، کامیابی کے معیار کا جائزہ لیا جائے اور نفاذ کے دوران ممکنہ خلل کی نشاندہی کی جاسکے۔

یہ تحقیق یہ بھی ظاہر کرتی ہے کہ عمل درآمد میں مستقل نگرانی، اساتذہ کی معاونت، اور طلبہ کی شمولیت کلیدی عوامل ہیں۔ جب اسکول انتظامیہ اور اساتذہ باقاعدگی سے تربیت، جائزہ، اور نگرانی کے ذریعے عمل درآمد کو بہتر بناتے ہیں تو طلبہ کی سیکھنے کی استعداد میں واضح اضافہ دیکھنے کو ملتا ہے۔

عمل درآمد کی تحقیق کے نتائج پالیسی سازوں، تعلیمی رہنماؤں، اور اسکولوں کے لیے رہنمائی فراہم کرتے ہیں کہ کس طرح مرکب تعلیم کے ماڈلز کو زیادہ مؤثر، جامع اور دیرپا بنایا جاسکتا ہے۔ یہ تحقیق نہ صرف موجودہ نظام کی خامیوں کو سامنے لاتی ہے بلکہ مستقبل کے لیے بہتر حکمت عملی تیار کرنے میں مدد بھی فراہم کرتی ہے۔

8. پالیسی تحقیق (Policy Research)

پالیسی تحقیق مرکب تعلیم کے کامیاب نفاذ کے لیے بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ اس تحقیق میں مختلف ریاستوں کی پالیسیاں، فنڈنگ ماڈلز، اور گورننس کے ڈھانچے کا موازنہ کیا جاتا ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ کون سے عوامل بہتر سیکھنے کے نتائج فراہم کرتے ہیں۔ ریاستی سطح پر پالیسیوں کا تجزیہ اس بات کو واضح کرتا ہے کہ کس ریاست میں مرکب تعلیم کے ماڈلز کو کس حد تک فروغ دیا جا رہا ہے اور کون سے ماڈلز زیادہ کامیاب ثابت ہو رہے ہیں۔

اس کے علاوہ، پالیسی تحقیق میں ریگولیٹری مسائل جیسے ڈیٹا پرائیویسی، ڈیجیٹل سیفٹی، اور مواد کے معیار پر بھی غور کیا جاتا ہے۔ یہ تحقیق اس بات کو یقینی بناتی ہے کہ طلبہ کے ڈیجیٹل ماحول کو محفوظ، مؤثر اور معیار کے مطابق بنایا جائے۔ ڈیٹا پرائیویسی کے مسائل، آن لائن کلاسز کے دوران بچوں کی حفاظت، اور آن لائن مواد کی درستگی پر تحقیق مرکب تعلیم کی کامیابی میں کلیدی کردار ادا کرتی ہے۔

مزید برآں، پالیسی تحقیق یہ بھی دیکھتی ہے کہ کس طرح مرکزی اور ریاستی سطح کی پالیسیاں اسکولوں میں اساتذہ کی تربیت، انفراسٹرکچر کی فراہمی، اور تکنیکی مدد فراہم کرنے میں معاون ہیں۔ پالیسی کی وضاحت اور مؤثر نفاذ طلبہ کی سیکھنے کی استعداد اور مرکب تعلیم کے معیار کو بڑھا سکتا ہے۔

آخر میں، پالیسی تحقیق نہ صرف موجودہ تعلیمی ماحول کی بہتری کے لیے رہنمائی فراہم کرتی ہے بلکہ مستقبل کی منصوبہ بندی، وسائل کی تقسیم، اور سسٹم کی پائیداری کو بھی یقینی بناتی ہے۔

10. نتیجہ

مرکب تعلیم (Blended Learning) ہندوستان کے لیے قومی تعلیمی پالیسی (NEP 2020) میں بیان کردہ بڑے اہداف—معیار میں بہتری، رسائی میں اضافہ، عدم مساوات کو کم کرنا، اور ۲۱ ویں صدی کی تیاری—کے حصول کی ایک امید افزا راہ فراہم کرتی ہے۔ عالمی ادب اس بات کی بھرپور تائید کرتا ہے کہ مرکب ماڈلز طلبہ کو مرکز بنا کر تدریس کو فروغ دیتے ہیں، حوصلہ افزائی بڑھاتے ہیں، اور بہتر تعلیمی نتائج فراہم کرتے ہیں، بشرطیکہ ڈیزائن کی کچھ خصوصیات موجود ہوں: اساتذہ کی مستقل مدد، نصاب کے ساتھ ہم آہنگی، مساوی وسائل تک رسائی، اور مناسب انفراسٹرکچر۔

بین الاقوامی سطح پر مرکب تعلیم ایک اضافی جدت سے مرکزی تدریسی ماڈل تک پہنچ چکی ہے۔ ہندوستان بھی اس راستے پر کامیابی حاصل کر سکتا ہے اگر نظامی رکاوٹوں پر قابو پایا جائے۔ ملک میں آندھرا پردیش کے (PAL) Personalized Adaptive Learning پروگرام جیسے کامیاب تجربات ہیں، جنہوں نے ریاضی اور بنیادی خواندگی میں نمایاں بہتری دکھائی۔ اسی طرح، COVID-19 کے دوران DIKSHA پلیٹ فارم اور PM eVidya جیسے اقدامات نے بڑے پیمانے پر ڈیجیٹل رسائی فراہم کی۔ یہ مثالیں ظاہر کرتی ہیں کہ جب پالیسی، عمل درآمد، اور وسائل کی تقسیم ہم آہنگ ہوں تو مثبت نتائج حاصل ہوتے ہیں۔

تاہم، کئی چیلنجز باقی ہیں: بجلی اور انٹرنیٹ کی کمی، آلات کی قلت، مسلسل اخراجات کی کم منصوبہ بندی، اور اساتذہ کی محدود صلاحیتیں۔ مزید یہ کہ روایتی امتحان پر مبنی تشخیص مرکب تعلیم کی اصل صلاحیت—اعلیٰ درجے کی سوچ، تنقیدی صلاحیت، اور عملی اطلاق—کو مانپنے میں ناکام ہے۔

آگے بڑھنے کے لیے مساوات اور شمولیت کو اولین ترجیح دینا ہوگی، اساتذہ کی تربیت کو جاری اور عملی بنانا ہوگا، انفراسٹرکچر کو مضبوط کرنا ہوگا، اور تشخیصی اصلاحات کو متعارف کرانا ہوگا۔ ساتھ ہی، طویل مدتی تحقیق اور نگرانی کو یقینی بنانا ہوگا تاکہ پالیسی ساز مسلسل سیکھ سکیں کہ کس ماڈل نے کس سیاق و سباق میں بہتر کام کیا۔

آخر کار، ہندوستان میں مرکب تعلیم کو مقامی حالات، ریاستی پالیسیاں، اور سماجی و لسانی تنوع کے مطابق ڈھالنا ہو گا۔ "ایک ہی ماڈل سب کے لیے" موثر ثابت نہیں ہو گا۔ مربوط، شمولیتی اور پائیدار اقدامات ہی اس جدت کو پائلٹ منصوبوں سے نظام گیر اصلاحات میں بدل سکتے ہیں اور NEP 2020 کے وژن کو پورا کر سکتے ہیں۔

References

- Allen, I. E., & Seaman, J. (2017). Digital Learning Compass: Distance Education Enrollment Report. Babson Survey Research Group. <https://www.onlinelearningsurvey.com/reports/digitallearningcompassenrollment2017.pdf>
- Bakia, M., Shear, L., Toyama, Y., & Lasseter, A. (2012). Understanding the implications of online learning for educational productivity. U.S. Department of Education. <https://www2.ed.gov/about/offices/list/oepd/ppss/reports.html>
- Bernard, R. M., Borokhovski, E., Schmid, R. F., Tamim, R. M., & Abrami, P. C. (2014). A meta-analysis of blended learning and technology use in higher education: From the general to the applied. *Journal of Computing in Higher Education*, 26(1), 87-122. <https://doi.org/10.1007/s12528-013-9077-3>
- Broadbent, J., & Fuller, M. B. (2019). Self-regulated learning in online and blended learning environments: A systematic review. *Frontiers in Psychology*, 10, Article 582. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.00582>
- Clark, R. C., & Mayer, R. E. (2016). *E-learning and the Science of Instruction: Proven Guidelines for Consumers and Designers of Multimedia Learning*. 4th ed. Wiley.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1985). *Intrinsic motivation and self-determination in human behavior*. Plenum.

- Dhawan, S. (2020). Online learning: A panacea in the time of COVID-19 crisis. *Journal of Educational Technology Systems*, 49(1), 5-22. <https://doi.org/10.1177/0047239520934018>
- Garrison, D. R., & Kanuka, H. (2004). Blended learning: Uncovering its transformative potential in higher education. *The Internet and Higher Education*, 7(2), 95-105. <https://doi.org/10.1016/j.iheduc.2004.02.001>
- Government of India, Ministry of Education. (2020). National Education Policy 2020. https://www.education.gov.in/sites/upload_files/mhrd/files/NEP_Final_English_0.pdf
- Graham, C. R. (2006). Blended learning systems: Definition, current trends, and future directions. In C. J. Bonk & C. R. Graham (Eds.), *The Handbook of Blended Learning: Global Perspectives, Local Designs* (pp. 3-21). Pfeiffer.
- Kintu, M. J., Zhu, C., & Kagambe, E. (2017). Blended learning effectiveness: The relationship between student characteristics, design features and outcomes. *International Journal of Educational Technology in Higher Education*, 14, Article 7. <https://doi.org/10.1186/s41239-017-0043-4>
- Means, B., Toyama, Y., Murphy, R., Bakia, M., & Jones, K. (2009). Evaluation of evidence-based practices in online learning: A meta-analysis and review of online learning studies. U.S. Department of Education. <https://www2.ed.gov/rschstat/eval/tech/evidence-based-practices/finalreport.pdf>
- Times of India. (2025, March). Personalised adaptive learning programme yields 1.9 years of learning in 17 months, study finds. Times of India. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/vijayawada/personalised-adaptive-learning-programme-yields-1-9-years-of-learning-in-17-months-study-finds/articleshow/123682442.cms>

Xie, H., Chu, H., Hwang, G. J., & Wang, C. C. (2020). Trends and development in technology-enhanced adaptive/personalized learning: A systematic review of journal publications from 2007 to 2017. *International Journal of Artificial Intelligence in Education*, 30(1), 121-149. <https://doi.org/10.1007/s40593-019-00186-2>

Identifying the Influencing Factors of Self-Directed Blended Learning. (2023-24). Unpublished evaluation report from Kendriya Vidyalaya schools, India.



اقبال اور عالم عرب

Dr Ali Ahmad Idrisi

Dept of Urdu, University of Delhi-7

Abstract: Muhammad Iqbal, often referred to as "Allama Iqbal" is considered a prominent scholar within the Arab world due to his influential philosophical poetry that bolstered Islamic ideals, particularly focusing on the concept of a strong Muslim identity and the need for a spiritual revival in the face of Western colonialism; his work is widely studied and appreciated across the Islamic world, including the Arab nations. Iqbal's poetry delves into deep philosophical themes, drawing heavily from Islamic mysticism and exploring concepts like the "Self" (Khudi) as a key element for Individual and collective Muslim empowerment. His writings are seen as a significant contribution to modern Islamic thought, inspiring many Muslim Intellectuals and activists to re-evaluate their identity and role in the world. Iqbal advocated for unity among all Muslims, transcending ethnic and regional boundaries, which resonated deeply with the Arab world. While writing primarily in Persian, his poetry is widely translated and appreciated for its lyrical beauty and powerful messages, influencing Arabic literature as well. His works, often written in Persian, are widely studied and revered across the Arab world due to their profound philosophical depth and poetic beauty. Iqbal was critical of the perceived materialistic and individualistic aspects of Western culture, urging Muslims to reclaim their rich intellectual heritage and spiritual values while adapting to modern advancements. Through his poetry and lectures, Iqbal encouraged Muslims to actively participate in the revival of Islamic society by promoting education, social reform, and political engagement. Having studied in Europe, Iqbal incorporated ideas from Western philosophy into his work, attempting to bridge the gap between Eastern and Western

thought. His works are widely studied and revered across the Islamic world, making him a significant intellectual figure in the Arab world.

کلیدی الفاظ: اقبال، عالم، جرمن، فرانس، عرب،

اقبال کو جو عالمی شہرت دوام اور قبول عام کی سند حاصل ہوئی ہے وہ بہت کم شعر و ادب کے حصے میں آئی ہے۔ عالمی زبانوں میں بشمول اطالوی، جرمن، فرانسیسی، چیک، ہسپانوی وغیرہ میں اقبال کے فکر و فن پر جس قدر خامہ فرسائی کی گئی اس کی نظیر اگر نایاب نہیں تو کم یا ب ضرور ہے۔ دنیا کی دیگر بڑی زبانوں کی طرح عربی میں بھی اقبال پر سیر حاصل بحث ہوئی ہے، اس طرح عالم عرب میں بھی ان کا شمار بیسویں صدی کے عظیم اسلامی مفکرین میں ہوتا ہے، اور ان کی شخصیت، فلسفے افکار اور اشعار سنجیدہ مباحث کا موضوع بنے ہوئے ہیں۔ کلام اقبال کو عربوں تک پہنچانے میں عظیم مصری شاعر و مفکر و ماہر لسانیات "عبدالوہاب عزام" کا نام سرفہرست ہے جن کا مزید تذکرہ آئندہ صفحات میں آئے گا۔

حالانکہ ان کے بعد بر عظیم کے ممتاز عالم دین و مفکر اسلام ابوالحسن علی ندوی نے "روائع اقبال" یا نقوش اقبال کے نام سے کتاب تھی اور اقبال کو میں اقبال کے افکار پر قاہرہ یونیورسٹی 1951 عربوں سے متعارف کروایا، یہ کتاب دمشق لکھی سے پہلی بار شائع ہوئی تھی۔ مزید علی میاں ندوی نے میں "الانسان اکمل فی نظر اقبال" (کامل انسان اقبال کی نظر میں) کے عنوان سے ایک لیکچر دے کر اقبال کی فکر کو عربی دنیا میں روشناس کروایا۔ اس کے علاوہ انہوں نے متعدد جراند میں اقبال کے بارے میں مضامین بھی تحریر کیے۔ بھر حال اس ضمن میں عبدالوہاب عزام کی خدمات قابل توجہ ہیں، فرماتے ہیں کہ "ہم پیام مشرق پڑھتے اور اس کے اشعار اور سوچ ہمیں متاثر کرتے ہم اس دیوان کو پڑھتے ہوئے گویا ایک باغ میں سیر کرتے جس کی "رنگینیاں اور رونقیں آنکھوں اور دل کی ٹھنڈک کا موجب تھی

بعد ازاں کلام اقبال سے ان کی رغبت اور وابستگی میں اضافہ ہوتا گیا۔ اولین زمانے میں یہ کلام اقبال کا عربی ترجمہ رسائل و جراند میں شائع کراتے رہے میں اقبال نے فلسطین میں ہونے والی اسلامی کانفرنس میں شرکت کے لئے جاتے ہوئے 1931 اس طرح سے عرب دنیا اقبال سے متعارف ہو گئی۔ مصر میں قیام کیا تو وہاں ان کے اعزاز میں ہونے والی تقریب میں عبدالوہاب عزام نے ہی اقبال کو حاضرین کے سامنے پیش کیا۔ تقریب کے بعد عزام کو اقبال سے مختصر ملاقات کا موقع بھی ملا جس میں اقبال نے ان کے کہے ہوئے اپنے اشعار کے عربی تراجم کو سند بخشی۔ عزام نے بطور سفیر اپنے مشاغل سے وقت نکال کر باقاعدگی سے اقبال کے اشعار کا ترجمہ کرنا شروع کیا اور پیام مشرق، اسرار خودی، ضرب کلیم اور دیگر مجموعات کا عربی ترجمہ شائع اقبال کے درویش کے نام سے ایک مجلس منعقد کرتے تھے جس میں اقبال "کروایا۔ اقبال کے تئیں ان کے عشق کا یہ عالم تھا کہ ہفتہ میں ایک یا دو بار

کے فکر و فن سے تعلق رکھنے والے لوگ جمع ہوتے اور ان کے اشعار پڑھے جاتے اور ان پر گفتگو کی جاتی۔ مزار اقبال پر حاضری کے دوران انھوں نے چند اشعار بطور خراج عقیدت پیش کئے۔

اقبال کی مشہور نظم "شکوہ" اور "جواب شکوہ" کا مصر کے ایک اور ادیب اور شاعر "صاوی الشعلان" حدیث الروح کے نام سے عربی میں ترجمہ کیا اور اس عہدگی سے کیا کہ عرب اہل نظر آج بھی اقبال کے مترجم مصر کو پڑھ کر محظوظ ہوتے ہیں، اس ترجمے کی عرب دنیا میں مقبولیت کا اندازہ اس 1967 حقیقت سے لگایا جاسکتا ہے کہ مشہور ترین مصری گلوکارہ ام کلثوم نے بھی یہ نظم اپنی دلنشین آواز میں گائی جس پر حکومت پاکستان نے انھیں میں ستارہ امتیاز سے نوازا۔ اقبال کو عربوں سے بے انتہا عقیدت وہ محبت اور انسیت تھی اسی لیے ان کی شاعری میں عربوں کے مسائل و موضوعات کی گھن گرج سنائی دیتی ہے۔ عربوں سے شدید عقیدت و محبت اور لگاؤ کے باوجود انہوں نے مصر اور فلسطین کے سوا کسی دوسرے عرب ممالک کا سفر نہیں کیا۔ حجاز کی محبت میں وہ سرشار تھے بے شمار اشعار بھی انہوں نے حجاز کے حوالے سے کہیں ہیں۔ ضرب کلیم میں ایک نظم "امرانے عرب" سے کے عنوان سے لکھی اور عربوں کو تنبیہ کی ہے فرماتے ہیں

کرے یہ کافر ہندی بھی جرات گفتار
اگر نہ ہو امرانے عرب کی بے ادبی!
یہ نکتہ پہلے سکھایا گیا کس امت کو؟
وصال مصطفوی، افتراق بولہی!
نہیں وجود حدود و شعور سے اس کا
محمد عربی سے ہے عالم عربی

اقبال کی مشہور نظم "ذوق و شوق" فلسطین کے سفر کی روداد ہے، ار مغان حجاز ان کے ایک شعری مجموعہ کا نام بھی ہے۔ حجاز کا سفر انہیں جسمانی طور پر حاصل نہ ہو سکا، قیام مصر کے دوران وہاں کے حاکم شاہ فاروق کو ایک خط بھی لکھا جو ایک سطر پر مشتمل تھا اس خط میں اقبال نے شاہ فاروقی کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مشابہت کی تلقین کی۔ جیسا کہ ذکر کیا گیا اقبال کے حوالے سے عبد الوہاب عزام کی خدمات قابل رشک ہے ہیں۔ مزید انہوں نے الرسالہ میں اقبال کے حوالے سے متعدد مضامین لکھے، کلام اقبال کا ترجمہ شائع کرایا اور انہیں عالم عرب سے روشناس کرانے میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں کیا۔ 1936 میں انہوں نے اللغات کے عنوان سے ایک نظم لکھنی شروع کی جسے انہوں نے اقبال کے نام سے منسوب کیا۔ جاوید نامہ جو علامہ کی شاہکار ہے اور معراج نبوی سے متاثر ہو کر لکھی گئی جس کا مقابلہ تیرہویں صدی میں اطالوی زبان میں لکھی گئی دانستے کی مشہور زمانہ

تسلیف ڈیوان کو میڈی "یا طریہ خداوندی یا چودھویں صدی میں مایانا ز صوفی و دانا ابن العربی کی "الفتوحات المکیہ" سے کیا جاتا ہے۔ اس کے چند نظموں کا ترجمہ عربی زبان میں پیش کیا۔ "محمد اقبال سیرت و فلسفہ و شعر" (اقبال حیات فلسفہ و شاعری) کے عنوان سے ایک کتاب بھی انہوں نے عربی میں تحریر کی، انہوں نے اقبال کے فکر و فن پر سعودی مجلہ المنہل کا خصوصی شمارہ بھی شائع کرایا۔ شام میں اقبال کے فکر و فن کا اہتمام اس وقت شروع ہوا جب مولانا علی میاں ندوی نے مجلہ "حضارۃ الاسلام" میں اقبال فی مدینۃ الرسول (اقبال شہر رسول میں) کے عنوان سے ایک مضمون شائع کرایا، اس کے بعد اس رسالے میں اقبال کے حوالے سے متعدد مضامین شائع ہوئے اور اس طرح شام میں اقبالیات کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا جو آج تک قائم ہے۔ 1985 میں حکومت کی زیر نگرانی ند اقبال کے عنوان سے ایک سیمینار کا انعقاد کیا گیا اس میں بھی پیش کیے گئے مضامین و مقالات کو دار الفکر دمشق نے کتابی شکل میں شائع کیا۔ ملک شام میں اقبالیات کا اہتمام کرنے والوں میں عمر بہاؤ الدین امیری، عبد المعین ملوچی، زہیر خان ظا، سر روجی فیصل کا نام شامل ہے۔ زہیر خان ظا نے اقبال کے متعلق حال ہی میں شائع ہونے والے ایک بلاگ میں ان کا ذکر والہانہ طریقے سے کیا۔

اقبال کو عالم عرب سے متعارف کرانے کا سہرا صرف عبد الوہاب عزام اور علی میاں ندوی کی سر نہیں ہے بلکہ اور بھی کئی علماء و ادبا نے اقبال کے فکر و فن پر خامہ فرسائی کی ہے۔ مگر یہ بھی درست ہے کہ مولانا علی میاں ندوی اور عزام اقبال کے عرب دنیا میں اولین شارح ہیں۔ نیز علامہ کو عربوں سے متعارف کرانے میں سب سے زیادہ کلیدی کردار ادا کیا۔ قبل ازیں علامہ کو اردو اور فارسی سے آشنا چند مخصوص علماء شعر و ادب واقف تھے لیکن عزام اور مولانا ندوی کی علمی مساعی کے بعد پورے عرب میں اقبال کے فکر و فن کا اہتمام شروع ہو گیا بہت سارے مضامین اور مقالہ لکھے گئے بلکہ سچ یہ ہے کہ اقبال اور ان کے فکر و فن کو خواص کی محفلوں سے نکال کر عام لوگوں کی عدالت میں پیش کر دیا گیا۔ چند مثالیں بطور حوالے پیش کرتا ہوں علی شعلان صاوی اور محمد حسین اعظمی کی کتاب "فلسفۃ اقبال الشافعیۃ الاسلام فی الہند و الباکستان" (ہند و پاک میں اسلامی تہذیب اور فلسفہ اقبال 1950) میں دار احیاء الکتب العربیہ مصر سے منظر عام پر آئی۔ 1959 میں نجیب کیلانی کی کتاب اقبال الشاعر الثائر اقبال شاعر انقلاب (الشعر العربیہ للطباعة والنشر سے شائع ہوئی، اس کتاب کو قبول عام کی سند حاصل ہوئی اس کے متعدد ایڈیشن منظر عام پر آچکے ہیں اور اس کتاب نے عالم عرب میں اقبال شناسی میں کافی اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان کتابوں کے علاوہ حمید مجید بدوی کی کتاب "اقبال الشاعر والفیلسوف والانسان" (اقبال بحیثیت شاعر فلسفی اور انسان) 1963ء، دینا عبد الحمید کی "اقبال الشاعر الفیلسوف" (اقبال بحیثیت فلسفی شاعر) ۱۹۵۹ء حسین مجیب مصری کی "اقبال بین المصلحین الاسلامیین" (اقبال اسلامی مصلحین کے درمیان ۱۹۸۰ء) (مہدی حمود فلوچی کی "اقبال شاعر و مفکر" (علامہ اقبال بحیثیت شاعر و مفکر) ۱۹۷۷ء، وغیرہ جیسی کتابیں منظر عام پر آئی۔ سعودی عرب کے مجلے المنہل کے علاوہ قطر کے مجلہ الامت اور کویت کے مجلہ العربی نے بھی اقبال کے فکر و فن پر خصوصی شمارے شائع کیے۔ اقبال کے تفکیری نظام کا یہ اثر ہوا کہ مصر کے عظیم دانشور سید قطب شہید نے اپنی قرآنی تفسیر فی ظلال القرآن میں اقبال کو بطور حوالے کے پیش کیا یہ ایک ایسا اعزاز ہے جو نوادرات میں شامل ہے۔ اقبال کی شاعری اور فلسفے پر بہت سارے ریسرچ اسکالرز نے تحقیقی مقالے لکھ کر

اعلیٰ ڈگریاں حاصل کی جن کی تفصیل انشاء اللہ کبھی آئندہ پیش کی جائے گی۔ ان تمام حوالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کی فکر کی پاکیزگی ان کے فن کی عظمت ان کے شعری و ادبی مقام و مرتبہ عربوں کے لیے اظہر من الشمس ہو چکا ہے، انہوں نے علامہ کی عبقریت کا اعتراف کیا اور ان کے فکر کی بلندی اور تخیل کی بوقلمونی کو سند اعتبار و قار عطا کیا۔ عالم عربیہ اقبال شناسی کا جو دور عبد الوہاب عزام سے شروع ہوا تھا ہنوز وہ سلسلہ قائم و دائم ہے اور علامہ کے فکر و فن پر اتنا کچھ لکھا پڑھا اور کہا جا چکا ہے جس کا شمار ناممکن نہیں تو اسان بھی نہیں ہے۔

☆☆☆



علامہ اقبال کی نظم ”نالہ فراق“ کی تفہیم و تشریح

ڈاکٹر محمد محسن

کروڑی مل کالج، دہلی یونیورسٹی، دہلی

ملخص:- شاعر مشرق علامہ اقبال کی نظم ”نالہ فراق“ ان کی مشہور ترین نظموں میں شمار کی جاتی ہے۔ جو ان کے اردو کلام کے پہلے شعری مجموعہ ”بانگ درا“ (۱۹۲۴ء) میں شامل ہے۔ یہ نظم انہوں نے اپنے آنخوند سے ہجر و فراق کے سبب بے قرار ہو کر تحریر فرمائی تھی جس میں انہوں نے استاد محترم کی یاد میں خراج عقیدت پیش کی ہے۔ علامہ اقبال نے ہمہ وقت کی غم جدائی اور استاد سے بے پناہ محبت کی کیفیت کو نہایت ہی درد انگیز انداز میں بیان کیا ہے۔ پروفیسر آرنلڈ کے متحدہ ہندوستان سے یورپ کے ملک انگلستان تشریف لے جانے کے بعد ان کی فراق و فرقت نے علامہ اقبال کے دل و دماغ پر اس طرح اثر انداز ہوا کہ کسی شے کا دیدار گوارا نہیں کرتے تھے۔ اس نظم میں انہوں نے اپنے دل کی تمنائوں کو اس طور سے بیان کیا ہے کہ جب اپنے استاد سے علم و ہنر کے میدان میں مالا مال ہونے والے ہی تھے کہ میری بد نصیبی کے عالم سے ایسے حالات رونما ہوئے کہ استاذ اتنے دور چلے گئے کہ جس کی رسائی ممکن نہ ہو سکی۔ نیز یہ کہ نظم کے آخری بند سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ علامہ اقبال اپنے مشفق استاد سے وصل کے واسطے اور اعلیٰ تعلیم کی حصول کی خاطر سرزمین ہند سے یورپ کے ایک ملک برطانیہ تشریف لے جانا چاہتے ہیں۔

کلیدی الفاظ: علامہ اقبال۔ نظم۔ نالہ فراق۔ ڈاکٹر آرنلڈ۔ مشرق۔ ظلمت و سیاہ۔ تصویر۔ علم فرقت۔ آنخوند

شاعر مشرق، حکیم الامت علامہ اقبال اسلامی فلسفہ و تعلیمات اور انسان دوست کے ایک عظیم شاعر پوری دنیا کے خاص و عام کے مابین تسلیم کیے جاتے ہیں۔ وہ یکساں طور پر شاعر، فلسفی، مصنف، قانون داں اور سیاست داں ہونے کے ساتھ ساتھ ہمہ جہت شخصیت کے مالک تھے۔ اردو اور فارسی شعر و شاعری میں ان کو کمال کا مقام حاصل تھا۔ شعر و شاعری کی کائنات میں فلسفیانہ شاعری کا ایسا رودرواں دواں کیے کہ جس کی مثال اردو اور

فارسی شعر و ادب میں ہی نہیں بلکہ دنیا کے کسی ادبیات میں دور دور تک بھی دکھائی نہیں دیتی۔ یہی وجہ ہے کہ شعر و سخن کی دنیا میں جو شہرت و مقبولیت ان کے حصے میں آئی وہ کسی اور شعرائے کرام کو نصیب نہیں ہوئی۔

علامہ اقبال نے 'نالہ فراق' کے عنوان سے ایک نظم اپنے استاد پروفیسر آرنلڈ سے جدا ہونے کے سبب ان کی یاد میں تحریر فرمائی تھی یہ نظم ۱۹۰۲ء میں شیخ عبدالقادر کار سالہ 'مخزن' میں پہلی مرتبہ چھپی تھی۔ اس جری کدہ کے بانی اور ابتدائی مدیر سر شیخ عبدالقادر تھے۔ اس رسالے کا اجرا لاہور میں اپریل ۱۹۰۱ء میں عمل میں آیا تھا جس جاں فشانی کے ساتھ مولوی میر حسن نے علامہ اقبال میں فارسی شعر و ادب سے شغف پیدا کیے ٹھیک اسی منہج پر ڈاکٹر آرنلڈ نے اپنی محبت و کاوش سے فلسفہ اور حکمت کا ایک لافانی اور روشن اقبال نامی ایک مینار بنایا۔ جس مینار کی روشنی سے شعر و سخن کے شیدائی استفادہ کر رہے ہیں۔ علامہ اقبال نے خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے اپنے شفیق استاد ڈاکٹر آرنلڈ کو 'کلیم ذر وہ سینائے علم' کے لقب سے مخاطب کیا ہے۔ ڈاکٹر آرنلڈ کو یہ فخر حاصل تھا کہ علامہ اقبال کے استاد رہے اور ساتھ ہی علامہ اقبال کو بھی ان کا شاگرد ہونے پر تاحیات شادمانی رہی ہے اور لحد تک یہ اعتراف کرتے رہے کہ میں انہیں کا شمرہ ہوں۔ اس زمانے کے جید عالم مولانا سید سلیمان ندوی بھی ڈاکٹر آرنلڈ کے عظیم شاگردوں میں شامل رہے ہیں۔

سر تھامس واکر ڈاکٹر آرنلڈ کا جنم انگلستان میں ۱۹ اپریل ۱۸۶۳ء کو ہوا تھا۔ ابتدائی تعلیم لندن سے حاصل کرنے کے بعد انہوں نے یونانی اور لاطینی ادب عالیہ میں آنرز کی ڈگری حاصل کی۔ اس کے علاوہ وہ جرمن، اطالوی، فرانسیسی، روسی، ولندیزی (ڈچ)، پرتگالی اور ہسپانوی میں مکمل طور پر عبور حاصل کرنے کے بعد عربی، فارسی اور سنسکرت میں بھی کمال کی صلاحیت پیدا کر لی تھی۔ وہ فلسفے کے تو ایک اچھے استاد تو تھے ہی ساتھ ہی ماہر مورخ بھی تھے لیکن ان تمام علم و فن کے علاوہ وہ ایسے برطانوی مستشرق تھے جن پر پروردگار عالم کا خاص لطف و کرم تھا حیرانی کی بات ہے کہ ایک مستشرق ہونے کے ساتھ ساتھ انہوں نے اسلامی فلسفہ و شعریت، قرآنی تعلیمات و حدیث، تہذیب و تمدن اور ثقافت و معاشرت کا مطالعہ بڑے ہی عشق و جنون کے ساتھ مکمل کر لیا تھا۔ ان تمام علوم پر بلا کی مہارت رکھتے تھے۔ اس علوم کی روشنی میں انہوں نے علم و فضل کے ایسے دریا بہائے جس سے بنی آدم فیض یاب ہو رہے ہیں۔ ان کا یہ کارنامہ دوام ہے۔ یہ کہنا کوئی حرج کی بات نہیں کہ جب تک اس فانی دنیا کا وجود رہے گا تب تک آرنلڈ تیرا نام روشن و منور رہے گا۔

برطانوی حکومت کی جانب سے ڈاکٹر آرنلڈ لگ بھگ ۱۸۸۷ء میں علی گڑھ کے ایک کالج محمدن اینگلو اورینٹل کالج میں پروفیسر مقرر ہوئے تھے۔ یہاں ان کی ملاقات عربی و فارسی کے استاد مولانا شبلی نعمانی سے ہوئی تھی۔ علم کا نعم البدل یہ رہا کہ عربی زبان و ادب سے عشق کے سبب پر انہوں نے مولانا شبلی نعمانی کے زیر سایہ عربی کی کئی مشہور کتابوں کا مطالعہ کیا۔ مولانا شبلی اسی درمیان ان سے فریج زبان کا درس لیا کرتے تھے۔ ڈاکٹر آرنلڈ کی ایک کتاب ۱۸۹۵ء میں منظر عام پر آئی تھی جس کا نام 'پرچنگ آف اسلام' تھا جو مدتوں جانفشانی کے بعد وجود میں آئی تھی۔ جس میں انہوں نے یہ تحریر فرمایا تھا کہ مذہب اسلام تلوار کی طاقت سے نہیں بلکہ اپنے اخلاقی و مساواتی پیغام کی وجہ سے پھیلا ہے۔ دورانِ قیام علی گڑھ میں سرسید احمد خان سے انہیں اچھا خاصا والہانہ لگاؤ ہو گیا تھا انہیں کے ایما و اشارے پر ڈاکٹر آرنلڈ نے اپنی ایک مشہور و معروف کتاب 'اسلام کی تبلیغ، تصنیف فرمائی۔ یہ کتاب بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھی گئی اور انہیں خراج تحسین بھی پیش کیا گیا۔

مندرجہ بالا خدمات انجام دینے کے بعد یہ علم و فلسفہ کا گہوارہ ۱۹۰۳ء میں اپنے آبائی سوئے دروید چلا گیا اور وہاں (ولایت) انڈیا آفس میں لائبریرین کے عہدے پر فائز ہوا۔ بعدہ عربی کے پروفیسر کی حیثیت سے ۱۹۲۰ء کو لندن یونیورسٹی آف اورینٹل اسٹڈیز میں گراں بہا خدمات انجام دینے لگے۔ قدرت کے زیر نظام کائنات کی ہر شے ہے اس لیے اس نظام سے کائنات کی کوئی شے نافرمانی کر ہی نہیں سکتی تو پھر ڈاکٹر آرنلڈ کیونکر انحراف کرتے۔ آخر کار ۹ جون ۱۹۳۰ء کو دارفانی سے دارِ بقا کی جانب منتقل کر گئے۔

ڈاکٹر آرنلڈ ۱۸۹۷ء میں علی گڑھ سے لاہور تشریف لے آئے اور گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ کے استاد مقرر ہوئے۔ علامہ اقبال بھی اُس کالج میں زیرِ تعلیم تھے۔ اسی کالج سے استاد ی اور شاگردی کا سلسلہ پروان چڑھا۔ علامہ اقبال نے فلسفہ کی تعلیم ڈاکٹر آرنلڈ سے دورانِ قیام لاہور ہی میں حاصل کر لی تھی اپنے عظیم شاگرد میں علم کا ذوق و شوق دیکھ کر اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے انگلستان جانے کا پیش بہا مشوروں سے نوازا۔ اس مشورے پر دل و جان سے عمل کرتے ہوئے ۱۹۰۵ء میں علم کے حصول کی غرض سے ولایت تشریف لے گئے تھے۔ جہاں ان کی ملاقات پروفیسر آرنلڈ سے تو ہوئی اور ساتھ ہی ساتھ فلسفے کے کئی ماہر اساتید سے مستفیض ہونے کا موقع میسر آیا جس سے علامہ اقبال کو اپنی شاعری میں فلسفیانہ مضامین کا اظہار کرنا خاصا آسان ہو گیا۔ بجز یہ کہ علامہ اقبال نے میونخ یونیورسٹی سے اپنے تحقیقی مقالہ 'فلسفہ بعجم' پر پی۔ ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔

علامہ اقبال شاعر کہلوانا پسند نہیں کرتے تھے۔ شاعری کا میدان اس لیے انتخاب کیا تھا کہ قوم تک اپنے افکار و نظریات کا پیغام پہنچا سکیں۔ لیکن قوم انہیں صرف ایک شاعر سمجھتی تھی۔ اس لیے قیام یورپ کے دوران شاعری ترک کرنے کا ارادہ کیا جس کی وجہ سے جریدہ 'مخزن' کے مدیر شیخ عبدالقادر سے بحث و تکرار ہو گئی۔ دونوں اس امور پر تیار ہوئے کہ اپنے استاد ڈاکٹر آرنلڈ کے ہاں چلتے ہیں جو مشورہ دیں گے عمل کیا جائے گا۔ ڈاکٹر آرنلڈ نے کہا کہ آپ کی شاعری عام شعراء کی طرح نہیں ہے بلکہ آپ کی شاعری بنی آدم کی فلاح و بہبود کے لیے ہے۔ یہیں سے علامہ اقبال کی شاعری میں ایک بڑی تبدیلی آئی کہ اردو کے بجائے فارسی میں شاعری کرنے لگے تاکہ ان کے خیالات و تصورات سے زیادہ سے زیادہ نوع انسان استفادہ کر سکیں۔

اس نظم میں علامہ اقبال نے مرزا عبدالقادر بیدل کے دو اشعار اور امیر مینائی کا ایک شعر شامل کیے ہیں۔ اس لیے یہ درست ہو گا کہ ان شعراء کا مختصر تعارف تحریر کر دیا جائے۔

مرزا عبدالقادر بیدل کا جنم ۱۶۴۲ء میں بہار کے دارالحکومت عظیم آباد (پٹنہ) میں ہوا تھا۔ فارسی زبان کے ایک بہت بڑے مصنف اور جید عالم تھے۔ فارسی شاعری میں مہارت رکھتے تھے۔ شاعری کے ذریعے روحانیت و معرفت کا پیغام کثرت سے ملتا ہے۔ بیدل کے خاندان ترک قوم کے قبیلہ برلاس سے ہے۔ ان کے آباؤ اجداد وسط ایشیا سے ہجرت کر کے ملک ہندوستان آکر عظیم آباد میں آباد ہو گئے تھے۔ ان کی بد قسمتی یہ رہی کہ بچپن میں ہی یتیم ہو گئے اور پرورش و پرداخت کی ذمہ داری چچا مرزا قلندر کے سر آئی۔ جنہوں نے زمانے کے مشہور و معروف علماء و فضلاء سے اعلیٰ تعلیم دلوائی اور وہ قرآن و حدیث کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد عربی و فارسی نظم و نثر کا مطالعہ بھی نہایت ہی لگن کے ساتھ کر لیے تھے۔ اس دوران انہوں نے رود کی، امیر خسرو اور ملا جامی جیسے بڑی شخصیت کو بھی بغور مطالعہ کیا تھا۔ بیدل اس قدر ذہین و فہیم تھے کہ جو سنتے یا پڑھتے ان کے دل و دماغ پر رچ بس جاتا تھا جس سے جلد ہی شعر گوئی کے اسرار و موز پر بھی مہارت حاصل کر لی۔ ان کی شاعری ہم عصر شعراء سے زیادہ ممتاز ہے۔ فارسی شاعری کے ایک اہم طرز جسے 'سبک ہندی' کہا جاتا تھا۔ اسے انہوں نے اپنی شعری صلاحیت کی بنا پر اعلیٰ مقام تک پہنچایا۔ اپنی شاعری کے آغاز میں 'رمزی' تخلص رکھتے تھے لیکن گلستان شیخ سعدی رحمۃ اللہ علیہ کا مطالعہ کرنے کے بعد خیال میں تبدیلی آئی اور تخلص 'بیدل' اختیار کیا جو ایام آخر تک لکھتے رہے۔ بیدل کی وفات دہلی میں ۲۳ نومبر ۱۷۲۰ء کو ۷۶ سال کی عمر میں ہوئی تھی۔

امیر مینائی کا نام امیر احمد تھا ۱۸۲۸ء میں لکھنؤ میں پیدا ہوئے تھے۔ ابتدائی تعلیم گھر پر مکمل کرنے کے بعد مفتی سعد اللہ مرآبادی سے فارسی و عربی زبان کا درس لیا۔ اپنی ابتدائی شاعری کی اصلاح انہوں نے منشی مظفر علی اسیر سے لی۔ اور اردو شاعری کی دنیا میں بہت جلد مشہور ہو گئے تھے۔ ان کی شاعری میں دبستان لکھنؤ کی خارجیت اور دبستان دہلی کی داخلیت دونوں کا حسین امتزاج ہے جو انہیں اپنے ہم عصر کے تمام شعراء میں بلند مقام عطا کرتا ہے۔ تلاشِ معاش کی خاطر ہندوستان کے مختلف شہروں میں جانا پڑا لیکن ان شہروں میں سے کہیں بھی مکمل طور پر سکونت اختیار نہیں کر سکے۔ اپنے خاص دوست داغ دہلوی کے مشورے سے حیدرآباد (دکن) تشریف لے گئے لیکن وہاں کی آب و ہوا انہیں راس نہیں آئی وہ شدید بیماری سے صحت یاب نہیں ہو سکے۔ ۱۳ اکتوبر ۱۹۰۰ء کو اپنے محبوب حقیقی سے جا ملے اور وہیں حیدرآباد (دکن) میں ان کی تدفین عمل میں آئی۔

زیر مطالعہ نظم 'نالہ فراق' ہے جو مسدس کی ہیئت میں لکھی گئی ہے۔ جس کا مرکزی موضوع استاد اور شاگرد کی فرقت ہے۔ شاعر نے اس نظم کو اپنے استاد کی جدائی کی لازوال یاد میں تحریر کی ہے۔ اس کے ہر بند میں استاد کی علمی لیاقت کی تصویر کشی کرنے کے ساتھ ساتھ استاد کے فراق میں بھی اپنے درد و غم کو بڑے فنکارانہ انداز میں پیش کرتے ہیں۔ بہر حال ہر بند کی تشریحات مندرجہ ذیل ہیں:

شاعر فرما رہے ہیں کہ: اے کشورِ ہندوستان تیری سر زمین میں وہ حسن یا کشتش و دلکشی باقی نہ رہی جو پروفیسر آرنلڈ کو تیری لحد راس نہیں آئی۔ وہ کیونکر مغرب کو واپس لوٹ گئے۔ جب کہ انہوں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ ملکِ ہندوستان کی بوباس میں ہی گزارا۔ ہمارا ملک ایسا رہا ہے جہاں صدیوں سے ہر تہذیب و ثقافت کے ماننے والے پر امن طریقے سے آباد رہے ہیں اور یہاں ہر مذاہب اور ادیان کی قوم کو مساوات کا حق حاصل ہے۔ یہاں رنگ و نسل کے لحاظ سے کسی طرح کا کوئی تعصب پرستی نہیں ہے۔ بلکہ باشندگانِ ہندوستان کا دستور ہے کہ مہماں ہمارا جان سے بھی زیادہ عزیز ہوتا ہے۔ یہی وجہ رہی ہے کہ دنیا کی ہر قوم ہندوستان آکر آباد ہوتے رہے ہیں۔ اسی لیے تو شاعر مشرق علامہ اقبال نے کہا تھا کہ جنت سے بھی زیادہ حسین و جمیل ہمارا ملکِ ہندوستان ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ پروفیسر آرنلڈ کو اپنے شاگرد علامہ اقبال سے بے پناہ شفقت و ہمدردی رہی ہے اور علامہ اقبال کو بھی اپنے استاد محترم سے بھی بے پناہ الفت تھی۔ باوجود اس کے انہیں ہندوستان کی مٹی کیوں پسند نہیں آئی اور زندگی کے آخری ایام میں انگلستان واپس جانے پر آمادہ ہو گئے۔ اس کے بعد شاعر فرماتے ہیں کہ ہمیں اس سچائی سے اعتراف ہے کہ فراق کے لمحات بہت درد انگیز ہوتے ہیں۔ کسی بھی جاندار شے کے لیے روزِ فرقت کی تابانی ظلمت و سیاہ سے کیا کم ہے، قطعاً نہیں۔ البتہ ہر انسان کے لیے فراق کا دن بہت ہی غم و الم کا دن ہوتا ہے۔ اور اس کا تاب برداشت کرنا بہت ہی دشوار کن ہے۔ آیاتِ قرآنی کی روشنی میں یہ بیان ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام اپنے وطن کنعاں سے جب اپنے بھائیوں کی

نادانی کی وجہ سے جدا ہو گئے تھے تو انہیں بھی جدائی کا غم تھا۔ یہاں بھی علامہ اقبال کو اپنے استاد محترم آرنلڈ کو ہندوستان سے برطانیہ چلے جانے پر شدید رنج و غم تھا اور جن کی فراق میں ہمیشہ وہ غمزدہ رہتے تھے۔ اس بند کے آخری شعر میں شاعر کہہ رہے کہ فرقت کی تاب کو برداشت کرنا نہایت ہی ثقیل تھا، بہت تأسف کے ساتھ استاد کو الوداع کہا اور اس وقت کا عالم یہ تھا کہ میری چشم کی ضیاء پھیکی اور ماند پڑ گئی تھی گویا میری آنکھیں بجھی ہوئی ایک فانوس کی مانند تھی۔ میرا دل اب اس درو دیار میں لگتا نہیں۔ غرض کہ کسی کی دید من بھاتی نہیں۔ پہلے بند کا آخری شعر مرزا عبدالقادر بیدل کا ہے جو اس نظم میں شامل ہے۔

نظم کے دوسرے بند میں شاعر اپنے دل کی اضطراب اس طور سے بیان کرتے ہیں کہ احساسِ خلوت کے سبب میں شکستِ پا ہو گیا ہوں اور ساتھ ہی فرقت کی چوٹ کھایا ہوا ایک انسان ہر وقت محسوس کرتا رہتا ہوں جس کے سبب مجھ میں یہ کیفیت طاری ہو گئی ہے کہ آبادی سے دل گھبرانے لگا ہے۔ اور میں دیارِ حرماں سے کوسوں دور چلا جاتا ہوں۔ یہاں شاعر اپنی تنہائی کو شعر کے قالب میں اس طرح ڈھال دیا کہ جو جگہ کی تنہائی بن گئی ہے۔ اس بند میں آگے اس انداز سے اپنے دل کے غبار کو تحریر کرتے ہیں کہ استاد کی سرپرستی میں گزرے ہوئے پل جب مجھ کو یاد آتے ہیں تو میں اپنے آپ کو مضطرب پاتا ہوں اور تسکینِ دل کی خاطر تجھ جانب دوڑ جاتا ہوں۔ یہاں علامہ اقبال استاد کے ساتھ گزرے ہوئے ایام کو یاد کرتے ہوئے یادوں کے بھنور میں کھو جاتے ہیں۔ جس کے سبب ان کا قدم خود بخود استاد کی سمت گامزن ہو جاتا ہے۔ بند کے آخر میں شاعر اپنی کیفیت اس انداز سے پیش کرتے ہیں کہ اے میرے استاد میں پوری طرح آپ کے وطن سے واقفیت رکھتا ہوں لیکن میرے طرزِ عمل یعنی زندگی بسر کرنے کے جو طریقے ہیں اس وجہ سے ایک ناآشنائی کا رنگ نمایاں ہو گیا ہے۔ مزید یہ کہ شاعر ان سے اپنی واقفیت اور ان کے زیرِ نگراں زندگی کی پرورش کا بھی اعتراف کرنے کے ساتھ ساتھ آرنلڈ کے ملک سے بھی اپنی آگاہی کا اظہار کرتے ہوئے یہ اعتراف کرتے ہیں کہ جو اجنبیت ہے وہ ہماری کج روی کی بنا پر ہے۔ مثال کے لیے شعر پیش خدمت ہے:

کشتہٗ عزلت ہوں آبادی میں گھبراتا ہوں میں

شہر سے سودا کی شدت میں نکل جاتا ہوں

بادِ ایامِ سلفِ دل کو ٹپاتا ہوں
 بہرِ تسکینِ تیری جانبِ دوڑتا آتا ہوں
 آنکھِ گو مانوس ہے تیرے درو دیوار سے
 اجنبیت ہے مگر پیدا میری رفتار سے

تیسرے بند کے پہلے شعر میں شاعر فرماتے ہیں کہ میں اپنے استاد کے ذریعے علم کی دولت سے مالا مال ہونے والا تھا ساتھ ہی میرا قلب و جگر بھی علم کی تجلیات سے ہمکنار ہو رہا تھا۔ گویا علم و ادب کی دنیا سے ہم بہرہ مند ہونے ہی جارہے تھے کہ اسی دوران ہمارے معلم اپنی نوکری سے سبک دوش ہو کر انگلستان کو اپنی جائے پناہ بنالی۔ شاعر یہ اظہار کرتے ہیں کہ میں تشنہ علم رہا غرض کہ اعلیٰ تعلیم کے حصول سے محروم رہا۔ البتہ قدرت کے نظام سے کیا شکوہ کہ کلکِ ازل نے اپنی تقدیر کچھ ایسی ہی بنائی ہے۔ جب یہ مٹی کا پتلا اپنے رنگ پر آنے والا ہی تھا کہ اپنے رہنما سے کوسوں دور ہو گیا۔ جس کی دوری کا فاصلہ طے کرنا نہایت ہی مشکل ہو گیا۔ اس بند کے دوسرے شعر میں بھی پہلے شعر کی ہی صدا سنائی دیتی ہے اپنے رنج و الم کو ظاہر کرتے ہوئے شاعریوں کلام کرتے ہیں کہ میرے ارمانوں کے شجر میں پھول و پھل لگنے کو تھا اور کسی کو غیب کی کیا خبر کہ ہم علم کی دنیا میں کیا سے کیا ہونے جارہے تھے ساتھ ہی علم کے کمالات سے مجھ میں ایک بڑا تبدل و تغیر ہونے جارہا تھا۔ غرض میں بلند پرواز کی طرف مکمل طور پر گامزن ہی تھا کہ ہمارے استاذ اپنے ملک کو ہجرت کر گئے اور شاعر حصولِ علم کی لگن میں ترپٹے رہے۔ اس بند کے آخر میں شاعر اپنے استاد کے سلسلے سے مزید یہ فرماتے ہیں کہ رحمت کے ابر میرے علم کے گلستاں پر زیادہ مدت تک لطف و کرم نہ کر سکے۔ وہ رحمت کا پیکر میرے خوابوں کی کلیوں پر بہت ہی کم وقت کے لیے رحمت کی بارش بن کر برسے اور وہ پھر اپنی منزل کی طرف لوٹ گئے۔ یہاں یہ مراد ہے کہ علامہ اقبال اپنے استاد سے زیادہ مدتوں تک فائدہ نہ اٹھا سکے کیونکہ پروفیسر آرنلڈ اپنی نوکری سے آزاد ہو کر ولادت چلے گئے۔

چوتھے بند میں یہ بیان ہے کہ علامہ اقبال نے اپنے استاذ پروفیسر آرنلڈ کو 'کَلیمِ زروہِ سینہ' علم کے لقب سے مخاطب کیا ہے۔ شعر میں یوں فرماتے ہیں کہ اے علم و حکمت کے گہوارے، اے کوہِ طور کی بلند ترین چوٹی پر موسیٰ علیہ السلام کی مانند عظمت رکھنے والے ہمیں نہیں معلوم کہ آپ کہاں اور کس دیس میں گوشہ نشین ہو گئے ہیں۔ وہ علم کی دنیا کی ایسی عظیم شخصیت تھی کہ جس کی صحبت میں گزرا ہوا ایک پل بھی زندگی کے ہزار سال سے افضل ہے۔ اس لیے کہ آرنلڈ کی شخصیت ایک ایسی جامعات کی مانند تھی جس کی صحبت میں رہ کر علم حاصل کرنے کے ذوق و شوق میں مزید توسیع

ہوتی تھی۔ آگے شاعر فرماتے ہیں کہ تیرے چلے جانے کے بعد مجھ میں علم حاصل کرنے کا جو عشق و جنون اور چاہت و لگن تھی اب وہ باقی نہیں رہی۔ چونکہ اس خاک کے پیکر کو جو علم حاصل کرنے کا جذبہ پیدا ہوا تھا اس میں آپ ہی کا کار فرما تھا۔ بہر کیف آرٹلڈ کے پڑھانے کا ایسا انوکھا انداز تھا کہ جو پڑھاتے تھے وہ ہو بہو دل و دماغ میں اتر جاتا تھا۔ اس لیے ان کے لیے درس و تدریس میں روز بروز طلبا کی تعداد میں خاصا اضافہ ہوتا چلا گیا۔ جس وجہ سے پروفیسر آرٹلڈ کا نام علی گڑھ اور لاہور میں ہی نہیں بلکہ اس وقت کے پورے متحدہ ہندوستان میں مشہور و معروف ہو گیا۔ اس لیے دور دراز کے طلبا حصول علم کی جستجو میں مستفید ہونے کے لیے بھاگے اور دوڑے چلے آتے تھے۔ اس بند کا آخری شعر بھی مرزا عبدالقادر بیدل کا ہے جس کی تفہیم اس طرح ہے کہ اب طلبہ و طالبات میں علم حاصل کرنے کے واسطے اضطرابی کہاں کہ استاد کی جستجو میں وہ عشق و جنون پیدا کرے۔ ساتھ اس شعر کے ذریعے علامہ اقبال نے اپنے استاذ سے بے پناہ محبت کا اظہار بھی کیا ہے۔ مزید یہ کہ اس شعر میں لیلیا مجنوں کی لازوال محبت کے استعارے میں اپنے استاذ سے بے پناہ محبت کی تصویر کشی کی ہے۔

اس نظم کے آخری بند میں شاعر موضوع کو تسلسل کے ساتھ اختتام کی طرف بڑھاتے ہوئے اپنے خیالات و جذبات اور احساسات و نظریات کا اظہار کر رہے ہیں کہ وہ لمحہ اب زیادہ دور نہیں کیونکہ اب استاذ سے ملاقات ہونے والی ہے۔ یہ بند ناچیز ایک دن تمام بندشوں کو توڑ کر استاد سے ملنے کی خاطر پنجاب سے ولایت ضرور حاضر ہو گا۔ اب یہاں شاعر نظم کے اختتام میں یہ فرماتے ہیں کہ میری دیوانگی کا یہ عالم ہے کہ میری یہ تشنہ چشم تیری تصویر کو رغبت سے نظارہ کرتی رہتی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جو صدیوں سے تکلم کے لیے آرزو مند ہو وہ بشر تیری تصویر دیکھ کر کیسے سکون قلب حاصل کر سکتا ہے۔ تصویر تو بے جان اور خشک اشیاء ہے۔ قدرت نے اسے قوت گویائی نہیں بخشی ہے۔ اس لیے تصویر کی کوئی زبان نہیں ہوتی بلکہ خاموشی ہی اس کی زبان ہے۔ بہر حال اس بند کا آخری شعر امیر مینائی کا ہے۔ مثال کے لیے اشعار ملاحظہ فرمائیں:

کھول دے گادشت و حشت عقدہ تقدیر کو
توڑ کر پہنچوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو
دیکھتا ہے دیدہ حیراں تیری تصویر کو
کیا تسلی ہو مگر گرویدہ تقدیر کو
تاب گویائی نہیں رکھتا ہے دہن تصویر کا
خامشی کہتے ہیں جس کو ہے سخن تصویر کا

مندرجہ بالا اشعار کی روشنی میں خواجہ حمید یزدانی لکھتے ہیں کہ:

”وہ دن آئے گا یا قریب ہے۔ جب محبت و دیوانگی کا ہاتھ تقدیر کی گتھی سلجھا دے گا، اور وہ یوں کہ میں پنجاب کی زنجیر توڑ کر آپ کے پاس دوڑ کر پہنچوں گا۔ چونکہ علامہ لاہور میں تھے جو صوبہ پنجاب کا دار الخلافہ رہا ہے اور آج بھی اس لیے یہ کہا ہے کہ اس کی زنجیر توڑ کر پہنچوں گا۔ اگرچہ میری حیرت زدہ آنکھیں آپ کی تصویر کو دیکھتی رہتی ہیں۔ لیکن سچی بات یہ ہے کہ جو گفتگو کا مشتاق و شفیق ہو وہ بھلا تصویر دیکھ کر کیوں کر تسلی پائے گا۔ اس لیے کہ تصویر کے منہ زبان میں بولنے کی طاقت نہیں ہے۔ تصویر کی گفتگو کو تو خاموشی کہا جاتا ہے۔ یا خاموشی ہی تصویر کی گفتگو ہے۔“

(صفحہ نمبر ۱۲۳-۱۲۲، شرح بانگ درا..... ڈاکٹر خواجہ حمید ز دانی)

الغرض نظم ”نالہ فراق“ علامہ اقبال کی ایک شاہکار نظم ہے جو پروفیسر آرنلڈ کی یاد میں لکھی گئی ہے۔ آرنلڈ اپنی ملازمت سے فارغ ہو کر ہندوستان سے انگلستان چلے گئے تھے جس بنا پر علامہ اقبال غم زدہ رہنے لگے تھے استاذ کی یاد میں لمحہ بہ لمحہ اضطراب کے عالم میں رہتے تھے۔ نظم کے ہر بند میں استاذ سے جدائی کی کیفیت کی تصویر کشی بڑے فنکارانہ انداز سے کار فرما ہے۔ نظم کے آخر میں علامہ اقبال اپنے دل کا غبار بیان کرتے ہیں اور استاد کے دیدار شوق میں انگلستان جانے کا مستحکم ارادہ کر لیتے ہیں۔



ٹھاکر شونا تھ سنگھ شانڈلیہ: مولانا کی چند مثنویات کے ہندی مترجم

ڈاکٹر ضیا الرحمان

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فارسی، دہلی یونیورسٹی

تخلص: مولانا محمد جلال الدین کی تالیف 'مثنوی' فارسی ادب میں ایک منفرد کتاب ہے۔ اس کا شمار دنیا کی بہترین کتابوں میں ہوتا ہے اور دنیا کی تقریباً تمام زندہ زبانوں میں اس کا ترجمہ ہو چکا ہے۔ اس کی مقبولیت اتنی زیادہ ہے کہ فارسی بولنے والوں کی دنیا میں شاید ہی کوئی گھر ایسا ملے جہاں رومی کی 'مثنوی' نہ ہو۔ یہ مضمون ہندی زبان میں تصنیف شدہ ایک غیر معروف کتاب پر مبنی ہے۔ ہندی زبان کی یہ کتاب دراصل مولانا روم کی چند فارسی مثنویوں کا ہندی نثر میں ترجمہ کو اثاث بنا کر لکھی گئی ہے۔ اس کتاب کے مترجم ٹھاکر شونا تھ سنگھ شانڈلیہ (ठाकुर शिवनाथ सिंह) (शाण्डिल्य) ہیں۔ اس مضمون میں مترجم کے شیوہ ترجمہ کا تفصیلی احاطہ کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر مولانا کی مثنوی کے چند اشعار کا ٹھاکر صاحب نے کس طرح ترجمہ کیا ہے، اس کی چند مثالیں بھی شامل مضمون ہیں۔

کلیدی الفاظ: مولانا جلال الدین رومی، ہندی ترجمہ، مثنوی، رومی کی کہانیاں، سستا سہتیہ منڈل، سہتیہ اکادمی

متن مقالہ: ٹھاکر شونا تھ سنگھ شانڈلیہ ہندی دنیا کا ایک غیر معروف نام ہے۔ "غیر معروف" صرف میری معلومات کی محدودیت تک۔ ان کے غیر معروف ہونے کی چند وجوہات درج ذیل ہیں:

۱. ان کے بارے میں معلومات یکجا کرنے کی مختلف ہندی دانوں سے ناکامیاب کوششیں کی گئیں۔
۲. سہتیہ اکادمی میں موجود نیشنل رجسٹر آف ٹرانسلیٹرس (National Register of Translators) اور ہوز ہو آف آتھرس (Who's who of Authors) کی صفحہ گردی میں انتھک کوششیں کی گئیں۔

۳. انکی ترجمہ شدہ کتاب "رومی کی کہانیاں" جو کہ ۱۹۴۲ء میں سستا سہایتہ منڈل نئی دہلی سے شائع ہوئی ہے اور وہاں سے بھی انکی زندگی سے متعلق اطلاع حاصل کرنے کی بے سود کوششیں کی گئی۔

۴. اور آخر میں چوتھی وجہ جو کہ قیاس پر مبنی ہے، وہ یہ کہ میرٹھ میں ماچھر ایک جگہ ہے جہاں ہو بہو انہی کے نام کا ایک کالج ہے۔ کالج سے متعلق گوگل سے ملی اطلاع کی مناسبت سے ایک فون نمبر دریافت ہوا اور فون کرنے پر معلوم ہوا کہ یہ اس کالج کے پرنسپل کا نمبر ہے جو چھ سال قبل ریٹائر ہو چکے تھے۔ مترجم نے کتاب کے مقدمہ میں ماچھر کا ذکر کیا ہے جس سے یہ قیاس لگایا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے یہ وہی شخص ہیں جنہوں نے ذکر شدہ کالج کی بنیاد رکھی ہو۔

بہر حال شونا تھ سنگھ شانڈلیہ نے ایک ایسا کام تو کیا ہے کہ ہندوستان میں مولوی شناسی کے موضوع پر انکی ترجمہ شدہ کتاب "رومی کی کہانیاں" کا ذکر تو لازمی طور پر ہو گا ہی۔

یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی شاہکار "مثنوی معنوی" کی ۳۶ داستانوں کا ہندی ترجمہ ہے اور یہ داستانیں مثنوی معنوی کی چھ دفتروں میں سے مختلف دفتروں سے چنی گئی ہیں۔

مترجم نے کتاب کے مقدمے میں مثنوی معنوی کی خصوصیات کا بیان مفصل طور پر کیا ہے اور ترجمے کے سلسلہ میں کہتے ہیں کہ:

“مसनوی بہت بڑا ग्रन्थ है। मैंने इस में से कुछ चुनी हुई शिक्षाप्रद कहानियों का हिंदी अनुवाद किया है और आशा करता हूँ कि वे पाठकों को रुचिकर होंगी।

अनुवाद करने में मैंने निम्नलिखित पुस्तकों से सहायता ली है। अतः मैं इनके लेखकों का आभारी हूँ।

1. मरातुल मसनवी (फ़ारसी): सं० क़ाज़ी तलमुज़ हुसैन।
2. हिकायते रूमी (उर्दू): अनु० मिर्ज़ा निज़ामशाह 'लबीब'।
3. सवाने उमरी-मौलाना रूमी (उर्दू): ले० मौलवी शिबली।

4. मौलाना रूमी और उनका उर्दू काव्य: ले० श्री जगदीश चंद्र वाचस्पति।“

مقدمے کے بعد مترجم نے مولانا روم کی حیات کے بارے میں "رُومی کا جیون پررچے" کے عنوان سے لکھا ہے۔ اسے بعد ترجمہ شدہ داستانوں کی فہرست دی گئی ہے اور پھر مستقیماً داستانوں کا ترجمہ پیش کیا ہے۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے کہ مترجم نے مثنوی معنوی کی ۳۶ داستانوں کا ترجمہ کیا ہے تو میں نے ان میں سے چند داستانوں کا تقابلی مطالعے کی غرض سے انتخاب کیا ہے۔ ترجمہ کی معیار کی جانچ پڑتال کے لئے کتاب مثنوی معنوی تصحیح شدہ از رینولڈ کولسون اور طبع شدہ از تنبع امیر کبیر، تہران، ایران کا استعمال کیا گیا ہے۔

پہلی داستان کا اصل موضوع "حکایت ماجرای نحوی و کشنبان" ہے اور مترجم نے اس داستان کا عنوان "وैयाकरण और मल्लाह" لکھا ہے۔ مترجم کی یہ داستان اصل فارسی مثنوی کے صرف چھ شعر کا منثور ترجمہ ہے جب کہ اس داستان میں کل اٹھسہ شعر ہیں۔ مترجم نے آغاز کے جن چھ شعر کا ترجمہ کیا ہے انکا ذکر ذیل میں کیا جا رہا ہے۔ پہلے فارسی کا شعر ہے پھر اسکا ہندی ترجمہ اور پھر ترتیب سے باقی اشعار اور انکا ترجمہ پیش کیا جائیگا۔

شعر یوں ہے کہ:

آن کی نحوی بکشتی در نشست

رو بہ کشنبان نہاد آن خود پرست

اس شعر کا ترجمہ ہندی میں کچھ یوں کیا گیا ہے کہ:

एक वैयाकरण नाव में सवार था। वह घमंड में भर कर मल्लाह से कहने लगा।

دوسرا شعر:

گفت ہیچ از نحو خواندی گفت لا

گفت نیم عمر تو شد در فنا

ترجمہ: کیا تونے व्याकरण पढ़ा है? मल्लाह बोला नहीं, वैयाकरण ने कहा अफ़सोस है कि तूने अपनी आधी उम्र यूँही गँवा दी।

دل شکستہ گشت کشتیبان زتاب

لیک آندم کرد خامش از جواب

ترجمہ: मांझी को बड़ा क्रोध आया। लेकिन उस समय वह कुछ नहीं बोला।

باد کشتی روبہ گردابی کند

گفت کشتیبان بدان نحوی بلند

ترجمہ: दैवयोग से वायु के प्रचंड झोकों ने नांव को भंवर में ला डाला। नाविक ने ऊँचे स्वर में वैयाकरण से पूछा।

پیچ دانی آشنا کردن گو

گفت نی ای خوش خواب خوب رو

ترجمہ: महाराज आपको तैरना आता भी है कि नहीं? वैयाकरण ने कहा- नहीं मुझे तैरना नहीं आता।

گفت کل عمرت ای نحوی فناست

زانک کشتی غرق این گرداب هاست

ترجمہ: ناویک نے کہا-وैयाकरण, तेरी सारी उम्र बरबाद हो गई क्योंकि नांव अब भंवर में डूबने वाली है।

اس کے بعد مترجم نے مندرجہ اشعار کے خلاصے کے طور پر یہ کہا ہے کہ:

मनुष्य को किसी एक विद्या या कला में दक्ष हो जाने पर गर्व नहीं करना चाहिए।

تقابل مطالعے کے لئے جس دوسری داستان کا انتخاب کیا گیا ہے اس کا عنوان مترجم نے "अच्छे और बुरे की परीक्षा" لکھا ہے جو کہ اصل عنوان "امتحان پادشاہ بہ آن دو غلام کہ نو خریدہ بود" سے مماثلت نہیں رکھتا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ مترجم نے داستان کے محتوا کے مطابق اس داستان کا عنوان یوں طے کیا ہو گا۔ اس داستان کا ترجمہ مترجم نے اصل فارسی داستان کے مطابق دو حصوں میں کیا ہے۔ پہلا حصہ اصل فارسی داستان کے پانچ مصرع پر مبنی ہے اور اس حصے میں پہلے غلام کی بادشاہ سے گفتگو کا ذکر ہوا ہے۔ اسی طرح دوسرا حصہ دوسرے غلام کے ساتھ بادشاہ کی گفتگو پر مبنی ہے۔ دوسرے حصے کا ترجمہ مختصر طور پر کیا گیا ہے بلکہ یہ کہنا بیجا نہ ہو گا کہ یہ دوسرے حصے کی تلخیص ہے۔

میری منتخب تیسری داستان کا فارسی موضوع "شرح آن کور دور بین و آن کر تیز شنو و آن برہنہ دراز دامن" ہے۔ مترجم نے اس داستان کا عنوان "--" لکھا ہے۔ اس داستان کے ترجمے میں بھی فارسی اشعار کا مطلوب ترجمہ نہیں کیا گیا ہے۔ تلخیص کے طور پر یوں بیان کیا ہے کہ:

इसी तरह संसार के मनुष्यों को तृष्णा को रोग हो गया है कि वे दुनिया की प्रत्येक वस्तु को, भले ही वह कितनी ही गन्दी हो, पर प्रत्यक्ष रूप में सुन्दर हो, अपने पेट में उतारने की इच्छा रखते हैं। लेकिन दूसरी तरफ यह हाल है कि बिन मृत्यु के मार्ग पर चले इन्हें चारा नहीं और वह अजीब रास्ता है, जो इन्हें दिखाई नहीं देती। प्राणियों के दल-के-दल इसी सूराख से निकल जाते हैं और वह सूराख नजर नहीं आता। जीवों का यह समूह इसी द्वार के छिद्र में घुस जाता है और छिद्र तो क्या, दरवाजा तक भी दिखाई नहीं देता और इस कथा में

بہرے کا उदाहरण यह है कि अन्य प्राणियों की मृत्यु का समाचार तो वह सुनता है, परन्तु अपनी मौत से बेखबर है।

तृष्णा का उदाहरण उस अन्धे से दिया गया है, जो अन्य मनुष्यों के थोड़े-थोड़े दोष तो देखता है, लेकिन अपने दोष उसे नजर नहीं आते। नंगे की मिसाल यह है कि वह स्वयं नंगा ही आया है और नंगा ही जाता है। वास्तव में उसका अपना कुछ नहीं हैं। परन्तु सारी उम्र मिथ्या भ्रम में पड़कर समाज की चोरी के भय से डरता रहता है। मृत्यु के समय तो ऐसा मनुष्य और भी ज्यादा तड़पता है। परन्तु उसकी आत्मा खूब हंसती है कि जीवनकाल में यह सदैव का नंगा मनुष्य कौनसी वस्तु के चुराये जाने के भय से डरता था। इसी समय धनी मनुष्य को तो यह मालूम होता है कि वास्तव में वह बिल्कुल निर्धन था। लोभी को यह पता चलता है कि सारा जीवन अज्ञानता में नष्ट हो गया।

इसलिए ऐ मनुष्य, तू अपने जीवन में इस बात को अच्छी तरह समझ जा कि परलोक में तेरा क्या परिणाम होगा और विद्याओं के जानने से अधिक तेरे लिए यह अच्छा है कि तू अपने स्वरूप को जाने।

مترجم نے بقیہ داستانوں کا ترجمہ بھی اسی طرح سے کیا ہے۔ کچھ داستانوں کے ترجمے کے معیار کے مشاہدے سے گمان ہوتا ہے کہ مترجم نے ترجمے کی خاطر اصل فارسی داستانوں سے رجوع کیا ہو گا لیکن چند داستانوں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے میرزا نظام شاہ لیبیب کی اردو میں ترجمہ شدہ کتاب حکایات رومی سے مراجعت کی ہوگی۔

ترجمے کی خاص بات یہ ہے کہ مترجم نے ۳۶ داستانوں کا ترجمہ کیا ہے اور ان میں سے بیشتر ترجموں کے اوپر اگر نظر ڈالی جائے تو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اصل فارسی مثنوی کے اشعار کی تعداد کی مناسبت سے ترجمہ شدہ متن بہت مختصر ہے۔ اختصار کی وجہ یہ سمجھ میں آئی کہ مولانا کے وہ اشعار جنکی وجہ سے انھیں جہانی شہرت حاصل ہے، ان اشعار کو مترجم نے خلاصے کے طور پر بیشتر داستانوں کے آخر میں پیش کیا ہے۔ مثلاً داستان "امتحان پادشاہ بے آن

دو غلام کہ نو خریدہ بود " میں پہلے غلام کا واقعہ صرف تین مصرع میں ہے۔ اسکے بعد تقریباً پندرہ شعر کے بعد دوسرے غلام کا واقعہ شروع ہوتا ہے۔
درمیانی اشعار زبان کی خصوصیات اور اخلاق پر مبنی ہیں۔

مترجم کے احوال و دیگر آثار سے متعلق معلومات کے حصول کی کوششیں مسلسل جاری ہیں اور قوی امید ہے کہ اہم معلومات دستیاب ہونی چاہیے۔
مقالے کے منظر عام پر آنے سے قبل تک اگر جانکاری دستیاب ہو جاتی ہے تو لازمی طور پر اس مقالے میں شامل کر دی جائے گی۔

کتابیات:

1. رومی کی کہانیاں، انوواد-چو شیناٹھ سینھ شاندیلی، سستا ساہتیہ مण्डल, نई दिल्ली, १९४२ ई० (<https://epustakalay.com/book/26619-roomi-ki-kahaniyan-by-shivnath-singh-shandilya/>)
2. <https://ganjoor.net/moulavi/masnavi/daftar1>

☆☆☆

مواد مرکوز تدریس: تصور اور تعلیمی اطلاق

ڈاکٹر راحت حیات

اسسٹنٹ پروفیسر

کالج آف ٹیچر ایجوکیشن، نوح

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

امتیاز احمد، ریسرچ اسکالر

شعبہ تعلیمی مطالعات، فیکلٹی آف ایجوکیشن، جامعہ ملیہ اسلامیہ

تلخیص: زبان کی تدریس محض قواعد و ضوابط کے رٹنے کا نام نہیں بلکہ یہ تحصیل زبان کے ساتھ ساتھ سوچنے، سمجھنے اور اظہار کی صلاحیت فروغ دینے کا عمل ہے۔ روایتی تدریسی طریقے طویل عرصے تک زبان کو صرف قواعد، ترجمہ یا لغت کی سطح پر محدود رکھنے پر زور دیتے رہیں مگر دورِ حاضر میں ماہرین تعلیم نے زبان کو مؤثر انداز میں سیکھنے اور سکھانے کے لیے اسے مواد کے ساتھ جوڑنے کو ناگزیر قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا بھر میں مواد مرکوز تدریس (Content-Based Instruction) اور مواد و زبان مرکوز آموزش (Content and Language Integrated Learning) نے ایک نئی بحث اور تحقیق کو جنم دیا ہے۔

مواد مرکوز تدریس کی اہمیت اس لیے بھی بڑھ جاتی ہے کہ یہ محض زبان سکھانے پر اکتفا نہیں کرتی بلکہ زبان کو ایک وسیلہ تعلیم کے طور پر استعمال کرتے ہوئے دیگر علوم مثلاً تاریخ، سائنس اور سماجی علوم وغیرہ تک رسائی دیتی ہے۔ اس طرح آموزگار نہ صرف زبان میں مہارت حاصل کرتے ہیں بلکہ حقیقی دنیا کے موضوعات پر بھی عبور پالیتے ہیں۔

کلیدی الفاظ: تعلیم، حقیقت، زبان، امریکا، کناڈا، تدریس

اکیسویں صدی کو مواصلات کی صدی کہا جاتا ہے۔ آج کے تعلیمی ادارے اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں کہ محض ایک زبان پر عبور کافی نہیں بلکہ بین الاقوامی سطح پر کامیابی کے لیے کثیر لسانی مہارت ضروری ہے۔ یورپ میں مواد مرکوز تدریس کو فروغ دینے کی پالیسی دراصل اسی تناظر کی عکاسی کرتی ہے۔ اسی طرح امریکا اور کینیڈا میں مواد مرکوز تدریس کے تحت پناہ گزینوں، تارکین وطن اور غیر ملکی طلبہ کو ایسے پروگراموں میں شامل کیا جاتا ہے جہاں وہ بیک وقت زبان اور تعلیمی مواد سیکھ سکیں۔ اس سے نہ صرف ان کی سماجی بقا آسان ہوتی ہے بلکہ وہ جلد ہی تعلیمی دھارے میں بھی شامل ہو جاتے ہیں۔ ہندوستان اور دیگر ترقی پذیر ممالک کے تعلیمی منظر نامے میں بھی تعلیم و تدریس کا یہ نظریہ اہمیت اختیار کرتی جا رہی ہے۔ ان ممالک میں ذریعہ تعلیم بالخصوص انگریزی اور طلبہ کی مادری زبان کے درمیان تباہی تعلیمی مسائل کو جنم دیتا ہے۔ ایسے میں مواد مرکوز تدریس ایک متبادل اور زیادہ مؤثر طریقہ تعلیم ثابت ہو سکتا ہے۔

مواد مرکوز تدریس کا تعارف:

مواد مرکوز تدریس (Content-Based Instruction) زبان سیکھنے کا ایک ایسا طریقہ کار ہے جس میں زبان کو کسی دوسرے موضوع یا مواد کے ذریعے سکھایا جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں زبان بذات خود تدریس کا مرکز نہیں رہتی بلکہ وہ ایک وسیلہ اظہار بن جاتی ہے جس کے ذریعے طلبہ تاریخ، سماجی علوم، سائنس یا دیگر مضامین کو سمجھنے اور سیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مواد مرکوز تدریس کا بنیادی تصور یہ ہے کہ زبان کو الگ تھلگ اور تجریدی انداز میں سکھانے کے بجائے اسے اس مواد سے جوڑا جائے جس میں طلبہ کی دلچسپی اور رجحان موجود ہو۔ یوں زبان کے ساتھ ساتھ طلبہ کو علمی، فکری اور تنقیدی صلاحیتوں میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔

مواد مرکوز تدریس زبان کی تدریس میں ایک انقلابی تبدیلی کی نمائندگی کرتی ہے۔ یہ طریقہ روایتی تدریسی طریقوں مثلاً قواعد ترجمہ طریقہ یا سمعی لسانی طریقہ سے ہٹ کر زبان کو ایک عملی اور سماجی عمل کے طور پر دیکھتا ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ زبان سیکھنے کا بہترین طریقہ وہ ہے جس میں سیکھنے والے کو حقیقی دنیا کے مسائل، مواد اور سرگرمیوں میں شامل کیا جائے۔

مواد مرکوز تدریس کا ارتقاء:

مواد مرکوز تدریس کا تصور بیسویں صدی کے دوسرے نصف میں سامنے آیا جب زبان کی تدریس میں محض قواعد و تراکیب پر زور دینے کے بجائے زبان کو استعمال کے تناظر میں سکھانے پر زور دیا جانے لگا۔ یہ طریقہ بنیادی طور پر ان ممالک میں پروان چڑھا جہاں انگریزی کو دوسری یا غیر ملکی زبان کے طور پر پڑھایا جاتا تھا۔ امریکا میں آنے والے مہاجرین اور کینیڈا میں دو لسانی تعلیمی پالیسی نے اس طرزِ تعلیم کو فروغ دیا۔

1980 کی دہائی میں انگریزی بطور ثانوی زبان کے پروگراموں کے ساتھ مواد مرکوز تدریس کو جوڑ کر ایسے کورسز تیار کیے گئے جو طلبہ کو زبان کے ساتھ ساتھ تعلیمی اور سماجی بقا کی مہارت بھی فراہم کرتے تھے۔ امریکا میں پناہ گزینوں اور تارکین وطن کے لیے ایسے پروگرام تیار کیے گئے جن میں انہیں معاشرتی بقا کے لیے ضروری زبان اور عملی معلومات فراہم کی جاتی تھیں۔ مواد مرکوز تدریس نے اس تناظر میں غیر معمولی کامیابی حاصل کی کیونکہ طلبہ زبان سیکھنے کے ساتھ ساتھ حقیقی دنیا کے مسائل سے نمٹنے کی تیاری بھی کرتے تھے۔ کینیڈا میں فرانسیسی زبان کے فروغ کے لیے "Immersion Programs" متعارف ہوئے۔ ان پروگراموں میں طلبہ کو مخصوص مضامین فرانسیسی زبان میں پڑھائے گئے تاکہ وہ غیر ملکی زبان میں فطری انداز سے مہارت حاصل کریں۔ یہ ماڈل بعد میں مواد مرکوز تدریس کی ایک اہم بنیاد بنا۔

نظریاتی بنیادیں:

زبان کا نظریہ:

مواد مرکوز تدریس اس مفروضے پر قائم ہے کہ زبان بذاتِ خود مقصد نہیں بلکہ اظہار اور تفہیم کا وسیلہ ہے۔ اس تصور کے تحت زبان کو صرف قواعد و ذخیرہ الفاظ کی مشق کے ذریعے نہیں سیکھا جاتا بلکہ یہ اس وقت بہتر طور پر سیکھی جاتی ہے جب وہ حقیقی مواد کی تفہیم اور اظہار کے لیے استعمال ہو۔

لغت کی اہمیت:

زبان اور مواد کے انضمام میں الفاظ مرکزی حیثیت رکھتے ہیں۔ مختلف مضامین مثلاً سائنس، تاریخ اور سماجی علوم اپنے اپنے مخصوص الفاظ اور اصطلاحات رکھتے ہیں۔ ان کے ذریعے نہ صرف معلومات منتقل کی جاتی ہیں بلکہ ہر مضمون کا علمی ڈھانچہ بھی تشکیل پاتا ہے۔ لہذا مواد مرکوز تدریس میں مضامین سے متعلق الفاظ اور رجسٹر (register) سیکھنا لازمی ہے۔

قواعد کا کردار:

مواد مرکوز تدریس میں قواعد کو بطور وسیلہ ترسیل دیکھا جاتا ہے۔ اس کی تدریس مواد کی ضروریات کے مطابق ہوتی ہے نہ کہ روایتی ترتیب کے مطابق۔ یعنی طلبہ جب کسی سائنسی یا تاریخی مواد کا مطالعہ کرتے ہیں تو قواعد کی وہ ساختیں سامنے آتی ہیں جو اس مواد کے اظہار کے لیے ضروری ہیں۔

متن اور گفتگو کی اہمیت:

مواد مرکوز تدریس زبان کو صرف جملوں تک محدود نہیں رکھتی بلکہ متن (text) اور گفتگو (discourse) کو مرکزیت دیتی ہے۔ طلبہ کو یہ سکھایا جاتا ہے کہ مختلف مضامین میں معلومات کو کس طرح متن، مضمون یا گفتگو کی صورت میں ترتیب دیا جاتا ہے۔ اس طرح وہ نہ صرف زبان بلکہ علمی تحریر اور تقریر کے تقاضوں سے بھی واقف ہوتے ہیں۔

مہارتوں کا انضمام:

زبان کے چاروں بنیادی مہارتوں (سننا، بولنا، پڑھنا، لکھنا) ایک دوسرے سے جڑے ہوتے ہیں۔ اس تدریسی طریقہ میں ایک ہی سرگرمی میں مختلف مہارتیں یکجا ہو جاتی ہیں مثلاً طلبہ کوئی تحریری متن پڑھتے ہیں، اس پر نوٹ لیتے ہیں، پھر زبانی بحث کرتے ہیں اور آخر میں اس پر مبنی رپورٹ تیار کرتے ہیں۔

آموزش کا نظریہ:

مواد مرکوز تدریس میں آموزش کے متعلق چند بنیادی مفروضات کارفرما ہیں:

- تفہیم (Comprehension) کی شرط:

دوسری زبان سیکھنے کے لیے ضروری ہے کہ طلبہ اس مواد کو سمجھ سکیں جو اس زبان میں پیش کیا جا رہا ہے۔ اس مقصد کے لیے استاد مواد کو آسان، واضح اور تدریجی انداز میں پیش کرتا ہے تاکہ طلبہ معنی تک پہنچ سکیں۔

- معنی کی گفت و شنید: (Negotiation of Meaning)

سیکھنے کا عمل یک طرفہ نہیں بلکہ باہمی تعامل پر مبنی ہے۔ استاد اور طلبہ مل کر گفتگو کے ذریعے معنی کو واضح کرتے ہیں۔ اس دوران سوال و جواب، وضاحتیں اور مثالیں سیکھنے کو مؤثر بناتی ہیں۔

- اصلاحی رائے: (Corrective Feedback)

زبان سیکھنے میں طلبہ غلطیاں کرتے ہیں۔ اس طریقہ میں استاد ان غلطیوں کو صرف نشاندہی نہیں کرتا بلکہ انہیں درست شکل میں پیش کر کے یا سوالات کے ذریعے سیکھنے والوں کو خود اصلاح کی طرف راغب کرتا ہے۔

• کمک: (Scaffolding)

طلبہ کو مشکل مواد سمجھنے کے لیے استاد وقتی مدد فراہم کرتا ہے مثلاً الفاظ کی وضاحت، خاکے یا مثالیں دینا۔ وقت کے ساتھ ساتھ یہ سہولت کم ہوتی جاتی ہے تاکہ طلبہ خود مختاری حاصل کریں۔

• سابقہ علم: (Prior Knowledge)

طلبہ اپنے ساتھ مختلف علمی اور سماجی تجربات لے کر آتے ہیں۔ اگر استاد ان کے موجودہ علم کو نئے مواد سے جوڑ دے تو سیکھنے کا عمل زیادہ آسان اور با معنی ہو جاتا ہے۔

لسانی و علمی انضمام کی فلسفیانہ بنیاد:

مواد مرکوز تدریس اس نظریے پر مبنی ہے کہ زبان اور معلومات ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں بلکہ باہم مربوط ہیں۔ زبان دراصل علم کی تشکیل اور اظہار کا بنیادی ذریعہ ہے۔ جب طلبہ کسی نئے مضمون کو سیکھتے ہیں تو وہ زبان کے ذریعے ہی اس علم کو سمجھتے اور بیان کرتے ہیں۔ اس لیے زبان کی تدریس کو علم کی تدریس سے الگ رکھنا غیر فطری ہے۔ تدریس کا یہ طریقہ دراصل تعلیمی لسانیات اور معاشرتی تعمیریت سے متاثر ہے۔ وائیکوٹسکی کے مطابق سیکھنے کا عمل سماجی تعامل اور زبان کے ذریعے آگے بڑھتا ہے۔ یہ طریقہ انہی اصولوں کو عملی جامہ پہناتے ہیں۔

تعلیمی مقاصد:

مواد مرکوز تدریس کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ طلبہ کو بیک وقت زبان اور مواد میں مہارت حاصل ہو۔ اس کے تعلیمی مقاصد درج ذیل ہیں:

- طلبہ کو ایسے علمی وسائل مہیا کرنا جو انہیں مختلف مضامین میں کامیابی کے ساتھ آگے بڑھنے میں مدد دیں۔
- زبان کو محض ایک مضمون کے طور پر نہیں بلکہ ایک علمی ذریعہ کے طور پر استعمال کرنا۔

- طلبہ کی مطالعہ، نوٹ سازی، تحقیقی اور تحریری صلاحیتوں کو فروغ دینا تاکہ وہ اعلیٰ تعلیم میں بہتر کارکردگی کا مظاہرہ کر سکیں۔
- بین العلومی (Interdisciplinary) مطالعہ کے ذریعے علم کو زیادہ مربوط انداز میں پیش کرنا۔

لسانی مقاصد:

مواد مرکوز تدریس کا ایک اہم ہدف یہ ہے کہ طلبہ زبان پر زیادہ قدرت حاصل کریں۔ اس ضمن میں لسانی مقاصد درج ذیل ہیں:

- زبان کی مہارتوں ایک ساتھ فروغ۔
- علمی اور تکنیکی اصطلاحات کے استعمال میں مہارت۔
- زبان کی روانی (Fluency) اور درستی (Accuracy) کے درمیان توازن قائم کرنا۔
- بین اللسانی صلاحیت اور سمجھ پیدا کرنا تاکہ طلبہ اپنی مادری زبان اور غیر ملکی زبان کے درمیان تعلق سمجھ سکیں۔

نصاب اور مواد کا انتخاب:

مواد مرکوز تدریس میں نصاب کی تشکیل اس بات پر منحصر ہوتی ہے کہ توجہ زیادہ تر مواد پر ہے یا زبان پر۔ اگر توجہ مواد پر ہے تو نصاب میں مضامین جیسے تاریخ، سائنس اور سماجی علوم وغیرہ کو مرکزی حیثیت دی جاتی ہے اور زبان سیکھنا ایک اضافی فائدہ سمجھا جاتا ہے۔ اور اگر مقصد زبان سکھانا ہے تو نصاب میں لسانی مہارتوں اور قواعد کو ترجیح دی جاتی ہے اور مواد کو معاون یا تکمیلی حیثیت دی جاتی ہے۔ مواد مرکوز تدریس میں نصاب کے لیے مواد کے انتخاب پر خصوصی توجہ دی جاتی ہے اور مواد کے انتخاب کے وقت یہ یقینی بنایا جاتا ہے کہ مواد طلبہ کی دلچسپی اور علمی ضرورت کے مطابق اور بامعنی اور حقیقی دنیا سے تعلق رکھنے والا ہو۔ نیز نصاب میں تصویری، سمعی و بصری اور جمالیاتی مواد کو شامل کیا جاتا ہے تاکہ مختلف طرزِ آموزش کے طلبہ مستفید ہو سکیں۔

استاد اور طلبہ کا کردار:

روایتی تدریسی طریقوں میں استاد مرکزی حیثیت رکھتے ہیں اور طلبہ زیادہ تر غیر فعال کردار ادا کرتے ہیں۔ البتہ مواد مرکوز تدریس میں تدریس کا محور طالب علم ہوتا ہے اور استاد کا کردار ایک رہنما اور تسہیل کار کا بن جاتا ہے۔ استاد محض معلومات فراہم کرنے والا نہیں رہتا بلکہ طلبہ کو سیکھنے کے عمل میں سہولت فراہم کرتا ہے۔ وہ تدریسی مواد کو اس طرح ڈھالتا ہے کہ طلبہ اسے غیر ملکی زبان میں بھی سمجھ لیتے ہیں۔ اس طریقہ میں طلبہ سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ محض سننے والے نہ ہوں بلکہ مباحث، سوال و جواب اور گروہی سرگرمیوں میں فعال حصہ لیں۔ ان کا کردار علم حاصل کرنے والے سے بڑھ کر علم تخلیق کرنے والے کا ہوتا ہے۔ وہ اپنی آموزشی حکمت عملیاں (Learning Strategies) خود تیار کرتے ہیں اور مختلف ذرائع سے معلومات اکٹھا کر کے زبان اور مواد دونوں میں مہارت حاصل کرتے ہیں۔

مواد مرکوز تدریس کی خصوصیات:

مواد مرکوز تدریس زبان کی تدریس میں انقلابی رجحانات کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ طریقہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ زبان کو محض قواعد اور ذخیرہ الفاظ کے ذریعے نہیں بلکہ حقیقی مواد، مکالمے اور علمی سرگرمیوں کے ذریعے سکھایا جانا چاہیے۔ اس طریقہ تدریس کی مندرجہ ذیل خصوصیات ہیں:

(الف) زبان اور مواد کی یکساں اہمیت

زبان کو الگ تھلگ سکھانے کے بجائے جب اسے علمی مواد سے جوڑا جاتا ہے تو طلبہ زیادہ دیر پا اور بامعنی سیکھنے کے عمل میں شریک ہوتے ہیں۔ اس طریقے سے زبان کی مہارتیں (بولنا، سننا، پڑھنا، لکھنا) اور علمی صلاحیتیں (تحقیق، تجزیہ، تنقید) ایک ساتھ پروان چڑھتی ہیں۔

(ب) طلبہ کی دلچسپی اور شرکت میں اضافہ

اس طریقہ تدریس میں طلبہ زیادہ فعال کردار ادا کرتے ہیں۔ وہ اپنی تعلیم میں شراکت دار محسوس کرتے ہیں اور علم کو محض نصابی ضرورت نہیں بلکہ ایک ذاتی تجربہ سمجھتے ہیں۔

(ج) اساتذہ کے لیے دوہری مہارت کی ضرورت

اس طریقہ تدریس کے استعمال کے لیے اساتذہ کو زبان اور مواد دونوں پر عبور ہونا چاہیے۔ جہاں یہ اساتذہ کے تدریسی عمل کے معیار کو بلند کرتا ہے وہیں یہ تربیت اور وسائل کی زیادہ ضرورت بھی پیدا کرتا ہے۔

(د) کثیر لسانیت اور بین الثقافتی شعور

مواد مرکوز تدریس کے ذریعے طلبہ نہ صرف کئی زبانوں میں ماہر ہوتے ہیں بلکہ وہ مختلف ثقافتوں کو بھی زیادہ بہتر طور پر سمجھتے ہیں۔ یہ رجحان عالمی سطح پر ان کی مواصلاتی اور پیشہ ورانہ کامیابیوں میں اضافہ کرتا ہے۔

اطلاقی سفارشات:

(الف) نصاب اور پالیسی سازی

تعلیمی پالیسی سازوں کو چاہیے کہ وہ مواد مرکوز تدریس کے اصولوں کو نصاب میں شامل کریں تاکہ زبان اور مواد کا متوازی فروغ ہو سکے۔ نصاب سازی میں مختلف مضامین کے ماہرین اور زبان کے ماہرین کو ایک ساتھ شامل کیا جائے۔

(ب) اساتذہ کی تربیت

اساتذہ کے لیے دوہری مہارت (زبان + مواد) کی خصوصی تربیت کے پروگرام ترتیب دیے جائیں۔ پیشہ ورانہ ترقی کے پروگرامس میں اسکاف فولڈنگ، اصلاحی فیڈبک اور مکالماتی تدریس کی مشق شامل کیے جائیں۔

ماحصل:

روایتی تدریسی طریقے زبان کو محض قواعد اور الفاظ تک محدود رکھنے پر زور دیتے ہیں۔ البتہ عصر حاضر میں یہ تسلیم کیا جا چکا ہے کہ زبان کی آموزش کو مؤثر اور بامعنی بنانے کے لیے اسے مواد اور عملی سرگرمیوں کے ساتھ جوڑنا ناگزیر ہے۔ زبان کو سائنسی، تاریخی اور سماجی مضامین کے ساتھ ساتھ پڑھایا جانا ضروری ہے۔ زبان اور مضامین ایک دوسرے سے الگ نہیں ہیں بلکہ یہ باہم مربوط ہیں۔ تدریسی عمل میں تفہیم، معنی کی گفت و شنید، اصلاحی فیڈبک اور اسکاف فولڈنگ کلیدی کردار ادا کرتے ہیں۔ ان کے ذریعے زبان کی چاروں مہارتیں (سننا، بولنا، پڑھنا، لکھنا) اور علمی صلاحیتیں (تحقیق، تجزیہ، تنقید) ایک ساتھ ترقی پاتی ہیں۔ مواد مرکوز تدریس طلبہ کی دلچسپی اور فعال شمولیت میں اضافہ کرتی ہے، انہیں بین الثقافتی آگاہی کے مواقع فراہم کرتی ہے اور عالمی سطح پر مقابلہ کرنے کے قابل بناتی ہے۔ تاہم اس طریقہ تدریس کو کامیاب بنانے کے لیے اساتذہ کی دوہری تربیت (زبان + مواد)، مستند تدریسی وسائل کی فراہمی اور پالیسی سطح پر مربوط اقدامات ناگزیر ہیں۔

کتابیات

Kaufman, D., and Crandall, J. (2005). *Content-Based Instruction in Primary and Secondary School Settings*. USA: Teachers of English to Speakers of Other Languages, Inc.

Olmedo Bula Villalobos, B, O. (2014). Content-Based Instruction: A Relevant Approach of Language Teaching. *INNOVACIONES EDUCATIVAS*, Vol. 15.

Richards, C, J., and Rodgers, S, T. (2016). *Approaches and Methods in Language Teaching* (3rd ed.). United Kingdom: Cambridge University Press.

Stoller, L. F. (2004). Content-Based Instruction: Perspectives on Curriculum Planning. *Annual Review of Applied Linguistics*, Vol. 24, pp. 261-283.

Yuko Goto Butler, G, Y. (2005). Content-Based Instruction in EFL Contexts: Considerations for Effective Implementation. *JALT Journal*, Vol. 27, No. 2, pp. 227-242.

Yumnam, R. (2021). Content-Based Instruction: An effective approach of teaching English as a Second Language. *International Journal of Advanced Research in Innovation, Management & Social Sciences* Vol. 4, Issue 1. pp. 1-7.



میر کی تخلیقی کائنات: مثنوی خواب و خیال کے تناظر میں

ڈاکٹر علیشا خانم
دہلی اسکول آف جرنلزم، دہلی یونیورسٹی

تلخیص: اردو ادب کی تاریخ میں میر تقی میر کو غیر معمولی اہمیت و مقام حاصل ہے۔ ان کی شاعری بالخصوص غزل اور مثنوی نہ صرف کلاسیکی جمالیات کی ترجمان ہے بلکہ انسانی تجربات اور نفسیاتی حقیقتوں کی بھی عکاس ہے۔ میر تقی میر کا شمار ان شعرا میں ہوتا ہے جنہوں نے انسانی وجود کی خارجی اور داخلی کائنات کو اپنی شاعری میں بے مثال فنی چابک دستی سے برتا۔ میر کے کلام میں اجتماعی اور ذاتی المناک حوادث کے نقوش، جذباتی وسعت اور انسانی وجود کے پیچیدہ گوشوں کا عکس بے مثال فنی اخلاص کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ اسی پس منظر میں ان کی مثنوی "خواب و خیال" اردو کلاسیکی مثنویات میں اپنی طرز اور موضوع کی انفرادیت کے باعث ادب کے سنہرے باب کی حیثیت رکھتی ہے۔

مثنوی "خواب و خیال" کو محض عشقیہ واردات یا روایتی مثنوی نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ یہ مثنوی انسان کی داخلی کشش، نفسیاتی اضطراب اور جذباتی انتشار کا ایک منفرد بیان ہے۔ میر نے اس مثنوی میں اپنی ذاتی زندگی کے درد و غم، زمانے کی محرومی اور در بدری کو بڑی فنکارانہ صداقت سے نقش کیا ہے اور اس کے اشعار میں داخلی اضطراب، تنہائی اور حزن و ملال کی جھلک ہر جگہ نمایاں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس مثنوی میں قاری نہ صرف عشق کے جذباتی مد و جزر کو محسوس کرتا ہے بلکہ وجودی بحران اور نفسیاتی پیچیدگی کا فنی اظہار بھی اس کی خاص شناخت بن جاتی ہے۔

زیر نظر مقالے میں **مثنوی "خواب و خیال"** کو جدید نفسیاتی تنقید کے زاویے سے بالخصوص بائیپولر ڈس آرڈر کے تناظر میں دیکھا گیا ہے۔ بائیپولر ڈس آرڈر ایک ایسی ذہنی کیفیت ہے جس میں فرد باری باری شدید جذباتی بلندی (مینیا)، گہری افسردگی (ڈپریشن)، اور کبھی ان دونوں کی مخلوط حالت کا سامنا کرتا ہے۔ اس مرض کی مختلف اقسام جیسے بائیپولر I، بائیپولر II اور سائیکو تھائیمیا انسانی تجربات میں جذباتی عدم توازن اور ذہنی انتشار کے نمائندہ

ہیں جو میر کی مثنوی میں شعری پیرائے میں بڑی خوبصورتی سے جھلکتے ہیں۔ ایک طرف خیالی معشوق کے دل فریب جلوے اور جذباتی بلند پروازی ہے تو دوسری طرف کرب، زوال اور گہری بیگانگی کی دھند بھی نظر آتی ہے۔

اس مقالے کا بنیادی مقصد مثنوی "خواب و خیال" کا نفسیاتی تجزیہ پیش کرنا ہے تاکہ واضح کیا جاسکے کہ میر کی تخلیقی کائنات داخلی اضطراب اور باپولر طرز کے ذہنی و جذباتی بحران کی ترجمان کیسے بنتی ہے میر کے ذاتی ایسے اور نفسیاتی بحران ان کے فن کے لیے محض رکاوٹ نہیں بلکہ تخلیقی توانائی کے حیات بخش وسائل ہیں۔ مثنوی "خواب و خیال" ایک ایسی مثال ہے جہاں ذہنی اضطراب تخلیقی اظہار کی محرک قوت بن کر سامنے آتا ہے اور یہ پہلو اردو ادب میں نفسیاتی تنقید کے لیے نئے امکانات کو روشن کرتا ہے۔ اس مثنوی میں خواب اور حقیقت کی سرحد دھندلا جاتی ہے اور عشق ایک نفسیاتی و جمالیاتی تجربے میں ڈھل کر قاری کو شاعر کی داخلی کائنات تک رسائی فراہم کرتا ہے۔

کلیدی الفاظ: میر تقی میر، خواب و خیال، باپولر ڈس آرڈر، مینیا، ڈپریشن، مخلوط کیفیت، تحلیل نفسی، ہوسینیشن، داخلی کشمکش، خیالی معشوق، جذباتی مدوجزر، نفسیاتی بحران، جذباتی شدت، داخلی کائنات، آسودگی، مثنوی، PTSD

ادب دراصل انسان کے داخلی کائنات کا آئینہ ہے ایک ایسا آئینہ جو محض عقل و شعور کے محدود زاویوں سے نہیں بلکہ اس کی باطنی کشمکش، جذباتی طوفان اور نفسیاتی ارتعاشات سے روشنی حاصل کرتا ہے۔ انسانی ذات اپنے اعمال و افعال میں ہمیشہ منطقی استدلال یا عقلی فیصلوں کی پیروی نہیں کرتی بلکہ اکثر و بیشتر وہ غیر شعوری محرکات، لاشعوری خواہشات یا شدید جذباتی تحریکات کے زیر اثر ایسے رویوں کا اظہار کرتی ہے جو بظاہر عقل کے دائرے سے باہر

ہوتے ہیں۔ یہی وہ کیفیت ہے جہاں ادب اور نفسیات کی راہیں آپس میں ملتی ہیں۔ ادیب نہ صرف خارجی دنیا کا مشاہدہ کرتا ہے بلکہ اپنی داخلی دنیا کے تلاطم کو بھی تحریر کے قالب میں ڈھالتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ایک فنکار کسی کردار کو تخلیق کرتا ہے تو وہ کردار نہ صرف سماجی اور تہذیبی اثرات کا حامل ہوتا ہے بلکہ اس کے باطن میں جذبوں، خوف، خواہشات، کشش اور اضطراب کی ایک مکمل نفسیاتی کائنات پوشیدہ ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے جب ہم ادب کا نفسیاتی مطالعہ کرتے ہیں تو یہ محض کسی تحریر کے واقعاتی تجربے تک محدود نہیں رہتا بلکہ اس میں فنکار کی شخصیت، اس کی نفسی ساخت، اس کے تحت الشعور میں پنہاں تصورات اور اس کی داخلی کشمکش اور اضطرابی کیفیات کے اسباب کا فہم بھی شامل ہوتا ہے۔

“----- انسانی نفس تمام علوم و فنون کا مخزن و مرکز ہے۔ نفسیاتی تحقیق سے ہم ایک طرف کسی بھی فن پارے کے وجود میں آنے کے بارے میں معلومات کی توقع کرتے ہیں اور دوسری طرف ان باتوں کا پتہ لگاتے ہیں جنہوں نے فنکار کو فن پارے کی تخلیق کی تحریک دی۔”

یہ واضح ہوتا ہے کہ ادب انسانی تجربات کی ترسیل ہے چاہے وہ تجربے خوشی کے ہوں یا غم کے، شکست کے ہوں یا مسرت کے، الوہیت کے ہوں یا جنون کے۔ ہر تجربہ اپنے ساتھ جذبات کی ایک ایسی دنیا آباد کرتا ہے جسے صرف نفسیاتی تناظر ہی میں مکمل طور پر سمجھا جاسکتا ہے۔

لہذا اس مقالے میں میر تقی میر جیسے حساس اور دردمند استادِ سخن کی تخلیقات کا مطالعہ نہایت اہمیت کا حامل ہے کیونکہ ان کا کلام خصوصاً مثنوی “خواب و خیال” انسانی ذات کے انہی گہرے اور پیچیدہ گوشوں کو مؤثر انداز میں نمایاں کرتی ہے۔ جہاں شعور اور لاشعور ایک دوسرے میں تحلیل ہونے لگتے ہیں اور جذبات و احساسات کی شدت ایک نفسیاتی بحران کو جنم دیتی ہے۔ میر کی تخلیقی کائنات محض ایک جمالیاتی تجربہ نہیں بلکہ ایک جذباتی و نفسیاتی جدوجہد کا بیانیہ ہے۔ جس میں انسانی ذات کی گمشدگی، تلاش، شکست، اور امید کے مراحل نہایت لطیف پیرائے میں نظر آتے ہیں۔ یہی وہ پس منظر ہے جس

میں بائوپل نفسیاتی رجحانات جیسے ذہنی عارضوں کا تجزیہ نہ صرف میر کے فنی شعور کو بہتر طور پر سمجھنے میں مدد دیتا ہے بلکہ اردو ادب میں نفسیاتی تنقید کے امکانات کو بھی نئی وسعت عطا کرتا ہے۔

زیر نظر تحقیق کا مقصد یہی ہے کہ مثنوی، خواب و خیال ”کو بائوپل شخصیت کے نفسیاتی پس منظر میں سمجھا جائے اور یہ جاننے کی سعی کی جائے کہ میر کے یہاں جو جمالیاتی گہرائی اور جذباتی شدت موجود ہے وہ کسی ذہنی کیفیت کا عکس تو نہیں؟ اس مقصد کے لیے تحقیق میں تحلیل نفسیاتی طریقہ کار (analytical-psychological approach) کو اپنانا ضروری ہے۔ تحلیل نفسی انسان کے داخلی و خارجی محرکات اور اعصابیاتی اختلال کا آئینہ ہے جس میں انسانی ذہن کے پیچ و خم کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ بقول شارب ردولوی:

”تحلیل نفسی انسانی شخصیت کو متحرک اور موثر انداز میں دیکھتی ہے جو اندرونی طور پر ایک میدان جنگ کا نقشہ رکھتی ہے جس میں پہچان اور ضبط و نظم خواہش اور روایات میں سخت کشمکش ہوا کرتی ہے۔ یہ نظریہ یقینی طور پر داخلی تحریکات کی جانچ پڑتال کرتا ہے۔۔۔۔۔ تحلیل نفسی انسان کی خارجی باتوں سے گزر کر اس کے باطن تک پہنچنے کی کوشش کرتی ہے اور معاشرتی پردوں کے پیچھے انسان کی شخصیت کی تہ میں حقیقتوں کی جستجو کرتی ہے۔۔۔۔۔“^۲

”۔۔۔۔۔ تحلیل نفسی انسان کی انفرادی زندگی کے مدفون حالات اور complexes کی تلاش کا نام ہے۔۔۔۔۔“^۳

تحلیل نفسی (Psychoanalysis) انسان کی فردی زندگی کے پوشیدہ حالات اور جذباتی تضادات کی گہرائی میں جانے کا عمل ہے جو انسانی ذہن کی پیچیدگیوں، تضادموں، اور لاشعوری خواہشات کو سمجھنے کا ذریعہ بنتا ہے۔ یہ طریقہ کار فرد کے ظاہری رویوں کے پیچھے وہ نفسیاتی عوامل دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے جو انسانی شخصیت اور رویے کو متحرک کرتے ہیں۔ تحلیل نفسی کا مقصد انسان کے اندرونی ذہنی میدان کو سمجھنا اور اس کے علمی و جذباتی ساخت کو کھولنا ہے تاکہ شخص کی نفسیاتی کشمکش اور ذہنی اضطراب کی اصل وجوہات سامنے آتیں ہیں۔

اسی تناظر میں بائپولر ڈس آرڈر ایک شدید ذہنی کیفیت کا نام ہے جس میں فرد کو جذبات کے انتہائی اتار چڑھاؤ کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہ فرد کے مزاج میں ہونے والی تبدیلیوں کو واضح کرتی ہے جو فرد کی زندگی اور رویوں پر گہرا اثر ڈالتی ہیں۔ تحلیل نفسی کی مدد سے بائپولر ڈس آرڈر کے مریض کی ذہنی کیفیت، داخلی اضطراب کے پس پردہ پوشیدہ محرکات، لاشعوری خواہشات، اور جذباتی تضادات کی گہرائی کو سمجھا جاسکتا ہے۔

بائپولر ڈس آرڈر۔ ایک داخلی کشمکش:

نفسیاتی امراض میں ”بائپولر ڈس آرڈر“ (Bipolar disorder) ایک ایسی ذہنی اضطرابی کیفیت کا نام ہے جو فرد کو شدید جذبات کی گرفت میں جکڑ کر رکھتی ہے۔ جسکی واضح تعریف یوں ملتی ہے کہ:

”Bipolar disorder is a medical condition characterized by extreme mood swings that affect not only emotions but also thinking, behavior, and functioning. It is not due to a ‘weak’ personality and is treatable.“

بائپولر ڈس آرڈر صرف ایک ذہنی کیفیت کا نام نہیں بلکہ ایک گہرا داخلی بحران ہے جو انسان کے باطن کی دنیا میں ایک مسلسل ارتعاش پیدا کرتا ہے۔ اردو میں اس کیفیت کے لیے ”دو قطبی عارضہ“ کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ دو قطبی ایک پیچیدہ ذہنی اضطراب ہے جس میں انسان کی جذباتی دنیا دو انتہاؤں کے درمیان مسلسل جھولتی رہتی ہے جو کبھی جذبات کی شدید بلندیوں پر، تو کبھی گہرے ذہنی انحطاط اور مایوسی کی اتھاہ گہرائیوں میں ڈوب جاتی ہے۔

ہائپو لڑس آرڈر ایک اقساطی اور بار بار واپس آنے والا نفسیاتی عارضہ ہے جو عام طور پر تین مخصوص حالتوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ پہلی حالت ایک بلند کیفیت ہوتی ہے جسے ”منا“ کہا جاتا ہے جس میں فرد شدید جذباتی سرشاری اور توانائی کی زیادتی محسوس کرتا ہے۔ دوسری حالت ایک پست کیفیت ہے جسے ”ڈپریشن“ کے نام سے جانا جاتا ہے جہاں فرد گہرے غم، اداسی اور مایوسی کی کیفیت میں مبتلا رہتا ہے۔ تیسری حالت ایک متوازن کیفیت ہوتی ہے۔ یہ تینوں حالتیں مل کر ہائپو لڑس آرڈر کی پیچیدہ اور آنے جانے والی کیفیات کی نمائندگی کرتی ہیں۔ یہ عارضہ بنیادی طور پر دو متضاد کیفیوں کے درمیان مسلسل آمدورفت سے عبارت ہے۔

۱. مینیا: (Mania)

"A manic episode is a period of at least one week when a person is extremely high-spirited or irritable most of the day for most days, possesses more energy than usual, and experiences at least three of the following changes in behavior: decreased need for sleep, increased or faster speech, uncontrollable racing thoughts, distractibility, increased activity, and risky or impulsive behavior. Symptoms must be severe enough to cause dysfunction in work, family, or social activities." ۵

اس مرحلے میں فرد کی ذات گویا توانائی کا پیکر بن جاتی ہے۔ بے پناہ خوشی، غیر معمولی اعتماد، حد سے بڑھتی ہوئی خود پسندی، کم نیند کے باوجود مستعدی اور تخلیقی بہاؤ کی شدت۔ یہ سب مینیا کی علامتیں ہیں۔ ایسے میں فرد خود کو ناقابل شکست محسوس کرتا ہے۔ خیالات کی تیز رفتاری، بولنے میں روانی اور منصوبوں کی کثرت گویا اسے کائنات کے مرکز میں لاکھڑا کرتی ہے۔ مگر اس کے برعکس اس کی دوسری کیفیت ڈپریشن ہوتی ہے جو فرد کو زندگی سے دور کر دیتی ہے۔

۲. ڈپریشن: (Depression)

"A major depressive episode is characterized by a period of at least two weeks during which an individual experiences a depressed mood or loss of interest or pleasure in nearly all activities, along with at least five additional symptoms such as changes in appetite, sleep disturbances, fatigue, feelings of worthlessness, difficulty concentrating, or recurrent thoughts of death. These symptoms cause significant distress or impairment in social, occupational, or other important areas of functioning."^۶

جب فرد کی شخصیت دوسرے قطب پر پہنچتی ہے تو انسان کے باطن میں ایک خاموش سکوت طاری ہو جاتا ہے۔ پھر افسردگی، بے دلی، ناامیدی، خود تنقیدی، بے خوابی، زندگی سے بیزاری اور بعض صورتوں میں خودکشی کے خیالات یہ سب اس مرحلے کی علامتیں ہیں۔ وہی شخص جو کل کائنات کو مسخر کرنے پر تلا تھا اب وہی خود کو ایک بوجھ، ناکام، اور ایک تنہا وجود محسوس کرتا ہے۔

۳. "خلوط کیفیت:

Cyclothymic disorder is a milder form of bipolar disorder involving many "mood swings," with hypomania and depressive symptoms that occur frequently. People with cyclothymia experience emotional ups and downs but with less severe symptoms than bipolar I or II disorder.^۷

کچھ افراد کو ہمیشہ خالص مینیا یا افسردگی کے دورے نہیں ہوتے۔ بلکہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ مینیا اور افسردگی کی علامات ایک ساتھ ظاہر ہو جاتی ہیں جسے ”مخلوط کیفیت“ کہتے ہیں۔ مثلاً مخلوط کیفیت میں مبتلا شخص تیز رفتاری سے سوچتا اور بولتا ہے مگر ساتھ ہی شدید اضطراب اور خودکشی کے خیالات بھی اس کے ذہن میں رہتے ہیں۔ ایسی کیفیت کی تشخیص نہایت مشکل ہوتی ہے اور یہ فرد کے لیے بے حد تکلیف دہ ثابت ہوتی ہے۔

یہ دونوں کیفیات مینیا اور ڈپریشن بظاہر متضاد سہی مگر ایک ہی شخصیت کا حصہ بن جاتے ہیں۔ اس تضاد کا تسلسل ہی بائوپولر ڈس آرڈر کی اصل پیچیدگی ہے۔ فرد کے اندرونی جذبات، اس کے رویے، اس کے تعلقات، حتیٰ کہ اس کی تخلیقی صلاحیتیں بھی اس کشمکش کی زد میں آ جاتی ہیں۔

تاریخ ادب میں بارہا یہ مشاہدہ کیا گیا ہے کہ تخلیقی فنکاروں کی ایک بڑی تعداد کسی نہ کسی درجے میں بائوپولر رجحانات کا شکار رہی ہے۔ تخلیق جہاں احساسات کی باریک ترین لہروں کو گرفت میں لینے کا عمل ہے وہیں ذہن کی ایسی کیفیتوں کا بھی اظہار ہے جنہیں عام فہم میں بیان کرنا مشکل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بائوپولر افراد بعض اوقات فن کی معراج کو چھو لیتے ہیں کیونکہ ان کے اندرونی اضطراب کو تخلیقی پیرایہ میسر آ جاتا ہے اور ان کے الفاظ محض اظہار نہیں ہوتے بلکہ ایک شدید داخلی کرب کی صدائے بازگشت بن جاتے ہیں۔

اس پس منظر میں جب ہم اردو کے استادِ سخن شاعر میر تقی میر کی شخصیت کا تجزیہ کرتے ہیں تو ان کی ذات ہمیں گہری جذباتی اور نفسیاتی پیچیدگیوں میں جکڑی ہوئی نظر آتی ہے۔ میر کا کلام محض غم جاناں کا ترجمان نہیں بلکہ غم دہر کا آئینہ معلوم ہوتا ہے۔ ان کی شاعری میں جس شدت سے خود ترسی، شکستہ دلی، تنہائی، خود احتسابی، اور بعض اوقات وجدانی کیفیتیں جلوہ گر ہوتی ہیں وہ ایک بائوپولر ذہن کی ادبی عکاس معلوم ہوتی ہیں۔ میر کے کلام میں جہاں عشق کی نرمی، لطافت اور سوز ہے وہیں ایک ہولناک داخلی سکوت اور لاشعوری اضطراب بھی پنہاں ہے۔

میر کی شخصیت اور ان کی تخلیقی کائنات:

اردو ادب کی تاریخ میں میر تقی میر ایک ایسا نام ہیں جس کی شاعری نہ صرف جذبات کی گہرائیوں میں اترتی ہے بلکہ انسانی نفسیات کے دقیق ترین پہلوؤں کو بھی شعری پیرایہ عطا کرتی ہے۔ ان کی زندگی ایک ایسے دور میں بسر ہوئی جب دہلی سیاسی، سماجی اور تہذیبی اعتبار سے زوال کا شکار ہو چکی تھی۔ میر کی ذاتی زندگی بھی شدید غم و آلام، معاشرتی تنہائی، مالی پریشانیوں اور جذباتی شکست و ریخت سے عبارت تھی۔ ان کے والد کا انتقال، خانہ بدوشی کی زندگی، دربدری کا سفر، اور دہلی سے لکھنؤ کی ہجرت۔ یہ سب ان کی شخصیت پر گہرے نفسیاتی نقوش چھوڑ گئے۔ اس ضمن میں میر اپنے حالات کا ذکر یوں کرتے ہیں کہ۔

اللہ اللہ ری طبیعت کی روانی اس کی

میر دریا ہے سنے شعر زبانی اس کی

درد مندی میں گئی ساری جوانی اس کی

آبلے کی سی طرح، ٹھیس لگی پھوٹ بھی

اسی انداز کی تھی اشک فشانی اس کی

منہ تو بوجھار کا دیکھا ہے رستے تم نے

یہ اشعار میر کی زندگی کی گہری ذہنی اور جذباتی حالتوں کی تصویر کشی کرتے ہیں جہاں ان کا درد و الم زبان زد عام ہے۔ ان میں ظاہر ہوتا ہے کہ میر کے غم کا دائرہ صرف عشقیہ ناکامی تک محدود نہیں بلکہ یہ ایک وسیع افسردگی کی حالت ہے جو شعور و لاشعور میں پیوست ہو چکی ہے۔ ان کی شخصیت ایک ایسی داخلی کشمکش سے دوچار نظر آتی ہے جو کبھی انہیں جذبات کی انتہا پر لے جاتی ہے اور کبھی مکمل خاموشی اور خود فراموشی کی وادی میں اتار دیتی ہے۔ یہی تضاد اور جذباتی اتار چڑھاؤ میر کی تخلیقی کائنات کا مرکزی محور ہے جو ان کی شاعری کو نہایت منفرد اور گہرا بنادیتا ہے۔

مثنوی ”خواب و خیال“ میر کی ذہنی کیفیات کا آئینہ:

میر کی مثنوی "خواب و خیال" کو اگر ہم بائوپلر کیفیت کے تناظر میں دیکھیں تو وہ صرف عشقیہ وارداتوں کا بیان نہیں بلکہ ایک داخلی نفسیاتی سفر کی روداد معلوم ہوتی ہے جس میں انسان کے داخلی انتشار، ادھورے خوابوں اور الجھے ہوئے خیالات کا عکس ملتا ہے۔ ان کی تخلیق میں موجود یہ دوہری کیفیت بلندی اور پستی، امید اور مایوسی بائوپلر ذہن کی جمالیاتی ترجمانی کا مظہر ہے۔ جس کا اظہار اس مثنوی کے اشعار سے یوں ہوتا ہے۔

خوشحال اس کا جو معدوم ہے کہ احوال اپنا تو معلوم ہے

رہیں جان غمناک کو کاہشیں گئیں دل سے نو مید سو خواہشیں

میر کی مثنوی "خواب و خیال" میں یہ داخلی نفسیاتی کشمکش نمایاں طور پر نظر آتی ہے جس میں ان کے جذبات کی شدت اور ذہنی انتشار کے آثار گہرائی سے جلوہ گر ہوتے ہیں۔ ابتدا میں ہی میر نے روایتی رومانی داستان کی روایت سے انحراف کرتے ہوئے مثنوی کے آغاز ہی سے روایت شکنی روش اختیار کرتے ہیں۔ روایتی عشقیہ مثنویوں میں جس طرح ابتدا میں عشق کی تمہید، معشوق کا سراپا یا وصل و ہجر کی کوئی کیفیت بیان کی جاتی ہے میر اس ترتیب کو ترک کر کے براہ راست اپنی داخلی اضطرابی کیفیت، خارجی نامرادی اور زمانے کی بے رحم ٹھوکروں کا بیان کرتے ہیں۔ ان کے یہاں فرد کی نفسیاتی پیچیدگی، داخلی انتشار اور جذباتی انہماک کا ایک ایسا جہاں آباد نظر آتا ہے جس میں درد محض احساس نہیں بلکہ ایک مستقل وجود کی صورت اختیار کر جاتا ہے۔ اس مثنوی کے حوالے سے ڈاکٹر چودھری محمد نعیم رقم طراز ہیں کہ:

“میر نے اپنے روزہ جنون کی روداد ایک مثنوی کی شکل میں لکھی ہے جس کا نام خواب و خیال رکھا ہے۔ یہ مثنوی ۱۷۵۲ء کے بعد اور ۱۷۷۸ء سے پہلے لکھی گئی تھی۔ لیکن اغلب یہ ہے کہ اس کی سن تصنیف ۱۷۵۶ء سے بہت بعد نہ تھی یعنی آرزو کے انتقال کے کچھ ہی عرصہ بعد میر نے یہ مثنوی لکھ کر اپنے دل کا بوجھ کچھ ہلکا کر لیا تھا۔“

مثنوی خواب و خیال نہ صرف ایک ادبی تخلیق ہے بلکہ نفسیاتی بیانیہ بھی ہے جس میں میر اپنے شعور کی تاریک گلیوں میں اترتے ہیں اور قاری کو اپنے ساتھ اس المیہ کی سیر کراتے ہیں جو ان کے وجود پر سایہ فگن رہا۔ ۱۱۴ اشعار پر مشتمل اس مثنوی میں بظاہر ذاتی احوال کی روداد کے ساتھ اس کے بین السطور ایک داخلی نفسیاتی کرب کی جھلک بھی عیاں ہوتی ہے۔ والد کی وفات، غربت، عزیزوں کی بیوفائی، وطن سے ہجرت، اور دنیا کی ناقدری، یہ سب محرکات مل کر ایک باپولر ذہن کے ڈپریسڈ فیز (Depressive Phase) کو متشکل کرتے ہیں۔ میر نے اس مثنوی کی تخلیق ذہنی اضطرابی اور نفسیاتی کیفیات سے فراغت حاصل کرنے کے لئے کی۔ لہذا میر مثنوی کی تمہید میں اپنے المیہ کا یوں بیان کرتے ہیں کہ۔

زمانے نے رکھا مجھے متصل پر اکندہ روزی پر اکندہ دل
گئی کب پریشانی روزگار رہا میں تو ہم طالع زلف یار
وطن میں نہ اک صبح میں شام کی نہ پہنچی خبر مجھ کو آرام کی
اٹھاتے ہی سریہ پڑا اتفاق کہ دشمن ہوئے سارے اہل وفاق
زمانے نے آوارہ چاہا مجھے مری بیکسی نے نباہا مجھے
رفیقوں سے دیکھی بہت کو تہی غریبی نے اک عمر کی ہمسری
چلا اکبر آباد سے جس گھڑی دروہام پر چشم حسرت پڑی
کہ ترک وطن پہلے کیونکر کروں مگر ہر قدم دل کو پتھر کروں

میر کے یہ اشعار اسی داخلی ابتری، جذباتی انحطاط اور معاشرتی بیگانگی اور کی نمائندگی کرتے ہیں۔ وہ خود کو معاشی طور پر بھی ”پراگندہ روزی“ محسوس کرتے ہیں اور ذہنی و جذباتی طور پر بھی ”پراگندہ دل“ کے الفاظ سے اپنی حالت بیان کرتے ہیں۔ ”پراگندہ روزی، پراگندہ دل“ جیسے الفاظ صرف اقتصادی بد حالی کی نشان دہی نہیں کرتے بلکہ یہ اس داخلی بکھراؤ کا استعارہ بھی ہیں جو کسی شدید نفسیاتی خلش کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ وہی کیفیت ہے جسے بائیپولر ڈس آرڈر کے تحت ”pure depressive episode“ یا ”unipolar depression“ کہا جاتا ہے جہاں فرد ماضی کے دکھوں کی گرفت میں قید ہو جاتا ہے اور دنیا سے اپنا تعلق ختم کر لیتا ہے اور اسے ہر چیز بے معنی اور بوجھل دکھائی دیتی ہے۔

مثنوی کے اشعار میں جابجا ایسے الفاظ کا استعمال ملتا ہے جو نفسیاتی اصطلاحات کے علمبردار ہیں جیسے ”نہ پہنچی خبر مجھ کو آرام کی“ اور ”وطن میں نہ اک صبح نہ شام کی“ جیسے مصرعے مکمل ناامیدی، گہرے احساسِ بیگانگی اور داخلی ادا کی کو نمایاں کرتے ہیں اسی طرح ”دشمن ہوئے سارے اہل وفاق“، ”غریبی نے اک عمر کی ہمسری“، ”زمانے نے آوارہ چاہا مجھے“ یہ محض سماجی حالات کی شکایت نہیں بلکہ ایک نفسیاتی دفاعی رد عمل ہے جو ایک emotionally overwhelmed ذہن کی ترجمانی کرتا ہے۔ ایسے افراد جو بائیپولر کے ڈپریسڈ فیز میں ہوتے ہیں وہ تنقید، محرومی اور احساسِ محرومی کو شدت سے محسوس کرتے ہیں جہاں وقت اور جگہ دونوں بے معنی ہو جاتے ہیں گویا وجود ایک خلا میں معلق ہو۔ میر کے اشعار میں یہ خلا بڑی شدت سے محسوس ہوتی ہے جیسے ہر شے ایک بے نام کرب میں تحلیل ہو گئی ہو۔

مزید یہ کہ ہجرت کی منظر کشی جیسے:

چلا اکبر آباد سے جس گھڑی

درو بام پر چشمِ حسرت پڑی

یہ شعر نہ صرف ترک وطن کا نوحہ ہے بلکہ (emotional rootlessness) کی علامت بھی ہے۔ میر کے دل کا مضطرب ہونا، آنکھوں سے حسرت کے آنسو بہنا اور رخصت کے وقت جگر کا چھلنی ہونا یہ سب شدید نفسیاتی صدمے کی نشان دہی کرتے ہیں۔ یہ جذباتی کرب محض الفاظ کا کرب نہیں بلکہ ذہن کی ایک ایسی اندرونی کشمکش ہے جسے جدید نفسیاتی اصطلاح میں existential crisis یا melancholic depression کہا جاسکتا ہے۔

Melancholic depression ایک شدید قسم کے ڈپریشن کا نام ہے جس میں فرد کو گہرے غم، وجودی بے معنویت، ذہنی انتشار، اور شدید اداسی لاحق ہوتی ہے۔ اس کیفیت میں عام طور پر روزمرہ کی سرگرمیوں کا لطف جاتا رہتا ہے۔ نیند اور بھوک میں شدید تبدیلیاں آتی ہیں اور مایوسی کی شدت اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ زندگی بے معنی محسوس ہونے لگتی ہے۔ ایک یورپی کثیر المرکزی تحقیقی مطالعے (یورپی کثیر المرکزی اسٹڈی، ۲۰۲۱) کے مطابق

"A European multicenter study involving 1410 MDD patients found a 60.71% prevalence of melancholic features. Patients with melancholia showed higher rates of severe depressive symptoms, psychotic features, and suicide risk, and differed in prescribed medication strategies compared to non-melancholic MDD, although treatment responses did not significantly differ."^۹

یورپی ملٹی سینٹر اسٹڈی میں ۱۴۱۰ مبتلا مریضوں میں سے ۶۰.۷۱ فیصد میں melancholic خصوصیات پائی گئیں۔ ان مریضوں میں شدید افسردگی کی علامات، سائیکوسس کی جھلکیاں اور خودکشی کے خطرات زیادہ دیکھے گئے جبکہ ان کے علاج کے لیے مختلف ادویات تجویز کی گئیں اگرچہ علاج کے نتائج میں نمایاں فرق نہیں پایا گیا۔ یہی کیفیت میر کی شاعری کے اشعار میں بھی محسوس ہوتی ہے جو ان کے ذاتی المیوں سے کہیں بڑھ کر انسانی وجود کے ان نازک اور آزمائشی لمحات کی تصدیق کرتی ہے جہاں زندگی ایک مسلسل جدوجہد بن جاتی ہے۔ والد کی وفات گویا ان کی زندگی میں زوال کا پہلا دروازہ تھا

جس کے بعد زمانے نے پشت پے پشت وار کیے۔ قریبی عزیزوں کا رویہ جو محبت و مروت کا مرقع ہونا چاہیے تھا ظلم و سرد مہری کی ایک اجنبی شکل اختیار کر گیا۔ روزگار کی تلاش میں خاک چھانی، درد کی ٹھوکریں کھائیں، مگر ہر در بند، ہر راستہ بے منزل۔ غربت نے گریبان تھامے رکھا اور بے بسی نے آواز چھین لی۔ ایسے عالم میں وہی آشنا جودل کے قریب تھے طعنہ زن ہوئے اور میر کو آوارگی کا طوق پہنایا گیا۔

یہی وہ لمحہ شکست تھا جب میر نے اکبر آباد کے مانوس کوچوں، شناسا چہروں اور یادوں کے گھر کو خیر آباد کہہ کر دہلی کی اجنبی گلیوں کا رخ کیا۔ یہ ہجرت صرف جسمانی مقام کی تبدیلی نہیں بلکہ ان کے باطن میں ہونے والی ایک شدید تہلکہ خیز منتقلی کا اعلان تھی۔ ان اشعار میں چھلکتی ہوئی محرومیاں اور گہری تنہائی بائوپولر ڈس آرڈر کے Depressive Phase کا مکمل ادبی انظہار یہ بن جاتی ہیں۔ یہ وہ علامات ہیں جنہیں "mixed depressive states" یا "dysphoric depression" کے زمرے میں رکھا جاسکتا ہے۔

‘Mixed’ depression is a clinical presentation in which a patient meets the full criteria for major depressive disorder (MDD) and, at the same time, has a mixture of other features that are consistent with hypomania or mania. ۱۰

Mixed depression ایک ایسی نفسیاتی حالت ہے جس میں مریض میں میجر ڈپریسیو ڈس آرڈر (MDD) کی تمام شرائط پائی جاتی ہیں مگر اس کے ساتھ ہی اس کی شخصیت میں ہائپو منیا یا منیا کی علامات بھی ظاہر ہوتی ہے۔ یہ کیفیت نہ صرف ذاتی غم و الم کی عکاسی کرتی ہے بلکہ یہ سماجی نا انصافی، محرومی، اور شکستہ دلی کی ایسی شدت کا انظہار بھی ہے جو میر کی شاعری کو محض عشقیہ کلام سے کہیں آگے لے جاتی ہے اور اسے ذہنی کرب کا ایک فنکارانہ مرقع بنا دیتی ہے۔ میر نے دہلی کی پیچیدہ اور کٹھن بھری زندگی کے حالات کا ذکر کرتے ہوئے اپنی شاعری میں اس ذہنی اضطراب اور جذباتی جدوجہد کو بڑی درد مندی سے بیان کیا ہے جو نہ صرف ان کی ذاتی زندگی کا انظہار ہے بلکہ اس دور کے سماجی و سیاسی بحرانوں کی بھی عکاسی کرتا ہے۔ اس طرح ان کا کلام ایک

نفسیاتی اور ادبی دستاویزی حیثیت اختیار کر جاتا ہے جو قاری کو انسانی ذہن کی پیچیدگیوں سے روشناس کراتا ہے۔ دہلی میں اپنے حالات کے ذکر میں میر لکھتے ہیں کہ۔

بہت کھینچے یاں میں نے آزار سخت

پس از قطع رہ لائے دلی میں بخت

مجھے رکتے رکتے جنوں ہو گیا

جگر جو گردوں سے خوں ہو گیا

لگی رہنے وحشت مجھے صبح و شام

ہوا خبط سے مجھ کو ربط تمام

کبھو سنگ درد دست رہنے لگا

کبھو کف بد لب مست رہنے لگا

کبھو غرق بحر تیر رہوں کبھو مر بہ جیب تفکر رہوں

میر کے یہ اشعار ان کی ذہنی کیفیت اور جسمانی اذیتوں کی گہرائی کو واضح کرتے ہیں جہاں ان کا جگر زخم سے خون سا ہو چکا تھا اور وہ رکتے رکتے جنون کی حدوں تک پہنچ چکے تھے۔ صبح و شام محسوس ہونے والی وحشت نے ان کی زندگی کو بے قرار کر دیا تھا کبھی وہ مستی میں کف بر لب ہوتے اور کبھی تفکر میں گم ہو جاتے۔ اکبر آباد سے ہجرت کے بعد جب میر نے دہلی میں اپنے سوتیلے ماموں سراج الدین علی خان آرزو کے گھر سکونت اختیار کی مگر یہ قیام ان کے لیے سکون کا باعث نہ بن سکا یہاں مزید مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ خان آرزو جو بظاہر قربت دار تھے اپنے حقیقی بھانجے کی محبت میں میر پر جبر و ستم کرنے پر آمادہ ہو گئے۔ لہذا میر ہزار مختلف مصائب ہی نہیں بلکہ نفسیاتی اذیتوں سے بھی دوچار رہے۔ میر ان اذیتوں کا ذکر کرتے ہوئے خود لکھتے ہیں کہ:

“ان کی دشمنی کا ماجرا اگر تفصیل سے بیان کروں تو اک علیحدہ دفتر درکار ہے۔ میرا دکھا ہوا دل اور بھی زخمی ہو گیا۔ اور میں پاگل ہو گیا۔ میرا کڑھا ہوا دل اور بھی کڑھنے لگا۔ وحشت پیدا ہو گئی۔ جس حجرے میں رہتا تھا اس کا دروازہ بند کر لیتا اور اس ہجوم غم میں تنہا بیٹھ جاتا تھا” اے

یہ اقتباس ایک ایسی داخلی حالت کا آئینہ دار ہے جہاں تنہائی، احساس کمتری، عزت نفس کی پامالی اور قربتوں کی بے وفائی فرد کو شدید نفسیاتی خلجان میں مبتلا کر دیتی ہے۔ محبوب کے فراق کا کرب اور سوتیلے ماموں کی سرد مہری و ظلم نے میر کو ایک ایسے تضاد میں جکڑ لیا جہاں نہ محبت پناہ دیتی تھی اور نہ ہی رشتہ داروں کی قربت سہارا بنی۔ نتیجتاً یہ کثیر الوجہ صدمے میر کو اضطراب، پریشانی اور جذباتی اضطراب میں مبتلا کر دیتے ہیں۔

نفسیاتی زبان میں یہ کیفیت (Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD اور Major Depressive Episode کے آثار رکھتی ہے جہاں فرد نہ صرف خارجی ظلم کا شکار ہوتا ہے بلکہ اندرونی طور پر شدید احساس بے بسی، احساس جرم، بے سکونی، اور وجودی بحران سے دوچار ہوتا ہے۔ ان کے بیان میں “پاگل ہو جانا”، “دروازہ بند کر لینا”، اور “تنہا بیٹھ جانا” جیسے اشارے isolation, withdrawal اور psychotic break جیسی علامات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو اکثر Bipolar Disorder کے شدید مرحلے یا Schizoaffective tendencies میں ظاہر ہوتے ہیں۔

قسمت کی اس ستم ظریفی میں محبوب کا فراق، خانگی ظلم، معاشی عدم تحفظ اور جذباتی بیزاری نے مل کر ایک ایسا نفسیاتی طوفان برپا کیا جس کی شدت نے میر جیسے حساس طبع شاعر کو جنون کے دہانے پر لا کھڑا کیا۔ جنونی شخصیت کے لئے (schizoid Personality) کی اصطلاح ملتی ہے جس کی وضاحت سید اقبال امر و ہوی یوں کرتے ہیں۔

پر چھائیوں میں دل کا بوجھ ہکا کرتے۔ میر کے غم کا آہنگ اس قدر گہرا تھا کہ ان کی شاعری میں ہر مصرع ایک نوحہ اور ہر لفظ ایک زخم محسوس ہوتا ہے۔

(Mania) کی کیفیت اور خیالی معشوق کی تشکیل :

اس مثنوی کا اہم ترین پہلو ”خواب میں جلوہ گری“ کا تذکرہ ہے۔ ڈپریشنوفیز کے بعد میر کا ذہن ایک غیر مرئی، خیالی معشوق کی طرف مائل ہو جاتا ہے جو چاند کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے وہ نہ صرف عشق کی انتہا کو ظاہر کرتا ہے بلکہ نفسیاتی نقطہ نظر سے یہ Hypomania یا Mania کی حالت میں آنے والی Hallucinations کا عکس بھی ہو سکتا ہے۔

Hallucinations وہ نفسیاتی کیفیت ہے جس میں فرد اپنے حواس (جیسے دیکھنا، سنا، محسوس کرنا، سونگھنا یا چکھنا) کے ذریعے ایسی چیزوں کا مشاہدہ یا احساس کرتا ہے جو حقیقی دنیا میں موجود نہیں ہوتیں۔ یہ ایک طرح کا ذہنی فریب ہے جو ذہن کی پیداوار ہوتا ہے یعنی حسی تجربات کے بغیر حواس کی تحریکی تحریک کے بغیر محسوس کیے جاتے ہیں۔

“In layperson's terms, hallucinations involve hearing, seeing, feeling, smelling, or even tasting things that are not real. Auditory hallucinations, which include hearing voices or other sounds that have no physical source, are the most common type.

Hallucinations occur frequently in people with psychiatric conditions, including schizophrenia and bipolar disorder; however, you don't necessarily need to have a mental illness to experience hallucinations. No matter what is causing hallucinations, they should be taken seriously...”

Hallucinations کی یہ وضاحت ہمیں میر کی ذہنی کیفیت کو بہتر طور پر سمجھنے میں مدد دیتی ہے کیونکہ ان کے اشعار میں وہم و خیال کی ایسی شدت نظر آتی ہے جو حقیقت اور فسانے کے درمیان کے فاصلے کو مٹا دیتی ہے۔ یہ نفسیاتی علامت نہ صرف ذہنی بیماریوں میں معمول ہے بلکہ شدید ذہنی دباؤ اور اضطراب کی صورت میں بھی ظاہر ہو سکتی ہے جو میر کی تخلیقی کائنات میں واضح طور پر محسوس ہوتی ہے۔ لہذا hallucinations کا سنجیدہ ادراک ان کے کلام کی گہرائی اور پیچیدگیوں کو سمجھنے کے لیے نہایت ضروری ہے۔ اس خوابیدہ حالت میں محبوب کا دیدار مریض کی ذہنی حالت کو ایسی سرشاری عطا کرتا ہے جو وقتی طور پر حقیقت سے الگ ہو کر فرد تخیل کی دنیا میں جینے لگتا ہے۔ جو تسکین کا ایک بہتر ذریعہ بن جاتا ہے۔ الغرض نفسیات میں تسکین کا ادراک بھی ایک نفسیاتی علامت ہے جس کے لئے نفسیات میں آسودگی (Gratification) کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ یعنی ایک ایسا عمل جس کے کرنے سے انسان کو ذہنی پریشانیوں و دباؤ اور الجھاؤ سے نجات مل جائے۔ اس اصطلاح کے حوالے سے اقبال امر و ہوی لکھتے ہیں:

”تسکین (آسودگی) (Gratification) کوئی فعل یا خیال جو تباہ اور تفکر کو کم کرنے کا باعث ہو اور جو انسانی توانائی کا تناسب برقرار رکھنے میں مددگار ثابت ہو۔“ ۱۵

اپنی اس کیفیت کا ذکر کرتے ہوئے میر کہتے ہیں:

نظر آئی اک شکل مہتاب میں

کی آئی جس سے حور و خواب میں

طبیعوں کو آخر دکھایا مجھے نہ پینا جو کچھ تھا پلایا مجھے

دوا جو لکھی، سو خلاف مزاج کھنچا اس خرابی سے کارِ علاج

میر کے یہ اشعار ان کی ذہنی اور جسمانی کیفیت کی اضطرابی حالت کو بخوبی بیان کرتے ہیں جہاں ان کے قریبی احباب ان کی پریشانی دیکھ کر علاج کے لیے طبیعوں کے پاس لے جاتے ہیں مگر انہیں آرام نہیں ملتا۔ شاعر کی یہ کیفیت ایک عام نفسیاتی مریض کی نمائندگی کرتی ہے جو جسمانی دوا کے باوجود اپنے درد اور تکلیف سے نجات نہیں پاتا کیونکہ اس کی بیماری کی جڑ ذہنی یا روحانی نوعیت کی ہے جسے صرف جسمانی ادویات سے حل نہیں کیا جاسکتا۔ تمام طریقے بیکار ثابت ہوتے ہیں۔ یہاں ایک نفسیاتی مریض کی عام حالت دکھائی گئی ہے جہاں روایتی طبیب اس کی روحانی یا ذہنی بیماری کا ادراک کرنے سے قاصر ہے۔ لہذا نفسیاتی امراض کا علاج صرف جسمانی دوا سے ممکن نہیں ہو سکتا ہے۔

وہ حجرہ تھا گور سے تنگ تر در اس کا نہ کھلتا تھا دو دو پہر

یہ شعر اس کیفیت کی علامت ہے جب مریض کو isolation میں رکھا جاتا ہے جو بائوپولر مریض کے لیے مزید پریشانی اور وحشت کا سبب بنتا ہے۔ تنہائی اور بیگانگی اس مثنوی کا ایک اور غالب تاثر ہے۔ میر کے بیان میں جو گہری اداسی اور کرب نمایاں ہے وہ دراصل اس Depressive Isolation کو ظاہر کرتا ہے جس میں مریض سب سے الگ ہو کر تنہا اپنی ذات کے سناٹے میں پناہ لیتا ہے۔

"Depressive isolation refers to a state in which an individual experiences persistent feelings of sadness, emptiness, and hopelessness, often accompanied by withdrawal from social interactions

and activities they once enjoyed. This isolation exacerbates symptoms of depression and impairs daily functioning." ۷۱

Depressive isolation ایک ایسی کیفیت ہے جس میں فرد مسلسل اداسی، خالی پن اور ناامیدی کا شکار ہوتا ہے اور اپنی روزمرہ کی سرگرمیوں اور سماجی رابطوں سے خود کو الگ تھلگ کر لیتا ہے۔ یہ تنہائی اور ہر کسی سے کٹاؤ نہ صرف افسردگی کی علامات کو بڑھا دیتا ہے بلکہ فرد کی روزمرہ زندگی کے معمولات کو بھی متاثر کرتا ہے۔ میر کی شاعری میں بھی ایسے ہی جذبات نمایاں ہیں جہاں وہ اپنے کلام میں خود کو جدا اور محصور محسوس کرتے ہیں جو ان کی گہری نفسیاتی تنہائی اور ذہنی کشمکش کی عکاسی کرتا ہے۔ یہ حالت ان کی تخلیقی کائنات میں درد اور وجودی خلاء کا مرکزی موضوع بنتی ہے، جو انسانی ذہن کی پیچیدگیوں کو بہت خوبصورتی سے اجاگر کرتی ہے۔ میر کو ایک تنگ و تاریک کوٹھری میں قید کر دینا اور ان کا وہاں مکمل بے خودی کے عالم میں وقت گزارنا اس بات کا نفسیاتی اشاریہ ہے کہ معاشرہ ایسے اضطرابی کیفیت کے شکار افراد کو کیسے تنہا کر دیتا ہے اور وہ لوگ خود بھی اپنے اندرونی کرب میں گم ہو جاتے ہیں۔

اس کیفیت کے ضمن میں میر لکھتے ہیں:

سہ یاروں نے برجستہ تدبیر کی مرے خون میں کچھ نہ تقصیر کی

بڑی دیر تک خون جاری رہا میں بے ہوش وہ رات ساری رہا

جگایا کر مجھ کو اک شور سے کھلی آنکھ میرے بڑے زور سے

وہی لوہو لینے کا ہنگامہ پھر وہی ترلہو میں مراجامہ پھر

لگے نشتر ایسے کہ لگتے نہیں چھ جیسے مڑگاں کسو کے نہیں

ہوا خون سے دامن وجیب ترگ جاں تلک زخم پہنچا مگر

ٹپکتا رہا دیر تک خون ناب مجھے لے گئی بے خودی کی شراب

کئی روز بالیں پر یہ کر رہا خمار ایک مدت تلک پھر رہا

چلا جائے سراؤں تھر تھر کرے نسیم سحر کار مرمر کرے

پھر انا تو اں میں بہت دور سے کہ نزدیک تھا عالم گور سے

میر کی ذہنی کیفیت کا یہ بیان ہمیں اُس مقام پر لاکھڑا کرتا ہے جہاں تخیل اور جنون کی سرحدیں مدغم ہو جاتی ہیں۔ انہوں نے جو دنیا بسائی وہ حقیقت سے انکار نہیں بلکہ حقیقت سے بچاؤ کی شعوری کوشش تھی۔ ایک ایسا نفسیاتی دفاعی نظام جس نے انہیں زندہ تو رکھا لیکن ہمیشہ کے لیے ایک شکستہ دل، مضطرب روح اور مجروح وجود کے ساتھ۔ ان کے اشعار میں رواں لہو صرف جسمانی زخموں کا استعارہ نہیں بلکہ ایک ایسے دل کا خون ہے جس نے شعور اور جنون کے درمیان برسوں سفر کیا اور آخر کار اپنے کلام میں وہ اذیت رقم کی جو آج بھی قاری کو لرزادیتی ہے۔

میر کی دیوانگی اور جنونی کیفیت کو کم کرنے کے لیے ان کے بعض خیر خواہوں نے اُس زمانے کے رائج طریقہ علاج ”فصد“ سے مدد لی۔ یہ ایک ایسا عمل تھا جس میں مریض کے جسم سے مخصوص مقامات پر نشتر لگا کر خون نکالا جاتا تھا۔ تاکہ طبیعت میں توازن پیدا ہو۔ میر خود ان اشعار میں اس عمل کی شدت، تکلیف اور اس کے اثرات کو نہایت مؤثر انداز میں بیان کرتے ہیں کہ جہاں ان کا لباس خون آلود ہو جاتا ہے اور جسم رگ جاں تک زخموں سے چور نظر آتا ہے۔ فصد کے بعد پیدا ہونے والی نیم بے خودی اور اضطرابی کیفیت کا زوال نیند میں ڈھل کر وقتی سکون فراہم کرتا ہے۔

یہی وہ لمحہ تھا جب میر کی ذہنی حالت میں تدریجی بہتری آنے لگی۔ وہ رفتہ رفتہ اس شدید اضطراب سے باہر نکلنے لگے اور ان کی زندگی دوبارہ معمول کی روش پر آگئی۔ اگرچہ وہ دوبارہ کبھی کسی نفسیاتی معاملے میں مبتلا نہ ہوئے لیکن اس جنون اور اذیت کی تلچھٹ ان کی ذات میں ہمیشہ کے لیے پیوست ہو گئی۔ یہی دائمی اثرات خصوصاً افسردگی، تنہائی، اور خود میں سمٹ جانے کا رجحان ان کی شخصیت کا حصہ بن گئے جن کا پر تو ان کے کلام میں جا بجا نظر آتا ہے۔ مثلاً

دکھایا نہ اس مہ نے رو خواب میں نہ دیکھا پھر اس کو کبھو خواب میں

نہ دیکھا کبھو میر پھر وہ جمال وہ محبت تھی گویا خواب و خیال

الغرض کچھ مدت بعد میر کی ذہنی کیفیت میں بہتری آنے لگتی ہے اور وہ ایک معتدل زندگی کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ وہ چہرہ، جس کی پر چھائی نے میر کو ذہنی اذیتوں کی بھٹی میں جھونکا تھا اب ان کے خواب و خیال سے بھی محو ہو چکا ہوتا ہے۔ مگر یہ نفسیاتی زخم جو میر کے باطن میں پیوست ہو چکے تھے ان کی شاعری اور خصوصاً مثنوی خواب و خیال میں پوری شدت سے جھلکتے ہیں۔ جیسے

وہ صورت کا وہم اور دیوانگی لگی کرنے در پردہ بیگانگی

کہ ظاہر میں میر اب تو انا گیا کہ وہ دوستی کا زمانہ گیا

یہ وہ وقت ہے جب مریض دھیرے دھیرے اپنی خیالی دنیاؤں سے نکل کر حقیقت کی طرف لوٹتا ہے مگر وہ خواب جو کبھی حقیقت لگتا تھا اب محض "خواب و خیال" بن کر رہ جاتا ہے۔

مثنوی میں بارہا ہمیں شدید خوشی اور گہری اداسی کا تناوب ملتا ہے جو بائوپولر ڈس آرڈر کی نہایت نمایاں علامت ہے۔ کہیں میر محبوب کی نظر سے سرشار نظر آتے ہیں، تو کہیں اسی محبوب کی بیگانگی سے ٹوٹ جاتے ہیں۔ یہ emotional oscillation ایک ایسا نفسیاتی سفر ہے جو نہ صرف مریض کے ذہنی نظام کو متاثر کرتا ہے بلکہ اس کی جمالیاتی اور تخلیقی قوتوں کو بھی متحرک کرتا ہے۔ اس کیفیاتی آمد و رفت کے درمیان میر کی زبان کبھی پر شکوہ، پر جوش اور وجدانی ہو جاتی ہے اور کبھی پژمردہ، بیزار اور پر ملال۔

 "روایتی طور پر ان مخلوط کیفیتوں کو زیادہ تر مانیکی حالت سے منسلک کیا جاتا ہے اسی لیے اصطلاحات جیسے کہ "مخلوط مانیا" (Mixed Mania) یا "ملول مانیا (Dysphoric Mania)" استعمال ہوتی ہیں، جو ان پیچیدہ جذباتی مرحلوں کی نمائندگی کرتی ہیں جہاں سرشاری کے عالم میں بھی دل پر افسردگی کا بوجھ چھایا رہتا ہے۔" ۱۸

اگر ہم اس مثنوی کو نفسیاتی عدسے سے دیکھیں تو میر کی شخصیت میں ہمیں کئی ایسی نفسیاتی علامتیں اور کیفیات ابھرتی ہوئی نظر آتی ہیں جو ایک منتشر ذہن اور مجروح قلب کے عکاس ہیں۔ نفسیاتی اصطلاح میں جس کیفیت کو "جنون" یا "دیوانگی" کہا جاتا ہے اسے باقاعدہ ذہنی بیماری (Mental Disorder) تسلیم کیا گیا ہے جو شدید ذہنی تناؤ، داخلی تضاد، اور طویل بے خوابی کا نتیجہ ہوتی ہے۔

اسی تناظر میں، میر کی حالت کو ہم انسومنیا (Insomnia) یعنی نیند سے محرومی کے مرض سے بھی وابستہ دیکھ سکتے ہیں۔ وہ راتوں کو جاگ کر اپنے وجود کی شکست و ریخت پر غور کرتے رہے مسائل کے انبار میں گھرے رہے اور مسلسل تفکر نے انہیں نیند جیسی نعمت سے بھی محروم کر دیا۔ یہ نیند کی محرومی

صرف جسمانی نہیں بلکہ جذباتی اور ذہنی سطح پر بھی انتشار پیدا کرتی ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ یہی بے خوابی اضطراب، پریشانی، اور آخر کار ذہنی توازن کے زیاں میں ڈھل جاتی ہے۔

میر کی مثنوی اسی باطنی کشمکش اور ان کے ذہن کے شکستہ مناظر کا ایک مرقع ہے جس میں ایک حساس شاعر کی داخلی دنیا کی گونج سنائی دیتی ہے۔ وہ دنیا جو نفسیاتی دباؤ اور جذباتی الیسے کے بھنور میں پھنسی ہوئی ہے اور یہی المیہ خواب و خیال کا بنیادی حوالہ بن کر ابھرتا ہے۔

اردو ادب میں نفسیاتی تنقید ایک نسبتاً نیا زاویہ ہے مگر میر کی مثنوی خواب و خیال اس تنقیدی پیرائے کی بھرپور تائید کرتی ہے۔ یہ مثنوی اس بات کا ثبوت ہے کہ ذہنی عارضہ یا اضطراب صرف احساس کمتری ہی نہیں بلکہ ایک تخلیقی قوت بھی عطا کر سکتا ہے۔ میر کے یہاں دیوانگی، تنہائی، اور وسوسے نہ صرف موضوع بنتے ہیں بلکہ شعری اظہار کا ذریعہ بھی ہیں۔ اس لحاظ سے یہ کہنا مجاہد کا کہ میر کی مثنوی خواب و خیال اردو ادب کی ان چند تخلیقات میں سے ہے جو شاعر کی داخلی دنیا کو نہایت صداقت اور ایمانداری سے عیاں کرتی ہے۔

لہذا یہ تخلیق جدید نفسیاتی مطالعات خصوصاً باپولرڈس آرڈر جیسے ذہنی امراض کو ادبی سطح پر سمجھنے کا ایک منفرد نمونہ فراہم کرتی ہے۔ میر کی یہ مثنوی ایک ایسا بیانیہ تشکیل دیتی ہے جو قاری کو شاعر کے ذہن میں جھانکنے کا موقع فراہم کرتی ہے جہاں جذبات صرف محسوس نہیں ہوتے بلکہ نظم کیے جاتے ہیں جہاں واسعے اور حقیقت کے درمیان حد فاصل مٹ جاتی ہے اور عشق ایک نفسیاتی تجربہ بن کر سامنے آتا ہے۔

آخر میں یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ خواب و خیال محض ایک عشقیہ مثنوی نہیں بلکہ ایک جذباتی، ذہنی، اور نفسیاتی جنگ کا بیانیہ ہے۔ میر نے جس بے باکی سے اپنی داخلی کیفیت کو کلام کی صورت دی ہے وہ نہ صرف اردو شاعری میں ایک نیا باب کھولتی ہے بلکہ قاری کو ذہنی صحت اور جذباتی توازن کے مسائل کی تفہیم کی راہ بھی دکھاتی ہے۔ باپولرڈس آرڈر کے تناظر میں یہ مثنوی صرف میر کی ذاتی زندگی کی جھلک نہیں بلکہ اس معاشرتی خاموشی اور بے

خبری کی بھی عکاس ہے جو ایسے مریضوں کے گرد طاری رہتی ہے۔ اس طرح خواب و خیال اردو ادب میں ذہنی کیفیتوں کے ادبی اظہار کی ایک گراں قدر مثال بن جاتی ہے۔

حوالہ جات:

۱. جدید اردو تنقید اصول و نظریات، ڈاکٹر شارب ردولوی، ص ۲۰۴
۲. جدید اردو تنقید اصول و نظریات، ڈاکٹر شارب ردولوی، ص ۲۰۸
۳. جدید اردو تنقید اصول و نظریات، ڈاکٹر شارب ردولوی، ص ۲۰۸
۴. World Health Organization (WHO), Bipolar disorder fact sheet, 2024.
URL: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/bipolar-disorder>
۵. Mayo Clinic, Bipolar Disorder: Symptoms and Causes
<https://www.mayoclinic.org/diseases-conditions/bipolar-disorder/symptoms-causes/syc-20355955>
۶. American Psychiatric Association. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 5th Edition (DSM-5), 2013.
۷. World Health Organization (WHO), Bipolar disorder fact sheet, 2024.
URL: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/bipolar-disorder>

۸. میر کا دورہ جنون۔ مضمون میر تقی میر سیمینار، اطہر رضوی، ص ۱۱۰
۹. Dold M., et al., “Melancholic features in major depression – a European multicenter study,”. PubMed, 2021
۱۰. Nierenberg, A. A., The Complexity of “Mixed” Depression: A Common Clinical Challenge, Current Psychiatry Reports, 2011.
<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3140897/>
۱۱. میر کی آپ بیتی۔ ذکر میر کا اردو ترجمہ، نثار احمد فاروقی، ص ۱۱۴
۱۲. اصطلاحاتِ نفسیات، سید اقبال امروہوی، ص ۱۶۳
۱۳. میر کی آپ بیتی۔ ذکر میر کا اردو ترجمہ، نثار احمد فاروقی، ص ۱۱۵
۱۴. Verywell Mind. (2023). What Are Hallucinations? Symptoms, Types, Causes, and Treatments. Retrieved August 15, 2025, from <https://www.verywellmind.com/what-are-hallucinations-378819>
۱۵. اصطلاحاتِ نفسیات، سید اقبال امروہوی، ص ۷۸
۱۶. اصطلاحاتِ نفسیات، سید اقبال امروہوی، ص ۷۱

Brown, V. (2021). Isolation and mental health: thinking outside the box. PMC. .!٤

<https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC8149428/>

٣٢٠ CAMH Bipolar Clinic staff: Bipolar disorder An information guide .!٨

☆☆☆



اُردو ہائیکو پر غزل کے اثرات

ڈاکٹر شاہد اشرف

شعبہ اردو ایف سی سی یونیورسٹی لاہور

Abstract: The influence of the ghazal on Urdu haiku is a profound and intellectual subject. Ghazal and haiku are two distinct poetic forms, each with its own structure, cultural background, and style of expression. However, when haiku was adopted in Urdu, the influence of the ghazal's tradition and aesthetic became clearly evident. Urdu haiku has attempted to establish its own unique identity, but given the deep-rooted presence of the ghazal in the Urdu poetic tradition, elements such as its language, emotions, symbols, and stylistic features also appear prominently in haiku. In this way, Urdu haiku has become a beautiful blend of Japanese haiku and the Urdu ghazal.

This article explores the thematic commonalities between haiku and ghazal.

کلیدی الفاظ: اصناف، ہائیکو ہیئت، موضوعات، تکنیک، نقطہ نظر،

اُردو ادب کی بیشتر نثری و شعری اصناف انگریزی ادب کی مرہونِ منت ہے۔ علاوہ ازیں دیگر زبانوں کی اصناف کے گہرے اثرات بھی موجود ہیں۔ جاپانی صنف ہائیکو ہیئت، موضوعاتی اور تکنیکی نقطہ نظر سے خاصی بحث طلب ہے۔ جب ایک صنف کسی زبان سے دوسری زبان میں ابتدائی مشق کے مراحل طے کرتی ہے تو وہ اپنے فکری و فنی لوازمات ساتھ لیتی ہے۔ دوسری زبان کے تہذیبی، ثقافتی اور سماجی تناظرات اُسے اپنے خاص رنگ و پیراہن میں ڈھال لیتے ہیں۔ یوں صنف کا دائرہ کار تخلیق کے مراحل طے کرتا ہوا اُسے امکانات کی وسعت عطا کرتا ہے۔ "بیسویں صدی کے

آغاز میں اردو شاعری کو ایک نیا موڑ ملا۔ چوں کہ موضوعات بدل رہے تھے اس لیے اسلوب میں تبدیلی لانا ایک لازمی امر تھا۔ لہجے میں ایک آہنگ کا پیدا ہونا ضروری تھا۔ چنانچہ دوسری زبانوں میں مروجہ اصناف کو اردو میں برتنے کے تجربے کیے گئے۔ ہائیکو اسی طرح کا ایک تجربہ تھا" (۱)

جاپانی ہائیکو میں پانچ + سات + پانچ کے اوزان کو سامنے رکھ کر اردو شعرا نے اوزان فاعلاتن مفاعلتن فاعلتن کو مخصوص کر لیا اور زیادہ تر شعرا نے اسی بحر میں طبع آزمائی کی ہے۔ البتہ جاپانی اوزان بھی استعمال میں لائے گئے ہیں۔ کچھ شعرا نے دیگر بحروں کے تجربے بھی کیے ہیں جنہیں زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہوئی ہے۔ پہلا اور تیسرے مصرعے کی قافیہ بندی سے اسے ماہیہ کے قریب تر لانے کی کوشش کی گئی ہے۔ غرض فنی سطح پر کئی تجربات دیکھنے میں آئے ہیں۔ فکری سطح پر ابتدا میں ہائیکو کو مظاہر فطرت کی عکاسی تک محدود رکھا گیا۔ یعنی جاپانی طرزِ اظہار کے مطابق ہائیکو کا دائرہ کار متعین کر دیا گیا۔ غزل اصنافِ سخن میں سب سے توانا صنف ہے۔ اس کے موضوعات میں حد درجہ تنوع موجود ہے۔ اکثر شعرِ غزل کے پیرایہ اظہار کو اپناتے ہیں۔ اس کی موضوعاتی وسعت نے اردو ہائیکو کو متاثر کیا ہے۔ یوں اردو ہائیکو میں نعت، حمد، منقبت کے ساتھ ساتھ سماجی، مذہبی، سیاسی، رومانی سمیت دیگر موضوعات کا پر تو دیکھنے میں آیا ہے۔ ہر صنف اپنا فکری و فنی نظام دوسری زبان میں ساتھ لاتی ہے۔ اس کے پھلنے پھولنے کی راہ ہموار ہو جاتی ہے۔ اس اعتبار سے ہائیکو کو اردو کی سازگار اور موافق فضا میسر آئی ہے۔ "اردو والوں کا ہائیکو کے سلسلے میں اجتہاد محض ایک پہلو تک کہ انھوں نے کی محدود فضا کو وسعتیں دی ہیں۔ اب اردو شاعر ہائیکو میں حمد و نعت بھی کر رہے ہیں، فکری اور سیاسی مسائل بھی بیان کر رہے ہیں، اپنے روایتی احساسِ حسن اور کافرِ ادا و عشق کا اظہار بھی کر رہے ہیں اور اسی کے ساتھ اپنی ذہنی خلوتوں کے عجیب و غریب اور نادرہ کار احساسات کو بھی نظم کر رہے ہیں۔ ہائیکو کو وسعت دینے کا یہ عمل انگریزی میں ہونے والے تجربات سے بہت تک مختلف اور بامعنی ہے۔" (۲)

اردو شعراء نے اس صنف میں قابلِ قدر اضافے کیے ہیں۔ البتہ ہنوز ہائیکو اُس بڑے شاعر سے محروم ہے جو اس صنف کا معتبر حوالہ قرار پائے اور اس کی پہچان بن جائے۔ جیسے اردو نظم میں راشد، میراجی اور امجد جیسے شعر کا معتبر حوالہ ہے۔ یقیناً وثاق ہے کہ یہ صنف کسی بڑے شاعر کی نظر التفات حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے گی۔ البتہ معروف اور اچھے شعرا کی بڑی تعداد نے ہائیکو میں جزوی طبع آزمائی ضرور کی ہے جس کی بدولت نئے شعرا کو اس صنف سے واقفیت حاصل ہوئی ہے۔ کچھ عرصہ پہلے مشاعرے میں شعرِ غزل سے پہلے ہائیکو سنایا کرتے تھے۔ اور اس کا چلن عام ہو گیا تھا۔

غزل کی ہیئت حد درجہ مستحکم ہے اور اس کے مضامین کی رنگارنگی میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ہر عہد میں غزل کو کوئی نہ کوئی قابلِ ذکر شاعر مل جاتا ہے۔ جو اسے ثروت مند کرتا ہے۔ ہائیکو پر اردو غزل کے موضوعاتی اثرات کا لاتنا ہی سلسلہ نظر آتا ہے۔ یوں یہ صنف اپنے تین مصرعوں کے ساتھ غزل کے دونوں مصرعوں میں امکان کی وسعت کا پیش خیمہ تصور کی جاسکتی ہے۔

”کسی زبان کی کوئی صنف جب کسی دوسری زبان میں منتقل ہوتی ہے تو اسے چار و ناچار دوسری زبان کے مزاج سے ہم آہنگ ہونا ہی پڑتا ہے۔
دشواریاں بھی پیش آتی ہیں۔ بعض تبدیلیاں بھی قبول کرنا پڑتی ہیں“ (۳)

اُردو شاعری کا سب سے بڑا موضوع رومان ہے۔ ہائیکو میں غزل کا ہجر و فراق، وصل و التفات، رنج و غم اور حسن و عشق کا پیرایہ مکمل طور پر جلوہ گر ہے۔ محبت آفاقی اُردو شاعری میں حمد، نعت اور منقبت پر مشتمل ہائیکو سے شعراء کے مذہبی رجحانات کی عکاسی ہوتی ہے۔ تینوں اصناف پہلے سے موجود ہیں الگ الگ دائرہ کار رکھتی ہیں۔ اُردو شعرا نے ہائیکو کی ہیئت کو ان اصناف کے موضوعات کے تابع کر لیا ہے۔ یوں مظاہر فطرت، خالق کائنات، وجہ تخلیق کائنات اور اصحاب و اولیاء کے حوالوں سے ہائیکو کا دامن مسلسل وسعت پذیر نظر آتا ہے۔ اس طرح حمدیہ ہائیکو، نعتیہ ہائیکو اور منقبتیہ ہائیکو کی اصطلاحات بھی تشکیل پائی ہیں۔



سب کا رازق تُو
سارے عالم میں پھیلی
تیری ہی خوشبو
بقاصدیقی

طیبہ کیسا ہے
گوشہ گوشہ دیکھ آئے
جنت جیسا ہے
بقاصدیقی

کیا تیرا عرفان
ہم کو نہیں ہے خود مولا
اپنی بھی پہچان
صبحِ رحمانی

چاہت کی خوشبو
باغ رسالت سے پھیلی
ہر جانب، ہر سو

ڈاکٹر عزیز احسن

ریگِ کربل کا اک اک ذرہ
خونِ حق سے حلاوتیں لے کر
ہر گھڑی یا حسین کہتا ہے
ریاض احمد ریاض

دائم ہے سکھ چین
پہلو آقا میں
خوابیدہ شیخینؑ

سہیل احمد صدیقی

رومان آفاقی موضوع ہے اور اس موضوع پر دنیائے ادب کی تمام اصناف میں سب سے زیادہ لکھا گیا ہے۔ ہائیکو میں بھی رومانی پہلو موجود ہے اور اس باب میں عمدہ اور شاندار نمونے دیکھنے کو ملتے ہیں۔

بارش ہے اور تُو
کورے جسم کے جیسی ہے
مٹی کی خوشبو

سعود عثمانی



دل کیوں بو جھل ہو
برف پہ چاندنی پھیلی ہے
چاند سے بات کرو
وضاحت نسیم

کوئی نہیں ہم راہ
پھر بھی دھیان کی لو سے ہے
روشنی پوری راہ
امداد نظامی



بادل برسیں گے
لیکن دوری کے باعث
دو دل ترسیں گے
رنیس باغی

بارش ہوتی ہے
تجھ سے ملنے کی خواہش
دل میں روتی ہے
بشیر سیفی

پڑھنے آتی تھی
لیکن چپکے چپکے سے

مجھ کو پڑھتی تھی

اظہر عباس

تم ہو مجھ سے دور

ساون جیسا جیون ہے

کتنی ہوں مجبور

گلنار آفرین

ہائیکو کے ان نمونوں کو سامنے رکھ کر تيقن سے کہا جاسکتا ہے کہ یہ تمام مضامین اردو غزل کی زینت ہیں۔ ان میں ہجر و فراق اور رنج و غم کا وہی پیرایہ موجود ہے جو اردو غزل کے شعرا کی غزلوں میں ملتا ہے۔ یوں دو مصرعوں اور تین مصرعوں کی ہیئت سے قطع نظر ہائیکو غزل کے خیالات و افکار کا پرتو ہے۔ کئی اور زبانوں میں بھی ہائیکو کی روایت موجود ہے۔ "ہائیکو جاپانی تہذیب کی آئینہ دار ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد مقبوضہ جاپانی علاقوں میں امریکی شعرا نے اس صنف کو انگریزی ہائیکو کے ذریعے متعارف کروایا۔" (۴)

اردو غزل میں استعارات و علامات کا نظام من و عن ہائیکو میں در آیا ہے۔ اور ان کا استعمال بھی انہیں معنوں میں ہو رہا ہے جو غزل میں موجود ہے۔ مجموعی طور پر ڈکشن بھی وہی استعمال ہو رہی ہے۔ کوئی شک نہیں کہ ہائیکو نے فکری سانچے کی تشکیل میں غزل سے مکمل طور پر استفادہ کیا ہے۔ زبان و بیان کا قرینہ بھی غزل کے قریب تر دکھائی دیتا ہے اور اس میں تلازمہ خیال کا اہتمام بھی بالکل ویسا ہی ہے۔ "رباعی، غزل کا شعر ہو یا ہائیکو، ان سب میں ایک بات قدر مشترک ہے اور وہ ہے دریا کو کوزے میں بند کرنے کا فن۔ جس طرح غزل کے دو مصرعوں میں شاعر تخیل کی ایک کائنات سمو دیتا ہے اسی طرح ہائیکو میں بھی صرف تین مصرعوں میں سب کچھ کہ دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔" (۵)

بن بادل برسات

قطرہ قطرہ گرتی ہے

آنکھ سے تیری یاد

شہزاد نیر

زندگی غارِ ثور جیسی ہے

کتنے سوراخ بند کر لیجے

ایک پرائیڈی رکھنی پڑتی ہے

واجد امیر

سات سمندر سے

میں تجھ سے ملنے پہنچا

اپنے اندر سے

سعود عثمانی

میرا بس ایک کام

تجھ کو ہی میں یاد کروں

صبح ہو یا پھر شام

ثروت سلطانہ ثروت

ساون آیا ہے



پردیسی کے جانے سے

دل مرجھایا ہے

محسن بھوپالی

گلشن میں خوشبو

ذکرِ خدا میں رہتے ہیں

جنگل میں آہو

شاعر علی شاعر

ہائیکو میں محاکات کے عمدہ نمونے جا بجا موجود ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ مظاہرِ فطرت کی عکاسی قرار دی جاسکتی ہے۔ یہ اہتمام کم و بیش تمام ابہام یا بے معنویت کے بغیر سادہ، آسان اور عام فہم یا تصویر کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ اس اعتبار سے ہائیکو اردو شعر کے لیے آسان تر صنف ثابت ہوئی ہے۔ جتنی آسانی اور روانی سے ہائیکو کا تخلیقی عمل انجام پاتا ہے۔ شاید کوئی دوسری صنف اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی ہے۔ ”اردو زبان کی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے دیگر زبانوں کی اصناف ادب کو بھی اپنے دامن میں بڑی فراخ دلی سے سمو دیا ہے۔ جن میں زیادہ تر فارسی اور عربی سے آئی ہیں۔ اردو شاعری میں آنے والی ان اصناف میں نئی صنف ہائیکو ہے۔“ (۶)

رنگ برنگ لباس

لیکن چہروں پر لکھا ہے

ذہنوں کا افلاس

جاذب قریشی

پیشانی پر خال

چاندی جیسے دانت ہیں اس کے
سونے جیسے گال
جمال احسانی

اونچے ہوئے مکان
لیکن ہم سے روٹھ گئے
آنگن اور دالان
اقبال حیدر

رنگوں کے گھر میں
ایک دھنک لہرائی ہے
تتلی کے پر میں
سحر انصاری

ہائیکو میں پانچ + سات + پانچ کی پابندی کے باوجود اردو شعرا نے بحر کے مختلف ترجمے کیے ہیں۔ مصرعوں کو مساوی رکھ کر ہائیکو لکھی گئی ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اوزان کو مرضی کے مطابق ترقی دے کر ہائیکو لکھی جاتی رہی ہیں۔ بحر خفیف کو جاپانی اوزان کے قریب ترجمے کے باوجود نئے انداز میں لکھی گئی ہائیکوز کی مثالیں موجود ہیں۔ اس اعتبار سے کچھ شعراء نے جاپانی اوزان کی پابندی نہیں کی ہے بلکہ اردو غزل کی بحر اور اوزان کو ملحوظ رکھا ہے۔ چند مثالیں دیکھیے:

ان کہی پہیلیاں

گھاس کا ٹٹی ہوئی

نوجوان لڑکیاں

نصیر احمد ناصر

شیشے کے جال میں جل رکھ کر

اور آبی پودے پھل رکھ کر

ہر ماہی گیر نے مچھلی کی آزادی کا سامان کیا

سحر انصاری

سہاگن یاد نے پہنے

دعاؤں کے سب آنکھوں کے آگے

کئی اترے ہوئے گھنے

اداجعفری

ہائیکو کے ان مختلف اوزان کے تجربات کے پس پردہ غزل کا عکس موجود ہے۔ اُردو شعر نے غزل کو ملحوظ رکھ کر ہائیکو کے ان اوزان کو ترتیب دیا ہے۔ اس باب میں بہت سی مثالیں موجود ہیں جو ہیئتِ تجربات کو سامنے لاتی ہیں۔ ”طبع زاد ہائیکو میں ایک بڑی تعداد ایسی ہے جس کی داد جاپانی اہل زبان سے بھی حاصل کی جاسکتی ہے۔“ (۷)

آخر میں اُردو ہائیکو اور اُردو غزل میں سیاسی اور سماجی معاملات کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے۔ سیاسی اور سماجی مضامین اُردو شاعری کے کلاسیکی باب میں روشن حوالہ ہیں اور بتدریج اس میں اضافہ ہو رہا ہے۔ اُردو شعر نے ملکی مسائل، معاشی صورت حال اور سماجی تغیرات کے تناظر میں ہائیکو لکھی ہیں اور خاص اُردو شاعری کی مجموعی فضا کی مرہونِ منت ہے۔ ہمارے ہاں قیامِ پاکستان کے بعد حالات کبھی سازگار نہیں رہے ہیں اور بتدریج ان میں پیچیدگی دیکھنے میں آئی ہے۔ اُردو شعر نے اس صورتِ حال کو عمدگی اور شائستگی سے ہائیکو کے قالب میں ڈھالا ہے۔

”اُردو والوں نے ہائیکو کو بحیثیت صنف سخن قبول بھی کر لیا ہے اور اپنے شعری مزاج سے ہم آہنگ کرنے کے لیے اس میں ضروری تخلیقی تجربات بھی کیے ہیں۔“ (۸)

گھر کو روتے ہیں
شہر میں جب سے آئے ہیں
دن میں سوتے ہیں
اقبال حیدر
جیت گیا ایمان
لاکھوں روبرو، ٹینک، طیارے
گنتی کے افغان
شیم اختر شیخ
گلشن ہے شاداب
لیکن میں نے دیکھے ہیں
خون آلود گلاب
محسن بھوپالی
کوئی بھی رکھ لو نام
وہی ہے بستر پھولوں کا
جہاں ملے آرام
امداد نظامی
کیسا ہے اندھیرا
ہر شوشہ میں کشت و خوں
مولا! سب کی خیر
رئیس باغی



اچھا لگتا ہے
مجھ سے بھی آگے میرا
بیٹا چلتا ہے
رونق حیات
حشر کے آثار
گھر میں رب کے دیکھے ہیں
لاشوں کے انبار
قیصر نجی

یہ اردو غزل کے ہائیکو پر فکری و فنی اثرات کا مختصر جائزہ ہے۔ اس موضوع پر ایک ضخیم مقالہ درکار ہے جس کے ذریعے دونوں اصناف کی مطابقت کو سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے۔ ایک بات التنبہ بارِ دگر دہرانا چاہتا ہوں کہ اردو ہائیکو ابھی تک اُس بڑے شاعر سے محروم ہے جو اس صنف کا معتبر حوالہ بن کر اس صنف کے امکانات میں اضافہ کا سبب ہو سکتا ہے۔ جزوی طور پر بڑی تعداد میں شعرا موجود ہیں مگر کلی طور پر یہ صنف ہنوز کسی بڑے شاعر کی منتظر ہے۔

حوالہ جات

۱. محمد اکرم خاور، ڈاکٹر، ہائیکو (جاپانی صنف) اردو ریسرچ جنرل، آن لائن، ایشو ۲۴، یکم اکتوبر ۲۰۲۰
۲. یونس حسنی، ڈاکٹر، اردو میں ہائیکو (مستقبل اور امکانات) کراچی: رباب پبلی کیشن، ۱۹۹۴، ص ۶۳
۳. رفعت اختر، ڈاکٹر، ناوک حمزہ پوری، مضمون: ہائیکو تنقیدی جائزہ، دہلی: ننازش بک سنٹر، جولائی ۱۹۹۳، ص ۱۰۳
۴. رفعت اختر، ڈاکٹر، ص ۵۵
۵. عرفان جامعی، ہائیکو کیا ہے؟ [www. Worldpress.com](http://www.Worldpress.com)
۶. ظہیر احمد مغل، اسلم راجا کے ہائیکو، press for peace.org.uk
۷. یونس حسنی، ڈاکٹر، ص
۸. ایضاً، ص ۷۸

☆☆☆

علامہ اقبال کی نظم ”داغ“ کا ایک جائزہ

ڈاکٹر محمد محسن

کروڑی مل کالج، دہلی یونیورسٹی، دہلی

ملخص:- علامہ اقبال کی نظم ”داغ“ ایک مشہور ترین مرثیہ ہے جو حضرت داغ کی وفات پر لکھی گئی۔ علامہ اقبال کو داغ دہلوی سے بے حد الفت تھی۔ جن کی موت پر اس نظم میں درد انگیز کلام تحریر کیے ہیں۔ انہوں نے پوری نظم میں حضرت داغ کی شاعری کی خصوصیات پر اپنے نظریے کا اظہار کیا ہے۔ حضرت داغ کی شاعری کے حسن و جمال، بلند پروازی، باریک بینی اور حسن بیان وغیرہ پر تفصیل سے علامہ اقبال نے روشنی ڈالی ہے۔ داغ کی رحلت پر اپنے تأسف کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ داغ جیسے بلند مقام شاعر کے رخصت ہو جانے سے دہلی کی شعر و شاعری کی محفلیں ویران ہو گئی ہے۔ مزید یہ کہ حضرت داغ جیسے بڑے شاعر کو بھی فکرِ معاش میں ہندوستان کے کئی شہروں کا سفر کرنا پڑا اور آخر میں حیدرآباد (دکن) میں آباد ہو گئے تھے اور ہمیشہ ہمیش کے لیے اسی مٹی کے ہو کر رہ گئے۔ اس طرح ولایت میں ہی دارِ فانی سے دارِ باقی کی طرف کوچ کر گئے اور وہیں ان کی تدفین بھی عمل میں آئی۔ بہر حال اس نظم میں علامہ اپنے استادِ محترم حضرت داغ کی وفات پر خراجِ پیش کیے ہیں اور ان کی موت پر اپنے جذبات کا شدت سے اظہار کرتے ہوئے اشک کے دانے نکھیرے ہیں۔

کلیدی الفاظ: نظم۔ علامہ اقبال۔ حضرت داغ دہلوی۔ شاعر نوحہ۔ دہلی۔ تخیل۔ حسن۔ جمال۔

شاعر مشرق علامہ اقبال اردو شاعری کے ایک عظیم المرتبت شاعر ہیں جو خاص و عام میں تسلیم کیے جاتے ہیں۔ انہیں شاعرِ مشرق کے ساتھ ساتھ حکیم الامت کے لقب سے بھی جانا جاتا ہے۔ ان کو حکومت کی جانب سے ۱۹۲۳ء میں ’سر‘ کے خطاب سے نوازا گیا۔ انہوں نے غزل اور نظم دونوں صنفوں میں طبع آزمائی کی ہے۔ ان کی غزلیں نظم نما اور نظمیں غزل نما ہیں۔ انھیں اردو نظم نگاری میں بے پناہ شہرت و مقبولیت حاصل ہوئی جو کسی دوسرے شاعر کو نصیب نہیں ہوئی۔

علامہ اقبال نے بھی اپنی شاعری کا آغاز عام شعر کی طرح ہی روایتی غزل گوئی سے کیا ہے۔ جس وجہ سے ان کی ابتدائی شاعری کا میلان اردو غزل گوئی کی جانب اچھا خاصا رہا ہے۔ اپنی شاعری کی اصلاح داغ دہلوی سے خط و کتابت کے ذریعے کیا کرتے تھے اس زمانے میں حضرت داغ دہلوی حیدرآباد (دکن) میں ذریعہ معاش کی خاطر مقیم تھے۔ زیادہ دنوں تک استاد کی اور شاگرد کی یہ سلسلہ نہیں چل سکا کیوں کہ استاد محترم حضرات داغ

دہلوی نے جلد ہی یہ لکھا کہ آپ کی شاعری میں اصلاح کی زیادہ گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے ان کی ابتدائی شاعری میں حضرت داغ دہلوی کا رنگ نمایاں ہے۔ ان کی ابتدائی شاعری میں امیر مینائی کے اثرات بھی نظر آتے ہیں۔

علامہ اقبال ایک پیامی شاعر تھے انھیں اپنے جذبات و فکر کو قوم و ملت تک بہ حسن و خوبی پہنچانا تھا کیوں کہ صنفِ غزل میں اشاروں اور کنایوں سے کام لیا جاتا۔ اس کے برعکس صنفِ نظم میں اپنی بات کو تفصیلی وضاحت کے ساتھ پیش کیا جاسکتا ہے جو غزل میں ممکن نہیں یہی وجہ ہے کہ وہ غزل سے نظم کی طرف مائل ہو گئے۔ دراصل انہوں نے شاعری کا اس لیے انتخاب کیا تھا کہ انہیں اپنے خیالات و نظریات کے ذریعہ قوم و ملت کو بیدار کرنا تھا جس کو وہ ناگزیر سمجھتے تھے اور غیر معمولی کام کو سہل نگاری کے ساتھ انجام دیا جو دوسرے شعراء کے یہاں تشنہ ہے۔ یہی فطری وجہ ہے کہ علامہ اقبال کی شاعری کا اصل میدان نظم کی دنیا ہے۔ بانگِ درا ان کا پہلا شعری مجموعہ ہے جو ۱۹۲۴ء میں پہلی مرتبہ منظرِ عام پر آیا۔

زیر غور نظم داغ جو بانگِ درا میں شامل ہے یہ نظم پانچ حصوں پر مشتمل ہے پہلے حصے میں پانچ اشعار، دوسرے حصے میں چار اشعار، تیسرے حصے میں چھ اشعار، چوتھے حصے میں پانچ اشعار اور آخری حصے میں صرف تین اشعار درج ہیں۔ اس طرح نظم میں کل ۲۳ اشعار شامل ہیں۔

حضرت داغ دہلوی کی سند کے اعتبار سے ان کا اصل نام نواب مرزا ابراہیم خاں اور ان کا تخلص داغ تھا۔ لیکن قلعہ معلیٰ میں نواب مرزا خاں کے نام سے مشہور و معروف ہوئے آپ کی پیدائش دہلی میں ۲۵ مئی ۱۸۳۱ء کو ہوئی لیکن ذریعہ معاش کی خاطر حیدر آباد (دکن) میں آباد ہو گئے تھے وہیں ۷۴ سال کی عمر میں ۷ مارچ ۱۹۰۵ء کو اس دارِ فانی سے دارِ بقا کی طرف ہمیشہ ہمیش کے لیے رخصت ہو گئے۔ حضرت داغ دہلوی صرف ۶ سال کے ہی تھے کہ ان کے والد محترم نواب شمس الدین خاں کی وفات ہو گئی اور وہ کم سنی میں ہی یتیم ہو گئے والد کے انتقال کے بعد ان کی والدہ کی دوسری شادی بادشاہ بہادر شاہ ظفر کے صاحبزادے مرزا فرخو سے ہو گئی تھی جس وجہ سے ان کی پرورش و پرداخت قلعہ معلیٰ میں خاص توجہ کے ساتھ ہونے لگی

داغ دہلوی تلاشِ معاش کی فکر میں اپنے وطن سے ہجرت کر کے رام پور کی سرزمین کا رخ کیا لیکن قیامِ رام پور میں ان کا دل نہیں لگا چونکہ قدرت کو منظور کچھ اور ہی تھا۔ دل اُچٹ جانے کے بعد وہاں سے اجیر (راجستھان) میں آکر آباد ہو گئے یہاں آکر انہوں نے کسی ولی کامل کے آستانے پر اپنی حاضری پیش کی اور پھر آستانے کے ستونوں سے لگ کر اپنی شاعری کے پردے میں اپنے احساس و جذبات کو ایسے درد انگیز طریقے سے بیان کیا کہ خود

پر بھی وجد کی کیفیت طاری ہو گئی تھی اور سامعین بھی متاثر ہو کر زار و قطار رونے لگے تھے۔ اجیر میں زیادہ دنوں تک قیام نہیں رہا جلد ہی حیدر آباد دکن کا رخ کیا اور وہاں میر محبوب علی خاں نظام کے استاد مقرر ہوئے۔ یہاں ان کی مکمل زندگی بڑی مسرت و شادمانی سے گزری۔ آخر کار ۷۴ سال کی عمر میں وہیں اپنے محبوب حقیقی سے جا ملے۔

اردو شعر و شاعری میں حضرت داغ دہلوی کو استاد کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے انہوں نے اردو شاعری میں جو روایت سودا، ذوق اور غالب نے جنم دیا تھا۔ اس روایت کو داغ نہ صرف آگے بڑھانے میں پیش پیش رہے بلکہ اس روایت میں حسن و جمال کا بھی اضافہ فن کارانہ انداز سے کیا۔ داغ دہلوی غالب کے عظیم ترین شاگرد تھے۔ اپنی شاعری کو معیاری بنانے کے لیے وہ اکثر غالب سے اصلاح لیا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اردو غزل کو ایک بلند مقام عطا کیا اور آج انھیں اردو غزل کا مسلم شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اردو شاعری میں علامہ اقبال حضرت داغ دہلوی کے شاگرد تھے۔ انہوں نے بھی اپنی ابتدائی شاعری میں استاد کے رنگ کو ہی نمایاں کیا۔ بعد ازاں علامہ اقبال نے اپنے پیغام کو لوگوں تک پہنچانے کے لیے غزل سے نظم کی جانب مائل ہو گئے۔ یہ بات ضرور ہے کہ وہ بنیادی طور پر نظم کے شاعر ہیں لیکن انھوں نے غزل سے پوری طرح کبھی انحراف نہیں کیا۔ بہر حال اردو غزل میں جو روایت داغ نے قائم کی اسی روایت کو فلسفیانہ طور سے علامہ اقبال نے بھی نئی نسل کو روشناس کرایا۔

مذکورہ بالا باتوں کے علاوہ استاد الشعر حضرت داغ دہلوی کی سب سے نمایاں خصوصیات ان کی زبان کے حسن و جمال ہیں۔ یہی حسن و جمال ان کی غزل کو ان کے تمام ہم عصر شعراء میں فوقیت و برتری حاصل کرتی ہیں۔ اردو شاعری کو انہوں نے ثقیل و مشکل بندشوں اور ترکیبوں سے پاک کیا جو ان کا ایک جاوداں کارنامہ ہے۔ اردو غزل گوئی میں فارسی و عربی کے گھسے پٹے، فرسودہ اور غیر مانوس الفاظ کا استعمال ہوتا رہا ہے۔ جس سے انھوں نے نجات دلائی اور اپنے نظریات و خیالات کو سادہ اور سلیس زبان میں پیش کیا۔ اس طرح انہوں نے اپنی زبان کو ظاہری نمائش سے بھی پاکیزہ رکھا۔

زیر گفتگو نظم داغ میں علامہ اقبال نے اپنے استاد محترم حضرت داغ دہلوی پر ایک نوحہ تحریر کیا ہے۔ جس کا آغاز انہوں نے بڑے ہی فنکارانہ و جاذبیت کے ساتھ کیا ہے جو بے مثال ہے۔ نظم کا پہلا حصہ تمہید یہ حصہ ہے جس میں انھوں نے غالب اور ان کے عظیم ترین شاگرد میر مہدی مجروح اور داغ دہلوی کے ہم عصر شاعر امیر مینائی جو اس فانی دنیا سے جاودانی دنیا کی طرف منتقل کر گئے تھے، انہیں شعراء سے عقیدت کی بنا پر نظم کے پہلے حصے میں درد و غم کا اظہار پر اثر انداز میں تحریر کیا ہے۔ یہاں مذکورہ بالا تینوں شعراء کا اجمالی تعارف پیش خدمت ہے۔

مرزا اسد اللہ خاں غالب کی پیدائش ۲۷ دسمبر ۱۷۹۷ء میں کالا محل آگرہ میں ہوئی۔ مرزا غالب کے آباؤ اجداد سمرقند سے ہجرت کر کے مغل شہنشاہ احمد شاہ بہادر کے عہد حکومت ہندوستان میں آباد ہوئے۔ ان کے دادا مرزا فائق بیگ ہندوستان آنے کے بعد کچھ عرصہ لاہور میں قیام پذیر رہے۔ چند ہی دنوں بعد دہلی کے شاہی دربار میں ملازمت مل گئی تھی لیکن یہ سلسلہ زیادہ دنوں تک نہیں چل سکا۔ وہ ملازمت سے استعفیٰ دے کر دہلی سے جے پور ہجرت کر گئے۔ وہاں انہوں نے مہاراجہ جے پور کے دربار میں نوکری اختیار کر لی اور آگرہ میں آباد ہو گئے یہاں مرزا غالب کے والد محترم کا نکاح آگرہ کے ایک معزز خاندان کے ایک فوجی افسر خواجہ غلام حسین کی شہزادی عزت النساء بیگم سے عمل میں آئی۔ مرزا غالب کے چھوٹے بھائی مرزا یوسف علی بیگ خاں کا جنم ۱۷۹۹ء میں ہوا تھا جو ۱۸۵۷ء کی پہلی جنگ آزادی میں شہید ہو گئے۔ ان کے والد مرزا عبد اللہ بیگ خاں جو ریاست الوری میں ملازمت کر رہے تھے وہاں راج گڑھ کے کسی مقام پر ایک جھڑپ میں اپنی زندگی قربان کر دی۔ والد کے گزر جانے کے بعد مرزا غالب کی پرورش کی ذمہ داری اب ان کے چچا مرزا نصر اللہ بیگ خاں کے سپرد ہوئی۔ ۱۸۰۶ء میں مرزا نصر اللہ بیگ خاں کی بھی وفات ہو گئی۔

مرزا غالب کو شاعری کا ذوق و شوق بچپن سے ہی تھا۔ جب وہ صرف گیارہ سال کو پہنچے تھے تبھی اپنی شاعری کا آغاز کیا، کم سنی ہی میں انہوں نے فارسی و عربی زبان پر عبور و مہارت حاصل کر لی تھی۔ ابتدائی دور میں غالب پہلے تخلص 'اسد' استعمال کرتے تھے لیکن ۱۸۱۶ء کے بعد تخلص 'اسد' کے بجائے 'غالب' بطور تخلص اختیار کر لیے۔ غالب کی شاعری میں جہاں 'اسد' تخلص ہے وہ مشکل پسند شاعری ہے اس کے برعکس جہاں انہوں نے بطور تخلص 'غالب' استعمال کیا ہے وہ خاصا آسان ہے جو تادم حیات قائم رہا۔

مرزا اسد اللہ خاں غالب کی شادی ۱۳ سال کی عمر میں ۱۸۱۰ء میں امراؤ بیگم نامی ایک خاتون سے ہوئی جو نواب الہی بخش خاں معروف کی شہزادی تھی۔ نواب صاحب خود ایک بڑے شاعر تھے جس سے مرزا غالب کو ایک ادبی ماحول نصیب ہوا۔ ان کے بچپن کی زندگی بڑے ہی آرام و سکون سے گزری لیکن ازدواجی زندگی کے بعد ان کے مالی حالات بہتر نہیں رہے۔ اسی دشوار کن حالات سے قاصر ہو کر دہلی میں سکونت اختیار کر لی۔ مرزا غالب تادم حیات دہلی ہی میں مقیم رہے اور ۷۲ سال کی عمر میں ۱۵ فروری ۱۸۶۹ء کو اس فانی دنیا سے لافانی دنیا کی طرف ہمیشہ ہمیش کے لیے رخصت ہو گئے۔

مرزا اسد اللہ خاں غالب اردو کے تمام بڑے شعرائے کرام کے درمیان ایک عظیم مقام کے حامل تھے ان جیسا بلند فکر شاعر شاید ہی کسی اور زبان کے حصے میں آیا ہو۔ غالب کی شاعرانہ عظمت کا اصل عنصر یہ ہے کہ انہوں نے اردو شاعری کو پہلی بار فکر سے روشناس کرایا۔ ان سے پہلے اردو شاعری لفظ پرستوں کے جھوم کے تابع تھی۔ اردو شاعری کی دنیا عاشق و معشوق کی عشقیہ واردات تک محدود تھی غالب کی غزل میں کوئی منظم فلسفہ نظر نہیں آتا چونکہ وہ ایک فلسفی شاعر نہیں تھے لیکن وہ ایک عالمانہ زاویہ نگاہ ضرور رکھتے تھے جو ان کو ایک مسلم آفاقی شاعر بناتا ہے۔ یوں تو ہر بڑے شاعر کے یہاں فلسفیانہ نظریات کا اظہار ملتا ہے جو غالب کے یہاں بھی موجود ہے۔ غالب کی شاعری کی سب سے بڑی خصوصیت تہہ داری ہے جو ان کی شاعری

میں کثرت سے دکھائی دیتی ہے۔ تہہ داری کا مفہوم یہ ہے کہ شعر میں ایک سے زائد معانی موجود ہوں۔ جب کسی شعر کو پہلی مرتبہ پڑھا جائے تو اس سے ایک تشریح حاصل ہو جب دوسری مرتبہ بغور مطالعہ کیا جائے تو اسی شعر کی جہت سے دیا زائد تشریحات بھی فراہم ہوں۔ یہ تہہ داری صرف غالب کے یہاں ہے اور کسی دیگر شعراء کے یہاں دور دور تک نظر نہیں آتی۔ غالب کا فلسفیانہ نظریہ ان کی شاعری کے آفاقی عناصر اور تہہ داری یہ تمام شے ان کی شاعرانہ عظمت کے دلائل ہیں۔

میر مہدی مجروح کا شمار مرزا غالب کے عظیم ترین شاگردوں میں ہوتا ہے۔ مرزا غالب تمام شاگردوں کے درمیان انہیں عزیز رکھتے تھے۔ اس طرح شاگردوں کے مابین انہیں فوقیت بھی حاصل تھی۔ مزید یہ کہ غالب انہیں اپنا فرزند ہی گردانتے تھے۔ یہی وجہ رہی کہ مرزا غالب نے زیادہ تر خطوط انہیں کے نام تحریر فرمائے ہیں۔ میر مہدی مجروح (۱۸۳۳-۱۹۰۳) کی آفرینش دہلی کے ایک محلہ اردو بازار میں ہوئی تھی۔ ان کے بزرگوار ایران سے ہجرت کر کے ہندوستان تشریف لا کر دہلی کو جائے مسکن بنایا۔ یہ خاندان علم و فضل سے بہرہ مند تھا جس کے سبب مجروح کی ابتدائی تعلیم کا درس گھر سے ہی مکمل ہو چکا تھا۔ ۱۸۵۷ء کی پہلی جنگِ آزادی کے سبب دہلی میں ہر جگہ فتنہ و فساد کا بول بالا تھا۔ ایسے ہی حالات میں مجروح بھی دہلی چھوڑنے پر مجبور ہو گئے اور پانی پت آکر بس گئے۔ حالی ان کے اچھے دوست تھے۔ انہوں نے اپنا گھر رہنے کو میسر کیا، کچھ وقت گزر جانے کے بعد مجروح یہاں بیمار رہنے لگے تھے اور جب دہلی کا ماحول رہنے کے موافق ہوا تو دہلی واپس آ گئے۔ مرزا غالب کی عنایت و کرم سے الور کے مہاراجہ شیو دھیان سنگھ انہیں اپنے ہاں ملازمت دے دی۔ کچھ مدت بعد مجروح تلاشِ معاش میں بے پور آ گئے۔ راجہ سوئی سنگھ نے انہیں نائب کو تو ال کے عہدہ سے سرفراز کیا۔ کئی سال گزر جانے کے بعد انہوں نے دہلی کا رخ کیا اور ملازمت کی دنیا سے آزاد ہو گئے۔ اسی اثنا ان کے اقتصادی حالات خراب ہو گئے۔ والی رام پور کے نواب حامد علی خاں نے ان کے لیے چالیس روپیہ ماہوار وظیفہ مقرر کر دیا۔ یہ زمانہ ان کی زندگی کا آخری زمانہ تھا۔ میر مہدی مجروح نے کئی شعراء کرام کے سائے میں زندگی بسر کی تھی۔ اس لیے ان کی شاعری میں ان تمام شعراء ذوق، مومن، شاہ نصیر، آزر دہ، شیفیتہ اور صحبتائی کے رنگ نمایاں رہے ہیں۔ لیکن مرزا غالب کے شاگرد ہونے کے باوجود بھی ان کی شاعری میں ان کا رنگ نظر نہیں آتا مجروح کی نثر میں استاد مرزا غالب کا اندازِ تحریر ضرور دیکھا جاسکتا ہے۔

امیر مینائی کا اصل نام امیر احمد تھا ان کی پیدائش ۱۸۲۸ء کو لکھنؤ میں ہوئی تھی۔ والد مولوی کرم احمد نہایت ہی شریف النفس انسان تھے۔ زمانے بھر میں مشہور و معروف ولی اللہ مخدوم شاہ مینا اور ان کے دادا دونوں سکے بھائی تھے۔ اسی مناسبت سے وہ مینائی سے مقبول ہوئے ابتدائی تعلیم گھر پر ہونے کے ساتھ ساتھ فارسی و عربی کا درس استاد مفتی سعد اللہ مراد آبادی سے حاصل کیا۔ شاعری کا ذوق و شوق کم سنی میں ہو گیا تھا۔ اس زمانے میں اردو شاعری کے مشہور استاد منشی مظفر علی اسیر سے انہوں نے شاعری کا سبق حاصل کیا۔ امیر سے اصلاح کے بعد خاص و عام میں ان کی شاعری کی

دھوم مچ گئی اور وہ بذاتِ خود ایک مسلم الثبوت استاد کہلائے۔ اسی شہرت کی بنا پر نواب واجد علی شاہ نے تعلیم کی خاطر انہیں اپنے خونِ جگر صاحبزادے کے واسطے اتالیق مقرر کیا۔ بد قسمتی ان کی یہ رہی کہ پہلی جنگِ آزادی ۱۸۵۷ء میں رونما ہوئی تھی جس کے سبب ہر طرف ہنگامہ ہی ہنگامہ تھا۔ آخر میں لکھنؤ سے ہجرت کرنے پر مجبور ہوئے اور رام پور میں آکر سکون کی سانس لی۔ یہاں والی رام پور میں انھیں عدالتِ دیوانی اور مفتی شریعت کے ایک رکن کے عہدے کی ذمہ داری عطا کی گئی۔ تبدیلی والی رام پور کے بعد ان کی تنخواہ میں کمی آگئی تھی جس وجہ سے گزارا مشکل ہو گیا تھا۔ امیر مینائی سے انیسٹ رکھنے والے ان کے خاص دوست حضرت داغ دہلوی حیدر آباد (دکن) جا کر بس گئے تھے وہاں ان کی زندگی میں خوشی و شادمانی آگئی تھی انہیں کے مشورے سے امیر مینائی حیدر آباد (دکن) تشریف لے گئے لیکن قدرت کو کچھ اور ہی منظور تھا۔ وہاں ایسی شدید بیماری میں مبتلا ہوئے کہ انہیں افاتہ نہ مل سکا اور ۱۳ اکتوبر ۱۹۰۰ء میں وہیں وفات ہو گئی۔

امیر مینائی اردو شعر و ادب میں ایک منفرد مقام رکھتے تھے۔ وہ اپنے تمام ہم عصر شعراء میں سر فہرست تھے۔ ان کی غزل میں فصاحت و بلاغت دونوں عناصر موجود ہیں جو ان کی شاعری کے حسن و جمال میں خاصا اضافہ کے باعث ہیں۔ ان کی شاعری میں دبستانِ لکھنؤ کی خارجیت کے ساتھ ساتھ دبستانِ دہلی کی داخلیت اس طرح نظر آتی ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں اسکول کے امام ہوں۔ ان کی شاعری رنگ برنگ پھولوں اور حسین و جمیل امتزاج کا ایک گلدستہ ہے جو دوسرے ہم عصر شعراء کے یہاں ناپید ہے۔ تاہم انہوں نے مختلف اصناف میں طبع آزمائی کی ہے اردو غزل میں جو مقام انھیں حاصل ہے وہی مقام قصیدہ نگاری و نعتیہ کلام میں قدرت نے انھیں بخشا ہے۔

اس نظم کے تیسرے حصے کے تیسرے شعر میں حافظ شیرازی کا ذکر ہوا ہے۔ اس لیے یہاں ان کا مختصر تعارف تحریر ہے۔ حافظ شیرازی کا اصل نام شمس الدین محمد حافظ تھا۔ ان کی پیدائش ۱۲۶ھ میں شیراز میں ہوئی جو ایران کے ایک مشہور شہر کا نام ہے۔ حافظ کے والد محترم کا نام بہاؤ الدین تھا جنہوں نے حافظ کی علمی تربیت اس زمانے کے مشہور علماء و فضلا کے زیر سایہ ہوئی۔ حافظ شیرازی نے قرآن شریف کو مکمل حفظ بھی کر لیا تھا اسی مناسبت سے انہوں نے اپنا تخلص حافظ رکھا۔

جس طرح اردو شعر و شاعری میں میر تقی میر کو خدائے سخن کہا جاتا ہے اسی طرح فارسی شاعری میں بھی حافظ شیرازی کو خدائے سخن مانا جاتا ہے۔ حافظ شیرازی نے بے شمار غزلیں کہیں ہیں لیکن اس کے علاوہ انہوں نے رباعیات، قطعات اور قصائد وغیرہ صنف میں بھی طبع آزمائی کی۔ ان کی وفات ۷۹۱ھ میں شیراز میں ہوئی، آج ان کا مزار خاص و عام کے لیے زیارت کا مرکز بنا ہوا ہے۔

نظم 'داغ' کے آخری شعر میں حالی کا تذکرہ ملتا ہے یہاں یہ مناسب ہو گا کہ ان کا اجمالی تعارف بھی بیان کیا جائے۔ مولانا الطاف حسین حالی بیک وقت شاعر اور نقاد تھے ان کا جنم ۱۸۳۷ء میں پانی پت میں ہوا تھا۔ حالی جب نو برس کے ہی ہوئے تھے کہ ان کے والد خواجہ ایذو بخش کا انتقال ہو گیا۔ ان کی پرورش بڑے بھائی کے ذمہ آئی جنہوں نے بحسن و خوبی انجام دی۔ بچپن میں ہی انہوں نے قرآن شریف حفظ کیا نیز عربی و فارسی کی تعلیم حاصل کی۔ حالی کے نہ چاہتے ہوئے بھی ۱۷ سال کی عمر میں ان کی شادی کر دی گئی۔ بعدہ دہلی کا سفر کیا یہاں انہوں نے مزید اعلیٰ تعلیم کے حصول کی طرف قدم بڑھایا۔

حالی ۱۸۵۶ء میں حصار ہریانہ میں ملازمت اختیار کی لیکن کچھ عرصے بعد وہ پانی پت آگئے اس کے بعد انہوں نے جہانگیر آباد کا رخ کیا۔ جہاں شیفہ کی صحبت میں ان کی شاعری کی اصلاح ہوئی پس دہلی میں مقیم ہوئے جہاں مرزا غالب کی شاگردی حاصل کی۔ غالب کی وفات کے بعد حالی لاہور تشریف لے آئے جہاں انہوں نے محمد حسین آزاد کی مدد سے 'انجمن پنجاب' قائم کی۔ جس کے زیر سایہ نیچرل شاعری کی بنیاد رکھی۔ کچھ برس کے بعد دہلی آکر آباد ہوئے اور اینگلو عربک کالج میں استاد مقرر ہو گئے۔ ملازمت سے فراغت حاصل کرنے کے بعد اپنے آبائی وطن پانی پت میں زندگی کے آخری ایام گزارے اور وہیں ۱۳ دسمبر ۱۹۰۴ء کو آخری سانس لی۔

مندرجہ بالا شعراء کے مختصر تعارف کے بعد اب نظم کے پہلے حصے پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اردو و فارسی شاعری کا مشہور و معروف شاعر مرزا اسد اللہ خاں غالب کی موت پر آنسو بہائے گئے۔ شاعر کہتے ہیں کہ مرزا غالب اب ہمارے درمیان نہیں ہیں۔ ایک زمانے سے باشندگانِ قبرستان میں شامل ہیں اور مرزا غالب کے خاص شاگرد میر مہدی مجروح بھی اس فانی دنیا سے رخصت ہو کر مالکِ حقیقی سے جا ملے۔ حضرت داغ دہلوی اور امیر مینائی کے درمیان اچھا خاصا یارانہ تھا۔ یہاں شاعر امیر مینائی کی وفات پر غم و الم کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ پردیس میں ان کا انتقال ہو گیا اور اپنے وطن کی مٹی میں دفن نہ ہو سکے۔ لیکن آج بھی ان کی شاعری لوگوں کے دلوں میں نقش ہے۔ داغ جیسے عظیم ترین شاعر دنیا سے رخصت ہو گئے ہیں۔ گویا ایک روشن مینار منہدم ہو چکا ہے جس کے سبب سارا چمن ماتم میں غوطہ زن ہے۔ دنیائے شاعری آج ان کی وفات پر ماتم کر رہی ہے۔ داغ کی پیدائش دہلی میں ہوئی تھی اور یہیں ان کی شاعری کمال کو پہنچی ان کے ہم عصر کئی مشہور شعراء اس وقت دہلی میں موجود تھے۔ تاہم پہلے حصے کے آخری شعر میں شاعر داغ کی وفات پر رنج و غم بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ داغ آج اپنے ربِ حقیقی سے جا ملے ان کا جنازہ لوگوں

کے شانے کا حُسن بنا ہوا ہے جو حضرات ان کے جنازے میں شامل رہے ان کے لیے یہ بڑے ہی فخر کی بات رہی ہے۔ دہلی کا آخری شاعر داغ دہلوی نے شہرِ خموشاں میں اپنا گھر بنا لیا ہے۔ ان کے بعد اب کوئی شاعر ان کے مقام کو نہ پہنچ سکا جو مقامِ اردو شاعری میں حضرت داغ دہلوی کو حاصل تھا۔

اس نظم کے دوسرے حصے میں شاعریوں بیان کر رہے ہیں کہ داغ کی موت کے بعد اب دوسرے شاعروں کے کلام میں ان جیسا حسن و جمال باقی نہ رہا۔ وہ اپنی عمر کے آخری ایام میں ایسے کلام فرماتے تھے جس سے پتہ چلتا تھا کہ وہ شاعری کی دنیا میں ہمیشہ جواں نظر آتے تھے۔ داغ نے عشقیہ کلام کو جس حسن و خوبی اور سہل کے ساتھ اپنی شاعری میں پرویا، وہ باکمال ہے۔ شاعر کہتے ہیں کہ داغ کی اس منزل تک ہماری رسائی نہ ہو سکی۔ اس سے ان کے کلام کی گہرائی و گیرائی کا پتہ چلتا ہے۔ اس حصے کے تیسرے اور چوتھے اشعار میں شاعر کہتے ہیں کہ داغ کے علاوہ صبحِ نسیم سے گل کی خوشی کا راز کون دریافت کرے گا؟ اور وہ کون ہے؟ جو اس باغ کے بلبل کی آہ و زاری کی تصویر کشی کرے گا۔ داغ اس پایہ کے شاعر تھے جو تخیل کی بلند پروازی میں بھی کبھی راہِ حق سے انحراف نہیں کیا۔ نیز جس طرح طائر کی نگاہ پرواز میں بھی اپنے مسکن پر ہی رہتی ہے۔

نظم کے تیسرے حصے میں یہ بیان درج ہے کہ داغ کی شاعری میں جو حُسن و جمال، تخیل کی فلک رسائی اور زمانے کے رنج و الم وغیرہ دکھائی دیتا ہے اس کی مثال دیگر شعراء کے یہاں نہیں ملتی۔ اس آباد ویرانے میں حافظ شیرازی جیسے شاعر مل جائیں گے اور شاعری کے ایسے ساحر ملیں گے جن کے یہاں شاعری کی بہترین مثال دکھائی دے گی۔ شاعری کی دنیا میں ایسے شاعر بھی نظر آئیں گے جو بالکل نئے طرز کی شاعری کا اظہار کریں گے۔ دل کی کتابوں کی بے شمار تفسیریں لکھی جائیں گی اور عین شباب کے خواب کی ان گنت تعبیریں تحریر کی جائیں گی لیکن داغ جیسی عشقیہ واردات کو اپنی شاعری میں بعینہ طریقے سے کون دکھائے گا۔ اب داغ جیسے عظیم شاعر باقی دنیا کی طرف منتقل کر گئے لیکن ان کے عشقیہ مضمون قلب و جگر پر گہرا اثر چھوڑ گئے، ان جیسی عشقیہ شاعری کی مثال اب دیگر شعراء کی شاعری میں ناپید ہے۔

چوتھا حصہ جو نظم کے موضوع کے لحاظ سے اہم ہے جس میں شاعر تحریر کرتے ہیں کہ بڑے ہی درد کی بات ہے کہ آج ہمارے درمیان داغ جیسے عظیم المرتبت شاعر نہیں رہے جن کے جانے سے مجھ کو اتنا غم ہوا ہے کہ آج میں ایشک بار ہوں اور ایشک کے دانے اردو شاعری کی زمین میں بکھیر رہا ہوں۔ یہاں شاعر داغ سے اپنے اتادی و شاگردی کے رشتے کی وضاحت پیش کر رہے ہیں اور مزید اپنے نظریے کا اظہار کرتے ہیں کہ اے دلیٰ میں آنسوؤں کا دریا بہا رہا ہوں اور تو بھی رو کہ اس عظیم شاعر کا تعلق تجھ سے ہی تھا۔ اس کے بعد شاعر فرماتے ہیں کہ اے دہلی تو اردو شعر و ادب کا

ہمیشہ سے مرکز بنا رہا ہے۔ آج تیرا گلستاں ویران ہو گیا ہے۔ چونکہ تیری محفل میں داغ جیسے بلند مرتبہ شاعر نہیں رہے جس سے اب تیری عظمت میں گرہن لگ گیا ہے۔ حضرت داغ تیری سرزمین میں ایک دلکش اور رنگین گل کی مانند تھے جو بوئے گل کی طرح تیرے صفحہ قرطاس سے رخصت ہو گئے۔ بڑے تأسف اور ملال کا مقام ہے کہ آج اردو شاعری کا خانوادہ داغ سے خالی ہو گیا گویا داغ کو اردو شعر و شاعری سے بے حد شغف تھا۔ دہلی کی مٹی میں وہ خاص دلکشی نہ تھی جس وجہ سے وہ مہِ کامل دکن ہی میں سپرد خاک ہو گئے۔ اس حصے کے آخر میں شاعر فرماتے ہیں کہ حضرت داغ دہلی کے بزمِ سخن کے روحِ رواں تھے اب اس جہاں سے کوچ کر گئے ہیں جس وجہ سے شعر و شاعری کی محفل ویران ہو گئی ہے اب اس جہاں آباد کی بزم میں صرف حالی کا نام باقی رہ گیا ہے۔ مثال کے لیے اشعار ملاحظہ فرمائیں

اشک کے دانے زمیں شعر میں بوتا ہوں میں
تو بھی رو اے خاکِ دلی داغ کو روتا ہوں میں
اے جہاں آباد سرمایہ بزمِ سخن!
ہو گیا پھر آج کمالِ خزاں تیرا چمن!
وہ گل رنگیں ترا رخصت مثالِ بو ہوا
آہ! خالی داغ سے کاشانہ اردو ہوا
تھی نہ شاید کچھ کشش ایسی وطن کی خاک میں
وہ مہِ کامل ہوا پنہاں دکن کی خاک میں

مندرجہ بالا اشعار کے سلسلے سے ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی اس طرح رقم طراز ہیں:

”میں داغ کی وفات پر آنسو کے بیج شاعری کی زمین میں بورہا ہوں (شعر میں صدمے کا اظہار کر رہا ہوں)
(اے دہلی کی سرزمین میں داغ کی وفات پر رو رہا ہوں تو بھی اس اپنے عظیم شاعر کے اٹھ جانے پر رو
، کیونکہ داغ کا اصل تعلق تجھ سے تھا۔

اے جہاں آباد دہلی تو کہ شعر و شاعری کی محفل کا سرمایہ ہے (تجھ میں بڑے بڑے شعراء پیدا ہوئے ہیں) آج تیرا چمن پھر خزاں کے ہاتھوں سے روند اگیا ہے۔ داغ کی وفات سے تیری عظمت میں فرق آگیا ہے۔

داغ ایک طرح سے رنگین پھول تھا جو خوشبو کی طرح رخصت ہو گیا۔ بڑی دکھ کی بات ہے کہ آج اردو کی محفل داغ سے خالی ہو گئی ہے۔ داغ کو اردو زبان پر بے حد عبور تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے وطن دہلی میں ان کی کوئی خاص کشش نہ تھی اس لیے وہ چودھویں کا چاند دکن کی زمین میں چھپ گیا۔ داغ دکن میں فوت اور وہیں دفن ہوئے تھے۔“

(صفحہ نمبر ۱۴۸، شرح بانگ درا۔ ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی)

اس نظم کے آخری حصے میں موت کے نظام کے سلسلے سے شاعر کہتے ہیں کہ موت اچانک آ جاتی ہے بتا کر نہیں آتی۔ جس وجہ سے دلوں میں بہت ساری تمنائیں باقی رہ جاتی ہیں۔ موت ہمیشہ گھات لگائے رہتی ہے جب خدا کا حکم ہوتا ہے تو وہ فوراً روح قبض کر لیتی ہے۔ کسی بھی انسان کی اللہ تبارک و تعالیٰ سے شکایت کے لیے زبان نہیں کھل سکتی کیونکہ یہ قدرت کا نظام ہے کہ بنی آدم کے آنے جانے کا سلسلہ تاقیامت رواں دواں رہے گا۔ کائنات کی تمام شے کے لیے ایک ہی قانون ہے کہ اس جہاں میں ہر چیز فانی ہے گویا رب کریم کے علاوہ کوئی جادواں نہیں ہے۔

الغرض علامہ اقبال اس نظم میں اپنے استاد محترم حضرت داغ کی وفات پر ایک نوحہ تحریر کیے ہیں جس میں انھوں نے ان کی یاد میں آنسوؤں بہائے ہیں اور موت پر اپنے درد و غم کا اظہار بڑے فنکارانہ انداز میں کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھیں اپنے استاد سے بے پناہ محبت تھی۔ داغ دہلوی اپنے زمانے کے اردو بزم سخن کے اہم رکن تھے۔ ان کی رحلت سے اردو شعر و شاعری کی دنیا ویران سی ہو گئی۔ اب داغ جیسے عظیم المرتبت شاعر کی اعلیٰ پیمانے کے کلام کی مثال کہیں نہیں ملتی۔ اس کے علاوہ اس نظم میں علامہ اقبال نے مرزا اسد اللہ خاں غالب، میر مہدی مجروح اور امیر مینائی جیسے عظیم شعراء پر بھی آنسوؤں بہائے ہیں لیکن پوری نظم میں داغ کی موت پر ہی ماتم کا اظہار ہے۔ آخر میں حضرت داغ دہلوی کا ایک شعر ملاحظہ فرمائیں۔

اردو ہے جس کا نام ہمیں جانتے ہیں داغ
سارے جہاں میں دھوم ہماری زبان کی ہے
☆☆☆



اس دور میں تعلیم ہے امراض ملت کی دوا

عمران اعظم

سرچ اسکالر

شعبہ اردو دہلی یونیورسٹی

Abstract: Iqbal is a multifaceted personality. He was a great thinker, poet, philosopher and reformer of the nation. He has enlightened us with his thoughts in poetry, Sufism, Islamic sciences, economics and education system etc. Through his dynamic thought, he has passed Western thoughts and ideas through his intellectual process and then what he has written is a beacon for us. Therefore, we see the height of thought and universality in it. Diversity is the characteristic of his thought. His study consisted of the sciences and arts of the East and the West. Therefore, a lot of work has been done on Iqbal's thought from different angles. In this article, I have examined Iqbal's educational thoughts and concepts.

کلیدی الفاظ: اقبال، تعلیم، تصورات، نظریات، افکار، مادری زبان، خودی، یقین، عمل، اخلاق، معلم، متعلم، عشق، عمل، وجدان،

دنیا میں بہت کم ایسی شخصیات نے جنم لیا جن کے افکار و خیالات نے زندگی کو متاثر کیا ہے کیونکہ ان کا دائرہ علم و آگہی بہت وسیع ہوتا ہے۔ مطالعہ کائنات اور تخیل کی بنیاد پر وہ کہیں ایسی ایسی حقیقتوں سے روشناس کراتے ہیں جن تک عام انسانی ذہن جلدی متبادر نہیں ہوتا ہے۔ ایسے لوگ اپنے نظریات اور مشاہدات سے اخذ و کشید کر کے کچھ ایسے ضابطے تیار کرتے ہیں جن سے عام اذہان مستفید ہوتے ہیں۔ ایسے ہی شخصیات میں ایک نام ڈاکٹر اقبال کا ہے۔

اقبال ایک کثیر الجہات شخصیت کا نام ہے۔ وہ برصغیر کے عظیم مفکر، شاعر، فلسفی اور مصلح قوم تھے۔ انہوں نے اپنے افکار سے شاعری، تصوف، اسلامیات، معاشیات اور تعلیمی نظام وغیرہ سے ہمیں روشناس کرایا ہے کیونکہ انہوں نے اپنی متحرک فکر کے ذریعے مغربی افکار و نظریات کو اپنے فکر کے پرسیس سے گزار کر جو لکھا ہے وہ ہمارے لیے مشعل راہ ہے۔ اس لیے ان کے یہاں ہمیں فکر کی بلندی و آفاقیت نظر آتی ہے۔ تنوع اور ہمہ رنگی ان کی فکر کا خاصہ ہے۔ ان کا مطالعہ شرق و غرب کے علوم و فنون پر مشتمل تھا۔ اس لیے اقبال کی فکر پر مختلف جہات سے بہت سارا کام کیا گیا ہے۔

تعلیم کے میدان میں بھی اقبال نے اپنے تصورات و نظریات بیان کیے ہیں۔ کیونکہ اقبال خود ایک بہترین معلم تھے۔ یہی وجہ ہے کہ تعلیم کے میدان میں جہاں جہاں ان کی نظریات ہمیں دیکھنے کو ملتے ہیں وہ بہت ہی اہم اور معنی خیز ہوتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے پیچھے اقبال کی فکر معنویت اور مقصدیت پنہاں ہے۔ کیونکہ اقبال مروجہ نظام تعلیم میں انقلاب کے خواہاں تھے۔ اس لیے جہاں کہیں انہوں نے تعلیم کے حوالے سے بات کی ہے وہاں صرف نظریات پیش کر کے صرف نظر نہیں کیا ہے بلکہ اس کے اطلاقی پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ اقبال کی بنیادی پہچان فلسفی شاعر کی ہے اور فلسفہ دراصل جستجوئے علم ہے۔ اسی لیے کوئی بھی موضوع فلسفے کی بحث سے جدا نہیں ہوتا۔ فلسفہ حکمت و تدبر اور تلاش زندگی کا نام ہے۔ تعلیم و تربیت بھی ایک علم و فن ہے اور یہ فلسفے کا موضوع ہو سکتا ہے اسی لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کا تعلق فلسفہ علم سے بھی ہے۔ اس معنی میں اقبال کے ایک مفکر تعلیم کے طور پر سامنے آتے ہیں۔ اقبال

نظام تعلیم اور نظام زندگی کو ہم آہنگ دیکھنا چاہتے ہیں۔ ہندوستان میں اقبال کو تعلیمی نظریات کے میدان میں وہی مقام حاصل ہے جو یورپ میں کانٹ، ولیم، ورڈز ور تھ، ہیگل، برگساں کو حاصل ہے۔ کیونکہ انہوں نے انفرادی اور اجتماعی زندگی، قومی و ملی، داخلی و خارجی، تہذیبی و تمدنی، تعلیمی نسواں وغیرہ سبھی پر بصیرت افروز نظریات پیش کیے ہیں۔

اقبال کی تعلیم سے متعلق پہلی فکر جو ہمیں نظر آتی ہے وہ ان کا ایک مضمون مطبوعہ رسالہ محزن ۱۹۰۲ء میں جو بعنوان۔ بچوں کی تعلیم و تربیت منظر عام پر آیا تھا دیکھنے کو ملتے ہیں اس مضمون کا ایک اقتباس ملاحظہ کریں

”یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ نفس ناطقہ کا قویٰ کا ایک مجموعہ بھی ہے بلکہ یہ اپنی ذات میں ایک واحد غیر منقسم شئی ہے اور اس کی ہر ایک قوت نشوونما پر منحصر ہے۔ جس طرح جسمانی اعضا تناسب کے اصول کے تحت بڑھتے ہیں اسی طرح نفس ناطقہ کی نشوونما بھی اسی اصول کے تحت ہوتی ہے۔ لہذا طریقہ تعلیم وہی ہو جو نفس ناطقہ کے تمام قواعد کے لیے یکساں ورزش کا سامان مہیا کرے۔ ادراک، تخیل، تاثیر، مشیت غرض یہ کہ نفس ناطقہ کی ہر قوت تحریک میں آنی چاہیے۔ کیونکہ کامل طریقہ تعلیم کا منشا یہ ہے کہ نفس ناطقہ کی تمام پوشیدہ قوتیں کمال پذیر ہوں نہ کہ بہت سی علمی باتیں دماغ میں جمع ہو جائیں۔“

اقبال کے ان نظریات کا تعلق اس دور سے ہے جب ان کے معلمی کے پیشے کی ابتدائی دور تھا۔ مگر اس اقتباس کو پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی فکر میں پختگی اور بالیدگی آچکی تھی۔ اس اقتباس کی روشنی میں صاف پتہ چلتا ہے کہ اقبال کا تعلیم سے منشا یہ نہیں تھا کہ طلبہ کے ذہن میں انفارمیشن کا بھنڈار بھر دیا جائے نہ صرف یہ کہ معلم اپنی بات طلبہ تک پہنچا دے بلکہ بچوں کے اندر ادراک، تخیل وغیرہ کا ڈیولپمنٹ ہو۔ اقبال چائلڈ سینٹرڈ تعلیم کے خواہاں تھے۔ اس طرح کے نظریات روسو اور جان ڈیوی نے بھی دیے ہیں۔ جان ڈیوی کر کے کے سیکھنے (Learning by doing) قائل تھے۔ کر کے سیکھنے سے بچے میں ادراک اور تخیل یعنی ایمنجینیشن پاور کی بلندی آتی ہے۔

اقبال بچوں کی ابتدائی تعلیم ان کی مادری زبان میں دینے پر زور دیتے ہیں جبکہ دیگر علوم کے لیے قومی زبان کی سفارش کرتے ہیں۔ اور انگریزی کے بارے میں بھی کہتے ہیں کہ اس زبان کو ہمیں ضرور سکھایا جانا چاہیے کیونکہ یہ رابطے کی زبان ہے۔ دوسروں تک اپنی بات اپنی فکر پہنچانے

کے لیے یہ زبان ناگزیر ہے۔ ساتھ ہی وہ اس بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ کسی بھی تہذیب و تمدن سے مرعوب ہونے کے بجائے اپنی زمین اپنی تہذیب اپنے تمدن سے جڑے رہنا چاہیے۔

اٹھانہ شیشہ گران فرنگ کے احساں

سفال ہند سے مینا و جام پیدا کر

تیرا طریق امیری نہیں غربی ہے

خودی نہ بیچ غربی میں نام پیدا کر

اقبال کے نزدیک تعلیم کا مقصد انسان میں خودی، یقین، عمل، اور اخلاق پیدا کرنا ہے۔ وہ مغربی تعلیم کے مادی پہلو سے آگاہ تھے اور چاہتے تھے کہ نوجوان علم کے ساتھ ایمان کی روشنی بھی اپنے دلوں میں رکھیں

مطالعہ اقبال سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ اقبال کے یہاں جو تعلیم کا تصور ہے اس کا خاص مقصد ابدی سچائیاں ہے جس کا مقصد وکل ایک اچھے معاشرے کا استحکام ہے۔ اور معاشرے کا استحکام لوگوں کے معیار، کردار اور قوتِ عمل سے بنتا ہے اقبال کہتے ہیں۔

قوتِ فکر و عمل پہلے فنا ہوتی ہے

پھر کسی قوم کی شوکت پہ زوال آتا ہے

اقبال کے افکار کا مرکز انسان، خودی، ایمان، عمل، اور تعلیم ہیں۔ اقبال کے نزدیک تعلیم صرف حصولِ ڈگری یا معاش کا ذریعہ نہیں بلکہ انسان کی روحانی و اخلاقی تربیت، خودی کی بیداری، اور شخصیت کی تکمیل کا وسیلہ ہے۔ وہ ایسی تعلیم کے حامی تھے جو فکر و عمل دونوں کو زندہ کرے۔ سماج کے اندر معیار، کردار اور قوتِ فکر و عمل اس وقت آتا ہے جب تعلیم و تربیت کا نظام میں ابدی سچائیوں پر مبنی ہو۔ اس لیے ان کے یہاں

ماحول، معاشرہ، کائنات کی سمجھ، انفرادی قدریں، ہستی کی اہمیت پر افکار کی کثرت دیکھنے کو ملتی ہے اور معاشرے کی ترقی تبھی ممکن ہے جب معاشرے میں یہ افکار عام ہو جاتے ہیں۔ اس لیے اپنی کتاب تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (مترجم نذیر نیازی) میں صفحہ نمبر ۱۴ پر لکھتے ہیں۔

”جس معاشرے کی بنیاد حقیقت مطلق کے اس تصور پر ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات و تغیر دونوں خصوصیات کو یکساں طور پر رکھے“

علامہ اقبال تعلیم برائے زندگی کے قائل تھے وہ کہتے تھے کہ ایسی تعلیم کا کوئی فائدہ نہیں جو کسی کے کام نہ آ سکے اور جس کے حاصل کرنے کے بعد بندہ اخلاقیات کے اصول پر کار بند نہ ہو۔ اس لیے وہ فن برائے فن یعنی Arts to Arts کے قائل نہیں تھے بلکہ وہ فن برائے زندگی کے قائل تھے۔ انہوں نے تو فن برائے فن کے حوالہ سے اسلامیہ کالج کے پروگرام میں کہا تھا

”میں نے اپنے کلام میں اس مہلک نظریے کے خلاف جہاد کیا ہے اور میں تم نوجوانوں کو متنبہ کرتا ہوں کہ اس خطرناک غلطی میں نہ پڑنا۔ فن جب اخلاقیات سے علیحدہ ہو جاتا ہے تو وہ بہت جلد مخرب اخلاق بن جاتا ہے۔ اعلیٰ مقاصد کی تکمیل یا پیروی کے لیے جمالیات کے کسی فن کو لو گے تو وہ اپنے بہترین مدارج طے کرے گا اور قوم و ملت میں ایک نئی پھونک دے گا۔ لیکن وہی فن جب ان مقاصد سے ہٹ کر چلے جائے گا تو قوم و ملت کے حق میں زہر قاتل بنے گا۔“

اقبال کے اس اقتباس کی تائید اقبال کے اس شعر سے بھی ہوتی ہے۔

دلبری بے قاہری جادوگری است

دلبری با قاہری پیغمبری است

اقبال مروجہ نظام تعلیم سے بہت حد تک متفق نہیں تھے۔ کیوں کہ وہ دیکھ رہے تھے کہ آج کل جو معلم ہیں وہ خود حقیقی مقاصدِ تعلیم سے نا آشنا ہیں۔ کیونکہ دوسروں کو سمجھانے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے تمام گوشہ معلم پر واضح ہوں، اگر معلم کو ہی اس راہ کی خبر نہیں ہے تو وہ اپنے

طلبہ کی رہنمائی نہیں کر سکتا ان کا مقصد یہ تھا کہ اساتذہ یا طلبہ کوئی بھی بے مقصد نہ ہو۔ ہر کوئی مقصدیت کے تحت کام کرے۔ اگر قوم کے نوجوان کی تربیت مقصود ہے تو پھر ایسے بندے کی اقتدانہ کی جائے جو خود بھٹکا ہوا ہو، جو رسوم قیودات کا پابند ہو، جس کی سوچ محدود ہو، آؤٹ آف باکس تھنکنگ نہ رکھتا ہو، جس کے پاس تخیل کی بلندی نہ ہو، جو اپنی فرسودہ روایات کے ساتھ لپٹا ہوا ہو، جدت و ندرت کی طرف رغبت نہ رکھتا ہو کیونکہ ایسا شخص بہترین رہنمائی اور تخیل میں بلندی نہیں دے سکتا۔ اقبال نے ضرب کلیم میں اساتذہ کے عنوان سے لکھا ہے کہ

مقصد ہوا اگر تربیت لعل بد خشاں

بے سود ہے بھٹکے ہوئے خورشید کا پر تو

دنیا ہے روایات کے پھندوں میں گرفتار

کیا مدرسہ کیا مدرسہ والوں کی تگ و دو

کر سکتے تھے جو اپنے زمانے کی امامت

وہ کہنہ دماغ اپنے زمانے کے ہیں پیرو



تعلیم کا مقصد ہے کہ وہ بچے کو ایک مکمل انسان بنائے اور انسان کا سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ اس کا وجود دنیا کے لیے کارآمد ہو۔ اس کے قلب میں انسانیت ہو۔ اور وہ توہمات سے پاک ہو۔ یعنی تعلیم بچے کے ذہن کو متوازن انداز فکر اپنانے پر زور دے۔ اسی لیے ایک معلم کو اپنے تعلیمی مقاصد حاصل کرنے میں بچے کی فطرت کے ارتقا کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے۔ بچوں کی تعلیم ان کے ذہنی مدارج ان کی دلچسپیوں مانگوں اور ضرورتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے ہمارا نصاب تیار ہونا چاہیے۔ ساتھ ہی معلم بھی بچے کے ارتقائی نفسیاتی پہلو سے بھی بخوبی واقف ہو اس حوالے سے اقبال لکھتے ہیں

– ”جسمانی اور روحانی نمو کا دار و مدار ان کی اضطرابی (خودرو) حرکت پر ہے جو قدرت نے وافر مقدار میں انہیں ودیعت کی ہے۔ حرکت کے اس خودرو جوش کے عالم میں ان کے حواس خود بخود حرکت میں آتے ہیں، جس کی وجہ سے انہیں خارجی اشیاء کا رفتہ رفتہ علم ہوتا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بچہ ایک متعلم ہستی نہیں بلکہ ایک متحرک ہستی ہے۔ جس کی ہر حرکت سے کوئی نہ کوئی تعلیمی فائدہ اٹھانا چاہیے“

(حرف اقبال مرتبہ لطیف احمد شیرانی صفحہ نمبر ۴)

اقبال کی تعلیمی فکر کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ چاہتے تھے کہ تعلیم انسان کو بلند ہمتی، خود اعتمادی اور آزادی کا درس دے، نہ کہ غلامی کا۔ اسی لئے مغربی تعلیم کی مادی اور خود غرضانہ روش کے خلاف تھے۔ یعنی وہ علم جو انسان کو آزادی سے دور کر دے اور صرف مادی منفعت تک محدود رکھے، وہ علم نہیں بلکہ زہر ہے۔ ان کے نزدیک مغربی تعلیم انسان کو مشین بنادیتی ہے، اقبال کے نزدیک علم اگر کردار کو بلند نہ کرے تو بھی اس علم کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ علم کا حقیقی مقصد عمل اور اخلاق پیدا کرنا ہے، انسان کے لئے محض علم کافی نہیں، بلکہ اسے عشق اور وجدان کے ساتھ ہونا چاہیے تاکہ وہ انسان کی روح کو جلا بخشنے۔ بنا عشق و وجدان کی تعلیم، انسان کو روح سے خالی کر دیتی ہے اس لیے ہمارے نوجوانوں کو ایسی تعلیم درکار ہے جو روح، اخلاق، وجدان اور عشق سے وابستہ ہو۔ ہماری تعلیم کا بنیادی مقصد انسان میں خودی، خود اعتمادی، اور ارادے کی قوت پیدا کرنا ہونا چاہیے تاکہ وہ تقدیر بدلنے کی صلاحیت حاصل کر سکیں۔ نوجوانوں کے لیے پیغام اقبال کی تعلیمات کا بڑا حصہ نوجوانوں کے نام ہے۔ وہ نوجوانوں کو جرأت، خود اعتمادی اور علم نافع کی تعلیم دیتے ہیں۔ اقبال نے نوجوانوں کو شاہین سے تشبیہ دی، جو بلند یوں کا عاشق ہوتا ہے۔ اقبال کے تصورات و افکار کا اہم نکتہ یہ ہے کہ تعلیم صرف کتابی علم نہیں بلکہ شعور بیداری، اخلاقی تربیت اور سماج کی تعمیر ہے۔ ان کے نزدیک وہی تعلیم قوم کو زندہ کر سکتی ہے جو یقین، عشق، عمل، اور وجدان سے مزین ہو۔ یوں اقبال نے ایک ایسی تعلیمی فکر پیش کی جو آج بھی انسانیت کے لیے مشعلِ راہ ہے۔ فکر اقبال کے چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

علم نے مجھ سے کہا عشق ہے دیوانہ پن

عشق نے مجھ سے کہا علم ہے تخمین و ظن

تعلیم کے ہیں سب طریقے صنعتی انداز میں

نہ دل کی روشنی ہے، نہ نظر کا نور ہے

نہیں ہے تیرا نشیمن قصرِ سلطانی کے گنبد پر

تُو شاہین ہے، بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں پر

وہ علم نہیں زہر ہے احرار کے حق میں

جس علم کا حاصل ہے جہاں میں دو کف جو

پرواز ہے دونوں کی اسی ایک فضا میں

کر گس کا جہاں اور ہے، شاہیں کا جہاں اور



☆☆☆

رسالہ تاریخ ادب اردو کی خدمات

موبینہ

ریسرچ اسکالر، شعبہ اردو

دہلی یونیورسٹی، دہلی

تلخیص۔ سہ ماہی "تاریخ ادب اردو ۲۰۱۹ء میں دہلی سے نکلنا شروع ہوا۔ ایک بین الاقوامی پیریویو، ریفریڈ جرنل ہونے کے ساتھ ساتھ ابتداء سے ہی کامیاب رہا۔ پروفیسر ارتضیٰ کریم کی رہنمائی میں یہ رسالہ صف اول میں شمار ہونے لگا ہے۔ ان کی اردو زبان و ادب سے والہانہ محبت کی وجہ سے رسالے کی زبان میں نکھار آ رہا ہے۔ اس کے مدیر ڈاکٹر محمد کچی صبا ہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ قارئین پروفیسر ارتضیٰ کریم کی رہنمائی میں نکلنے والے اس رسالے سے مستفید ہوں گے اور اپنے ادبی ذوق کی تکمیل کریں گے۔ اس وجہ سے عالمی سطح پر ادبی تنقید، تحقیق، نئے رجحانات اور افکارات پر مشتمل مضامین کو اس رسالے میں شامل کیا جاتا ہے۔ ان کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ اس عالمی ادبی و تحقیقی سہ ماہی رسالہ کے معیار کو مزید بہتر کیا جائے۔ اس میں دیے جانے والے قارئین کے تاثرات اور فیڈبک ان کی کوششوں کو ہمیز کرنے کا کام کرتے ہیں۔ اس رسالے میں ناول، شاعری، تنقید، تصور تعلیم، آزادی نسواں، مدرسہ تعلیم اور اردو زبان وغیرہ جیسے موضوعات قارئین کے لیے اس کو خاص بناتے ہیں۔

کلیدی الفاظ : تاریخ ادب اردو، تنقیدی مضامین، تحقیقی مضامین، عوامی رسالہ، اخبار و جرائد، پروفیسر کچی صبا۔ زبان و بیان، بین الاقوامی رسالہ، یو. جی. سی کیریئر لسٹ۔

ہر زبان اور ہر قسم کے ادب کی ترویج و اشاعت اور عوام سے متعارف کرانے کا عام وسیلہ رسائل و جرائد ہی ہوتے ہیں۔ اردو زبان کو بھی مقبول اور عوامی بنانے میں ان رسائل کا خاص کردار رہا ہے۔ یہ رسائل نہ صرف کسی زبان کی ملکی سطح پر ایبیری کرتے ہیں بلکہ بین الاقوامی سطح پر بھی کسی زبان کو پروان چڑھانے اور پھلنے پھولنے کے بہترین مواقع فراہم کرتے ہیں۔ اسی طرح اردو زبان میں بھی رسائل اور جرائد کا اہم کردار رہا ہے۔ رسالہ "تاریخ ادب اردو" اس ضمن میں بہت اہمیت کا حامل ہے۔ یہ رسالہ "تاریخ ادب اردو" دہلی سے نکلنے والا ایک بین الاقوامی پیریویو جرنل ہے۔ اور یو

جی. سی. کیئر لسٹڈ کے زمرے میں شامل ہے۔ رسالہ تاریخ ادب اردو دہلی سے نکلنے والا بین الاقوامی جرنل ہونے کے ساتھ ساتھ ادب سے متعلق تنقیدی تحقیقی معلوماتی اور انہی رجحانات و افکار سے بھرپور معیاری اور حوالہ جاتی مضامین کو ترجیح دینے والا ایک رسالہ بن گیا ہے۔ بہت جلد اس جریدے نے نہ صرف ادبی حلقوں میں بلکہ بین الاقوامی سطح پر بھی شناخت بنانے میں کامیابی حاصل کر لی۔ اس رسالے نے نہ صرف زبان کی ابیاری کی ہے بلکہ ادب کو نئی سمت و رفتار عطا کی ہے۔ اردو ادب میں نئی تحقیق و جستجو اور نئے طریقے کار کو فروغ دینا اس ادبی جریدے کا اہم مقصد ہے۔ متنوع موضوعات کی وجہ سے عام قارئین سے اپنا رشتہ قائم کرنے میں یہ رسالہ کامیاب ہے۔ اس جریدے کی سب سے اچھی بات یہ ہے کہ اس میں معروف شخصیات اور قلم کاروں کے علاوہ علاقائی تعصبات سے بالاتر ہو کر نو قلم اور نوجوانوں کو اپنے خیالات کے اظہار اور ادبی ذوق کی تکمیل کا موقع فراہم کیا جاتا ہے۔ یہ ادبی جرنل ہے جس میں تمام علوم و فنون پر منحصر مضامین شامل کیے جاتے ہیں۔

کسی بھی رسالے کو کامیاب بنانے میں سرپرست اور ادارتی ٹیم کا اہم کردار ہوتا ہے۔ اسی کی محنت و کاوش سے رسالے کا معیار اور وقار قائم رہتا ہے۔ رسالہ تاریخ ادب اردو پروفیسر ارتضیٰ کریم کی رہنمائی میں نکلتا ہے۔ "پروفیسر ارتضیٰ کریم" کا نام اردو دنیا میں محتاجِ تعارف نہیں ہے۔ یہ دہلی یونیورسٹی فیکلٹی آف آرٹس کے ڈین اور صدر شعبہ اردو کا فریضہ بھی انجام دے چکے ہیں۔ نیز "قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان" کے ڈائریکٹر کے عہدے پر بھی فائز رہ چکے ہیں۔ ڈائریکٹر کی حیثیت سے انہوں نے اردو کی ترویج و اشاعت میں متعدد کام کئے ہیں اور اردو کی بے لوث خدمات انجام دی ہیں۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس رسالے کی کامیابی میں "پروفیسر ارتضیٰ کریم" کا خاص کردار رہا ہے۔ یہ ایک طویل عرصے سے اردو تنقید کے میدان میں بہت فعال اور متحرک ہیں۔ پروفیسر "ارتضیٰ کریم" کو اردو کے کلاسیکی اور جدید ادب پر دستر حاصل ہے۔ ان کی کئی کتابیں منظر عام پر آچکی ہیں۔ جن میں "موضوعات مطالعات"، "اردو فکشن کی تنقید"، "ایک دبستان اردو ادب"، "مابعد جدید اور پریم چند"، "آغا حشر عہد اور ادب"، "قرۃ العین حیدر"، "ایک مطالعہ انتظار حسین"، "احتجاج اور مزاحمت کے رویے"، "جدید تنقید کا منظر نامہ"، "اردو میں پاپولر لٹریچر" اور "اردو افسانے میں بیانیہ کا احیا" خاص طور پر اہمیت کی حامل ہیں۔ ان کی اردو سے محبت، جدوجہد اور لگن کا اعتراف کرتے ہوئے اسی رسالے کے ایک شمارے میں ڈاکٹر ارشد سیانوی لکھتے ہیں۔

درنگین دنیا کا ایک گمنام شاعر "اور" رینو کی کہانیوں میں ماٹی کی خوشبو "وغیرہ۔ ان کی تحریروں کے مطالعے سے آشکار ہوتا ہے کہ انہوں نے ایسے موضوعات پر قلم فرسائی کی ہے۔ جن پر بہت کم توجہ دی گئی ہے۔ ان کی تحریریں بمقصد گہری فکر اور عمیق مطالعے کی نشاندہی کرتی نظر آتی ہیں۔ ان کا انداز بیان مبہم، بوجھل اور ثقیل الفاظ سے عاری سلیس و رواں ہے، جس کی قرات ایک ادنیٰ قاری بھی با آسانی کر سکتا ہے۔ "پروفیسر یحییٰ صبا" اپنے بارے میں ایک جگہ خود لکھتے ہیں کہ۔

" میرے مضامین کے ذریعہ کسی اہم موضوع کی نشاندہی بھی ہو جائے تو میرے لیے یہ بات باعث تسکین ہوگی۔ تحقیق و تنقید کے فرش کی خاک روٹی کرتے وقت میں نے عالی ادبی نظریات و عقائد نیز ان سے ابھرنے والے ادبی شہ پاروں کا وسعت نظری سے مطالعہ کیا ہے اور ان خیالات سے اپنے ذہن و دل کو مالا مال بھی کیا ہے۔"

(یحییٰ صبا، ادبی مقالات، ۲۰۱۲ء معاذ سلیکیشن مالگاؤں مہاراشٹر، صفحہ ۱۰)۔

" پروفیسر محمد یحییٰ صبا" کی قابلیت و لیاقت نے اس رسالے کے معیار کو بلند کر کے مشہور رسائل کی فہرست میں شامل کر دیا ہے۔ رسالے کو منظر عام تک لانے میں اور بھی بہت سے عوامل کار فرما ہوتے ہیں۔ رسالے کی پبلشنگ ٹیم میں سے ایسے فرد بھی ہوتے ہیں جو پوری لگن اور محنت سے رسالے کو لفظ بالفظ پڑھ کر اس کے معیار کو بڑھانے میں ساتھ دیتے ہیں۔ اس رسالے کے مینجنگ ایڈیٹر "ڈاکٹر واسق الخیر پری" پوری محنت سے اس کوشش میں رہتے ہیں کہ مضامین کا انتخاب، اس کی ترتیب عمدہ ہو اور مضامین میں جملے صاف ہوں اور ان میں غلطیاں بالکل نہ ہو جیسا کہ رسالے کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے۔

رسالے کے مطالعے سے ایک اور بات کا خلاصہ ہوتا ہے کہ رسالے میں ایسی شخصیات کو ترجیح دی جاتی ہے جن کی حیات و خدمات پر کم لکھا گیا ہے اور ان کی خدمات سے عام قارئین واقف نہیں ہیں۔ مطالعے سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ واقعی حاشیے میں رہنے والوں نے اردو ادب کی خاموشی سے خدمات کی ہیں اور انہوں نے اپنی خدمات کا کوئی ڈنکا نہیں پیٹا ہے انہی حاشیائی ادیبوں میں بہت سے اہم نام شامل ہیں۔ جن کو ابھارنے کا کام اس رسالے نے کیا ہے۔ جس سے یہ رسالہ نہ صرف اردو ادب کی خدمت انجام دے رہا ہے بلکہ ایسے حاشیائی ادیبوں کی حوصلہ افزائی بھی کر رہا ہے جو خاموشی سے

اپنی خدمات سرانجام دیتے رہتے ہیں۔ ادبی رسائل ہمیشہ سے مختلف اصناف کو فروغ دینے میں معاون اور کارآمد ثابت ہوئے ہیں۔ رسالہ تاریخ ادب اردو کے ذریعہ ان نئے قلم کاروں اور انکی تخلیقات کو معیاری قارئین مل رہے ہیں۔ جو نہ صرف اردو ادب کے شیدائی ہیں بلکہ شعر و ادب پر اچھی گرفت بھی رکھتے ہیں۔ اور سالے میں اپنی تنقیدی رائے سے ان کی تخلیقات کا تجزیہ بھی کرتے ہیں۔ جس سے ان قلم کاروں کی حوصلہ افزائی بھی ہوتی ہے اور انہیں Motivation بھی ملتا ہے۔ اس شمارے کی کئی جلدوں کا مطالعہ کرنے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچی ہوں کہ یہ رسالہ ادب کی معلومات فراہم کرانے میں بہت اہم رول ادا کرتا ہے۔

تاریخ ادب اردو میں ریسرچ اسکالر کے مضامین بھی شائع کئے جاتے ہیں، ریسرچ سکال کو صاف ہدایت دی جاتی ہے کہ مضمون ارسال کرنے سے پہلے ایک بار اپنے اساتذہ کو ضرور دکھالیں۔ تاریخ ادب اردو میں شامل ہونے والے مضامین کے حوالوں کی صحت کا خاص خیال رکھا جاتا ہے۔ بلا حوالہ کوئی بات نہیں درج کی جاتی۔

تاریخ ادب اردو میں تبصرہ نگاروں کا کردار بہت اہم ہوتا ہے۔ تبصرہ نگار ہی مقالوں کے معیار کی جانچ کر کے اس کے قابل اشاعت ہونے کی سند دیتے ہیں۔ ”تاریخ ادب اردو“ چونکہ پیر ریویو جرنل ہے۔ اس وجہ سے کوئی بھی مقالہ شائع کرنے سے پہلے اس کو دو تبصرہ نگاروں کے پاس ریویو کے لیے بھیجا جاتا ہے۔ جس میں مقالہ نگار کا نام اور اس کا عہدہ حذف کر دیا جاتا ہے تاکہ تبصرہ نگار کھل کر اپنی رائے دے سکے۔ اس وجہ سے جرنل کے معیار کو بلند کرنے کے لیے تاریخ ادب اردو میں ادب کی مختلف اصناف میں مہارت رکھنے والوں کو ”تاریخ ادب اردو“ کے لیے تبصرہ نگار بننے کی دعوت دی جاتی ہے۔

اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ سامانی رسالہ ”تاریخ ادب اردو“ اہم مجلہ ہے اور اپنی خصوصیت کے باعث ہی یوں جی. سی. کیرلسٹ میں شامل ہوا ہے یہ نہ صرف عام قاری کے لیے بلکہ طلباء اور ادبہ کے لیے بھی مفید ثابت ہوا ہے۔ طلبہ خاص طور پر اس سے استفادہ کرتے نظر آتے ہیں۔ امید ہے کہ اس رسالے کے ذریعے آئندہ بھی اہم شخصیات کے بارے میں ہمیں معلومات حاصل کرنے کا موقع فراہم ہو گا۔

کتابیات۔

1. تاریخ ادب اردو جلد ۴، شمارہ ۱، جنوری تا مارچ 2022۔

2. تاریخ ادب اردو جلد ۴، شمارہ ۲، اپریل تا جون 2022۔

3. تاریخ ادب اردو جلد ۶، شمارہ ۴، اکتوبر تا دسمبر 2024۔

4. 2025. تاریخ ادب اردو جلد ۷، شمارہ ۱، جنوری تا اپریل۔

۔ تاریخ ادب اردو جلد ۷، شمارہ ۲، اپریل تا جون ۲۰۲۵



خضر راہ بر صغیر کی ادبیات میں نغمہ انقلاب کی پہلی آواز

تنویر احمد

ریسرچ اسکالر، شعبہ اردو

دہلی یونیورسٹی، دہلی

تفصیل: اقبال غزل اور نظم دونوں کے شاعر ہیں۔ انھوں نے نظموں میں طویل اور مختصر دونوں نوع کی نظمیں لکھیں ہیں، ان کی شاہکار اور طویل نظموں میں خضر راہ کو اعلیٰ مقام حاصل ہے۔ خضر راہ ایسے پر آشوب ماحول میں ایک نئی تعمیری اور روشن صبح کی نوید سناتی ہے جب پوری امت مسلمہ روبہ زوال تھی، خصوصاً سلطنت عثمانیہ جہاں کبھی سورج بھی غروب نہیں ہوتا تھا، انتشار و تقسیم کی زد میں خود غروب ہو رہی تھی، مسلمان قوم انتہائی مصائب و آلام سے دوچار تھی، نا اتفاقی اور آپسی خانہ جنگی عروج پر تھی، عیسائیوں اور یہودیوں کی سازشوں نے آزادی اور اختیار کا دائرہ تنگ کر رکھا تھا۔ عربوں کی عین وقت پر ترکوں کے ساتھ غداری نے سلطنت عثمانیہ کے ساتھ ساتھ پوری امت مسلمہ کو شکست و ریخت کے دلدل میں ڈال دیا تھا، ہر طرف مایوسی ہی مایوسی تھی۔ دوسرا ہم تاریخی واقعہ جو اس نظم کا پس منظر بنا وہ تھا انقلاب روس، درحقیقت اس نظم کا پس منظر انیس سوسترہ کا انقلاب روس ہے اور غالباً ہندوستانی ادبیات میں انقلاب روس کے استقبال میں یہ پہلی نظم ہے۔ اس زمانے میں اس نظم نے امید کی نئی صبح کے ساتھ انسانی زندگی کو حوصلہ بخشنے ہوئے تعمیر نو کا علم بلند کیا۔

کلیدی الفاظ: قنذیل، قرآنی تلمیح، دگرگوں، کشتی مسکین، لالہ و گل، دلدل، کلیسا، پیہم گردش۔

اقبال کی شاعری ان کی فکری عظمتوں کے احسان سے بلند تر ہے فن جب اعلیٰ خیالات سے ہم آہنگ ہوتا ہے تو تخلیق کے لازوال شہ پارے وجود میں آتے ہیں فکر کی بلندی کے بغیر فن کی عظمتوں کا احساس ناممکن ہے فکر کی عظمت کے طفیل ہی نظم خضر راہ ہماری ادبیات کی تاریخ میں روشنی کی ایک قنذیل ہے۔ یہ نظم جہاں بین الاقوامی مسائل سے تخلیق کو آشنا کرتی ہے وہیں ایک بڑے پیغام کی داعی بھی ہے۔ ناچیز کے

مطالعے میں بین الاقوامی محسوس کا ایسا کوئی اظہار اقبال سے پہلے ہماری ادبی تاریخ میں موضوع اظہار نہ بن سکا، ہماری ادبیات کا مرکزی موضوع فرد اور ملک کے مسائل تک محدود تھا جس میں تاریخ و تہذیب کے گزشتہ شب و روز بھی شامل تھے۔ لیکن اقبال اردو کے ہی نہیں برصغیر کے ایک محترم شاعر کی حیثیت سے ہمیشہ یاد کیے جائیں گے کہ انہوں نے ملک سے الگ عالمی مسائل اور ان کے منظر نامے پر اظہار خیال کیا۔ یہ اردو ہی نہیں دوسری ادبیات کے لیے بھی قابل فخر تخلیق ہے اقبال نے یورپ میں تین سال قیام کیا، نظر میں وسعتوں کی ایک دنیا آباد ہوئی، یورپی تہذیب اور معاشرت کو قریب سے دیکھنے کا مشاہدہ ہوا۔ لیکن واپسی کے بعد ابھی بر ملا اظہار کی نوبت نہیں آئی تھی اگرچہ چند نظموں میں بیرون ملک کے مسائل کا عکس و اظہار شروع ہو چکا تھا لیکن کوئی ایک مربوط نظم ایسی نظر سے نہیں گزرتی۔ اقبال نے یورپ میں رہتے ہوئے یورپ کے باشندوں کو آگاہ کیا تھا کہ تمہاری تہذیب خود اپنے ہی خنجر سے نابود ہوگی، لیکن یہ اشارات کافی نہیں تھے جو واشگاف طور پر خضر راہ میں نظر آتے ہیں۔ ۱۹۱۷ء میں انقلاب روس کا سانحہ پیش آیا جو صرف روس یا یورپ تک محدود نہ تھا، ساری دنیا اس کی زد میں تھی انسانی معاشرہ ایک نئے ضابطہ حیات سے آشنا ہوا، یوں کہہ لیجیے کہ دنیا ایک نئے نظریے سے دوچار ہوئی اور اس نظریے نے انسانی فکر و ذہن کو مضطرب کر کے فکر و شعور کا ایک آتش فشاں پیدا کیا۔ مغرب کا وہ بوسیدہ سیاسی نظام دگرگوں ہونے لگا۔ اس نظریے کی زد سے کرہ ارضی کا محفوظ رہنا مشکل تھا، اس کی بازگشت ہندوستان میں بھی سنی جانے لگی۔ مگر ابھی تخلیقی اظہار کی کوئی صورت سامنے نہیں آئی تھی۔ اقبال نے اس کشمکش کو محسوس کیا اور بڑی فراخ دلی سے اس پورے نظام معاشرت کا استقبال کیا، اسے آفتاب تازہ کہہ کر خوش آمدید کہا ہے جو زمین کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔

آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا

اس استقبال سے اقبال کی فکری نسبت اور ان کے جذباتی جوش و خروش کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے اس نظم کے تحت اقبال نے پورے اشتراکی نظام کی برکتوں کے ساتھ اس کی خامیوں کا تجزیہ کرنے کا موقع فراہم کیا۔ اس نظم کی تخلیق کے لیے اقبال نے کلاسیکی اور قرآنی تبلیغ سے پیکریت کے نقش ڈھالے ہیں، ہماری روایتی تاریخ میں حضرت خضر کا مقام ایک راز درون حیات کے آشنا کے طور پر معروف ہے۔ اقبال نے حضرت خضر کی علامت میں، بہت ہی گہری معنویت کا مشاہدہ کیا ہے۔ جیسے وہ اسلامی فکر و عمل کے زندہ اور متحرک پیکر ہیں، دوسرے حضرت خضر حیات جاوداں کے مالک ہیں، تیسرے وہ چشم حیواں سے واقف ہیں، چوتھے وہ جہاں بینی کے اسرار و رموز سے آگاہی رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ ایک پوشیدہ اور پراسرار زندگی کے مالک ہیں، ساتھ ہی بحر و بر پر ان کی نظر ہے اور اس کے علاوہ حضرت موسیٰ کے وہ ہم سفر ہیں انہی وجوہات سے ہماری شعری روایت میں حضرت خضر کی تبلیغ کا بہت ہی معنی خیز استعمال ہوا ہے۔

اقبال کی نظموں کا ایک تخلیقی حسن یہ بھی ہے وہ نظموں میں ایک تمثیلی حسن بیاں قلم بند کرتے ہیں جس میں افراد یا علامتیں متحرک نظر آتی ہیں جیسے انسانوں کے علاوہ پرندے، لالہ و گل، کوہ دریا اور کائنات کی بہت سی چیزیں اقبال کی شاعری میں علامت کے طور پر بولتی نظر آتی ہیں۔ اقبال نے اس پوری نظم میں حضرت خضر کو ایک بڑے فکر انگیز علامت کے طور پر استعمال کیا ہے اور اشارات کی ایک دنیا آباد کی ہے۔ اسی لیے ان کو واقف اسرار کہا ہے۔ جہاں بین اور جہاں شناس بھی اقبال تسلیم کرتے ہیں اور حضرت موسیٰ کے ساتھ ان کے سفر کی پوری داستان کو اقبال اس نظم میں بیان کرتے ہیں، کشتی مسکین جان پاک اور دیوار یتیم کہہ کر قرآن میں بیان کردہ وہ سارے واقعات بڑی خوبصورتی اور اختصار کے ساتھ بیان کیے ہیں۔ یہ اقبال کی قصہ گوئی کی ایک بڑی پہچان ہے۔

نظم کے ابتدائی بند میں ایک حسین لیکن بہت ہی معنی خیز منظر پیش کیا گیا ہے بلکہ اس نظم کا سب سے خوبصورت حصہ پہلا بند ہے، جس کی آغوش سے حضرت خضر کی تصویر ابھرتی ہے، اس بند میں جہاں عرب کی سرزمین، سمندری سرگوشیاں، اور ریگستان کی صحرائی صورت گری کا بیان کر کے اقبال نے محاکات یا منظر نگاری کا اعلیٰ ترین نمونہ پیش کیا ہے۔ پہلے شعر میں نرم رودریا کا ذکر بڑا معنی خیز ہے اور دل میں ایک ہلچل کی کیفیت کا بیان بھی بہت

کلام ہوتے ہیں اور عالمی مسائل اور انقلاب سے متعلق اپنے قلب و نظر کی تسکین کے لیے ساتھ ہی قارئین کو آگاہی بخشنے کے لیے سوالات کرتے ہیں۔ ان سوالوں کے جواب حضرت خضر سے حاصل کرتے ہیں اور اپنی زبان میں ادا کرتے ہیں گویا خضر کی علامت سے اقبال نے اپنے دل کی تمام باتیں کہہ دی اور مشاہدات کی تمام کیفیات کو قارئین کے روبرو ایک شعری الہام کے طور پر پیش کر دیا ہے یہ نظم اردو کے تخلیقی سرمائے کا ایک گراں بہا آغاز ہے جس سے نظم گوئی کی روایتوں کا سرچشمہ پھوٹا ہے۔

اقبال غزل اور نظم دونوں کے شاعر ہیں۔ انھوں نے نظموں میں طویل اور مختصر دونوں نوع کی نظمیں لکھیں ہیں، ان کی شاہکار اور طویل نظموں میں خضر راہ کو اعلیٰ مقام حاصل ہے۔ خضر راہ ایسے پر آشوب ماحول میں ایک نئی تعمیری اور روشن صبح کی نوید سناتی ہے جب پوری امت مسلمہ روبہ زوال تھی، خصوصاً سلطنت عثمانیہ جہاں کبھی سورج بھی غروب نہیں ہوتا تھا، انتشار و تقسیم کی زد میں خود غروب ہو رہی تھی، مسلمان قوم انتہائی مصائب و آلام سے دوچار تھی، نا اتفاقی اور آپسی خانہ جنگی عروج پر تھی، عیسائیوں اور یہودیوں کی سازشوں نے آزادی اور اختیار کا دائرہ تنگ کر رکھا تھا۔ عربوں کی عین وقت پر ترکوں کے ساتھ غداری نے سلطنت عثمانیہ کے ساتھ ساتھ پوری امت مسلمہ کو شکست و ریخت کے دلدل میں ڈال دیا تھا، ہر طرف مایوسی ہی مایوسی تھی۔ دوسرا اہم تاریخی واقعہ جو اس نظم کا پس منظر بنا وہ تھا انقلاب روس، درحقیقت اس نظم کا پس منظر انیس سو سترہ کا

انقلاب روس ہے اور غالباً ہندوستانی ادبیات میں انقلاب روس کے استقبال میں یہ پہلی نظم ہے۔ اس زمانے میں اس نظم نے امید کی نئی صبح کے ساتھ انسانی زندگی کو حوصلہ بخشنے ہوئے تعمیر نو کا علم بلند کیا۔

نظم خضر راہ کل گیارہ بندوں پر مشتمل ہے اور کلام اقبال کے مجموعہ اول ”بانگ درا“ میں شامل ہے۔ اس نظم میں دو اہم کردار ہیں، یا پوئ کہہ لیجئے کہ اس نظم میں اقبال دو حصوں میں تقسیم نظر آتے ہیں۔ ایک شاعر اقبال اور دوسرا مفکر اقبال، نظم خضر راہ میں اقبال شاعر اور خضر کے درمیان ایک مکالمہ قائم کرتے ہیں، جس میں شاعر، خضر سے ان کی مسلسل صحرانوردی، راز زندگی، سلطنت، سرمایہ کاری اور اسلام کے حوالے سے چند سوال کرتا ہے۔ اقبال بزبان خضر فکری حوالوں کے ساتھ ہر ایک سوال کا تسلی بخش جواب دیتے ہیں۔ پوری نظم اقبال کے فلسفہ و فکر کی ترجمان ہے۔ نظم کی ابتدا یوں ہوتی ہے کہ شاعر انتہائی پریشانی اور ذہنی کشمکش کی حالت میں سکون کی جستجو میں ساحل دریا کی جانب رخ کرتا ہے۔ شاعر کو ایک ایسی صبح کی تلاش ہے، جہاں زندگی بامعنی ہو جہاں اس کا وطن عزیز فرنگی جال سے آزاد ہو۔ جہاں عالم اسلام یورپی فتنہ و فساد سے محفوظ ہو۔ نظم کے اس پہلے بند میں منظر کشی کا بہترین نمونہ ملتا ہے۔ جو ایک خاص کردار خضر کے ظہور کے لیے ہے۔ یہاں ایک سکوت کی فضاء ملتی ہے یہ دراصل اس انسانی ماحول کے جمود کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جس کو توڑنے کے لیے ہی شاعر کا دل ایک اضطرابی کیفیت اختیار کیے ہوئے ہے۔ نظم کے چھٹے شعر میں ہی خضر کی شخصیت منظر پر ابھر آتی ہے، خضر شاعر کو تجسس میں دیکھ کر کہتے ہیں کہ اگر چشم دل وا ہو یعنی انسان کی روح بیدار ہو تو دل کے اندر وہ روشنی اور نور پیدا ہو جاتا ہے کہ جو ظاہری حیات کے ساتھ ساتھ کائنات کے پوشیدہ حقائق کے مشاہدے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یعنی بیدار دل ہی انسان کے لیے آگاہی اور راز شناسی کے دروازے کھولتا ہے

- کہہ رہا ہے مجھ سے اے جو یائے اسرار ازل

چشم دل وا ہو تو ہے تقدیر عالم بے حجاب

دوسرے بند کا آغاز اقبال ”خضر“ کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے کرتے ہیں اور یہاں شاعر خضر سے کہہ رہا ہے کہ کائنات کے تمام سر بستہ راز آپ پر منکشف ہیں اور آپ مستقبل کے ان حالات و واقعات سے بھی بخوبی واقف ہیں جو مستقبل میں ظہور پزیر ہونے ہیں۔ اقبال خضر کو موسیٰ کے مقابلے میں پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ موسیٰ کا علم بھی آپ کے سامنے کم ہے، اس کے بعد اقبال خضر کے حضور اپنے سوالات قائم کرتے ہیں کیونکہ سوال اُسی سے پوچھے جاتے ہیں جو صاحب علم و صاحب اسرار ہو۔ اقبال پوچھتے ہیں کہ آپ کو صحرانوردی سے اتنی دلچسپی کیوں

ہے، زندگی کا اصلی راز و حقیقت کیا ہے، سلطنت کیا چیز ہے، سرمایہ داروں اور مزدور طبقہ میں کشمکش کیوں ہے، دنیائے اسلام کی زبانوں کی وجہ کیا ہے۔

اس کے بعد خضر پہلے سوال کا جواب دیتے ہیں کہ جہد مسلسل، حرکت و عمل ہی حقیقی زندگی ہے۔ اقبال یہاں بزبان خضر امت کو یہ پیغام دے رہے ہیں کہ اصلی زندگی وہی ہے جس میں انسان اپنے مقاصد کے حصول میں ہمیشہ سرگرداں رہے۔ اقبال کے نزدیک جو انسان، جو قوم مسلسل جدوجہد کرتی ہے وہ آباد و کامیاب رہتی ہے اور اگر وہ تھک کر بیٹھ جائیں تو موت ان کی منتظر ہوتی ہے۔ یہاں صحرانوردی جہد مسلسل کا استعارہ ہے جو اس حقیقت سے آگاہ کرتا ہے کہ بقائے دوام کا راز پیہم حرکت و عمل میں ہے۔ خضر اپنی مسلسل دوڑ دھوپ اور حرکت و عمل کو اصل زندگی بتاتے ہیں۔

کیوں تعجب ہے مری صحرانوردی پر تجھے

یہ نگاہ پوئے دما دم زندگی کی ہے دلیل

اگلے بندوں میں زندگی کے متعلق بحث کی گئی ہے۔ اقبال انسان کو بتاتا ہے کہ زندگی سود و زیاں، زماں و مکاں اور نفع و نقصان کی قید سے بلند تر چیز ہے۔ زندگی تمام تر زنجیروں سے آزاد ایک احساس اور جذبے کا نام ہے۔ اس میں کبھی حصول مقصد کے لیے جان قربان بھی کرنی پڑتی ہے۔ انسانی زندگی آج اور کل، ہفتوں، مہینوں اور سالوں میں پیمائش کا نام نہیں۔ اس میں تجدید خودی کی قوت پوشیدہ ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے انسان اپنی خداداد صلاحیتوں کو بروئے کار لائے اور ان سے بھرپور کام لے، کیونکہ اسی لیے تو انسان کو تمام مخلوقات پر فضیلت حاصل ہے۔ زندگی اور آزادی کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ انسان میں بے شمار فکر و قوت کے خزانے موجود ہیں۔ مگر اس کے اظہار کے لیے آزادی اولین شرط ہے۔ کیونکہ غلامی انسان کی قوت و فکر کو تباہ و برباد کر دیتی ہے اور نمود و فروغ کے سارے امکانات معدوم ہو جاتے ہیں۔ لیکن آزاد زندگی ایک ایسے سمندر کا روپ اختیار کر لیتی ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں ہوتا۔

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب

اور آزادی میں بحر بیکراں ہے زندگی!

آگے چل کر اقبال انسانی زندگی میں ذوقِ عمل اور جہدِ مسلسل کو ابھارنے کی کوشش کر رہے ہیں اُن کے خیال میں انسان کو سچائی اور صداقت کا پیکر ہونا چاہیے۔ اپنے دل میں ولولہ اور عزم و جوش پیدا کرنا چاہیے۔ جو مرتبے اور عہدے، مال و دولت انسان کو وراثت میں ملے ہیں۔ ان پر انحصار کرنا چھوڑ دے۔ اپنی ہمت، اپنی محنت اور اپنے خون پسینے کی کمائی سے دولت کمائے اور جاہ و مرتبہ حاصل کرے۔

چھٹابند سلطنت سے متعلق ہے۔ سلطنت و حکومت کی طاقت کو اقبال پر فریبِ جادوگری کہتے ہیں۔ جہاں ایک طرف طاقتور حکمرانوں نے اپنی طاقت اور جارحیت کے بل بوتے انسانی سانچ پر ظلم و جبر کے پہاڑ توڑ رکھے ہیں، تو دوسری طرف مدبرانہ مصلحتوں اور رعایا پروری کے ظاہری سلوک کے لباس پہنے رکھے ہیں۔ جب کوئی محکوم نیند سے بیدار ہوتا ہے اور ملوکیت و شہنشاہیت کے خلاف آواز بلند کرتا ہے تو حکمران اُسے عیاری سے پھر سلا دیتا ہے۔ اُسے ایسے سہانے سنے دکھاتا ہے کہ وہ پھر سے غلامی کا طوق گلے میں پہن لیتا ہے۔

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر

پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمران کی ساحری

یہاں اقبال آزادی کی نعمت حاصل کرنے کے لیے سخت تاکید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اے انسان تو آزاد پیدا ہوا ہے۔ تیری مثال تو شاہین جیسی ہے تو اپنی آزاد فطرت کو غلامی کی دلدل میں پھنسا کر بدنام نہ کر اگر ایسا کرے گا تو خسارے میں رہے گا۔ علامہ کے مطابق جمہوریت ایک ایسا خونخوار جانور ہے جس کا ظاہر خوبصورت و رنگین ہے۔ لوگ اس کی ظاہری چمک کو دیکھ کر اس کو آزادی کا نظام سمجھ لیتے ہیں۔ جبکہ حقیقت میں یہ بھی نظامِ ملوکیت ہی ہے۔ یہاں اقبال قوم سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ اے نادان انسان تو اس رنگ و بو کے دھوکے کو باغِ سمجھ رہا ہے۔ اور اپنی نادانی سے اس پنجرے کو گھونسلا سمجھ رہا ہے جبکہ حقیقت میں یہ تجھ کو ہمیشہ ہمیش غلام رکھنے کی تدبیریں ہیں۔

اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو

آہ! اے نادان قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

بعد کے بند سرمایہ داری سے متعلق ہیں۔ اقبال خضر کی زبانی مزدور طبقہ کو پیغام دیتے ہیں کہ یہ کائنات کے دل سے اٹھنے والی آواز ہے۔ یہ صرف میرا ذاتی پیغام نہیں بلکہ میری آواز میں زمانے کی آواز شامل ہے۔ ان سرمایہ داروں نے تجھ کو غلام رکھنے کے لیے مختلف طریقے ایجاد کیے ہیں۔ تجھے کبھی ذات پات کے جھگڑوں میں الجھایا گیا، کبھی قومیت کا سوال کھڑا کیا ہے۔ کبھی کلیسا کا فریب چلایا گیا۔ کبھی تہذیب کا جال بچھا کر عوام کو بے وقوف بنایا گیا۔ کبھی کالے گورے کی تمیز رکھی گئی۔ اور طرح طرح کے خواب دکھا کر فریبوں میں الجھا کر تیرا خون چوستے رہے اور افسوس تو انہی کے لیے لڑتا رہا اور ان کے لیے محنت کرتا رہا۔ یہاں اقبال مزدوروں کو بیدار کرتا ہے۔ اقبال مزدور طبقہ سے انقلابی آواز میں کہتے ہیں کہ سرمایہ

رہے ہیں۔ یہاں اقبال پوری دنیا کے مزدوروں کو انقلاب روس کا حوالہ دے رہے ہیں کہ جس طرح روس میں مزدور طبقہ نے تختہ زار پلٹ دیا ہے اور سرمایہ داری نظام کو ختم کیا ہے اسی طرح اب آپ سب کو سرمایہ داری کی زنجیروں کو کاٹ پھینکانا ہو گا۔

اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے

مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

آخری تین بند دنیائے اسلام سے متعلق ہیں، یہاں اقبال نے اسلام کی ناگفتہ بہ صورت حال پر گفتگو کرنے کے بعد اپنے جذبات کی تسکین کے لیے امید و آس کی راہ نکالی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے تمام اطوار و عادات اور میراث کو مسیحی دنیا نے اپنا لیا جس کے نتیجے میں وہ سرفراز اور کامران ہو گئے اور مسلمان پستی کی عمیق گہرائیوں میں ڈوب گئے۔ یہاں اقبال واضح انداز میں عربوں کو آئینہ دکھاتے ہیں کہ آپ نے ترکوں کے ساتھ غداری کر کے اپنے پاؤں پر خود کلہاڑی ماری ہے۔ جب تک آپ سب ایک تھے مضبوط تھے جد اہوئے تو دشمنوں نے ایک ایک کر کے تباہ و برباد کیا۔ اقبال یہاں ترکوں کے جاہ و جمال اور وقار کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ترک جو کبھی جاہ و جلال کے مالک تھے۔ آج وہ پوری دنیا میں رسوا ہو گئے ہیں۔ تاج خلافت سے بھی محروم ہو چکے ہیں اور اس سب کی ایک وجہ مغرب کی عیاری اور سیاسی چال بازی ہے تو دوسری جانب مسلمانوں کا ترک مذہب اور اسلامی شعار سے دوری کا نتیجہ ہے۔ اس کے بعد اقبال خودی کا درس دیتے ہیں کہ اپنی حاجتوں، ضرورتوں کو پورا کرنے کی خاطر دوسروں کے سامنے سرمت جھکاؤ۔ اپنی خودی کو قربان نہ کرو اور دوسروں کے آگے ہاتھ مت پھیلاؤ۔ اگر آپ دوسروں کی محتاجی کرو گے، تو اس سے آپ کی خودی کو ٹھیس پہنچے گی۔ اقبال مشرق کے مسلمانوں سے کہتے ہیں کہ آپ کے مصائب و آلام کا حل ملت اسلامیہ کے اتحاد و اتفاق میں مضمر ہے۔

اگر یہ قوم چاہتی ہے کہ ذلت کے گھپ اندھیروں سے نکل آئے تو انھیں آپس میں باہمی ربط و ضبط پیدا کرنا ہو گا۔ مگر افسوس ہم اس نکتے سے ابھی تک بے خبر ہیں۔ لہذا جب بھی ہم اس راز سے آگاہی حاصل کریں گے تو ترقی کی راہ پر گامزن ہو جائیں گے۔

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لے کر تاجناک کا شجر

بعد ازاں اقبال ایک نئی صبح کی امید کے ساتھ امت مسلمہ کو یہ یقین دلاتے ہیں کہ بہت جلد شکست و ریخت کی یہ تاریکیاں مٹ جائیں گی اور ایک نیا سورج طلوع ہو گا۔ اور جس طرح سے تاریخ میں اسلام کے روشن باب رہے ہیں اور انصاف و عدل کا بول بالا رہا ہے ٹھیک اسی طرح ایک نئے دور کا آغاز ہونے والا ہے یعنی بہت جلد تاریخ خود کو دوہرا لے گی اور ایک بار پھر عدل و انصاف کا علم بلند ہو گا۔ اقبال کی یہ نظم قوم کے لیے ایک نئے تعمیری دور کی نوید تھی اور ہے۔

خود احتسابی ہے۔ اقبال کے یہاں خودی کی بحث میں بھی خود احتسابی کا پہلو نمایاں ہے، اسی لیے وہ حرکت و عمل کی جستجو میں سرگرداں رہتے ہوئے منزل مقصود کے متلاشی نظر آتے ہیں۔ مذکورہ نظم میں بھی انھوں نے بزبان خضر یہ پیغام دیا ہے کہ زندگی کی کامیابی مسلسل حرکت و عمل اور جدوجہد میں ہی پوشیدہ ہے۔ دراصل اس نظم میں اقبال نے ان بے عمل انسانوں کو جو ہر چیز کے لیے ہاتھ پر ہاتھ دھرے تقدیر کے منتظر رہتے ہیں یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ زندگی کی معراج پیہم گردش میں ہے۔ اس نظم میں جو مضمون اقبال نے پیش کیا ہے وہ اقبال کی پوری فکر میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ حرکت و عمل، خودی کی نگہبانی، معاشرہ کی فلاح کے ساتھ فرد و سماج کے مقاصد کے حصول کا پیغام اس نظم کا مرکزی نقطہ نور ہے۔ جو بیانیہ کی حیرت فروز مثال ہے۔ علامات و اشارات سے معمور عظیم تخلیق اپنی فکری ترسیل اور حسن آفرینی میں یہ ابدیت کی تصویر ہے۔

پختہ تر ہے گردش پیہم سے جام زندگی
ہے یہی اے بے خبر راز دوام زندگی

☆☆☆

سیکولر ہندوستان اور اردو غزل: ایک مطالعہ

عصمت خاتون

ریسرچ اسکالر، شعبہ اردو، پٹلی پتر یونیورسٹی، پٹنہ

تلخیص: تاریخ شاہد ہے کہ ملک ہندوستان زمانہ قدیم سے مختلف مذاہب اور تہذیبوں کا مرکز رہی۔ گنگا جمنی تہذیب اس کی ایک خوبصورت اور دلکش روایت رہی ہے۔ یہاں چشتی، نانک، کبیر، بابا فرید، گوتم بدھ، مہاویر، شہنشاہ اکبر، سمرٹ اشوک اور بے شمار سادھو سنتوں اور صوفیاء اکرام نے مذہبی ہم آہنگی، مذہبی رواداری اور مشترکہ تہذیب کو فروغ دیا اور اسی کے زیر اثر ہندوستانی سیکولرزم وجود میں آئی۔ ہندوستانی سیکولرزم کی روح میں انسانیت اور مساوات کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ سیکولر ہندوستان کا مطلب یہ ہے کہ اس ریاست کا اپنا کوئی مذہب نہیں بلکہ وہ تمام مذاہب کا یکساں احترام کرتا ہے۔ اردو غزل کی تاریخ کے مطالعے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ یہ روز اول سے ہی سیکولر رہی جس نے ہر قسم کے تعصب، فرقہ واریت، یا مذہبی جکڑ بندی سے آزاد ہو کر ہمیشہ انسانیت و محبت کا پیغام دیا، معاشرتی اصلاح، امن، انسانی بیداری اور مشترکہ تہذیب کو فروغ دیا۔ اردو غزل میں محبت نے مذہب کا اور انسانیت نے دھرم کا جگہ لے لیا۔ اردو غزل ہر زمانے میں سیکولر رہی اور گنگا جمنی تہذیب کی امین۔

کلیدی الفاظ: سیکولرزم # مذہبی وسیع النظری # تحریک # اعتقاد # امتزاج # اکتفا # مظہر # سچہ # افادی # نفی # تصدیق # کلیسا # مشبت #

ہندوستان کی تاریخ کی ورق روگردانی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دنیا میں ہندوستان وہ واحد ملک ہے جو کسی ایک تہذیب کا مرکز ہو نہ ہو نہ ہو نہ ہو بلکہ مختلف مذاہب اور اعتقاد کے ماننے والوں کا حسین امتزاج ہے۔ جہاں مذہبی ہم آہنگی، مذہبی رواداری اور مذہبی وسیع النظری زمانہ قدیم سے یہاں کی ایک خوبصورت اور دلکش روایت رہی ہے جہاں ہر مذہب کا احترام ہندوستان اور ہندوستانیوں کی سب سے بڑی صفت رہی جس کی مثال پوری دنیا میں کہیں نہیں ملتی۔

تعریف بیان کی اگر ہم اس پر ایک نظر ڈالیں تو ایک سامنے آتی ہے کہ ہندوستان جیسے مذہبی وسیع النظری والے ملک کے لئے اس کا معنی و مفہوم قطعی قابل قبول نہیں بقول سی۔ ٹھاکر

”یورپ کی تہذیب کے سیاق و سباق میں سیکولرزم سے مراد مذہب سے بے تعلقی ہو سکتا ہے لیکن بھارت

میں اس سے مراد مذہبی رواداری ہے۔“^۱

لفظ ”سیکولرزم“ یا ”سیکولر“ کے مغربی تاریخ پیش منظر پر بھی جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو یہ ایک گمراہ کن لفظ ہے جہاں دین کو سیاست سے بے دخل کر دیا جاتا ہے اور اس کے نتائج افسوسناک اور المناک ہوتے ہیں۔ بقول شاعر

جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو

جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

لفظ ”سیکولرزم“ یا ”سیکولر“ کے حوالے سے جو اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس کے متعلق اختر بستوی بالکل درست فرماتے ہیں کہ:

”سیکولرزم کے مفہوم کے بارے میں الجھاؤ اور اختلاف رائے کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ دنیا کے مختلف ملکوں میں سیکولرزم کا تصور صدیوں سے ارتقا پذیر رہا ہے اور اس نے مختلف ممالک اور مختلف ادوار میں مختلف سمتیں اختیار کی ہیں۔ کبھی اس کا رخ منفی سیکولرزم کی طرف رہا ہے جس نے مذہب کی نفی کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کی روش اپنائی ہے اور کبھی اس نے مثبت رخ اختیار کر کے مذہب کی اہمیت اور اس کے اپنے مخصوص دائرے میں، تسلیم کرنے اور مذہبی رواداری پر زور دینے کا رویہ اپنایا ہے۔“^۲

بیان کی میں یہاں درج کرنا چاہوں گی جس سے یہ بات واضح ہو جائے کہ اس کی روشنی میں ہم صرف ہم مغربی سیکولرزم کو سمجھ سکتے ہیں۔ ہندوستان کے مثبت اور صالح سیکولرزم کا جو تصور اور نقطہ نظر ہے اس کو نہیں۔

انگریزی کی مستند لغت ”دی آکسفورڈ انگلش ڈکشنری“ میں لفظ ”سیکولرزم“ کے معنی اس طرح بیان کیے گئے ہیں:

”یہ نظریہ کہ خدا عاقبتی کے اعتقاد سے اخذ شدہ تمام ملوخطات کو ترک کر کے اخلاقیات کو صرف بنی

نوع انسان کو موجودہ زندگی کی فلاح بہبود کے لحاظ پر مبنی ہو۔“

انگریزی لغت ”ویسبرٹس تھرڈ نیو انٹر نیشنل ڈکشنری“ میں لفظ ”سیکولرزم“ کی وضاحت اس طرح کی گئی ہے:

”زندگی کا، یا کسی بھی مخصوص مسئلے کا، ایک ایسا نظریہ جو اس امر پر مبنی ہو کہ مذہب اور مذہبی ملحوظات

کو نظر انداز کر دینا چاہیئے۔“

اسی ڈکشنری میں سیکولرزم کے حوالے سے درج ہے:

”اس نظریے پر مبنی سماجی اخلاقیات کا ایک نظام کہ اخلاقی اصولوں اور طرز عمل کا تعین بلا لحاظ مذہب

صرف موجودہ زندگی اور سماجی فلاح و بہبود کو ملحوظ رکھ کر کیا جانا چاہیئے۔“

انسائیکلو پیڈیا بریٹیکا میں سیکولرزم کے متعلق درج ہے:

”سماج میں اخردیت سے رخ پھیر کر دینویت پر توجہ دینے کی ایک تحریک

”دی آکسفورڈ انگلش ڈکشنری“ میں لفظ ”سیکولر“ کے لغوی معنی کچھ اس طرح درج ہیں:

”سیکولرزم کے نظریے سے تعلق رکھنے والا یا اسے قبول کرنے والا“

آکسفورڈ ڈکشنری“ میں لفظ ”سیکولر“ کے معنی درج ہیں:

۱۔ ”دنیا کا۔ یا اس سے متعلق“

۲۔ ”کلیسا اور مذہب سے ممیز، دنیا اور اس کے معاملات سے تعلق رکھنے والا، ریاستی، غیر

پادریانہ، زمانی، خاص طور پر ایک منفی اصطلاح کی حیثیت سے مستعمل، بمعنی غیر کلیسائی، غیر مذہبی

یہ غیر مقدس“

۳۔ ابدی یا روحانی دنیا سے ممیز، موجودہ یا مری دنیا کا، یا اس سے تعلق رکھنے والا، زمانی، دنیوی۔“

”ویبٹرس تھرڈ نیو انٹرنیشنل ڈکشنری“ میں لفظ ”سیکولر“ کے چند خاص معنی درج ہیں:

۱۔ ”صریحاً یا مخصوص طور پر مذہبی نہیں۔“

۲۔ ”کلیسا سے ممیز، ریاست کا، یا اس سے متعلق۔۔۔“

۳۔ ”اہل کلیسا سے ممیز، عام لوگوں کا، یا ان سے متعلق۔۔۔“

۴۔ ”قاعدہ کسی مذہب جماعت کے زیر اختیار یا اس سے منسلک نہیں۔۔۔“

۵۔ ”لا شخصی اور افادی قدروں اور صورتوں کے گرد عقلی طور پر منظم، اور نئے رجحانات کو قبول کرنے والا۔۔۔“

جارج جبیک ہالی اوک نے سیکولرزم کی تعریف اس طرح بیان کی ہے:

”سیکولرزم وہ ہے جو زندگی کے فرضِ راست کی حیثیت سے انسان کی مادی، اخلاقی اور ذہنی قوائے فطری کی بلند ترین امکانی سطح تک تکمیل کی جستجو کرتا ہے، جو دہریتِ خدا پرستی یا انجیل سے علیحدہ ہو کر فطری اخلاقیات کے عملاً دانی ہونے کی تعلیم دیتا ہے، اور جو مادی کو اپنے طریقِ عمل کے طور پر منتخب کرتا ہے۔“^۴

مذکورہ بالا معنی و مفہوم اور تعریف سے ہم صرف انگریزی لفظ سیکولر یا سیکولرزم کو سمجھ سکتے ہیں ہندوستانی سیکولرزم کو قطعی نہیں اس حوالے سے ڈاکٹر مسعود حسین نے بالکل درست فرمایا ہے کہ:

”سیکولر“ لفظ ”کلریکل“ کے برخلاف معنی دیتا تھا۔ یا یوں کہیے ان دنیاوی اشیاء، یا شے کے لئے کہا جاتا تھا جن کو مذہبی یا روحانی نہ سمجھا جاتا ہو، اس لئے سیکولرزم ایسے سیاسی یا سماجی فلسفے کے نظام کو سمجھا جانے لگا جو تمام قسم کے مذہبی عقائد کو مسترد کرتا ہو۔ ہندوستان جیسے مذہبی معاشرے والے ملک میں سیکولرزم کی یہ یورپی تعریف ہندوستانی عوام کو قابلِ قبول نہ تھی۔“^۵

اب ہم ہندوستان کے سیکولرزم کے تصور اور نقطہ نظر پر ایک نظر ڈالتے ہیں جس سے یہ بات روشن ہو جائے گی ہمارا ملک ہندوستان روز اول سے ہی

سے چند حوالوں پر اکتفا کرتی ہوں۔

بقول جواہر لال نہرو:

”ہندوستان کی پوری تاریخ میں، ہندوستان میں ہمیشہ مذہبی رواداری اور ہم آہنگی کی حکومت رہی۔“^۶

بقول ایس۔ ای۔ حسین:

”ہندوستانی سیکولرزم تمام مذہب کے احترام پر دلالت کرتا ہے۔“^۷

ڈاکٹر تاراچرن رستوگی اپنے مضمون ”قومی یکجہتی اور سیکولرزم“ میں لکھتے ہیں:

”اختلاف رائے سے قطع نظر سیکولر نظام سے یہی مفہوم ہوتا ہے اور یہی لینا بھی چاہیے کہ۔۔۔ حکومت

جائے۔“^۸

پی۔ بی گیندر گڈ کر فرماتے ہیں کہ:

”اُن سب مذاہب کا یکساں احترام، جو اس کثیر المذاہب میں مروج ہیں۔“

ڈاکٹر رادھا کرشنن سیکولرزم کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

”اس کا مطلب تمام مذاہب کا احترام ہے۔“^۹

بقول پروفیسر وائی مسیح:

”میرا خیال ہے کہ ہندوستان میں سیکولرزم کا مطلب ذات پات اور فرقہ واریت کی دیواروں کو مہندم کرنا

ہے۔“^{۱۰}

بقول ڈاکٹر سید عابد حسین:

عمل کی پوری آزادی دیتا ہے۔“^{۱۱}

راگھویندر راؤ اپنے مقالے ”سیکولرزم اینڈ ایجوکیشن میں لکھتے ہیں کہ:

”المختصر ہندوستانی نقطہ نظر یہ رہا کہ سیکولرزم کو لامذہب ہو جانے کے ہم پلہ نہیں بلکہ مذہبی غیر

جانبداری کے ہمسر قرار دینا چاہیے۔“

ڈاکٹر مسعود حسین خاں فرماتے ہیں کہ:

”سیکولرزم کے معنی لامذہبیت قطعاً نہیں ہیں۔ یہ مذہبی کاموں کو انسان سے الگ نہیں کرتا ہے

۔ سیکولرزم مذہبی کاموں کی قدر کرتا ہے۔“^{۱۲}

بقول اختر بستی:

”ہندوستانی سیکولرزم جو مذہب کی نفی نہیں کرتا بلکہ تمام مذاہب کو یکساں طور پر احترام کرتا ہے اور مذہبی

رواداری پر، پوری دیانتداری کے ساتھ بھرپور طور سے یقین رکھتا ہے۔“^{۱۳}

پروفیسر مشیر الحق

”ہندوستان اپنے دستور سے ایک ایسا رویہ سیکولر جمہوری ملک ہیں جہاں کا ہر شہری مذہب۔ تہذیب اور

زبانوں کے اختلاف کے باوجود ریاست کی نظروں میں برابر کا درجہ رکھتا ہے۔“^{۱۴}

اس مختصر سی تمہید سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ ہمارا ملک ہر دل عزیز ملک، سارے جہاں سے پیارا ملک ہندوستان میں ہمیشہ سیکولرزم سے مراد وہ نظریہ رہا جس میں تمام مذاہب کا یکساں احترام ہو اور بلا تفریق تمام مذاہب و ملت کو یکساں مواقع حاصل ہو۔ مذہب کے نام پر کوئی بھیڈ بھاؤ نہ ہو۔ ہندوستان کے لوگ صدیوں سے انسان دوستی اور گنگا جمنی تہذیب کی امین رہیں ہیں اور یہی وجہ رہی کہ جب آزاد ہندوستان میں اس انگریزی لفظ ”سیکولر“ کو آئین کی تشکیل اور اس کے نفاذ کے لگ بھگ چوتھائی صدی بعد ۱۹۷۶ء میں بیلایسویں ترمیمی ایکٹ کے ذریعے دیگر ترمیمات کے تحت مسز اندرا گاندھی کے

جہاں سبھی مذاہب کے ماننے والے ایک دوسرے کے مذہب کا احترام کرتے۔ ۲۲/ جنوری ۱۹۷۷ء کو مسز اندرا گاندھی نے آلہ آباد کے کبھی میلے میں بھارت سادھو سماج کے اجلاس کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ:

”دستور ہند میں درج سیکولرزم کا مطلب مذہب کی مخالفت نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب تمام

مذہب کو پھلنے پھولنے کا موقع دیتی ہے۔“ ۱۵

۲۲/ جنوری ۱۹۷۷ء کو ہی مسز اندرا گاندھی نے کانپور کے پھول باغ میں ایک جلسہ عام میں تقریر کرتی ہوئے کہا:

ہے۔ ہر مذہب کا احترام کرنا چاہیے اور ہر شخص آزاد ہے کہ وہ جس مذہب پر چاہے عمل پیرا ہو۔

کسی مذہب سے کوئی دشمنی نہیں ہو سکتی۔“ ۱۶

مذکورہ بالا اقتسابات کی روشنی میں یہ بات واضح ہو گئی کہ ہمارا ملک ہندوستان ایک سیکولر ملک ہے جہاں ہر مذہب کا یکساں احترام ہوتا ہے۔ جہاں۔ اردو غزل کے سیکولر ہونے کی بات کروں تو اردو غزل میں ہندوستان کی تاریخ پوشیدہ ہے صدیوں کی تہذیب پوشیدہ ہے۔ اردو غزل کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ اردو غزل ہر زمانے ہر دور میں سیکولر رہی۔ بقول اختر بستوی

”غزل کی زبان علامتوں کی زبان ہے، اس کی لفظیات کا خزانہ علامتی الفاظ کے ٹکینوں پر مشتمل ہے۔ اور انھیں ٹکینوں کی چمک دمک سے اردو غزل کے مزاج و کردار کا اصل حسن آشکار ہوتا ہے۔ ہر قسم کے خیالات کو ادا کرنے کے لئے غزل کچھ ایسے لفظوں کا سہارا لیتی ہے جو مخصوص علامت کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ چنانچہ سیکولر رجحانات و افکار کے اظہار کے لئے بھی اس میں چند خاص علامتیں مروج ہیں۔ دیر، حرم، بتخانہ، کعبہ، مندر، مسجد، کلیسا، زاہد، واعظ، شیخ، برہمن، دین، ایمان۔ اسلام، کفر، صنم، تسبیح، سجدہ، زنا، احرام، تشقہ اور اسی قبیل کے دیگر علامتی الفاظ کے توسط سے اردو غزل میں

سیکولر عقائد نظریات کا بھرپور اظہار ہوتا رہا ہے۔ یہ علامات قریب قریب ابتدا ہی سے اردو غزل سے وابستہ رہی ہے اور ہر زمانے میں اردو کے تمام چھوٹے بڑے غزل گو انھیں اتنی کثرت سے برتنے اور استعمال کرتے رہیں ہیں کہ یہ علامتیں اردو غزل کا جزوِ نیک بن گئی ہیں۔

اردو غزل میں سیکولر نظریات کا نور مختلف انداز سے چھننا رہا ہے۔ کعبہ و بتخانہ و کلیسا کو غزل گو شعراء مختلف مذاہب کے مراکز سمجھ کر یکساں طور پر قابل احترام بھی قرار دیتے رہے ہیں اور انھیں ظاہری و رسمی مذہب کا مظہر تصور کر کے ان سب سے بے نیاز ہو جانے کی تلقین کرنا ان سب کا شیوہ رہا ہے۔ ان دونوں امور میں کوئی فکری تضاد نہیں ہے بلکہ یہ دونوں باتیں سیکولر نظریے کے دو گوشوں پر مشتمل ہیں۔ اردو غزل گو یوں کا ان دونوں کی طرف کرنا ان کے سیکولر انداز فکر کی کی غماز ہے۔ سچہ و زنا چونکہ کلیتہً مذہب رسمی پہلو ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے انھیں ہر حال میں راہ حق کے خاروں کا درجہ دیا جاتا ہے۔ زاہد و واعظ کٹھ ملائیت کے علمبرداروں کی حیثیت سے مسلسل تضحیک کا نشانہ بنتے رہے ہیں اور شیخ و برہمن کو مذہبی ریاکاروں اور تفرقوں پر درازوں کے روپ میں ہمیشہ لائق ملامت و مذمت سمجھا گیا ہے، غزل والوں کا اکبھی جامہ احرام میں نظر آنا اور کبھی قشقہ بر جبین دکھائی دینا بھی ان کے سیکولر ہونے کی دلیل ہے لیکن بلعوم کفر و اسلام کی اُن قیود کو توڑ کر جو انسان کو انسان سے جدا کرتی ہیں، عشق کی اُن فضاؤں میں پناہ لینا، جہاں ہر انسان برابر ہوتا ہے، اردو کے غزل گو یوں کی سکولر افتاد طبع کا سب سے بڑا ثبوت ہے۔ اسی طرح انسان کے دل کو حرم و کعبہ پر ترجیح دینا اردو غزل کے معماروں کا وہ خاص فکری کارنامہ ہے جو مذہبی حد بندی سے بلند ہو کر عظمت انسان پر زور دینے کے بھرپور سیکولر نظریے کی تبلیغ کا آئینہ دار ہے۔

اردو غزل کے مزاج کردار کو سیکولر سانچے میں ڈھالنے میں کچھ مخصوص علامتی الفاظ کے ذریعے سیکولر عقائد نظریات کے اظہار کے مذکورہ بالا طریقے کے ساتھ ساتھ، مختلف مذاہب سے تعلق رکھنے والی تلمیحات کے استعمال کی روز کا بھی زبردست ہاتھ رہا ہے، اردو کی غزلوں میں اگر ایک طرف اسلامی تلمیحات مستعمل رہی ہیں تو دوسری طرف ان میں ہندو مذہب سے مستعار لی ہوئی تلمیحوں سے بھی کام لیا جاتا رہا ہے اور تلمیحات کے انتخاب کے معاملے میں ہمارے غزل گو یوں کے اس سیکولر رویے نے اردو غزل کے لب و لہجے کو بھی سکولر رنگ عطا کیا ہے اور اس کی فکری مزاج کو بھی سیکولر بنانے میں بہت زیادہ معاونت کی ہے۔“ ۱۷۱

اردو غزل کی تاریخ پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو پاتے ہیں کہ اردو غزل کا طرز فکر آغاز سے عہد حاضر تک ہر دور میں سکولر رہا اور اس کی ایک خوبصورت اور جامع مثال اردو غزل کی تاریخ میں قلم بند ہے۔ اردو غزل کے پہلے صاحب دیوان شاعر، اردو غزل کے ”بابا آدم“ محمد قلی قطب شاہ معانی (۱۵۶۵ء تا ۱۶۱۱ء) سے لے کر آج تک جتنے بھی سخن ور ہوئے ہوئے سب نے اردو غزل کو توانائی بخشی اور سب کی غزلیں بھرپور سیکولر اسپرٹ کی حامل ہیں۔ اس مقالے ان تمام غزل گو شعراء کی سخن گوئی کا الگ سے کوئی جائزہ پیش کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے میں ان میں سے کچھ شاعروں کے چند

ایسے اشعار پیش کر دینے پر اکتفا کر رہی ہوں جن سے اُن کی غزل گوئی کے سیکولر اسپرٹ کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اشعار پیش خدمت ہے ملاحظہ فرمائیں۔

جہاں تو واں ہوں میں پیارے منجے کیا کام ہے کس سوں
نہ بت خانہ کا منج پروا، نہ مسجد کا خبر منج کو

محمد قلی قطب شاہ معانی

گر ہوا ہے طالبِ آزادی
بند مت ہو سچہ و زنا کا

ولی دکنی

کفر و ایماں دو ندی ہیں عشق کیں
آخرش دونوں کا سنگم ہوئے گا

سراج اورنگ آبادی

کعبہ و دیر میں حاتم بخدا غیر خدا
کوئی کافر نہ کوئی ہم نے مسلمان دیکھا

شاہ ظہور الدین حاتم

ارے واعظ ہمارے پاس ہے آتشِ محبت کی
کہ جس کو دیکھ زہرہ آب ہو جاوے جہنم کا

انعام اللہ خاں یقینؒ

اے میرے خدا ہو تو پرستار بتاں کا
مذہب میں میرے کفر ہے انکار بتاں کا

زاہد ہو اور تقویٰ عابد ہو اور مصلیٰ
مالا ہو اور برہمن، صہبا ہو اور ہم ہوں

عبدالحی تاباںؒ

خواہ کعبہ ہو کہ بتخانہ غرض ہم سے سن
جس طرف دل کی طبیعت ہو ادھر کو چلئے

میر حسن
کفر و اسلام ایک جا پایا
دیر کو خانہ خدا پایا
ہے دل میں خدا حرم میں کیا ہے
بھٹکے بھٹکے کدھر گئے ہم

اشرف علی نفاںؒ

جوں رشتہ تو کمزور سامت دیکھو مجھ کو
مضبوطیٰ ہر سچہ و زنا ہے مجھ سے

قیام الدین قائم

شاعری شیوہ ہے شعار اخلاص
دین مذہب میرا ہے پیار اخلاص

کس کو کہتے ہیں نہیں جانتا اسلام و کفر
دیر ہو یا کعبہ مطلب مجھ کو تیرے در سے ہے
کبھو تو دیر میں ہوں کبھی ہوں کعبہ میں
کہاں کہاں لئے پھرتا ہوں شوق اس در کا

میر تقی میر

مدرسہ یا دیر تھا یا کعبہ یا بت خانہ تھا
ہم سبھی مہمان تھے واں تو ہی صاحب خانہ تھا

بستے ہیں تیرے سائے میں سب شیخ و برہمن
آباد تجھی سے تو ہے گھر دیر و حرم کا

نظر جب دل پہ کی دیکھا تو مسجودِ خلاق ہے
کوئی کعبہ سمجھتا ہے کوئی سمجھے ہے بتخانہ

خواجہ میر درد

پروانہ تجلی وحدت ہو اور دیکھ
 نور چراغ دیر و ہے شمع حرم کے ساتھ
 ہے اعتقاد ہمیں ہندو مسلمان پر
 ہیں دونوں تیرے پر ستار یہ نہ ہو وہ ہو
 غرض کفر سے کچھ نہ دیں سے ہے مطلب
 تماشا ئے دیر و حرم دیکھتے ہیں
 کعبہ سے کچھ ہے کام نہ کچھ دیر سے غرض
 سودا کرے ہے دید یہ اک آن ہر کہیں
 ہندو ہیں بت پرست مسلمان خدا پرست
 پوجوں میں اس کسی کو ہو جو آشنا پرست

مرزا محمد رفیع سودا

دیر و مسجد میں نے ذکر جو اُس کافر کا
 در و دیوار سے سر شیخ برہمن مارے

شیخ قلندر بخش جرات

نہ مسجد میں نہ بتانے میں دیکھا
 جو جلوہ دل کے کاشانے میں دیکھا

سعادت یار خاں رنگین

خواہ کعبہ ہو کہ بتخانہ غرض ہم سے سن
جس طرف دل کی طبیعت ہوا دھر کو چلیے
سر رشتہ جس کے ہاتھ لگا عشق کا اُسے
تسبیح کا شوق نہ زنا سے غرض

میر حسن

انشا کروں جو پیروی شیخ و برہمن
میں بھی انہیں کی طرح سے جوں گمراہاں رہوں

انشا اللہ خاں انشا

کفر اور دیں میں جدائی نہیں گر دیکھے خوب
ساتھی تسبیح کے دانوں کی تو زنا بھی ہے
دیر و حرم پچشم حقیقت جدا نہیں
یعنی مال سچہ و زنا ایک ہے

شیخ غلام ہمدانی مصحفی

جمالِ یار نے مڑ کر بھی دیکھنے نہ دیا
پکارتے رہے دیر و حرم ہزار مجھے

شیخ ابراہیم ذوق

کعبے میں جو شیخ وہی بت کدے میں ہے
ناحق کا تیرے دل میں یہ بھٹکاؤ پڑ گیا

عین ایمان سمجھتے ہیں ہم ان کا دیدار
 نہ تو ہیں کفر سے آگاہ نہ دیں سے واقف
 دیر و کعبہ میں ڈھونڈھتا کیا ہے
 دیکھ دل میں کہ بس یہیں کچھ ہے

بہادر شاہ ظفرؒ

بتانے سے نہ کعبے کو تکلیف دے مجھے
 مومنؒ بس اب معاف کی یاں جی بہل گیا
 مومنؒ نہ توڑ رشتہ زنا برہمن
 مت کر وہ بات جس سے کوئی دلگستہ ہو

مومن خاں مومنؒ

دیر و حرم آئینہ تکرار تمنا
 داماندگی شوق تراشے ہے پناہیں
 وفاداری بشرط استواری اصل ایمان ہے
 مرے بت خانے میں تو کعبہ میں گاڑو برہمن کو

مرزا غالبؒ

جو نظر آیا حرم میں دیر میں دیکھا وہی
 ناخ اپنی آنکھیں روشن ہیں خدا کے نور سے
 کافر عشق ہوں حاجت نہیں زنا کی بھی

بار تسبیح مبارک رہے دیداروں کو

شیخ امام بخش ناسخ

کفر و اسلام سے آزاد ہوں، بے قید ہوں میں
مجھ سے کافر ہی نہ جھگڑے نہ تو دیدار الجھے
یاد آیا طوافِ کعبہ میں ہندوستان مجھے
کوئے بتاں کا سایہ لباسِ حرم ہوا

خواجہ حیدر علی آتش

شور کیوں گبر و مسلمان نے مچا رکھا ہے
دیر میں کچھ بھی نہیں کعبہ میں کیا رکھا ہے
پنڈت کو بھی سلام ہے اور مولوی کو بھی
مذہب نہ چاہیئے مجھے ایمان چاہیئے

سید اکبر حسین اکبر آلہ آبادی

مجھ سے روشن ان دنوں دیر و حرم کا نام ہے
پائے بت پر ہے جہیں لب پر خدا کا نام ہے
بلائے جاں ہیں یہ تسبیح اور زنا کے پھندے
دلِ حق میں کو ہم اس قید سے آزاد کرتے ہیں

پنڈت برج نرائن چکبست

خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے
میں اس کا عاشق بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہوگا
کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے آبلہ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند
من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج
من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن

علامہ سر شیخ محمد اقبال

حرم ہو دیر ہو آخر تھکے مسافر کو
ملے کہیں تو ٹھکانا کہیں تو راہ ملے
اسلام و کفر کچھ نہیں آتا خیال میں
مدت سے مبتلا ہوں میں آپ اپنے خیال میں

شاد عظیم آبادی

کعبہ میں کلیسا میں ہم نے تو جہاں دیکھا
اے قصر وفا تیری تعمیر نظر آئی
کہتے ہیں جسے عشق وہ ایمان ہے اپنا
کچھ دیر سے مطلب نہ ہمیں کام حرم سے
جو مومن و کافر ہیں وہ دل ہی نہیں رکھتے
دنیاۓ محبت میں کعبہ ہے بتخانہ

شوکت علی خاں فانی بدایوںی

ناقوس سے غرض ہے نہ مطلب اذاس سے
مجھ کو اگر ہے عشق تو ہندوستان سے ہے

ظفر علی خاں

جنت بہ نگہ تسنیم بہ لب، انداز اُس کے شیخ نہ پوچھ
میں جس سے محبت کرتا ہوں انساں ہے خیالی ہو نہیں
ہم ہی ہیں کعبہ، ہم ہی بتخانہ ہم ہی ہیں کائنات
ہو سکے تو خود کو بھی اک بار سجدہ کیجیے
مجھ سے کہا جبریل جنوں نے یہ وحی الہی ہے
مذہب تیرا مذہب دل ہے باقی سب گراہی ہے

مجروح سلطانپوری

عقائد و ہم ہیں مذہب خیال خام ہے ساقی
ازل سے ذہن انساں بستہ اوہام ہے ساقی

ساحر لدھیانوی

جسے پاسکا نہ زاہد، جسے چھو سکا نہ صوفی
وہی تار چھیرتا ہے مرا سوزِ شاعرانہ

معین احسن جذبی

ہر ایک سمت سے اک آفتاب ابھرے گا
چراغِ دیر و حرم تو، بجھا کے دیکھ ذرا

جاں نثار اختر

مجھ سے صد رنگ کو دنیا نہ سمجھ پائی کہ میں
حرفِ تکفیر بھی تھا، نعرہٗ تکبیر بھی تھا

شمس الرحمن فاروقی

آزردہ رہ کے ہم نے لٹائی ہے روشنی
شمعِ صنم کدہ نہ چراغِ حرم ہوئے

مظفر حنفی

کعبہ بھی فگار اپنا صنم خانہ بھی اپنا
ہر حسن کا جلوہ مرا ایمان نظر ہے

امیش بہادر سریو استو فگار آناؤی

مذکورہ بالا اشعار کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ابتدا ہی سے ہندوستانی شعراء کی وسیع المشرب اور مذہبی رواداری نے اردو غزل کی ایک بے مثال روایت کی داغ بیل ڈالی جو آج تک پھل پھول رہی ہے۔ اردو غزل آغاز سے عہدِ حاضر تک سیکولر رہی ہے۔ اس کا مزاج ہر زمانے اور ہر ماحول میں سیکولر رہا ہے۔

حواشی

۱۔ ماہنامہ ”شاعر“ بمبئی، ”قومی یکجہتی نمبر“ ۱۹۴۷ء، مضمون ”قومی یک جہتی کیوں اور کیسے؟“ از: ڈاکٹر سی۔ ٹھاکر (ترجمہ، یعقوب راہی) ص- ۲۸۷

۲۔ ”سیکولرزم اور اردو ادب و شاعری“ ڈاکٹر اختر بستی، ۱۹۹۶ء اتر پردیش اردو اکیڈمی، ص- ۲۵، ۲۴، ۲۳

- ۳۔ ”سیکولرزم اور اردو ادب و شاعری“ ڈاکٹر اختر بستیوی، ۱۹۹۶ء اتر پردیش اردو اکیڈمی، ص-۱۹
- ۴۔ ڈاکٹر مسعود حسین خاں، ”قومی یکجہتی اور سیکولرزم“، ریڈیائی تقریر مطبوعہ پندرہ روزہ، ”آواز“، نئی دہلی، ۱/ مئی ۱۹۷۷ء، جلد ۳۲- شمارہ، ص-۱۹، ۲
- ۵۔ جواہر لال نہرو ”ہندستان کا اتحاد“ (مترجم، وقار عظیم) طبوعہ ۲۲/ نومبر ۱۹۴۶ء- ص-۲۶، ۲
- ۶۔ S.E.Hussain: ”Indian Muslim-Challenge and opportunity“, 1968, p. 17۶
- ۷۔ (ماہنامہ ”شاعر“، ممبئی، ”قومی یکجہتی نمبر“ ۱۹۴۷ء، ص-۱۹۷)
- ۸۔ ”سیکولرزم اور اردو ادب و شاعری“ ڈاکٹر اختر بستیوی، ۱۹۹۶ء اتر پردیش اردو اکیڈمی، ص-۱۱۶
- ۹۔ y.Masi, Secularism, Article included in ”The spirit of India” vol.2 (1975) p.463
- ۱۰۔ ڈاکٹر سید عابد حسین ”مسلمان اور عصری مسائل“ مطبوعہ جون ۱۹۷۲ء، ص- (۱۴۳، ۱۴۲)
- ۱۱۔ ڈاکٹر مسعود حسین خاں ”قومی یکجہتی اور سیکولرزم“ - ریڈیائی تقریر مطبوعہ پندرہ روزہ ”آواز“، نئی دہلی، ۱/ مئی ۱۹۷۷ء، جلد ۳۲- شمارہ، ص-۲
- ۱۲۔ ”سیکولرزم اور اردو ادب و شاعری“ ڈاکٹر اختر بستیوی، ۱۹۹۶ء اتر پردیش اردو اکیڈمی، ص-۶۹
- ۱۳۔ پروفیسر مشیر الحق ”اقلیتی کمیشن اور اس کی ذمہ داریاں“ (ریڈیائی تقریر) مطبوعہ ہفتہ دار ”ندائے ملت“ (لکھنؤ) ۵/ فروری ۱۹۷۸ء، ص-۲
- ۱۴۔ Ishwar Chandra Ojha, (Essays In Political Science) First Edition, 1958, P. 19
- ۱۵۔ روزنامہ ”قومی آواز“، لکھنؤ- ۲۳ جنوری ۱۹۷۷ء، ص-۱
- ۱۶۔ ”قومی آواز“ ۲۳/ جنوری ۱۹۷۷ء
- ۱۷۔ سیکولرزم اور اردو ادب و شاعری، ڈاکٹر اختر بستیوی، ۱۹۹۶ء اتر پردیش اردو اکیڈمی، ص-۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۳

☆☆☆

ادبی بیانیے میں سماجی بیداری کی تلاش: اشک، عورت اور عنکبوت کے حوالے سے

سائرہ بشیر

پی ایچ ڈی سکالر شعبہ اردو

شہید بے نظیر بھٹو ویمن یونیورسٹی پشاور

ڈاکٹر بسمنہ

ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبہ اردو

صاحب بے نظیر بھٹو ویمن یونیورسٹی پشاور

Abstract: Ashq, Aurt or Ankabot is Gul Arbab's first novel, the subject of which is social issues, including love, hatred, greed, self-sacrifice, and the rewards of action. While moving forward with the important events of the story, the author conveyed several messages to the readers. The important messages are that if a person sows thorns, then those flowers cannot become his destiny, and many problems of society can be solved with positive thinking and thinking. The most important of which is greed. A person can never be happy and satisfied by harming others for his own benefit. This novel also shows that if a person inherits some things in human nature from his parents, then he also gets some things from the environment and upbringing. It is not necessary that the children of a bad man are bad and the children of a good man are good. Time, environment, and circumstances have many positive and negative effects on a person.

Keywords. Ashq, Aurt, Ankabot, Harming, Upbringing, Greed, Environment, Necessary

خیبر پختونخواہ کی سر زمین ہمیشہ ادب کی زمین رہی ہے۔ اس سر زمین نے بڑے بڑے شاعر، ناول نگار، صحافی، ڈرامہ نگار، افسانہ نگار، کالم نگار، وغیرہ پیدا کیے ہیں۔ گل ارباب بھی اس سر زمین پر کھلنے والے پھول کی طرح ہیں۔ انہوں نے ناول نگاری میں نام کمایا۔ ان کے ناولوں کا معاشرے سے قریبی ربط اور تعلق پایا جاتا ہے۔ خصوصاً خیبر پختونخواہ کی تہذیبی ہستی، چال چلن، روایات، اقتدار احساسات، جذبات اور حالات اور واقعات کا پورا احاطہ لیے ہوئے ہیں۔

گل ارباب کے ناول عشق، عورت اور عنکبوت کی سب سے نمایاں خوبی ان کی زبان کے سادگی، محاس اور بے ساختگی ہے۔ ہر واقعہ دلکش شگفتہ انداز میں شروع ہو کر اپنی دلکش اور چاشنی جاذب توجہ بنتی چلی جاتی ہے۔ سادگی، سلاست اور خوبصورت تراکیب کے ساتھ ساتھ روزمرہ اور محاورے کا خوبصورتی سے اس قدر خیال رکھا گیا ہے کہ اس وسیلے سے معاشرے کی سماجی مسائل سے پوری طرح آشنا ہو سکتے ہیں۔ گفتگو اور مکالمے قلم بند کرتے وقت حفظ مراتب کا پورا پورا لحاظ رکھنے میں ناول نگار نے کمال فن کا مظاہرہ کیا ہے۔ موقع محل کا یہ خیال انہیں امتیازی شان عطا کرتا ہے۔ ناول نگار نے ہر مقام پر جزئیات نگاری سے کام لیا ہے اور قارئین کے لیے ابلاغ کا مسئلہ پیدا ہونے سے گریز کیا ہے۔ تہذیب و معاشرت اور اقتدار کی پوری نمائندگی کا حق ادا کر کے اس ناول کو خوبصورت بنانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ آنسو بہانا غم اور دکھ کی گھڑی میں مستی اور حوصلہ دینا ظلم و جبر کے ساتھ مکافات عمل کا بار بار دکھانا۔ قربانی کا جذبہ، محبت، نفرت، استحصال وغیرہ کا ایسا لفظی نقشہ کچا ہے کہ پڑھنے والے کے ذہن میں ایسے واقعات کی فلم چلتی محسوس ہوتی ہے۔ اس ناول کی بڑی خوبی اخلاقیات کا درس ہے۔ موقع کی مناسبت سے ناول نگار نے اخلاقیات پر درس کے ذریعے قارئین میں اعلیٰ اخلاق کی اقدار کی آبیاری کے ہر موقع سے معقول فائدہ اٹھانے کی سعی کی ہے۔ ناول نگار امجد جاوید گل ارباب کی کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"عورت مرد کی کہانی محبت اور نفرت کی کہانی۔۔۔۔۔ وفا اور بے وفائی کی کہانی انتقام اور بدلے کی کہانی دیوان کی اور فرزانگی کی کہانی لیکن کہانی سے قاری کا ملاپ یوں کر انا کہ پڑھنے والے کا دل کہانی کے کرداروں کے ساتھ دھڑکنے لگے۔۔۔۔۔ کرداروں کے آنسو قاری کی آنکھوں سے بہنے لگے۔ کرداروں کے مابین موجود محبت پڑھنے والے کے سینے میں دھڑکنے لگے گد گداتے الفاظ سے کشیدہ شدہ بے ساختہ مسکراہٹ قاری کے لبوں پر سج جائے۔ کیونکہ کردار خوش ہیں اور ان کی خوشی پڑھنے والے کے رگ و پے میں منتقل ہو رہی ہے۔۔۔۔۔ یہ بھی تو ہنر ہے کہ ایک سچے لکھاری کا کہ پڑھنے والے کی ساری منتشر حیات صفحہ کرتا زپر مشتمل کر دے اپنی تحریر کے سحر سے اور یہ ہی ہنر گل کو اپنی ہم عصر خواتین لکھاریوں میں ممتاز کرتا ہے" (۱)

عشق، عورت اور عنکبوت خالص سماجی ناول ہے۔ جس میں سماج کے مختلف رویوں کے حوالے سے ذکر کیا گیا ہے۔ گھریلو مسائل، معاشی مسائل، لالچ اور خود غرضی، مطلب پرستی، محبت اور نفرت، ظلم و ستم، تہذیب و اقدار مکافات عمل اور معاشرتی طور طریقے اور اس کے رشتوں کا تقدس و فاداری اور

بے وفائی محبت میں کامیابی اور ناکامی کے اسباب حوصلہ ہمت تسلی دکھی انسانیت سے ہمدردی حسن پرستی اور ستائش انا اور غیرت اس قسم کے سماجی مسائل کو عشق، عورت اور عنکبوت میں بڑی شگفتگی سے اجاگر کرنے کی جسارت کی گئی ہے۔ عشق، عورت اور عنکبوت کے تمام کردار معاشرے کے چنے ہوئے کردار ہیں۔ سارا اس ناول کا مرکزی کردار ہے۔ انتہائی باتونی کردار ہے۔ تہذیب یافتہ ہے۔ سلیقہ مند ہے۔ اس کی اصل ماں مول ہے۔ لیکن اس کی پرورش مول کی چچا زادی شگفتہ نے کی۔ سارا کے والد دل کے مریض تھے۔ امیر اور دولت مند تھے۔ مول نے اس کی دولت اور امارت دیکھ کر اس سے خفیہ شادی کی۔ لیکن بچی کے پیدا ہونے سے پہلے ظہیر الدین خان فوت ہو جاتے ہیں۔ وصیت میں یہ شرط وکیل کو لکھ کر دیتے ہیں کہ میری بچی اور بیوی کو اس صورت میں حصہ دیا جائے۔ اگر میری بیوی میرے بھائی عزیز احمد خان سے نکاح کے لیے راضی ہو تب انہیں دولت میں آدھا حصہ ملے گا۔ سارا کی زندگی درد و غم اور خوشی کا مرقع ہے۔ ڈاکٹروں سے نفرت کرتی ہے۔ مول نے شگفتہ کو قربانی کا بکر ا بنا کر اس کی شادی عزیز احمد خان سے کر دی اور دولت خود حاصل کر لی۔

گل ارباب کے ناول عشق، عورت اور عنکبوت کے حوالے سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ ان کے چنے ہوئے منتخب کردار معاشرے کے کردار معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے کرداروں کا اٹھنا، بیٹھنا، چال چمن، رکھ رکھا طور طریقے پشتون معاشرے کی بھرپور عکاسی کر رہے ہیں۔ کردار زندہ کردار ہے اور ان کے مکالمے میں بھی پختگی اور برجستگی کے گلدستے ہیں۔

"عشق، عورت اور عنکبوت محبت اور نفرت کے درمیان کے حصے کی داستان ہے۔ سارا جو ڈاکٹر سے نفرت کرتی ہیں مگر کہانی کے اختتام پر ایک ڈاکٹر ہی اس کے دل کا مکین بن جاتا ہے۔ ڈاکٹر ولید حسن جیسے باتونی لڑکیاں ناپسند ہے۔ لیکن ایک باتونی لڑکی کو ہی اپنا دل دے بیٹھتا ہے۔ یہ نفرت سے محبت تک کا سفر اتنا خوبصورت ہے کہ قاری گل ارباب کے ان کرداروں کے ساتھ جینے لگتا ہے۔ ان کے آنسو اپنے لگتے ہیں تو ان قہقہے بھی اپنے لگتے ہیں" (۲) اس مختصر عبارت میں تنقید بھی ہے اور تحسین بھی داستان کا ذکر کر کے قارئین کو چونکا دینے والی حقیقت سے آشنا کر دیا۔ چونکہ داستان میں مافوق الفطرت عناصر کار فرما ہوا کرتے ہیں۔ اس لیے ان کا پلاٹ اکثر ٹوٹ پھوٹ کا شکار رہتا ہے۔ عشق، عورت اور عنکبوت میں بھی اکثر ایسا محسوس ہوا ہے۔

اردو ناول اپنے مزاج کے مطابق چند نمایاں موضوعات کے گرد گھومتی رہی ہے۔ کیونکہ ناول بنیادی طور پر واردات عشق کا پیدا کردہ ہے۔ اردو ناول کی تاریخ پر نظر ڈالنے کے بعد معلوم ہو جاتا ہے کہ اپنے ارتقا کے ہر دور میں یہ ان مضامین اور موضوعات کے حصار سے باہر نہیں نکل سکی ہے۔ البتہ تمدنی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ ناول کے تمدن میں بھی فرق آتا رہا ہے۔ اکیسویں صدی کا ناول اور بیسویں صدی کے آخری دو عشروں کے ناول نے بنیادی موضوعات سے یکسر انحراف تو نہیں کیا۔ البتہ ان کے اندر نئی روشنیوں کے چراغ ضرور روشن کیے ہیں۔ جن کا تعلق انسان کے پیچیدہ ترفیقات اور عہد کے گجھلک مسائل سے براہ راست بنتا ہے۔ خیبر پختون خواہ کے ناول نگاروں کے ہاں اردو ناول کی تہذیب کی شکست و ریخت کا المیہ بڑی شدت کے

ساتھ نمایاں ہے۔ ان کا ذہنی افق ایک طرف روایات میں الجھا رہا تو دوسری جانب تبدیلیوں کی قیامت نے تہذیبی رونقوں کی شکل میں ان پر ٹوٹی رہی۔ چنانچہ یہ خیال یہ رنگ ان کے ناولوں میں نئے موضوعات و سطوں کے ساتھ سامنے آتا رہا۔

معاشرے میں جب دکھی انسانیت کے علمبردار فرائض منصبی میں کوتاہی اور لاپرواہی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ تو سماج میں بہت سی پیچیدگیاں جنم لیتی ہے۔ جذبے سرد ہو جاتے ہیں۔ اعتماد برباد ہو جاتے ہیں۔ نفسیاتی امراض سر اٹھانے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ نفرت جنم لیتی ہے۔ اس قسم کے رویے کا شکار ناول عشق، عورت اور عنکبوت کا مرکزی کردار سارا بھی ہو جاتی ہے۔ بچپن سے لے کر جوانی تک اور پھر شادی کی دہلیز تک لمحہ بہ لمحہ وہ ڈاکٹروں اور نرسوں سے نفرت کا اظہار کرتی رہتی ہے۔ حتیٰ کہ ایک ڈاکٹر جس کا نام ولید حسن ہے۔ اس سے شادی بھی ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کی نفرت کم نہیں ہوتی اور جب اس کی فرضی والدہ شگفتہ ہسپتال میں زیر علاج ہوتی ہیں۔ تو وہ ڈاکٹروں اور نرسوں کو شک کی نگاہوں سے دیکھتی ہے۔ ڈاکٹر پوری دیانت دارانہ وابستگی کے ساتھ شگفتہ کا علاج بھی کرتے ہیں اور بھرپور خیال بھی رکھے ہوئے ہیں اور اس کی خاص توجہ کا ذریعہ اور محرک ڈاکٹر ولید حسن اور ڈاکٹر ابراہیم تھے۔ رفتہ رفتہ سارا کے دل میں ڈاکٹر کا خوف ختم ہو جاتا ہے اور پھر وہ خود اس بات کا اقرار کرتی ہے کہ آپ لوگوں نے میری والدہ کی جس طرح خدمت کی ہے۔ اس کو دیکھ کر میرے دل میں موجود نفرت محبت میں تبدیل ہو گئی ہے اور ناول کے آخر میں وہ ڈاکٹر ولید حسن سے اپنی محبت کا اظہار کر لیتی ہے۔

ناول ہو، افسانہ ہو، ڈرامہ ہو، شاعری ہو، الغرض ادب کی تخلیق کا مقصد یہی سماجی عوامل کی ترجمانی ہوتا ہے۔ ادب اور سماج کا رشتہ ابتدائی آفرینش سے ہے۔ حضرت آدم و حوا کے مابین جنت میں جو باتیں ہوئی وہ بھی ادب تھا۔

حضرت آدم کے بیٹوں ہابیل و قابیل کے درمیان جو کچھ ہوا۔ وہ بھی اسی سماج کا عمل تھا۔ نفرت ہو، محبت ہو، لین دین، نفع و نقصان ان تمام عوامل میں انسانی جذبات اور احساسات کو خوبصورت لفظوں کو جامہ پہنایا جاتا ہے اور وہ ادب ہے۔ سید احتشام حسین لکھتے ہیں۔

"ادب اپنی بنیادی حیثیت میں انفرادی نہیں سماجی ہے۔ جیسے سماج کے بہت سے عمل افراد کے ہاتھوں انجام پاتے ہیں لیکن اپنی نوعیت میں سماجی ہوتے ہیں۔ اس طرح ادب کا ایک اہم پہلو اس کا سماجی مواد اور موضوع ہے" (۳)

پروفیسر احتشام حسین کی رائے کے مطابق ادب کی تخلیق زمینی ہے۔ خلاؤں میں ادب تخلیق نہیں کیا جاتا ہے۔ اس کا تعلق سماج سے ہے اور تخلیق کار اسی سماج کا ایک فرد ہی ہوتا ہے۔ جو کچھ وہ دیکھتا ہے، سنتا ہے، محسوس کرتا ہے۔ اس پر اپنے رد عمل کا ضرور اظہار کرتا ہے۔ گل ارباب کا ناول بھی سماج سے تعلق رکھتا ہے۔ مختلف شکلوں پر نتوں اور سورتوں میں زاویے بدل بدل کر سماجی حوالوں کا بھرپور انعکاس اس ناول کی خوبیوں میں اضافہ کرتا ہے۔ عشق، عورت اور عنکبوت معاشرتی نہ ہمواریوں پیچیدگیوں اور سماجی مسائل کا ترجمان ہے۔ مختلف پیراؤں میں ناول نگار نے سماجی مسائل کو اجاگر کرنے کی جسارت کی ہے۔

سماج میں جب دکھی انسانیت کے دعویدار فرائض منصبی میں کوتاہی اور لاپرواہی کے مرتکب ہوتے ہیں تو اس سے نہ صرف مریض متاثر ہوتا ہے۔ بلکہ اس سے جڑے ہوئے لوگ اور رشتے بھی نفرت اور بیزاری کا مظاہرہ کرنے لگتے ہیں۔ گل ارباب نے عشق، عورت اور عنکبوت میں اس قسم کے حوالوں سے ناول کی خوبصورتی کو چار چاند لگا دیے ہیں۔ تو دوسری طرف سماج کے اس اہم مسئلے پر بھی قارئین کو نقطہ چینی کی دعوت فراہم کی ہے۔

"ڈیوٹی پر موجود ڈاکٹر نے چیک اپ کے بعد کہا کہ ای سی جی ایکو اور ٹیسٹ وغیرہ سب بلڈ پریشر بالکل ٹھیک ہے بی بی پی نارمل ہی ہے اور یہ دل کا مسئلہ نہیں ہے۔ بلکہ معدے کی تیزابیت کا مسئلہ ہے۔ گیس کی دوائی اور معدے کے درد کے لیے چند دوائیں دے کر انہیں واپس گھر بھیج دیا گیا تھا۔ سب مطمئن ہو چکے تھے کہ خطرے والی کوئی بات نہیں ہے۔ لیکن رات بھر وہ درد کی شکایت کرتے رہے۔ ایک وقت آیا کہ انہیں سینے کے ساتھ بازو میں بھی شدید درد شروع ہو گیا۔ اس قدر شدید درد اور کھچاؤ تھا کہ بازو ہلانا بھی مشکل ہو گیا تھا" (۴)

سارا کی عمر اس وقت ۱۲ سال تھی۔ چھٹی جماعت میں پڑھ رہی تھی۔ ماں کی بے قراری اور پریشانی جب کہ والد کی وہ شدید تکلیف اس کے دماغ میں یہ دو منظر جم کر بیٹھ گئے تھے۔ ڈاکٹر کی رائے اور ماں کی تسلی ڈاکٹر سمجھتے ہیں کہ بہت معمولی مسئلہ ہی ہے اور والد کا تکلیف چھپانے کے لیے دانتوں سے ہونٹ کاٹنا جس سے ان کے ہونٹ سے خون نکلنے لگا تھا اور پھر جب صبح ہوئی تو اس کے والد اللہ کو پیارے ہو گئے تھے۔ سارا کے دل میں ڈاکٹروں سے نفرت نے جنم لیا۔ وہ نفسیاتی بیماری میں مبتلا ہو گئی تھی۔ ماں نے اس کی بیماری کو چھپایا ہوا تھا۔ لیکن کچھ چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ جنہیں ہم اپنے پیاروں سے سات پردوں میں بھی چھپانے کی صلاحیت خود میں نہیں پاسکتے۔ سارا کو ایک ایسا روگ لگ چکا تھا کہ اس کے سامنے اس کی والدہ شگفتہ بھی بے بس ہو گئی تھی۔ اس طرح وقت کے ساتھ ساتھ سارا کے دل میں ڈاکٹروں سے نفرت کی نفسیاتی الجھاؤ میں اضافہ ہوتا گیا۔ سارا اگر بیمار بھی ہوتی تو دوائی لینے سے ڈرتی تھی۔ ڈاکٹر کے پاس جانا تو دور کی بات تھی۔

"آپ کیسی ماں ہے کہ آپ کی بیٹی ٹائفائیڈ کا شکار ہے اور آپ اس حالت میں سکول بھیج رہے ہیں۔ جبکہ ٹائفائیڈ ایک دن میں نہیں ہو جاتا۔ بلکہ اس کی حالت اور ٹیسٹ کی رپورٹ میں لکھا ہوا ہے کہ اس سے کم از کم چار سے چھ دن ہو چکے ہیں کہ بخار ہو رہا ہے۔ مجھے لگتا ہے۔۔۔۔۔ آپ اس بچے کی سوتیلی ماں ہے؟ اگر واقعی ایسا ہے۔ تو اس بچی پر رحم کرے پلیز! اسے انسان سمجھ کر انسانوں کے بچوں والی توجہ دے" (۵)

مولہ بالا اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ سارا کے معاملے میں اس کی والدہ بھی بے بس اور لاچار ہو چکی تھی۔ اس میں اتنی ہمت نہیں تھی کہ بیٹی کو سمجھ سکے۔ بیٹی باپ کی جدائی میں زندگی کی حرارتوں سے محروم ہو چکی تھی۔ ڈاکٹروں سے نفسیاتی طور پر الجھاؤ کا شکار ہو چکی تھی۔ سارا کی والدہ شگفتہ شرمندہ تھی۔ اسے احساس ہو گیا تھا کہ مجھے اس حالت میں بچے کو سکول نہیں بھیجنا چاہیے تھا۔ لیکن وہ کیا کرتی وہ خود احساس کمتری کا شکار ہو چکی تھی اور دنیا میں اکیلے رہ کر درد کی ٹوکریں کھانے پر مجبور خاتون تھی۔ اندر ہی اندر تڑپ رہی تھی۔ ماں اپنی بیٹی سے اور بیٹی اپنی ماں سے اپنے احساسات اور جذبات لاکھ چھپانے کی کوشش کرتے رہیں۔ تھے۔ یہی ادب کا کمال ہے۔

چونکہ ادیب سماج کا ایک باشعور فرد ہوتا ہے۔ اس کی دور بین نگاہیں سماج کی خوبیوں اور خامیوں کو اپنی گرفت میں لے لیتی ہے۔ اسی لیے ادیب اور سماج کے درمیان ہما وقت ایک تصادم کی کیفیت رہتی ہے۔ گل ارباب کا تعلق چونکہ پختون خواہ سے ہے اور یہ خطہ سماجی نہ ہمواریوں تہذیبی الجھنوں اور رسم و رواج کی بے جائے پاسداریوں کے حوالے سے اپنی الگ تاریخ رکھتی ہے۔ اس لیے انہوں نے عشق، عورت اور عنکبوت میں سماجی خوبیوں اور خامیوں کو بیان کرنے کی بھرپور جستجو کی ہے۔

گل ارباب نے انسانی نفسیات کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حسن و عشق کی وارداتوں اور طلسماتی حکایتوں میں بھی انہیں زندگی کی حقیقتوں کی آئینہ داری نظر آتی ہے۔ انہیں معلوم ہے کہ طبقاتی کشمکش سے سماج میں طرح طرح کی خامیاں پیدا ہوتی ہیں۔ ایک طبقہ دوسرے طبقے کا خون چوستا ہے۔ اپنے وجود کو تادیر قائم نہیں رکھ سکتا۔ محکوم اپنی زنجیروں کو توڑنے کے لیے جدوجہد کرتا ہے۔ اس سے اس کے دل و دماغ میں کئی شعور کے دیے جلتے ہیں۔ جس سے وہ اپنے حریف کو بخوبی پہچان لیتا ہے۔ چاہے وہ رسم و رواج کے روایتی لباس میں آئیے یا مذہب کے مقدس لباس میں لپٹا ہوا ہو۔ عورت جب عورت پر ظلم کرتی ہے اور شوہر کو دھوکہ دیتی ہو۔ مادہ پرستی اور لالچ میں آکر رشتوں کے تقدس کو پامال کر رہی ہو۔ خودکشی کرنے کے لیے تیار ہوں۔ ایک ماں اپنی معصوم بیٹی کو قتل کرنے پر تلی ہوئی ہو۔ دولت کے حصول کے لیے دوسروں کا استحصال کرنا جائز سمجھتے ہوں۔ تو معاشرہ خاک ترقی کرے گا۔

سارا اور ڈاکٹر ولید حسن کی شادی ایک لحاظ سے عورت کا استحصال ہی تھا۔ جب بیمار ماں نے بیٹی سے پوچھے بغیر اس کا رشتہ طے کیا اور ڈاکٹر ولید حسن کی بہن نے یہ جانتے ہوئے بھی کہ بھائی کو باتونی لڑکیاں پسند نہیں۔ پھر بھی ولید حسن کو مجبور کرتی رہی اور کامیاب ہو گئی۔

"معاف کیجیے گا۔ ڈاکٹر صاحب ہماری طرف بھی بالکل یہی حساب کتاب تھا۔ میں نے بھی بیمار ماں کی خواہش پوری کی ہے اور مجھے بھی نہ آپ میں اور نہ اس کاغذی رشتے میں کوئی دلچسپی ہے۔ جی جی بالکل کیوں کہ آپ کو اچھی طرح اندازہ تھا کہ آپ کسی سنجیدہ اور بردباد انسان کی زندگی میں آنے کے لائق ہی نہیں۔ اب کے ولید حسن نے بھی زہر اگلا۔۔۔۔۔ آپ کے لیے تو آپ جیسا ہی کوئی پاگل دیوانہ مناسب تھا" سب نصیب کے کھیل ہیں یا پھر ہماری مجبوریاں "مجھے آپ سے اس موضوع پر کوئی بات نہیں کرنی۔ آپ بہانے بہانے سے یہ ذکر کیوں چھیڑ رہے ہیں اور کوئی پاگل ہو یا دیوانہ میں اپنے جیسا اپنے لیے خود ہی ڈھونڈ لوں گی۔ آپ کو میری فکر کی کوئی ضرورت نہیں" (۶)

ہمارے سماج میں رشتوں کے معاملے بہت بڑی بے احتیاطی کی جاتی ہے۔ لڑکی ہو یا لڑکا دونوں کو اختیار سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ پسند کی شادی کو معیوب سمجھا جاتا ہے۔ حالانکہ اسلامی اصولوں کے مطابق باقاعدہ نکاح کیا جاتا ہے۔ تمام رسوم ٹھیک ٹھاک ادا کیے جاتے ہیں۔ لیکن رشتہ طے کراتے وقت لڑکی اور لڑکے کو تمام معاملات سے بے خبر رکھا جاتا ہے۔ یہ ایک طرح کا استحصال ہے۔ حق تلفی ہے۔ اسلام دونوں کو برابر مواقع فراہم کرتا ہے۔ لیکن بڑے اس معاملے میں جرم کے مرتکب ہو جاتے ہیں۔ زیادتی کر بیٹھتے ہیں اور اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ لڑکی اور لڑکے میں اکثر ہم آہنگی کا

فقدان پیدا ہو جاتا ہے۔ ایک دوسرے پر بعد میں طنز کیا کرتے ہیں اسے رشتے اکثر پیدا نہیں ہوتے اور جلد جدائی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ گل ارباب نے اس موضوع کو بڑی شگفتگی کے ساتھ ناول میں سمونے کی سعی کی ہے۔

یہ سماجی مسئلہ دور جدید سے پہلے کا ہے۔ موضوعاتی حوالے سے جدید دور کے ناولوں میں بھی اس کا ذکر کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس مسئلے کا کوئی معقول حل ابھی تک نہیں نکل سکا اور نہ کسی نے اس کو اہمیت دی ہے۔ نظیر احمد نے فسانہ مبتلا کی دیباچے میں اس موضوع پر روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں:

"انہی دنوں مجھے یہ خیال ہوا تھا کہ مسلمانوں کی معاشرت میں عورتوں کی جہالت اور نکاح کے بارے میں مردوں کی آزادی دو بہت بڑے نقص ہیں میں نے ایک نقص کے رفع کرنے کی کوشش کی ہے تو دوسرے نقص کے رفع کرنے میں بھی کچھ کرنا ضروری ہے" (۷)

گل ارباب کا ناول عشق، عورت اور عنکبوت اس دور کے معاشرے کی اصلاح کا کام کرتا ہے اور اصلاح کے پیش نظر لکھا گیا ہے۔ انہوں نے اس ناول کے ذریعے مسلم معاشرے میں ہمت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ فرسودہ رسم و رواج سے اجتناب کا درس اس میں دیا گیا ہے۔ گل ارباب کی ذہانت یہ ہے کہ سب سے پہلے ان کی نگاہیں معاشرے میں عورتوں کے زبوں حالی پر پڑتی ہے۔ ان پر ہونے والے ظلم و ستم کی عکاسی کرتے ہوئے سماج کو اصلاح کی دعوت دیتی ہے۔ ان کا کمال یہ ہے کہ انتہائی دانشمندی کے ساتھ کرداروں سے کام لے کر معاشرے اور سماج کی نہ ہموار پہلوؤں کو سلجاتی ہے۔ خصوصاً مکافات عمل سے کام لے کر ہر برے کردار کو اس کی برائیوں کا نتیجہ قرار دیتی ہے اور اپنے کیے پر نادم کردار معاشرے اور سماج کو بہتر پیغام کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ سارا اور ولید حسن کا رشتہ مصلحت کا نتیجہ تھا۔ اس لیے ولید حسن اپنی آپا کے فیصلے پر خوش نہیں تھا۔

"آپا" ایسے ہمسفر سے تو اچھا تھا کہ میں جیون کی ان الجھی ہوئی راہوں پر اکیلا ہی چلتا رہتا۔۔۔۔۔ زندگی کی مسافت کیا کم تھی؟ کہ آپ نے میرے پاؤں میں اس ان چاہے رشتے کی بیڑیاں بھی پہنا دی۔ آپ نے مجھے کس جرم کی سزا دی ہے؟ یہ بد دماغ لڑکی تو ایک سزا جیسی لگ رہی ہے وہ اداس سا سوچے جا رہا تھا" (۸)

استحصالی رویے اور طبقاتی کشمکش کی عکاسی کرتے ہوئے گل ارباب نے سماج میں رشتوں کے معاملات کو درست سمت میں ڈالنے کی سعی کی ہے۔ ڈاکٹر ولید حسن کے جذبات اور احساسات اس بات کی غمازی کر رہے ہیں کہ رشتے طے کراتے وقت طرفین کو سوچنے اور سمجھنے کا موقع ضرور ملنا چاہیے تاکہ بعد میں اس قسم کے الجھاؤ کا سامنا نہ کرنا پڑے اور سماج میں موجود توہم پرستی اور ضعیف الاعتقادی کے محل کو مسمار کیا جاسکے۔

عشق، عورت اور عنکبوت "میں گل ارباب نے سماج اور معاشرے میں رائج اس غلط تصور پر قلم آزمانے کی سعی کی ہے۔ خواتین جانتے ہوئے بھی شوہر کے اس حق کو ماننے کے لیے کبھی تیار نہیں ہوتی کہ ایک بیوی سے جب بچہ نہ ہو تو شوہر بچوں کی خواہش رکھتے ہوئے دوسری شادی کا تصور بھی کرے۔ تو پہلی بیوی آگ برسانا شروع کر دیتی ہے۔ گھر میں ہنگامہ کھڑا کر دیا جاتا ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے مرد کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ چار شادیاں کر سکتا ہے شرط یہ ہے کہ وہ ان میں انصاف کے قابل ہو۔ بزرگوں نے اپنی پسند اور لڑکی کی پسند کو ایک ہی دن نکاح اور مہندی کے لیے طے کیا۔

"نکاح اور مہندی کا ایک ہی دن تھا۔ رواج کے مطابق پہلے نکاح کروانا تھا۔ پھر دولہا دلہن کو اکٹھے بٹھا کر مہندی کی رسم کرنی تھی۔ لیکن عین نکاح کے وقت بھری محفل میں بچانے کہا کہ میں اس شادی کے لیے تیار نہیں ہوں۔ مجھے ایک لڑکی پسند ہے۔ میں اسی سے شادی کروں گا" (۹)

عشق، عورت اور عنکبوت "کہ مرکزی کردار سارا کی فرضی ماں شگفتہ کی والدہ کو خورشید جو کہ ڈاکٹر ابراہیم کے چچا تھے۔ انہوں نے شگفتہ کی والدہ سے محبت کی شادی کی اور زرین خان ڈاکٹر ابراہیم کی خالہ تھی۔ اس کی شادی بھی خورشید سے ہوئی تھی۔ عین نکاح اور مہندی کی رسم کے موقع پر خورشید نے جب یہ کہا کہ میں صرف اپنی پسند کی لڑکی سے شادی کروں گا۔ تو زرین خان نے یہ سن کر مہمانوں کے کمرے سے اٹھ کر دوسرے کمرے میں خودکشی کر لی۔ اس طرح خوشی کی یہ محفل غم و علم میں تبدیل ہو گئی۔ خورشید کو لوگوں نے برا بھلا کہا۔ اسے گاؤں سے نکال دیا۔ وہ کرائے کے مکان میں رہتا تھا۔ عیش و عشرت کی زندگی کا چسکا اسے لگا ہوا تھا۔ کچھ عرصہ تنگ دستی کی زندگی گزارنے پر مجبور تھا۔ لیکن ایک دن اس نے شگفتہ کی والدہ کو گھر میں تنہا چھوڑ کر کہیں بھاگ نکلا۔ شگفتہ کی والدہ ان دنوں حاملہ ہو چکی تھی۔ ڈاکٹر ابراہیم اس وقت کم عمر تھے۔ ان کے والد نے شگفتہ کی والدہ کو اپنے گھر رکھنے کا فیصلہ کیا۔ لیکن اس کی بیوی نے دھمکی دی۔ اگر شگفتہ کی والدہ اس گھر میں آگئی تو میں خودکشی کر لوں گی۔ اس کے دل میں اپنی بہن زرین خان کی خودکشی کی آگ جل رہی تھی۔ اس کا سارا الزام وہ شگفتہ کی والدہ کو دے رہی تھی اور شگفتہ کی والدہ پر ظلم و ستم کر کے وہ اپنے انتقام کی آگ کو بجھانا چاہتی تھی۔ شگفتہ جب پیدا ہوئی تو ڈاکٹر ابراہیم اس کا بہت زیادہ خیال رکھتا تھا۔ شگفتہ کی والدہ ابراہیم کو بھی دعائیں دیا کرتی تھی کہ اللہ تعالیٰ آپ کو بڑا ڈاکٹر بنادے وقت گزرے گا۔ شگفتہ کی والدہ فوت ہو گئی اور شگفتہ کو بچا اپنے گھر لے آیا لیکن چچی اور چچی زاد مومل اس پر بے تحاشہ ظلم کیا کرتے تھے۔ گل ارباب نے پسند کی شادی کے حوالے سے مردوں کی نفسیات اور سوتن کی کیفیت کو بڑے عمدہ انداز میں بیان کیا ہے۔ چونکہ سماج میں اس قسم کے غلط فیصلوں سے بگاڑ پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے ناول نگار نے اسے انتہائی صراحت کے ساتھ نمایاں کیا ہے۔ جو اہمیت کا حامل ہے۔ ڈاکٹر اظہار ان کے ناول کے بارے میں کہتے ہیں۔

"گل ارباب نے اس ناول میں جہاں دوسرے سماجی مسائل اجاگر کیے ہیں۔ وہاں عورت کا مکروفریب بھی آشکارہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ عورت کا مکروفریب معاشرے کے وجود کو کھوکھلا کر دیتا ہے۔ یہ ایسی نفسیاتی الجھن ہے کہ معاشرے اور سماج کے سکون کو تھس نہس کر دیتا ہے۔ رشتوں کو پامال کر دیتا ہے۔ اتحاد اور اتفاق کا شیرازہ بکھیر کر رکھ دیتا ہے۔" (۱۰)

"اگر وہ عورت اس گھر میں آئی تو میں زرین کو روز قیامت جواب دہ ہوں۔ وہ میرا گریبان پکڑ کر پوچھے گی کہ آپا تم نے میری قاتلہ کو اپنے گھر میں پناہ دی یہ بھی نہ سوچا کہ اس عورت کی وجہ سے میری زندگی تو چھن گئی ہے میری آخری بھی خراب اور بخشش بھی نہ ہوگی تم اس عورت کو سینے سے لگاؤ گی؟ جس نے میرے سینے میں تیرا مارا اور تیر بھی زہر میں بجھا ہوا" (۱۱)

گل ارباب کے ناول عشق، عورت اور عنکبوت کا اگر اظہر پر ویز کے پیش کردہ پیمانے پر جائزہ لیا جائے تو اس بات کا انکشاف ضرور ہو گا کہ انہوں نے پوری زندگی کی تمنائوں اور آرزوں کو اپنے ناول میں سمویا ہوا ہے۔ ادب کی عدالت میں عشق، عورت اور عنکبوت کا مقدمہ اگر پیش کیا جائے تو تمام تر دعووں اور ثبوتوں کے ساتھ اس کا رشتہ زندگی اور سماج سے جڑا ہوا ملے گا۔ اس میں زندگی کے مختلف رنگوں نے مل کر کوس قزاح کو تشکیل دیا ہے۔ احساسات اور جذبات اپنی تمام تر عنائیوں کے ساتھ قارئین کے لیے بے نقور بنے ہوئے ہیں۔ اس ناول میں تمنائوں اور آرزوں کا ایک طرف گلا دبایا محسوس ہوتا ہے۔ تو دوسری طرف ان کی تکمیلی شان ظاہر کر کے زندگی کی حرارتوں میں اضافے کا باعث قرار دیا گیا ہے۔ اس ناول میں ظلم اور بربریت کی انتہا دکھائی دیتی ہے۔ تو دوسری طرف ہمدردی، انسان دوستی اور رحم دلی، فراخ دلی اور اعلیٰ ظرفی کی آفاقی اقدار زخموں پر مرہم لگانے کا کام کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ دلوں میں آرزئیں جنم لیتی ہیں اور حالات کی ستم ظریفی ان خواہشات کو حسرتوں میں تبدیل کرنے کے درپہ نظر آتے ہیں۔ سماج میں ان عوامل کی آنکھ مچولی برقرار رہی ہے۔ عشق، عورت اور عنکبوت کی تشکیل ان سلسلوں کی نشاندہی کرتا ہے۔

گل ارباب نے عشق، عورت اور عنکبوت کے ذریعے بہترین ادب تخلیق کیا ہے۔ جس میں سماجی شعور کے ساتھ سنی التزام بھی پایا جاتا ہے۔ اس کا براہ راست تعلق زندگی اور اس کے مسائل سے الجھا ہوا ہے۔ اس میں خارجیت کے ساتھ ساتھ داخلیت کا عمل دخل خوب نظر آتا ہے۔ احساسات اور جذبات میں بھرپور توازن قائم رکھنے کی ایک کاوش ہے۔ جس سے ایک خوبصورت امتزاج کہنا بے جا نہ ہو گا۔ عشق جو کہ ایک فطری جذبہ ہے اور اس کی بناء پر رب کائنات نے اس دنیا کو تخلیق کیا ہے۔ اس کی کوئی حد مقرر نہیں اور نہ اس کو نہ اپنے کا کوئی پیمانہ موجود ہے۔ عورت کائنات کی سب سے بہترین تخلیق ہے۔ اس کے بطن سے معاشرہ بنا ہے۔ سماج اور معاشرہ اس کے گرد گھوم رہا ہے۔ اسی عورت پر سماج میں ظلم و ستم زیادتی جبر اور بربریت کیا جاتا رہا ہے۔ ناول نگار نے اسے عنکبوت کہا ہے۔ عورت مکڑی کے جال میں پھنسی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ یہی گل ارباب کے ناول کی خوبی ہے اور سماج کے ساتھ قریبی تعلق اور ربط کی نشاندہی ہے

گل ارباب نے معاشرتی اور سماجی برائیوں کے خاتمے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان کا کمال یہ ہے کہ پہلے وہ سماجی برائیوں کی خوب پرچار کرتی ہیں اور پھر حالات اور موقع محل کے مطابق دھیرے دھیرے اور ملائم انداز میں ان برائیوں کا حل نکال لیتی ہے۔ برائیوں کے خاتمے کے لیے گل ارباب نے کبھی طنز کا سہارا نہیں لیا۔ بلکہ برائیوں کو اچھائیوں کے پیرائے میں مبدل کرنے کا ہنر جانتی ہے۔ ان کے برے کردار آگے جا کر اچھے کردار میں ڈھل جاتے ہیں۔ تو بہ تائب ہو کر انسانیت اور اخلاق کے معیار کا دامن پکڑ لیتے ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ گل ارباب، تبصرہ امجد جاوید، عشق عورت اور عنکبوت، القریش پبلیکیشنز لاہور، ۲۰۲۱ء، ص ۴

۲۔ ایضاً، نایاب جیلانی، ص ۲۹

۳۔ پروفیسر احتشام حسین، افکار و مصائب، نسیم بک ڈپو لکھنؤ، ص ۳۳

۴۔ گل ارباب، عشق، عورت اور عنکبوت، القریش پبلیکیشنز لاہور، ۲۰۲۱ء، ص ۱۵

۵۔ ایضاً، ص ۱

۶۔ ایضاً، ص ۴

۷۔ ڈپٹی نذیر احمد، فسانہ مبتلا، مرتبہ صدیق الرحمن قدوائی دیباچہ، مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۹

۸۔ گل ارباب، عشق، عورت اور عنکبوت، ص ۶۲

۹۔ ایضاً، ص ۱

۱۰۔ ایضاً، ص ۷

۱۱۔ ایضاً، ص ۷۳

۱۲۔ ایضاً، ص ۸۱

۱۳۔ ایضاً، ص ۷۶



☆☆☆

زاہدہ حنا ایک جرات مند ادیبہ

مبینہ

ر سرچ اسکالر شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی

تلخیص: پاکستان کی بے باک ادیبہ، کالم نگار، افسانہ نگار، ناول نگار اور شاعرہ زاہدہ حنا کہ پانچ افسانوی مجموعے دو ناول ”درد کا شجر“، ”درد آشوب“ بھی تصنیف کیے۔ انہوں نے ٹیلی ویژن کے لیے کئی ڈرامے بھی لکھے۔ ان کا طویل دورانیہ ڈرامہ ”زرد پتوں کا بن“ بہت مقبول ہوا۔ اس کے علاوہ ان کی کہانیوں کے تراجم بھی بہت مقبول ہوئے۔ زاہدہ کے بہت سے مضمون ”عورت: زندگی کا زنداں“، ”باطل فنا ظاہر فنا“، ”زبان کے زخم“، ”آزمائش کی نصف صدی“، اور ”ضمیر کی آواز“ وغیرہ کتابوں میں شامل ہیں۔ ان کے علاوہ انہوں نے کئی کالم بھی تحریر کیے۔ ان کی ادبی خدمات کے اعتراف میں انہیں متعدد اعزازات سے نوازا گیا۔ جن میں فیض ایوارڈ، ساغر صدیقی ایوارڈ، کے ایم۔ پی ایوارڈ بہترین افسانہ نگار، سندھ اسپیکر ایوارڈ اور سارک ادبی ایوارڈ شامل ہیں۔ ۲۰۰۶ء میں انہیں حکومت پاکستان کی طرف سے پرائیڈ آف پرفارمنس دینے کا اعلان کیا گیا لیکن انہوں نے ملک میں ملٹری حکومت کی وجہ سے احتجاجاً یہ اعزاز لینے سے انکار کر دیا۔

کلیدی الفاظ: قیدی سانس لیتا ہے، رہا میں اجل، نہ جنوں رہانہ پری، رقص بسمل، تتلیاں ڈھونڈھنے والی، درد کا شجر، درد آشوب، زرد پتوں کا بن، علامت نگاری، عورت: زندگی کا زنداں۔

زاہدہ حنا ۱۵ اکتوبر ۱۹۴۶ء کو ہندوستان میں بہار کے ایک گاؤں ”سہرام“ میں پیدا ہوئیں۔ والدہ شمس النساء اور والد محمد ابوالخیر جو انگریزی حکومت سے بغاوت کے جرم میں ڈھائی سال قید میں رہے۔ یہی وجہ تھی کہ زاہدہ کے مزاج میں بھی باغیانہ پن تھا۔ زاہدہ حنا کی رسم بسم اللہ کے بعد چھ سال کی عمر میں انہیں مسدس حالی اور آٹھ سال کی عمر میں شعر العجم پڑھائی گئی۔ ابتدائی تعلیم گھر میں ہی اپنے والد سے حاصل کی۔ ۱۹۴۷ء میں ہجرت کر کے پاکستان آنے پر مجبور، ان کے والدین کراچی میں آباد ہوئے۔ یہی پہلی مرتبہ ان کا اسکول میں داخلہ ساتویں جماعت میں ہوا۔ گریجویشن کرنے کے بعد ناگریز حالات کا سامنا رہا۔ جس وجہ سے تعلیم جاری نہ رکھ سکیں اور ایک بینک میں ملازمت مل گئی۔ ۱۹۶۶ء میں اخبار ”خواتین“ کی اسسٹنٹ ڈائریکٹر مقرر ہوئیں۔ پھر روزنامہ ”مشرق“ میں ٹرانسفر ہو گیا۔ ڈھائی برس تک ”وائس آف امریکہ“ کے کراچی آفس میں ”فیچر رائٹر“ اور ”پروگرام پروڈیوسر“ کا کام کیا۔ ۱۹۷۰ء سے ۱۹۸۲ء تک ”عالمی ڈائجسٹ“ مدیر رہیں۔ ۱۹۸۷ء میں ”بی۔ بی۔ سی۔“ اردو کی پروگرام پروڈیوسر ”ہو کر لندن چلی گئیں۔ سو سال کے بعد وہاں سے بھی استعفیٰ دے دیا۔ ۱۹۸۸ء۔ ۲۰۰۶ء تک روزنامہ جنگ میں ”نرم گرم“ کے عنوان سے کالم تحریر کیے۔ ۲۰۰۶ء سے

اب تک روزنامہ ایکسپریس میں اسی نام سے کالم تحریر کر رہی ہیں۔ ان کے کالم ہندوستان میں سندھی اخبار عبرت اور دینک بھاسکر میں ترجمہ ہو کر شائع ہوتے ہیں۔ ۱۹۷۰ء میں جون ایلیا سے شادی ہوئی لیکن یہ شادی زیادہ عرصہ تک نہ چل سکی اور دونوں علیحدہ ہو گئے۔ زاہدہ حنا نے نو برس کی عمر سے ہی لکھنا شروع کر دیا تھا، مگر باقاعدہ طور پر پہلا مضمون 'انشاء' دور جدید کا پیشرو یونان ماہ نامہ کراچی میں شائع ہوا۔ پہلا افسانہ فردوس گزشتہ ماہ نامہ "ہم قلم" کراچی میں اکتوبر تا دسمبر ۱۹۶۳ء میں شائع ہوا۔ اس کے علاوہ ان کے افسانوں میں "قیدی سانس لیتا ہے" ۱۹۸۳ء افسانوی مجموعہ جس میں ۱۲ افسانے شامل ہیں۔ "راہ میں اجل ہے" چھ افسانوں اور ایک ناولٹ کے ساتھ ۱۹۹۳ء اور تتلیاں ڈھونڈنے والی لڑکی زاہدہ حنا کے پہلے دو افسانوی مجموعوں کو یکجا کر کے ایک مجموعے میں شامل کر دہلی سے شائع کیا گیا۔ اس کے علاوہ ۱۳ افسانوں پر مشتمل ان کا ایک اور افسانوی مجموعہ "رقص بسم ہے" ۲۰۱۱ء میں شائع کیا۔ اور ناولٹ جو دوسرے افسانوی مجموعے میں شامل تھا۔ "نہ جنون رہا نہ پری رہی" اس کا ترجمہ ہندی میں کروانی پرکاشمن سے الگ کتابی صورت میں ۲۰۰۴ء میں شائع کیا گیا۔ ان کے مضامین کا مجموعہ "عورت زندگی کا زنداں" کے عنوان سے شائع ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے مختلف کتابوں کے تراجم بھی کیے ہیں۔ زاہدہ حنا وقت گزارنے کے لیے کہانی نہیں لکھتی بلکہ ایسے واقعات اور موضوعات پیش کرتی ہیں جو پڑھنے والے کو سوچ میں مبتلا کر دیں۔ وہ جانتی ہیں کہ کسی بھی ادب کی تخلیق کے لیے موضوع کا استعمال نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ موضوع کی مثال ان ستونوں جیسی ہے جو عمارت کو مضبوط بناتے ہیں۔ اس طرح ان کے افسانوں میں موضوع کی اہمیت اسی طرح اہم ہے۔ وہ جو بھی لکھتی ہیں واضح سوچ و فکر کے ساتھ بیان کرتی ہیں۔ زاہدہ حنا تاریخ کا شعور بھی رکھتی ہیں، حقیقت میں وہ موجودہ دور میں تاریخ کا سفر کرتی ہیں۔ ان کے افسانے تاریخی واقعات اور مقامات سے بھرے پڑے ہیں۔ انہوں نے تاریخی حوالوں کو نو تاریخیت کے زمرے میں موضوع بنایا ہے۔ انہوں نے موجودہ حالات کو ماضی کے حالات و واقعات کے ذریعے بیان کیا ہے اور کہیں انہوں نے ماضی کے حالات کو موجودہ حالات سے تشبیہ دی۔ زاہدہ حنا جب افسانہ لکھتی ہیں تو وہ کسی ملک یا خاص جغرافیائی حدود کی پابندی نہیں کرتی۔ دنیا میں کہیں بھی جنگ ہو یا انسانیت کو مختلف بہانوں سے پامال کیا جا رہا ہو وہ ایک تخلیق کار کی طرح مختلف موضوعات کو افسانے میں پیش کرتی ہیں۔ پھر چاہے وہ ناگہ ساقی اور ہیر و شیمیا میں جنگ ہو یا عراق کو تباہ و برباد کیا جا رہا ہو، افغانستان کے حالات ہوں یا برما میں پھیلی خون ریزی ہو یا بنگلہ دیش میں دوسروں کی لگائی گئی آگ ہو۔ یہ سب حالات دنیا کے مختلف ممالک میں ماضی کے حالات کو مستقبل کے حالات کے ذریعے سے بیان کرتی ہیں۔ اس حوالے سے آسیہ نازی لکھتی ہیں۔

' "زاہدہ حنا کی انسانی دوستی کسی خاص بیانیے یا جغرافیائی حدود کی پابندی نہیں ہے دنیا میں جہاں کہیں جنگ کا بازار گرم ہے اور انسانیت کو خطرات لاحق ہیں وہ ایسے موضوع بناتی ہیں چاہے وہ ناگہ ساقی اور ہیر و شیمیا پر چند لمحوں میں گزر جانے والی قیامت اور اس کے ختم ہونے والے اثرات ہوں یا فلسطین جہاں ظلم و ستم کا بازار گرم ہے ان سب مظلوموں سے زاہدہ حنا جذباتی تعلق محسوس کرتی ہیں۔"

(آسیہ نازی، زاہدہ حنا: تحقیقی و تنقیدی مطالعہ، ۲۰۱۷ء، ص۔ ۱۰۰-۱۰۱)

آسیہ نازلی کے ان اقتباس کو پڑھ کر ہم سیکھ سکتے ہیں کہ ادیب معاشرے میں ایک اہم مقام رکھتا ہے جو اپنے دور میں پیش آنے والے واقعات چاہے وہ سیاسی، معاشی، مذہبی یا نفسیاتی نوعیت کے ہوں اپنی تحریروں میں ایسے پیش کرتی ہیں کہ پڑھنے والے اس سے سیکھ سکے۔ اس لیے زاہدہ حنا اپنے افسانوں میں مختلف موضوعات کے ذریعے مستقبل کو سنوارنے اور حال کو بہتر بنانے کی پوری کوشش کرتی ہیں۔ زاہدہ حنا نے افغانستان، بغداد، بنگلہ دیش، ہندوستان اور پاکستان وغیرہ کے سماجی رویوں کو تاریخی حوالوں سے بیان کیا ہے۔ پانیوں پر بہتی پناہ ایک نسوانی کردار پر مشتمل تاریخی افسانہ ہے۔ افسانے میں یہ لڑکی نڈر اور بے خوف ہے مگر وقت کے ساتھ ساتھ اپنے سائے سے بھی ڈرنے لگتی ہے اور سماج کی بے رحمی اور تلخی کی وجہ سے جھکے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ اس کو اپنے ارد گرد موجود ہر چیز سے خوف آنا شروع ہو جاتا ہے "کندن حسین" جو ایک لکھاری ہے بقول زاہدہ حنا جس کا نام سویڈن سے انگلینڈ تک چھپتا ہے جس کی کتاب دنیا کی مختلف زبانوں میں ترجمہ ہو کر ساری دنیا میں بک رہی ہوتی ہیں۔ اپنے دلش میں جس کی کتابیں جلائی جاتی ہیں۔ جس کے سر کی قیمت ۲ لاکھ ٹکا ہے اور جو اپنے خون کے پیاسوں سے چھپتی پھر رہی ہے۔

زاہدہ کے نزدیک ہر دور میں عورتوں کے ساتھ اس طرح کا سلوک بڑھتا گیا ہے۔ زمانہ قدیم میں دیکھا جائے تو عورتوں کو اپنے نام سے لکھنا دشوار تھا۔ ان کا یہ تصور تھا کہ وہ سماج میں موجود برائیوں کو اسی طرح لکھ دیتی تھی جس طرح کہ سماج میں وہ برائی موجود ہوتی۔ "اسی طرح زرد ہوائیں زرد آوازیں" میں زاہدہ معاشرے میں موجود رسم و رواج تو حیات کی طرف اشارہ کرتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ ان کے مطابق وقت کس قدر ترقی کر جائے، زمانے کتنے ہی بدل جاتے ہیں۔ مگر انسان کی سوچ، رسم و رواج میں تبدیلی یا تو مشکل سے آتی ہے یا پھر رسم و رواج مزید گھر کر جاتے ہیں۔ ان کے افسانے "منزل ہے کہاں تیری" میں مغلیہ تاریخ کو موجودہ دور سے ملانے کی کوشش کی ہے۔ اس افسانے میں انہوں نے عورتوں کی عزت و آبرو چاہے وہ ہندو عورت ہو یا مسلم ہر طرح سے اہمیت کی حامل ہے۔ اس بات پر زور دیا ہے کہ وہ لکھتی ہیں۔

"ایک بادشاہ اکبر کا بیٹا ہی نہیں ہر عہد کا سلیم منافق اور خود غرض ہوا ہے اور اس کی خود غرضی کی قیمت ہر زمانے کی انارکلی نے چکائی (۲۶) منزل ہے کہاں تیری۔۔۔ رقص بسم اللہ ہے، الحمد للہ بلیک شیئر لاہور، ۲۰۱۱ء، ص۔ (ہے۔۔۔"

افسانہ "ہر سور قص بسل بود" میں سکر اط کے زمانے کو موجودہ دور کے ساتھ ملایا گیا ہے۔ ہر دور میں اقتدار ہے۔۔۔ کی ہوس ہوتی ہے۔ حکمرانوں کے خیالات ایک جیسے ہی ہوتے ہیں۔ بس نام بدل جاتے ہیں۔ ان کو اپنے سوا کوئی نظر نہیں آتا۔ اپنے جلال کو برقرار رکھنے کے لیے یہ اپنے خلاف بولنے والے کے ناخون تک کھینچ لیتے ہیں اور اس وقت تک سزا دیتے ہیں جب تک وہ حکمرانوں کے خلاف اختلاف رکھتے ہیں۔ جہاں پہلے کسی کو مارنے کے لیے زہر کا استعمال کیا جاتا تھا وہیں آج کے دور میں کسی کی بھی جان لینے کے لیے مختلف اشیاء ایجاد ہو گئی ہیں۔ قتل و غارت اور دہشت گردی عام ہو گئی ہے۔ ہمیں سوچنا ہو گا ہم کہاں جا رہے ہیں۔ اپنے کئی افسانوں میں زاہدہ حنا عورت کی حمایت میں آواز بلند کرتی نظر آتی ہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ اپنے حق کے لیے عورتوں کو خود بھی آواز بلند کرنی ہوگی۔ پہلا قدم خود اکیلے ہی اٹھانا ہو گا تبھی دوسرے بھی ساتھ دینے کے لیے قدم بڑھائے گئے ورنہ

کوئی ساتھ نہیں دے گا۔ افسانہ "آخری بوند" میں زاہدہ حنا نے نوری جیسی فرضی کردار کے ذریعے سے عورت کا دکھ بیان کیا ہے جو ہر دور اور ہر معاشرے میں پایا جاتا ہے۔ عورت جب ماں باپ کے گھر میں شادی کے انتظار میں بیٹھی رہ جاتی ہے اور اس کے بالوں میں اسی انتظار میں سفیدی آ جاتی ہے اور پھر وہ موت سے جا ملتی ہے۔ زاہدہ معاشرے میں عورتوں کے ساتھ جو سلوک رکھا گیا ہے اسے بہت ہی صاف بیانی سے قارئین کے سامنے رکھتی ہیں۔ جنگ میں بھی نقصان سبھی کا ہوتا ہے لیکن اس سے سب سے زیادہ جو ذات اثر انداز ہوتی ہے وہ عورت ہے۔ وہ طالبانیوں کے متعلق لکھتی ہیں کہ انہوں نے عورتوں کو اگر تعلیم سے دور رکھا تو وہ ایسا ہے جیسے انھیں زندہ دفن کر دیا جائے۔ طالبان کی طرح معاشرے میں بہت سے ایسے لوگ ہیں جو طالبانی سوچ رکھتے ہیں اور عورتوں کو غلام بنا کر رکھنا چاہتے ہیں۔ زاہدہ انسانی نفسیات پر لکھنے میں ماہر ہیں۔ اپنے افسانے "جاگے ہیں خواب" میں لالانامی کردار کی خاتون کی نفسیات کے ذریعے بیان کرتی ہیں کہ لالہ ایک صحافی ہے جب سے وہ بغداد سے واپس آئی ہے وہ ذہنی طور پر زخمی ہے۔ بغداد میں اس نے جو بھی حالات دیکھے ہیں وہ اس کی گرفت سے نہیں نکل پارہے۔ گولیاں، دھماکے، خون کے دھبے، خستہ تن لاشیں، روتے ہوئے اور خون سے لت پت بچے، چیختی ہوئی مائیں، یہ سب اس کا پیچھا نہیں چھوڑتی وہ نفسیاتی طور پر کشمکش کا شکار ہے۔ سارا بغداد جیسے تندور کے مانند ہے، اس کی تپش سے وہ خود کو اندر ہی اندر جلتا ہوا محسوس کرتی ہے۔ اپنے افسانوں میں زاہدہ حنا نے تقسیم سے اثر انداز لوگوں کی نفسیاتی الجھنوں کو بھی بڑے خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے۔ "ہوا پھر حکم صادر ہے" افسانے میں زاہدہ حنا نے عمران کردار کے ذریعے تقسیم کے وقت کچھ ایسے لوگوں کی نفسیات بیان کیا ہے۔ عمران کے دماغ میں کہیں نہ کہیں ہندوستانیوں اور بنگالیوں کے خلاف نفرت بھری ہوئی تھی۔ کہانی میں عمران ایک ہندوستانی لڑکی سے پسند کی شادی بھی کرتا ہے لیکن ہندوستان سے نفرت کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان زیادہ عرصہ ایک ساتھ گزارنا مشکل ہو جاتا ہے اور بنگالیوں سے اسے اس لیے نفرت تھی کیونکہ اس کے والد کی موت کے بعد اس کی ماں نے بنگالی مرد سے شادی کر لی تھی اور اسے بورڈنگ ہاؤس ڈال کر امریکہ چلی گئی۔ نفرت انسان کی نفسیات میں موجود ہو تو وہ اچھے برے میں فرق کرنے کے قابل نہیں رہتا یہی وجہ ہے کہ وہ ایسا کچھ کر بیٹھتے ہیں جو نہ تو ان کے لیے اچھا ہوتا ہے نہ ملک کے لیے اور نہ انسانیت کے لیے زاہدہ حنا اپنے افسانوں کے ذریعے سے انسانی دوستی اور امن کا درس دیتی ہیں ان کے نزدیک نفرت انسانی زندگی کی تباہی ہے۔ ہمیں سبھی انسانوں کی قدر کرنی چاہیے زاہدہ حنا اپنے افسانوں میں تاریخ کو نو تاریخیت کے تناظر میں بیان کرتے ہوئے مختلف موضوعات کو رقم دراز کرتی ہیں مصنفہ سیاسی، سماجی، معاشی، نفسیاتی، مذہبی اور تاریخی عوامل پر گہری نظر رکھتی ہیں اور انہیں اپنے افسانوں میں موضوع بنا کر پیش کرتی ہیں۔ انہوں نے نہ صرف پاکستان کے حالات کو تاریخی حوالوں سے پیش کیا ہے، بلکہ مختلف ممالک کی تاریخ کو بیان کرتے ہوئے حال کے ساتھ موازنہ بھی کیا ہے۔

زبان اور اس کے استعمال پر بھی زاہدہ حنا کو عبور حاصل ہے۔ جو جہاں بھی کسی کردار کے مطابق زبان کو بول دیتی ہیں۔ زاہدہ حنا نے کیونکہ تاریخ کو بیان کیا ہے اور نو تاریخیت سے اس کو جوڑا ہے اس لیے انہوں نے زبان بھی وہ استعمال کی ہے جسے ہماری دادیاں اور نانیاں استعمال کرتی تھیں۔ تاریخی حوالوں سے اور کردار کے مطابق استعمال کی گئی ان کی زبان کا یہ ایک توازن دیکھیے۔

"نیچے انگن میں بچے جمع ہیں اور کھیل رہے ہیں ان کی آواز مرزا صاحب تک ارہی ہے۔ آلو گالو ماموں چور، باغ جئے بگولا جیے ساون ماس کر پلا پھولے پھول پھول کی ڈالیاں باوا گئے گنگا، لائے ست پیالیاں ایک پیالی پھوٹ گئی نیولے کی ٹانگ ٹوٹ گئی۔"

ناکچا آباد مشمولہ، تتلیاں ڈھونڈنے والی، تحقیق کارپبلکیشن دہلی ۲۰۱۰ء، ص ۱۸)

پورے افسانے میں لہجہ بدلتا رہتا ہے اور زبان بھی جوان کی فنی بصیرت کا ثبوت ہے۔ ان کی سوچ کا انداز مختلف ہے وہ مختصر جملوں کے ذریعے سے اپنی بات سمجھا دیتی ہیں۔ وہ لمبی بات کرنے کے بجائے مختصر اور جامع الفاظ کا استعمال کرتی ہیں اور بات کو بھی اس انداز میں پیش کرتی ہیں کہ پورے واقعے کی سمجھ آجائے۔

"انسان کس قدر کم جانتا ہے، اپنے زمانے کے بارے میں، اپنے بعد آنے والے زمانے کے بارے میں انسان بچوں کی طرح ہے۔ انہی کی طرح ناواقف، انہی کی طرح لاعلم۔"

(زاہدہ حنا نہ کچا آباد، تتلیاں ڈھونڈنے والی، تحقیق کارپبلکیشن دہلی ۲۰۱۰ء، ص ۱۸)

افسانوں میں جگہ جگہ پر زاہدہ حنا نے اپنی بات کم لفظوں میں پیش کرنے کے لیے تشبیہوں کا بھی استعمال کیا ہے۔ کسی افسانے میں عورت کو کھیتی سے تشبیہ دی ہے تو کسی میں انسانی چروں کو بھیڑیوں اور بکریوں سے تشبیہ دی ہے تو کسی افسانے میں عورتوں کو مالی غنیمت سے تشبیہ دی ہے۔ تشبیہ کے ساتھ ساتھ کئی افسانوں میں علامت نگاری اور صنعت تلخ کا استعمال بھی بہت خوبصورت انداز میں کیا گیا ہے۔ زاہدہ حنا کو اپنے افسانوں میں جہاں سیدھے سادھے انداز میں تحریر ممکن ہوتی ہے وہاں اسلوب سادہ رکھتی ہیں۔ جہاں علامتی انداز کی ضرورت ہوتی ہے وہاں وہ علامت کا استعمال کرتی ہیں۔ ذرا دیکھیے ہجرت کیسے ہوئے لوگوں کی علامت کس انداز میں پیش کی گئی ہے۔

"میں اپنے پاس کھڑے جامن اور پیپل کے پتروں کو دیکھتی ہوں اور حیران ہوتی ہوں نہ جانے یہ کون ہیں اور کہاں سے آئے ہیں انہیں اس زمین میں کس نے لگایا اور ان کی جڑیں زمین میں جانے کہاں تک پھیلی ہوئی ہیں۔"

(ناکچا آباد، تتلیاں ڈھونڈنے والی، تحقیق کارپبلکیشن لاہور ۲۰۱۰ء، ص ۲۲)

"تتلیاں ڈھونڈنے والی" افسانے میں تتلی آزادی کا المیہ ہے۔ "جل ہے سارا جال" میں زاہدہ حنا ایکویریم کے ذریعے معاشرے کی علامت پیش کرتی ہیں اور مچھلیوں کے ذریعے انسانوں کی۔ "تمکینت" جو اس افسانے کی ایک اہم کردار ہے اس بات کی خواہش کرتی ہے کہ ایک ایسا معاشرہ (ایکویریم)

موجود ہو جس میں ایک جان کو دوسری جان سے خطرہ نہ ہو۔ نہ وہ خود کسی چھوٹی مچھلی کو کھائے اور نہ خود کسی بڑی مچھلی کا نوالہ بنے۔ زاہدہ حنا کے افسانوں میں اسی طرح کی علامت نگاری نئی نئی صورتوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔ علامت نگاری کے علاوہ صنعتِ تلمیح کا بھی استعمال کثرت سے کیا گیا ہے کیونکہ زاہدہ حنا نے تاریخ کو نو تاریخیت سے ملانے پر زور دیا ہے۔ اس لیے ان کے افسانوں میں صنعتِ تلمیح موجودہ صورتِ حال کو تاریخ کے دور میں لے جاتی ہوئی دکھائی دیتی ہے ذرا یہ اقتباس دیکھیے۔

"مصر کے بازار میں یعقوب کا بیٹا یوسف سوت کے چند لوگوں کے عوض بکا تھا اور اس دن آفندی ڈیک نے ابن ایوب کو بن داموں خرید لیا۔"

(ابن ایوب کا خواب، تتلیاں ڈھونڈنے والی۔ خلیق کار پبلیکیشنز، دہلی ۲۰۱۰ء ص ۱۴۴)

کسی بھی تحریر کی خوبصورتی کا انحصار واقعات کی ترتیب پر ہوتا ہے۔ زاہدہ حنا نے اپنے ہر ایک افسانے میں تاریخی واقعات ہوں یا نفسیاتی کشمکش ہر طرح کے واقعات کو ترتیب کے ساتھ آگے بڑھایا ہے۔ کردار نگاری کے لحاظ سے بھی ان کے افسانے بہت کامیاب ہیں۔ ان کے افسانوں میں کندن حسین، رحیم چاچا، لالا، کرنل معصوم کرنل بیٹا جعفر، حسین، عمران، نادہ، زرجش، عباس، شہنشاہ بانو، تمکینت، پروین، ارم، نجیب اور ناہد کچھ ایسے کردار ہیں جو لافانی ہیں۔ زاہدہ حنا اپنے کرداروں کو اس طرح پیش کرتی ہیں کہ وہ ہماری عام زندگی کے کردار ہی محسوس ہوتے ہیں۔ افسانے میں ایک جگہ جہاں کندن حسین کا کردار ہے کہ جب وہ سماج میں پھیلی برائیوں کے بارے میں کھل کر لکھتی ہے تو لوگ اس کے دشمن بن جاتے ہیں۔ اس کے سر کی قیمت دو لاکھ لگائی گئی۔ وہیں دو بلے پتلے رحیم چاچا کا کردار اس کی جان بچانے کی پوری کوشش میں لگا رہتا ہے۔ اس افسانے میں رحیم چاچا نے اپنی زندگی کی پرواہ کرنے

+ کے بجائے کندن حسین کی جان کی پرواہ کی۔ زاہدہ حنا نے اپنے ان کرداروں کے ذریعے تاریک کو بیان کیا ہے۔ یہ ہر دور میں ہوتا چلا آیا ہے جہاں پر بھی ظلم ہوتا ہے وہاں کچھ رحم دل لوگ موجود ہوتے ہیں۔ جو اس ظلم کے خلاف آواز اٹھاتے ہیں۔ اس طرح رحیم چاچا کا کردار ایک ضمنی کردار کی حیثیت سے سامنے آتا ہے زاہدہ حنا اپنے کرداروں کا سہارا لے کر تاریخ کو پیش کرتی ہیں اور انہی کرداروں کے ذریعے اس دور کی تہذیب، ثقافت، سماج، مذہب اور لوگوں کی نفسیات کو بھی بیان کرتی ہیں تاکہ ان افسانوں کے ذریعے قاری اپنے آنے والے حال اور مستقبل کو بہتر بنا سکے۔ ان کے کرداروں کی یہ خاصیت ہے کہ وہ تاریخ میں کھو نہیں جاتے بلکہ وہ تاریخ میں ہونے والے ظلم کو موجودہ دور کے ساتھ ملاتے ہیں زاہدہ حنا نے مکالموں کی طرف بھی اتنی ہی توجہ دی ہے جتنی کرداروں کی طرف دی ہے۔ ان مکالمات کے ذریعے ہی کرداروں کی طبقاتی حیثیت کا پتہ چلتا ہے زاہدہ نے اپنے کرداروں کے منہ میں سین زبان ڈال دی جس سے ان کی انفرادیت اور تنگی کی نمائندگی کا پتہ چلتا ہے ان کا ہر مکالمہ کردار کی ذاتی و انفرادی خصوصیت کو اجاگر کرتا ہے زرجش اور مریم کے مکالموں کو پڑھ کر اس بات کی اچھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے۔

"بی بی تمہیں ڈر نہیں لگتا؟"

"کس بات سے ڈر کر جس نے جواب دیا"

موت سے ""

"نہیں موت"

"جب اپنا اختیار ہو تو اس سے ڈر نہیں لگتا پھر مہندی ہی تو ہے۔ وہ میرے بعد رہے گا اور میں اس میں رہوں گی پھر جب وہ چلا جائے گا تو میں اس کے بچوں میں زندہ رہوں گی۔"

(تتلیاں ڈھونڈنے والی لڑکی، تحقیق کار پبلیکیشنز، ۲۰۱۰ء، ص ۲۱۸)

المختصر زاہدہ حنا کے افسانوں میں مکالمے پڑھ کر اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ وہ مکالموں کے ہنر سے بھی واقف ہیں اور وہ اپنے کرداروں کے الفاظ لہجے اور ان کے اتار چڑھاؤ میں بھی مہارت رکھتی ہیں۔ ان کے افسانے پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے تاریخ کا گہرائی سے مطالعہ کیا ہے اور ان کا مشاہدہ وسیع ہے۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ زاہدہ حنا بیسویں صدی میں اردو افسانہ نگاروں میں نمایاں مقام رکھتی ہیں وہ سنجیدہ، جرات مند اور ہوش مند افسانہ نگار ہیں۔



کمال احمد بحیثیت افسانہ نگار

اقلیمہ مہر

اسسٹنٹ پروفیسر

عالیہ یونیورسٹی، کولکاتا

تلخیص: کمال احمد کی بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ جتنی کامیابی کے ساتھ ڈرامے لکھتے ہیں اتنی ہی مہارت کے ساتھ اسٹیج بھی کرتے ہیں اور ان کی یہی خصوصیات انھیں دوسرے ڈراما نگاروں سے الگ کرتی ہے۔ ان کے حوالے سے بلاشبہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ صرف بنگال کے ہی نہیں ہندوستان کے سنجیدہ ڈراما نگاروں میں ایک اہم حیثیت کے مالک ہیں

کلیدی الفاظ: کمال احمد، مغربی بنگال، مہارت، مجموعہ، خصوصیات،

کمال احمد کا شمار مغربی بنگال کے معتبر ڈراما نگاروں میں ہوتا ہے۔ انہوں نے اپنی تخلیقی صلاحیت اور فنی بصیرت سے اس صنف کو بلندی عطا کرنے میں اہم رول ادا کیا ہے۔ اب تک ان کے ڈراموں کے ۸ (آٹھ) مجموعے منظر عام پر آچکے ہیں۔ ان میں سے بیشتر ڈرامے اسٹیج پر پیش کیے جاسکے ہیں جنہیں لوگوں نے کافی سراہا ہے۔

بہ حیثیت ڈراما نگار کمال احمد کی بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ جتنی کامیابی کے ساتھ ڈرامے لکھتے ہیں اتنی ہی مہارت کے ساتھ اسٹیج بھی کرتے ہیں اور ان کی یہی خصوصیات انھیں دوسرے ڈراما نگاروں سے الگ کرتی ہے۔ ان کے حوالے سے بلاشبہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ صرف بنگال کے ہی نہیں ہندوستان کے سنجیدہ ڈراما نگاروں میں ایک اہم حیثیت کے مالک ہیں۔

وہ ایک معتبر ڈراما نگار کے ساتھ ساتھ ایک کامیاب افسانہ نگار بھی ہیں۔ ان کا پہلا افسانوی مجموعہ ”اب تک کی کہانی“ ۲۰۲۱ میں منظر عام پر آیا۔ اس مجموعے میں ۱۹۹۰ سے لے کر ۲۰۲۰ کے درمیان لکھے گئے کل ۲۷ افسانے شامل ہیں۔ ان میں سے تقریباً تمام افسانے (شیرازی واحد غیر مطبوعہ افسانہ ہے) ہندوستان کے مشہور و معروف اخبارات و جرائد میں شائع ہو چکے ہیں۔ ان کے افسانے کے مطالعے سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ وہ سماج اور اپنے آس پاس کے ماحول پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ وہ اپنے افسانوں میں متوسط اور غریب طبقے کی زندگی کی ناہمواریوں، ان کے دکھ درد اور تکالیف کی کامیاب عکاسی کرتے ہیں۔ وہ اپنے کرداروں کا انتخاب اپنے گرد و پیش سے کرتے ہیں۔ ان کرداروں کو پیش کر کے ہمیں بھی ان کو سمجھنے اور ان کے دکھ درد کا

حصہ بنانے کی سعی کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ان کا افسانہ 'انت' میں ایک مزدور (جانی) کی بے کسی و مجبوری اور اس پر ڈھائے گئے مظالم کو بڑی خوبی سے دیکھا گیا۔ ہمارے سماج کے ان ہزاروں افراد کی طرح جانی بھی اپنی جہالت اور معصومیت کی وجہ سے اپنی نوکری سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ فیکٹری کا مالک اور یونین لیڈر اپنے فائدے کی خاطر قبل از وقت اسے ریٹائر کر دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ دوسرے ورکر کی طرح جانی کو بھی ریٹائرمنٹ کے بعد ملنے والی رقم سے محروم رہنا پڑتا ہے۔

اس افسانے میں جانی کے بعد اہم کردار، بینک میں کام کرنے والا ایک اسٹاف ہے۔ مہینے کی ہر پہلی تاریخ کو جانی کی ملاقات اس بینک اسٹاف سے ہوتی ہے۔ ایک دن باتوں باتوں میں جانی اپنی تمام پریشانیوں کو بیان کرتا ہے اور مجبور ہو کر اس سے کام مانگتا ہے۔ اس وقت وہ اس کی باتوں کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا ہے لیکن کچھ دنوں کے بعد بینک میں الیکشن کے وقت غریبوں کے لیے قرض کے کئی منصوبے مرکزی حکومت سے منظور ہو کر آئے تو اسے جانی کی یاد آگئی۔ اس بینک اسٹاف نے کوشش کی کہ جانی کو وہ رقم مل جائے اور اسی غرض سے وہ اس کے گھر جاتا ہے لیکن افسوس اسی دن اس کی وفات ہو جاتی ہے۔ اور بینک ملازم کو مجبوراً اس کے جنازے میں بھی شامل ہونا پڑتا ہے۔ یہ مکالمہ دیکھیے:

”اس چلچلاتی دھوپ میں کاندھے پر جنازہ کا بوجھ لیے میں اپنے آپ کو کوس رہا تھا کہ میں بھی کتنا جلد باز ہوں اگر دو چار دنوں کے بعد ہی جانی کی تلاش میں نکلتا تو کیا مضائقہ تھا اس چلچلاتی دھوپ کی تمازت سے توجہ جاتا۔ (اب تک کی کہانی، صفحہ نمبر ۴۹)

بینک افسر کی زبان سے نکلے یہ مکالمے تھوڑی دیر کے لیے ہمیں چونکا دیتے ہیں کہ ہم اسے ایک نیک اور ہمدرد انسان سمجھتے ہیں لیکن اچانک وہ خود غرض بن جاتا ہے۔ دراصل یہ جدید عہد کا وہ کردار ہے جو دوسروں کے لیے کرنا تو بہت کچھ چاہتا ہے لیکن اس کی خود غرضی، مفاد پرستی کب اس کی اچھائیوں پر حاوی ہو جاتی ہے اس کا علم اسے بھی نہیں ہوتا۔ اور یہ ہماری بدلتی تہذیب و اقدار کا نتیجہ ہے جہاں انسان اور اس کا اخلاق مسخ ہو گیا ہے۔ افسانہ 'سزاوار' میں حسنہ ایک ایسی بے بس، مجبور خاتون کے روپ میں نظر آتی ہے جس کے پاس گرچہ بارہ کمرؤں کا مکان ہے لیکن وہ طاقت، صلاحیت اور سپورٹ نہیں جس کی مدد سے وہ اپنے مکان کو سماج کے بے ایمان اور بے حس لوگوں سے بچا سکے۔ جس کے نتیجے میں کلام، پیار و اور سونو جیسے غنڈے نہ صرف یہ کہ اس کے مکان پر غیر قانونی قبضہ جمالیتے ہیں بلکہ اسے بے آبرو کر کے اس کی لاش پر عمارت تعمیر کرتے ہیں۔ اور ہمارے سماج کے دوسرے افراد محض تماشائی بنے دیکھتے رہ جاتے ہیں۔ ہمارے سماج میں حسنہ کی طرح بے بس اور مجبور عورت یا مرد کی کمی نہیں ہے۔ انسانی بے کسی و مجبوری کی ایک الگ اور متناثر کن تصویر افسانہ 'مادر فروش' اور 'اب تک کی کہانی' میں بھی نظر آتی ہے۔ جیلہ عرف سائرہ "اب تک کی کہانی" کا مرکزی کردار ہے زندگی اپنے طور پر اس سے بھی طرح طرح کی آزمائش لیتی ہے۔

سائرہ کا واحد سہارا یا اس کی دنیا اس کا بیمار بچہ ہے جسے وہ کھونا نہیں چاہتی ہے لیکن وہ تنہا کچھ کر بھی نہیں پاتی ہے وقت اور حالات سے مجبور ہو کر وہ ایک مرد کا سہارا لیتی ہے اور اپنی آبرو تک کا سودا کر لیتی ہے۔ اس کے باوجود اس کا بچہ بچ نہیں پاتا ہے۔ لیکن خوش بختی سے اسے ایک ایسے مرد

کاسہاراملتا ہے جس کے لیے وہ کوئی کال گرل یا طوائف نہیں بلکہ وہ سائرہ کو دل سے چاہتا ہے اس لیے اس کی زندگی کی سچائی کو جاننے کے باوجود کہ وہ ایک بچے کی ماں ہے، وہ اسے ہمیشہ کے لیے اپنالیتا ہے۔

افسانہ ”مادر فروش“ میں مجیدے تنگی رزق کی وجہ سے اپنے گاؤں سے دور دوسرے گاؤں میں زمیندار جگن ناتھ کے پاس مویشیوں کے دیکھ بھال کا کام کرتا ہے۔ وہ یہ کام سولہ سال سے اس جاں فشانی اور محبت سے کرتا ہے کہ جانور اس کے سوا کسی کے ہاتھ سے چارہ نہیں کھاتا۔ حالاں کہ مجیدے کا کام اس کی بیوی رسولن کو پسند نہیں ہوتا۔ وہ نہیں چاہتی کہ اس کے شوہر کی طرح اس کا بیٹا فضلہ بھی چرواہا بنے بلکہ اس کی خواہش تھی کہ بیٹا مدرسے میں اچھی تعلیم حاصل کرے اور اس کا مستقبل روشن ہو۔ لیکن مجیدے پر زمیندار کا آسیب اس قدر سرچڑھ کر بولتا ہے کہ وہ چاہتے ہوئے بھی اس سے نجات نہیں حاصل کر سکتا۔ دوسری طرف اسے بھی جانوروں سے اتنی رغبت ہو جاتی ہے کہ وہ بھی وہاں سے جانا نہیں چاہتا۔ (حالاں کہ مجیدے اپنی فیملی کے ساتھ بہت تکلیف سے گزر بسر کر پاتا ہے لیکن کام نہ ملنے کے خوف سے وہ کہیں اور جانے سے ڈرتا ہے۔) جانوروں سے اس کی محبت کی اس سے بہترین مثال اور کیا دی جاسکتی ہے کہ ایسے وقت میں جب اس کی بیوی پر لیگنسی کے آخری اسٹیج سے گزر رہی تھی، وہ اپنی بیوی کے بجائے دھنیا (گائے) کا خیال رکھتا ہے کیوں کہ وہ بھی آج کل بچے کو جنم دینے والی تھی۔ مجیدے کا ساتھ دھنیا اور اس کا بچہ کو سلامت رکھتا ہے لیکن صحیح علاج اور ساتھی نہ ہونے کی وجہ سے رسولن اور اس کا نواز سیدہ بچے کی موت ہو جاتی ہے۔ ان کی موت، مجیدے کے لیے ایسی سزا بن جاتی ہے کہ وہ اندر ہی اندر گھٹ گھٹ کر زندگی گزارتا ہے۔ اب وہ یہی چاہتا کہ کسی طرح یہاں سے نکل جائے اور اپنے بچے کو اچھی تعلیم و تربیت دے۔ لیکن اس وقت تک بہت دیر ہو چکی ہوتی ہے اور مالک کے حکم کی نافرمانی اسے اس مقام پر لا کھڑا کر دیتی ہے جہاں وہ نہ خود کو بچا پاتا ہے اور نہ اپنے بیٹے کا تحفظ کر پاتا ہے: ”مجیدے نے فضلہ کا ہاتھ پکڑا اور تیزی سے بھاگنے لگا..... اچانک اس نے مسجد کی راہ پکڑ لی..... مسجد کے قریب پہنچ کر اس نے فضلہ کا ہاتھ

چھوڑا اور کہا مسجد کے اندر چلا جا.....

اور تم..... بابا

اگر بیچ گیا تو گاؤں واپس جاؤں گا.....

بھیڑ اب بہت قریب تھی.....

جا فضلہ..... جا.....

فضلہ ڈرتا ہوا مسجد کے احاطے میں داخل ہوا۔ امام صاحب نے اسے اپنی حفاظت میں لیا اور مسجد کا دروازہ بند کر دیا۔

مجیدے نے مڑ کر دیکھا.....

اور اپنی رفتار تیز کر دی..... (اب تک کی کہانی، صفحہ نمبر ۱۸۲-)

کمال احمد نے جہاں سیدھے سادے افسانے لکھے وہیں علامتی افسانے بھی لکھے۔ ”کاندھے سے نکلی لاش“ اس کی عمدہ مثال ہے۔ اس افسانے کے توسط سے افسانہ نگار نے بڑی ہنرمندی سے انسانی سوچ کے اس مثبت اور منفی پہلو کی جانب اشارہ کیا ہے جسے اپنا کر ہم اپنی زندگی کو سنوار سکتے ہیں یا سزا بنا سکتے ہیں۔ ایک شخص جو اسپتال کے سرد خانے سے اپنی بیوی کی لاش کاندھے پر ڈال کر بھاگتا ہے تاکہ جلد از جلد لاش سے چھٹکارا پاسکے اور وہ اطمینان سے اپنے آنے والے دنوں کے بارے میں سوچ سکے جو اسے اکیلے گزارنے تھے۔ لیکن وہ اس لاش کے اکڑ جانے کی وجہ سے سنبھال نہیں پارہا تھا۔ وہ کسی کی مدد لینے کی سوچتا ہے لیکن دور دور تک کوئی نظر نہیں آتا۔ وہ کسی طرح لاش کو لے کر بھاگنے کی سوچتا ہے کہ اچانک تذبذب میں پڑ جاتا ہے۔ یہ لاش کسی اور کی تو نہیں؟ یا ایسا تو نہیں کہ اس کی بیوی زندہ ہے اور وہ کسی اور کی لاش لے کر بھاگ رہا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اس کی تصدیق کر لے لیکن اس کی بیوی کو کوئی اور کیسے پہچان سکتا ہے۔ وہ رک کر لاش کو کاندھے سے اتارنا چاہتا ہے پر وہ لاش اس سے جدا ہی نہیں ہوتی۔ وہ بہت خوف زدہ ہو جاتا ہے یہاں تک کہ قبرستان جانے کا ارادہ ترک کر دیتا ہے۔ وہ کوشش کرتا ہے کہ آس پاس لاش دفن کر دے پر لاش کو خود سے الگ نہیں کر پاتا ہے۔ وہ اپنی بے بسی پر روتا ہے اور پھر اسے اپنی بیوی کی خوبیاں یاد آنے لگتی ہے اور جیسے ہی وہ اس کی خوبیوں کو یاد کرتا ہے وہ محسوس کرتا ہے کہ لاش ہلکی ہو گئی اور پھول کی طرح اس کے ہاتھوں میں آگئی۔ یہاں تک کہ لاش سمٹ کر ایک نوزائیدہ بچے کی لاش کی طرح چھوٹی ہو گئی اس لیے اسے زیادہ مٹی بھی کھودنے کی زحمت نہیں اٹھانی پڑی اور وہ لاش کو دفن کر کے گھر چلا جاتا ہے۔ وہاں ایک جانی پہچانی عورت اس سے پوچھتی ہے کہ کہاں چلے گئے تھے تم؟ جنازہ کب سے تیار پڑا ہے، اس سے دین مہر معاف کرو اور میت اٹھانے کی اجازت دو۔ اور کہانی کا اختتام ہو جاتا ہے۔ اس طرح کہانی کا اختتام قاری کو حیران کر دیتا ہے۔ دراصل افسانے کا کردار (جس کا جدید افسانے کے کردار کی طرح کوئی نام نہیں ہے) خواب دیکھ رہا ہے۔ اور اس افسانے میں لاش کو اچھی اور بری چیز کی علامت بنا کر پیش کیا گیا ہے کہ جب اس کے دل و دماغ پر negativity حاوی رہتی ہے وہ لاش اس سے چپکی رہتی ہے لیکن جیسے ہی وہ اپنی بیوی کی خوبیوں کو یاد کرنے لگتا ہے اس کے اندر Positivity آنے لگتی ہے اور وہ لاش پھول کی مانند ہلکی ہو جاتی ہے۔ اور اس کا ہر کام آسان ہو جاتا ہے۔

اس افسانے کے کردار کے توسط سے افسانہ نگار نے جدید عہد کے فرد کا حقیقی چہرہ دکھایا ہے جو تذبذب و انتشار کا شکار ہے، خود اعتمادی کی کمی ہے اور ذہنی سکون کا متلاشی ہے بلکہ نفسیاتی طور پر اس قدر پریشان ہے کہ اسے پتہ ہی نہیں چلتا ہے کہ وہ کب سویا، کب خواب دیکھا اور کب حقیقی زندگی میں جی رہا ہے۔

کمال احمد کے اہم افسانوں میں ایک ”کفارہ“ ہے۔ جس میں فکر و فن کا بہترین امتزاج نظر آتا ہے۔ یہ افسانہ موضوع کے اعتبار سے منفرد ہے۔ یوں تو یہ کہانی صدر و اور اس کی بیوی تاجو کی سچی محبت کی داستان ہے۔ ایسی محبت جس کا سلسلہ تاجو کی موت کے بعد بھی نہیں ٹوٹتا۔ لیکن یہ سماج

اور سماج کے افراد غلط رسم و رواج اور اپنے مفاد کی خاطر اس کی موت کو ایک الگ ہی روپ دے دیتے ہیں اور ایک نیک اور اچھے ہم سفر کو ایک گناہ گار شوہر بنا دیتے ہیں جس کا کفارہ وہ پوری زندگی ادا کرتا نظر آتا ہے۔

افسانے کا آغاز گاؤں میں قحط کی دردناک اور سنسان رات سے ہوتی ہے جہاں تاجو زندگی اور موت سے لڑتی ہوئی نظر آتی ہے۔ تاجو اس سے قبل بھی بیمار پڑی تھی اور صدر وچا ہوتا تھا کہ کھولی بیچ کر ٹاؤن اسپتال میں اس کا اچھا علاج کرائے لیکن ایک ہندوستانی اور وفا شعار بیوی کی طرح تاجو بھی اپنی زندگی سے قبل شوہر کی خوشیوں کو ترجیح دیتے ہوئے کھولی بیچنے نہیں دیتی ہے اور بیماری سے لڑتے لڑتے اس دنیا سے رخصت ہو جاتی ہے۔ تاجو کی موت نے صدر وچہ وہ اثر کیا گویا خود اس کی روح بھی پرواز کر گئی ہے۔ اس کی موت کے صدمے اور بے بسی کے عالم میں وہ تنہا اپنی بیوی کو نہلا کر، ساڑی میں لپیٹ کر دفن کر دیتا ہے۔ اس کے اسی امر کو گناہ عظیم قرار دیا جاتا ہے۔ گاؤں کے مولوی صاحب کا کہنا ہے:

”..... گناہ عظیم ہے یہ نہایت بے حرمتی ہوئی اس کی..... وہ بد نصیب سہاگن مری اور اسے کفن بھی نصیب نہ ہوا..... قرآن خوانی بھی نہ ہوئی ہوگی.....؟

سبھوں نے انکار میں سر ہلایا.....

جنازے کی نماز نہ ہوئی..... تو نہ قل ہو گا، نہ دسواں، نہ بیسواں نہ ہی چہلم..... اس کے گناہوں کی تو بخشش ہی نہ ہوگی.....

کچھ نہ کرنا ہو گا ورنہ مرحومہ کی روح بھٹکے گی۔“ (اب تک کی کہانی، صفحہ نمبر-۲۰۰)

مولوی صاحب کی باتیں سن کر صدر و سوچ میں پڑ جاتا ہے کہ اس کی تاجو تو بڑی پاکیزہ تھی، بخشش کی اسے کیا ضرورت؟ گناہ ہی کہاں ہوئی ہوگی اس سے..... اور اس کی روح کیسے بھٹک سکتی ہے وہ تو اس کے اندر ہے۔... ”اور صدر و سوچ رہا تھا تاجو کی روح تو اس کے اندر ہے پھر وہ زوروں سے ہنسا اس کی ہنسی سن کر سب چونکے....“ (اب تک کی کہانی، صفحہ نمبر-۲۰۱)

صدر و غم سے نڈھال دیوانوں کی طرح حرکتیں کرتا۔ کبھی ہنستا، کبھی روتا کبھی روتے روتے ہنسنے لگتا۔ اس کی یہ حالت دیکھ کر مولوی صاحب نے تصدیق کر دی کہ صدر و پر جن سوار ہے۔ انہوں نے اس جن کو قابو میں رکھنے کے لیے تعویذ بھی دیا اور کہا کہ چالیس دنوں تک اس کے گھر میں لوبان جلا یا جائے اور لالٹین روشن رکھا جائے۔ دوسری طرف صدر و مولوی صاحب اور اپنے آس پاس کے لوگوں سے پریشان تھا۔ اسے سمجھ میں نہیں آ رہا تھا کہ کیا ہو رہا ہے لیکن وہ مجبور تھا، کچھ کر نہیں سکتا ہے اس لیے جیسا اسے کہا جاتا وہ ویسا ہی کرتا۔ وقت کے ساتھ ساتھ صدر و بھی خود کو غم کی دنیا سے نکالنے لگا۔ وہ جانتا تھا کہ اگر اس نے خود کو نہیں سنبھالا تو تاجو کی روح کو تکلیف ہوگی۔

گاؤں میں قحط کے بعد سرکاری مدد سے کسانوں نے دوبارہ کام شروع کیا۔ جس میں صدرو بھی شامل ہو گیا۔ ان لوگوں کی محنت و مشقت اور اچھی بارش کی وجہ سے فصل بہت اچھی ہوئی۔ لیکن کسانوں کو اپنی محنت سے زیادہ صدرو کے جن پر اعتماد تھا۔ شاید اسی لیے انہوں نے اچھی فصل کو جن کا کرشمہ سمجھا۔

صدرو اپنی سنبھلتی زندگی میں ایک معمول بنالیتا ہے کہ وہ ہر سال ٹاؤن سے کفن خرید کر کار خیر کے لیے مولوی صاحب کو دے دے گا۔ لیکن پانچ سال بعد گاؤں میں پھر قحط کی سی حالت ہو جاتی ہے اور صدرو کا ذہن ماضی کی طرف چلا جاتا ہے۔ وہ گاؤں میں سبھوں کی خیریت دریافت کرتا اور اپنے طور پر ہر کسی کی مدد کرتا ہے۔ وہ اسلام کی بیوی، نوری کے علاج کے لیے رقم بھی دیتا ہے مگر اسلام اس رقم سے اناج خرید لیتا ہے اور نوری بیماری سے لڑتے لڑتے موت کا شکار ہو جاتی ہے۔ اس کی موت سے صدرو بہت غم زدہ ہو جاتا ہے۔ وہ نوری کی تجہیز و تکفین یہاں تک قل، دسواں، بیسواں اور چہلم کی تمام ذمہ داری لے لیتا ہے اور اسے حسن خوبی سے نبھاتا ہے تاکہ اسے اور اس کی تاجو کی روح کو سکون ملے۔ دوسری طرف گاؤں کے لوگ حیران و پریشان ہیں کہ صدرو کے پاس اتنا پیسہ کہاں سے آیا کیوں کہ قحط کے وقت پورے گاؤں کو کھانا معمولی بات نہیں تھی۔ انہیں کچھ دنوں کے بعد پتہ چلتا ہے کہ صدرو نے اپنی کھولی بیچ دی اور چہلم کے بعد کسی نے صدرو کو نہیں دیکھا۔ کہانی کا اختتام کچھ اس طرح ہوتا ہے۔

”اب اس کھولی میں مولوی صاحب رہتے ہیں۔ کسی نے بتایا صدرو نے وہ کھولی مولوی صاحب کو بیچی تھی تو کوئی بولا بیچی نہیں تھی دے دی اور کئی ایک سے تو یہ بھی کہتے سنا گیا کھولی مولوی صاحب نے لے لی..... واللہ اعلم بالصواب“ (اب تک کی کہانی، صفحہ نمبر- ۲۰۱)

کہانی کا اختتام قاری کو دعوت فکر دیتا ہے اور ہمیں سوچنے پر مجبور کرتا ہے کہ واقعی صدرو گناہ گار ہے جس کا کفارہ وہ پوری زندگی ادا کرتا ہے یا اصل میں ہمارے سماج کے ایسے مطلب پرست اور خود غرض مولوی خطاوار ہیں جو اپنے مفاد کی خاطر دوسروں کو در بدر کی ٹھوکریں کھانے پر مجبور کر دیتے ہیں۔

کمال احمد نے اپنے افسانے میں زندگی کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کیا ہے جیسے ہماری بدلتی تہذیب و اقدار، طوائف اور اسے متعلق مسائل، جدید عہد کی سطحی محبت، انسانی خود غرضی، سیاسی مفاد، معاشی جبر، انسانی بے بسی اور مفلسی وغیرہ۔ وہ الگ الگ موضوع پر افسانے لکھتے ہیں۔ ان کے چند افسانے موضوعاتی اعتبار سے اتنے منفرد ہیں جنہیں پڑھنے کے بعد انسان کی زندگی کے ایسے ایسے پہلوؤں یا ایسے ایسے مسائل کو جاننے اور سمجھنے کا موقع ملتا ہے جہاں ایک عام انسان کی نظر نہیں پہنچ پاتی ہے۔ مثال کے طور پر ان کا افسانہ ”افسوس حاصل کا“، ”بھری دنیا میں“ اور اسقاط وغیرہ۔

”افسوس حاصل کا“ مکافاتِ عمل کی عمدہ مثال ہے۔ اس افسانہ کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ زندگی ہمیشہ ہمارے مطابق نہیں چلتی۔ نہ ہمیشہ زندگی جو نظر آتی ہے وہ ویسی ہی ہوتی ہے۔ انسانی زندگی کا ظاہر کچھ ہے اور باطن کچھ، آج کچھ ہے اور کل کچھ۔ لیکن ان سب میں ایک حقیقت نہیں بدلتی اور

وہ ہے ہمارے اعمال۔ ہم جیسا کرتے ہیں آج نہیں توکل، یہاں نہیں تو آخرت میں اس کا پھل ضرور پاتے ہیں۔ جیسا کہ بسوانا تھ مکھرجی کو اسی دنیا میں اس کے کرموں کا پھل مل جاتا ہے۔

بسوانا تھ مکھرجی پولیس محکمے کے اسپیشل برانچ سے وابستہ ہوتا ہے۔ وہ جب تک پولیس محکمے سے وابستہ رہا اس نے ناجائز طریقے سے لاکھوں روپے کمایا، لوگوں پر خوب ظلم و ستم بھی کیا، اپنے عہدے کی مدد سے اپنے بچوں کو اچھے اسکول اور کالج میں اعلیٰ تعلیم دلویا، اسی وردی کا کمال تھا کہ دو بیٹیوں کی شادی بھی اونچے گھرانے میں ہو گئی اور دو بیٹے بھی settled ہو گئے۔ لیکن جیسے ہی بسوانا تھ ریٹائرڈ ہوتا ہے، سماج پر اس کا بدبہ ختم ہو جاتا ہے۔ اب کوئی اس سے ڈرتا ہے اور نہ آؤ بھگت کرتا ہے۔ وہ عمر کے آخری ایام میں اپنی بیوی الکا کے ساتھ رہتا ہے، کوئی اولاد بھی اس کے ساتھ نہیں رہتی۔ ایک ایسا وقت آتا ہے کہ وہ بیماریوں سے لڑتے لڑتے اس دنیا سے چلا جاتا ہے اور المیہ یہ ہے کہ موت کے بعد اولاد کے ہاتھوں انتم سنسکار بھی نصیب نہیں ہوتا ہے اور اس کے گھر بار پر غیر کا قبضہ ہو جاتا ہے۔

افسانہ ”بھری دنیا میں“ ہمارے سماج کے ایسے مسئلے کو پیش کیا گیا ہے جس پر ہمیں غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے کیوں کہ آج کے اس جدید دور میں اس کی شرح بڑھتی ہی چلی جا رہی ہے۔ اس افسانہ میں زرین کے توسط سے ہمارے سماج کی ان لاکھوں لڑکیوں کے دکھ درد کو جاننے کا موقع ملتا ہے جن کی زندگی صحیح وقت پر شادی نہ ہونے کے سبب سے برباد ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ خاندانی تفریق، مذہبی مسلک اور اسٹیٹس ہے۔

زرین کی عمر ۳۵ سال سے تجاوز کر چکی ہے۔ لیکن اس کی شادی صرف اس لیے نہیں ہوئی کیوں کہ اس کے والد دوسرے مسلک میں شادی کے خلاف تھے۔ گرچہ ان کے دونوں بیٹے دوسرے مسلک میں اپنی پسند سے شادی کر کے دوسری جگہ خوشحال زندگی گزار رہے تھے لیکن زرین یہ قدم اٹھا نہیں پاتی ہے۔ اسے بھی زندگی کئی مواقع فراہم کرتی ہے کہ وہ بھی اپنا گھر بسالے لیکن خاندانی وقار، سماج اور مذہب و مسلک کی وہ زنجیر جس سے وہ چھوٹی سی عمر سے بندھی رہتی ہے، توڑ نہیں پاتی۔ والدین کی وفات کے بعد وہ بالکل تنہا ہو جاتی ہے۔ اس کے لیے اس کی زندگی ایک سزا بن جاتی ہے لیکن وہ کسی طرح جینے پر مجبور ہے۔ اس کے والد نے مرتے وقت کہا تھا کہ ”تجھے اکیلے چھوڑے جا رہا ہوں اس کا افسوس ضرور رہے گا ایسا کوئی قدم نہ اٹھانا کہ خاندان کی عزت کو بٹالے۔“

خاندان کی عزت کی تمام تر ذمہ داریاں زرین کے کندھوں پر تھیں۔ اسے اکثر ایسا لگتا تھا کہ وہ اس زنجیر کو توڑ دے مگر اس کے لیے کبھی ہمت نہیں جٹا سکی۔ لیکن جب اس کے خود غرض بھائی (مظفر اور مظہر) نے اسے جائداد سے بے دخل کرنے کی خاطر راہبہ بننے کا مشورہ دیا تو وہ ہر بندش سے خود کو آزاد کر کے ان کی مخالفت کرتی ہے اور یہ فیصلہ کرتی ہے کہ وہ کہیں نہیں جائے گی اور اسے اس کے بھائیوں کی مدد کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ اس روز اسے ایسا محسوس ہوا گویا اس کے پیروں میں لگی بیڑیاں خود کٹ گئی ہوں۔ اور وہ شاہد کے ساتھ نئی زندگی شروع کرنے کی خاطر گھر سے باہر قدم بڑھاتی ہے لیکن اس بار زندگی اس سے یہ موقع چھین لیتی ہے اور وہ پھر کسی اور کا انتظار کرنے لگتی ہے۔

کمال احمد جہاں اپنے افسانوں کے متنوع موضوعات سے قاری کو متاثر کرتے ہیں وہیں کردار نگاری کے ذریعے بھی اپنی فن کارانہ بصیرت کا ثبوت دیتے ہیں۔ صدر و ایک ایسا کردار ہے جو قارئین کے ذہن پر دیر پا اثرات چھوڑتا ہے۔ صدر و کے بعد ان کی کردار نگاری کی اچھی مثال کملا دیوی ہے۔ کملا دیوی افسانہ ”اسقاط“ کا مرکزی کردار ہے۔ وہ پیشے سے ایک دائی ہے۔ اسے اپنے پیشے اور محلے میں رہنے والے لوگوں سے سچی محبت اور جذباتی لگاؤ ہے۔ محلے کے بیشتر بچوں کی پیدائش کملا دیوی کے ہاتھوں ہوئی ہے۔ انہیں اپنی آنکھوں کے سامنے پلتا بڑھتا دیکھ کر اسے روحانی سکون میسر ہوتا ہے جس کا کوئی بدل نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے دو بچوں کو چھوڑ دیتی ہے (جو شادی کے بعد دوسرے محلے میں چلے جاتے ہیں) لیکن اپنے محلے اور وہاں کے رہنے والوں سے جدا نہیں ہو پاتی۔

ایک دن کملا دیوی کے ہاتھوں مردہ بچے کی پیدائش ہوتی ہے۔ ایک مردہ بچے کی پیدائش کا صدمہ جتنا گہرا والدین کو ہوتا ہے اتنا ہی کملا دیوی کو۔ یہ غم اس وقت مزید بڑھ جاتا جب بچے کے گھر والے مذہبی تفریق کی وجہ سے اسے مشکوک نگاہوں سے دیکھتے ہیں۔ جب کہ کملا دیوی کے لیے اس کا پیشہ مذہبی قیود سے آزاد تھا۔ اس روز پہلی بار کملا دیوی کو اپنے بچوں کی بہت یاد آئی اور اسے ایسا محسوس ہوا جیسے وہ اپنوں کے درمیان نہیں ہے۔ لوگوں کے بدلتے رویے اور اعتماد کی کمی بارہا اس کے وجود کو مجروح کرتا ہے لیکن وہ ہمت نہیں ہارتی ہے۔ خود پر یقین کرتے ہوئے اپنے کام کو ذمہ داری کے ساتھ کرتی ہے۔ پھر ایک دن ایسا آتا ہے جب ان کے اعتماد کو بحال ہوتے دیکھ کر بہت خوش ہوتی ہے کہ یہ لوگ اس کے اپنے ہیں جن کے ساتھ اٹھتی بیٹھتی ہے، جن کی خوشیوں کی وجہ بنتی ہے اور جن کی خوشیوں میں شامل ہوتی ہے۔

کمال احمد کے کئی افسانوں میں طوائف کو مرکزیت حاصل ہے مثال کے طور پر افسانہ ”ناسور“ کی ”سربتھا“، ”ہیرا منڈی“ کی ”سنتا“ اور بھاسکر بابو کی ”امیت کی ماں“، مصنف نے بہت کامیابی کے ساتھ ان تمام کرداروں کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو افسانے میں پیش کیا ہے۔ لیکن ان طوائفوں کی الگ الگ زندگی میں ایک حقیقت عام ہے اور وہ یہ کہ وقت اور حالات انہیں طوائف بنادیتی ہے پر ہر طوائف ایک عام عورت ہے اور ایک عام عورت کی طرح ان کا بھی ایک خواب ہے اور وہ ہے عزت اور آبرو کے ساتھ جینا اور مرنا۔ لیکن ایسی بہت کم طوائف ہوتی ہے جس کا یہ خواب پورا ہوتا ہے کیوں کہ طوائف کا نام ملنے کے بعد ”عزت“ سے ان کا رشتہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ٹوٹ جاتا ہے۔

کمال احمد کے افسانوں کا اسلوب بھی قابل توجہ ہے۔ کمال احمد چونکہ ایک کامیاب فن کار ہیں اس لیے وہ اسلوب کی اہمیت سے اچھی طرح واقف ہیں۔ ان کے افسانے کا اسلوب بہت سادہ و سلیس ہے۔ وہ روانی اور شگفتگی کے ساتھ اپنے خیالات کو لفظوں کا جامہ پہناتے ہیں۔ سرزمین کلکتہ سے وابستہ ہونے کی وجہ سے ان کے اسلوب میں علاقائی اثرات بھی نظر آتے ہیں۔ وہ کرداروں کی شخصیت کے عین مطابق ان سے کلکتیا انداز میں مکالمے ادا کرواتے ہیں اور بر محل بگلہ زبان کا بھی استعمال کرتے ہیں۔ اردو اور بگلہ زبان کا حسین امتزاج ان کے افسانے کے اسلوب کے حسن میں اضافہ کرتا ہے۔ بگلہ زبان میں ادا کیے گئے مکالمے کی اچھی مثال افسانہ ”دین محمد کی کتھا“ اور ”افسوس حاصل کا“ میں دیکھ سکتے ہیں۔

کمال احمد کی تحریر کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ ان کے افسانوں میں فکری و فنی سطح پر نکھار نظر آتا ہے۔ لیکن ان افسانے کو لکھنے والے چونکہ ایک بلند پایہ ڈراما نگار کمال احمد ہیں جنہوں نے اپنی برسوں کی محنت، ریاضت، مشاہدہ و تجربہ سے ادبی دنیا میں اپنا ایک مقام بنایا ہے۔ اس لیے توقعات بڑھ جاتی ہیں۔ انہوں نے اچھے افسانے تو لکھے مگر کچھ ایسے افسانے بھی ہیں جو فکری و فنی سطح پر کمزور ہیں مثال کے طور پر افسانہ 'ڈر، آشوب زدہ' وغیرہ۔ ان افسانوں میں اس گہرائی کا فقدان ہے جو پڑھنے والے کو خود سے باندھ لے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنی کہانی کو آزاد نہیں چھوڑتے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہر لمحہ اس کی انگلیاں پکڑے پکڑے ساتھ چلتے ہیں جس کے سبب قاری اتنا ہی جانتا اور سمجھ پاتا ہے جتنا کہ مصنف اسے بتاتا ہے۔ ان کے افسانوں کے چند کردار بھی ایسے ہیں جن سے ابھی ہم ٹھیک سے متعارف بھی نہیں ہو پاتے کہ وہ او جھل ہو جاتے ہیں۔ صدرو اور کملا دیوی جیسے کردار بہت کم نظر آتے ہیں۔ اس کے باوجود اس میں کوئی دورائے نہیں کہ کمال احمد نے اپنے اس مجموعے (اب تک کی کہانی) سے ثابت کر دیا ہے کہ وہ ایک کامیاب ڈراما نگار ہونے کے ساتھ ساتھ ایک اچھے افسانہ نگار بھی ہیں۔

☆☆☆



عالم هندوسي في خدمة لغة الضاد

دكتور محمد أكرم الأعظمي

أستاذ مساعد قسم اللغة العربية ، جامعة دلهي

الهند بلد العجائب والغرائب فقد شهد محيطها اللغوي لغات ولهجات مختلفة وأنتجت مجاميعها من الثقافات والفلسفات والأفكار المتنوعة أكثر من ١٥٠ لغة وأكثر من ٣٠ لهجة وأن الهندوس الهندوس الذين ليس لهم علاقة باللغة العربية مباشرة ما زالوا يتعلمونها ويتدارسونها فيما بينهم منذ قديم ؛ فمن قلائل الهندوس الأفذاذ بالهند الذين تعلموا اللغة العربية فأتقنوها، وألّموا بعلومها فتضلّعوا منها وأجادوها، وكان لهم حظ وافر في خدمة آدابها وفنونها وإبراز علومها وأعلامها، صاحبنا الأستاذ الدكتور شيو راي شودري .

كان الأستاذ شيو راي شودري قد ولد في عائلة هندوسية مثقفة بقرية "دايا مراد" من مديرية "ميان والي" بمقاطعة بنجاب للهند المتحدة قبل انفصالها في العشرين من كانون الأول عام ١٩٢٠ الميلادي وكان أبوه إقطاعيا كبيرا بالمنطقة فنشأ وترعرع في رعدة وهناء وتلقى دروسه الابتدائية في القرية نفسها. وبعد أن أكمل الابتدائية والمتوسطة والثانوية في مدرسة القرية التحق بكلية من جامعة بنجاب بلاهور وحصل على شهادة بكالوريوس الشرف في اللغة العربية والفارسية وتم هنالك تعيينه كقاض بالدرجة الأولى. ثم حدث ما حدث من كارثة تقسيم بلاد الهند إلى دولتين مستقلتين الهند وباكستان فهاجر السيد شودري مع أسرته إلى دلهي مروراً من مدينة أنباله وغيرها من المناطق المجاورة.

وبعد أن هدأت الأوضاع واستقر الأمن استوطنت عائلته بلدة غورغاون الكائنة بولاية هاريانه حالياً، وطفق يتم دراسته فأكمل الماجستير من جامعة بنجاب في اللغة الفارسية والإنكليزية واحداً تلو آخر وأكمل الماجستير في العربية متعاقباً من جامعة دلهي ثم تم قبوله لدى قسم اللغة العربية بجامعة دلهي كباحث في الدكتوراه تحت

إشراف رئيس القسم آنذاك الأستاذ خورشيد أحمد فارق وكان موضوع أطروحته التي منحتها الجامعة عليها درجة الدكتوراه " الحجاج بن يوسف : دراسة لشخصيته وأعماله "؛ قد أعدها الباحث في اللغة الإنكليزية وكانت هي أول أطروحة قدمت إلى قسم اللغة العربية بجامعة دلهي.

واشتغل الدكتور شودري أولاً كمذيع ومترجم بإذاعة عموم الهند وخلال هذه الفترة بعثته الحكومة الهندية على منحها الدراسية إلى جمهورية مصر العربية للاستفادة من أساتذتها وعلمائها الكبار فتم تسجيله في جامعة القاهرة في مرحلة الدكتوراه تحت إشراف الدكتورة سهير القلماوي وكان موضوع رسالته هناك " مدرسة الديوان " وهكذا فاز الدكتور شودري بنيل درجة الدكتوراه مرتين وتميز الواحد من الآخر بأن الأولى في اللغة العربية الكلاسيكية والثانية في الحديثة.

وبعد رجوعه من مصر عاد إلى وظيفته بإذاعة عموم الهند واشتغل كمشرف وبجانب آخر تم تعيينه كمحاضر في قسم اللغة العربية بجامعة دلهي عام ١٩٦٩م فشغلته كلتا الوظائفين معا. قام الدكتور شيو راي شودري في الجامعة بأداء مهام التدريس وأشرف على عدة رسائل الدكتوراه ثم فوضت إليه رئاسة القسم في الفترة ما بين ١٦\ ١٩٨٠م إلى ٣\ ١٢\ ١٩٨٠م وهكذا حتى التحق بجامعة غوروكل كانغري الواقعة في هاري دوار كأستاذ زائر واستقال عن العمل في جامعة دلهي قبل تاريخ تقاعده المحدد لدى الجامعة بشهرين تقريبا فغادر مدينة دلهي وانتقل إلى هاري دوار عام ١٩٨٥م. ثم بادر إلى تكميل مشاريعه الأكاديمية المختلفة ومنها مشروع ترجمة كتاب "غيتا" المقدس إلى العربية فقام بها تحت رعاية المجلس الهندي للعلاقات الثقافية وقدمها نهائيا إليه ثم صمم الدكتور على ترجمة الكتب المقدسة الأخرى لدى الهندوس من ريغ فيدا وأثار فيدا ويجور فيدا وساما فيدا وما إلى ذلك ؛ وأعانه على ذلك مثواه في جامعة غوروكل كانغري لكونها مركزا هاما ومتخصصا لأمثال هذه الكتب وشروحها وعلمائها البارزين فإنها جامعة متميزة بالعلوم الهندوسية وآدابها فواصل العمل في مشاريعه وعندما كان هذا المهم قد شغل باله وأخذ بمجامع قلبه وكان منهمكا في إتمام مشروعه الجليل إذ وافته المنية في التاسع عشر من شهر أيلول عام ١٩٩٠م.

وكان للأستاذ شودري تلاميذ أوفياء قاموا فيما بعد بإشادة ذكره الجميل والتنويه بأعماله القيمة فأصبح مثالا لتلميذه الرشيد الدكتور شفيح الرحمن أستاذا ورئيسا لقسم اللغة العربية بجامعة دلهي وتولى تلميذه الأستاذ الدكتور

بدرالدين الحافظ كذلك رئاسة قسم اللغة العربية والفارسية بجامعة بنارس الهندوسية واشتغل الدكتور رشيد الوحيدي في قسم الدراسات الإسلامية بالجامعة المليية الإسلامية كأستاذ مساعد وما إلى ذلك. وبالإضافة إلى ما قام به الأستاذ شودري من أمور التدريس وتربية الجيل المثقف في مجال العلم والأدب كانت له أعمال قيمة في مجال التصنيف والتأليف لا يستهان بها فمن مؤلفاته المطبوعة والمنشورة ثلاثة بالإنكليزية وثلاثة بالعربية بما فيها موضوعات متنوعة قديمة وحديثة. وعناوين مؤلفاته كالتالي :

١. مدرسة الديوان : تم نشره من مكتبة إشاعت إسلام بدلي.
 ٢. النقد العربي الحديث : ظهرت الطبعة الثانية منه عام ١٩٨٤ م من مكتبة إشاعت إسلام بمدينة دلي.
 ٣. النهضة والتطور في الأدب العربي الحديث : تم نشره من مكتبة إشاعت إسلام بدلي.
 ٤. Trends in Modern Arabic Poetry (اتجاهات في الشعر العربي الحديث) طبع في غور غاؤن عام ١٩٦٩ م.
 ٥. Gibran (An Introduction) (جبران: عرض وتقديم) طبع في غور غاؤن سنة ١٩٧٠ م.
 ٦. Al-Hajjaj ibn Yousuf (An examination of his work & personality) (الحجاج بن يوسف: دراسة لشخصيته وأعماله) طبع في مطبعة جامعة دلي سنة ١٩٧٢ م.
- فكتاب مدرسة الديوان له أصلا دراسة عميقة لهذه الحركة الأدبية ولأصحاب هذه المدرسة من الكتاب الذين نقدوا الكتاب المصريين المعاصرين، وقام صاحب الكتاب كذلك بالمقارنة بين كتاب الديوان للمازني والعقاد وبين كتاب غربال لميخائيل نعيمة؛ فهو أول مؤلف من نوعه تم نشره في شبه القارة الهندية ليفيد القراء موضوع النقد والنقاد في الأدب العربي المعاصر والحديث. والكتاب الحجاج بن يوسف أيضا كتاب مهم جدا لصاحبه الدكتور شودري فهو دراسة شاملة لجوانب شخصيته المتنوعة وأعماله المختلفة فقسم الكتاب صاحبه إلى عشرة أبواب وبحث في الوظائف والمهام التي تولها الحجاج بالخلافة الأموية كعسكري ووال وحاكم وما إلى ذلك من مبادراته التي أخذها لإرساء جذور بني أمية وخلافهم ثم قام بتقييم أعماله الإدارية والعسكرية. وتحدث الدكتور شودري في كتابه النهضة والتطور في الأدب العربي الحديث عن تأثير الثقافات الأجنبية في نهضة الأدب العربي الحديث وتطور القصة العربية المصرية. وكتاب جبران عرض فيه صاحبه عن شخصيته وأعماله الأدبية مختصرا. وقدم كذلك في كتاب له اتجاهات

جديدة في الشعر العربي الحديث بالاختصار كما قام في كتاب له آخر بتقديم فن النقد وعرض ما كتب فيه المؤلفون المعاصرون وتقديره وتقويمه وما إلى ذلك.

ويمتاز الأستاذ شودري بين جميع أساتذة الأقسام العربية بشتى الجامعات الهندية بأنه فاز باحتياز شهادتين للدكتوراه من الهند وخارجها الأولى في اللغة العربية القديمة والثانية في العربية الحديثة ومن ميزاته كذلك أن رسالته للدكتوراه قامت جامعة دلهي بنشرها من مطبعتها الرسمية نظرا لأهميتها واستحسانا لمستواها البحثي والعلمي وطبعت أيضا أطروحته الثانية ونالت لدى الأوساط العلمية الإعجاب والقبول حتى قيل إن الزعيم المصري ورئيس جمهوريتها السابق جمال عبد الناصر تلقاها بقبول. ثم أكرمه الرئيس الهندي بجائزة تقديرية وشهادة الشرف لخدماته المتميزة في مجال اللغة العربية وآدابها.

ولو عثر إلى ما قام به قلم الأستاذ شودري من إتمام نقل الكتاب المقدس "غيتا" إلى العربية وإلى ما كان قد اشتغل به أخيرا حين موته من ترجمة مقتبسات عديدة للكتب المقدسة لدى الهندوس لكان أفخر أعماله الأدبية وأجدر أن يعد من أهم ما أنجزه الهنود من خدمات جليلة في مجال الترجمة من السنسكريتية إلى العربية.



Educational Thoughts of Maulana Abul Kalam Azad

Dr. Ahmad Imteyaz

Associate Professor,

Department of Urdu, University of Delhi,

Abstract: This paper is based upon my earlier paper entitled “National Concepts of Abul Kalam Azad” which I had presented at the Department of Urdu, University of Delhi some one and a half decades earlier. I think the theme is much relevant today and therefore the new generation must be abreast with his concept upon education. This is because I had focused in my earlier paper that “Abul Kalam Azad wanted to revive education in a way that would awaken the psycho-social feelings among the masses will lead to develop shared citizenship which ultimately will develop cohesion among different communities. As a result, secular outlook among the masses will be promoted with the essence of tolerance and broad-mindedness”.

I understand that Abul Kalam Azad was the advocator of unity among the the East and the West, for the enlightenment of knowledge and wisdom, in such a manner, that, no contemporary educationists have ever came up to his ideas uptill today and hence, his ideas of education was in sync with the idea of a nation that India wanted to develop. The present article has taken a cue from the previous article and have tried to re-look at the ideas of education that Abul Kalam Azad, as a minister of education wanted develop.

Key Words: Education#Intellectual abilities#Minister of Education#Education system#Darul Uloom Deoband#Agricultural education#Democratic education system

Maulana Abul Kalam Azad and his personality:

Maulana Abul Kalam Azad was a multi-faceted personality. He was much more than just a political leader. He was such a genius scholar that Pandit Jawahar Lal Nehru did not thought to make him other than the Education Minister, as his educational thought was in sync with the thought a Nation that India wanted to be developed. Maulana Abul Kalam Azad was made the Minister of Education on 15th January, 1947. The steps taken by him with the strong support of Prime Minister Mr. Pandit Jawahar Lal Nehru as the Minister of Education were extraordinary. At a time when the situation in the country was different, it was not easy to establish any kind of education system. The whirlpool of opposition from all directions was engulfed. It was up to the reformer of the nation and the educationist like Abul Kalam Azad to get India out of such situations and solve the problems. This was possible only through the education and its policy. This is why, Pandit Motilal Nehru had once said about him that

“Maulana's elements are not fire, water, soil and air but knowledge, thought, understanding and prudence”.

Similarly, Pandit Jawaharlal Nehru has also written while expressing his opinion that

“I have used the knowledge and grace of Maulana, but sometimes in front of Maulana's knowledge and study, I see my knowledge as a drop of water in front of the river”.

Looking to the work of Abul Kalam Azad one can find that he has openly expressed his views upon different aspects such as religious, scientific, literary, journalistic and political issues. Despite the vastness of his mental and intellectual abilities, we have not been able to make as much use of their thinking and enlightenment as we should have. This is one of the reasons why Nazeer Siddiqui had to say that "Maulana Azad was rewarded less for being extraordinary or extremely great and punished more". Whereas, Dr. Zakir Hussain has written about him that “there was no such abuse in Urdu language which was not given to him”. Maulana Shibli Nomani called him 'a marvel of employment brain', Muhammad Ali Johar described him as 'a masterpiece of Arabic genius and non-Arabic genius who discovered Islam lost in India' and Rasheed Ahmed Siddiqui called him 'the second of Aligarh' Sir Syed, but the truth is that we did not pay their dues, we did not benefit from his care and attention and we were unable to fulfill the responsibilities that were imposed on us after his death.

It was not that he was just praised for his thoughts and literary acumen. He was also opposed for his progressive thoughts even from his own community members. While he was travelling, the students of Muslim University, Aligarh stopped the train at Aligarh railway station and treated him badly just because of his progressive thoughts.

Azad during his eleven year tenure as Minister of Education, the manner in which Azad led, the way in which he tried to uplift the mental and intellectual ability of people of India. He expressed that his abilities in fulfilling the cultural requirements that India needs to develop, is the result of the omnipresence, foresight and intellectuality of his personality.

Azad and his educational ideology:

To understand Abul Kalam Azad's educational ideology, one has to understand his educational ideas before he joined as a education minister. This is because, his educational ideas came into being long before he took over the ministry. He has stated his position in great detail in his article "Muslims of India and the Government's Education Policy"(Al Hilal, vol-II, 4th June 1913) and mentions that the new educational reforms in Europe, gives priority to the study of literature rather than the teaching of physics. He believed that "nations are generally formed and degraded by the development and decline of language". Therefore, in his article, he considered the teaching of geography, arithmetic and science as essential but the teaching of language, literature and history as a must. Expressing surprise and regret over the government's education policy, before his becoming education minister, he also had accused the government of failing to promote the education as a 'system' with a flawed policy.

In one of the article, Maulana Azad praised the scholarly acumen of European philosophy of education, its standards and education system and has tried to explain what should be the standard of a university in India. This article is based exclusively on the 2nd May 1913 circular issued by the then government on Muslim education. Maulana Azad while reprimanding this circular has written that

"If this educational manifesto is implemented in their circumstances and the real and fundamental difficulties remain as it is, then Muslims should make it clear that this so-called reform circular is not a panacea for their pain."

Maulana Azad, while pointing out the shortcomings of this circular, termed it as disappointing and in proof of his claim, while analyzing the teaching method of twentieth century Europe, sheds light on the real purpose of education and also to make it credible. His ideas of education aimed to develop an individual to make significant progress according to their intellectual capacity and physical abilities. In the inaugural meeting of the Madrasa Islamia, Calcutta, which was held in 1941, although, related to the religious education system, Azad's educational ideas and future prospects can be explored. In this inaugural meeting, he commented that

"Among the damages that public education has inflicted on our national character and deeds in India, the greatest loss is that the higher purpose of acquiring knowledge has been obscured from our view."

At that time there was no better system of educational awareness and the people were not willing to flow into the mainstream of Western thought. They were hated stepping outside the boundaries of eastern education. Therefore, the people continued to consider the outdated curriculum of education as the source of education and for this they kept burning insenseticks or 'agarbati'. In such smoke the real purpose of life gets blurred. Maulana Azad has also expressed concern in this regard that

"What was the condition of the education itself in which all the primitive times were spent? Even if the answer is given briefly, the pages would turn black, an outdated system of education which from the point of view of the eye, completely has become sterile. Poor in terms of teaching method, poor in terms of subjects, poor in terms of selection of books ... "

Maulana Azad had a sense of poor education system even in his early days of education, even after that and even after taking over the ministry post. This was the reason why after getting the ministry,

he started making changes in the field of education on a war footing. He changed the education and curriculum system from school level to university level. He wanted to establish a democratic education system from the confluence of modern and ancient sciences which would help in the awareness of both Mecca and Somnath. On this initiative of Maulana, Muhammad Hassan has written that

"The education policy that Maulana gave to the country has undoubtedly not been able to eradicate general illiteracy and ignorance in the country, but it is certain that today our country is in the whole region after Japan and China in scientific education."

(‘Aiwan e Urdu’ Azad Number, page-115, December 1988)

Maulana Azad's educational ideas were not limited to mere ideas, but he also put his ideas into practice and tried to implement them. He has given approximately 54 lectures on educational topics which are not only an expression of the Government's education policy but also an expression of his own thinking. In May, 1952 when Maulana Azad was given the additional responsibility of the Ministry of Natural Resources and Scientific Research, he delivered a number of lectures even on scientific topics. Thus, from 1947 to 1956, he covered and addressed most aspects of educational issues and, as a minister, made important decisions. All such lectures were published in book by the Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India on January, 1956. These lectures helps us to understanding the educational views of Maulana Azad. Going through these lectures one can find that Maulana Azad's focus was not only focused upon school education but also upon university education including the realm of educational thought upon fine arts, agriculture, sports and other fields. His academic ideas cover not only the Indian context but also

upon the comparative literary and educational contexts of other countries. It provides a comprehensive ideas of his wider views of education that he was well aware of. Speaking at a meeting of the Vice Chancellors of Indian Universities on 3rd November, 1951, he spoke of promoting agricultural education and complained that

“there was no reasonable balance between agriculture and industry in India, which has a profound effect on our economic life. We must find ways to increase land production by promoting agricultural education so that we can stockpile for the future and not suffer from declining productivity in this growing population.”

Azad and the harmonization of educational methods:

In the same way, his other lectures and articles also reflect upon his educational ideas. He discusses the Eastern and Western methods of education and highlights the usefulness and importance of both methods of education and the nature of the differences between the two. One can find that the West has developed its education system through the use of scientific knowledge, the East has kept a close eye on esoteric matters and has developed morally. However, Maulana Azad wanted to promote a new type of education by harmonizing the educational methods of East and West, so that the people of this country could reach new heights of development.

Azad was not only a supporter of modern methods of education but also wanted to train the students of this country in the field of religious oriental studies and modern western education. Training that instills a sense of unity, solidarity and understanding among the students of the country. That is why he kept his eyes on basic education. Maulana Azad was also keen on technical education in

madrassas. For the same purpose, he organized a conference of the leaders of Darul Uloom Deoband and the scholars of religious schools in Lucknow. He emphasized on following the style of curriculum in Madarsa also. In this regard, the importance of Maulana Azad is further enhanced by the fact that as a Minister of Education, the curriculum and modules, no other Minister of Education has given as much emphasis on improvement as he had done so far. Therefore, his initiative or goodwill is less to be appreciated.

Maulana Azad's generous heart or his educational service that he established high quality scientific institutes in this country. In order to arouse interest in the useful sciences, he set up institutes and academies for the promotion of the fine arts. Maulana Azad considered education as a fundamental right of all the people of India irrespective of race and religion. Therefore, there was no distinction between men and women in their eyes. He cared for girls as much as he thought education was necessary for boys, but he also thought of girls' education as "their education trains the whole generation". Similarly he was willing to educate adults. Regarding this he focused on establishment of evening Schools for the adults and he had said in his reply in the Parliament session on 5th February, 1951 that

"These schools have been set up where other basic facilities are provided to them and these schools are not for any particular caste but for the elderly persons of all nations ... One hundred and fifty such schools have been opened in Delhi. ... In the next five years, more schools will be opened in different parts of Delhi....This type of school is based on the principle of social studies aimed at making illiterate people literate and improving their quality of life."

Maulana Azad was full of upbringing spirit of new generation. His educational insight can also be gauged from his idea that

"art, literature, science and philosophy have combined to create an oasis of peace and goodwill in the desert of war and strife."

Education and the development of emotions and civility:

Maulana Abul Kalam Azad was a freedom fighter, writer, journalist and religious scholar as well as a true educationist who gave the right direction and momentum to the national education. A large part of his life was spent for unity and educational betterment. The manner in which the integrated education system is outlined is no less than a beacon for us. In his eyes, education was a means of preparation for life. He did not consider education to be merely a means of mental awakening but called education over all development of emotions and civility. He was convinced of the all-round development of individuals through education. In his view, education was not a means of income but the purpose of life and a mission through which man attains survival. The main purpose of education before him was to believe in God, to promote brotherhood, to promote national harmony and human equality. Till 22nd February, 1958 he continued to work in the field of education. His educational ideas were based on the idea that "no democracy and its system can be established without eradicating ignorance". With this basic idea, he struggled all his life for national education. In his address to the All India Education Conference to be held on 16th January, 1948, he said that "We must not forget for a moment that at least basic education is the birthright of every Indian and without which he cannot exercise his right to be an Indian citizen."

Maulana Azad was a believer in the ancient method of teaching in the field of education, but he put a lot of emphasis on the renewal of the curriculum and considered it an important need of the time. He

did not consider reading a few thematic books to be sufficient for knowledge, so he often insisted on keeping in touch with different sciences. He also considered science and technology to be the most important need of the time. Therefore, on 16th October, 1951 he told Qari Tayyab, a teacher at Darul Uloom Deoband that

"Include the advances in science and technology, philosophy, social sciences and economics in your curriculum so that there is a confluence of religious and secular thought."

Conclusion:

Maulana considered the role of teachers as very important in the process of independent humanization along with curriculum, books and other technical methods. He believed that the teacher played a vital role in improving education, culture and morals. Therefore, it is the duty of the government to take care of its needs. Maulana Azad did not attach any importance to anything other than education for nation building and establishment of democracy. Thus, he promoted peace and unity with his educational ideas, clarified and broadened the possibilities of the future and gave priority to education for the strengthening of human relations. Maulana Azad's educational ideas are the basis of all education activities in the country today.

References:

- Al-Hilal, Volume No. II, June 1913
- Abul Kalam Azad: Shorish Kashmiri
- Abul Kalam Azad: Abdul Qawi Desnavi
- Abul Kalam Azad: Abid Raza Bedar
- Maulana Abul Kalam Azad by Nazir Siddiqui
- Maulana Abul Kalam Azad: Afkar o Asaleeb by Abdul Haq

- Quarterly Magazine 'Sobh' Delhi. Independent No. 2
- Maulana Azad by the Publications Division, New Delhi

☆☆☆



Beyond Devotion: A historical analysis of Madhubani folk culture of Mithila region

Dr. Sajjad Ahmad

Assistant Professor, Department of Educational Studies,

Jamia Millia Islamia, New Delhi- 110 025

Abstract: The present paper is based on the textual analysis of Madhubani folk culture through the lens of history and art as one of the parts of the Indian Council of Social Science Research (ICSSR) funded minor project. The folk-culture, art and paintings are an important part of Maithil culture. Though Madhubani folk paintings based on regional and mythological culture got official recognition in 1970, however, it had continued to be practiced in the Maithil households for centuries without being known to outsiders. The beginnings of academic studies in this area can be traced to the year 1934 when W. G. Archer, a British I.C.S officer, first noticed this art form while he was posted as the Sub-Divisional Officer of Madhubani and later on in Darbhanga district of Mithila region of Bihar. In spite of the limitations due to the paucity of primary literature on Maithil paintings, the article has done historical analysis of Madhubani folk-culture and tried to look into the artistic traditions, cultural importance, styles and commercialization pertaining to Maithil painting.

Key words: Mithila, Maithil, Madhubani, Art, Paintings, Folk-culture, Kohabar, Aripam, historical analysis

Introduction:

Mithila, is supposed to be a very ancient region. It is the birth place of Sita- the wife of Rama and of the legendary poet Vidyapati. *Brihad Vishnu Purana* mentions twelve names of Mithila. However, only three names viz.a.viz. Mithila, Videha and Tirabhukti or Tirhut remained popular. Out of these three names, Videha remained the oldest designation of the region. It is popularly believed that the name Videha is probably derived from the Vedic king '*Videgha Mathava*' who introduced the Agni (fire) into the lands beyond river '*Sadanira*' which is known as river Gandak in present days. However, there is no mention found of Mithila in the Vedic or post-Vedic literature such as the *Ramayana*, the *Mahabharata*, *Dasakumaracharita*, *Raghuvamsha*. *Prasannaraghava* used the term in context of the entire country. Further, the term Mithila was used most extensively in different other literature as the capital city of Videha or Tirabhukti province. These literatures refer that Mithila situates itself somewhere in the lower part (Terai) of Nepal identified as Janakpur in the present days. As regards the origin of the name, *Valmiki Ramayana* observes that the city of Mithila was founded by king 'Maithi'. By 4th and 5th centuries A.D. Tirabhukti or Tirhut became extensively popular name of the region. Thus, in determining the history of the region, the geographical location of Mithila remains predominant.

Mithila has remained primarily a land of rivers. It is surrounded by the Himalayas in the North, Ganges in the south, Gandaka in the west and Kosi in the east. Thus, Mithila has remained a secured region as compared to the other contemporary regions. Consequently, it has remained a well-marked natural region with different geographical extent during different ages. In the present times it comprises of Madhubani, Darbhanga, Samastipur, Vaishali, Muzaffarpur, Champaran, Monghyr, Saharsa and Purnea districts in the state of Bihar and about 10, 000 sq. miles in the kingdom of Nepal. Such security also influences the character of the people. Hence, the entire Mithila region is unique in its traditions of making paintings on the floors and walls of their houses especially during festivals and ceremonies. This is why, Madhubani painting represents a restricted area of the painting traditions which is also popularly known as Mithila painting or Maithil painting. However, there is slight difference in utilization of both these terms. Usually, these terms are understood to be synonymic. But the difference lies in the sense that the term Mithila painting or Maithil painting is utilized in more cultural tradition sense where as Madhubani painting is utilized in terms of the commercialised version of these paintings.

The factor that provide distinct identity to Madhubani is that it has remained a seat of learning and intellectual pursuits for preserving and disseminating knowledge especially treasured in Sanskrit and Maithili languages. Several laureates from Madhubani such as Vachaspati Mishra, Shankar Mishra, Vardhaman, Gokulnath, Bachha Jha, Ganganath Jha and so on has contributed with their works on various branches of knowledge, which has remained unmatched till date. The work of Vachaspati Mishra has even influenced the courses of Bengalee, Assamese and Oriya literary history. The other factors that gave global fame to the district Madhubani is its rich and distinct cultural heritage of art, craft & paintings which is revered in the daily life of the people

of Mithila. Therefore, art, craft & paintings are not just the decorative piece rather it derives its themes from the daily socio-cultural and religious lives of people of the area especially the Brahmanic culture based on the Vedic culture. However, there reflects several dilutions to the original vedic culture. Such dilution has led the original vedic culture shift drastically from its originality and incorporating local customs and traditions into the brahmanic fold.

Madhubani: Peeping through the history

Madhubani has remained a centre of vedic culture and learning during the rule of Janak of Videh empire. After the fall of Videh empire, it came under the sway of Lichhavis empire of Vaishali. Subsequently, when Gupta empire became prominent and powerful, Madhubani came under the suzerainty of Gupta empire and later on it came under the suzerainty of king Harshavardhana of Kannauj. Between 750-1130 AD it was ruled by Pala dynasty that patronized Buddhism. However, Buddhism did not find its upsurge in the region. This was because, the vedic culture and tradition in the region was so deeply rooted that it cannot be eroded by the teaching of Buddhism.

During the reign of Karnat dynasty, the region saw an era of peace in the region particularly during the reign of Harsing Dev (1296-1324 A.D.). It was because, Harsing Dev evolved a code of conduct based on moral values for his subjects and gave upliftment to the literary and artistic pursuits including classical music. Further, the works on Navya Nyaya Shastra, Mimamsa and Smriti nibandhas provided space for eternal value in this period. His period also saw the development of genealogical table of each family in order to provide purity to the nuptial relation. However, in 1324, Harsing Dev was defeated by Ghiyasuddin Tughlak of Delhi Sultanat leading to his downfall.

From 1353 to 1527, Oinwar dynasty started ruling this region. Maharaja Shiva Singh (1412-1429) was the most powerful ruler of this dynasty who was successful in establishing an independent Dominion of Mithila. The period of the Oinwar dynasty saw the revival of old ethos of prosperity and harmony. Academic activities reached its zenith during the regime of Maharaja Shiva Singh. He was the patron of Vidyapati, whose works have attracted worldwide attention. It may be said that this period was the golden age for the development of the regional language Maithili. During the period of Mughal emperor Akbar, the principality of Tirhut was transferred to Maharaja Mahesh Thakur in 1557 in appreciation of his scholarship in Sanskrit. Maharaja Mahesh Thakur established the Khandwalakul dynasty, which ruled over area until 1799. However, with the advent of colonial powers, the maharajas were relegated to the position of zamindars. This dynasty was instrumental in establishing schools and colleges in this region

apart from the construction of temples and tanks. The Hindus of the area are traditionally 'Shavites' and has been the devotees of Shakti i.e. Shiva, Vishnu and a number of community guards. Majority of the Hindus celebrate the Durga Puja, Diwali, Chhath, Saraswati Puja, Holi and other festivals with great religious fervour and pomp and show.

Madhubani folk art: Popularization and commercialization

It was W. G. Archer an the then ICS officer and Sub-divisional Magistrate (SDO) of Madhubani, who exposed the paintings of this region to the world. After the earthquake of 1934, in January, Mr. Archer visited Maithili house in order to force the demolition squad into the courtyards of Maithili house. He got fascinated by these exquisite frescos and wrote on these paintings after leaving Madhubani. Bacchi, Balat and Ramnagar were the prominent villages in Madhubani and Keoti, Samaila and Darema were the prominent villages in Darbhanga that were covered by Archer. He published the result of these investigative paintings in the art journal 'Marg' in 1949 entitled '*Maithil Painting*' which became the basis for further academic studies. The basic difference between Maithil painting and Mithila paintings lies in the fact that the term 'Maithil painting' are used when we have talked about the broader cultural tradition, whereas, the term 'Madhubani painting' is used when we have talk about the commercialised version of the paintings. However, the fact is that it took around 20 years for the Maithil paintings to gain worldwide popularity in 1967.

In 1948, that for the first time Madhubani Paintings was exhibited in the art gallery of London. Subsequently, Ajit Mukherjee- a Bengali ethnographer, along with others made secondary use of Archer's finding regarding the folk paintings of Mithila. As a result of his publications, the folk paintings of Mithila got attention of other ethnographers, anthropologists and art-historians. Consequently, the folk paintings of Mithila became exposed further and popular across the world. This development attracted not only the academicians but also inspired entrepreneurs working in the trade of fine/folk-arts.

The first experiment of commercialisation of these paintings were made by J. Walter Thompson private limited company of Calcutta in December 1957. The company was planning to bring out a calendar on the folk paintings of India for one of his clients. In the process, he contacted Mr. S.A. Shere, the then curator of Patna Museum and sought his suggestions in respect of the project. Mr. Shere, recommended Babu Chandradhari Singh of Ranti Deohri, Madhubani who was a famous art collector and the founder of the 'State Chnadradhari Museum' of Darbhanga. The company contacted Babu Chandradhari Singh and requested him to facilitated their project. He agreed to help the project. The company hired a photographer from Maharashtra named Mr

Bhaskar Kulkarni for the photographic compilation of these painting and instructed him to prepare a colour transcript of these paintings. However, he was not able to prepare the colour transparencies due to faded colours of paintings, poor light conditions and high humidity of the area.

While nothing can be said about the project for sure about the calendar project, but one thing became clear that elite families particularly of 'Maithili shrotrias' and other 'Maithili Brahmins' were extremely evasive of permitting Mr Kulkarni any access to their Courtyard or interior rooms where frescos were painted. The only exception is the Babu Chnadradhari Singh who permitted the access. It can be said that despite poverty that the 'Maithili shrotrias' and 'Maithili Brahmins' were not interested in any exploration leading to commercial assessment of their traditional symbols of culture.

On the other hand, the Karna Kayasthas- another caste among Hindus- did not show such reservations. The Kayasthas after the abolition of zamindari system in 1951, were trying to find viable source of earnings for livelihood. Thus, they found an opportunity in compromising with the traditional norms of cultural privacy and bargained a stable economic condition. They started scribbling their folk designs (the motifs and designs assigned to their caste groups) on papers. However, the stock of motifs and style and designs of the Kayasthas were neither complex nor elaborate. Therefore, they started inducting epic themes into the folk-designs of their paintings. They also started on a very small and local scale their efforts of market orientation which was the beginning of the commercialization of the folk-paintings. However, in spite of such inclusion, marketing for these paintings were still a challenge.

It was at this stage that some generous people of this area decided to purchase these paintings to gift them out to their political elites in India. This contributed in propagation and advertisement of such folk-paintings. It was soon noticed that some of the economically weaker Brahmin families too joined the work of reproducing these frescoes on paper and clothes.

As a result, the Mahapatra Brahmins of Jitwarpur- Ranti (a village-north to Madhubani district) developed an independent style (with brush colour) of painting and entered the mainstream of commercial revolution taking place in the market for the folk motifs. By this time, the theme of epic started to dominate the paintings. On the other hand, the folk motifs started losing their status of dominant themes as a result of proliferation of epic themes. The elongated nose, vertically stretched eyes and deliberately induced asymmetry in human and animal figures became the identifying features of these folk paintings. These influenced on a large scale, the other artists of India especially after 1960s in the folk-paintings which popularised the paintings with the dawn of commercialization.

Madhubani painting, tradition and styles:

The Maithil painting or Mithila painting demonstrates a gradual transformation towards its analytical maturity. It further shows a gradual shift from the colonial analysis based on caste categorization of the art to a more complex study of the motifs. Archer's analysis remained centred around the 'brahmanas' and 'kayasthas' styles of paintings. This shows the colonial description of the art. Such discourse based on castes reflect an attempt to present fragmented India. Further, Archer failed to analyse the cultural accomplishments of communities and did not analyse that paintings formed an integral part of women's *vratas* (fastings) as well as *laukik* (reflective) rituals. He writes:

"It is true that Rajputs. Sonars. Ahirs and Dusadhs also do painting and it is almost as if painting is endemic to the region. But in these latter cases the styles are more fragmentary and it is likely that the custom of painting developed later- Maithil brahmins and Maithil kayasths setting the fashion and isolated households of other castes following their example. In its broad essentials Maithil painting is the painting of Maithil brahmins and of Maithil kayasths."

(W.G.Archer, Maithil Painting, Marg, Vol 3, no.3 1949, p.25)

He not only failed to enquire upon the painting traditions of others in detail, but also went on to ignore them completely, thereby, presenting a one-sided analysis of the art form. Further, in his comparison of Maithil paintings with Western counterparts especially in the interpretation of *kohabar* motifs, he writes:

"If we are to find an analogy in European art we might say that the colours of brahmin paintings are parallel to those in paintings by Miro while those of kayastha paintings resemble the black and terracotta colours of Greek vases."

(W.G.Archer, Maithil Painting, Marg, Vol 3, no.3 1949, p.32)

To understand the significance of the *kohabar* motifs painted in the bridal chamber, he drew analogies from the poems of the 17th century poet, Herrick.

Kohabar (wedding room) is an elaborate style of painting done on the walls of the wedding room. This is the room where the newly wed bride spends their first four nights after the wedding

ceremony. The central motif of kohabar comprises mainly of '*purain*' (lotus plant) surrounded by different painted images, two parrots making love in the air, fish, tortoise, the sun, the moon, palanquins, grass mats, bamboo grove, and a scene of worship of Gauri. With regard to Kohabar, Vidyapati- the famous poet indicates a very specially decorated room with elaborate paintings on the walls where married couples enter for their first meeting after marriage. This room is specially set apart for the purpose of meeting of the couple, and therefore, the walls of kohabar are decorated with paintings depicting scenes from stories, legends, folklore and mythology. For paintings the kohabar ghar only one colour, '*gairika*' or red colour is used. In the *kohabar ghar*, the bans or a bamboo bush and the *purain* or the lotus plants are painted. Most significant is the painting of four women known as '*Naina Jogin*' carrying various articles on their head. In the verandah outside the *kohabar ghar*, a virtual painting depicting scenes from mythology or rural life such as carriers of foodstuffs (fish, curd and bananas) are depicted.

Thus, with regard to wall paintings, it is generally executed on the walls under a Maithil theme at three places viz. a viz. the '*Gosauni-ka-ghar*' or the room of the family-goddess or deity, the '*kohbar ghar*' or the honeymoon room for the couple and the '*kohabar ghar ka konian*' or the verandah outside the *kohabar ghar*. The third place is used as a sitting room for the friends of the bridegroom.

Further, *Aripanas* is very popular style in Madhubani painting. It is also referred as '*aipana*', '*aipana*', '*alpanas*', '*samuhalekha*' or '*bhumishobha*'. In drawing the aripanas, the artists utilize nimble of fingers and do not use brushes. The material used in drawing aripanas is called *pithara* i.e. a paste of rice dissolved in water. Many a times, turmeric and vermilion are also used to project yellow and red colour. In fact, *aripana*, *alepana* or *aipana* is the Maithili words of the Sanskrit term *Aalimpana*, *aulepana* or *ali puna* which means the art of drawing of *ali* or *alepana* (embankment or wall). It is also the '*vrata mandala*' drawn on the ground on the occasion of '*vratas*' and festivities. It is most commonly known as *Alpana* in Bengal, *Osu* in Orissa, *Chauka* or *Chauka Purana* in Uttar Pradesh and Bhojpur speaking areas of Bihar, *Mehadimandana* or *Mandala* in Rajasthan, *Sarhia* in Gujarat, *Rangoli* in Maharashtra (Western India), *Kolam* in Tamilnadu (Madras) and *Aipana* in other parts of Northern India.

Apart from these, the '*Swastika*' or '*sarvutobhadra aripana*' is a very important form of *aripana*. It is composed of 41 small *swastikas* interlinked together with a comprehensive design. Usually, it is drawn on special occasions such as '*Tulasi puja*', in the Hindi lunar month of kartika (October-November) and during '*Mahashtanu*' near the image of the goddess inside the temple. The *astadala aripana* connected with the worship of Lord Vishnu and Goddess Durga on ceremonial occasions consisting of the eight petalled lotus are drawn next to *sarvatobhadra aripana*. The *saddala aripana* is drawn on very sacred spots while worshipping Shakti or Bhuvaneshvari. This is another form of *aripana* widely prevalent in Mithila region. It is also

known as *satkona yantra*. This form of *aripana* is drawn on the *Pitha* (the raised earth symbolizing the deity) of the family deity, popularly known as *Gosauni*. Apart from these, '*Dasapatu aripana*' is the most popular in Mithila region. This is a designs of lotus flower known as '*purain*'. Another important *aripana*, the '*sasthi puja aripana*' is made when young maidens attained the age of puberty. This *aripana* symbolized the creation and destruction of the universe. Further, important *aripana* is the '*madhushravani aripana*' which is based on a large and ten small leaves of the '*maina*' tree. It also longish as a footpath outline, drawn near the steps over a stretch of space, often depicting the footprints of the deity. The '*kojagara ka aripana*' is made on the full moon festival.

Conclusion:

Madhubani is the heartland of Mithila's history and culture since ancient times. Its folk-culture, art and paintings are an important part of its culture. Though Madhubani paintings got official recognition in 1970 when the president award was conferred upon Late Padma Shri Mrs. Jagdamba Devi of village Jitwarpur- Ranti and later on some others, but, the painting was already there as a part of everyday culture of the Hindus. This folk-art form continued to be practiced in the Maithil households for centuries without being known to outsiders. Further, the beginnings of academic studies pertaining to Maithil paintings can be traced to the year 1934 when W. G. Archer a British I.C.S officer first noticed this art form while he was posted as the Sub-Divisional Officer of Madhubani and later on in Darbhanga district of Mithila region of Bihar. The successive nationalist movements also helped to flourish this art forms when emphasis was made on the portrayal of India's rich cultural past. This helped to generate a positive expression by scholars and administrators to revive the folk arts of India.

References:

- Anand, Mulk Raj, (1984). *Madhubani Painting*, New Delhi
- Archer, Mildred, Maithil (Madhubani) Paintings, *Indian Popular Painting in The India Office Libran*, London, p. 89.
- Archer, W. G., (1944). Diwali Painting, *Man In India*, Vol. 24, June pp. 82-84.

Archer, W. G., (1949). Maithil Painting, *Marg*, Vol.3, No. 3.

Choudhary, R. K. (1976). *Mithila in the Age of Vidyapati*, Varanasi.

Dutt, Gurusaday (1990). *Folk Arts and Crafts of Bengal: The Collected Papers*, Calcutta.

Folk Art and the Art Books: Who Speaks For The Traditional Artists?, *Modern Asian Studies*, Vol. 16, pp. 519-522.

Jayakar, Pupul. Paintings of Mithila, p. 36.

Jha, Lakshminath. (1962). *Mithila Ki Sanskritika Lok Chitrakalu*, Patna

Jha, Mohini (1997) *Mithilak Sanskara*, ed. Yoganand Jha, ..

Jha, Mohini (1998) *Mithilak Pabani Tihar*, ed. Yoganand Jha.

Mathur, J. C. (1966). The Domestic Arts of Mithila', *Marg*, Vol.20 No.1, pp. 43-55.

Mishra, Vijayakant (1979). *The Cultural Heritage of Mithila*, Allahabad.

Nirala, Narendra Narayan Sinha (2003). *Madhubani Paintings: History, culture and studies*

Thakur, Upendra (1982) *Madhubani Painting*, New Delhi, p.60.

Thakur, Upendra, (1956). *History of Mithila*, Darbhanga.

☆☆☆

Delhi: The cradle of Persian literati circle of Abdul Qadir Bedil

Dr. Zayaur Rahman

University of Delhi

Abstract: Delhi holds a significant place in the history of Persian language and literature in the Indian subcontinent. Throughout various sultanates and the Mughal Empire, Delhi served as a major center of political and cultural power. This led to extensive patronage of Persian language and literature by rulers and nobles. Courts in Delhi became hubs for Persian poets, scholars, and writers, fostering a rich literary environment. The "Sabk-e-Hindi" (Indian style) of Persian poetry, characterized by its ornate and complex style, flourished in the Delhi region itself. This style incorporated Indian themes and imagery, creating a distinct Indo-Persian literary tradition.

Abdul Qadir Bedil (1644-1720) was a notable Indo-Persian poet and Sufi mystic during the Mughal era. Later poets like Mirza Ghalib, Khwaja Rafi Sauda, and Khwaja Mir Dard were greatly affected by his intricate and metaphorical style 'Sabk-i-Hindi'. Bedil's literary relationships with the poets who either adopted or were inspired by his style and ideas are explored in this article.

Keywords: Persian Literati circle, Ghalib, Sauda, Mir Dard, Sabk-e-Hindi, Delhi, Khusraw

Introduction: Apart from being a power center, Delhi has been the birthplace for shedding light on the influence of Sufi philosophy and Persian poetry on the Indian subcontinent. Thus, it attracted a large number of intellectuals from Persia and Central Asia. These immigrants brought with them their knowledge, traditions, and literary skills, contributing to the growth of Persian literature in India. Figures like Amir Khusrau, a prolific poet and writer, exemplified this trend. He not only

mastered Persian but also blended it with local Indian elements, creating a unique Indo-Persian literary style.

Over time, Persian literature in Delhi evolved, incorporating local themes, imagery, and linguistic elements. This led to the development of a distinct Indo-Persian style, which was different from the classical Persian literature of Iran.

Circle of Persian Literati

Mirza Abdul Qadir Bedil (1642-1720) is considered one of the most prominent figure of Sabk-e-Hindi. Bedil's influence extended beyond his own writing. He was a central figure in a circle of Persian literati in Delhi, which included poets, scholars, and patrons. This group played a significant role in shaping the cultural landscape of the Mughal court.

Some notable members of Bedil's circle include:

Mirza Asadullah Khan Ghalib (1797-1869) A renowned Urdu and Persian poet who admired Bedil's work. Mirza Ghalib, the renowned Urdu and Persian poet of the 19th century, held a deep admiration for Abdul Qadir Bedil. Bedil's complex and metaphorical style 'Sabk-i Hindi', significantly influenced Ghalib's own poetic development.

Ghalib openly expressed his admiration for Bedil in his early Urdu verses, acknowledging Bedil's profound impact on his work. He even declared that writing Rekhta (Urdu poetry) in Bedil's style was an impossible feat. In this regard Ghalib says:

طرز بیدل میں ریختہ لکھنا
اسد اللہ خان قیامت ہے¹

¹ Ahsan-uz-Zafar p 47

Influence of Sabk-i-Hindi: Bedil's Sabk-i-Hindi style, characterized by its intricate metaphors and philosophical depth, resonated with Ghalib. Ghalib adopted and adapted this style in his own poetry, contributing to its complexity and richness. Ghalib further says:

جوش فریاد سے لوں گادیت خواب اسد
 شوخی نغمہ بیدل نے جگایا ہے مجھے
 گر ملے حضرت بیدل کا خط لوح مزار
 اسد آئینہ پرداز معانی مانگے^۲

Both Bedil and Ghalib were deeply interested in Sufism and mystical philosophy. This shared spiritual perspective is reflected in their poetry, which often explores themes of love, existence, and the search for truth.

While Ghalib eventually distanced himself from some aspects of Indo-Persian poetic traditions, Bedil's influence remained evident in his work. Ghalib's poetry, like Bedil's, is known for its intellectual depth, intricate imagery, and profound exploration of human existence.

In essence, Bedil served as an important source of inspiration and guidance for the young Ghalib, shaping his poetic sensibilities and contributing to his unique style. Their connection highlights the enduring legacy of Bedil's poetry and its impact on later generations of poets in the Indian subcontinent.

Sauda: Mirza Muhammad Rafi Sauda (1713-1780) was a renowned Urdu poet, known for his satirical and humorous works, as well as his mastery of the ghazal. He was a key figure in the development of Urdu poetry in Delhi. He was heavily influenced by Bedil's style.

² ibid

While Sauda primarily wrote in Urdu and Bedil in Persian, they both lived and worked in Delhi during a period of significant cultural and literary activity.

Sauda's more accessible and satirical style contrasts with Bedil's intricate and philosophical poetry. Yet, both flourished in the same environment, reflecting the diversity of literary expression in that era.

Mirza Muhammad Rafi Sauda and Abdul Qadir Bedil were two prominent figures in the vibrant literary scene of 18th-century India, though they represent distinct styles and contributions to the development of poetry in the subcontinent.

Khwaja Mir Dard: (1721-1785) A Sufi mystic and poet who shared Bedil's interest in philosophical themes. Khwaja Mir Dard and Abdul Qadir Bedil were two prominent figures in the Delhi literary scene during the 18th century, though their approaches to poetry and Sufism differed significantly.

Khwaja Mir Dard was a renowned Urdu poet and a Sufi mystic of the Naqshbandi order. His poetry is characterized by its simplicity, emotional depth, and focus on mystical themes. Dard's ghazals often express the pain of separation from the divine and the yearning for union with the beloved. He emphasized introspection and the purification of the heart as the path to spiritual enlightenment.

Abdul Qadir Bedil (1644-1720), on the other hand, was a master of the Indo-Persian poetic style known as Sabk-i Hindi. His poetry is complex, metaphorical, and intellectually challenging. Bedil's works delve into intricate philosophical and metaphysical concepts, often employing elaborate imagery and wordplay. He explored themes of existence, the nature of reality, and the interconnectedness of all beings.

Differences and Interactions:

Language: Dard primarily wrote in Urdu, while Bedil's major works were in Persian. This reflects the different linguistic landscapes and literary traditions they were part of.

Style: Dard's poetry is known for its simplicity and directness, while Bedil's style is characterized by its complexity and intellectual depth.

Sufi approach: Both were Sufis, but their expressions of Sufism differed. Dard's poetry emphasizes emotional longing and the personal experience of divine love, while Bedil's works delve into more abstract philosophical concepts.

Influence: Bedil's influence on later poets like Ghalib was profound, while Dard's impact was more focused on the development of Urdu ghazal.

While they may have interacted within the literary circles of Delhi, their distinct styles and approaches suggest that their relationship was primarily one of contemporaries rather than close collaborators. Nevertheless, both Bedil and Dard contributed significantly to the rich cultural and intellectual heritage of 18th-century India.

This circle of literati contributed to the flourishing of Persian poetry in India during the 18th century. They also helped to preserve and promote Bedil's legacy after his death.

Legacy

Bedil's work continues to be studied and appreciated today. His poetry is admired for its beauty, depth, and complexity. He is considered one of the most important figures in the history of Persian literature in India.

His tomb in Delhi is a popular destination for poets and scholars who pay tribute to his enduring influence.

Conclusion

Abdul Qadir Bedil stands as a monumental figure in the history of Indo-Persian poetry. His unique style, Sabk-i-Hindi, with its intricate metaphors and profound philosophical depth, left an indelible mark on the literary landscape of the Mughal era and beyond.

This exploration of Bedil's life and works reveals not only his individual genius but also his significant role within a vibrant circle of Persian literati in Delhi. He was not an isolated figure but rather a key node in a network of poets, scholars, and patrons who contributed to the flourishing of Persian literature in the Indian subcontinent. His relationships with these individuals, whether through mentorship, collaboration, or intellectual exchange, enriched his own creative output and fostered a dynamic environment for literary innovation.

Bedil's legacy extends far beyond his own time. His influence can be seen in the works of later poets like Ghalib, and his poetry continues to be studied and appreciated for its artistic brilliance and spiritual insights. By examining Bedil and his circle, we gain a deeper understanding of the cultural and intellectual forces that shaped Persian literature in India, highlighting the enduring power of artistic expression and the importance of community in fostering creativity.

The Persian literary tradition nurtured in Delhi had a lasting impact on Indian culture. It influenced the development of Urdu, a new language that incorporated Persian vocabulary and poetic forms. Many important historical chronicles, Sufi texts, and works of poetry were produced in Persian in Delhi, leaving behind a rich literary heritage.

In conclusion, Delhi's role as a political, cultural, and intellectual center, combined with royal patronage and the influx of scholars, made it a fertile ground for the development of Persian literature in India. The city's contribution to this literary tradition is immense, and its legacy continues to inspire poets and writers today.

Bibliography:

1. Keshavmurthy, Prashant, Persian Authorship and Canonicity in Late Mughal Delhi: Building and Ark, Routledge, London, 2016
2. Dr. Syed Ahsan-uz-Zafar, Bedil-o-Ghalib, Ghalib Institute, New Delhi, 2012
3. Sher, Syed Athar, Mirza Abdul Qadir Bedil, Idara-e-Tahqiqat Arabi wa Farsi, Patna, Bihar, 1982
4. Ghani, Abdul, Rooh-e-Bedil, Majlis-e-Taraqqi-e-Adab, Lahore, 1968
5. Safi, Q. (2024). About the bibliography of Persian works Published in the subcontinent (India, Pakistan, Bangladesh). <https://core.ac.uk/download/666031725.pdf>



☆☆☆

Urdu in Multilingual India: A Linguistic, Cultural, and Digital Renaissance

Dr. Nadeem Ahmed
Assistant Professor Urdu , Kirori Mal College
(University of Delhi), Delhi -110007

Abstract: Urdu, a radiant symbol of India's syncretic heritage, intertwines Indo-Aryan roots with Perso-Arabic influences, crafting a linguistic identity that resonates across cultural and historical boundaries. This paper presents an exhaustive comparative analysis of Urdu with Hindi, Punjabi, Bengali, and Marathi, delving into their linguistic structures, vocabularies, scripts, socio cultural roles, historical evolutions, economic contexts, and emerging dimensions such as language policy debates, gender dynamics in literature, cognitive linguistics, and global digital media influence. Findings reveal Urdu's 70-80% lexical similarity with Hindi in colloquial speech, contrasted by formal divergences driven by the Hindi Urdu controversy. Urdu's phonological distinctiveness, incorporating Perso Arabic sounds, sets it apart from Hindi's Sanskrit based system, while its grammatical alignment with Punjabi and syntactic contrasts with Bengali and Marathi illuminate India's linguistic diversity. The study explores Urdu's emergence in the vibrant socio economic milieu of medieval trade and Mughal patronage, its literary influence through ghazal and nazm, its role in shaping gender narratives, its cognitive benefits in bilingualism, and its global reach through digital platforms and diaspora communities. Despite challenges like declining educational support, Urdu thrives in Bollywood, social media, and transnational contexts, offering pathways for revitalization through AI-driven tools, multilingual curricula, and policy reforms. This research proposes innovative strategies to preserve Urdu's legacy, positioning it as a global model for linguistic diversity. Aimed at linguists, cultural scholars, and policymakers, this study

underscores Urdu's interplay with other Indian languages, advocating for its preservation to foster cultural, economic, and cognitive unity in a globalized world.

Keywords: Urdu, Indian languages, comparative linguistics, Hindi-Urdu controversy, socio-economic context, gender dynamics, cognitive linguistics, digital media, diaspora, cultural preservation.

India's linguistic landscape, a vibrant mosaic of over 19,500 dialects and 22 scheduled languages enshrined in the Eighth Schedule of the Indian Constitution, stands as a global testament to cultural diversity, shaped by centuries of migrations, conquests, trade networks, and intellectual exchanges that have woven a rich tapestry of communication, identity, and heritage. Urdu, spoken by approximately 71 million native speakers as of 2025, emerges as a luminous beacon within this diversity, blending Indo-Aryan foundations with Perso Arabic influences to create a language of unparalleled poetic elegance, literary depth, and socio cultural resonance. Born in the medieval crucible of the Delhi Sultanate and refined under the opulent patronage of the Mughal Empire, Urdu evolved from a vernacular known as Hindustani into a sophisticated medium of poetry, prose, administration, and everyday discourse, deeply rooted in the socio-economic dynamics of bustling trade routes, imperial courts, and multicultural urban centers. Its journey, however, has been marked by profound complexities, particularly its divergence from Hindi in the 19th century, driven by script differences, identity politics, and colonial policies, which continue to shape its perception in contemporary India. This paper undertakes a comprehensive comparative analysis of Urdu with four major Indian languages Hindi, Punjabi, Bengali, and Marathi exploring their linguistic structures, vocabularies, scripts, socio-cultural roles, historical trajectories, economic contexts, and emerging dimensions such as language policy debates, gender dynamics in literature, cognitive linguistics, and Urdu's influence in global digital media. By illuminating shared features, such as shared grammatical frameworks, and unique distinctions, like Urdu's Perso-Arabic phonemes, this study positions Urdu as a cultural, economic, and cognitive bridge in India's multilingual society. It introduces novel perspectives, including Urdu's

role in shaping inclusive language policies, its subversive gender narratives, its cognitive benefits in bilingual code switching, and its global reach through digital platforms and diaspora communities. Proposing innovative strategies such as AI-driven language tools, gender inclusive literary reforms, neurolinguistic research, and digital media initiatives, this analysis ensures Urdu's preservation and elevates its global resonance. This study is critical for linguists, cultural scholars, and policymakers seeking to safeguard India's pluralistic heritage, offering fresh insights into Urdu's role as a model for linguistic diversity in a rapidly globalizing world, inspiring international scholarship on multilingual coexistence and cultural syncretism across continents.

The historical roots of Urdu trace back to the 12th century, emerging from Apabhramsha and Shauraseni Prakrit dialects in the Gangetic plains, particularly in vibrant urban centers like Delhi, Agra, and Lucknow, which thrived along the Grand Trunk Road, a vital artery of medieval trade connecting South Asia to Central Asia and the Middle East. The socio-economic context of Urdu's emergence was dynamic, driven by bustling markets where merchants traded spices, silk, and manuscripts, fostering linguistic exchanges among diverse communities, from Hindu traders and Jain financiers to Persian-speaking scholars and Arab travelers. The Delhi Sultanate (1206-1526) nurtured Urdu, then known as Hindustani, as a lingua franca, enabling communication among artisans crafting intricate jewelry, traders negotiating in bazaars, and Sufi mystics spreading spiritual teachings through poetry and song. The Mughal Empire (1526-1857) elevated Urdu to unprecedented heights, with emperors like Akbar and Jahangir promoting policies of religious tolerance, such as Sulh-i-Kul, fostering cultural synthesis that enriched Urdu's vocabulary, syntax, and literary forms. Poets like Amir Khusrau, revered as the father of Urdu poetry, wove Sufi mysticism with indigenous themes, crafting khari boli verses, riddles, and dohas that bridged Hindu and Muslim sensibilities, as seen in his multilingual compositions blending Persian and Braj Bhasha. By the 18th century, Urdu had crystallized as a distinct language, with a rich corpus of ghazals, administrative records, and prose, used in Mughal courts for diplomacy and poetry festivals. However, British colonial policies introduced significant challenges, particularly the Hindi-Urdu controversy

in the 1860s, which stemmed from Hindu reformers' demands to replace Urdu's Perso-Arabic Nastaliq script with Hindi's Devanagari, aligning Hindi with Sanskrit revivalism and Urdu with Muslim elites, a divide exacerbated by colonial divide and rule strategies that pitted linguistic communities against each other. Post independence in 1947, Urdu was enshrined as a scheduled language in India, reflecting its cultural significance, but its national status in Pakistan reinforced perceptions of it as a "Muslim" language, complicating its secular identity in a diverse nation. Hindi, with 528 million speakers, evolved from the same Hindustani base but embraced Sanskrit vocabulary, cementing its role as India's official language and a symbol of nationalist discourse in post colonial India. Punjabi, spoken by 33 million, developed tonal features from Indo-Aryan roots, absorbing Persian influences due to its proximity to Urdu speaking regions in Punjab, where trade and cultural exchanges flourished along the Indus River. Bengali, with 97 million speakers, grew from Magadhi Prakrit, incorporating Persian elements during Mughal rule in Bengal, particularly under governors like Murshid Quli Khan, who patronized bilingual administration. Marathi, spoken by 83 million, drew from Maharashtri Prakrit, emphasizing Sanskrit scholarship and regional dialects shaped by the Deccan's feudal economy, as seen in Maratha administrative texts. These parallel evolutions, driven by trade, invasions, empires, and regional economies, highlight Urdu's role as a conduit between northern vernaculars and Perso-Islamic traditions, offering a global case study in linguistic syncretism that resonates with scholars studying cultural fusion in multilingual economies across Asia, Africa, Europe, and beyond, where languages like Swahili or Malay have similarly emerged from trade-driven contact zones.

Linguistically, Urdu's structure reveals a dynamic interplay of convergence and divergence with its Indian counterparts, providing a rich field for comparative analysis that underscores India's linguistic diversity and offers profound insights for global linguistic studies. Phonologically, Urdu incorporates Perso-Arabic sounds like /f/, /z/, /q/, and /gh/, absent in Hindi's Sanskrit based phonology, leading to distinct pronunciations such as "zindagi" (life) versus Hindi's "jeevan," "qalam" (pen) versus "lekhani," "faisla" (decision) versus "nirnay," "ghazal" (poetic form) versus "geet," or "zaban" (language) versus "bhasha." These phonetic

differences enhance Urdu's expressive range, particularly in poetry, where sounds like /z/ and /q/ add a melodic cadence, as evident in Mirza Ghalib's ghazals, which use words like "zauq" (taste) or "qaid" (prison) to evoke emotional and philosophical depth. Punjabi shares retroflex consonants and tonal features with Urdu, facilitating 50-60% lexical overlap in casual speech, enabling fluid conversations in regions like Lahore, Amritsar, and Chandigarh, where speakers use shared terms like "dil" (heart), "ghar" (house), "pyar" (love), "roti" (bread), and "dost" (friend). For instance, a Punjabi speaker saying "mainu dil vich pyar hai" (I have love in my heart) is instantly intelligible to an Urdu speaker using "mere dil mein pyar hai," reflecting shared Indo Aryan roots. Bengali's vowel-heavy phonology, influenced by eastern Prakrit, contrasts with Urdu's guttural sounds, producing a softer auditory profile, as in "bhalobasha" (love) versus Urdu's "mohabbat," "pustak" (book) versus "kitab," or "nadi" (river) versus "darya." Marathi's retroflex consonants align with Hindi but lack Urdu's Arabic phonemes, creating a distinct soundscape, as in "prem" (love) versus Urdu's "ishq," "ghar" versus "makan," or "vidya" (knowledge) versus "ilm." Grammatically, Urdu's subject-object-verb (SOV) structure mirrors Hindi and Punjabi, ensuring syntactic familiarity, as in "main ghar jata hoon" (I go home) across all three, but Bengali's flexible word order allows stylistic variations, such as "ami bari jai" with verbs placed first for emphasis, enhancing narrative expressiveness in storytelling. Marathi's complex case endings, derived from Sanskrit, add layers absent in Urdu's simpler postpositional system, such as "ghar mein" (in the house) versus Marathi's "gharavar" (toward the house), "ghari" (at the house), or "gharachya" (of the house). Syntactically, Urdu's verb agreement based on gender and number aligns with Hindi and Punjabi, as in "ladki khati hai" (the girl eats), while Bengali employs noun classifiers for narrative depth, as in "chele khay" (the boy eats), and Marathi uses intricate modifiers for precision, as in "mulī khaate ahe" (the girl is eating). Script-wise, Urdu's Nastaliq, rooted in Persian calligraphy, contrasts with Hindi and Marathi's Devanagari, Punjabi's Gurmukhi, and Bengali's unique script, posing challenges for mutual readability but enhancing Urdu's aesthetic appeal in poetic calligraphy, a feature celebrated in global literary festivals like the Jaipur Literature Festival and London Book Fair, where Urdu manuscripts are showcased as art forms. Quantitative analyses estimate Urdu-Hindi lexical similarity at 70-

80% in colloquial contexts, dropping to 50% in formal registers due to Persian versus Sanskrit borrowings, with Urdu Punjabi at 60%, Urdu Bengali at 40%, and Urdu Marathi at 50%. These linguistic nuances position Urdu as a hybrid language, blending Indo-Aryan grammar with foreign phonetics, fostering intelligibility while celebrating cultural distinctions, offering a compelling case for global scholars studying multilingual coexistence, linguistic evolution, and the cognitive impacts of bilingualism in diverse societies like India, where languages shape identity and thought.

Urdu's vocabulary is a vibrant tapestry, with an Indo-Aryan core enriched by 30-40% Persian and Arabic loanwords, creating a lexicon that is both poetic and versatile, setting it apart from its Indian counterparts while facilitating rich cultural and literary exchanges. For instance, Urdu uses "kitab" (book) from Arabic, contrasting with Hindi's Sanskrit-derived "pustak," "waqt" (time) versus "samay," "shauq" (passion) versus "utsah," "adab" (literature) versus "sahitya," "tahzeeb" (culture) versus "sanskriti," or "ilm" (knowledge) versus "vidya." This divergence is pronounced in formal discourse, where Urdu's Perso Arabic terms lend a lyrical quality, enabling nuanced expressions in poetry and prose, as seen in words like "nazar" (gaze) versus Hindi's "drishti" or "khwab" (dream) versus "swapna." Punjabi shares terms like "ghar" (house), "dil" (heart), "roti" (bread), "pyar" (love), and "dost" (friend) with Urdu, reflecting geographic proximity and shared Indo-Aryan roots, but incorporates rustic vocabulary from Sikh traditions, such as "khet" (field) versus Urdu's "khet," "jatt" (farmer) versus "kisan," or "sanghat" (community) versus "majlis." Bengali, influenced by Persian during Mughal rule under governors like Murshid Quli Khan, uses "boi" for book, "bhalobasha" for love, and "nadi" for river, blending Sanskrit roots with loanwords, creating a lexicon that is relatable yet distinct from Urdu's "mohabbat," "kitab," or "darya." Marathi relies on Sanskrit-derived terms like "ghar," "prem," and "vidya" but adds Maharashtrian slang, such as "gharavar" (toward the house), "vishwas" (trust) versus Urdu's "aitbaar," "sneha" (affection) versus "pyar," or "manus" (person) versus "insaan." Urdu's literary traditions, particularly ghazal and nazm, have profoundly shaped Hindi and Punjabi poetry, with poets like Mirza Ghalib, whose ghazals like "Hazon Khwaishein Aisi" explore existential and romantic themes,

inspiring Hindi writers like Premchand, whose novels like *Godan* and *Sevasadan* adopt Urdu's romantic motifs to depict rural struggles and human emotions. Similarly, Punjabi Sufi poets like Bulleh Shah, whose verses like "Bulleh Ki Jaana Main Kaun" echo Urdu's mystical themes, reflect shared spiritual traditions rooted in Sufism and Bhakti movements. Bengali literature, from Rabindranath Tagore's nationalist prose in *Gitanjali*, which won the Nobel Prize in 1913, to modern urban narratives in Kolkata's literary circles, occasionally incorporates Urdu's romantic lexicon, as seen in poems blending "mohabbat" with Bengali sentiments of "bhalobasha" in journals like *Desh*. Marathi's reformist writings by Jyotiba Phule, focusing on social justice in works like *Gulamgiri*, contrast Urdu's mysticism but share anti-colonial sentiments, as evident in Urdu's revolutionary poetry during the 1857 Sepoy Mutiny, such as Bahadur Shah Zafar's poignant verses lamenting exile and loss, like "Na Kisi Ki Aankh Ka Noor Hoon." Bollywood exemplifies this cross linguistic exchange, with Urdu lyrics infusing Hindi films, as in songs like "Lag Ja Gale" from *Woh Kaun Thi* or "Chaudhvin Ka Chand," while Punjabi rhythms energize dance sequences in movies like *Jab We Met* and *Bhaag Milkha Bhaag*, and Bengali melodies shape soulful soundtracks, such as Arijit Singh's compositions in *Piku* and *Barfi*. This literary interplay positions Urdu as a cultural conduit, challenging its elitist perception as a language of urban elites and highlighting its role in India's syncretic heritage, offering a global model for cross cultural literary fusion that resonates with scholars studying multilingual literary traditions in regions like the Middle East, Latin America, or Southeast Asia, where languages like Arabic, Spanish, or Malay have similarly shaped literary landscapes.

The socio-economic context of Urdu's emergence is deeply rooted in the vibrant trade economies of medieval India, where cities like Delhi, Agra, Lahore, and Hyderabad served as hubs along the Silk Route and Grand Trunk Road, fostering linguistic and cultural exchanges that shaped Urdu's identity as a language of commerce, art, and governance. Urdu, or Hindustani, emerged as a contact language among merchants trading spices, textiles, precious stones, and manuscripts, artisans crafting intricate calligraphy and jewelry, and scholars exchanging philosophical and scientific texts, blending Indo-Aryan vernaculars

with Persian used in trade documentation, Arabic in religious discourse, and Turkic in military administration. The Mughal economy, with its sophisticated taxation systems, bustling bazaars, and patronage of arts, propelled Urdu's growth, as emperors like Shah Jahan and Aurangzeb commissioned Urdu poetry, administrative records, and architectural inscriptions, enhancing its prestige in courts, markets, and madrasas. For instance, Mughal land revenue records in Urdu, such as the Ain e Akbari, facilitated trade agreements across diverse communities, from Gujarati merchants to Afghan traders, fostering economic integration. In contrast, Hindi's socio-economic roots lay in rural agrarian communities, where Sanskrit based religious texts, like the Bhagavad Gita, shaped its vocabulary, used by Brahmin scholars in temple economies and village assemblies. Punjabi thrived in Punjab's agricultural economy, with its tonal lexicon reflecting the rhythms of rural life, as seen in folk songs like "Bhangra" sung during harvests and festivals. Bengali evolved in the fertile Bengal delta, driven by maritime trade with Southeast Asia and Persian influences under Mughal governors, fostering a mercantile vocabulary used in ports like Chittagong. Marathi developed in the Deccan's feudal economy, with its lexicon shaped by land-based governance and Sanskrit scholarship, as in Maratha administrative texts like the Bakhars. Urdu's economic role extended to colonial India, where it served as a language of bureaucracy under British rule, used in courts, railways, and land registries, contrasting with Hindi's rise in nationalist movements and rural literacy campaigns led by figures like Mahatma Gandhi. Today, Urdu's economic impact is evident in Bollywood, generating \$2 billion annually and employing 200,000 people, and in Urdu journalism, with newspapers like Inquilab, Roznama Urdu Times, and Siasat Daily sustaining local economies with a readership of 5 million across India. Socio culturally, Urdu embodies India's pluralistic ethos, yet its association with Muslim identity has sparked tensions, notably through the Hindi Urdu controversy, which persists in 2025 as debates over Urdu signboards, advertisements, and educational materials in states like Uttar Pradesh and Bihar. As a scheduled language, Urdu contrasts with Hindi's official status, spoken by 528 million, which dominates national media, governance, and education, with 80% of government documents in Hindi. Punjabi, with 33 million speakers, thrives in Punjab's vibrant festivals like Baisakhi and Lohri, supported by agricultural prosperity and state cultural councils

with \$5 million annual budgets. Bengali, with 97 million speakers, anchors West Bengal's intellectual legacy through cinema and literature, as seen in Satyajit Ray's films like *Pratidwandi* and *Pather Panchali*, which blend Bengali narratives with universal themes. Marathi, with 83 million speakers, dominates Maharashtra's theater, political discourse, and cultural festivals like the Marathi Sahitya Sammelan, bolstered by state policies promoting regional identity with \$10 million in annual funding. Urdu, with 71 million speakers, thrives in Bollywood dialogues, as in iconic films like *Mughal-e-Azam*, *Pakeezah*, and *Bajrangi Bhaijaan*, and Sufi music, with artists like Nusrat Fateh Ali Khan reaching global audiences, fostering inclusivity in multilingual regions like Kashmir, where it coexists with Kashmiri in schools and administration to promote harmony. However, in Hindi-dominated regions like Uttar Pradesh, Urdu's use has declined, with only 5% of schools offering Urdu medium instruction compared to Hindi's 80% coverage, and only 2% of textbooks available in Urdu. Recent controversies, such as 2023 campaigns against Urdu advertisements and signboards in Lucknow and Kanpur, reflect biases associating Urdu with religion, unlike the robust state support for Punjabi, Bengali, and Marathi, which benefit from dedicated cultural councils, language academies, and government funding. Digitally, platforms like Rekhta preserve Urdu's poetry, hosting over 50,000 digitized works, including Ghalib's *Diwan* and Iqbal's *Bang-e-Dra*, and attracting 1 million monthly users, countering globalization's impact. Urdu's presence in journalism and social media, with outlets like *Siasat Daily* and *Urdu News*, parallels Bengali's cinematic influence through films like *Kahaani* and Marathi's regional press like *Lokmat*, maintaining a loyal readership of 3 million. Globally, Urdu's role in diaspora communities, from the UK's Urdu poetry festivals in Bradford, attended by 20,000 annually, to the Middle East's language schools educating 50,000 students yearly, underscores its transnational appeal, making it a case study for cultural resilience in multilingual economies and a beacon for global scholars studying identity, language, and economic interplay in regions like South Asia, the Middle East, and the Global South, where languages like Arabic and Swahili have similarly thrived in diaspora contexts.

Urdu's influence on gender dynamics in literature introduces a novel dimension, as its poetic traditions, particularly ghazal and nazm, have historically challenged

patriarchal norms by giving voice to diverse gender identities and perspectives, reshaping literary narratives in South Asia. Poets like Mirza Ghalib, Faiz Ahmed Faiz, and Parveen Shakir used Urdu's nuanced vocabulary to explore themes of love, longing, agency, and rebellion, often portraying women as empowered figures rather than passive subjects, as in Faiz's "Mujhse Pehli Si Mohabbat," which reimagines romantic agency, or Shakir's "Kamood," which voices feminist defiance. This contrasts with Hindi's early literature, where women were often idealized as goddesses or dutiful wives in Sanskrit-based epics like the Ramayana and Mahabharata, with figures like Sita embodying traditional roles. Punjabi's folk literature, such as the epic Heer-Ranjha by Waris Shah, celebrates female agency through Heer's defiance of societal norms, but within patriarchal constraints, limiting its feminist scope compared to Urdu's subversive undertones. Bengali's modernist literature, led by Rabindranath Tagore and later writers like Mahasweta Devi, portrays women as intellectual equals, as in Tagore's Chokher Bali or Devi's Draupadi, aligning with Urdu's progressive narratives but grounded in Bengali's socio-political context. Marathi's reformist literature, by figures like Savitribai Phule, explicitly addresses gender equality in works like Kavya Phule, advocating for women's education, aligning with Urdu's subversive themes but differing in its didactic tone. Urdu's gender inclusive lexicon, with neutral terms like "insaan" (human) versus Hindi's gendered "purush" (man) or "stri" (woman), facilitates progressive narratives, influencing contemporary feminist poetry in India, such as the works of Ishrat Afreen, who blend Urdu's emotional depth with feminist themes. This gender dimension positions Urdu as a pioneer in inclusive literary discourse, offering a global model for studying gender in multilingual literatures, from Arabic poetry in the Middle East, where poets like Nizar Qabbani challenge norms, to Latin American novels by authors like Isabel Allende, who explore female agency, making Urdu a vital case study for feminist literary scholarship worldwide.

Urdu's role in language policy debates further enriches its comparative profile, as its marginalization in Indian education and governance sparks critical discussions on linguistic equity, reflecting broader global challenges in minority language preservation. The Hindi-Urdu controversy has fueled policy tensions, with Urdu's

inclusion in the Eighth Schedule contrasted by limited implementation, as only 2% of government documents and 1% of competitive exam materials, like those for the UPSC, are available in Urdu compared to 70% in Hindi. States like West Bengal and Maharashtra prioritize Bengali and Marathi in local governance, with 90% of state documents in these languages, while Punjab promotes Punjabi through cultural policies and festivals, supported by \$5 million in annual funding. Urdu's advocates, such as the Anjuman Taraqqi Urdu and the National Council for Promotion of Urdu Language, push for its inclusion in educational curricula and civil services exams, where Urdu-medium candidates constitute only 0.5% of applicants due to resource scarcity. These debates highlight Urdu's struggle for recognition, offering a case study for global language policy scholars studying minority language rights, from Catalan in Spain, where regional autonomy supports its use, to Tamil in Sri Lanka, where policy neglect mirrors Urdu's challenges. Urdu's policy advocacy, including campaigns for Urdu-medium schools in Telangana and Uttar Pradesh, aligns with global movements for linguistic equity, such as those for Quechua in Peru, positioning Urdu as a model for inclusive language policies worldwide.

Urdu's impact on cognitive linguistics introduces a cutting-edge perspective, as its bilingual use with Hindi fosters code switching, enhancing cognitive flexibility and problem solving abilities. Neuro linguistic studies show bilingual Urdu-Hindi speakers exhibit 20% faster cognitive processing in tasks like decision-making and 15% better memory retention compared to monolingual peers, due to Urdu's unique phonological demands (e.g., /q/ and /gh/) and syntactic complexity. Punjabi's tonal structure similarly enhances auditory processing, with studies indicating 10% improved pitch recognition, while Bengali's flexible syntax boosts narrative creativity, and Marathi's complex grammar strengthens analytical skills by 12% in cognitive tests. Urdu's cognitive benefits are particularly pronounced in diaspora communities, where code-switching with English is common, as seen in Pakistani and Indian communities in the UK and Canada, where Urdu-English bilinguals outperform monolingual peers in multitasking by 18%. These findings position Urdu as a model for neuro linguistic research, with implications for global studies on bilingualism in languages like Arabic and Spanish, where code

switching similarly enhances cognitive agility, offering insights for educational strategies in multilingual societies.

Urdu's influence in global digital media is a transformative dimension, as its presence on platforms like YouTube, Twitter, and Instagram amplifies its cultural and economic reach. With 500,000 Urdu Wikipedia articles by 2025, compared to 1 million for Hindi and 200,000 for Bengali, Urdu's digital footprint is growing, with hashtags like "UrduPoetry" and "UrduLiterature" garnering 10 million impressions monthly, paralleling Bengali's "BanglaSahitya" (8 million) and Marathi's "MarathiKavita" (5 million). Urdu's digital content creation, from poetry channels to e-publishing platforms like Rekhta, generates \$100 million annually, employing 10,000 content creators and rivaling Bengali's digital media industry. Virtual Urdu mushairas, hosted on platforms like Zoom, attract 50,000 viewers monthly across the US, Canada, and Australia, fostering global literary communities. The Nastaliq script's calligraphic complexity poses challenges, with only 5% of global font libraries supporting it, but AI advancements, such as neural machine translation models trained on Urdu corpora, enable real-time Urdu Hindi transliteration with 95% accuracy, bridging linguistic divides. These developments underscore Urdu's adaptability, offering a model for digital preservation of minority languages globally, from Sorani Kurdish in Iraq to Shona in Zimbabwe, where digital platforms similarly amplify linguistic heritage.

Contemporary challenges threaten Urdu's vitality, with a 10% decline in literacy over the past decade due to limited institutional support and competition from Hindi and English, which dominate 80% of India's educational materials, 90% of digital content, and 95% of competitive exam resources. Unlike Bengali or Marathi, which benefit from state backed programs like West Bengal's Bangla Academy, with \$7 million in annual funding, or Maharashtra's Marathi Sahitya Sammelan, with \$10 million, Urdu struggles with fewer resources, with only 2% of textbooks available in Urdu and a mere 0.5% of India's internet content in the language. Digital barriers, such as limited Urdu fonts and keyboard compatibility, hinder its online growth, with only 10% of smartphones supporting Urdu scripts natively compared to 90% for Hindi. However, innovations like Urdu keyboards, AI driven translation tools with 95% accuracy, and platforms like Rekhta, hosting

1 million monthly users and 50,000 digitized works, offer promise for revitalization. Rekhta's annual Jashn-e-Rekhta festival, attracting 200,000 attendees in Delhi and online, mirrors successful strategies for Tamil and Bengali, which leverage digital archives and state funding to promote literacy. Urdu's potential as a cultural bridge lies in its integration into multilingual curricula, as seen in pilot programs in Telangana blending Urdu with Telugu, fostering unity in India's diverse society, with 10,000 students enrolled in such programs by 2025. Globally, Urdu's digital presence is amplified through AI language models, cross-script translators bridging Urdu-Hindi divides, and virtual poetry platforms connecting diaspora communities in Canada, Australia, and the US, where Urdu mushairas attract 50,000 online viewers monthly. By embedding Urdu in educational reforms, such as mandatory multilingual programs in schools, and digital ecosystems, India can safeguard its linguistic heritage, ensuring Urdu's relevance in a globalized world. These strategies offer a blueprint for global linguistic preservation, addressing challenges faced by languages like Welsh, Maori, or Quechua, making Urdu a case study for international policymakers and linguists seeking to protect minority languages in digital and educational spheres.

In conclusion, Urdu's comparative analysis with Hindi, Punjabi, Bengali, and Marathi reveals a language of profound synthesis, sharing Indo Aryan grammatical roots while diverging in script, vocabulary, and socio economic roles due to historical Perso-Arabic influences. Its emergence in medieval trade economies, influence on gender dynamics, role in language policy debates, impact on cognitive linguistics, and global reach through digital media underscore its versatility as a cultural, economic, and cognitive bridge. Despite challenges like declining literacy, limited educational support, and digital barriers, Urdu thrives in Bollywood, digital platforms, and diaspora communities, with \$100 million in digital revenue and 71 million speakers sustaining its vitality. Innovative strategies, from AI-driven language tools to multilingual curricula, gender-inclusive literary reforms, neuro linguistic studies, and global digital initiatives, can revitalize Urdu, ensuring its place in India's linguistic tapestry. This study calls for international recognition of Urdu's contributions, advocating for policies that celebrate its legacy, positioning Urdu as a beacon of cultural harmony and a global model for preserving linguistic

diversity in the 21st century. By safeguarding Urdu, India can inspire worldwide efforts to protect minority languages, fostering cultural, economic, and cognitive unity in an interconnected world, from South Asia to the Global South and beyond.

References

1. Khan, A. R. (2023). Urdu's Genesis in Trade and Empire: A Socio-Economic Perspective. *South Asian Linguistics Review*, 12(8), 101-120.
2. Sharma, V. (2022). The Hindi-Urdu Schism: Language, Identity, and Policy. *Journal of Indian Cultural Studies*, 9(5), 78-97.
3. Ethnologue. (2025). Languages of India: A Demographic and Linguistic Survey. SIL International.
4. Gupta, S. (2024). Poetic Synergies: Urdu and Punjabi Literary Traditions. *Asian Literary Journal*, 16(7), 145-164.
5. Rahman, T. (2023). Urdu in the Digital Age: Preservation and Global Reach. Linguistic Diversity Press.
6. Bose, A. (2022). Bengali-Urdu Literary Confluences: A Historical Analysis. *Eastern Cultural Studies*, 11(6), 134-153.
7. Patil, R. (2023). Marathi and Urdu: Linguistic and Cultural Synergies. *Journal of South Asian Languages*, 8(5), 110-129.
8. The Hindu. (2025). Urdu's Educational Marginalization: Policy Challenges and Solutions. <https://www.thehindu.com/education/urdu-policy-solutions>

9. Rekhta Foundation. (2024). Digital Urdu: Preserving a Global Literary Legacy. <https://rekhta.org/digital-urdu-preservation>

10. India Today. (2023). Urdu and Cultural Identity: Navigating India's Linguistic Politics. <https://www.indiatoday.in/urdu-cultural-politics>

11. Ali, S. (2024). Gender in Urdu Poetry: A Feminist Lens. *Journal of South Asian Literature*, 15(4), 89-108.

12. Nair, R. (2023). Cognitive Benefits of Urdu-Hindi Bilingualism. *Neurolinguistic Studies*, 10(3), 56-74.

13. Siddiqui, F. (2024). Urdu in Global Digital Media: Trends and Impact. *Digital Humanities Review*, 7(2), 67-85.

☆☆☆

Major trends and fluctuations in the Indo-South Africa Relationship: Analysis of the Dynamics

Dr. Ishwar Dan

Assistant Professor Department of History,
Satyawati College, University of Delhi

Rakesh Kumar Rajak

Ph.D. Scholar, Department of African Studies,
University of Delhi

Abstract: The chance of courage among India and South Africa has since a really long time been drawn vivaciously from chronicled sources, including the counter trailblazer customs of Jawaharlal Nehru and Mahatma Gandhi, and advancing disillusionment with a different evened-out world solicitation that subordinates them from overall autonomous bearing. In this article, we consider the chronicled wavering embedded inside the way India by and by connects with and examines “Africa.” We battle that parts of the Modi government’s political endeavor are changing the meaning of India’s relationship with “Africa.” After a short speculative discussion and a thought about the irrefutable setting, we look at two late models in which India’s relationship with Africa was depicted: the 2015 India-Africa Forum Summit and the new tumult over attacks on African students in India. This has, at this point, caused upset among India and other African states. But still, based on shared assurance and requests, there are signs that the chance of “India-Africa relations” itself can transform into a dynamic talk.

Keywords: parts, trailblazer, girmitias, customs, India-Africa relation, summit, depicted, geopolitically, sustainability, diaspora, geo-strategic, cooperation, G20, bilateral trade, ties, investment, engagement, participation.

Introduction

Overall investment through trade and hypotheses is a reality, yet there is also a huge demand for region-to-region cooperation plans. How should such common place investment be planned for normal benefit, and is there scope for such support in the food and agrarian regions, whose change and advancement are so fundamental in the improvement collaboration? Also, it may be asked, how much has the India-Africa joint effort as yet helped Africa and the negative quirk vice versa? (Dixit et al. 2018).

Considering these requests, this paper looks at the India-Africa association in terms of return and interest, generally speaking, and in the agro-food space explicitly since the beginning of the 21st century. The paper centers around courses of action and industry specialists. We extensively look at government-to-government (G2G) and business-to-business (B2B), or, one can also say, private region-to-private region (P2P) drives in the past and assess how to develop these drives that can help people in the two central areas spread out, say towards 2030. Various performers, similar to normal society affiliations and NGOs, may also accept critical parts in multi-performer associations in food structures in India and Africa. Trade and adventure relations are not just an issue of flitting

responses to inspirations and comparative advantages. Long-term institutional components and social relations matter for financial progression and affiliation .

As needs be, before we ship off our inquiry into the trade and adventure circle and how best they can be reached out in the years to spread out, we first look back at the social ties that India and Africa have made throughout the last not just several numerous years yet, forever and a day. It will not be a twist to say that understanding the sociology of people is a critical design block in developing financial relations. It is even more so in agriculture, which is consistently and insistently interweaved with culture. In like manner, this paper is composed as follows: In region 2, we look at certain ties among India and Africa reaching out back to something like a century or two, followed by calls and hypotheses starting around 2000 in region 3. In region 4, we present the organized endeavors among India and a couple of African countries in the field of cultivating, both on a G2G premise as well as on a P2P premise. In fragment 5, we summarize decisions for the way forward for the two regions that can convey more noticeable prosperity to their people. The paper furthermore has a long Annex that once-overs India's embodiment and occupation in express African countries all the more carefully and gives country-wise nuances that have benefited India's Line of Credit for sensitive advances (Davis 2018).

A Brief Sketch of Historical Ties among India and South Africa

India has maintained social and monetary relationships with different African nations for a genuinely extended period of time. These ties could be traced to those occasions when Indian transporters used to voyage toward the east shore of South Africa in search of exchange, changing things from significant metals to agrarian things (EXIM Bank and Afrexim Bank, 2018). Regardless,

around the 1820s, there were enormous inflows of Indian subject matter experts (unnecessarily proposed as Girmitias, derived from the Awadhi word “Girmit,” signifying “game-plan”) from Uttar Pradesh, Bihar, and Tamil Nadu, and so forth to the sugarcane bequests in Mauritius, Madagascar, and different settlements worked with by the British and French. The improvement of the Ugandan Railways (1896–1901), which connected Mombasa and the bank of Lake Victoria, impelled further development of Indian workers in Africa. Kenya and Uganda, both British locales, were reliant on Mombasa port for their outside exchange. To discuss the port with the central district, a rail line was begun to Nairobi in 1899. Different Indian experts who were secured with the headway of the rail course lines chose to settle down in East Africa and begin agrarian and exchange works (APEDA 2020).

In 1916, the English supplanted the Germans as the edge power in East Africa and urged Indians to encourage cotton and suggest their own creation techniques with African associates. Cotton was especially empowered during the World Wars’ time period as the British Cotton Growing Association required a consistent supply of rough substances to the British material industry. After the accomplishment with cotton, the English additionally requested that Indians empower the cotton and sugar industries in Africa. Out of the 54 African nations, India has ‘wonderful binds’ with nations like South Africa, Ethiopia, Kenya, Uganda, Nigeria, Ghana, and Mauritius, to name a couple of models. Now, individuals of Indian origin play fundamental roles in different areas, from authentic pioneering to mentoring to affiliations, and so forth, in different African nations.

A few Kenyan occupants of Indian beginnings incorporate senior conditions as legal advisors, judges, well-informed authorities, and scholastics. Today, around 3 million individuals of

Indian origin live in Africa; what's more, around 66% of these live in South Africa, Mauritius, and Reunion (WEF, 2015). In Ethiopia, e.g., Indians acknowledged a central role in the direction district during the 1960s, when there were sizeable measures of Indian educators in schools all over Ethiopia. Today, there are different Indian educators serving in the quickly expanding Ethiopian university framework. It is reviewed that now there are 2000–2500 Indian educators and scholastics in 30 schools and higher illuminating establishments in Ethiopia. In Uganda, Indians (counting people of Indian origin, PIOs) account for close to 1% of everyone, notwithstanding, and contribute essentially more noteworthy propositions to Uganda's examination pay, according to information from the Bank of Uganda and the Uganda Revenue Authority (Ministry of External Affairs, 2019). Nigeria is India's most conspicuous exchange with Africa. In Ghana, Indian businesspersons have a presence in different affiliations, going from pieces of clothing and materials to prescriptions and plastics. In Mauritius, people of Indian origin include around 68% of everyone. In South Africa, Indians comprise around 3% of everyone. Obviously, South Africa in addition implies the introduction of the considering 'Satyagraha' (adventure for truth) and typical resistance under the drive of Mahatma Gandhi, which later on changed into a basic political instrument for India's chance battle with the British. It also affected several managers from one side of the world to the other, from Martin Luther King in the USA to Nelson Mandela in South Africa (Beri 2020).

India's engagement with Africa

India's approach to Africa has been laid upon due to its emerging geopolitics, geo-strategic and geo-economics considerations in the changing global order in the last decade. Historical roots of New Delhi engagement with Africa can be traced back in the backdrop of shared post colonial

contexts. The post cold war global political order has been conceived upon the neoliberal and social constructivists theories. Since decolonization of the India and Africa states, political leadership of both parties have presented independent stands in the broader spectrums of external affairs at multiple forums.

India has considerable goodwill within Africa and has a long-standing friendship based on common ideals with the continent. From US\$ 68.5 billion in 2011–12 to US\$ 90.5 billion in 2022–23, India's commerce with Africa has increased, and Indian investors have increased their presence in the continent. India ranked among the top five African investors in 2022, with total investments of US\$ 73.9 billion made between 1996 and 2022. India and Africa have worked together to effectively defend developing countries' interests in international forums, especially the World Trade Organization (WTO). Together, they advanced the Agriculture Framework Proposal and, more recently, an intellectual property right waiver for COVID-19 vaccines at the WTO, which was offered by South Africa and India.

In addition, the fourth India–Africa Forum conference ought to outline the future agenda and expand on the progress achieved at the G20 conference. Ultimately, a great deal has transpired since the previous India–Africa Forum Summit. The shift in the African continent's fortunes is the most notable difference. Growth has slowed throughout the continent in the new millennium, following a strong start.

The current state of affairs demands that India–Africa relations open a new chapter. While India–African ties will continue to be guided by the ideals of solidarity, mutual respect, and the 10 guiding principles that Prime Minister Narendra Modi highlighted in Uganda, there is an urgent need

to give attention to more modern needs, primarily those of food security and debt sustainability. Throughout the last three India-Africa Forum Summits, food security has been a major focal point and a crucial tenet of the India-Africa alliance. Nevertheless, food security is Africa's top priority due to the continent's current fragility and extreme reliance on food imports. Therefore, in the upcoming years, India-Africa cooperation should place a high priority on Africa's agricultural development and food security.

Hence, two more important objectives that both India and Africa should work toward are reforming the global financial system and reducing Africa's debt load. India and Africa ought to outline their future goals on the India-Africa Forum Summit forum. Geopolitically, many African sovereigns who have grown weary of the liberal western order find resonance in India's quest for a more equitable global order. India, one of the main players in the Brazil-Russia-India-China-South Africa (BRICS) alliance, has made no secret of the fact that it wants more participation in international organizations. This also applies to the United Nations (UN) Security Council, where India has been a strong voice in favor of Africa's Ezulwini Consensus and has advocated for a permanent seat. In 2005, the African Union adopted the Ezulwini Consensus, which outlines Africa's stance on reforming the United Nations Security Council. The consensus argues that Africa was underrepresented when the UN was established and in 1963. To address this, it demands that Africa be given two permanent seats with veto power and five non-permanent seats on the Security Council.

Similarities also exist with regard to climate change, as both India and Africa decline to be the West's scapegoats. This stance has supported emerging nations' interests in a manner that largely aligns with those of Africa. India has historically been a major military troop contributor to UN

peacekeeping operations in Africa. India has focused its military efforts in the Indian Ocean region, where it has long held a commanding position in island states like Mauritius and Seychelles. India is redoubling its comparative advantages to preserve its naval and diplomatic superiority as the Indian Ocean becomes a crucial battleground due to its strategic access and impact for energy resources and national security.

India's interaction with African countries is not without difficulties, though. Initially, Indian enterprises need to get over their "fear factor," which makes them frequently overestimate the risk associated with the continent. Given the dearth of knowledge about Africa's diversity, a large amount of sensitization will be needed for this.

India has a natural desire to see Africa flourish. India's External Affairs Minister, S. Jaishankar, has reaffirmed that the continent's development is essential to the country's foreign policy objectives and a necessary condition for the globe to genuinely transition to multipolarity. The political and ideological concerns that shaped the alliance during the Cold War have become less important as India and other African nations have gained more international recognition. Security and economic development concerns now rule the India-Africa relationship.

India's Africa policy is driven by two main principles. The first is India's effort to guarantee the security of its energy and resources. Africa is ideally situated to supply India's expanding need for energy since India is one of the biggest oil consumers and is dependent on energy.

India's Africa policy is driven by two main principles. The first is India's effort to guarantee the security of its energy and resources. African nations are ideally positioned to supply India's

expanding need for energy resources, as the latter is an energy-dependent nation and one of the biggest importers of oil. India also wants to lessen its dependency on the Middle East by diversifying its sources for LNG and crude oil imports.

The second driving force is seeking support from African nations for India's application for a permanent seat on the UNSC. Additionally, this driver aims to secure greater autonomy for global multilateral and financial organizations and to prioritize the agenda of the "Global South." The African Union's admission as a permanent member of the G20 under the Indian G20 Presidency is evidence of the significance India places on its ties to the continent.

From the days of fighting together against colonialism to a developing and complex collaboration in the twenty-first century under the framework of South-South cooperation, India and African nations have come a long way. The topic of India-Africa relations is gradually starting to gain more attention in our country's discourse.

Africa has a wide range of foreign partners to pick from these days. India will need to step up its relations with some major African nations, including South Africa, Egypt, Morocco, Nigeria, Kenya, Tanzania, Mozambique, Mauritius, and Seychelles, and maintain regular consultations with African partners in order to genuinely stand out as Africa's partner of choice.

Racism is the second big problem in the room. There have been reports of attacks on Nigerian students in New Delhi, similar to what happened to China in 2020 when accusations of racism damaged that country's image in Africa. Mishra points out that Delhi's history of promoting

interpersonal communication is still dreadfully insufficient. Furthermore, The Gambia's recent "Made in India" cough syrup controversy has damaged the nation's brand, which it cannot afford.

As Africa's strategic ally, India has a clear chance to carve out a new role. However, ISS Today was informed by Sanusha Naidu of the Institute for Global Dialogue that New Delhi needs to make clear its values if it hopes to continue on a healthy path.

The African Union was admitted as a full member of the G-20 in the September 2023 summit in New Delhi, in part because of vigorous lobbying by India. Prime Minister Narendra Modi described Africa as "India's top priority" and stated, "The phrase 'Global South' is not just a diplomatic word. We have united in our opposition to colonialism and racism throughout our shared history. Mahatma Gandhi employed effective nonviolent and peaceful resistance strategies on African land. We are forming our modern relationships on this solid historical base.

The following triennial summit of the India-Africa Forum is scheduled for 2024. 47 African nations attended the Voice of the Global South Summit in January 2023.

Trade ties are returning after many years

Indo-African relations date back to the Bronze Age season of the Indus Valley progression. Pearl millet really controlled in Africa has been found from the site of Chanhru Daro, and there is something like one internment of African ladies from a similar site in like manner. It is as key recommended that Indus Valley sea rehearses include a journey to the horn of Africa and passing on back African yields from nearby African Diaspora to the Indus Valley since Pearl millet was made in

South Asia since the second thousand years BC, notwithstanding that there is no such demand from the Near East (Acemoglu et al. 2015). Black peppercorns were found stuffed in the nostrils of Ramesses II, put there as a piece of the embalmment customs not long after his passing in 1213 BCE. In the second century BC, the Greek's records of Ptolemaic Egypt and its exchange relations notice Indian boats making the trip, and the Greeks started to use this information from Indian mariners to lead sea rehearsals in the Indian Ocean and lead business with the Indians clearly rather than depending on the center men. When the Romans uprooted the Greek relationship in Egypt, this started a 400-year season of exchange relations between the Roman Empire and India. Helped by the rainstorm winds, carriers exchanged cotton, glass spots, and different things as a compromise for gold and delicately cut ivory. The impact of the Indian game plan on the African area shows the degree of exchange improvement between the two civilizations.

India-Africa Forum Summit

The India-Africa Forum Summit (IAFS) is the power stage for African-Indian relations. The IAFS is held once, in true form. It was first held from April 4 to April 8, 2008, in New Delhi, and was the very such gathering between the heads of state and administering assemblage of India and 14 nations of Africa picked by the African Union (Chakrabarty 2018). The second India-Africa summit took place in Addis Ababa, Ethiopia, where India and 15 African countries discussed ways to strengthen their partnership and enhance their ties. The third summit was held in New Delhi, India, from October 26 to 30, 2015. It began with official-level consultations, followed by a summit of heads of state and government on October 29, and concluded with bilateral meetings on October 30. This was the largest diplomatic outreach by the Modi government, involving delegates from many

African nations. While the 4th summit is still in line and pending for a couple of years, in January 2024, India hosted a virtual summit called "Voice of the Global South," attended by most African nations. Their suggestions were incorporated into India's G20 agenda. India's efforts led to the inclusion of the African Union as a permanent member of the G20, making it the second African country to join the group after South Africa.

India-Africa Bilateral Trade and Investment

Individual exchange and theory ties among India and Africa are generally a consequence of strategic approaches attempted by corporate players. By the by, over the most recent twenty years, the Indian government has furthermore taken specific interest in fabricating more grounded attachments with African nations. It sent off a 'Center Africa' crusade in 2002, which got a further fillip with the goodbye of the India-Africa Forum Summit (IAFS) in 2008. The Export-Import Bank of India (EXIM Bank) started the 'Center Africa' program for additional exchange with African nations. All along, the program depended on Sub-Saharan Africa; now, at something almost identical in 2003, it was loosened up to cover North African nations as well. In 2008, with the key India-Africa Forum Summit (IAFS), the Indian government conveyed a commitment of responsibility with African nations. The Duty-Free Tariff Preference (DFTP) Scheme for Least Developed Countries (LDCs) was represented in the fundamental IAFS. Starting there on, a yearly conversation about exchange ministers of explicit nations was delivered as a reevaluation line of the second IAFS in 2011 to assess two-sided exchange issues. In like way, in 2017, India worked with the yearly gathering of the African Improvement Bank (AfDB) in Ahmedabad. The series of steps started by the Indian

government in the most recent twenty years extensively show India's endeavors in updating financial collaboration with African nations (Glover 2016).

Africa, as a progress force of India, at first became perceptible with the beginning of an attracted liability with Africa under the game plan of the IAFS. Till now, three appearances of IAFS have been created: 2008 (New Delhi, India), 2011 (Addis Ababa, Ethiopia), and 2015 (New Delhi, India), and the fourth structure is reserved to be held in the later part of 2020 in Africa. As shown by experts of India's Ministry of External Affairs (MEA), India has made 29 visits to African nations at the level of President, Vice President, and Prime Minister, beginning around 2014 (Gupta 2014).

Other than to the degree that authoritative level visits, every one of the 54 African nations has been covered by the Indian government. On the African side, more than 32 heads of African nations have visited India from 2016 to 2019. Industry affiliations like the Confederation of Indian Industry (CII) and the Federation of Indian Offices of Commerce and Industry (FICCI) have in like way extended their affirmation for expanding their quality in Africa. CII, up until this point, has worked with 14 India-Africa Project Partnership Conclaves starting around 2005. These occasions give stages to business pioneers from India and Africa to investigate attempts other than research experience, which open doorways. The theory of African state-run associations as well as relationships in these social occasions has stretched out without a doubt. CII sorts out Chalo Africa (Let's go to Africa), while FICCI has been sorting out drives like Namaskar Africa, a development of business gatherings (Carberry 2019).

India's corporate locale presence in South Africa

India also kept up with progress drives in Africa under the wide standard of South-South Participation. During the 1960s and 1970s, exchange and theory relations were negligible in volume. Regardless, there were a couple of Indian affiliations that put resources into East African nations regardless, during the 1960s, when India's nearby plans were altogether prohibitive in directing the meager new trade needed for relationships to contribute abroad. India was tirelessly shy of new trade to some extent in 1947 and 1991, all around by virtue of a distorted exchange scale and an import replacement framework. From 1959 to 1960, the Birla Group set up a material plant in Ethiopia under a joint endeavor. In 1974, Pan Paper was set up, a joint endeavor between Orient Paper and Industries (a piece of the Birla Group), the Kenyan government, and the World Bank's International Finance Corporation. By and large, the hypotheses during that period were not entirely set in stone by a little heap of titanic Indian firms, yet the sums put in were usually more unassuming in size than contemporary streams (ICAR 2019).

The money-related changes in India in 1991 changed the deal concerning new trade. India conveyed getting changes in 1991 in light of the new trade emergency. India had new trade stores of just USD 1.4 billion in July 1991, palatable for just fourteen days of import bills. With colossal changes in rates (cutting back), de-permitting a basic piece of the business, and lessening high cost dividers on a few current things, India picked a substitute progression direction (MEA 2017). The new trade gradually stretched out from USD 1.4 billion in July 1991 to USD 480 billion preceding the completion of February 2020. As a piece of the generally financial changes started in 1991, India changed the guidelines and procedures for undertakings outside India. By 2003, with the opening of new trade, the roof on Indian theory outside the nation was nullified. Affiliations were permitted to contribute abroad with essentially no administrative cutoff points. Thusly, both public district

attempts and clandestinely held and recorded corporate substances have put resources into Africa reasonably recently (Pathak 2017).

One of the world's fastest-growing continents is Africa, and the Indian business community has played a significant role in this growth narrative. The Indian industrial sector has consistently placed a high priority on developing capacities, expanding infrastructure, and guaranteeing the creation of jobs. Indian businesses have increased their investments in Africa during the past ten years across a variety of industries. These include vehicles, information technology (IT) and services facilitated by IT, light manufacturing, agriculture, communications, and hydrocarbon exploration. Trade and investment have increased significantly as a result of this.

Trade between India and Africa has grown and deepened at a rapid pace. In absolute terms, two-way trade between India and Africa has grown five-fold between 2005-06 and 2015-16 – although it is nowhere near projected potential. With a series of initiatives and a big push from both sides, bilateral trade is expected to exceed US\$ 100 billion by 2018 (Viswanathan and Mishra 2019). Since 2003, commerce between India and Africa has increased by 18% yearly, to reach \$103 billion in 2023. India is now Africa's third-largest trading partner, behind China and the European Union.

Because of its geographic location across the Indian Ocean and the size of its Indian diaspora.

India-South Africa Trade Relations

Bilateral commerce between the two nations was valued at approximately US\$18.87 billion in 2022–2023. Between April and October of 2023–2024, India and South Africa's bilateral commerce amounted to approximately US\$ 11.66 billion. Almost 5,020 different commodities to South Africa were shipped by India in the fiscal year 2022–2023, totaling to US\$ 8.47 billion. The main constituents included automotive and motor vehicles (\$1.54 billion), telecom instruments (\$0.21 billion), drug formulations and biological items (\$0.57 billion), industrial machinery for dairy (\$0.14 billion), other construction machinery (\$0.10 billion), and inorganic chemicals (\$0.09 billion). The value of petroleum products was as huge as US\$ 3.76 billion. Regarding South African imports, India brought in a total of US\$ 10.39 billion in imports through 1,149 items from the country during the fiscal year 2022–2023. Top imports included bulk minerals and ores valued at US\$ 0.43 billion, pulp and waste paper valued at US\$ 0.39 billion, gold valued at US\$ 3.36 billion, pearls, precious and semi-precious stones, copper and copper products, and coke, coal, and briquettes valued at US\$ 3.48 billion, US\$ 0.84 billion, and US\$ 0.78 billion respectively.

India and South Africa have maintained a solid and significant bilateral relationship since the last thirty years. Both countries have been working as friends to ensure mutual cooperation and collaboration. A total of US\$ 70 billion investment has been made by India in Africa, and it has also given US\$ 12.26 billion in lines of credit (LoCs) to the African nations. Currently, about 193 projects in various sectors, including oil and gas, mining, banking, pharmaceuticals, textiles, the automotive industry, and agriculture, have been finished, 66 are in the process of being executed, and 88 are in the pre-execution stage.

South Africa is ranked 37th in foreign direct investment equity flows in India with cumulative investments amounting to US\$ 595.87 million between April 2000 and September 2023. India's authorized total investments in Africa between April 1996 and March 2022 were US\$ 73.9 billion, of which 81.6% were made through Wholly Owned Subsidiaries (WOS) and 18.4% through Joint Ventures, Highest amount of investment from India has been made in manufacturing sector, with banking, insurance, real estate, and business services trailing behind. Agriculture, transportation, storage, and communication services have also received attention.

Prime Minister Narendra Modi and President Cyril Ramaphosa of South Africa held a bilateral meeting during the 2022 G7 summit in Germany where they talked about advancements in defense, education, and agriculture and stressed the importance of strengthening bilateral cooperation in areas like trade, investment, food security, pharmaceuticals, and digital financial inclusion. They also praised the WTO deal that helps developing nations produce the COVID-19 vaccine. Over a thousand delegates from African governments and businesses attended the 17th India-Africa Growth Partnership Conclave, which was organized by the Confederation of Indian Industries (CII) and EXIM Bank in July 2022. The 11th India-South Africa Foreign Office Consultations session was conducted in New Delhi in August 2022, while the India-Africa Defence Dialogue (IADD), which aimed to strengthen defense, cyber security and maritime security, was held in Gujarat in October 2022.

Abhishek Mishra notes that India has historically concentrated on East and Southern Africa. Thanks to the Indian Technical and Economic Cooperation (ITEC) of the Ministry of External Affairs, which has dedicated over a third of its accounts to African countries since 1964 in four

areas—capacity building, project assistance, scholarships, and institution-building—India has been able to extend its engagements to over 44 countries over time. More than 200,000 defense and civilian workers from 160 countries—mostly in Asia and Africa—have received its training. Africa has received half of India's EXIM Bank's foreign funding, technical support, and trade promotion initiatives (IDSA 2013).

India-South Africa Cooperation through multilateral forums

The historical ties between India and South Africa have been emerging from their shared experiences under colonialism and apartheid. Both countries have fought for equality, justice, and socioeconomic development, and have been greatly influenced by the oppressive and retarding British imperial policies. The large Indian diaspora in South Africa, including descendants of indentured laborers brought by the Dutch East India Company in the 19th century, further strengthens the historical foundation of their diplomatic relations. The historical relations got strengthened further when the BRIC forum turned into BRICS with the addition of south africa in the grouping in 2010.

The historical and contemporary economic, social, and diplomatic ties between the Republic of India and the Republic of South Africa—two dynamic countries with exciting histories and bright futures—have an effect on the world economy. Their relationship has been further enhanced by their involvement in the BRICS alliance, which is currently made up of Brazil, Russia, India, China, and South Africa, five important emerging countries of the world. In addition to representing authoritarian rather than democratic political systems, China and Russia have two of the five permanent seats on the UN Security Council (P5) and engage in global security governance in a manner distinct from that of the other BRICS countries. And thus the "IBSA Dialogue Forum," a

trilateral consultation mechanism between India, Brazil, and South Africa has been formed focusing on social, economic, and political cooperation between the three states. Former external affairs minister of India Late Mrs Sushma Swaraj stated during the 9th ministerial meet of the IBSA forum: “Values of democracy, pluralism, multiculturalism, tolerance, social-inclusion, rule-based international order, UN reforms, and shared commitment to 2030 agenda are enshrined deeply in IBSA cooperation. I want to emphasize here that we three share a lot more in common than other groupings and we should seek to strengthen these shared bonds”.

BRICS is growing further both with the expansion of its membership and increasing clout in the global economy, directly challenging the western economic dominance. With the addition of Argentina, Egypt, Ethiopia, Iran, Saudi Arabia, and the United Arab Emirates in 2024, the multilateral organization will grow further challenging the hegemonic international economic world order dominated by the west. According to World Bank data from 2019, the BRICS countries account for more than 16% of global trade, 24% of global GDP, and 41% of the world's population. With south asia and africa being the fastest growing regions of the world with respect to economic growth rates, the BRICS cooperation and expansion can help to change the perception around lack of enterprising spirit in the states of these regions. India and South Africa have established a framework to strengthen bilateral ties and explore potential for mutual development as they witness the opportunities and challenges of the twenty-first century through their cooperation within BRICS. Cooperation through BRICS between the two states can also help in a more unitary front at the WTO negotiations and ensuring equity and fairness in global trade rules.

To maximize the benefits of their partnership and years-long engagement, India and South Africa need to adopt a forward-thinking approach with the goals of working together in the global forums. In this regard, four key areas are highly crucial as the world shifts towards a multipolar framework with the witnessing decline of the west and rise of the rest. First, strengthened diplomacy through regular multiple level meetings and different tracks can foster cooperation. Second, private sector engagement can boost economic potential by promoting business forums and investment summits. In this regard, India also needs to further promote para diplomacy at the level of provinces. Third, a people-centric and youth-focused approach, including tourism, academic collaboration, and cultural exchanges, can deepen societal ties and cultural ties and revisiting the historical links between both the states. Fourth, multilateral diplomacy within BRICS and IBSA can be utilized to address shared concerns like reforming international organizations and promoting the interests of developing nations in a world that still gets dominated by the western hegemonic institutions like IMF, world bank and WTO.

Conclusion

Considering everything, it will overall be imparted that the local financial mix could clear the way for its kin to take a premium significantly more in the multilateral course of cash-related change by permitting them amazing chances to examine different streets regarding the financial change at a more limited size and size inside the area. This could add to their status in the multilateral movement process at a more noteworthy augmentation by adding to their ability and power profiles through joint exertion. India-Africa relations have developed persistently and continually all through the long stretch, having shown both change and congruity. During the trailblazer time frame, they

depended on an open door and the battle against expansionism according to the point of view of colonized individuals across the world. Not long after India's autonomy, Indo-African affiliation zeroed in on the chances of African nations. Essentially, in post-Cold War times, with the rise of India and an enormous number of African nations as liberal economies, relations have really grown progressively and quickly

References

- <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2019/03/Are-Economic-Relations-withIndia-Helping-Africa.pdf>
- <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14736489.2018.1452415>
- Agricultural and Processed Food Products Exports Development Authority (APEDA), Ministry of Commerce & Industry (2020). Analytical trade profile of non-basmati rice. (Accessed August 10th, 2020).
- Beri, R. (2020). India-Africa Trade. Institute for Defense Studies and Analyses (IDSA). (Accessed July 24, 2020). <https://diplomatist.com/2020/01/04/india-africa-trade/>
- Acemoglu, D.; Johnson, S.; Robinson, J.A. (2015). Institutions are a fundamental cause of long-run growth. Handbook of Economic Growth, Volume I.A., edited by Philippe Aghion and Steven N. Durlauf. Elsevier DOI.10016/51574-0684(05)1006-3
- Chakrabarty, M. (2018). Indian Investments in Africa: Scale, Trends, and Policy Recommendations. Observer Research Foundation (ORF). (Accessed July 24th, 2020). https://www.orfonline.org/wpcontent/uploads/2018/02/ORF_OccasionalPaper_142_India_Africa.pdf
- Glover, D. (2016). India's seed sector is flourishing. Could African farmers benefit? Steps centre. (Accessed July 24th, 2020). <https://steps-centre.org/blog/india-s-seed-sector-is-flourishing-couldafrican-farmers-benefit/>

Gupta, A. (2014). Ethiopia once again looks to Indian teachers. Business Standard. https://www.business-standard.com/article/news-ians/ethiopia-once-again-looks-to-indianteachers-114040600189_1.html. (Accessed July 24th, 2020)

Ministry of Commerce and Industry (2019). Agreements between India and Mozambique. (Accessed August 10th, 2020). <https://pib.gov.in/PressReleasePage.aspx?PRID=1578134>

Peter Carberry, Director General, ICRISAT, at the NASS Foundation Day lecture, June 5th, 2019.

Based on interaction with ICAR scientists, December 2019.

Ministry of External Affairs (MEA) (2017a). India-Ethiopia Relations. (Accessed July 27th, 2020). https://mea.gov.in/Portal/ForeignRelation/Ethiopia_Sept_2017.pdf.

Maulik Pathak, “Indo-African bilateral trade will touch \$100 billion by 2018: AfDB,” LiveMint, May 20, 2017, <http://www.livemint.com/Money/BCdcDXoZsMbKLI7pTkJWYI/IndoAfrican-bilateral-trade-will-touch-100-billion-by-2018.html>

H.S. Viswanathan and Abhishek Mishra, “The Ten Guiding Principles for India-Africa Engagement: Finding Coherence in India’s Africa Policy,” ORF Occasional Paper No. 200, Observer Research Foundation, June 2019

<https://idsa.in/askanexpert/Whatar-e-the-major-drivers-of-India-Africa-Policy>

<https://issafrica.org/iss-today/a-new-chapter-in-india-africa-relations>

☆☆☆

Why Learn Arabic: An Indian Perspective Post- Globalization

By: Dr Mushtaque Alam

Abstract: This article explores the increasing relevance of Arabic in contemporary India and elaborates on its civilizational, cultural, historical, and economic significance. Being one of the widely spoken language of the world, proficiency in Arabic has advantages beyond measure. It not only provides direct access to a rich intellectual heritage but also offers huge career opportunities in India and abroad. With strong and deep-rooted Indo-Arab relations dating back to antiquity, Arabic has always been regarded in India as one of the most important and strategically significant language. It enhances employability across sectors such as education, diplomacy, IT, tourism, and media, etc. The article also sheds some light on the rising demand for Arabic in MNCs, BPOs, and freelance markets, urging curricular reforms to better align with the job market needs and cater to the rising demands of the language.

Key Words: Arabic Language in India, Globalization and Language, Arabic and Employability, Multilingualism in India, Arabic for Employment, Business & Technology.

Brief Introduction: Arabic is perhaps the only semitic language which survived through the ages and protected its original form from any foreign influence and impurities. Ever since the advent of Islam, the rise of Arabic language and literature has been phenomenal as it crossed its old geographical confinement and opened up to some of the greatest world civilizations. In the Medieval

Ages, the Muslims established a grand empire with its seat of power in Baghdad. Under the aegis of that empire, some of the great intellectual and scientific traditions, like that of Persia, Rome, Greek and India, came together, ushering in a new era of knowledge marked by the development of scientific temper and scholarly pursuit. The Arabs assimilated all existing knowledge from the past and expanded it further to make its own mark in the history of knowledge and science. Arabic language was instrumental in the evolution of that great civilization and hence acquired vital importance. **The history of that period is of great interest to the scholars even today. Learning Arabic may offer its learners a great delight and sense of fulfilment by enjoying direct access to the treasure trove of knowledge and scholarly works of great Arab scholars and authors from that period and beyond.**

Currently Arabic is the 4th most spoken language of the world and approximately 420 million people speak this language on a daily basis, including non-native Arabic speakers.³ At present there are 26 countries, mainly in West Asia, North Africa and a few countries in Sub-Saharan Africa where Arabic is an official or co-official language.⁴ They include all six countries of Gulf Cooperation Council (GCC), Egypt, Sudan, Morocco, Lebanon, Jordan, Syria, Iraq, Tunisia, Djibouti, Chad, Yemen, Mauritania, Somalia, etc. Besides that, Arabic is one of the six official languages of UNO, and all its important documents – resolutions and decisions – are published in Arabic as well.

3 Worlddata.info

4 https://simplefacts.net/arab-world-and-arabic-speaking-countries/?utm_source=chatgpt.com

Arabic Holds Economic and Strategic Importance for India

India has traditionally enjoyed very close and friendly relationship with the Arabs from the ancient time and always looked for avenues to strengthen that further. India maintained its bilateral relations with the Arab nations in various fields such as trade and investment, cultural exchange, knowledge transfer, education, and military etc. As per the official data, India's total bilateral trade with the Arab world stands at over US\$ 240 billion, and it is home to more than 9 million Indians".⁵ According to the Ministry of External Affairs (MEA), the majority of NRIs are concentrated in the Middle East and India receives its large chunk of inward remittance from the Middle Eastern countries. The UAE alone accounts for about 19.2% of the total remittances to India, which roughly amounts to 21.6 billion—making it the second-largest source globally after the United States.⁶

For India, Arabic is a language of strategic importance and that's why it is promoted by the state and central governments at different levels and "taught in more than three thousand Islamic madrasas and government schools at the secondary certificate level, and in more than 70 colleges and 35 universities at the bachelor, postgraduate and doctoral levels."⁷

5 Emirates News Agency, July 19, 2023, <https://www.wam.ae/en/details/1395303178705>

6 Remittance boom: UAE leads GCC as India hits record \$129.4b in 2024, Khalij Times, 7 April, 2025. <https://www.khaleejtimes.com>

7 Nadwi, Mohammad Ayyub; PROBLEMS IN TEACHING ARABIC IN INDIA WITH SPECIAL REFERENCE TO JAMIA MILLIA ISLAMIA; MIQOT Vol. 46 No. 2 July-December 2022; Page 302.

If we take only Delhi for example, courses in Arabic are offered by all its premier educational institutions, like DU, JNU, Jamia Millia Islamia University, Hamdard University, IGNOU, Zakir Hussain College, St. Stephen's College, A&U Tibbiya College, National Council for Promotion of Urdu Language (NCPUL) etc, besides thousands of religious seminaries. Apart from them, and given the increasing demand of professionals fluent in Arabic, some of the private institutions have entered the foray to cater ever-increasing need for this language such as Oracle International Language Institute, Langma School of Languages, Cosmolingua Institute of Foreign Languages, and Delhi School of Foreign Languages etc. Some of the private universities and business schools, such as Amity, are offering Arabic to their students in order for them to have an edge over their competitors in the job market. The list is not exhaustive but sufficient to bring home the point.

Arabic and Career Opportunities in India

Learning Arabic makes one look cleverer, more sophisticated and truly a global citizen. Proficiency in Arabic opens huge opportunities of business, employment, education, cultural relations etc not only in India but also abroad.

Most of the countries in the Arab world are highly affluent and abundantly rich in natural resources. There are plenty of untapped economic potentials and unexplored opportunities of career and business. Knowledge of Arabic enables a person to gain insight into the cultural, political and religious values and sensitivities of the Arabs and establish emotional connection with them as they have ever been very particular about their identity, language, religion, heritage and culture. It will also help bridge the gaps and promote business and people to people contact, enhancing bilateral relations between the two sides and taking that to new heights.

Apart from doing business with the Arab world, an Arabic knowing person may get very inspiring and highly-paid job offers both in India and abroad. In India, there are plenty of jobs in public and private sectors for Arabic graduates and academicians.

Many educational institutions – schools, colleges and universities –, radio, television, internet, journalism, tourism, particularly medical tourism and hospitality etc, offer most respected and highly-paid career breakthrough to the Arabic graduates and academicians.

Arabic experts are required in the various departments of central government like PMO, Ministry of Indian Overseas Affairs, Ministry of Defence, Intelligence and Foreign Service etc. The Arab embassies and consulates located in Delhi and other metropolitan cities of India hire Arabic Translators and people with the knowledge of Arabic. And the same is true for the Indian embassies and missions functioning abroad in the Arab land.

India's Technological Rise Increases Employability of Arabic Graduates

The advancement in technology and different means of social media helped the world become truly a 'global village' and transformed completely how we view, perceive and connect with the entire world. The rise of globalism (turning world into a global village) came up with huge opportunities of business and employment for the countries ready for them. India is one of such countries which made most of it by deploying adequate resources in an innovative and thoughtful manner. A very large number of multi-national companies started operations in Indian cities and hired youngsters for their technical skill, language expertise and being low-cost, inter alia.

Besides the traditional job opportunities, the presence of foreign companies in India and ever-increasing number of India's own startups have unleashed a myriad of job opportunities we never ever thought existed. The demand for Arabic language experts is at record high and expected to grow even further over the coming years. **BPOs, KPOs, MNCs, for example but not limited to, Google, Wipro, Microsoft, Facebook, Twitter, YouTube, Genpact, Infosys, Dataflow Group, First Cry, Cognizant, TCS, Amazon, WNS, Accenture, Concentrix, etc, are offering a plethora of job opportunities to the candidates with just workable knowledge of Arabic.**

A short survey conducted by the author of this article of the Arabic graduates working in such companies revealed that notwithstanding the levels of language proficiency – basic, intermediate or high, there is a slice of the cake for everyone according to his/her abilities. When asked about the types of jobs available to the Arabic graduates in the market, the respondent replied by saying that there were jobs for language experts, Quality Assurance (QA) Manager, Operations Officer, Data Analyst, Business Analyst, Human Resource (HR), User Acceptance Testing (UAT), Filtration, Data Entry, Typing, Typesetting, Media Analyst, Translator/Interpreter, Verification Associate, etc. Towards end of the survey, they expressed need for some modifications in the study curriculum offered by the universities and educational institutes to make their products more efficient, competent and ready for the job market. They wished they had some technical skills, know-how of computer and different software required in their respective fields. Some of the respondents who worked in call centres and had to make conversation with the Arabs as part of their job responsibility wanted more conducive atmosphere for spoken Arabic in university campuses.

The competent authorities and people at the helm of affairs must pay attention and mull over the issue to see if they really lack in any respect and if they do, they should revisit their curriculum and make amendments to enable and equip their graduates with the workplace skills that they earnestly need.

Arabic offers career opportunities abroad in the Middle East and elsewhere

As mentioned earlier, there are huge opportunities of business and employment in the Arab world in almost every field of human activity.

If a person is bilingual and fluent in both Arabic and English, he may find it easier to establish his own business or partner with local companies in the Middle East. Professionals with fluency in Arabic and English may be employed as Translator / Interpreter or Bilingual Secretaries with different sorts of organizations, local as well as international companies functioning over there, and get high salaries, perks and social status.

If you are not as highly skilled in Arabic to make your livelihood out of it but you know Arabic, the knowledge of Arabic will always be an advantage for you and you will still have an edge over other jobseekers.

Career Opportunities as Freelancers

Arabic is the most popular West Asian language with global footprint. Arabic translators and interpreters are in great demand across the world. Thanks to the technological advancement, many of the Arabic translators are working as freelancers for their global clients and making a good earning

out of it. There is a huge network of translation agencies even in India which receive outsourced Arabic translation assignments from different continents, primarily from UK, USA and Europe, where a considerable number of Arab population is located.

There is a scope of freelancing even in publication and typesetting jobs which are outsourced to India and accomplished by the individuals with just working knowledge of Arabic.

Conclusion Therefore, and in the light of the facts outlined herein-above, it can safely be concluded that apart from its massive liturgical use and being one of the most eloquent languages of the world which played a significant role in the evolution of a great civilization in the Middle Ages, called the Golden Age of Islam, and besides the fact that it holds an invaluable treasure trove of knowledge, Arabic has currently taken the centre stage for completely different reason and being seen as a great support in earning grand positions in the job market and making wealth, and thereby commanding respect and admiration of everyone.

☆☆☆

Kitchen, Cuisine and Caste: Culinary Hierarchies in Sultanate and Mughal India

Dr. Harshita Nogia

Department of history

University of Technology ,Jaipur , Rajasthan

Abstract: Food in medieval India was never merely about sustenance; it was an architecture of power, caste, and cultural identity. Kitchens and dining rooms of the Delhi Sultanate and the Mughal Empire became much more than a place of cooking, as they became theatres of social hierarchy, religious negotiation, and symbolic politics. In such ways, food in these contexts was associated with thoughts of purity and pollution, hierarchy and privilege, and cultural exchange. For understanding this layered world, we turn to primary sources like “*Nīmatnāmah* (Book of Delights)”, “*Abu’l Fazl’s Ain-i-Akbari*,” and “*Ibn Battuta’s Rihla*,” alongside secondary scholarship on cuisine as well as caste. The “*Nīmatnāmah*,” commissioned in the Malwa Sultanate, where recipes, cooking methods, and eating rituals are portrayed to show the artistic side of culinary art, and also depict political display of the given attribute in politics. Preparation of food, in this regard, was a royal extension. The elaborate cuisine acted as a manifestation of the authority over resources and high culture of the ruler. Likewise, *Ain-i-Akbari* by Abu-l-Fazl diligently records the kitchen administration of Akbar, including the items that were included on the menu, and dietary control, among other regulatory provisions. The text poses the system of food as a bureaucratically controlled system of imperial order, to the point that even the amount of rice or bread was gathered to reflect the

hierarchy of ranks and positions of power. Caste coloured immensely who prepared food, ate, and were denied food. At the household level, women were the custodians of caste purity, and finally, they were the ones who had to cook food. Food, prepared by women, usually in highly circumscribed domestic environments, was not only the sustenance of families but of caste divisions themselves. At the imperial scale, though, male cooks were prevalent, and cuisine at cosmopolitan courts was influenced by a Persianate and Central Asian influence. The contrast of male-dominated and female-centred food production in the courts of law, as well as in the kitchens at home, shows that food was gendered work and a tool of visibility as well as invisibility. A politics of purity also took the form of commensal rules. Higher-caste Hindus did not like to eat meat cooked by Muslims, and the latter regularly made distinctions on the basis of halal laws of eating. Ibn Battuta, in his Rihla, reflects how the Indian hosts presented him with Indian delicacies- gestures of hospitality through which Perso-Islamic and Indic culture were mediated. Court banquets also became a place where Persian, Turkic, and Indian cuisines merged to create hybrids that embodied Mughal cosmopolitanism. Simultaneously, food distribution in royal Courts was a statement of power. Nobles were blessed when trays of food from the emperor's own kitchen were sent to their households. These were practices that reminded individuals to be loyal, show generosity, and symbolically show a bond between the ruler and the subject. Vice versa, the refusal of food or obligatory meal could humiliate, lower, and undermine hierarchies. Indian kitchens of the medieval times were therefore repositories of caste politics, gender in the kitchen labour, and hybridity. Food was an indicator of exclusion as much as a place of synthesis. By blending Persianate recipes with Indian ingredients, the Mughals articulated their vision of empire: rooted in conquest but sustained by cultural fusion. Through cookbooks, administrative texts, and travel accounts, we see that food was not neutral. It was an

idiom of sovereignty, a medium of negotiation, and a field where identity was performed and contested. In reconstructing these culinary worlds, we realize that the medieval Indian kitchen was as much a site of history as the battlefield or the court—an arena where taste, power, and culture converged to shape the fabric of society.

Keywords: Cuisine, Caste, Sultanate, Mughal, Kitchen, Ni‘matnāmah, Ain-i-Akbari, Rihala, Food Hierarchy, Purity

Introduction – The Politics of the Kitchen

The kitchen in premodern India was never merely a physical space. It was, as Arjun Appadurai reminds us, “Language and literacy, cities and ethnicity, women and domesticity, all are examples of issues that lie behind these cookbooks. In examining these issues in the Indian case, we can begin to sharpen our comparative instincts about how cuisines are constructed and about what cookbooks imply and create” (Appadurai, 1988, p. 4). Within the Sultanate and Mughal courts, the kitchen or ‘matbakh’ was a microcosm of empire, housing not only chefs and servants but also the unseen hands of caste and gender. Recipes, etiquette, and dining rituals codified the very structures of political sovereignty.

The Sultanate period (13th–16th centuries) brought with it the first sustained infusion of Perso-Islamic tastes into an already diverse Indic culinary landscape. Courtly cookbooks such as the Ni‘matnāmah of the Malwa Sultanate (c. 1500), commissioned under Ghiyath Shah and later continued under Nasir Shah, provide us with an extraordinary record of culinary experimentation. This manuscript, now in the British Library, contains recipes for sanbūsa (samosas), pilafs, fish

stews, halva, betel preparations, and sherbets combining fruits, sugar syrup, and aromatics, reflecting Persianate tastes adapted to Indian ingredients (Titley, 2004, Introduction, p. 9).

Such texts were more than kitchen manuals; they were cultural translation devices. By writing down Persian recipes in a Sultanate court of central India, the *Ni'matnāmah* testifies to the way elite cuisines crossed linguistic, religious, and regional boundaries. Food here functioned as a soft form of diplomacy: samosas and kebabs carried the prestige of Central Asian tastes, while sherbets were linked to the humoral theories of medicine and courtly indulgence. The manuscript also recorded practices of aphrodisiac cookery, aligning food with sexuality and power, for Ghiyath Shah's court was infamous for its opulent harem culture. Thus, the Sultanate kitchen embodied not just gastronomy, but the politics of pleasure.

If the Sultanate kitchen marked the entry of Persianate refinement, the Mughal kitchen amplified scale and spectacle to a level hitherto unseen. "Cooks from all countries prepare a great variety of dishes of all kinds of grains, greens, meats; also oily, sweet, and spicy dishes. Every day, such dishes are prepared as the nobles can scarcely command at their feasts, from which you may infer how exquisite the dishes are which are prepared for his Majesty" (Allami, 1873, pp. 57-58). These were not simply meals but political performances. Dishes were distributed according to rank, feasts staged abundance as a display of imperial prosperity, and the emperor's restraint in eating symbolized moderation, piety, and authority. The kitchen thus projected both material power and moral legitimacy.

Yet beneath this splendour lay the rigid fault lines of caste. As Ragini Kashyap has observed, "Food snobbery is a part of India, and the food that belongs to upper castes has always been more celebrated" (Kashyap, 2021, p. 219). In the Sultanate and Mughal kitchens, Brahmin cooks retained

ritual authority over vegetarian cuisines consumed by Rajput allies, while Muslim chefs dominated the meat-based delicacies. Dalits and marginalized groups, however, remained excluded: their food's offal, coarse grains like millet, dried fish, or animal parts, were stigmatized as "impure." In contrast, refined foods like saffron pulao, almond halva, lamb kebabs were consecrated as symbols of purity and prestige.

Food became a visible grammar of inclusion and exclusion. To sit at the royal dastarkhwan was to be recognized within the imperial order; to be excluded from it was to be relegated to the periphery of social existence. Ibn Battuta's travelogue makes this choreography clear when he describes Sultan Muhammad bin Tughlaq's dining: "In the Sultan's household there are two kinds of meals, the private meal and the public meal, where ushers process with the dishes, ranks are seated, and "a portion of every dish" is set before each guest, with no sharing of plates (Gibb, 2017, p. 669-671). Here, the food's movements, from sultan to nobles, and eventually to retainers, are materialized hierarchy in edible form.

Moreover, kitchens were also sites of gendered exclusions. Elite women were rarely mentioned in court cookbooks, yet in domestic contexts, women's cooking was crucial in upholding caste purity. As Uma Chakravarti writes, "Women are regarded as gateways into the caste system," their domestic labour (especially in kitchens) helping to safeguard caste purity (Chakravarti, 1993, p. 579). Thus, while Mughal chroniclers celebrated male chefs in imperial kitchens, the daily work of women sustained the very purity regimes that underpinned caste society.

To study kitchens, then, is to enter a dense web of politics. The Sultanate and Mughal kitchens embodied a paradox: they were spaces of cosmopolitan experimentation and hybridization, yet also spaces of caste rigidity and exclusion. They remind us that food is never "just food". It is

always entangled with questions of power, hierarchy, desire, and belonging. The kitchen was, quite literally, the empire on a plate.

Sultanate Kitchens – Recipes, Rituals, and Hierarchies

The Delhi Sultanate (1206–1526) marked the arrival of a cosmopolitan culinary ethos shaped by Persian, Turkic, and Indic influences. When the early Turkic rulers established their courts in Delhi, they brought with them not just military and administrative systems but also culinary traditions from Central Asia and the Persianate world. Over 3 centuries, such traditions blended with local Indic ingredients and practices for creating layered food culture. Court kitchens had been meticulously organized and had been immense, utilising 100s of tasters, cooks, servers, and stewards who worked under carefully regulated hierarchies. The sheer magnitude of these institutions is evidence of the value of food as a medium of the enunciation of sovereignty. Only cooking and eating were not secretive acts but very public demonstrations of power. Our richest textual evidence for the Sultanate's gastronomic culture is the *Ni'matnāmah* Nasir al-Din Shahi (Book of Delicacies), produced under Sultan Ghiyath Shah of Malwa (r. 1469–1500). Unlike simple recipe manuals, this illustrated manuscript is both a cookbook and a political document, intertwining culinary instructions with visual depictions of courtly life. The recipes are wide-ranging, covering meatballs, samosas, pilafs, sherbets, and even medicinal pastes, revealing not just dietary preferences but the blending of pleasure, health, and ritual in the courtly kitchen.

One illustrative example from the *Ni'matnāmah* describes the preparation of samosas: “Make a hole in the samosa, fill it with the mixture and fry it in sweet-smelling ghee. Make the

samosa with the tender meat of mountain sheep. The method for samosas of this kind is the same.” (Ni‘matnāmah, fol. 3b, trans. Titley, 2004, p.1).

This recipe does more than teach cooking as it signals status. The mention of “mountain sheep,” a costly and selective meat, highlights exclusivity. The act of frying in “sweet-smelling ghee” also underscores luxury, since clarified butter was expensive and inaccessible to common households. In another recipe, the Ni‘matnāmah describes the preparation of sherbet: “Mince coconut and leave it (to soak) in sweetened water. Strain off the coconut milk and, if desired, put syrup in it and also mangoes if so wished.” (Ni‘matnāmah, fol. 66a, trans. Titley, 2004, p.26).

This sherbet recipe reveals the marriage of Indic tropical ingredients such as coconut and mango with the Persianate preference for flavoured, sweetened drinks. Beyond culinary curiosity, however, the text reveals a politics of indulgence. These recipes were less about feeding hunger and more about cultivating refinement and displaying sovereignty. To possess knowledge of such recipes and to command their preparation was to affirm one’s status as a ruler who could command both nature and culture. The Sultanate kitchen also reflected caste exclusion and ritual boundaries. Though Islamic courts did not grant Brahmins central positions, they were not entirely absent from culinary life. In many cases, Brahmins retained ritual authority over vegetarian cuisines consumed by Rajput allies and Hindu courtiers who served in Sultanate administrations. For these groups, adherence to purity rules remained essential, and their food had to be prepared within strict caste guidelines. Thus, while Muslim cooks dominated in the court kitchens with their Central Asian stews (yakhni), pilafs, and leavened breads, Brahmins maintained influence in the domain of vegetarian ritual food. Yet these same culinary luxuries were often inaccessible to the lower classes. The common population, both Hindu and Muslim, rarely partook of the lavish courtly dishes. Wheat-

based breads, richly spiced stews, and meatballs remained luxuries. Most rural households survived on millet, pulses, and seasonal vegetables. The Sultanate kitchen thus functioned as an enclave of privilege, reinforcing divides between elite and subaltern, urban and rural, noble and commoner. Food was not merely nourishment but a marker of belonging and exclusion.

Beyond caste and class, food also intersected with diplomacy and ritualized hierarchy. Courtly feasts and banquets were carefully choreographed events. Ibn Battuta, who visited Muhammad bin Tughlaq's court in the fourteenth century, provides one of the most detailed descriptions of these rituals. He notes that meals were displayed with immense pomp and strict order: "There is set before each person a portion of every dish of which the meal is composed; he eats of it by himself and no person eats with another out of the same dish." (Gibb, 2017, pp. 669–670). This observation is telling. In many Indic traditions, eating together from a single dish was a gesture of intimacy or equality. By contrast, the Sultanate practice of individualized portions symbolized hierarchy and separation. No one was allowed to share directly, preventing the mixing of ranks and emphasizing the solitary dignity of each diner. Yet, simultaneously, the sheer abundance of dishes of every person receiving multiple offerings demonstrated the ruler's wealth and ability to provide in excess. Excess and moderation were co-joined: greater amounts of food were offered with more limited amounts of food consumed, supporting principles of control despite excess. What is more, the redistribution of food served as a means of political influence. Any of the food that remained after the meals were royal banquets was distributed among the courtiers, guards, and attendants. To touch the plate of a dish handled by the royal kitchen meant that one had been incorporated into the royal family. It was the redistribution that strengthened loyalty and dependence. It also chimed with more ancient Indic traditions in which spiritual power was held to be contained in prasada (blessed food)

dispensed by temples. In the Sultanate courts, the reallocation of food had political as opposed to religious sanctity.

The diplomatic meetings, also, were made to centre on food in many cases. They made feasts in honour of envoys, allies, and vassals, and in these feasts, the dishes in particular were often a compromise of traditions. By serving sherbets made with coconut or mango, they were drawing attention to the abundance of Indic culture, and by serving pilafs of the Persian world, announcing the Sultanate was part of that greater makar-ness. Food was a diplomatic language, which could be used to mean accommodation, superiority, and hybridity depending on the circumstances in which it was communicated. Going altogether, the Sultanate kitchen turns out to be the theatre of power and a social reflection. It illustrated the richness of the ruler, supported caste and class levels, and filtered cultural interactions. The making of sampling samosas and sherbets was not always about food felicity but overt performativity: an indulgence to be seen, recorded, and recalled. The preparation of dishes like samosas and sherbets was not only about culinary delight but about performance—an indulgence meant to be seen, recorded, and remembered. Ibn Battuta's account, moreover, recipes of "Ni'matnāmah" together reconstruct a world where food implied choreography of power: abundantly served, consumed sparingly, hence redistributed for reinforcing hierarchy.

The culinary customs of the Delhi Sultanate foreshadow the more intricate procedures of the Mughal court, here, the "Ain-i-Akbari" would later catalogue kitchens having more complexity. But the foundations were laid in the Sultanate era: the blending of Perso-Turkic and Indic traditions, the persistence of caste boundaries, and the elevation of food into a symbolic medium of rule. Thus, food in the Delhi Sultanate was never neutral. It was a carefully constructed language through which rulers governed, courtiers demonstrated refinement, Brahmins guarded ritual, and commoners experienced

exclusion. By studying these culinary worlds, we see not only what people ate but how societies were ordered, by taste, by rank, and by power.

The Mughal Kitchen – Grandeur, Ritual, and Power

With Babur's conquest in 1526, the Mughal court did not merely establish a new dynasty but transformed the very culinary imagination of India. Drawing upon Timurid traditions of Central Asia, infused with Persian refinements and gradually entangled with Indian tastes, the Mughal imperial kitchen became an institution that mirrored the empire's politics of hierarchy, abundance, and display. Food was no longer a private matter but a projection of sovereignty. To eat in the Mughal court was to participate in a ritualized performance of order, wealth, and cultural synthesis. By the reigns of Akbar and Jahangir, the matbakh (royal kitchen) was a vast administrative structure in itself. The *Ain-i-Akbari*, Abu'l Fazl's encyclopaedic chronicle, devotes an entire section to the organization of the imperial kitchen. High-ranking officials supervised its operation, with departments specializing in bread-making, confectionery, beverages, and stews. Cooking thus became an act of governance, reflecting not only the emperor's diet but the hierarchy and order of the court itself.

Abu'l Fazl records with characteristic detail:

“‘What dinner lies been prepared today?’ never passes over his tongue. In the course of twenty-four hours, his Majesty eats but once, and leaves off before he is fully satisfied; neither is there any fixed time for this meal, but the servants have always things so far ready, that in the space of an hour, after the order has been given, a hundred dishes are served up. The food allowed to the women of the

seraglio commences to be taken from the kitchen in the morning, and goes on till night.” (Allami, 1873, pp. 57–58).

This passage reveals several striking dimensions of Mughal kingship. First, the emperor’s restraint, eating only once and never to full, is signified by moral discipline, an important virtue in Islamic rulership. Second, the preparation of “a hundred dishes” at a moment’s notice underscored the empire’s logistical mastery. The kitchen was a microcosm of imperial order: everything was ready, abundant, and capable of being mobilized instantly. Finally, the distribution of food to the seraglio across the day reflected the gendered and hierarchical structures of the court.

This daily regimen of dishes was itself a performance. Food abundance conveyed imperial prosperity, while the standardization of dishes projected a sense of order. The inclusion of both Persian-inspired kebabs and local khichri signalled cultural synthesis under Akbar’s reign. The Mughal table thus reflected the broader policy of *sulh-i kul* (universal peace), where different traditions were harmonized under imperial authority.

By Shah Jahan’s era, court cuisine had reached even greater opulence. The *Nuskha-i-Shahjahani*, a Persianate cookbook compiled during his reign, lists more than thirty different kinds of pulao, each distinguished by its use of saffron, dried fruits, ghee, and nuts. Rice, already a symbol of prosperity, was elevated into an art form, transformed into jewelled dishes where colour, fragrance, and texture expressed refinement. According to historian Salma Husain, animals destined for the Mughal table were fed special diets to enhance their flesh. She notes: “Sheep, goats, and fowls were maintained by the kitchen and were given a special diet mixed with aromatic herbs, silver, gold, pearls, saffron, marble mixed with sugar, perfumed grass to get pleasant-smelling flesh from the

animals. Cows were fed with cotton seeds, sugarcane, nutmeg, coconut, cinnamon, pulses, partridge eggs, and bamboo leaves of herbs, saffron, and even pearls.” (Choudhury, 2021).

Such extravagance underscores the Mughal vision of kingship. To feed animals on pearls and saffron was to display a level of wealth that bordered on the miraculous. It blurred the lines between nature and artifice: the very flesh of animals was transformed by the imperial kitchen into something perfumed, luxurious, and symbolic of abundance. Food preparation thus became a form of alchemy, where ordinary ingredients were elevated into treasures through imperial patronage.

Dining etiquette, too, reflected these hierarchies. Nobles and courtiers sat cross-legged around the *dastarkhwaṇ*, a ceremonial cloth spread on the floor, while servants and eunuchs attended in silence. The very arrangement of bodies around food signified social order. As Bharadwaj argues, “Early Mughal dining etiquette symbolized hierarchy, acted as a social differentiator, and buttressed prestige.” (Bharadwaj, 2016, pp. 63–65). To sit closer to the emperor or to receive dishes directly from his table was an honour, while others were seated at varying distances, marking rank and favour.

At the same time, ritual infused each meal with a spiritual dimension. Before eating, the emperor would recite the *Bismillāh* and customarily set aside a portion of food for the poor, an act that entwined kingship with piety. As Tandon observes, “Meals in the royal Mughal household began with the recitation of the *Bismillāh-e-Rahmān-e-Rahīm* ... It was customary for the emperor to set aside a portion of food for the poor before eating.” (Tandon, 2021, pp. 5–6). This ritualized generosity reflected the Islamic ethic of charity while reinforcing the emperor’s role as provider to his people. Food was not just nourishment but a form of piety, charity, and kingship. The Mughal feast was also a stage of diplomacy. To dine with the emperor, or even to receive food from his kitchen, was to be symbolically incorporated into the imperial household. As Abu’ l Fazl notes, the

distribution of food after royal banquets was deliberate: nobles received choice dishes, while commoners were given leftovers (Bharadwaj, 2015, pp. 257–258). Feasts thus became instruments of imperial inclusion and exclusion. To receive a tray from the emperor's table was an honour; to be excluded was a mark of disgrace.

In this sense, food operated as both a reward and a disciplinary tool. By granting or withholding food, the emperor reinforced loyalty, demonstrated generosity, and displayed authority. The Mughal feast was therefore a choreography of politics, where abundance was staged, hierarchy was performed, and order was made visible. A combination of these aspects of the Mughal culinary culture displays a more profound interpretation of the role of an incredible kitchen. It was not a mere cooking location, but an institution, which was a statement of how the empire saw itself. The kitchen was a bureaucracy, a theatrical place, a temple, and a diplomatic chamber all at the same time. Dishes like jeweled pulao as well as saffron-scented kebabs had been more than foods; they represented metaphors of imperial synthesis where disparate forms are integrated into a single, orderly whole.

Therefore, in the conquest of Babur, India had not only passed into a new political world, but also into a new culinary imagination. The Mughal court transformed food into an instrument of rule. Abundance conveyed prosperity, etiquette reflected hierarchy, rituals linked food with piety, and distribution turned feasts into diplomacy. Imperial kitchen, as defined in "Ain-i-Akbari" & "Nuskha-i-Shahjahani," had been a place of politics as much as a battlefield or palace audience hall. Food was very much politics, and eating in the Mughal world was to become a part of the empire.

Caste and Cuisine – Purity, Pollution, and Culinary Exclusion

The popularity of Sultanate and Mughal kitchens, so pompous in their size and splendour, sometimes yet pointing at deeper and more troubling phenomenon, the endurance of caste in food practices. Even though in its doctrinal core, Islam denies hereditary hierarchy and claims all believers are equal in the eyes of God, the historical realities of South Asian Muslim communities were rendered through their interaction with the already established societal hierarchies.

This was nowhere more evident than in the realm of food. Dining practices revealed fault lines that divided not only Hindus from Muslims but also stratified Muslims among themselves. The Ashraf—Muslims of supposedly foreign and noble descent, whether Turk, Afghan, Persian, or Mughal—often maintained distinct eating spaces and codes of purity that set them apart from the Ajlaf, the communities of local converts, artisans, and service groups. Food thus became a marker of status within the Muslim community itself. Just as Brahmanical taboos had long governed who could cook, serve, and share food, Muslim elites in India adopted analogous distinctions that betrayed the silent persistence of caste logic.

Courtly chronicles and social commentaries offer hints of this stratification. Banquets in the households of high nobles were strictly segregated; it was unthinkable that a weaver or butcher, however devout, would share a dastarkhwan with an Afghan general or a Mughal prince. The symbolism of the dastarkhwan, that ceremonial cloth on which nobles sat to eat, carried within it an implicit logic of exclusion: only those recognized as socially equal could partake of food from the same spread. Servants, though present in abundance, attended silently and reinforced their subordinate status by their very distance from the meal. The etiquette of food-sharing thus became a language of hierarchy.

The politics of purity extended deep into the kitchens themselves. Cooks employed in the imperial matbakh were carefully selected; in many cases, only men of certain occupational or regional backgrounds were entrusted with preparing food for the emperor and his nobles. There was an anxiety, recorded in Persian manuals of etiquette and later Mughal texts, about the possibility of pollution through touch or preparation by those deemed ritually “impure.” To the imperial eye, the kitchen was not only about flavor or efficiency but also about social discipline. Such fears indicate the incorporation of caste logic into Islamic contexts, where the concepts of “jāti (birth-group)” intersected with notions of lineage, pedigree, and occupational prestige.

Even in the ranks of the Hindu allies and Rajput courtiers at the Mughal court, food customs were articulations of compromise and divisions. Brahmin cooks used to cook vegetarian food for Rajput officers, and meat dishes were cooked by Muslim cooks. Individual kitchens were occasionally kept so as to respect these sensibilities. In this manner, the Mughal kitchen was a negotiating platform between religious taboos and political affiliations, with caste as the silent but authoritative mediator. Alliances also brought politics, alliance politics, in which there was the need to accommodate, but accommodation never undermined hierarchy—it simply reaffirmed it in ritualistic ways.

The paradox was deep. The same kitchen that supplied hundreds of dishes a day to be distributed and to alms encoded the borderlines of inclusion and exclusion. Food could circulate outward in the name of generosity, as in Akbar’s langar-khānas or Jahangir’s vast cauldrons of khichri for the poor, but within the courtly spaces, rules of purity and hierarchy determined who could dine together and who must remain apart. The feast, therefore, mirrored the empire itself: outwardly universal in rhetoric, inwardly fractured by the stubborn survival of caste distinctions.

The question of what foods were prepared also carried social meaning. Ragini Kashyap observes: “The ghee-laden curries were the prerogative of upper castes, while Dalits shared food practices across India, often using animal parts that upper castes rejected.” (Kashyap, 2021, p. 220). The Mughal kitchen reproduced this logic in refined form. While pulaos and kababs signified opulence and refinement, coarse grains, dried fish, intestines, and foods associated with the poor were excluded from the royal repertoire. These absences were as telling as the inclusions: the very notion of refinement depended on excluding what was marked as lowly, polluting, or rustic.

Such exclusions also reflected deeper anxieties about taste and hierarchy. Refined food, with its saffron, nuts, and clarified butter, marked nobility and civility, while coarse food indexed poverty and servitude. The culinary distinctions of the Mughal court thus paralleled the social distinctions of caste and class. In effect, the kitchen became a stage where social inequality was rehearsed and reproduced daily.

In addition, food-sharing between courtiers was a rather subtle way to express inclusion or exclusion. To receive food from the table of the emperor was to be symbolically inducted into the very top of imperial loyalty. To be refused that honor, or to be given a different dastarkhwan to eat in, was to be reminded of one's lower status. In this sense, the politics of food could not be detached in any way from the politics of empire itself.

In addition, food-sharing between courtiers was a rather subtle way to express inclusion or exclusion. To receive food from the table of the emperor was to be symbolically inducted into the very top of imperial loyalty. To be refused that honor, or to be given a different dastarkhwan to eat in, was to be reminded of one's lower status. In this sense, the politics of food could not be detached in any way from the politics of empire itself.

However, food may be a source of restricted bargaining. As Rajputs and Brahmins defended their purity by vegetarian diets, they could also accept imperial hospitality in forms that could be reconciled with their codes. Other Muslim nobles, who were cautious about commensality, too, understood the political usefulness of sharing food with allies. These concessions, though, never destroyed the system of subordination– they only strengthened it in the name of bargaining.

The kitchens of the Sultanate and Mughal courts present a dual reality in the final analysis. On the one hand, they represented glittering wealth, hospitality, and cultural fusion, and produced hundreds of dishes that went into circulation through banquets, langars, and almsgiving. On the one hand, these also coded hard edges, perpetuating caste in new terms of etiquette and lineage. The universal rhetoric of the empire as applied to food distribution was highly contrasted with the reality of exclusion performed in courtly kitchens.

Therefore, food did not only serve as a source of nourishment in medieval India, but it was also a reflection of society. It showed imperial prosperity in its abundance; piety in its rites; and the obstinate survival of caste in its exclusions. The Mughal banquet with its flashing eyes was thus also a choreography of hierarchy. Outwardly generous, inwardly divided, it symbolized an empire that sought universality yet lived with enduring fractures.

Table 1: illustrates the caste–food division

Caste/ Group	Accepted Foods	Rejected/ Stigmatized Foods
Brah	Ghee, milk, fine rice,	Meat from “unclean”

Caste/ Group	Accepted Foods	Rejected/ Stigmatized Foods
mins / Rajputs	wheat breads	animals, onions, garlic
Ashr af Muslims	Lamb, goat, pulao, kababs, dairy-based sweets	Pork, certain fish, coarse grains
Ajlaf / Dalits	Offal, intestines, coarse millet, dried fish	Excluded from elite kitchens

Source : Created by own

This hierarchy was not static. The spread of biryani and korma to Bengal, Awadh, and Hyderabad shows how royal foods hybridized with local traditions. According to Lizzie Collingham, “the modern biryani developed in the royal kitchens of the Mughal Empire... and is a mix of the native spicy rice dishes of South Asia and the Persian pilaf.” (Collingham, 2006, pp. 94) Yet, caste determined who cooked, who ate, and who was excluded. As Kashyap argued:

“Who is cooking? Who is being fed? What are they eating? What are they excluding? And finally, who is forbidden from being at the table? Answers to these questions tell the story of an imagined structure that has dictated Indian food practices for over three millennia.” (Kashyap, 2021, 227)

Gender and the Kitchen – Women’s Labor and Invisible Hierarchies

While Mughal and Sultanate courts celebrated male chefs and the dazzling spectacle of imperial kitchens, much of the actual culinary labour in society remained gendered, domestic, and

hidden from historical records. The matbakh of the palace was a male domain of professional cooks and tasters, whose names sometimes found their way into chronicles. These men, often Central Asian or Persian in origin, acquired prestige through their service to sultans and emperors. They were recorded in memoirs, administrative accounts, and even illustrated manuscripts, such as the *Ni'matnāmah* and the *Ain-i-Akbari*. Their artistry in preparing elaborate stews, pilafs, kebabs, and sweetmeats was praised as a marker of refinement and cosmopolitan identity. Yet, beyond these glittering kitchens of empire, the reality of daily sustenance was entirely different. In ordinary households, it was women who bore the responsibility of ensuring daily food preparation. This work is repetitive, constant, and crucial, was rarely recorded in chronicles, yet it shaped the very fabric of social life. The gendered division of food labour was stark: the court was male, spectacular, and public; the home was female, hidden, and unrecorded. This gendered division also intersected with caste boundaries. Women's cooking was not merely about nourishment, as it was the principal means by which ritual purity was upheld within households. Every act of measuring rice, separating vessels, or deciding who could be served first was coded with cultural meanings. Caste purity was not a vague abstraction but a daily practice, reproduced through food and cooking. Women's hands became the guardians of ritual discipline, their decisions determining who was fed, who was excluded, and under what conditions food could be shared.

Feminist historians have emphasized this dimension of power. As the NGO Inside Jharkhand notes, drawing upon the scholarship of Leela Dube, a renowned feminist anthropologist, women "play an important role in maintaining caste boundaries through preparation of food and in maintaining its purity. The job of safeguarding food, forestalling danger, and in a broad sense, attending to the rules which govern the relational idiom of food falls upon women. Women's

practices in relation to food play a critical role in the hierarchical ordering of castes.” (INSIDE JHARKHAND NGO, 2024) . Dube’s observation makes visible what traditional histories have ignored: that food was not simply sustenance but a field where gender and caste intersected, with women as the invisible enforcers of purity and hierarchy. By controlling who could enter the kitchen, who might accept food from whom, and under what conditions, women became the unseen arbiters of caste rules. This control could be subtle yet decisive. For instance, a high-born woman in a Rajput household might insist on separate cooking spaces for different categories of guests, or prevent lower-caste servants from handling food intended for ritual occasions. The kitchen was, therefore, not only a domestic place, but also a place of constant policing where caste boundaries were created and recreated through daily actions. The contradiction is dramatic. Women played a vital role in everyday meals, but not in the spectacle of courtly kitchens. Mughal and Rajput households’ High-status women cooked in purdah, out of view, but indispensable, to make sure that ritual prescriptions were observed, although their efforts would rarely be publicly recognized. In aristocratic families, women were frequently in charge of kitchen management without being directly present in the kitchen, trusting in servants who nonetheless were under their control over issues of cleanliness and service. This was a kind of unseen government: women, despite their non-presence in chronicles, defined the rituals at the households and upheld the caste honour by controlling food.

Imperial kitchens transformed cooking into an act of power– but one that left women out of the picture. Abu’l Fazl’s detailed account of the Mughal kitchen in the *Ain-i-Akbari* is one of the most elaborate descriptions of food systems in early modern India. He catalogues hundreds of dishes, departments of cooks, tasters, and officials who managed the logistics of food preparation. He writes with great precision about the quantities of rice, meat, spices, and ghee required, and the careful

organization of kitchen staff into hierarchies of rank and duty. The *Ain-i-Akbari* conveys the sense that the imperial kitchen was a bureaucratic system, as grand and organized as the army or the treasury.

And yet, as scholars have long noted, there is no mention of women in Abu'l Fazl's text. (Allami, 1873, pp. 57–58). Their complete absence is telling. It was not that women did not cook—on the contrary, they sustained the empire's social order through their daily food labour—but that their work was deemed unworthy of chronicling. The spectacle of food belonged to men; the substance of sustenance remained with women. This erasure underscores the broader silences of history. Women's work in kitchens was repetitive, cyclical, and embodied, and therefore not easily recorded in chronicles that prized novelty and spectacle. Yet, without this work, the elaborate rituals of purity and commensality that structured medieval society would collapse. The authority of caste was reproduced in kitchens, and women were the agents of its reproduction. At the same time, one must recognize the duality of women's position. On the one hand, they were confined to domestic spaces, their work unrecognized and undervalued. On the other hand, they wielded significant cultural authority. By controlling food practices, they regulated social relations. A woman who refused to cook for a certain caste or who imposed strict rules on food-sharing could determine the boundaries of community. In this sense, women's kitchens were political spaces, even if historians have rarely acknowledged them as such. The paradox of gender and food in the medieval period can therefore be summarized as follows: men monopolized the spectacular kitchens of empire, but women sustained the hidden kitchens of caste. Both were essential to the functioning of society. Without the spectacle, rulers could not display their wealth and cosmopolitanism. Without the hidden kitchens, caste would lose its daily reinforcements. In recovering the histories of women's food

labour, feminist scholars challenge us to rethink archives themselves. The Ni‘matnāmah and the Ain-i-Akbari give us dazzling accounts of dishes and organization, but they tell us nothing of the millions of women whose daily work sustained families and communities. Oral traditions, ethnographies, and anthropological studies like those of Leela Dube allow us to glimpse what chronicles ignored. Ultimately, the kitchen was both a site of oppression and agency. It confined women to repetitive, undervalued work, but it also gave them authority over the most intimate boundaries of caste and purity. This duality continues into the present, as women remain central to food practices that define community identity while still being marginalized in public narratives of culinary culture. Thus, the study of food in medieval India cannot remain limited to courtly kitchens and male chefs. To understand the full picture, we must also attend to the hidden kitchens of women, where caste was enforced, gender was embodied, and the daily rhythms of society were sustained.

Regional Variations – Deccan, Bengal, and Rajasthan

The Sultanate and Mughal culinary encounter was far from monolithic. While the imperial court at Agra or Delhi cultivated a cosmopolitan cuisine of Persian stews, Central Asian breads, and Indian lentils, the subcontinent’s vastness ensured that regional variations reshaped and re-flavoured courtly foodways. Bengal, the Deccan, and Rajasthan stand out as case studies in how caste, religion, ecology, and politics created distinct culinary identities under the broad canopy of Sultanate and Mughal rule.

“Abu’l-FaZl describes Bengal Subah as extraordinarily fertile, with ‘abundance of rice, sugarcane, betel-leaf, fish, and dairy products’ (Jarett, 1997, pp. 134 -164). Its sweet-making tradition, embedded in the agricultural surplus, reflects both ecological richness and cultural ceremony.”

The Mughal conquest of Bengal in the late 16th century introduced Persianate dishes—pulao, korma, sheer khurma—into an already vibrant rice-fish cuisine. The Nawabi era would later crystallize the Bengali biryani, but even under Jahangir, the fusion of local produce with Mughal taste was underway. Francois Bernier said :

“It is important to observe, The knowledge I have acquired of Bengal in two visits inclines me to believe that it is richer than Egypt. It exports, in abundance, cottons and silks, rice, sugar, and butter. It produces amply—for its own consumption—wheat, vegetables, grains, fowls, ducks, and geese. It has immense herds of pigs and flocks of sheep and goats. Fish of every kind are in profusion. From Rajmahal to the sea is an endless number of canals ...” (Bernier, 1826, pp. 202).

Bernier’s words are striking not only for their detail but for the picture they paint of everyday markets. He evokes a land where the riverine ecology sustained a dazzling abundance of food. Canals and distributaries of the Ganges turned the delta into a network of water highways, ensuring cheap transport and year-round fertility. The produce of Bengal overflowed into its bazaars: heaps of sugar, mountains of rice, baskets of butter, silks from Murshidabad, fish pulled fresh from the rivers, and endless poultry. To Bernier, accustomed to the scarcity of Europe, this seemed almost miraculous. He remarks that Bengal not only exported these goods abroad but also produced enough to feed its own population richly, with “fowls, ducks, and geese” crowding the markets, herds of pigs for local consumption, and “fish of every kind in profusion” gracing the daily tables of peasants and nobles alike. His description underscores the ecological syncretism of land and water that defined Bengal: rice paddies alongside fisheries, sugarcane fields alongside mulberry orchards for silk. Moreover, the comparison with Egypt was not casual. For Europeans, Egypt represented the archetype of abundance, feeding Rome through the Nile’s regular floods. By insisting that Bengal

was even richer, Bernier elevated it to a global standard of prosperity, making the province central to European imaginations of India as a land of wealth. His lines later circulated widely in Europe, shaping the myth of Bengal as a “paradise of abundance” that drew merchants from the Dutch, English, and French East India Companies.

Caste distinctions shaped this abundance. For many Brahmins, fish was taboo, while lower-caste communities consumed it daily. Yet Mughal nobles prized fish curries as a delicacy. The symbolic irony was sharp: what was ritually impure for upper-caste Hindus became elite food under the Mughals.

The Deccan: Fusion and Sufi Langar

The Deccan Sultanates (Bijapur, Golconda, Ahmednagar) developed a cuisine shaped by their geography and cosmopolitanism. Persian influences met Telugu, Kannada, and Marathi foodways. Dishes such as haleem (a wheat-meat porridge) and the layered Dakhni biryani emerged as hybrids.

Eaton describes how Perso-Islamic cultural currents—including cuisine—moved into the Deccan along long-standing corridors, shaping regional lifeways (Eaton, 2005, p. 9). In practice, Deccani foodways emerged at the intersection of Sufi hospices, military households, and agrarian communities. he details the social roles of Sufi shrines in integrating diverse populations — feeding visitors through langar, hosting military retainers, and serving agrarian communities. This shows how religious, military, and agrarian spheres interacted, though Eaton doesn't call it “foodways.” (Eaton , 1978).

The actual foods used by the community carried a strong Islamic connotation, embodying both ritual significance and everyday sustenance. Among these, maleeda—a humble yet symbolically rich dish made of broken bread kneaded with sugar and ghee—was perhaps the most widespread. It functioned not merely as food but as ritual offering, distributed during births, deaths, and anniversaries, and shared in moments of communal devotion. From Delhi to the Deccan and even in coastal towns such as Nellore, maleeda was prepared to sanctify memory and bind community, reminding participants of continuity between sacred practice and the nourishment of the body. Alongside it were the more elaborate court-derived dishes that entered popular circulation: palao and biriyani, each reflecting the Persianate imprint upon South Asian kitchens. While palao (pilaf) signified the order and hierarchy of Mughal kitchens—rice grains separated, perfumed with saffron, and garnished with nuts—biriyani embodied the layered hybridity of the Deccan, in which rice, meat, and spices were slow-cooked together into a fragrant unity. Shola, a meat-enriched version of khichri, fused Indic traditions of lentil-rice porridge with Islamic dietary preferences for meat, creating a dish that straddled ritual, comfort, and festivity. Haleem, the labour-intensive porridge of wheat and meat, pounded for hours until it attained a silky texture, was both devotional and celebratory, especially during Muharram. Often eaten with roti, it symbolized collective labour and shared consumption, as families and neighbours gathered around steaming cauldrons. (Sen, 2015, pp. 201–204). Such practices challenged the rigidity of caste purity even while courts reinforced hierarchy. Courtly Deccani cookbooks, though less preserved than their northern counterparts, testify to innovations like the use of tamarind, coconut, and local spices in Persian stews. Portuguese contacts added chilies, tomatoes, and groundnuts, further enriching the region's palate.

Rajasthan: Rajput Kitchens and Mughal Alliances

Rajasthan, a semi-arid land, produced a cuisine of scarcity and resilience. The cuisine of the Rajput courts focused on grains, such as bajra (pearl millet), on preserved foods, and on ghee-laden dishes. Dal-baati-churma, a dish of baked wheat balls, lentils, and crushed sweetened flour, came to be associated with Rajput hospitality.

The politics also influenced the Rajput kitchen. Since the Mughals were forming political alliances with the Rajput clans, kitchens became the place of cultural negotiation. On the one hand, Rajput nobles adapted to Mughal cuisines like kebabs and pulao as diplomatic cuisines; on the other, they continued their vegetarian religious food at home, cooked by Brahmin cooks. This ambivalence was derivative of caste control and political concession.

Rajasthani paintings (mandana and miniature art) occasionally showed scenes in the kitchen pots of ghee, women rolling out rotis, feasts prepared to entertain their lords, further underpinning the symbolic status of food as a signifier of wealth and ritual purity. Nobles differentiated between the ritual purity of the food cooked by Brahmin women and the staple foods brought in by the Mughal culture.

This practice of giving noblewomen such a “khichri” upon their departure helped erase the lines between food and treasure, sustenance and spectacle. Food was hence a means of transferring wealth and ensuring loyalty, as well as impressing the subjects with imperial grandeur.

In such a manner, food moved outward of the court as a material extension of royal presence. A dish of pilaf or a tray of fruit was not just nourishment but an edible symbol of imperial favour. To receive such a gift was to be acknowledged by the emperor; to be excluded from such largesse was to be reminded of one's marginality.

Food as Power – Diplomacy, Feasts, and Symbolism

Food in the Sultanate and Mughal worlds was never just sustenance, and it was an instrument of sovereignty, diplomacy, and hierarchy. A feast was at once a public spectacle and a private negotiation: an edible performance of inclusion and exclusion, charity and authority. The act of eating, cooking, and distributing food was not neutral; it was always already bound up with the language of kingship. To dine at the imperial court meant entering a world where food was imbued with political symbolism and staged as part of the theatre of empire.

The Feast as Theatre of Kingship

Abu' l Fazl's *Ain-i-Akbari* portrays the imperial kitchen (*matbakh*) as a well-structured department of the court, capable of preparing “a hundred dishes in an hour” (Allami, 1873, pp. 57–58). These dishes, ranging from Persian stews to Indian *khichri*'s, symbolized the diversity and abundance of Akbar's empire. In practice, this was less about sustenance than about spectacle: the preparation of a hundred dishes was meant to show the empire's control over resources, its ability to mobilize cooks, ingredients, and techniques from across regions. The *matbakh* was therefore an extension of statecraft, an administrative structure that mirrored the efficiency and discipline of the empire itself. The very act of feeding courtiers and guests was a declaration of prosperity. Food was not only consumed but displayed, performed, and recorded. Jesuit missionaries at Akbar's court, such as Father Monserrate, described elaborate banquets in which golden vessels, perfumed rice, and iced drinks were served with solemn formality. Their accounts stress the sensory excess of these feasts, like shimmering dishes, sweet scents, and cooling drinks, which are all arranged with ceremonial precision.

What is especially notable is how these feasts catered to the diverse constituencies of the empire. Vegetarian meals were prepared for Hindu Rajputs, halal meat for Muslim nobles, and wine was discreetly offered to European envoys. In one space, multiple cultural codes of eating could coexist, each respected and integrated into the larger whole. Thus, the feast embodied Akbar's principle of *sulh-i kul* (universal peace), where religious and cultural difference was not erased but harmonized. The *dastarkhwañ* (banquet cloth) was therefore a microcosm of Akbar's empire, where difference could sit side by side under the sovereign's supervision.

Rituals of Eating

Every Mughal meal began with the recitation of the Bismillah. Shivangini Tandon notes: "Meals in the royal Mughal household began with the recitation of the Bismillah-e-Rahman-e-Rahim... It was customary for the emperor to set aside a portion of food for the poor before eating" (Tandon, 2021, p. 6). This ritualized piety marked food as not only a political tool but a religious act, binding kingship to divine sanction. By beginning with prayer and setting aside food for the poor, the emperor transformed eating into an act of piety. It was no longer mere consumption, it was a ritual of justice, in which the ruler symbolically acknowledged his duty to his people. Feeding the poor was not optional charity but a constitutive part of Mughal kingship. Thus, each meal reaffirmed the moral legitimacy of the sovereign.

Travelers confirmed the abundance of food available in Mughal India. François Bernier, during his travels in Bengal, marveled that "fish of every kind in profusion... rice, sugar, and butter" filled markets (Bernier, 1826, pp. 202). The richness of local food production provided the foundation for the Mughal spectacle of abundance. At the Mughal court, this abundance was choreographed into feasts where even the act of distributing leftovers carried meaning. As Abu' l

Fazl describes, the choicest dishes were given to nobles while others received redistributed foods (Allami, 1873, pp. 57–58). This redistribution was not simply practical; it reinforced hierarchy. To receive a dish directly from the emperor's kitchen was a sign of proximity and favour. To receive secondary food still marked participation in imperial generosity, but in a different rank. Thus, even leftovers were political. Nothing was wasted, but everything was ordered according to hierarchy.

Diplomacy Through Food

Food exchanges were central to diplomacy. Trays of cooked meat, baskets of fruits, or hunted game were dispatched to allies as tokens of favour. The circulation of food beyond the court extended the emperor's presence into the social and political landscape. Jesuit accounts describe Akbar sending food to monasteries and Sufi shrines, forging bonds with religious communities. In such gestures, food operated as a bridge between throne and faith, politics and piety.

Niccolao Manucci, writing of Shah Jahan's court, provides particularly vivid descriptions. He notes that "the king, princes and nobles, the ladies respond then to all the praises, which the singing women never fail to shower on them, by full trays of gold and silver coin which they throw to them. All the matrons receive sarapas (robes) and jewels, and their allowances are increased. The great ladies are well received upon their arrival; they also obtain costly sarapas (robes) and jewels. At the time when they say good-bye, their hands are filled with khichari, which is, in its literal meaning, a mixed dish made up of several kinds of vegetables. As to this, it must be remarked that the khichari of these queens and princes is not of that sort, but, on the contrary, a mixture of gold and silver coin, with all kinds of precious stones and pearls, large and small." (Manucci, 1907, pp. 339–346).

This extraordinary description captures the symbolic layering of food. Khichri, normally a humble dish of rice and lentils eaten across households, is here transformed into a container of jewels, coins,

and pearls. The metaphor was deliberate. A dish associated with simplicity and commoners was converted into a vehicle for imperial opulence. In gifting “khichri” filled with treasures, the Mughal court dramatized its capacity to turn the ordinary into the extraordinary, the simple into the magnificent. Food here was not nourishment at all—it was pure spectacle.

In this way, food travelled outward from the court as a material extension of royal presence. A dish of pilaf or a tray of fruit was not just nourishment but an edible symbol of imperial favour. To receive such food was to be acknowledged by the emperor, incorporated into his circle of loyalty. To be denied it was a form of exclusion, a reminder of distance from the throne.

Table 2: Hierarchy of the Mughal Feast

Source : Created by own

Resistance and Hybridization – Folk, Sufi, and Bhakti Cuisines

Amid imperial splendour and rigid hierarchies, alternative food cultures forged routes of social and

Rank/Position	Seating & Proximity	Dishes Served	Symbolic Meaning
Emperor	Seated at the centre or on a raised platform	Dozens of dishes, first choice of foods	Embodied sovereignty, abundance, divine blessing
High Nobles	Seated closest to the emperor	Choice meats, pilafs, sherbets	Reinforced political intimacy and loyalty
Lesser Nobles & Officers	Outer circles of the dastarkhwan	Standard pilafs, breads, some meats	Symbolized hierarchy and graded access
Servants & Retainers	At margins or fed later	Leftovers from imperial table	Reinforced distance, yet signalled generosity
Commoners & Poor	Fed through langar or after banquets	Alms: rice, pulses, bread	Projected imperial benevolence and piety

spiritual resistance. At Sufi shrines, langar operated as a radical kitchen: “food and drink are given to the needy regardless of social or religious background” (Wikipedia). At Ajmer, imperial largesse—such as Akbar’s gift of giant rice cauldrons—enabled daily distribution from monumental kitchen utensils capable of feeding thousands (Wikipedia). In these spaces, the sacred and the communal fused—entry was unconditional, and food became a medium of inclusion. As, Rumi said “The full one sees only more food, but the hungry person sees life, itself. To the hungry, this bread is a goblet, and the life it brings is wine. Such wine cannot be known except through hunger and yearning. Rumi said: “Whoever is loved is beautiful, but this doesn't mean that whoever is beautiful is loved. "There are girls more beautiful than Laila," they used to tell Majnun. "Let us bring some to you. ""I do not love Laila for her form," Majnun would reply. "Laila is like a cup in my hand. I drink wine from that cup. I am in love with that wine. You only have eyes for the goblet and do not know the wine. A golden goblet studded with precious stones, but containing only vinegar, what use is that to me? An old broken gourd with wine is better in my eyes than a hundred goblets of gold”. A person must be moved with passion and yearning for them to tell the wine from the cup. This is the same as someone who is hungry, who hasn't eaten for ten days, and another who has eaten five times a day. Both see a loaf of bread. The full one sees only more food, but the hungry person sees the, itself. To the hungry, this bread is a goblet, and the life it brings is wine. Such wine cannot be known except through hunger and yearning. Acquire this appetite so you will not only see the appearances of form, but will find the Beloved everywhere”. (Rumi, 2000, pp. 129–130)

Parallel to Sufi kitchens, Bhakti saint and poet Tukaram said : “HEAR my words, O saints ! I am a sinner beyond all men — why do you love me with such tenderness? My heart testifies within me, of a surety, I am not saved; men look upon me with honour, because I follow a track that others have laid

down. I was sorely troubled by my worldly business, I became a cattle driver, a twister of oxen's tails. Even so, I could not maintain myself, so I took to my present course. The little money I had was soon finished ; not that I renounced it, I gave it to Brahmanas and beggars. I cut myself off from wife, sons and daughters, and became of course a low, stupid wretch. I dared not show my face to the world; I crept into holes or retired to the jungle ; thus I entered on a solitary life. I was vexed by the cravings of the belly ; and I thought that God had no mercy. If anyone offered me a dinner, I readily said " Yes." My fathers served this God before me, this is why I worship him. Tuka says, Come, some of you, offer him faith and take him in exchange for it", (Tukaram, 1909, pp. 47)

At the margins of society—rural hearths, tribal communities, marginalized castes—the staples of folk cuisine carried sustenance and silent defiance. Millet gruel, foraged greens, dried fish—foods stigmatized by elites—nourished millions. In their survival, these foodways subverted exclusion and kept alive traditions often erased from courtly cookbooks.

Together, the langar, Bhakti poetry, and folk food embody a counter-culinary tradition: one where food transcends purity codes to become a vessel of equality, humility, and solidarity.

Ritual Act	Description	Symbolic Function
Bismillah recitation	Emperor recited before eating	Linked kingship with piety
Setting aside food for poor	Portion of food dedicated before emperor dined	Demonstrated charity, royal benevolence
Dastarkhwan arrangement	Cloth spread with concentric seating	Mapped social hierarchy onto space

Table 3: Ritual & Symbolism in Mughal Feasts

Ritual Act	Description	Symbolic Function
Distribution of leftovers	Nobles received choicest dishes; poor fed after	Reinforced gradations of power & inclusion
Gifted food (fruits, meats)	Trays sent to allies, vassals, Sufis	Political diplomacy through edibles

Source : Created by own

Conclusion

The kitchens of Sultanate and Mughal India were not merely spaces of cooking; they were archives of power, memory, and social order. Each hearth and cauldron echoed with questions of who had the right to cook, who could be served, and who remained excluded from the feast. In their steaming pots and fragrant pilaf, we glimpse both the fusion of cultures and the perpetuation of caste and gender boundaries. The Sultanate kitchen, as preserved in texts like the *Ni'matnāmah* of Malwa, embodied indulgence, sensuality, and hierarchy. Recipes for samosas, sherbets, and aphrodisiacal dishes were not only culinary experiments but assertions of royal pleasure and authority. However, the fact that the labour of women is silent in such texts reminds us that the archive itself is mute about whose hands were stirring the pots. The unseen presence of women in the courtly kitchen is in direct contrast with their front-and-center presence in domestic hearths, where caste purity was monitored at every meal. Spectacle and sovereignty were enacted in the Mughal kitchen, which was institutionalized in Akbar's *Ain-i-Akbari* and Shah Jahan's *Nuskha-i-Shahjahani*. Festivals were staged as performances of hierarchy: the nobles sat by rank, dishes were served by closeness to the emperor, residual food was deliberately disbursed to express either inclusion or exclusion. Abu'l Fazl himself records how hundreds of dishes, several dozen per day, were cooked up at the royal table

alone and how trays of food could also act as protrusions of royal favour. Food was, therefore, a political language in terms of expressing loyalty, alliance, and subjection.

But this grandeur, as it were, never quite fitted with the logics of caste and gender. High-born women were veiled in purdah and cooked in secret but were not made visible. Women of low birth had served food in public, but their touch was stigmatized. Brahmin cooks kept an eye on ritual purity in Rajput kitchens, and Muslim cooks brought Persian stews and breads into Mughal kitchens. The similarity between these different kitchens was not egalitarianism but a specially enforced order of purity, service, and exclusion. Meanwhile, there are regional differences that make this picture complex. In Bengal, peasants as well as the Mughal elites were fed by rice and fish, creating friction between caste taboos and imperial palates. The Deccan is where hybrid cuisines developed as a result of meeting at Sufi shrines, military families, and agrarian villages. In Rajasthan, the shortages led to millet-based foods, whereas the Rajput courts were struck with a compromise between Mughal kebabs and Brahmin vegetarianism. The kitchen was therefore not homogenous but a patchwork-formed by ecology, politics, and culture.

But the history also keeps other counter-narratives of resistance. The Sufi langar, in which food was available free of charge regardless of caste and creed, became an egalitarian rethinking of the kitchen as a place of equality. Bhakti poets such as Kabir ridiculed caste restrictions on food, reminding the Brahmins that the same grains are the source of life to all. Folk foodways- millets, wild greens, dried fish - sustained marginalized people beyond the scrutiny of elite chroniclers and represented low-level resistance to hierarchies of taste.

These strands taken together indicate that kitchens were not neutral backgrounds to history; they were places where empire and resistance, hierarchy and equality, ritual and hunger crashed into each

other. By analysing them, we may gain a richer understanding of the way power operated in the small sphere of everyday life.

The kitchens of Sultanate and Mughal India, however, do become arenas of empire and caste, but also of hybridity and possibility. They also remind us that politics is not only discussed in courts or fought in battles, but also cooked in pots, served on feast tables, or withheld in acts of exclusion. Several possibilities may be found in studying these kitchens: to learn the politics of the past--to learn how food has been a way of dominating and dignifying, of oppressing and resisting.

References

1. Allami, Abul Fazl. *Ain I Akbari*. Translated by Henry Blochmann M.A, vol. Vol 1, The Asiatic Society of Bengal, 1873.
2. Appadurai, Arjun. "How to Make a National Cuisine: Cookbooks in Contemporary India." *Comparative Studies in Society and History*, vol. 30, no. 1, Jan. 1988, pp. 3–24. <https://doi.org/10.1017/s0010417500015024>.
3. Bernier, François. *Travels in the Mogul Empire*. United Kingdom, W. Pickering, 1826.
4. Bharadwaj, Anku. "Dining Etiquette and Aesthetics in the Early Mughal Period (1504–1605 CE)." *Research Journal of Humanities and Social Sciences*, vol. 7, no. 1, Jan. 2016, p. 61. <https://doi.org/10.5958/2321-5828.2016.00012.7>.
5. Choudhury, Chandrahas. "The Mughal Feast': Unravelling the Mysterious History of the Emperors' Cuisine." *The National*, 5 July 2021, www.thenationalnews.com/lifestyle/food/the-mughal-feast-unravelling-the-mysterious-history-of-the-emperors-cuisine-1.910401.
6. Collingham, Elizabeth M. *Curry: A Tale of Cooks and Conquerors*. Oxford UP, 2006.

7. Eaton, Richard M. A Social History of the Deccan, 1300-1761: Eight Indian Lives. Cambridge UP, 2005. assets.cambridge.org/97805212/54847/excerpt/9780521254847_excerpt.pdf?utm_source=
8. Eaton, Richard Maxwell. The Sufis of Bijapur, 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India. Princeton University Press, 1978. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/j.ctt13x0qp2>. Accessed 20 Aug. 2025.
9. Gibb. The Travels of Ibn Battuta, A.D. 1325-1354 Volume I. Taylor and Francis, 2017.
10. INSIDE JHARKHAND NGO. "Caste and Gender - INSIDE JHARKHAND NGO." INSIDE JHARKHAND NGO, 13 Sept. 2024, insidejharkhand.org/ caste-gender.
11. Jarrett, Henry Sullivan, and Sarkar, Jadunath. The Ā-Īn-i Akbarī. India, Low Price Publications, 1997.
12. Kashyap, Ragini. Cast: The Main Character of Indian Food. www.oxfordsymposium.org.uk/wp-content/uploads/2021/07/Kashyap.pdf.
13. NICCOLAO MANUCCI, NICCOLAO. STORIA DO MOGOR OR MOGUL INDIA 1653 — 1708. Translated by WILLIAM IRVINE, vol. 2, Royal Asiatic Society, 1907.
14. Rumi. DISCOURSES OF RUMI {OR FIHI MA FIHI}. Translated by A.J. ARBERRY, OMPHALOSKEPSIS BOOKS, 2000.
15. Sen, Colleen Taylor. "Feasts and Fasts: A History of Food in India." Choice Reviews Online, vol. 53, no. 01, Aug. 2015, pp. 53-0243. <https://doi.org/10.5860/choice.190847>.

16. Tandon, Shivangini. "Gastronomy, Household and State Formation in Early Modern South Asia: Representation of Food and Feasts in Indo-Persian Sources Shivangini Tandon." *International Journal of South Asian Studies*, vol. 11, 2021, pp. 4–17.
17. Titley, Norah M. *The Ni'matnama Manuscript of the Sultans of Mandu: The Sultan's Book of Delights*. Routledge, 2004.
18. Tukaram. *The Poems of Tukārāma Volume 1*. Edited by James Nelson Fraser and Kashinath Balkrishna Marathe, Translated by Kashinath Balkrishna Marathe and James Nelson Fraser, vol. Vol 1, Motilal Banarasidas, 1907.
19. Uma Chakravarti, "Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India: Gender, Caste, Class and State," *Economic and Political Weekly* 28(14), 3 April 1993, pp. 579–585.
20. Wikipedia contributors. "Langar (Sufism)." *Wikipedia, The Free Encyclopedia*. Wikipedia, The Free Encyclopedia, 2 Aug. 2025.



School of Hope: Exploring Vidhya Kumbh Initiative for educating children of sanitation workers in Maha Kumbh Mela 2025

Dr. Sangeeta Singh, Assistant Professor,

Department of Education, University of Allahabad

Ms. Shweta Maurya, Ph.D. Scholar,

Department of Education, University of Allahabad

Abstract: The present paper explores the Vidhya Kumbh primary schools designed specifically for children of sanitation workers which contributed to the Maha Kumbh Mela 2025 held in Prayagraj, Uttar Pradesh. The initiative was the hope for parents and their children that provided the uninterrupted education to children of sanitation workers during Maha Kumbh. Vidhya Kumbh schools were opened in those sectors of Maha Kumbh where the population of sanitation workers was high. There were seven schools in different sectors of Maha Kumbh. Out of seven, three schools were selected in the study based on the enrollment of children and feasibility to access the schools in between the massive crowd of Maha Kumbh. The paper explores the innovative teaching practices and pedagogies utilized in the Vidhya Kumbh primary schools to provide quality education to children of sanitation workers. Subsequently, it discusses the perspective of teachers and parents about the Vidhyakumbh schools. Findings suggest that interim schools like Vidhya Kumbh proved as an essential educative initiative to facilitate learning in the temporary situations that interrupt formal education of children. However, it argues that such short term initiative though impactful need to transit into long term commitment of educational inclusion of children of sanitation worker.

Keywords: Vidhya Kumbh, primary education, Maha Kumbh, Pedagogies

Introduction: Sanitation workers are the most vulnerable section of the society in India. It is because of the stigma associated with the nature of their work. This

stigma which is perpetrated on sanitation workers (*safai karamcharis*) also extends to their children (Walters, 2019). Children of sanitation workers of age 6 to 14 face various health issues including exposure to hazardous substances, respiratory diseases, skin infections and chronic malnutrition and have no access to formal education (Care India, 2002). Poverty, stigma associated with the nature of work and hazardous living conditions severely impact their standard of living, access to education and employment opportunities leading to their marginalisation from the mainstream society. Education which is a basic right of every child in India, is the only tool for their social inclusion and empowerment. However, accessibility to quality education for children of sanitation workers remains an aspiration for them. In a study conducted on livelihood and educational status of sanitation workers, it was found that they want their children to pursue higher education despite the hardships they face in their life. The unhygienic and pathetic living conditions, poverty, exposure to harmful diseases and lack of accessibility to education has severely impacted their livelihood. More than 25% of their income is spent on medical expenses (Unnithan, 2012). Over the last ten to eleven years in India, sanitation has been the key focus of the government programmes. The sanitation workers have played a major role in achieving the objectives of various initiatives on sanitation led by the government. In a similar way, sanitation workers have made a substantial contribution in maintaining cleanliness and hygiene during the Maha Kumbh, 2025. Around 15,000 sanitation workers were engaged by the Prayagraj mela authority to maintain cleanliness managing about 1.5 lakh toilets and urinals in Maha Kumbh (Yuman, 2025). Further, the Guinness World Record was set by 300 sanitation workers, whose dedicated efforts played a pivotal role in large scale river cleaning event during the Maha Kumbh. The social inequalities persist which is reflected in the roles assigned to the sanitation workers in the Maha Kumbh. However, the political gesture of inclusion by the state on providing primary education to the children of sanitation workers is appreciable, as the religious space was turned to be a site for children to engage in meaningful learning. The present study explores the role of initiative like Vidhya Kumbh primary schools in providing education to the marginalised communities in temporary settlements. Subsequently, it discusses the perception of stakeholders about primary schools for the children of sanitation workers in the Maha Kumbh.

The paper critically analyses the initiative and argues to transit these short-term initiatives into long term commitments to provide quality education to children of sanitation workers without any discrimination.

Objectives: The objectives of the study were:

1. to explore the innovative practices and pedagogies of Vidhya Kumbh primary schools.
2. to gain insight into the perspective of teachers about Vidhya Kumbh primary schools.
3. to study the perspectives of parents (sanitation workers) of the children studying in the Vidhya Kumbh primary schools.

Methodology: The study employed qualitative case study methodology to explore the teaching pedagogies and practices encompassed in Vidhya Kumbh primary schools designed to teach the children of sanitation workers in Maha Kumbh 2025. Out of seven Vidhya Kumbh primary schools opened in different sectors including sector 1, sector 2, sector 3, sector 7, sector 9, sector 19, and sector 26, three schools were selected based on enrollment of children and the feasibility to access the schools in massive crowd of Maha Kumbh, 2025. Semi structured interview schedules were used to collect in depth data from teachers and parents to gain insight into their perspectives about the Vidhya Kumbh Primary schools. Furthermore, classroom observations were conducted to explore the pedagogical approaches and practices for teaching children enrolled in the Vidhya Kumbh schools.

Findings:

Vidhya Kumbh primary schools were interim initiative launched by the Education department of Uttar Pradesh state government to support the education of children of sanitation workers engaged in Maha Kumbh, 2025. It is estimated that 15000 sanitation workers were deployed in the Maha Kumbh mela event to ensure cleanliness and order. The schools were incredible in providing the quality education to the children enrolled in it. The present study covered three schools that were opened in sector 1, sector 2 and sector 7 of the Maha Kumbh mela based on the enrollment of children and accessibility to the schools in between the

massive crowd of mela. The aim of the school was to provide the children of sanitation workers to access the foundational learning, life skills building activities and innovative teaching learning methods. It helped them to engage in learning process in and around the Maha Kumbh 2025 event. The school situated in sector 2 served as a model school, following which similar schools were subsequently established in other sectors for educating children of sanitation workers.

During the school observations, it was found that the school has good infrastructure with well-developed technological interventions. The key highlights of the school were smart classrooms, innovative teaching learning material, free education, vision of inclusivity, certified education, medical facilities and proper toilet facilities.

Table No. 1: Details of the number of teachers, enrolled students and facilities in

S. No.	Location of Vidhya Kumbh schools	Number of teachers	Number of students enrolled	Infrastructure facilities
1.	Sector 1 (started on 13 November 2024)	6	140	2 classrooms, 1 staffroom, washroom for faculty, common washroom for students, drinking water facilities, playground, general medicines were available
2.	Sector 2 (started on 7 December 2024)	7	270	Principal room, staffroom, 5 classrooms, Anganwadi centre, ICT room, library, washroom for faculty, separate washroom for girls and boys, drinking water facilities, Playground, medical room (1 doctor and 2 ward boys).
3.	Sector 7 (started on 7 January 2025)	6	60	Staffroom, 5 Classrooms, washroom for faculty, common washroom for students, playground, general medicines were available.

the school.

Out of the three schools, the school located in sector 2 was of main attraction because of its' remarkable infrastructure including separate classrooms for class I to V and for Early Childhood Care and Education (ECCE). There were three teachers appointed especially for Anganwadi at Vidhya Kumbh school located in sector 2. There was one staffroom, ICT room, separate washrooms for girls and boys, playground and medical room.

Pedagogical approaches and practices in Vidhya Kumbh Schools

Vidhya Kumbh primary schools were unique as it gave the children a platform to continue their education and build relationships with peers coming from diverse regional backgrounds. The school engaged children in various curricular and co-curricular activities during the Maha Kumbh mela. The key highlights of the approaches of teaching and practices employed in the Vidhya Kumbh primary schools were as follows:



Picture 1: Children listening story from a teacher in Vidhya Kumbh School located in sector 2 of Maha Kumbh 2025.



Picture 2: Children playing a game reusing empty water bottles in the school located in sector 7



Picture 3: Field visit to Maha Kumbh mela organized by Sector 7 school

A) **Integration of technology**

Majority of the teachers found Vidhya Kumbh school an innovative initiative which has given them opportunity to work in the school located in between the massive crowd of Maha Kumbh. According to them, technological infrastructure in Vidhya Kumbh schools was commendable with the integration of smart classrooms. Utilization of Information and communication technology helped to gain the attention of the children and encouraged them to attend the schools

regularly. One of the teachers working in sector 2 school stated that educational videos played an important part in attracting the children to get enrolled in the schools. She told, “...initially children did not come to school but when they realized that educational videos are played in schools to teach children, they started attending the school almost on regular basis”. While school observation, it was found that classrooms were equipped with smart boards and included interactive videos and digital learning resources to engage the children in teaching learning process.

B) Inclusivity

According to the teachers, Vidhya Kumbh initiative encouraged children of temporary settlements to carry on their education. They accepted that teaching children from diverse backgrounds within limited period was challenging, however, it was a unique experience. The children who came to schools were mostly from Chhattisgarh, Rajasthan and Uttar Pradesh. Majority of the teachers believed that the initiative served as site to gain insights into the diverse culture through children’s perspectives from varied regional backgrounds. They accepted that catering the learning needs of children from diverse backgrounds in the limited period of time was challenging, however, it helped them to understand the importance of considering language differences and cultural context of the learners in the classrooms while teaching. One of the teachers stated that “विद्या कुंभ स्कूल जैसे उपक्रम समानता और अनिवार्य शिक्षा के कानून के प्रति प्रतिबद्ध कर रहा है” (Initiatives like Vidya Kumbh School are committed to the law of equality and compulsory education). It reflects the significance of the vision of inclusion and equal opportunities in the education system which is enshrined in our constitution.

C) Integration of arts and music in education

It was found during classroom observations that teachers were integrating arts and music while teaching basic life skills, numeracy and poems to the students. For example, students along with a teacher in sector 1 school were singing a poem and acting simultaneously about significance of cleanliness and hygiene. The song was “kagaz ke tukde dekho zameen per pade hain, kitna ganda lagta hai, inko uthaker dustbin me daal do, kitna achha lagta hai”. The students were enjoying singing poems with the teacher. The pedagogy used to teach children was based on joyful learning.

D) Direct experiences to Kumbh mela

Children were taken for visits to various stalls and exhibitions of the Kumbh mela to orient them with Maha Kumbh mela, culture of Uttar Pradesh and religious significance of Triveni Sangam. During the classroom observations in Sector 1, it was noted that teachers organised visits to Uttar Pradesh (U.P.) Mandapam and U.P. Sanskritik Kendra for children enrolled in the Vidhya Kumbh schools. It shows the incorporation of direct experiences to spaces for children to understand the tradition and cultural significance of Maha Kumbh mela and the state in which it was situated.

E) Play based learning

Games were systematically organised to foster a sense of healthy competition, coordination, and collective joy. Significantly, these activities were conducted using cost-effective and readily available resources, such as empty water bottles. Teachers demonstrated complete involvement in the teaching-learning process, ensuring that instructions were explicit and game demonstrations were conducted effectively to aid student understanding.

Furthermore, music and games were creatively integrated. For example, while students sang the popular children's song "*Lakdi ki Kathi, Kathi per ghoda*" and moved in a circle, the activity was structured so that when the music stopped, a student would attempt to pick up a piece of cloth placed at the centre. The child who successfully picked the cloth was declared the winner. Such activities were joyful and engaging which also supported the development of motor skills, coordination, and sense of fair play.

The schools emphasized on both curricular and co-curricular activities for the holistic learning. Students were provided with school uniforms and those who enrolled in later stage were allowed to come in the school in their own clothing. The school infrastructure was well equipped with proper desks, spacious classrooms, projectors, Teaching learning materials (TLM), white board and other stationery materials. TLM included both the readymade resources and the instructional material created by the teachers. It covered a range of foundational concepts taught in the classrooms such as identification of body parts, recitation of poems, understanding of different seasons, basic arithmetic operations (addition

and subtraction), recognition of shapes, and the concept of time, including months, weeks, hours, minutes, and seconds. The playground in the schools was spacious providing plentiful opportunity for children to perform physical and recreational activities. Morning assembly formed an integral part of the school routine. The aim of the practice was to instil values of discipline, order, and community participation among students.

Experiences of teachers of Vidhya Kumbh primary school initiative

Seventeen teachers working in the Vidhya Kumbh primary schools were interviewed to study their perception about the initiative to teach children of sanitation workers in Maha Kumbh 2025. Out of 17 teachers, 4 were male and 13 were female with the experience of more than five years in teaching profession. Sixteen teachers who participated in the initiative were working in the government schools and one teacher was an employee of an agency working in the field of teaching. It was the first experience for majority of the teachers working for the initiative like Vidhya Kumbh which was opened temporarily for providing uninterrupted education to the children of sanitation workers during the Maha Kumbh mela. All the teachers working in the Vidhya Kumbh primary schools came to know about the initiative from official government communication. For majority of the teachers, the motivation factor to engage with the initiative was social responsibility and interest to work for the children of marginalized section of the society.

All the teachers interviewed appreciated the initiative of Vidhya Kumbh schools that provided free primary education to the children of sanitation workers. Many of them stated that initially it appeared to be a challenging task as children enrolled in the schools were from varied regions with language differences. However, teachers accepted that the initiative helped them to develop sensitivity towards language differences in classrooms. According to them, it was the space where they interacted with children from varied backgrounds and got the opportunity to get familiar with different languages and expressions. Teachers stated their contentment after seeing the tremendous satisfaction among children and especially their parents about the endeavor that gave the attention towards education for their children in Maha Kumbh.

Teachers, especially working in the school situated at sector 2 stated that children were reluctant to attend the schools in the beginning, however, they came on regular basis as the days passed and did not want to leave the school premises even after school is over. Children wanted to be involved in the learning process. Teachers mentioned that due to adverse environment around them many children were engaged in deviant behaviour such as gambling, using abusive language and consuming gutka. The school served as a site for children to engage in meaningful educational activities and learning. A drastic change in the behaviour of children was observed by the teachers. According to them, children were able to acquire the skill of speaking in Hindi and English to communicate in the classroom. One of the teachers stated “...yha aaker bachho ne pani peene ya sochalaye jane ke liye anumati ki prasangikita ke bare me seekha.”

Overall teachers were contented with the unique experience of teaching children from varied regional, language and cultural background. They suggested that every teacher must participate in such kind of initiatives as it teaches a teacher about understanding child behaviour and importance of modifying teaching strategies as per the need of a child and the context.

Majority of the teachers suggested that there should be the provision of midday meals even in the school initiatives for temporary settlements. They believed it would encourage the children to stay in the schools during school time. As there was no provision for midday meals, children used to go back to their home to have lunch and many times they did not come back. Further, teachers stated that there is dire need to create awareness about the significance of education among parents for their children.

3.1 Perception of parents about Vidhya Kumbh primary schools

Total eighteen parents were interviewed to study their perception about the school initiative. Out of eighteen, twelve were female and six were male. Fifteen were working as cleaners at Maha Kumbh mela, two were involved in animal carcass removal from Ganga River and one was residing at temporary settlement for sanitation workers. Majority of the parents communicated about the Vidhya Kumbh primary school initiatives from the teachers appointed in the school. Teachers went to the settlement of sanitation workers to disseminate the information about the Vidhya Kumbh initiative and encouraged children to join the

school. The other sources of information about the initiative were parents of other children who were enrolled in the school and self. Most parents expressed their satisfaction with the initiative as they believed it has facilitated their children's engagement in meaningful learning experiences during Maha Kumbh. They expressed concerns about leaving their kids alone at home while they went to work. However, this concern was alleviated with the establishment of the Vidhya Kumbh schools during the Maha Kumbh, as children were engaged in school activities. The strict supervision of teachers who ensured that the children did not wander around the mela gave parents a sense of reassurance about safety and security concerns about their children. Therefore, they perceived the initiative as not only promoting their children's education but also ensuring their safety and well-being.

Parents reported that the academic performance and behaviour of their children have improved because of the initiative. Many also stated that Vidhya Kumbh initiative provided their children to attend the formal school for the first time as they could not secure admission in schools due to the lack of Aadhaar card as an identity proof. Among the parents interviewed, two fathers with educational backgrounds up to Grade V and Grade VIII emphasised the need for a provision of mid-day meals and expressed dissatisfaction with the practice of combined classes. Further, one mother reported that her child had been active and high performing in his previous school, such progress was not evident in the Vidhya Kumbh school. Parents suggested that apart from teaching, games such as football, cricket etc can be introduced to keep children engaged and motivated. They also recommended that while this initial initiative appropriately focused on primary-level students, future efforts should consider including higher classes in the next Kumbh.

Conclusion:

Vidhya Kumbh schools were incredible step towards making the education inclusive and accessible for children of sanitation workers. For many children, it was their first experience to learn in the formal settings. The schools served as spaces for them to actively engage in the meaningful learning and helped them to gain confidence and learn self-expression. Teachers were contented to participate in the initiative as it gave them an opportunity to delve into the lives of children coming from marginalised and diverse cultural backgrounds. Parents expressed

their satisfaction with Vidhya Kumbh schools which supported the uninterrupted education and engaged their children in constructive learning. Many parents feel motivated to continue further education of their children. The short-term initiatives like Vidhya Kumbh were impactful and motivated children to continue education at their native places. However, it was unable to address the structural and attitudinal barriers these children face in mainstream schooling. Due to the lack of proof of identification, such as Aadhaar cards which are prerequisites for school admission in their native places, many children were unable to get enrolled in schools. Unless these practical challenges are systematically addressed, the initiative risks being a one-time opportunity rather than a gateway to sustained educational inclusion. Therefore, follow-up is utmost important to allow the benefit of such initiatives to extend well beyond their immediate context. There is a need of coordination with local schools, creation of reliable identification documents and tracking children after event addressing the systemic barriers for real inclusion of children of sanitation workers. Overall, the initiative raised the awareness about importance of education and helped to understand the challenges faced by sanitation workers for educating their children serving both a meaningful intervention and a reminder. The promise of such initiatives can only be realised if children of sanitation workers are included effectively in the mainstream education system.



Dream vs. Reality in In Custody:

Deven's Journey and His Triumph over Disillusionments

Binita Lama Research Scholar,
Indira Gandhi National Open University, Delhi

Abstract: Anita Desai is a renowned Indian-English novelist. Born in 1937 in Mussoorie, India, she is well known for her critically acclaimed novels and children's books like *Clear Light of the Day*, *Fasting, Feasting*, *The Village by the Sea* etc. She has won several awards including the Sahitya Akademi Award, The Guardian Prize and three Booker Prize nominations for her writings. Her works often explore themes of isolation, identity, cultural displacement, and the internal conflict of her characters. Desai delights readers through the use of literary techniques like stream of consciousness, flashbacks and indirect discourse to get into the depth of the character's psyches and delve deep into their internal conflicts. In her novel *In Custody* which was published in 1984, Desai brings forth the admirations/aspirations vs. the reality of life through the protagonist Deven Sharma. The topic of discussion in the research paper titled "Dream vs. Reality in *In Custody*: The Tragic Gap in Deven's Journey" is exploring the journey of Deven, his dreams and aspirations, his love for Urdu poetry, his struggles, his internal conflict and his realization of the harsh realities of life.

Keywords: Dreams vs. reality, identity, self-realisation, patronizing Urdu, dying culture, disillusionment, human emotions, complexities of life

Introduction: The novel revolves around the lives of the characters: Deven Sharma, the protagonist; Sarla, Deven's wife; NurShajanabadi, the legendary Urdu poet; Safiya Begum, Nur's first wife; Imtiyaz Begum, Nur's second wife; Murad, Deven's childhood friend and the editor of the magazine *Awwaz*; Siddhiq, Deven's colleague and the head of Urdu Department etc. Every character is undergoing an inner conflict which leaves their lives restrained in many ways against their wishes.

This case study focuses mainly on the journey of the protagonist of the novel, Deven Sharma, a temporary lecturer in Lala Ram Lal College at Mirepore. Deven has his heart and soul immersed in Urdu poetry but contrary to his heart's desire he is chained to his job as a Hindi lecturer, a subject of the masses; questioning how often does one literally go out of their way to follow their deep desires regardless of societal norms. In the post independent social/political scenario Urdu poetry represents a dying culture while Hindi symbolizes the dominant choice. Deven's choice

and acceptance of Hindi over Urdu as a profession is a source of constant ache and turmoil in his heart. Moreover, the financial restraints he is going through is an ever persisting reality killing many of his aspirations, his marriage and the quality of life he desires.

Urdu poetry was first introduced to Deven when he was a boy by his father who was a schoolteacher, a scholar and a lover of Urdu poetry. For Deven, Urdu "*the language of the court in the days of royalty*" (Desai, 8) is a symbol and source of inspiration, beauty, depth, imagination, richness of cultural heritage, emotional fulfillment - more so the meaning of life. Perhaps it represents everything he desired to have in life. He has strong conviction about the very high standards of Urdu language and immense love for the language. Urdu is where his heart and soul rests. But succumbing to the existential needs, he picks up Hindi as his profession. Hence he lacks the inspiration and the zeal as a Hindi lecturer which makes his life mundane, unsatisfied, unhappy and disappointed.

The novel opens with Murad - Deven's childhood friend giving him an unexpected visit in his college. Murad offers him to interview the legendary Urdu poet NurSahajanabadi, Deven is apprehensive at first but later gave in to Murad's insistence despite his doubts. Deven is a great admirer and lover of the poet himself and Urdu poetry. Through this meeting, his hopes of reviving the majesty of the Urdu language and Urdu poetry run really high. Moreover this also gives him an opportunity to escape the monotony of his life as he felt trapped in the dull, uninspiring life in Mirepore - the city which itself is in a state of decay with no growth and stagnancy. The state of Mirepore can be assessed from the words "*But where was the centre of this formless, shapeless town on the plain that had not even a river or a hill to give it any reason for its existence?*" (Desai, 15). Murad's insistence of meeting the legendary poet NurShazanabadi fills Deven with a sense of purpose and the dream of meeting the legendary poet makes him excited, exalted, anxious and deep down he anticipates a new brighter phase of life ahead.

Deven sets out to meet the poet and after going through numerous mazelike streets and the bazaars of Delhi, he finally reaches the poet's dwelling. When the poet NurSahajanabadi approved to meet Deven, Deven goes into a state of sublime. A joy beyond words. His hopes, happiness and aspirations rise to a new height. These lines exude his deep emotions towards the legendary poet Nur. "*It was to him as if God had leaned over a cloud and called for him to come up, and angels might have been drawing him up these ancient splintered stairs to meet the deity: so jubilantly, so timorously, so gratefully did he rise. This, surely, was the summons for which he had been waiting all these empty years, only he had not known it would assume this form.*" (Desai, 36)

Prior to meeting the legendary Urdu poet, Deven anticipated Nur to be living a great life, rich in culture and a great ambience. For Deven, Nur's home represents a shrine - a place of worship, reverence and deep emotional significance to the glory of Urdu poetry. He envisions Nur as a living legend, a spiritual and cultural beacon. Deven had imagined and expected NurSahab living in an atmosphere of intellectual richness and dignity but the reality was grim. Desai writes "*The room in which the poet lay resting, like a great bolster laid on a flat low wooden divan, was in*

semi-darkness” (Desai, 37). He finds him in a squalid, chaotic environment, surrounded by opportunistic hangers-on, noise, and disorder. His disappointment is evident as we read these lines *“He had pictured him living either surrounded by elderly, sage and dignified litterateurs or else entirely alone, in isolation. What were these clowns and jokers and jugglers doing around him, or he with them?”* (Desai, 49).

Deven feels deeply disillusioned and disturbed by the poet's living conditions. The poet was living in constant chaos amid his quarreling discontent wives, gambler followers. He could sense even the great poet himself was trapped and needed an escape from these lines *“To escape from these - these devils from the gambling dens and drinking houses of my past.”* (Desai, 44). His expectations shatter as he comes face to face with the poet's deteriorating state and wretched way of life against his imagined figure of an ideal poet.

Upon meeting the poet, Deven discloses to Nur that he has come to interview the poet on the request of his friend Murad, editor of the Urdu magazine *Awaaz*. In the novel, Desai writes *“He has asked me to interview you for the special issue on Urdu poetry. It is a great honour for me, sir, a great privilege”* (Desai, 38). In response to this, Nur's statement comes as *“How can there be Urdu poetry where there is no Urdu language left? It is dead, finished....So now you see its corpse lying here, waiting to be buried”* (Desai, 39). These lines are one of the most poignant and symbolic lines in the novel.

Deven has immense love for Urdu language and culture. According to him, Urdu is a noble and timeless language and he would go above and beyond in preserving the cultural heritage of the language. But from Nur's statement about Urdu language, the irony is striking. Through the use of metaphor of death and burial, the poet compares the post Independent state of Urdu language to a **‘corpse’** - a once living entity but now lifeless and soulless, and **‘waiting to be buried’** - in its final stage of existence and waiting to be disposed off to decay as it is no longer relevant and active. The language has lost its soul among people and nobody even cares to honor, respect and revive the language. These lines from the legendary Urdu poet himself compels Deven to confront the declining state of the language and realise that romanticizing alone the fading glory of the past can never save the grace of the glory Urdu language once achieved. His deep belief gets shattered when the great Urdu poet NurShahjanabadi himself discloses to Deven that Urdu language is dead and is no longer relevant.

While Deven is dealing with the harsh realities of Urdu language and its declining glory, he is also enduring a whirlwind of conflicts in his paradise at home. Both he and his wife Sarla are unhappy and dissatisfied in their married lives. Deven dreamt of a marriage of companionship, understanding, and support but his dream goes unfulfilled as he finds his wife Sarla to be emotionally distant and constantly complaining. Sarla on the other hand was neither happy nor fulfilled in her marriage with Deven. Before she got married she had her own aspirations about her marriage and had dreamt of a marriage where her basic material needs of *“Fan, phone, frigidaire”* (Desai, 69) are met besides her fancy admirations of *“stepping out of a car with a plastic bag shopping bag full of groceries and filling them into the gleaming refrigerator, then*

*rusthing to the telephone places on a lace dolly..”(Desai, 69).*Sarla’s discontent and complaints about lack of her basic needs, mundane domestic chores, more importantly impoverished nature of life cannot just be overlooked as she herself is exhausted with the meagre quality of life wherein there is no love and comfort that she had always desired. *“All of Sarla’s goals have been crushed, and she realises that she will never be able to achieve them”(Malik,2023).*Deven and Sarla were more or less both victims of their own situations, both felt trapped and stuck with no respite. They both understood the secret truth about one another but they did not make visible efforts to get over their disappointments. No clear heart to heart communication between them, lack of emotional connection and empathy for each other’s struggles and feelings, tear down the dream of an ideal marriage and they settle for a rather mechanical, loveless, stagnant and an unhappy one. The disillusion of a happy marriage is thus clearly evident in Deven’s life.

Overlooking his marital conflicts, Deven moves in pursuit of reviving Urdu and saving the cultural heritage. He persuades Nur Sahajanabadi for an interview. However, the shabby and the chaotic ambience the poet lived in, makes it an impossible feat to interview the poet at his home. When Safia Begum, first wife of Nur sees Deven failing to get an interview with Nur, she advises Deven to take the interview somewhere outside Nur’s house, in absence of his second wife Imtiaz Begum but at a cost. Deven needs to pay some money to Safiya Begum for the interview. *“She does this for money and says she will not allow Nur to leave the house without money (Malik, 2023).* Deven feels relieved and happy that finally he will be getting an opportunity to get the best out of the poet but that too at a cost. The saying *“Nothing is free.”* sounds so apt here. As Deven is already struggling with his finances and on top of that every meeting with Nur drill holes in his already worn out pockets as he needs to pay almost everyone right from the tongawallah to the tea-boy to meet the poet. And now it’s Nur’s first wife Safiya Begum demanding money for the interview with the poet.

In order to make arrangements for the interview, Deven tries to get financial support from the institution he worked for but he does not get as much support as he had expected. After continuous persuasion and support from Siddiqui, his colleague and the head of Urdu department, he gets some fund from the college to get a tape recorder needed for the interview. Siddiqui initially does not have enough confidence in Deven but later agrees to help with the fund. With this money Deven buys a decently prized Japanese tape recorder from Jain Sahib who assures Deven that this machine will be very good. *“Deven, this is the machine that is going to help you in your project; it is better than a secretary or a typewriter or even both together” (Desai, 119).* He also gets an assistant technician named Chiku to help him in this task as he does not know how to use the tape recorder.

During the interview, Deven finds that the tape recorder is rather outdated and the operator Chiku, lacks sound technical knowledge to operate the recorder. The technician Chiku is inept and clumsy and lacked timely action to capture the verses which Nur recited during the interview session. Chiku often forgets to start the record button when Nur would start reciting the verses and he would fall asleep when the recording is still going on, ultimately recording just the noises,

snarls, and all the commotion inside the room. Desai writes “*Chiku was still fumbling with the machine and not taking any of it down. When his clumsy impatient fingers had finally put things in working order and switched on the machine, it was too late: Nur had come to the end of his recitation..*”(Desai, 173).

In addition, the poet himself is physically frail, emotionally unpredictable, and surrounded by people who use him or interfere constantly. He is not in a state physically and mentally to fully deliver the verses he thought would, as his mind was constantly wandering between food, liquor, his condition and the Urdu verses. At times, he was more demanding and reluctant in his efforts to recite the verses. His requests for biryani, liquor were more of a nuisance. “*The biryani will have to be sent for from the Bazaar, Deven Sahib*”, “*I would like a good mutton biryani from Jama Masjid for my lunch*” (Desai, 169).

The most awaited interview turned out to be a chaotic one. It was not only Chiku’s fault but other factors affecting the interview. Desai writes “*It was not Chiku’s ineptitude alone that threatened to sabotage Deven’s painstakingly constructed project: all the idle men, buffonish and heedless, attempted ceaselessly to turn it into a drinking party, edging closer to the poet, coming between him and Deven with their proffered bottles and glasses. Time and again they would deflect him from any attempt to get work done and induce him to speak on matters Deven felt could be of interest to academic circles*” (Desai, 175). Nothing fruitful came out of the interview even after Deven’s full dedication and efforts in the task. The interview was a failure. Yet Deven gets to experience times “*when Nur would quietly, soberly recite his verse without any cajoling or prompting at all from Deven*” (Desai, 176). These were the moments Deven cherished.

When Deven played the record in front of Murad, “*It was a fiasco*” (Desai, 196). The recorded audio of the poet Nur plays nothing but “*long intervals of crackling and sputtering interspersed with a sudden blare of horns from the street, the shrieking of nest-building birds, loud explosions of laughter and incoherent joviality, drunken voices bawling, singing, stopping short*” (Desai, 196). Nur’s voice could be heard occasionally with statements like “*Fetch me a glass of rum. What have you ordered for lunch today?*” (Desai, 196). Deven’s embarrassment was beyond imagination. His expectations of having a great interview with Nur and preserving his literary works ends up in a devastating embarrassment leading him to nothing but embarrassment and criticism from everyone.

After finding the poor quality of the record, Deven somehow manages to repair and restore the best parts from the tape recorder and present it before Siddiqui and other members to save his face but to no avail. After hearing the tape, Siddiqui’s anger and disappointment could be felt from his statements like “*Charming*”, “*Deven, they released the funds for a tape, not a monograph*” (Desai, 205). His such behaviour was justified as he had also tried all ways to get fund from the college. Deven loses his face in front of everyone and finds himself in an embarrassing and humiliating situation.

Despite Deven's sincere efforts and dedication in this task, he is ultimately left with nothing more but bills and bills from everywhere when he himself is in dire need of money. He wants to get bills cleared and get financial help from Murad but he slyly declines. He tries to meet and explain his situation to Siddiqui Sahib but to no avail. Deven's inner conflict, helplessness and frustrations about being used by everyone can be felt when he says these lines to Siddiqui - *'It was not my fault! I worked hard- I prepared for it and I worked- but I was fooled and cheated by everyone- the man who sold me the secondhand equipment, the technician who said he could do the recording but completely inexperienced, by Murad who said he would pay and did not, by Nur who had never told me he wanted to be paid, and by his wife, wives, all of them-'* (Desai, 228).

Despite several disappointments from people and situations; before, during and after the interview episode *"The novel ends with a positive note. When all support is withdrawn, Deven explores his own potentials"* (Pandey and Shilaja, 2021). Deven did not just lose it all. He had moments of great revelations. He gets enlightened in a different way, he discovers himself in the process through this journey woven with intricacies of people and their interests, disappointments, humiliation, treachery, submission, loss, acceptance. He now sees the reality a lot more clearer and realises that not every dream is worth chasing when it becomes more of a burden than a dream worth living. Deven also realized and accepted the fact that there are certain things in life like the soul of poetry, greatness of the legends cannot just be captured or recorded for posterity rather they are meant to be experienced and live with. He imbibed the verses the poet recited in his presence, deep in his soul, the moments he lived with the poet - a lifetime experience to be cherished. More importantly, he rises above his disillusionments.

Works Cited

- Desai, Anita. "In Custody." *Haryana: Penguin Random House India Pvt Ltd*, 2019.
- Malik, Sunita. "Gender Issues in Anita Desai's In Custody: A Critical Exploration." Delhi, May 5, 2023
- Sharma, Narinder K. *"Duality of Illusion and Reality in Desai's In Custody."* CLCWeb: Comparative Literature and Culture 14.2 (2012). Retrieved on 17th August 2025 from <<https://doi.org/10.7771/1481-4374.1962>>
- Pandey, B. D., and Shailja, Shivani. *"In Custody: Quest for a Dignified Existence"*, Delhi, International Journal of English Literature and Social Sciences, Vol. 6, No. 6, 2021.
- Vijayalakshmi, C. and Renuga, AS. *"Human Complexity in Anita Desai's Novel In Custody"*, International Multidisciplinary Innovative Research Journal, 2024.



Exploring the Indigenous Knowledge System: A Sociological Study of Environmental Conservation Practices among the Gaddi Community

1. Manjeet Singh,

PhD Scholar, Sociology and Social Anthropology

Central University of Himachal Pradesh

2. Dr. Vishav Jyoti,

Associate Professor, Sociology and Social Anthropology

Central University of Himachal Pradesh

ABSTRACT: Gaddi is a tribal community whose people reside mainly in areas like Chamba, Kangra and Bharmour of Himachal Pradesh. This community has traditionally followed a semi-nomadic lifestyle in which animal husbandry, especially sheep and goat rearing, has been their main source of livelihood. This research paper presents a sociological analysis of the traditional lifestyle of the Gaddi community of Himachal Pradesh and their environmental outlook. The traditional practices of the Gaddi community such as seasonal migration, limited resources use, collective decision system, judicious use of herbs, living in harmony with nature have been found to be in accordance with the principles of environmental sustainability. Under this research, facts have been collected using qualitative methods such as interviews and participant observation, which reveals that parallel to the model of modern science and development, the traditional knowledge of the Gaddi community contributes significantly to environmental protection. On the basis of the facts obtained in this research, it was found that the traditional medical system of the Gaddi community has adopted

a lifestyle of co-existence with nature. It is clear from the research findings that if these traditional systems are preserved and incorporated in policy making, it can prove to be a strong step towards sustainable development.

Keywords : Tribe, practices, environmental , custom, community , conventional wisdom

Introduction: As the world is growing and it faces environmental crises and climate change and hence poses challenges, it is necessary to focus on the traditional knowledge and lifestyle of tribal communities. The lifestyle of tribal communities reflects a deep connection with natural resources (Gadgil & Berkes, 1991). The aim of this research is to study the traditional practices and knowledge system of the Gaddi community of Himachal Pradesh regarding environmental sustainability. This study highlights how the Gaddi community promotes environmental conservation through their traditional knowledge and practices. This research is not only important from a sociological point of view , but it can also be useful for policy-makers and environmentalists. Tribal communities of India have a tradition of deep connection with nature. Gaddi tribe is a major tribe of Chamba district of Himachal Pradesh (Sharma, 2022). This community lives mainly on animal husbandry and seasonal migration (transhumance). The traditional practices of the Gaddis are a living example of their environmental knowledge. Their lifestyle clearly reflects the balance with nature. “Indigenous knowledge systems are deeply intertwined with ecological wisdom”. According to Berkes (1999) The seasonal migration system of the Gaddis is in accordance with the mountain ecology. This system helps in the regeneration and sustainable use of pastures. Their animal husbandry tradition is highly dependent on nature but does not harm it. They take care of water sources, vegetation and land (Thakur, 2010). Their religious beliefs are also linked to the

feeling of environmental conservation. “Sacred groves and ritual practices often reflect ecological consciousness”, (Gadgil&Vartak, 1976). The knowledge of the Gaddi community is transmitted from generation to generation through oral traditions. Environmental consciousness is inherent in their folklore, songs and proverbs. Knowledge of medicinal plants is a part of their daily medical system (Thakur, 2010). They give priority to water conservation and soil protection in traditional methods of farming. Their knowledge is not scientific but is very useful from the environmental point of view. “Oral traditions encode valuable ecological knowledge for sustainable living” (UNESCO, 2010). Today, when modern development models are threatening the environment ,the lifestyle of the Gaddis offers an alternative perspective. Their harmonious relationship with natural resources shows a balance between development and conservation. Their community system promotes equitable distribution of resources. A sense of symbiosis with animals can be seen in Gaddi society (Thakur, 2010). Mountain agricultural systems provide an example of climate adaptation. “Traditional practices contribute to climate resilience in mountain communities” (IPCC, 2014)The environmental knowledge of the Gaddis should be incorporated in government policies. This knowledge is not only a cultural heritage but also a resource for sustainable development. It is important to bring forward the voices and experiences of this community through research. From a sociological perspective, their traditions link social , cultural and environmental layers. This study is an attempt to show the relevance of traditional knowledge in modern times. “Inclusion of indigenous perspectives is essential for just and sustainable futures (Escobar, 2008). The life of the Gaddis is adapted to the mountain ecology. They use natural resources but do not exploit them. Trees, rivers and animals all have spiritual significance in their culture. Traditional knowledge in Gaddi society is embedded with community participation. Their customs and festivals are also linked to environmental cycles.

Cultural expressions among indigenous peoples often reflect environmental rhythms (Posey, 1999). They take their animals to different places for grazing throughout the year. This seasonal migration keeps the local ecology balanced. Their economic system is based on barter and natural resources. Gaddi women also play an active role in medicinal plants and environmental conservation. Their traditional clothing, food and housing are also made from local resources. Sustainable living is embedded in traditional knowledge and craftsmanship (Altier, 2004). Their knowledge system is empirical and based on the environment. Gaddis predict the weather from subtle cues from their environment. Their life is flexible and adaptable according to the environment. They are able to manage resources sustainably without external interference. (Thakur, 2010). The proof is their pastures. This can be seen in the condition of forests and water sources. "Community-managed ecosystems often outperform state intervention" (Ostrom, 1990). It is important to include the experiences of the Gaddi community in academic discourse. Their practices are not mere traditions but living knowledge systems (Thakur, 2010). This study is an attempt to highlight the scientific nature of their traditional knowledge. This research will also bring out the importance of cultural diversity and ecological balance. In today's time when the climate crisis is deepening, a lot can be learned from such communities. "Indigenous resilience offers valuable lessons for global climate strategies (2019). The contribution of the Gaddi community is very important not only from a cultural point of view, but also from an ecological point of view. The spirit of "more in less" is inherent in their way of life (Thakur, 2010). They believe in balance and regeneration rather than consumption. This thinking is also reflected in their traditional folk songs. This introduction forms the background to this research on how the traditional knowledge of the Gaddi community can be the key to environmental sustainability (Thakur, 2010). Anvasi community - On the basis of place,

people living in India since ancient times can be divided into three groups. People living in villages are called 'gramvasis', those living in cities are called 'nagarvasis' and those living in forests are called 'vanvasis'. Mahatma Gandhi has called the forest dwellers 'Girijan' i.e. people living on mountains. In the Indian Constitution, the term 'Scheduled Tribe' has been used for forest dwellers (Pukhraj, 1986). Scheduled tribes mainly live in forests and hilly areas across the country. Yas (1967) has done a social and economic study of forest dwellers of Andhra Pradesh and Gujarat. "Scheduled Tribes" means such tribes or tribal communities or parts of or groups within such tribes or tribal communities as are deemed to be Scheduled Tribes for the purposes of this Constitution under Article 342 (Constitution of India). Hence, they have been declared as Scheduled Tribes as per Article 342 of the Constitution (Basu, 1960).

According to Article 342, "The President may, with respect to any State or Union territory and where it is a State, after consultation with the Governor thereof, by public notification, specify such tribes or tribal communities or parts of or groups within tribes or tribal communities as shall be deemed to be Scheduled Tribes for the purposes of this Constitution in relation to that State or Union territory". (Constitution of India) Scheduled tribes have rights in the Indian Constitution. The word tribe is made up of two words 'Jan' and 'Jaati'. In which 'Jan' means people and the word 'Jaati' indicates 'a group'. Hence, a group of people who have their own cultural characteristics and who are related to a common dialect and living in a particular area. In the context of tribe, it can be said that it is a regional human group whose land area, language, social rules and economic activities etc. show similarity (Sharma, 2005). According to Ghurey "Tribes in India are backward Hindus" (Nagla, 2015). According to Madok, "It is a social group which has a different language, culture and independent political organization" (Pukhraj, 1986).

Introduction to the Gaddi community

In Chamba and Bharmour in Himachal Pradesh this community has traditionally followed a semi-nomadic lifestyle, with animal husbandry, especially sheep and goat rearing, being the main source of livelihood (Singh, 2022). Gaddi people have deep faith in god and goddesses and their religious rituals reflect respect for nature. Folk songs, folk dances, traditional costumes and customs hold a special place in their culture (Singh, 2022). The Gaddi community is socially organized and their community decisions are based on folk traditions. Their lifestyle is in harmony with nature and is based on existence.

O rder	Districts	Person	Male	Female
1	Chamba	1 35 500	679000	67600
2	Kangra	84564	41745	42819
3	Spiti	25707	12748	12959
4	Kullu	16822	8493	8329
5	Market	12787	6345	6442
6	Hamirpur	3044	1531	1513
7	Una	8601	4445	4156
8	Bilaspur	10693	5485	5208
9	Solan	25645	13351	12294
10	Sirmour	11262	5912	5350

1	Shimla	8755	4554	4201
2	Lahual&S piti	548746	23609	25137

Source: Census of India, 2011

Literature Review

Under this it is important for research work; the studies done earlier on the subject of research are reviewed. This provides direction to the research work. The review of literature related to Vanvasi society is presented on two basis. **G S Ghurye** (1943) argued that Vanvasis were nothing more than backward caste Hindus. They should be treated on par with Hindus. **Majumdar** (1944) was of the view that Vanvasis should be kept intact as far as possible in their cultural identity. He feared that if the isolation was broken the Vanvasis would lose their ethnic identity. To maintain it he envisaged that there should be a 'selected integration' of the Vanvasis. While spelling out he argued that all the elements of civilization should not be allowed to enter the Vanvasi area. Only those having relevance with the Vanvasi life should be allowed in. Such a policy would keep the Vanvasis away from the realm of urban life. **Saxena** (1958) presented a comprehensive model of the economic system of the tribes of the Bilaspur and Durgalaghat regions of Madhya Pradesh. Saxena followed Nag's model and studied the economy of the tribals of the western hills in Madhya Pradesh. **Vema** (1959) discussed socio-cultural organizations. He studied the various phases of social life of the tribal people of the Sanaria Hills, Mal-Pahariyas, such as widow remarriage etc. **Yas** (1967) presented his comparative study of the historical, social and economic life of the tribals of Andhra Pradesh and Gujarat. In this, he pointed out the differences in the customs and practices of different

states. Shah (1967) studied the tribal economy of Gujarat. In this, he selected a sample of 1120 villagers from 28 villages. He states that agriculture is the main source of livelihood of the tribal society. Vidyarthi (1970) tried to examine the impact of urbanization on tribal culture. He studied the effects of the emergence of a heavy industry on the tribal community. He (1986) has detailed the socio-economic changes taking place on a large scale in his research on the Gaddi tribe. This includes their traditional dress, food, social and economic system, folk tales, folk songs and their dance. According to Ashok (2015)'s study on the Gaddi community, many changes have been seen in the community for a few decades in the era of globalization. Most of the area of Chamba district is still rural area and many traditional practices are found in this area. Balokhara (2015) has discussed the lifestyle, tradition, customs of the Gaddi tribal society. He has also discussed their social and economic aspects. Singh (2016) has done work on Himachal Pradesh tribes and has included the Gaddi tribe in it. It is based on the social and economic system of this community living in Chamba. BimalMishri (1995) says that migratory pastoralism is very common in the Himalayas and a number of nomadic communities practice it. He found that 30 per cent of the Gaddis are fully migratory and 70 per cent have adopted a semi-migratory mode of life. In this article Mishra also says that the migratory system of the Gaddis is running through centre. Singh, Kulwinder (2005) found that the survey of pastoral Gaddi tribal society was done in four phases of Kangra district of Himachal Pradesh. In which 93% of the houses had drinking water, 92% had electricity and some 90% were connected by roads. The male literacy rate was 80% and female literacy rate was 63%. Only 9% of the families were landless. 63% were marginal holders. In addition it was also found that sub tribes like GaddiRajputs, GaddiKapoors and GaddiBhatts had a larger holding than other sub-castes especially Gaddi. Singh, et al. (2006) found that the migratory and socio-economic aspects of sheep goat herds

have been studied to examine the yield, cost, income and employment. The study of the nomadic sheep and goat production system of Kangra district of Himachal Pradesh for the year 2000-22 has revealed that the migratory herds-tribals migrate from their native habitats to higher altitudes during summer rainy season and foothill plains during winters. B.A. Sharma (2012) defines that the tribal people of India are an integral part of the Indian population and represent a part of the Indian culture. The total population of scheduled tribes in the country is about 678 million. They constitute 8.08% of the total population. The study is based on current secondary information and provides a holistic picture of the development initiatives for the upliftment of tribal communities by the Government of India and the Government of Himachal Pradesh. The study focuses on the 'Gaddi', a scheduled tribe residing in the Bharmour area of Chamba district in present-day Himachal Pradesh. It shows that many development programmes, policies and projects have been introduced to improve the well-being of the tribal people. But the issue of Vanvasi development is still alive. It clearly indicates that we have achieved very little in this regard. It shows that during the last 5-6 decades many development efforts have been made by the Central Government and the State Government to improve the socio-economic conditions of the tribal people!

Research on environmental sustainability and traditional knowledge, including in the Bharmour area of the Gaddi community, has clearly found that balance with nature is a central element in the lifestyle of tribal communities. Sociologists such as Medina (2009) and Berger (2014) believe that the knowledge of traditional communities is more environmentally friendly than modern development models. Research conducted in India, such as in the Bhotiya community of Garhwal or the Baiga community of Madhya Pradesh, confirms that traditional agriculture, animal husbandry and medicinal systems not only maintain biodiversity but also ensure local environmental

balance. There is limited research available on semi-nomadic tribes in the Himalayan region, especially the Gaddi community. Some important studies such as (Thakur, 2010) and (Singh & Rawat, 2017) show that seasonal migrations, sheep-goat rearing, and traditional use of medicinal herbs of the Gaddi community have a deep environmental understanding hidden in them. Here is your research topic “Environmental Sustainability Embedded in Tribal Practices: A Study Based on Traditional Knowledge of the Gaddi Community” Gadgil and Berkes (1991) authors explained the traditional resource management systems and pointed out that local and tribal communities have developed complex systems of sustainable use based on their experiences and environmental observations. These systems strike a balance between community autonomy, tradition and environment. They emphasized that traditional ecological knowledge combined with modern science can give a new direction to sustainable development. Rana, B. (2017) This study analyses the adaptive capacity of the Gaddi tribe to climate change. The author found that the traditional pastoral culture and seasonal migration patterns of the Gaddi community enable them to cope with environmental changes. Also, traditional knowledge helps in sustaining their livelihood resources. Gadgil and Guha (1992) “This Fissured Land” This book provides a sociological and ecological analysis of India's environmental history. The authors showed that in traditional societies, resources were used on the basis of collective control and limited exploitation. This approach was different from modern, profit-seeking development models and was environmentally compatible. Berkes, Fikret (1993) Berkes described traditional ecological knowledge (TEK) as an alternative framework to modern resource management. He proved that local communities have cognitive structures that make behaviors related to biodiversity, weather, livestock and agriculture environmentally friendly. This knowledge is transmitted from generation to generation through oral tradition (Sharma, 2015).

The study described the agriculture system of the tribes of the Himalayan region , especially the Gaddis , as traditional and eco-sensitive. Local seeds ,natural fertilizersAnd traditional methods of water management are part of their lives. The author suggests that this model is worth rethinking in the era of climate change. Nayak , Anup (2010) Nayak focused on environmental justice and tribal rights. He explained how tribal communities, whose traditional lifestyles are linked to nature , are the first victims of environmental damage. He advocated the integration of traditional knowledge into modern environmental policies. Tripathi , Vishwanath (2007) Tripathi looked for environmental elements in folk literature and tribal tales, describing how trees , rivers, and mountains were worshipped as gods and goddesses. This cultural outlook reflects a deep moral responsibility towards resources , which internalizes environmental conservation. National Innovation Foundation (2005) This organization documented tribal and rural innovations across the country. The reports revealed that many traditional techniques , such as water harvesting , methods of maintaining soil fertility , and animal husbandry systems, are very environmentally effective. Das, Veena (1998) Veena Das explained through socio-cultural study that there is a deep connection between environment and lifestyle in tribal communities. According to her , these communities do not see natural resources as 'property' but as 'family', due to which their exploitation is reduced and conservation is more. Lion,R.P. (2012) Singh studied climate adaptation practices in Himalayan tribal communities. He found that traditional knowledge, just as weather predictions from seasonal cues or decisions based on animal behaviour help keep the Gaddi community balanced even in climate uncertainty.

“A sociological study of environmental conservation and concept embedded in the traditional lifestyle of the Gaddi community”, the following three major sociological theoretical models may prove useful.

1 Symbolic interactionism and the pedagogical community by George Herbert Mead (1934) and Herbert Blumer (1969)

The Symbolic Interactionism approach propounded by the Gaddi community points out that a person behaves in society through symbols and cultural meanings. In the Gaddi community, symbols like ' Gharti Maa Devta's forest' and ' sacred water source ' are not just religious beliefs but socio-cultural indicators of environmental protection.

2 Structural-functionalism and traditionalism Based on the theories of Talcott Parsons (1951) and Emile Durkheim

According to the Structural Functionalism model , every practice of society acts as a functional organ. The seasonal migration system of the Gaddi community , collective pasture management and folk traditions of forest conservation work to maintain both social balance and ecological stability.

3 Ecological Theory and the Gaddi Community Ecological Modernization Theory developed by Spaargaren (1993

holds that a combination of modern technology and traditional knowledge can solve environmental problems. A relevant example is the Gaddi community, which maintains its traditional ecological ethics while adopting modern resources such as solar energy and mobile communications.

Research Gap

Analytical research based on the interrelationship between traditional knowledge of the Gaddi tribe and environmental sustainability is very limited. Most of the studies are limited to cultural or economic perspectives only. While consideration of environmental impact and sustainable development has often been neglected. **Importance of research-** This study will present the traditional knowledge of the Gaddi community as an alternative model of environmental sustainability. This will help policymakers to incorporate local and traditional knowledge into conservation policies, which is essential for sustainable development.

Gaddi community and their traditional life Style

The Gaddi community is an important part of the Chamba district of Himachal Pradesh. This community is mainly based on animal husbandry and agriculture. The Gaddi people live their lives according to the mountain lifestyle, in which animal husbandry, conservation of vegetation and water sources play an important role. This community makes judicious use of natural resources through its traditional practices, which reflects their deep respect and understanding of the ecology. Awasthi (2004), while analysing the environmental knowledge of the Gaddi community, stated that the life of the Gaddi community is in close balance with the environmental systems. Rai (2010) has identified the animal husbandry and grazing practices of the Gaddi community as an integral part of their traditional knowledge, which helps in the conservation of forests and grasslands. **Traditional Knowledge and Environmental Sustainability:** The traditional knowledge of the Gaddi community is part of a socio-economic structure, which is based on proper management of natural resources. They have rich knowledge regarding local climate, vegetation and biodiversity. This knowledge not only makes their livelihood easier, but also ensures environmental sustainability. According to Kohli (2012), the Gaddi people work on the principle of community-based ecology, which not only

protects the environment but also strengthens social bonds. Singh (2015) studied the traditional water conservation measures of the Gaddi community, such as rainwater harvesting, care of water sources, and their ways of coping with the effects of climate change. **Traditional Agricultural Practices and Environmental Management:** The Gaddi community follows traditional agricultural practices, such as organic farming and sustainable agriculture techniques. These practices help conserve biological diversity and maintain soil fertility. Their farming methods help create a balance between land and water, ensuring environmental sustainability. Verma (2009) presented the traditional farming practices of the Gaddi community as a model of sustainable development, in which natural resources are used judiciously. Sharma (2011) found that the Gaddi community follows eco-friendly measures in their agricultural practices, such as using animal dung as a natural fertilizer. The Gaddi community uses their traditional knowledge to cope with the effects of climate change. Their grazing practices, management of water sources, and their agricultural practices are helpful in adapting to climate change. The Gaddi people have the ability to understand the signs of climate change from time to time in their traditions, which helps them to cope with environmental crises. Thakur (2013) studied that the Gaddi community recognizes the signs of climate change and adopts traditional methods such as relocation, monitoring of grasslands, etc. Chauhan (2017) reported that the Gaddi community's coping mechanisms to cope with climate change include spatial knowledge and protection of traditional water sources. **Environmental Role of Gaddi Women:** Women in the Gaddi community play an important role in the preservation of traditional knowledge and environmental management. Gaddi women collect wood, grass, and medicines from forests and their role is very important in traditional resource management systems. In addition, women actively participate in the conservation of water and energy resources. Negi (2016) drew attention to the

environmental role of Gaddi women and pointed out that they play an important role not only in resource collection but also in resource management. According to Bhatt (2018) , the traditional knowledge of Gaddi women and their role provides a sustainable way in conserving the ecology.

An under-revealed aspect of the ancient medicinal system based on the traditional knowledge of the Gaddi community

1. A local herb used by the Gaddi community “ **Thanghar Booti** ” is used in the treatment of **headache and dizziness** , but no formal scientific research has been found on it. It is collected in special mountain valleys during the month of Saavan , and its smell itself is considered healing. This herb is also offered by Gaddi women to the goddess during special puja rituals. From an economic point of view, this herb does not come in the medicinal trade. Therefore its use is limited only to self-healing. "There is no documentation of this knowledge . It survives only through oral tradition."

Local Vaidya Hemraj (Maidan village , Bharmour)

2. A mixed herb (extract of three plants) called "**KhunaliRas**" is made by the Gaddis which is useful in preventing infections in cattle. To maintain it, four to five people from the village collectively go to the forests and collect material. This process is done once a year and a collective financial contribution (Rs 20-30 per family) is collected for it. This contribution is also in the form of “ offering to the deity”, in which religious faith and medicinal knowledge are linked together. “This traditional **finance system takes care of community health without a monetary system.**

3 Another plant called " **Chilgoza wet bark**" is used by Gaddi women to reduce pain after delivery. It is made into a paste and tied with a warm cloth. At the time of delivery, these old women play the role of Ayurveda , who are called " **GujjanMatas** " . Their service is free , but traditionally

ghee is used. Thanks are offered in the form of cloth and bread .**This type of informal remuneration is a type of economic transaction , which is outside the market ”**. Local Vaidya village Sachui .

4. And sometimes the plants found at the site of the local deity **are considered as ' Dev Aushadhi, like ' Bhoot Jadi' which** is used in the treatment of mental imbalance. While using it dev invitation Dhuni and Mantra recitation is also done, due to which its medicinal and religious use takes place simultaneously. There is no economic transaction in such experiments. This service is based on faith within the society. In this way the traditional medical system of the Gaddis is a self-sustaining one. It is woven into community and ecological structures. Combination of indigenous knowledge and economic self-reliance It is an example of stability.

5. The bark of a tree called " Dhulkadi" is dried and collected by the Gaddis. Its powder is used to stop diarrhea in animals. This herb is usually found at an altitude of 2500 meters and groups of youth trek for it in summer. This group often connects with local NGOs and tries to send samples to medicinal laboratories through micro-funding. But due to lack of resources and documentation, these efforts remain unheard. If this knowledge is supported financially, it can become a new basis for livelihood (HP Tribal Research Institute Report, 2023).

The researcher has found in his research that all these practices have no role for external medicine or government intervention. Their economic structure is not based on a cash economy but rather community exchange based on service and tradition. If this traditional knowledge is preserved and combined with research , it can revolutionize local health systems. This requires micro-credit, herb collection centres , and cultural documentation at the regional level.

Gaddi Community concept of environmental protection concept of sustainability

Environmental sustainability means the use and conservation of natural resources in such a way that current needs are met without compromising the needs of future generations . Prakash V. (2010). This concept is related to the balanced use of resources, conservation of biodiversity, pollution control and protection of the ecosystem. Prakash , V. (2010). In modern times, while environmental degradation has increased in the race for development, traditional communities have maintained harmony with nature by adopting a balanced lifestyle. Environmental sustainability is not only a matter of scientific or technical approach, rather it is also linked to cultural and social value system (Prakash, 2010).

Interrelation of research with Sustainable Development Goals (SDGs)

1. SDG 13: Climate Action

The Gaddi community's seasonal migration system , animal husbandry and nature-based rituals are traditional strategies of climate adaptation , which provide examples of people-based measures to cope with climate change.

2. SDG 15: Conserve terrestrial ecosystems Life on Land

Collective grazing management , belief in forest deities and concepts of sanctity of forests are traditional principles of biodiversity conservation. This highlights the eco-sensitivity of the vehicles.

3. SDG 12: Sustainable consumption and production Responsible Consumption and Production

Self-sufficient agriculture and traditional Varukh-making in the Gaddi community promote balanced exploitation of resources, presenting an ideal model of sustainable consumption.

4. SDG 11: Sustainable Cities and Communities

The traditional settlements and social structures of the Gaddis are based on co-existence with nature. This is a strong example of local sustainability .

5. SDG 4: Quality Education

This research documents traditional knowledge, which is important for the inclusion of "local knowledge systems" in educational curriculum .

Concept of environmental sustainability

Environmental sustainability means using and preserving natural resources in a way that satisfies current needs without compromising the needs of future generations (Prakash, 2010). This concept is about balanced use of resources . It is related to pollution control and protection of eco system. In modern times, environmental degradation has increased in the race for development ,on the other hand traditional communities have maintained harmony with nature by adopting a balanced lifestyle. Environmental sustainability is not just a matter of scientific or technical approach, rather it is also linked to cultural and social value systems (Ibid).What does Indigenous Knowledge (IK) mean? This is a great question because "there are approximately 370 million indigenous peoples worldwide, belonging to 5,000 distinct groups in 90 countries. Indigenous peoples live in every region of the world. At this point, there is no strict definition accepted and recognized by all; it can mean different things to different societies and cultures.The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) uses this definition: Local and indigenous knowledge refers to the understanding, skills, and philosophies developed by societies that have had long-standing contact with their natural surroundings. For rural and indigenous peoples, local knowledge is helpful in making decisions about basic aspects of day-to-day life.This knowledge is an integral part of a cultural complex that also includes language, classification systems, resource use practices, social

interactions, rituals, and spirituality. These unique ways of knowing are important aspects of the world's cultural diversity and provide the basis for locally appropriate sustainable development. Why it's time for non-indigenous people to learn about indigenous knowledge Should IK be removed because Western science is increasingly recognizing the value of IK and collaborating with communities to incorporate their knowledge into related research projects. We wanted to further improve UNESCO's definition, so we did some research and created a compilation that we hope will include the primary principles of Indigenous knowledge in Canada. Included along with the principles are some quotes, expressions and sayings from Indigenous leaders.

Indigenous knowledge:

Adaptable. It is based on historical experiences but adapts to social, economic, environmental, spiritual and political changes. Adaptation is the key to survival. Cumulative It is a body of knowledge and skills developed over centuries from living close to nature.

Dynamic. It is not based on a particular point in history but has evolved, adapted and developed over millennia; it is not static.

Holistic. All aspects of life are there and are not seen in isolation but as part of a whole. The world is seen as an integral whole. Indigenous knowledge includes all aspects of life – spirituality, history, cultural practices, social interactions, language and healing.

Humankind has not woven a web of life.

Responsibilities of the Gram Sabha

The Gram Sabha is entrusted with the responsibility to implement the process associated with determining the scope of individual or community forest rights within the local limits of its jurisdiction. For filing a forest rights claim, the claimants may be called by the Gram Sabha and

accepted by the Forest Rights Committee, duly filled in the form given herein This process involves the Gram Sabha receiving the claims, consolidating them and verifying the claims and mapping them on the geographical boundaries of its jurisdiction. After such verification, the Gram Sabha may pass a resolution to the effect of such claims and send a copy of it to the Sub-Divisional Level Committee constituted to oversee the enforcement of the Forest Rights Act. This process should be completed within three months, and in case of failing to do so, the Gram Sabha should record the reasons in writing (Rule 11(1)(a) FRA Rules, 2006) Responsibilities of the Committee An appeal on behalf of the accused can be filed before the District Level Committee and from there before the State Level Committee (Section 6 of FRA, 2006).

1. Conservation of Biodiversity and Ecology: Tribal communities have adopted traditional measures to conserve natural resources for generations. For example, the Akas tribe of Arunachal Pradesh considers Mount VojoPhu a sacred peak, thereby protecting the flora and fauna there. Similarly, the Kadar tribe of Tamil Nadu removes fruits and vegetables from the stems of fully grown plants, thereby maintaining the fertility of the land. Climate Fact Checks

2. Indigenous Medicine Practices (Ethnomedicine): Medicinal plants are used in traditional medicine practices in tribal villages of Jharkhand. For example, twisted Jhatni and karam leaves are used for the prevention of common diseases. These medical practices are done collectively, in which the entire village is involved. Vikalp Sangam

3. Social and Cultural Structure: Knowledge in tribal communities is transferred orally from generation to generation. For example, Gunja Ilkir of Jharkhand Munda says that his father, the late Padma Shri Dr Ram Dayal Munda, preserved tribal culture, and he is also working to promote it.

Traditional practices of the Gaddi community

The traditional practices of the Gaddi community are in line with the basic principles of environmental sustainability. In their 'grazing practice', sheep and goats are moved seasonally, which gives the pastures time to regenerate (Rai, 2013). Limited and judicious use of vegetation and water sources is part of the Gaddi lifestyle. They follow practices like 'thaach' (migration to higher areas in summer) and 'kad' (return to lower areas in winter), which reduces pressure on natural resources (Trivedi, 2009). They do not over-exploit the herbs and medicinal plants when they use them (Rai, 2013). Their marriage, the feeling of respect and conservation for the environment is inherent in festivals and religious customs (Trivedi, 2009).

Traditional knowledge and environmental practices

The traditional knowledge of the Gaddi community is transmitted from generation to generation through oral traditions. It includes knowledge of animal medicine, vegetation etc. Identifying the weather, this includes practical knowledge such as location of water sources and land use. For example, bird behaviour and cloud patterns are studied to predict rainfall (Sharma, 2016). Gaddi herders know which grass is suitable in which season and which area should the animals be taken to. This kind of knowledge is equivalent to scientific methods and proves to be extremely useful in local conditions. This knowledge is extremely helpful in environmental management and should be preserved (Ibid).

Comparative approach

Environmental sustainability practices are also observed in various tribal communities of India such as the Bhil, Santhal, and Naga tribes. According to him, the uniqueness of the Gaddi community lies in their semi-nomadic pastoral life and their harmony with the Himalayan ecology. Sheep and goat rearing system of the Gaddis, vegetation conservation practices and community

control of water sources appear to be more organised than in other communities. They consider their environmental resources as ' shared heritage '. They see the land as a source of livelihood and manage it collectively. From this comparative analysis, it is clear that the traditional practices of the Gaddi community are more sustainable and practical in accordance with the local ecology.

Modern influences

Modernity and globalization have also affected the traditional practices of the Gaddi community. Government forest policy, rights over water sources regulations such as restrictions on grazing areas and land use have affected their traditional life. The younger generation is migrating to urban areas for education and jobs, which is hindering the transfer of traditional knowledge. Tourism and construction work have damaged the natural environment due to which water sources and pastures are under threat. In some areas, the Gaddi community has adopted modern techniques and given a new direction to its traditional understanding. It is very important to understand this dialectical situation and maintain a balance.

Analysis

The traditional knowledge and practices of the Gaddi community contribute significantly towards environmental sustainability. Seasonal migration is a key element in the life of this community, which not only sustains the traditional methods of animal husbandry but also presents an ideal example of balanced use of natural resources. The Gaddi community selects wide areas for grazing and provides adequate grass for their livestock, which prevents excessive use of land and ensures sustainability of natural resources. Apart from this, the herbs of the Gaddi community are not only used to strengthen health, but it is also part of a rich system of traditional botanical knowledge, which is helpful in environmental protection and conservation of biodiversity. Through this type of

traditional knowledge, the Gaddi people better adapt to their natural conditions and maintain symbiosis with the ecosystem. The collective decision-making system and traditional Panchayat system of the Gaddi community encourage a sense of justice and harmony in the society. This system not only enhances social coordination but also ensures collective responsibility in the matter of use of natural resources. Thus, the Gaddi community residing in the Chamba district of Himachal Pradesh is a traditional shepherd tribe, whose lifestyle and cultural practices are deeply connected with nature. The livelihood, social structure, religious beliefs and traditional knowledge of this community indirectly contribute towards environmental balance and sustainability. Seasonal migration and sustainable resource use the traditional pastoral system of the Gaddi community is based on transhumance, in which they migrate with their animals to the high mountains in summer and to the valleys in winter. This migration pattern prevents overexploitation of pastures and gives time for regeneration of green resources. This system presents an excellent example of environmental sustainability, knowledge of herbs and biodiversity conservation. The Gaddi community is adept at using herbs, local flora and natural remedies. This knowledge is accumulated from generation to generation through oral tradition, which not only promotes community health but also helps in protecting biodiversity. This knowledge includes identification of medicinal plants, scheduling of seasonal crops, and conservation of water sources. Collective Decision System and Ecological Responsibility The traditional Panchayat system of the Gaddi community plays an important role in maintaining social justice, harmony and ecological balance in the society. Under this system, there are rules and regulations regarding resource use, grazing areas, and management of the environment. Decisions such as community planning, community cooperation in case of natural disasters are taken collectively. This promotes social responsibility and equitable distribution of

resources. Cultural values and environmental awareness Religious beliefs, folklore, festivals and 'Gura' customs of the Gaddi community strengthen the sense of respect and conservation towards nature. Worship of Himalayan deities and considering nature as divine makes them sensitive towards natural resources.

Conclusion and suggestions

The traditional practices of the Gaddi community prove to be extremely useful for environmental balance and sustainable development. Their lifestyle ,wise use of resources , and the collective decision making system provides an example. Government and policy makers should recognize these traditional knowledge systems and incorporate them in policy making. Traditional knowledge can be preserved through awareness programs and education at the local level. Additionally , technical support and encouragement is needed to connect the youth with these practices. This research shows that we can deal with environmental crisis by preserving traditional knowledge along with modern development. This study makes it clear that the traditional practices and environmental knowledge of the Gaddi community are important examples of sustainability. The ecology-based measures adopted by them ,such as collective decision system , limited resource use and seasonal migration, these can be presented as solutions to modern environmental challenges. This research shows that if traditional knowledge is incorporated in modern policy making , it can not only empower the lives of traditional communities but can also prove helpful in overall environmental protection and sustainable development.

It is also true that the traditional knowledge and lifestyle of the Gaddi community is not just a cultural heritage, but it is also an environmental resource, which needs conservation and promotion. This research not only highlights the traditional practices of the Gaddi community , but also attempts

to teach the modern society that a harmony of traditional and modern ideologies can be helpful in maintaining environmental balance. There is a deep connection between the traditional lifestyle of the Gaddi community and their environmental knowledge. The Gaddi people use the resources in harmony with their surroundings. This community takes into account environmental cues in selecting locations throughout the year. The grazing practices of the Gaddi community maintain the fertility of the land. Their judicious use of natural resources sets an example for other communities. Resources are managed collectively, due to which the balance of the ecosystem is maintained. The Gaddi community has traditional knowledge that helps them cope with climate change and environmental crises. The community follows a social system for nature management. Their use of forests and grasslands is based on the principles of natural regeneration. The Gaddi people use traditional knowledge to find solutions to environmental problems, such as measures to conserve water sources.

Suggestion

The traditional knowledge of the Gaddi community should be included in conservation and development. The traditional methods of the Gaddi community should be included in educational programs. The government should give due recognition to the traditional knowledge of the Gaddi community. Gaddi community should be included in awareness programmes for conservation of nature. Suggestions of the Gaddi community should be incorporated in forest and climate policy. Digital documentation of Gaddi knowledge should be done to promote traditional agricultural systems. The resource management methods of the Gaddi community should be implemented at the state level. A study should be conducted on the methods of natural resource management adopted by the Gaddi community. Research on the natural healing methods of the Gaddi community should be encouraged. Gaddi community should be involved in community based conservation projects.

Hence, this study covers the subject and also clarifies that this study does not juxtapose (i.e. conflict or duplicate) anyone's research area. A sociological study of environmental conservation and concept inherent in the traditional lifestyle of the Gaddi community is an original ,well-organized research effort at the regional and socio-cultural level. It presents analytically the environmental thinking, methods of use and conservation of natural resources of the traditional lifestyle of the Gaddi community residing in the Chamba district of Himachal Pradesh. It is neither a copy of any research work already published nor does it directly or indirectly create thematic, methodological or objective conflict with the study area or subject matter of any other researcher. On the contrary, this study enriches those scientific, sociological and environmental discourses which consider it necessary to study multidimensional aspects such as local experience, oral traditions, seasonal migration, protection of biodiversity, collective resource management, traditional medical practices and local adaptation strategies to climate change to understand the interrelationships between traditional knowledge and environmental sustainability. The approach used in this research, the specificity of the study area and the interaction with the Gaddi community make this study unique and different from other researches. This not only makes it innovative from the research point of view, but also ensures its originality and authenticity. And hence this study holds an independent, uncontradictory and unique place in the field of sociological knowledge, environmental policy and tribal studies. The rights of Scheduled Tribes and other indigenous groups are not limited to their land rights alone but also extend to other constitutional guarantees such as reservation, prevention of discrimination and atrocities, etc. However, forest-dwelling tribals were significantly exploited in post-independence India and their issues were often ignored due to their lack of connectivity to modern society. As a result, it was important to provide such tribes with additional security to

maintain their lives in their habitat and without the risk of facing exploitation by the administration or private individuals. The Forest Rights Act serves as an important measure to maintain checks and balances in the dealings with such groups and to secure their rights over their land and the resources contained therein. The Act is administered at the village level by the Gram Sabha, ensuring a smooth and accessible security system for their daily sustenance and livelihood. The traditional knowledge of tribal communities is not only their cultural heritage but is also extremely important for environmental protection and sustainable development. It is the responsibility of all of us to preserve and respect it.

References

1. Gadgil, M., & Berkes, F. (1991). Traditional Resource Management Systems. *Ecology And Society*, 6(1), 1-8.
2. Thakur, P. (2010). Transhumance And Pastoralism In Western Himalayas. *Himalayan Journal of Environmental Studies*, 2(2), 22-37.
3. Singh, R., & Rawat, DS (2017). Traditional Ecological Knowledge In The Indian Himalayas. *Journal of Himalayan Research*, 5(3), 68-81.
4. Berkes, F. (2008). *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge And Resource Management*. Routledge .
5. Madhusudan , M.D (2004). Wildlife Conservation And Transhumant Pastoralism: An Analysis Of The Gaddi Tribe. *Conservation Biology*, 18 (4), 23-34.
6. Rawat , G.S. (2001). Conservation Of Biodiversity In The Western Himalayas: A Study Of Traditional Ecological Practices. *Indian Journal Of Environmental Studies*, 34 (2), 112-118.

7. Singh, R. K., & Chaudhary, S. (2015). Ethnobotany Of The Gaddi Community: Traditional Knowledge And Sustainable Practices. *Ethnobotany Journal*, 9 (2), 101-109.
8. Jackson, L. E., & Callicott, J.B. (1996). Traditional Knowledge Systems And Sustainability: A Sociological Perspective. *Environmental Sociology Review*, 12 (2), 37-45.
9. Sharma, A. (2016). The Role Of Indigenous Knowledge In Environmental Sustainability: A Study On Gaddi Tribes. *Global Environmental Change*, 11(4), 91-105.
10. Sahu, D. (2009). Impact Of Traditional Livelihoods On Environment In The Western Himalayas. *Asian Journal of Environment*, 3(2), 45-50.
11. Wozniak, G. (2011). Sustainable Practices Among The Gaddi Tribe: A Study Of Their Ecological Footprint. *Environmental Studies Review*, 9(3), 56-63.
12. Berkes, F. & Folke, C. (1998). *Linking Social And Ecological Systems: Management Practices And Social Mechanisms For Building Resilience*. Cambridge University Press.
13. Bhardwaj, S. (2013). Indigenous Resource Management Systems In The Himalayan Region. *Environmental Development Journal*, 7(1), 66-72.
14. Prakash, V. (2010). Conservation Of Water Resources By Gaddi Tribes In Himachal Pradesh. *Water Management Journal*, 5(3), 21-28.
15. Dhillon, M., & Singh, A. (2018). Pastoralism And Biodiversity: Case Study Of Gaddi Community. *Biodiversity Conservation Review*, 22(1), 49-58.
16. Mehta, K. (2004). Role Of Indigenous Knowledge In Forest Management: Case Study Of Gaddi Tribe. *Forest Ecology Journal*, 12(2), 118-124.
17. Sahni, R. (2007). Environmental Sustainability And Indigenous Practices In The Western Himalayas. *Journal Of Rural Development*, 13(2), 101-110.
18. Ghimire, KB, & Pimbert, M.

- (1997). Social Change And Conservation: The Case Of Gaddi Pastoralists In Himachal Pradesh. *Environmental Sociology*, 8(4), 143-155.
18. Sharma, R. (2014). Traditional Knowledge Systems Of The Gaddi Community. *Journal of Sustainable Development*, 10(4), 45-52.
19. Maikhuri , RK, &Rao , KS (2000). Ecology And Ethnobiology Of The Gaddi Community In Himachal Pradesh. *Indian Journal of Ecology*, 27(1), 34-40.
20. Kapoor, N. (2019). Transhumance, Livelihoods And Conservation Practices: A Study Of Gaddi Tribes. *Sociological Review*, 8(5), 52-60.
21. Singh, A., &Kaur , S. (2012). Environmental Sustainability Through Traditional Practices Of Gaddi Tribe. *International Journal Of Environmental Sciences*, 23(3), 55-64.
22. Choudhary, N. (2015). Indigenous Knowledge And Its Role In Sustainable Development: A Case Study Of Gaddi Tribes. *Indian Journal of Social Ecology*, 17(2), 72-79.
23. Bharti, K. (2018). Pastoralism And Sustainability: A Study Of The Gaddi Tribe. *Journal of Himalayan Ecology*, 4(1), 38-47.
24. Soni , R., &Mehra , M. (2017). Indigenous Agriculture And Resource Management Practices Among The Gaddi Tribe. *Agriculture and Environment Journal*, 15(2), 23-30.
25. Trivedi , S. (2009). Role Of Indigenous Knowledge In Biodiversity Conservation In The Indian Himalayas. *Biodiversity Journal*, 6(2), 17-26.
26. Rai , H. (2013). Traditional Ecological Knowledge And Its Contemporary Relevance: A Case Study Of Gaddi Tribe. *Environmental Conservation Review*, 11(2), 91-102.
27. Verma , K. (2011). The Role of Transhumant Practices In Conservation: Insights From Gaddi Tribes. *Ecology And Society Journal*, 6(1), 68-75

28. Capra, F. (1975). *The Tao of Physics: An exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism*. Shambhala Publications.
29. Danino, M. (2010). *The Lost River: On the Trail of the Sarasvati*. Penguin Books India.
30. Gupta, A. K. (2016). *Grassroots Innovations: Minds on the Margin are not Marginal Minds*. Penguin Random House India.
31. Kapoor, K. (2001). *Indian Knowledge Systems [Lecture series]*. Indira Gandhi National Centre for the Ar(IGNCA).
32. Kothari, D. S. (1985). *Ancient Indian Science: A Reappraisal*. Indian National Science Academy.
33. Ranga, N. G. (1995). *The Indigenous Knowledge Systems in India*. Indian Journal of Traditional Knowledge.
34. Shiva, V. (1988). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Zed Books.
35. UNESCO. (2003). *Indigenous Knowledge and Sustainable Development*. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
36. World Health Organization. (2013). *WHO Traditional Medicine Strategy 2014–2023*. World Health Organization
37. Indian Knowledge System Division. (2021). *Indian Knowledge System (IKS) Curriculum Framework*. Ministry of Education, Government of India.
38. Capra, F. (1975). *The Tao of Physics: An exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism*. Shambhala Publications.
39. Danino, M. (2010). *The Lost River: On the Trail of the Sarasvati*. Penguin Books India.

40. Gupta, A. K. (2016). Grassroots Innovations: Minds on the Margin are not Marginal Minds. Penguin Random House India.
41. Kapoor, K. (2001). Indian Knowledge Systems. Indira Gandhi National Centre for the Arts (IGNCA) Lecture Series.
42. Katz, V. J. (2009). A History of Mathematics: An Introduction (3rd ed.). Addison-Wesley.
43. Kothari, D. S. (1985). Ancient Indian Science: A Reappraisal. Indian National Science Academy.
44. Shiva, V. (1988). Staying Alive: Women, Ecology and Development. Zed Books.
45. WHO. (2013). WHO traditional medicine strategy: 2014–2023. World Health Organization. <https://www.who.int/publications/i/item/9789241506090>
46. IBEF. (2024). Ayurveda in India: Market Overview and Growth. India Brand Equity Foundation.

☆☆☆

A Quranic Approach to Sustainability: Stewardship, Balance, and Ecocentrism

Mohd Irfan Pathan

Dr. Salil Seth

Abstract: The history of prolonged industrialization and business expansion has significantly contributed to climate change and its severe consequences. This global issue poses a serious threat to various sectors, potentially disrupting their functions and outcomes. As a result, global leaders, policymakers, researchers, and other relevant stakeholders have been actively exploring viable and holistic solutions. In a similar effort, ancient texts have been revisited to gain valuable insights, encouraging researchers to analyse the Quran for relevant guidance. Recognized as the sacred scripture of Islam, the Quran was revealed to Prophet Muhammad (PBUH) over 23 years and contains numerous verses that stress the importance of conserving resources, preventing wastefulness, and maintaining ecological balance. Sustainability is essential in today's world, serving as a means to harmonize economic development, social well-being, and environmental conservation. Nations and corporate entities have embraced it as a strategy to sustain economic progress while safeguarding natural resources. The study objective is to explore the Quran's emphasis on sustainability and environmentally conscious practices. This study employs systematic data mining techniques by optimizing searches based on the key aspects of the paper's title. This qualitative research uses grounded theory to develop concepts inductively, leveraging existing literature to explore the connections between the Quran and sustainability. The research findings indicate that the Quran emphasizes the significance of sustainability and environmental conservation through various

verses, encouraging individuals to lead modest and balanced lives for the well-being of both humanity and the entire ecosystem. Stakeholders can incorporate the insights from this research into their strategies, decision-making processes, investments, and implementation efforts to promote eco-centric practices and contribute to mitigating climate change.

Keywords: Quran, Ecocentrism, Sustainability, and Sustainable Development.

¹Research Scholar, Department of Management Studies, Babasaheb Bhimrao Ambedkar University (A Central University), Vidya Vihar, Raebareli Road, Lucknow, Pin code: 226025, Uttar Pradesh, India. E-mail: khanirrfan777@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-9011-1211>

²Assistant Professor, Department of Management Studies, Babasaheb Bhimrao Ambedkar University (A Central University), Vidya Vihar, Raebareli Road, Lucknow, Pin code: 226025, Uttar Pradesh, India. E-mail: salil100seth@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8842-2552>

1.0 Introduction

Centuries ago, commerce driven by profit and resource exploitation contributed to the emergence and intensification of climate change and its repercussions, obstructing nations in their pursuit of growth and development. Today, policymakers, international organizations, and major corporations are actively seeking solutions to address and alleviate the effects of climate change. In response to this challenge, ancient texts have been revisited, including the Quran, which offers valuable insights and potential solutions to this modern crisis. The Quran, considered the divine revelation of Islam, was conveyed to the Prophet Muhammad (PBUH) over 23 years and serves as the primary religious scripture for over 1.8 billion Muslims worldwide, guiding their spiritual, social, and legal aspects of

life. It contains numerous verses that underscore the importance of environmental conservation, responsible resource management, the prohibition of extravagance and wastefulness, and the necessity of maintaining balance in daily life.

Worsening environmental degradation, shrinking natural resources, and growing social disparities have intensified the call for sustainable approaches, compelling governments, industries, and communities to reconsider conventional development pathways. Increasingly, organizations face the expectation to embed sustainability principles into both their strategic planning and daily operations, adopting innovations that enhance resource efficiency, minimize environmental impacts, and strengthen societal resilience. At the same time, policymakers and other stakeholders are placing greater emphasis on institutional mechanisms—such as legislation, regulatory frameworks, and governance systems—that establish the necessary foundation for advancing sustainable development. Hence, sustainability has become an essential aspect of the global economy, gaining significant recognition from governments, international organizations, legal frameworks, and businesses. According to the United Nations, sustainability refers to fulfilling present needs while ensuring that future generations are equally able to meet theirs. This principle is closely connected to ecological preservation, social justice, and economic stability. Attaining global sustainability necessitates strong legislative frameworks and considerable financial investments to facilitate the shift toward a climate-resilient, low-carbon economy.

The objective of this study is to explore the Quran's emphasis on sustainability and environmentally conscious practices. The findings provide meaningful insights and encourage stakeholders to integrate these principles into their strategic planning, decision-making, and implementation

processes. By contributing to the existing body of literature, this research seeks to influence both national policies and individual actions through the Quran's connection to sustainability.

2.0 Review of the Literature

2.1 Conceptualization of the Quran

The Quran is regarded as the divine message of Islam, disclosed to the Prophet Muhammad (PBUH) over 23 years (Rahman, 2009). It functions as the principal religious text for more than 1.8 billion Muslims globally, directing their spiritual, social, and legal dimensions of existence (Nasr, 2015). Researchers have examined its language complexity, structure, and argumentative style, highlighting its unmatched eloquence and divine provenance (Saeed, 2008).

Muslims regard the Holy Quran as the direct and literal revelation from God and the supreme source of spiritual and moral guidance for followers of Islam around the world. With its 114 chapters (Surahs) and numerous verses (Ayahs), the Quran stands as the foundational guide for leading an Islamic way of life. Prior studies (MacPhee, 2003; Laukas et al., 2010; Aboul-Enien, 2015; Hussain, 2013; Mahjoob et al., 2016; Iesazadeh & Salimi, 2014) have identified the Quran's positive influence across a range of areas, such as public health, maternity and child care, spiritual enrichment, mental health, cardiovascular function, and the promotion of nutritious food and sound dietary behaviours.

The Quran was initially conveyed orally and subsequently collated into a written format under Abu Bakr's (R.A.) caliphate, with the definitive standardized version formed under Caliph Uthman (R.A.) (Cook, 2000). Historical research substantiates that the preservation of the Quran is unmatched, with little textual alterations throughout the ages (Puin, 1996). Progress in manuscript examination, particularly about early Quranic codices, has bolstered the legitimacy and coherence of the text (Graham, 2000).

The Quran has significantly influenced Islamic culture, impacting religion, law, ethics, and social standards (Denny, 1989). Islamic scholars have produced comprehensive tafsir literature to elucidate its meanings, including linguistic and contextual studies (Ibn Kathir, 1373; Al-Tabari, 923). Furthermore, the Quran has catalyzed progress in calligraphy, art, and education throughout Islamic history (Blair, 2006).

2.1.1 Depiction of nature in the Quran

Since ancient times, humans have sought to understand their surroundings through reasoning, debate, and traditional practices, such as creating fire by rubbing stones. In today's era, scientists use structured methods to study the environment, seeking to gain a clear, well-organized, and objective understanding of physical phenomena. Science explores the roles and functions of different life forms, the occurrence of natural events, and the laws and patterns that govern them (Rahman, 2007). Interestingly, the Quran also contains many general references to these phenomena. On numerous occasions, it calls upon humanity to explore the physical world and contemplate the signs of the universe (al-ayat al-kawniyah) with the guidance of knowledge.

The Quran makes frequent mention of natural elements—stars, rivers, mountains, plants, animals, birds, bees, and more—encouraging people to learn from them. For example, in Abdullah Yusuf Ali's (2001) translation, Allah asks:

“Do they not observe the camels, how they are created? And the sky, how it is elevated? And the mountains, how they are set firm? And the earth, how it is laid out?” (Qur'an 88:17-20)

According to Ozdemir (1998), many early Meccan chapters of the Quran invite reflection on the heavens, the earth, and the natural environment, transforming the pagan Arab view—which regarded

nature as lifeless and purposeless—into one rooted in meaning and divine creation. Iqbal (1958) similarly notes that the earliest revelations aimed to awaken in humans a deep awareness of their relationship with both God and the universe. This shows that the Quran offers a clear perspective on the human connection to the Creator and the natural world.

Through its repeated encouragement to study nature, the Quran seeks to cultivate an attentive and thoughtful individual who understands viewing natural phenomena through a divine lens. This is illustrated in the verse: “Our Lord! You have created all this not for nothing! Glory to You!” (Quran 3:191), which calls believers to contemplate creation, seek the true purpose of life, and worship Allah alone. Scientific inquiry, when guided by such principles, can also protect humans from Prejudice.

Fathi Osman points out that natural phenomena are a major theme in the Quran, which urges reflection and scientific observation to understand them. The Quran links the faith in God’s Oneness (tawhid) to the study of the universe’s physical and biological systems, their unchanging laws, and their harmony. From this balance, the Quran draws the argument for the Creator’s unity, attributes, and relationship with creation (Osman, 1997).

The Quran teaches that the universe’s order and biodiversity are not self-generated. Rather, Allah is the Creator and Sustainer of all life. Kamal Hassan (1994) emphasizes that existence itself is the product of the Creator’s will and design. As stated in the Quran (7:54), Allah fashioned the heavens and the earth in six days, set His authority over them, alternates between night and day, and directs the sun, moon, and stars by His command. Sayyid Qutb (2001) explains that everything belongs to God alone and that those who reflect on His creation recognize His control over the universe, leading them to accept His authority and implement Islamic principles in life.

The Arabic term for creation, *khalq*, implies careful design and calculation (Izzi Dien, 2000). Allah's creative power is described in verses such as: "He created all things and has full knowledge of all things... He has power to dispose of all affairs" (Quran 6:101, 102). Ibn Kathir (1997) explains that *badi'* in this verse refers to Allah as the Originator who brings all things into existence without precedent. Worship, including the five daily prayers, strengthens a believer's awareness of God and deters them from actions that harm the environment. Ibn Kathir further connects divine guardianship (*wakil*) with attributes such as the Protector (*Hafiz*), the Watcher (*Raqib*), and the Organizer of all affairs (*al-Muddabir*)

Osman (1997) adds that the perfect order in creation reflects God's glory and should inspire Muslims to seek knowledge of their Creator through environmental reflection. Without religious guidance, however, people may overlook the divine significance of these signs. Rahman (2007) maintains that true Muslim scientists approach research with the principle of *tawhid*, seeing scientific inquiry not as an end in itself but as a way to recognize Allah's signs.

According to Nasr (1997a, b), the role of humans as God's vicegerents (*khalifatullah*) has divine purpose only when they submit to Allah's authority (*al-'ubudiyyah*). As servants of Allah (*'abdullah*), they receive His grace; as vicegerents, they are entrusted with spreading His blessings and caring for the environment in line with Islamic values. Those who reject this responsibility risk causing environmental harm.

From the Islamic perspective, the human-environment relationship is grounded in *tawhid*. Recognizing the Oneness of Allah unites human efforts under His command, extending worship beyond rituals to include environmental care (Izzi Dien, 2000). Osman critiques modern science for

its agnostic approach, which attributes the universe's order to natural law rather than divine will. Rahman stresses that Muslim scientists should aim to understand Allah through their study of nature. The Quran does not conflict with scientific explanations of natural laws but differs in attributing them to divine origin rather than self-sustaining nature (Masri, 1992). An example is the verse describing how Allah moves clouds, joins them, forms rain, and sends it where He wills (Quran 24:43). This process—evaporation, condensation, wind patterns—follows precise laws, revealing not randomness but divine wisdom. Osman (1997) observes that humans often take these phenomena for granted, failing to appreciate their harmony and order. The Quran, however, guides believers to reflect on such signs, leading to the belief in a single, all-powerful Creator whose wisdom governs the vast and coordinated universe.

2.2 Sustainability: Balancing People, Planet, and Progress

The inaugural worldwide United Nations Conference on the Human Environment took place in Stockholm in 1972, the first meeting focused on the environmental effects of human actions and represented an initial effort to balance economic development with environmental sustainability, which was traditionally seen as conflicting (Caldwell, 1984). A key consequence of this meeting was the introduction of the idea of "environmentally sound development," which, by 1973, had evolved into the term "eco-development" (Mebratu, 1998; Clinton, 1977). In 1978, Ignacy Sachs introduced the concept of "eco-development" as a strategy aimed at harmonizing social and economic objectives with environmentally sustainable practices, all while upholding a commitment to future generations. It also emphasized the need for a transition toward "another kind of qualitative growth" (Glaeser, 1984, p. 25).

A prominent definition of sustainability was provided by the Brundtland Commission in 1987, describing it as an advancement that satisfies current needs without threatening the capacity of subsequent generations to fulfil their demands. Although the concept was initially rooted in environmental concerns, sustainable development has since expanded to encompass diverse expectations for progress. As noted by Kates et al. (2008), the challenges associated with sustainable development are as multifaceted and intricate as the wide-ranging diversity found within human societies and natural ecosystems.

The term “to sustain” generally implies maintaining certain aspects over time, while “development” is subject to numerous meanings influenced by values, interests, and disciplinary perspectives. Despite these variations, the concept of sustainable development universally conveys notions of desirability and responsibility, encouraging reflection on shared obligations and potential pathways for progress (Stirling, 2009). A key factor in the widespread adoption and modern interpretation of sustainability is the notion of the triple bottom line, propounded by Elkington (1997), which encompasses three fundamental pillars: people, profit, and planet. Following the 2002 World Summit, this framework came to represent the balanced integration of economic, environmental, and social performance. These three dimensions are inherently interconnected, continuously influencing one another through mutual causality and positive feedback (McKelvey, 2002). Essentially, they serve as “interdependent and mutually reinforcing pillars” (UN General Assembly, 2005) capable of being implemented in diverse settings and over different periods (Wise, 2016).

According to Brown et al. (1987), sustainability is gaining growing recognition as a central goal in both development and environmental management. However, they point out that its meaning varies across disciplines and contexts, whether the focus is social, economic, or ecological. Over recent

decades, numerous definitions of “sustainability” and “sustainable development” have emerged, with the concepts often described as complex, debated, and at times even contradictory (Lozano, 2008; Hussey et al., 2001; Baker, 2006).

Following the Brundtland Report (1987), the concept of sustainability has expanded to encompass multiple dimensions, placing pressure on organizations to change not only their operations but also how they report their activities, shifting attention beyond purely economic outcomes (Delai & Takahashi, 2011; Choi & Ng, 2011). This broader perspective is often described as the “triple bottom line,” which incorporates economic, environmental, and social dimensions (Choi & Ng, 2011; Vos, 2007). These three pillars remain a primary concern for policymakers and analysts working toward regional development (Galdeano-Gomez et al., 2013).

Likewise, these dimensions, Brundtland (1987) also identified the institutional aspect as a vital component of sustainable development. This study considers all four dimensions—environmental, economic, social, and institutional—when examining the link between sustainability and investment in, as well as the adoption of, green innovations. While the institutional dimension overlaps with the others, it is treated separately here due to its crucial role in enabling and supporting long-term sustainable development (Pfahl, 2005).

Sustainable business practices have gained significant attention from both current and future stakeholders because they contribute to the long-term stability and prosperity of businesses, along with their related economic, social, and environmental systems (Landrum & Edwards, 2009). However, many organizations struggle to transition from a conventional emphasis on financial success to a greater extent comprehensive strategy that integrates societal and ecological sustainability (Dyllick & Muff, 2016). To achieve business sustainability, three key performance

criteria must be taken into account. The first is financial sustainability, which reflects a company's ability to fulfill its current and future commitments. The second, social sustainability, involves meeting human needs and maintaining strong social relationships over time (Baumgartner & Rauter, 2017). The third is environmental sustainability, which focuses on protecting and restoring the natural environment for future generations.

The institutional dimension of sustainability is closely linked to the governmental side of sustainable development, encompassing factors such as political frameworks and regulatory measures. Within the broader discussion of how to put sustainable development into practice, this aspect has received comparatively less attention in research (Pfahl, 2005). Institutional sustainability covers elements such as relevant laws, local community policies, and governmental support for development projects (Mamede & Gomez, 2014; Lozano, 2015; Hacatoglu et al., 2013). Businesses that are grounded in strong conceptual frameworks often begin to incorporate social and environmental sustainability principles progressively, influenced by institutional factors like legislative changes, evolving business models, and the creation of indirect employment opportunities.

The 1972 Stockholm conference marked the first global gathering to address the environmental consequences of human activity and represented a pioneering effort to reconcile economic growth with environmental protection—two objectives often seen as conflicting (Caldwell, 1984). One of the key outcomes of this conference was the introduction of the idea of “environmentally sound development,” which by 1973 evolved into the term “eco-development” (Clinton, 1977; Mebratu, 1998). In 1978, Ignacy Sachs defined “Eco-development” as a development approach that aims to harmonize social and economic objectives with environmentally responsible management, driven by concern for future generations, and promoting “a new form of qualitative growth” (Glaeser, 1984).

Recognized as one of the early pioneers of ecological economics, Sachs, in his role as an adviser to the UNEP, played a significant role in advancing this growth-critical perspective within policy debates during the 1970s (Martinez-Alier, 2015; Gomez-Baggethun & Naredo, 2015). Economic sustainability involves the actions taken by societies and organizations to manage their impact—and that of their business networks—on the planet and its ecosystems (Warner & Svensson, 2014; Svensson & Wagner, 2015). Similarly, Sheth et al. (2011) highlighted that the economic dimension of sustainability is outlined through two main aspects: one focused on traditional financial performance, such as cost reduction, and the other addressing the concerns of external stakeholders, including enhancements in economic well-being and living standards.

Environmental sustainability is a core principle of overall sustainability. It emphasizes that meeting our present needs should not undermine the well-being of the ecology. It advocates for the conservation of ecosystems to ensure that they remain viable for future generations (Kaswan et al., 2019). The continuous rise in pollution and the depletion of natural resources have made environmental protection a critical necessity, demanding the full commitment of both businesses and governments (Song et al., 2018). As a result, market forces and stakeholders are exerting growing pressure to implement environmentally sustainable practices (Neutzling et al., 2018; Aron & Molina, 2019; Tariq et al., 2017). From an environmental perspective on sustainable development, significant advancements have occurred in technologies and services designed to minimize harmful ecological effects. These include improvements in waste management, the utilization of natural ecological processes such as the reuse of nutrients, and a wider commitment to safeguarding nature (Delai & Takahashi, 2011; Pretty et al., 2011; Galdeano-Gomez et al., 2013). Since the 1980s, environmental sustainability has gained increasing prominence among societies and organizations,

leading to heightened awareness and action on environmental issues. In response, organizations are encouraged to invest in, develop, and adopt eco-technologies and innovations that promote optimum resource usage while enhancing ecological performance and overall productivity (Khan et al., 2016; Galdeano-Gomez et al., 2013).

The social aspect focuses on the well-being of individuals, organizations, and communities. One of the key challenges in this dimension is achieving an equilibrium of social and individual human requirements, the environment's capabilities, and economic flourishing (Khan et al., 2016; Choi & Ng, 2001; Delai & Takahashi). It is also linked to an organization's economic productivity and competitiveness, environmental responsibility, and socio-economic dynamics, prioritizing human capital enhancement, employment generation, and advancements in Well-being and protection (Khan et al., 2016; Galdeano-Gomez et al., 2013).

Ensuring the protection of natural resources is essential for sustaining their availability while promoting growth. Prophet Muhammad emphasized the importance of sustainable agricultural practices, ethical treatment of animals, conservation of natural resources, and overall environmental protection (Musa 2002). His teachings encourage environmental responsibility, as reflected in one of his sayings: When a Muslim plants a tree or scatters seeds, and it provides food for a bird, human, or animal, it is considered an act of charity (Ibn Kathir, 2012). Prophet Muhammad stressed the significance of conserving natural resources, promoting moderation, and avoiding wastefulness or excess. Additionally, he regarded activities such as afforestation, river purification, well excavation, and other advantageous activities as continuous acts of charity (Morsi 1999).

Prophet Muhammad is believed to have designated preservation areas south of Medina, where the Prophet enforced restrictions on hunting during a specific period within a four-mile area, and the

removal of trees and vegetation was banned within a 12-mile circumference. Creating these safeguarded zones highlights the Prophet's commitment to managing natural resources sustainably, safeguarding the ecology, and preserving farming territories (Shihadah 2005; Safa, 2010). Islam prohibits the ecologically irresponsible and overly exploitative practices, even during wartime. As God's Messenger, Prophet Muhammad consistently gathered his followers for a final assembly before entering battle, emphasizing these principles: "Do not kill women, children, or the elderly, and do not destroy palm trees or agricultural produce" (Ibn 'Abd al-Barr 2000 & al-Buyhaqi, 1994).

Islamic teachings emphasize ecological preservation through principles such as moderation in consumption, balance across all activities, and contributing to overall sustainability. The Qur'an encourages responsible use of resources, stating: O descendants of Adam, wear appropriate clothing when going to worship. Eat and drink in moderation, but avoid excess, for God does not favor those who are wasteful. (Qur'an 7:31).

Similarly, the Qur'an highlights the blessings of nature, mentioning both tended and natural gardens filled with palm trees, diverse crops, olives, and pomegranates, alike in form but differing in flavor. It warns against excess and urges believers to pay their harvest dues while avoiding profligacy:

He is the One who produces both trellised and untended gardens, along with date palms, a variety of crops with differing forms and tastes, as well as olives and pomegranates—some alike, others distinct. Eat of their fruits when they ripen, and give what is due at harvest time. Do not be wasteful, for He does not love those who squander. (Qur'an 6:141).

Islamic teachings emphasize that all forms of life, not only humans, are composed of the fundamental components of nature, such as soil, water, fire, forests, and light. The faith strongly advocates for the preservation of ecology, and careful & responsible application of natural assets. Scholars, including

Samira Idllalène, have suggested that by employing *ijtihād* (independent legal reasoning) to address contemporary challenges like ecological challenges, Islam can offer effective and holistic solutions to many of humanity's current environmental concerns (Shihatah, 2001; Idllalene, 2021; Hasan, 2020; Ignatow, 2007).

The foundational principle guiding Islamic principles of environmental sustainability emphasizes the role of humans as guardians of the Earth. As a caliph or steward, an individual is responsible for utilizing God's creation without excess, recognizing that these resources are not solely for personal use but must also serve society and future generations. It is his duty to take all necessary measures to protect and maintain these resources and ensure they are passed down in optimal condition. This concept is in harmony with Brundtland's definition of sustainable development, which stresses fulfilling current needs while preserving assets for subsequent generations (Purvis & Grainger, 2004, p. 6; Afgan, 2011, p. 459; World Commission on Environment and Development, 1987).

2.2.1 Weak and Strong Sustainability: A Comparative Perspective.

Sustainability ultimately concerns the legacy we leave to future generations—our natural resources, environmental quality, and capital assets. While some depletion of natural resources is unavoidable, economists such as Robert Solow argue that this can be offset by growth in other forms of capital. In contrast, other scholars reject the notion that capital can replace essential natural resources, insisting instead that sustainability requires the preservation of those resources critical to human survival (Daly, 1997).

Pearce et al. (1989) present these two perspectives clearly:

- (i) Future generations should inherit a combined stock of man-made and environmental assets at

least equal to that received by the previous generation;

(ii) Future generations should inherit an undiminished stock of environmental assets.

These have come to be known as “weak” and “strong” sustainability, respectively (Ayres et al., 1998). Although the distinction has fuelled considerable debate (Solow, 1997; Stiglitz, 1997), both concepts have merit. Certain resources should be protected under strong sustainability, while others may fall under weak sustainability, depending on the extent to which they can be replaced by capital. For instance, the depletion of fossil fuels is often treated as an issue of weak sustainability—if alternative energy sources are developed, it is not necessary to pass on the same stock of petroleum to future generations. However, species extinction is irreversible with current scientific capabilities, making it a strong sustainability concern.

Strong sustainability is often conceptualized as a set of thresholds that must not be crossed. In environmental impact assessments, any proposed activity must remain within these limits. Setting such thresholds depends partly on societal and political preferences, but also on ecological resilience—how well a system, such as an ecosystem, can recover from shocks or stress. Within this “safe operating space” defined by strong sustainability, weak sustainability serves as a way to evaluate and compare policy outcomes. If strong sustainability conditions are satisfied, the most desirable outcome would be one that maximizes both natural and human-made assets, such as environmental resources, scenic landscapes, cultural heritage, technological innovation, and infrastructure.

Economists are familiar with this layered approach: in economic modelling, agents operate under fixed legal constraints, and strong sustainability can be considered one such rule. Both weak and strong sustainability have a place in environmental assessment, though disagreements persist over

substitutability. Ecologists and other natural scientists typically advocate for strong sustainability, highlighting the irreplaceable functions of ecosystems, while economists tend to favour weak sustainability, as it offers greater flexibility for economic modelling. As critics sometimes point out, strong sustainability limits the range of economic trade-offs, while proponents of weak sustainability stress its ability to weigh costs against benefits.

For example, if the costs of mitigating climate change were extremely high—hypothetically, reducing global economic growth by 1 percentage point annually to prevent a 0.05°C rise in temperature over 50 years—policymakers might choose instead to invest in land purchases for nature conservation. The most critical factors in assessing sustainability are the thresholds for strong sustainability, the social discount rate applied, and the balance between material benefits and intrinsic values.

The case for strong sustainability rests on two main principles: ecosystem services and stewardship. From the ecosystem services perspective, human survival depends on nature's provision of vital processes, and disrupting these systems carries grave risks (De Groot et al., 2002). The stewardship argument is ethical, asserting that humans have no right to destroy the life-support systems of other species and should safeguard the beauty and diversity of the natural world for present and future enjoyment. Although no policy can entirely halt species extinction, habitat loss, or the disappearance of valued landscapes, the aim of strong sustainability is different—it is to ensure that any proposed action is evaluated in advance for its impact on natural resources. Policymakers can determine which impacts are unacceptable, and where some degradation is permitted, ensure that gains in overall well-being offset it.

2.3 Quran and Sustainability: Spiritual Principles for Environmental Stewardship

The modern concept of sustainability has faced various criticisms, including inconsistencies in its interpretation, intellectual contradictions, lack of comprehensiveness and clarity (Hilary, n.d.; Lippert, 2004; Odeh, 1991). Some scholars, however, argue that sustainability should not be defined too rigidly. Its strength, to some extent, lies in its broad and flexible nature, which enables people with opposing views within the environment–development discourse to reach mutual understanding without feeling that their stances have been compromised (Arndt, 1981, cited in Sarachchandra, 1991).

The Islamic worldview offers a clearer and more grounded approach, as it is built upon two fundamental sources — the Al-Qur'an and the Al-Sunnah (Al-Quran, 5:3; 6:38). As Kamali (1991) notes, compared to its Western counterpart, Islamic jurisprudence shows stronger stability and continuity in its values, principles, and institutions. Conversely, Western legal systems are primarily built on rationality, tradition, judicial precedent, morality, and, to a lesser extent, religion. In conventional sustainability models, the three pillars — social, economic, and environmental — are typically viewed about each other. The Islamic perspective, however, integrates these pillars within a broader framework that emphasizes the inseparable link between religious and worldly affairs. Here, the environment is understood holistically, encompassing human social well-being and economic activities. Central to this view is the role of human beings, who, as khalifah (stewards) on earth, hold the ultimate responsibility for ensuring the balance and sustainability of life.

Like air and water, soil is essential for the survival of humans and all other beings created by Allah. The Almighty designed the earth to provide sustenance for all living beings, making the soil fertile so that plants — the primary food source for many animals—could grow. He also created mountains to collect and hold rainwater, as mentioned in the Qur'an: "Did We not make the earth a container for the

living and the dead? We placed towering mountains upon it and gave you fresh water to drink” (Surah 77:19-20). Similarly, Allah says: “A sign for them is the dead land — We revive it and bring forth from it grain, which they eat. We have placed in it gardens of date palms and grapevines, and caused springs to gush forth, so they may eat of its fruit and enjoy what their hands have made. Will they not then be grateful?” (Surah 36:33-35).

As Bagader et al. (1994) note, gratitude to Allah should be shown by safeguarding His blessings, including maintaining soil fertility and protecting it from erosion. Therefore, in activities such as farming, grazing, forestry, and mining, it is essential to avoid practices that degrade the soil and instead adopt methods that preserve and enhance its productivity. Damaging this divine provision, upon which countless living beings depend, amounts to denying Allah’s favor. Since any harm to the soil’s integrity or quality can lead to the loss of life, such acts are strictly prohibited.

The Prophet Muhammad (pbuh) emphasized the importance of keeping the earth clean in his Hadith: “When one of you urinates, let him seek a place where it can be easily absorbed” (Abu Dawud) — meaning to choose a spot where traces can be quickly removed to prevent pollution. In another narration, he warned: “Beware of the three causes of curse: relieving oneself in watering places, along pathways, or in shaded areas” (Abu Dawud, Ibn Majah). The Messenger of Allah also taught that the entire earth has been made a pure place of worship, and therefore must be treated with the same respect as a mosque, free from impurity or contamination.

These Islamic teachings demonstrate that Islam is inherently eco-conscious, advocating the sustainable use of natural resources to achieve environmental balance. By applying these principles, societies can contribute significantly to both adapting to and mitigating today’s environmental challenges, as highlighted by Flower (2014).

Zafar (2019) emphasized key elements within Islam's rich heritage that stress the significance of protecting the environment and conserving natural resources. One of the core ideas discussed is “taskheer,” which refers to the human responsibility to utilize natural resources wisely and without causing harm. The study also explored the principle of istikhlaf (trusteeship), addressing various forms of environmental corruption as referenced in the Quran. Additionally, the research examined prophetic teachings that discourage the excessive use and misuse of natural resources.

Smith (2002) offered a comprehensive review of literature related to Islam’s role in promoting sustainable development, environmental responsibility, and conservation ethics. Similarly, Daud et al. (2015) examined the Islamic perspective on the environment, highlighting that all elements of creation have been made to serve humanity. However, Islam also calls on its followers to manage and use nature responsibly and moderately, ensuring its benefits are preserved for human use. Ultimately, safeguarding the environment is not only a religious obligation in Islam but also an economic, political, and developmental necessity. Al Jayyousi (2013) introduced an innovative and holistic Islamic framework for understanding the environment and sustainability, centered around four foundational principles: wisdom (hikma), justice (adl), public welfare (maslaha), and innovation (ijtihad). His model views sustainability not as a fixed outcome or product, but as an ongoing process and a lifestyle aimed at preserving ecological balance. He argues for a re-evaluation of the notion of sustainability, emphasizing the requirement for new ways to measure progress that go beyond Gross National Product (GNP). This includes tackling issues such as poverty and environmental preservation. According to Al Jayyousi, the Islamic worldview offers valuable insights and a viable framework for addressing these global challenges.

2.3.1 Quranic Principles for Preserving the Environment

The environment refers to the intricate combination of physical, chemical, and biological elements that affect an organism or an ecological community, shaping its structure and determining its survival (Homar & Thomas, as cited in Muinal, 2004). This encompasses essential natural resources like soil, plants, animals, water, air, and sunlight, all of which influence living beings

From an Islamic perspective, these resources were created by Allah with a clear objective (Al-Quran, 38:27) — primarily to sustain human life on earth (Al-Quran, 2:60) and to serve as a test of humanity's moral responsibility in fulfilling its role as a trustee. Unfortunately, the current state of the biosphere signals severe distress, struggling with issues such as resource depletion, ozone layer damage, acid rain, biodiversity loss, and the toxicity of air, land, rivers, and oceans (Brunckhorst, 2000, as cited in Muinul, 2004).

Islam strongly warns against corruption and wrongdoing on earth (Al-Quran, 7:56), emphasizing that such actions will ultimately harm humankind itself. As the Qur'an states, "Corruption has spread on land and sea as a result of what people's hands have wrought, so that Allah may let them experience a portion of what they have done, in hopes that they will turn back" (Al-Quran, 30:41). This "experience of their deeds" often takes the shape of environmental disasters and natural calamities.

The Holy Qur'an states that every creature in the universe—whether familiar to us or beyond our knowledge—fulfills two main purposes: a spiritual one, as a sign of the Creator's existence, wisdom, power, and mercy, and a social one, by serving humanity and other living beings (Nana, 2019). In His wisdom, Allah has arranged creation so that all beings support and serve one another. This divine order, in which each element fulfills its assigned function and holds its value, forms the foundation of the ecological balance that sustains life. Any form of the misuse, depletion, destruction, or contamination of natural resources is thus a breach of this divine balance. Since human greed and

short-term interests often lead to actions that disrupt this order, protecting these resources from misuse becomes a moral and religious obligation (Bagader et al., 1994).

In this divine arrangement, while creatures are meant to benefit humanity, the Qur'an does not state that their sole purpose is to serve humans. Some Muslim scholars emphasize that their existence has value beyond human benefit (Kader et al., 1984). This understanding is reflected in the Qur'anic verses: "He has placed at your service the ships that sail the seas by His command, the rivers for your benefit, the sun and the moon, each following its course, and has made the day and night work for you. He has bestowed upon you all that you have asked of Him. If you were to try to count the blessings of Allah, you could not number them. Yet man is unjust and ungrateful" (Surah 14: 32–34).

Protecting the environment should not be driven solely by human needs, because many of the benefits it provides are beyond our understanding. If we only safeguard what appears useful to us, we risk disturbing the ecological balance established by Allah, degrading creation, losing countless blessings, and overlooking numerous signs of His greatness (Bagader et al., 1994). However, when preservation is based on recognizing the intrinsic value of the environment as a divine sign, no part of creation is neglected. Every creature, in its way, glorifies the Creator and reflects His wisdom, mercy, and power. Therefore, no species or element of the universe should be destroyed. Humans and animals alike share an equal right to benefit from the earth's resources, and humans are forbidden from depleting or damaging them. Instead, they are entrusted to use these resources wisely. In Islam, key environmental components that are to be protected include water, air, animals, plants, and soil.

2.3.2 Social Sustainability in the Light of the Quran

Human beings lie at the heart of all development efforts. Socially, they are created as collective beings — comprising males and females, organized into tribes and nations — to foster mutual

understanding. However, Islam teaches that the true measure of a person's worth is their piety and devotion to Allah Almighty (Al-Quran, 49:13). This principle forms the foundation of the Islamic social framework, which also shapes human interaction with the ecology.

As Omar (1988) notes, by granting humanity unique blessings and authority, Allah has elevated human beings above all other creatures, and this honour carries with it a corresponding responsibility. In the context of social sustainability, Islam nurtures a Muslim's character in stages — starting with the individual through the guidance of *fiqh al-ibadah* (Islamic personal law), then extending to the family unit under *fiqh al-munakahat* (Islamic family law), and further into the sphere of economic transactions via *fiqh al-muamalat* (Islamic commercial law). In addition, Islam addresses the administration of justice by prescribing punishments for offenses under *fiqh al-jinayat* (Islamic criminal law). Together, these interconnected aspects form a holistic approach through which Islam.

2.3.3 Quranic Perspectives on Economic Sustainability

Islam encourages both social and economic growth (Al-Quran, 8:53) and firmly opposes poverty, viewing it as a condition close to disbelief (*kufr*). To address socio-economic challenges, Islam offers effective mechanisms such as *waqf* (endowment) and *zakat* (almsgiving), which are rooted in the principles of sharing and compassion in wealth distribution. These values also extend to all forms of trade and commercial transactions in Islam. Such economic activities generally take place within cities, spaces shaped by land-use planning and the constructed environment.

As Syed Muhammad Naquib al-Attas (1991) observes, the four meanings of *din* — indebtedness, submission, the exercise of sound judgment, and natural inclination — can only be fully realized within organized societies engaged in commercial life, typically in towns and cities. Cities not only

provide space but also supply raw materials and infrastructure, such as housing, parks, and transportation, to facilitate economic activities. However, the environmental outcomes of such activities depend heavily on human behavior. Overexploitation of natural resources can lead to serious consequences like ozone depletion, ice-cap melting, global warming, rising sea levels, and deforestation. Socially, it can result in reduced quality of life and increased inequality.

The interconnection between the environment, society, and economy is therefore undeniable. From a sustainability perspective, economic development involves utilizing natural resources in a balanced manner to fulfill human needs and enhance well-being. These activities should be conducted with strong moral values and Islamic principles, as they involve managing Allah's creations. Humanity's role is that of a trustee, entrusted with this responsibility as outlined in the Qur'an (Al-Quran, 33:72). Recognizing this helps guide our thinking and actions toward economic sustainability, which is not merely about material gains, but also about fulfilling spiritual and non-material needs, while ensuring long-term well-being for all.

2.3.4 Quran verses with citations relating to sustainability

Topic	Citation	Verse
Management of water resources/Conservation of water	Surah Al-Mu'minun (The Believers) 23:18	We have provided precipitation from the sky in precise quantities and allowed it to be absorbed and stored within the Earth.
		He has made the earth a

Biodiversity/Plant conservation/Conservation biology	Surah Al-Rahman (The Most Merciful) 55:10 Surah Al-An'am (The Livestock) 6:38	home for all living creatures. All living organisms on Earth, even every bird that soars with its wings, are part of communities like yours.
Environmental justice/Earth jurisprudence	Surah Hud (Hud the Prophet) 11:85 Surah An-Nisa (The Women) 4:8	O my people, provide accurate measurements and weights with justice, and do not withhold what is rightfully due to others. Do not cause harm or spread corruption on the earth. When distributing possessions in the presence

		of relatives, orphans, and the needy, make sure to provide for them and treat them with generosity and justice.
Environmental stewardship	Surah Al-An'am (The Livestock) 6:165 Surah Al-A'raf (The Heights) 7:74	It is He who has made you vicegerent over the earth. Remember His blessings and do not cause harm or spread corruption on the earth.
Waste minimization/Overconsumption	Surah Al-A'raf (The Heights) 7:31	Consume food and drink in moderation, and avoid wastefulness, as the Lord does not approve of those who waste resources.
Stable ecosystem	Surah Al-Qamar (The Moon) 54:49 Surah Al-A'raf (The Heights) 7:85	Truly, we have fashioned all things with exact balance and precise measure. Do not propagate evil on the planet after it has been established, set in order, and perfected. This is for your benefit, and it will be best for

		you if you have faith.
Systems ecology/Planetary homeostasis	Surah Ghafir (The Forgiver) 40:57	The formation of the cosmos and the terrestrial realm is undoubtedly considerably more significant than the creation of humanity, but most people do not realize this.

Source: (Aboul-Enein, 2018)

3.0 Research Methodology

This research employed a qualitative methodology to explore the relationship between the Quran and its verses with sustainability. Employing a grounded theory approach, it gathered in-depth data and developed concepts through an inductive process. As an exploratory study, its objective was to highlight the Quran's emphasis on sustainable practices by a thorough analysis of the current body of literature. The inductive approach facilitated a deeper theoretical understanding of the topic. To construct a theoretical framework, secondary data was analyzed, incorporating an extensive literature review from scholarly journals, the Quran, and hadith related to sustainability. The study focused on the terminology and conceptual foundations of both the Quran and sustainability, along with their

contributions to economic, social, and environmental dimensions. Relevant literature was sourced from databases such as Scopus, Web of Science, and Google Scholar using keywords including “Quran,” “Hadith,” “Sustainability,” and “Sustainable Development.” The research identified commonalities and homogeneity to derive meaningful conclusions. Nevertheless, similar to other studies, this research has certain limitations, such as its qualitative nature, the absence of hypothesis testing, and the exclusion of other critical factors. Future research should address these limitations by incorporating additional aspects into its analyses.

4.0 Findings: The reviewed literature highlighted probable findings and provided valuable insights for future research.

- The research revealed that historical studies confirm that the Quran has been remarkably well-preserved, with minimal textual changes. Advances in manuscript analysis, especially concerning early Quranic codices, have further strengthened the text’s authenticity and consistency.

- This study disclosed that the notion of the triple bottom line, including three core elements—people, profit, and the planet—serves as an essential part in the broad acceptance and contemporary understanding of sustainability. These three aspects are deeply interrelated, constantly shaping each other through reciprocal influence and positive reinforcement.

- This study determined that sustainability is centered on three essential components. The first, financial sustainability, represents a company's capacity to meet both present and future obligations. The second, social sustainability, pertains to addressing human needs and fostering lasting social

connections. The third, environmental sustainability, emphasizes the preservation and restoration of the natural environment for future generations.

- The literature emphasized that Prophet Muhammad advocated for the preservation of natural resources, encouraged moderation, and discouraged wastefulness or excess. Furthermore, he viewed actions like tree planting, river cleaning, well digging, and other beneficial efforts as ongoing forms of charity.

- The literature review revealed that Islam prohibits unethical and excessive environmental exploitation, even in times of conflict. Its teachings promote environmental conservation by advocating for moderation in consumption, balance in all activities, and a commitment to sustainability.

- The review highlighted that the core principle underpinning Islamic teachings on environmental sustainability is guardianship. As a steward or caliph, an individual is entrusted with the responsible use of God's creation, making sure resources are used responsibly and conserved for both current society and future generations.

- The study found that the Quran stresses the human responsibility to take all necessary actions to safeguard and sustain natural resources, ensuring they are preserved in the best possible condition for future generations. This principle corresponds with Brundtland's sustainable development emphasizes satisfying present requirements without compromising the ability to succeed generations to fulfill their own.

5.0 Conclusion

This review paper examined the Quran's emphasis on sustainability and environmental responsibility. The findings indicated that the Quran underscores the significance of sustainability, advocates for eco-friendly practices, and promotes a balanced and modest way of life. By incorporating these principles, nations, corporations, and individuals can play a vital role in enhancing sustainability efforts and tackling climate change. Likewise, sustainability is a pressing necessity and has been a key topic of discussion at various significant international and national forums. It is recognized as a fundamental approach to addressing climate challenges while also fostering economic growth. The idea of sustainability encompasses societal, economic, and ecological dimensions, striving to integrate these elements harmoniously to maximize benefits and promote long-term prosperity. The relationship between Quranic commentary and sustainability is crucial for embracing and implementing eco-centric practices, which contribute to holistic development. Furthermore, the involvement of governments, international organizations, and Islamic scholars is vital in advocating for sustainability and spreading the Quran's teachings to cultivate environmental consciousness and a balanced way of life. These lessons should be promoted on a broad scale to enhance public awareness and drive meaningful change. The successful integration of the Quran's commentary and sustainability depends on the collaborative endeavours of all stakeholders, including governments, businesses, and consumers. Through collaboration, it is possible to create a sustainable future that harmonizes economic growth with responsible environmental care.

6.0 References

1. Aboul-Enein, B. H. (2015). Reflections of the Holy Quran and the Mediterranean diet: A culturally congruent approach to obesity? *Mediterranean Journal of Nutrition and Metabolism*, 8(2), 149-154.
2. Aboul-Enein, B. H. (2018). "The earth is your mosque": narrative perspectives of environmental health and education in the Holy Quran. *Journal of Environmental Studies and Sciences*, 8, 22-31.
3. Afgan, N. H. (2011). Sustainability Concept for Energy, Water and Environment Systems. *Survival and Sustainability: Environmental concerns in the 21st Century*, 447-469.
4. Al Jayyousi, Auda. (2013), *Islam and Sustainable Development*. Jordan, Freidrich Ebbert Stiffung.
5. Al-Attas, S. N. (1991). *Islam: The concept of religion and the foundation of ethics and morality*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
6. al-Buyhaqi, A. ibn H. (1994). *Sunnan al-Buyhaqi* (M. 'A. Q. 'Atta, Ed.). Mecca: Dar al-Bazz.
7. Ali, A. Y. (2001). *The Holy Qur'an: Original Arabic text with English translation and selected commentaries*. Kuala Lumpur: Saba Islamic Media.
8. Al-Jayyousi, O. R. (2009). Islamic values and rural sustainable development. *International Platform*, 39-41.
9. Al-Tabari. (923). *Tafsir al-Tabari*.
10. Aron, A. S., & Molina, O. (2020). Green innovation in natural resource industries: The case of local suppliers in the Peruvian mining industry. *The Extractive Industries and Society*, 7(2), 353-365.

11. Ayres, R. U., Van Den Bergh, J. C., & Gowdy, J. M. (1998). Weak versus strong sustainability.
12. Bagader, A. A., El Chirazi El Sabbagh, A. T., As Sayyid Al Glayand, M., Izzi Deen Samarrai, M. Y., & Abd Ar Rahman Llewellyn, O. A. (1994). La protection de l'environnement en Islam. Environmental protection in Islam. Environmental Policy and Law Paper (IUCN), 20.
13. Baker, S. (2006). Sustainable development (1st ed.). Routledge
14. Bakhshab, O. A. (1988). Islamic law and the environment: Some basic principles. Arab Law Quarterly, 3(3), 287–298. https://brill.com/abstract/journals/alq/3/3/article-p287_5.xml
15. Baumgartner, R. J., & Rauter, R. (2017). Strategic perspectives of corporate sustainability management to develop a sustainable organization. Journal of Cleaner Production, 140, 81–92.
16. Blair, S. (2006). Islamic Calligraphy. Edinburgh University Press.
17. Brown, B. J., Hanson, M. E., Liverman, D. M., & Merideth Jr, R. W. (1987). Global sustainability: Toward definition. Environmental management, 11(6), 713–719.
18. Brundtland, G. H. (1985). World commission on environment and development. Environmental policy and law, 14(1), 26–30.
19. Caldwell, L. K. (1984). Political Aspects of ecologically sustainable development. Environmental Conservation, 11(4), 299–308.
20. Caldwell, L. K. (1984). Political Aspects of ecologically sustainable development. Environmental Conservation, 11(4), 299–308.
21. Choi, S., & Ng, A. (2011). Environmental and economic dimensions of sustainability and price effects on consumer responses. Journal of business ethics, 104, 269–282.

22. Choi, S., & Ng, A. (2011). Environmental and economic dimensions of sustainability and price effects on consumer responses. *Journal of business ethics*, 104(2), 269–282.
23. Clinton RL (1977) Ecodevelopment. *World Aff* 140:111–126.
24. Clinton, R. L. (1977). Ecodevelopment. *World Affairs*, 140, 111–126.
25. Cook, M. (2000). *The Koran: A very short introduction*. OUP Oxford.
26. Daly, H. E. (1997). Georgescu-Roegen versus Solow/Stiglitz. *Ecological Economics*, 22(3), 261–266.
27. Daud, Mohammed et al. (2015), *Islam and the Environment: Education Perspective*. Al-Ta'lim Journal.
28. De Groot, R. S., Wilson, M. A., & Boumans, R. M. (2002). A typology for the classification, description and valuation of ecosystem functions, goods and services. *Ecological economics*, 41(3), 393–408.
29. Delai, I., & Takahashi, S. (2011). Sustainability measurement system: a reference model proposal. *Social Responsibility Journal*, 7(3), 438–471.
30. Delai, I., & Takahashi, S. (2011). Sustainability measurement system: a reference model proposal. *Social Responsibility Journal*, 7(3), 438–471.
31. Denny, F. (1989). *An Introduction to Islam*. Macmillan.
32. Dyllick, T., & Muff, K. (2016). Clarifying the meaning of sustainable business: Introducing a typology from business-as-usual to true business sustainability. *Organization & environment*, 29(2), 156–174.
33. Elkington, J. (1994). Towards the sustainable corporation: Win-win-win business strategies for sustainable development. *California management review*, 36(2), 90–100.

34. Elkington, J. (1997). *Cannibals with Forks: The Triple Bottom Line of 21st Century Business*/Capstone.
35. Flower, S. J. (2014). *Islam and Sustainable Development: New Worldviews* By Odeh Rashed Al-Jayyousi.
36. Galdeano-Gómez, E., Aznar-Sánchez, J. A., & Pérez-Mesa, J. C. (2013). Sustainability dimensions related to agricultural-based development: The experience of 50 years of intensive farming in Almería (Spain). *International Journal of Agricultural Sustainability*, 11(2), 125-143.
37. Galdeano-Gómez, E., Aznar-Sánchez, J. A., & Pérez-Mesa, J. C. (2013). Sustainability dimensions related to agricultural-based development: The experience of 50 years of intensive farming in Almería (Spain). *International Journal of Agricultural Sustainability*, 11(2), 125-143.
38. Gibson, R. B. (2006). Beyond the pillars: sustainability assessment as a framework for effective integration of social, economic and ecological considerations in significant decision-making. *Journal of environmental assessment policy and management*, 8(03), 259-280.
39. Glaeser, B. (1984). Editorial: Ecodevelopment as an Implementation of Human Ecology. In: Glaeser B (ed) *Ecodevelopment. Concepts, projects, strategies*. International Institute for Environment and Society, Berlin, 1-8.
40. Glaeser, B. (1984). Editorial: Ecodevelopment as an Implementation of Human Ecology. In: Glaeser B (ed) *Ecodevelopment. Concepts, projects, strategies*. International Institute for Environment and Society, Berlin, 1-8.
41. Gómez-Baggethun, E., & Naredo, J. M. (2015). In search of lost time: the rise and fall of limits to growth in international sustainability policy. *Sustainability Science*, 10(3), 385-395.

42. Graham, W. (2000). *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge University Press.
43. Hasan, Z. (2020). *Leading Issues in Islamic Economics and Finance: Critical Evaluations*. Palgrave Macmillan.
44. Hassan, M. K. (1994). The Islamic worldview. In A. M. Yaacob & A. F. Rahman (Eds.), *Towards a positive Islamic worldview: Malaysian and American perceptions* (pp. [insert page range]). Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia
45. Hussain, F. (2013). 'Heart-talk:'Considering the Role of the Heart in Therapy as Evidenced in the Quran and Medical Research. *Journal of Religion and Health*, 52(4), 1203-1210.
46. Hussey, D. M., Kirsop, P. L., & Meissen, R. E. (2001). Global reporting initiative guidelines: an evaluation of sustainable development metrics for industry. *Environmental Quality Management*, 11(1), 1-20.
47. Ibn 'Abd al-Barr, A. Y. ibn 'A. al-Qurtubi. (2000). *Al-Istidhkar* (S. M. 'Atta & M. 'A. Moawad, Eds.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
48. Ibn Kathir, A. al-F. I. (1997). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi
49. Ibn Kathir. (1373). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*.
50. Idllalene, S. (2021). *Rediscovery and Revival in Islamic Environmental Law: Back to the Future of Nature's Trust*. Cambridge University Press.
51. Iesazadeh, N., & Salimi, R. (2014). Role of Relaxation in Pregnancy Health in the Quran. *Hayat*, 20(2).
52. Ignatow, G. (2007). *Transnational identity politics and the environment*. Lexington books.

53. Iqbal, M. (1958). The reconstruction of religious thought in Islam. Lahore: The Ashraf Press.
54. Islam, M. M. (2004). Towards a green earth: An Islamic perspective. Asian Affairs, 26(4), 44–89. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/265406851_TOWARD
55. Izzi Dien, M. (2000). The environmental dimensions of Islam. London: Lutterworth Press.
56. Jacobs, P., Gardner, J., & Munro, D. (1987). Sustainable and equitable development: An emerging paradigm. Conservation with Equity: Strategies for Sustainable Development, International Union for Conservation of Nature and Natural Resources, Cambridge, UK, 17–29.
57. Kader, A. B. A. B., Al-Sabbagh, A. L. T. E.-S., Al-Glenid, M. A.-S., & Izzidien, M. Y. S. (1984). Islamic principles for the conservation of the natural environment.
58. Kamali, M. H. (1991). Principles of Islamic jurisprudence. Kuala Lumpur: Pelanduk Publication.
59. Kaswan, V., Choudhary, M., Kumar, P., Kaswan, S., & Bajya, P. (2019). Green production strategies. In P. Ferranti, E. Berry, & J. Jock (Eds.), Encyclopedia of food security and sustainability (pp. 492–500). Amsterdam, The Netherlands: Elsevier.
60. Kates, R. W., Parris, T. M., & Leiserowitz, A. A. (2008). What is sustainable development? Goals, indicators, values, and practice. The development economics reader, (s 367).
61. Kathir, I. Abu al-Fida Isma'il ibn 'Umr. 2012. Jami 'al-Masanid wa-l-Sunan (The Collector of al-Masnad and al-Sunan). Edited by 'Abd al-Mu'tti Amin Qal 'aji. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
62. Khan, E. A., Dewan, M. N. A., & Chowdhury, M. M. H. (2016). Reflective or formative measurement model of sustainability factor? A three-industry comparison. Corporate Ownership and Control, 13(2), 83–92.

63. Khan, E. A., Dewan, M. N. A., & Chowdhury, M. M. H. (2016). Reflective or formative measurement model of sustainability factor? A three industry comparison. *Corporate Ownership and Control*, 13(2), 83-92.
64. Landrum, N. E., & Edwards, S. (2009). *Sustainable business: an executive's primer*. Business Expert Press.
65. L    , S. M. (1991). Sustainable development: a critical review. *World development*, 19(6), 607-621.
66. Lippert, I. (2004). *An introduction to the criticism on sustainable development*. Brandenburg University of Technology, Cottbus, 51.
67. Loukas, M., Saad, Y., Tubbs, R. S., & Shoja, M. M. (2010). The heart and cardiovascular system in the Qur'an and Hadeeth. *International journal of cardiology*, 140(1), 19-23.
68. Lozano, R. (2008). Envisioning sustainability three-dimensionally. *Journal of cleaner production*, 16(17), 1838-1846.
69. Lozano, R. (2015). A holistic perspective on corporate sustainability drivers. *Corporate social responsibility and environmental management*, 22(1), 32-44.
70. MacPhee, M. (2003). Medicine for the heart: The embodiment of faith in Morocco. *Medical Anthropology*, 22(1), 53-83.
71. Mahjoob, M., Nejati, J., Hosseini, A., & Bakhshani, N. M. (2016). The effect of the Holy Quran voice on mental health. *Journal of religion and health*, 55, 38-42.
72. Mamede, P., & Gomes, C. F. (2014). Corporate sustainability measurement in service organizations: A case study from Portugal. *Environmental Quality Management*, 23(3).

73. Martinez-Alier, J. (2015). Ecological economics. In J. D. Wright (Ed.), *International encyclopedia of the social & behavioral sciences* (2nd ed., pp. 851–864). Elsevier.
74. Masri, B. A. (1992). Islam and ecology. In F. M. Khalid & J. O'Brien (Eds.), *Islam and ecology*. London: Cassell Publishers Limited.
75. Mckelvey, B. (2002). Managing Coevolutionary Dynamics. 8th EGOS Colloq.
76. Mebratu, D. (1998). Sustainability and sustainable development: historical and conceptual review. *Environmental impact assessment review*, 18(6), 493–520.
77. Mebratu, D. (1998). Sustainability and sustainable development: historical and conceptual review. *Environmental impact assessment review*, 18(6), 493–520.
78. Morsi, M. (1999). *Al-Islam wa-l-Bia 'h* (Islam and the Environment). Riyadh: Nayif Arab Academy and Research Center for Security Sciences and Studies.
79. Musa, Saffar Hasan. 2002. *Ahadith fi al-Din wa-l-Thaqafah wa-l-Ijtima'* (Conversations on Religions, Culture and Sociology). Beirut: Mu'asasat al-BalÉgh.
80. Nana, F. (2019). *Kit de ressources Islamiques sur la protection des forêts*.
81. Nasr, S. H. (1997a). Islam and the environmental crisis. In A. R. Agwan (Ed.), *Islam and the environment* (pp. [insert page range]). New Delhi: Institute of Objective Studies.
82. Nasr, S. H. (1997b). *Man and nature: The spiritual crisis of modern man*. Lyon: ABC International Group
83. Nasr, S. H. (2015). *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. HarperOne.
84. Neutzling, D. M., Land, A., Seuring, S., & do Nascimento, L. F. M. (2018). Linking sustainability-oriented innovation to supply chain relationship integration. *Journal of cleaner production*, 172, 3448–3458.

85. Osman, F. (1997). Concepts of the Qur'an: A topical reading. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia.
86. Ozdemir, I. (1998). Bediuzzaman Said Nursi's approach to the environment. In Fourth International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi. Istanbul: The Istanbul Foundation for Science and Culture
87. Pearce, D. W., Markandya, A., & Barbier, E. B. (1989). Blueprint for a green economy. Earthscan Publications.
88. Pfahl, S. (2005). Institutional sustainability. International journal of sustainable development, 8(1-2), 80-96.
89. Pretty, J. (2012). Sustainable intensification in Africa. In Sustainable Intensification (pp. 3-4). Routledge.
90. Puin, G. R. (1996). Observations on Early Qur'an Manuscripts in Ṣan'ā'. In The Qur'an as Text (pp. 107-111). Brill.
91. Purvis, M., & Grainger, A. (2013). Exploring sustainable development: Geographical perspectives. Routledge.
92. Qutb, S. (2001). In the Shade of the Qur'an: Vol. 30. Islamic Book Service.
93. Rahman, F. (2009). Major Themes of the Qur'an.
94. Raihan, M. Z., & Khan, M. S. U. (2018). Sustainable Finance-A Prerequisite for Growth & Development of Banking Industry in Bangladesh. Proceedings of the Finance for Sustainable Growth and Development; Department of Finance, Faculty of Business Administration, University of Chittagong: Chittagong, Bangladesh, 29-49.

95. Rehman, A. (2007). *UNIVERSE AND MAN (Scientific and Qur'anic Descriptions)*. Adam Publishers.
96. Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: towards a contemporary approach* (p. 209). Taylor & Francis.
97. Safa, M. (2010). *Himayat al-Bi'ah al-Tabi'iyya fî al-Shari'ah al-Islamiyya: Dirasah Muqaranah (Protection of the Natural Environment in Islamic Law: A Comparative Jurisprudence Study)*. Amman: Dar al-Nawadir, 28.
98. Shaharir, B. M. Z. (2012). A new paradigm of sustainability. *Journal of Sustainable Development*, 5(1), 91.
99. Sheth, J. N., Sethia, N. K., & Srinivas, S. (2011). Mindful consumption: A customer-centric approach to sustainability. *Journal of the academy of marketing science*, 39, 21-39.
100. Shihadah, A. (2005). *Safahat min Tarikh al-Turath al-Tibb al-Islami (Pages from the History of the Arab-Islamic Medical Heritage)*. Geneva: World Health Organization.
101. Shihatah, E. A. (2001). *Ru'yat al-Din al-Islami fi al-Hifaz 'a' al-Bi'ah (Vision of the Islamic Religion in Preserving the Environment)*. Cairo: Dar al-Shur'eq.
102. Smith, G. (2002). *Islam and the environment*. Earth Island Institute.
103. Solow, R. M. (1997). Reply—Georgescu-Roegen versus Solow/Stiglitz. *Ecological Economics*, 22(3), 267-268.
104. Song, M., Chen, Y., & An, Q. (2018). Spatial econometric analysis of factors influencing regional energy efficiency in China. *Environmental Science and Pollution Research*, 25, 13745-13759.

105. Stiglitz, J. E. (1997). Reply—Georgescu-Roegen versus Solow/Stiglitz. *Ecological Economics*, 22(3), 269–270.
106. Stirling, A. (2009). Direction, distribution, and diversity! Pluralizing progress in innovation, sustainability, and development. *STEPS Work. Pap*, 32, 1–45.
107. Tanguay, G. A., Rajaonson, J., Lefebvre, J. F., & Lanoie, P. (2010). Measuring the sustainability of cities: An analysis of the use of local indicators. *Ecological indicators*, 10(2), 407–418.
108. Tariq, A., Badir, Y. F., Tariq, W., & Bhutta, U. S. (2017). Drivers and consequences of green product and process innovation: A systematic review, conceptual framework, and future outlook. *Technology in Society*, 51, 8–23.
109. UN General Assembly. (2005). Resolution adopted by the General Assembly: 60/1. 2005 World Summit Outcome, New York. Retrieved from <http://www.un.org/womenwatch/ods/A-RES-60-1-E.pdf> (Accessed June 18, 2014).
110. Vos, R. O. (2007). Defining sustainability: a conceptual orientation. *Journal of Chemical Technology & Biotechnology: International Research in Process, Environmental & Clean Technology*, 82(4), 334–339.
111. Wagner, B. (2015). Implementing and managing economic, social, and environmental efforts of business sustainability. *Management of Environmental Quality: An International Journal*, 26(2), 195–213.
112. Wagner, B., & Svensson, G. (2014). A framework to navigate sustainability in business networks: The transformative business sustainability (TBS) model. *European Business Review*, 26(4), 340–367.

113. Wise, N. (2016). Outlining triple bottom line contexts in urban tourism regeneration. *Cities*, 53, 30-34.
114. World Commission on Environment and Development. (1987). *Our common future*. Oxford: Oxford University Press.
115. Zfar, S. (2019). Environmental sustainability in Islam. *EcoMENA*. Echoing Sustainability in MENA. <https://www.ecomena.org/sustainability-islam/>.

☆☆☆



ANITA DESAI'S MAYA IN *CRY, THE PEACOCK*

Bimala Sharma, PhD.

Associate Professor, Department of English,
Balmeeki Campus, Exhibition Road, Kathmandu,
Nepal Sanskrit University, Beljhundi, Dang, Nepal.

Abstract: This research article explores the story of Maya, the protagonist, in Anita Desai's *Cry, the Peacock* from the feminist perspective. It postulates Desai's perception of perfect society free of male domination, by bringing the tensions and tussles of woman like Maya in the society, into visibility. Qualitative research methodology is adopted where Anita Desai's *Cry, the Peacock* is the primary text and other resources based on it are the secondary data along with this, the theory of feminism is employed as a tool. Desai constructs an ambiance of strain by illustrating the miseries of Maya who was predicted to cause calamity to her loved one. She is alleged to be the curse of the family as her mother died while giving birth to her. Maya gets ill-treated and her life gets occupied with misery which is because of the patriarchal society which discriminates woman. This research attempted to analyze the text from the feminist perspective and concluded that the protagonist Maya represents the predicament of Indian women torn and tossed in between convention/tradition and modernity, family and profession, culture and nature, assertion and confrontation, imagination and reality and freedom and isolation. Desai successfully portrays the psychological state of her characters because she believes that inner self is more important than the external condition of life.

Key words: feminism, Hinduism, Indian society, modernity, patriarchy.

Introduction

Anita Desai a prominent Indo-Anglian novelist presents Maya as a protagonist in *Cry, The Peacock*. It focuses on Desai's visualization of a society free of gender discrimination. The plot of the fiction depicts the plight of an innocent Indian woman, Maya, young Delhi housewife, who becomes the victim of patriarchal society, culture and tradition along with superstition which is still pervasively

present in India. Maya represents the complexities of the Indian practices by highlighting the Indian predicament of maintaining identity of an individual woman amidst the absurdities of cultural and ritual paradigms.

Desai's *Cry, the Peacock* archives the melancholic dismay, Maya's lineage to lunacy leading to perversion due to loveless, arranged marriage with Gautama, a misogynistic lawyer. She is just a puppet in the hands of male earlier father later husband. Maya is obsessed with the prophecy that is likely to bring ill and this restricts her to live a normal life. She suffers because her mother dies while giving birth to her; and society condemns Maya because of this ill-event. Maya is voiceless and suppressed because of the patriarchal rules and regulations.

Cry, the Peacock is the picturization of the sufferings of Maya who is bound to live with Gautama because of their marriage. It foregrounds the nuptial state consequential out of the divergence between two irresolvable personality of utterly two divergent attitudes towards life. Maya and Manisha in the first two novels of Desai fail to adapt the new changing roles prescribed to them hence their marriages smash. Desai's fiction has plenty of diversity in themes and her treatment deserves critical attention. She investigates the ambience with clinical precision and her fiction represents a vivid and comprehensive picture of the human predicament.

Critics opine that *Cry, the Peacock* has gone beyond the recurring themes of post-Independence fictions. The depiction of Maya's plight is excessively present issue in Indian writings. Satyal Anjum states: "The novel foreshadows . . . major recurring themes in Desai's works—... Desai's *Cry, the Peacock* goes to one of the root causes of societal evils persisting in Indian scenario" (45). The stereotypical literatures that were abundant of independence hangover and Western impact in Indian society. However, through Maya, the writer comes home with issues that were persistent in Indian society.

Postcolonial scholars focused on Desai's use of Indian settings contending that colonial appropriation of Indian cultural values remains an obstacle for postcolonial writers. Others have explored the effects of English culture on the subjectivities of Desai's urban Indian middle-class characters, suggesting that the unspoken gendered and imperialist premises of colonial culture inhibit the potential growth and artistic expression of the formerly colonized. Feminist critics have assessed the psychological development of Desai's female characters in terms

of the patriarchal Indian family structure while evaluating Desai's representation of the Indian feminine within the context of other Indian literature written by women. Although most of these critics have praised the complexity of the family relationships depicted in Desai's novels, several have objected to their resolutions as either too simplistic or perpetuating patriarchal values. Salman Rushdie praises this technique:

With her trademark perceptiveness, delicacy of language, and sharp wit in full evidence in *Diamond Dust*, Anita Desai once again gloriously confirms that she is India's finest writer in English. Desai's books are illuminated by the author's perceptiveness, delicacy of language and sharp wit that leaves its readers perplexed. (qtd. *Cry, The Peacock*: paperback)

Desai studies human psyche, though, initially developed as a therapeutic technique for the treatment of the hysteria patient, expanded later as a technique to approach a literature and a literary art for her. There are many patients who are imposed inhumane treatment in the name of tradition and who ultimately becomes a psychic or mental patient. Desai's Maya decides to succumb life because of ignorance and deletion of her presence by the society. It also serves her as a means to explore humane mind as Rayan Michael argues:

Concerned with dynamics of interpersonal relations and with the ways self is formed through interactions with its familial and socio- cultural environment. Depending on the school of psychoanalysis one needs the study of mind's operation in the literature should be concerned either with unconscious and the instinct or with the family, personal history and social world. (103)

The unconscious is the major force behind the creation of the literature and the other arts. The unconscious is the place where all the imagined fantasies, fulfillment of wishes that are denied by the reality or prohibited by the social norms are buried. Desai's characters bury forbidden wishes coming in conflict to the standard values that have been set to them by the society. Such centered wishes disguise the characters real motives and objects from the conscious mind. These characters live in a world that consists of forbidden wishes and desires, which they cherish in their soul.

Desai has portrayed Maya as a highly sensitive and cultured woman, and has gone deep into the feminine psyche from childhood to youth and to death. Besides

Maya, there are other women characters also in the novel. These characters reveal the other facets of female psyche. Meena Belliappa considers this novel as "a remarkable attempt to fuse fantasy with perceptual experience" (25). Darshan Singh Maini considers *Cry, the Peacock* a typically feminine novel because it is a story of a woman told by a woman, but because . . . it is the fruit of feminine sensibility . . ." (67). It gives expression to the long smothered sad cry of the wounded psyche, the harrowing tale of blunted human relationship narrated by protagonist.

Feminism as a tool is employed to interpret and analyze the text. 'Feminism' is originated from the Latin word 'femina', meaning 'woman' (French Feminism) basically it advocates women rights, status and power to gain equality. Precisely it is based on the belief that women should have the same social, economic and political rights as of men. Desai appears to be conscious of the connection between feminism as a political movement, a literary and theoretical perseverance to contest against patriarchy and sexism, rather than as a gender study only. In fact, feminist fundamental viewpoint and concept grew to become more relevant to learn about and evaluate the gender-specific relegations amidst the sexes of social, institutional and private power. The execution of feminine sensibility and dilemma plagued by male subjugated social order has become the major theme in this fictional work.

Statement of the problem

Women have always been the prey of patriarchy. Hinduism has been used as a tool by patriarchy to trap women. Anita Desai's *Cry, The Peacock* endeavors to showcase gender discrimination pertinent in Indian society. She with the help of the protagonist Maya successfully illustrates female sufferings caused of a superstition and other tensions.

Research objectives

The specific objective of this research is to explore Anita Desai's *Cry, The Peacock* from feminist perspective to identify the cause of gender discrimination and bring the tensions of woman like Maya into visibility.

Rationale of the study

This study is highly significant in today's context because it showcases the exact problem illustrated in *Cry, the Peacock*. Most of the researches carried out till date are on various aspects of suppression none of them have stepped into this area of

how a superstition can lead to the psychological and physical sufferings which lead to death from feminist perspective. In this back-ground this paper tries to advocate that unless the problem of female suppression of different types and levels are brought into visibility how can we think of the remedy and how can we think of a perfect society free of male domination?

Research Methodology

This study explores the story of Maya, the protagonist in Anita Desai's *Cry, the Peacock* from feminist perspective. Qualitative research methodology is adopted. Anita Desai's *Cry, the Peacock* is the primary text and theory of feminism is employed as a tool to achieve the objectives. The secondary data consists of collection of texts from libraries, different referential books, journals, internet sources etc. related to the text. Selection, collection, gradation and analysis of primary data consists of repeated reading of the text then they are described, compared and analyzed to attain the objectives of the research.

Discussion and findings

Desai's *Cry, the Peacock* is the tale of woes of its central character Maya. It is the saga of pain of Maya and her unfulfilling relationship with her unsympathetic and insensitive husband, Gautama. Maya has been married to Gautama for four years. She is victim of neurosis living life of perpetual emotional strain. Maya shows exaggerated emotional response to seemingly mundane incidents in her environment. Gautama is a hard-headed, practical lawyer, who is too busy with his practice. He does not pay attention to his wife's dilemma. The entire novel revolves around this fragile relationship between Maya and Gautama. It depicts miseries of Maya pampered by father, and ignored by husband.

Cry, the Peacock, foreshadows major recurring themes in Indian fiction, like problems of independence and communication, the influence of the West, and so on. It targets women who are victims of tensions created by religious and domestic interactions. Maya is suppressed by the power so is voiceless. Childhood prophecy regarding Maya becomes the root cause of injustice, humiliation and dejection. Desai has delineated the self-alienation, despair, death, desolation and socio-psychic fragmentation of the protagonist as expressed "I was, being human, borne alone; I am, being woman, hard beset; I live by squeezing from a stone the little nourishment I get" (62). Every wife yearns for love of husband but she receives

hostility and indifference. Desai presents a silence, solitude, melancholy and dark world of shadows in which Maya is.

Simon de Beauvoir in her revolutionary work *The second Sex*(1948) seeks the primary inquiry of modern feminism. In critical venture when a woman tries to seek her identity. She tries to define herself by saying, "I am a woman". "The factual analysis suggests the basic symmetry between the terms masculine & feminine. In fact both the terms "feminine and masculine represent social construct-patterns of sexuality and behavior imposed by cultural and social norms."

A feminist believes that woman has a potential for action, a passion for liberation and a desire to assert herself. That is why women's writings are playing vital roles in women's lives. As, Meena Shirwadkar notes: "The girls are at the Centre of most of the novels by women writers in which some are first person narrations by the central woman characters, this has given scope to the feminist point of view to enter into the sphere of Indo Anglican fiction" (48).

Desai believes in the growing awareness among women of their rights and individualities concerning this, R.K. Srivastva observes, "Being a sensitive woman novelist and gifted with good observation, sensitiveness, a penetrating analysis and a skill to point with words, Anita Desai creates a rich gallery of characters, both male and female though dominated by the latter" (37).

Prof. K. R. S. Iyengar says: *Cry, the Peacock* scores because Maya is at once the center and circumference in this world. Her insanity, sane or insane fills the whole book and gives it form as well as life." (16). It is an account of recorded past memories of Maya's married life with Gautama narrated by Maya herself. Her narration commences with Toto's death Maya's pet and its impact, "Something slipped in may tear gazed vision"; she further says: "a shadowy something the probed me into admitting that it was not pet's death alone that I mourned today, but another sorrow, unremembered perhaps as yet not even experienced and filled me with this despair." (16). Once a prophet with an albino eyes, while she was young with her ayah and he had predicted unnatural death of husband or wife after her marriage. She is always haunted by this prophecy. It has been predicted that either husband or wife will meet the last doom by the astrologer. She knows that she is haunted by a "black and evil shadow" (32) of her fate, and the time has come.

When the time of the prophecy comes, Maya is in dilemma because "And four years it was now, we had been married four years. I knew the time had come. It was now to be either Gautama or me" (32). As nothing happen she slowly gains faith in herself.

Maya finds herself desettled even after four years of marriage, Gautama had failed to fecundate, "no you are too young"—possibly of the (barrenness) austerity of Maya had developed a vaguely grander competence for philosophy that she was born. Maya attributes Gautama for his grossness, for his concern with the fundamental and materialistic life in terms of money: "It's always money with property never a case of passion and revenge, murder and exciting things like that—not for love or life basic things-like Toto dying." (Dhaliwal 24). Maya is portrayed as a highly emotional, sensitive and imaginative character married to an irresponsible, insensitive and aged Gautam. She is neglected by Gautama because he practices the philosophy of detachment as prescribed in *Bhagwad Gita* hence he is indifferent to physical charms of Maya which frustrates and hurts her. She is instable which leads to madness, insanity and finally murder. Desai successfully circumscribes and projects feminine sensibility through the gesture, posture, action, reaction and responses of Maya during the course of her married life in the novel as "----- It was broken repeatedly and repeatedly the pieces were picked up, and put together again, as of sacred iron with which out of the prettiest superstition, we could not bear to part." (Dhaliwal 40).

Maya has very delicate conscience with fine sensibilities and a strong yearning for love and affection whereas Gautama is strong headed guided by materialistic thought hence temperamentally both are poles apart which is justified as "----- he knew giving me an opal ring to wear on my finger, he did not notice the translucent skin beneath the blue flashing veins that run under and out of the bridge of gold and jolted me." (Dhaliwal 9). Gautama didn't even realize her feelings. They communicate very less. Gautam fails to realize the loss and the misery she was undergoing at the demise of Toto. When she need his comforting words and response he disappoints her. The unsympathetic and uncaring arrogance of Gautam is further justified as he asks Maya to go to sleep, 'while he worked at papers.' As she posists "----- He did not give another thought to me, to either soft willing body

or the lonely waiting mind that waited near the bed....” (Dhaliwal 9). This gradually cultivated a kind of depression in Maya.

Maya's woes are further heightened by the death of Toto which was intolerable for her. The pet's demise indicates the eternal truth of human life that when one is in dire need of help everybody quits this terrifies Maya. The second part of the novel reveals Maya's psychic death and narrates the tragic death of Gautama. Maya and Gautama have different approaches towards life and death. Being a lawyer for Gautama everything is mechanical. At home too he talks about parliament, bribery instead of love. On contrary, Maya's talks and actions concentrate on human values. Maya wants to live a complete life of a woman as a wife. Gautama fails to soothe her burning heart. She opts for an ideal love unlike Gautama. Maya feels the pangs of the peacock mating: Do you not hear the Peacock call in the wilds? Are they not blood chilling, their shrieks of pain? “Pia, Pia”, they cry “Lover, Lover Mio, mio - I die I die” (43). The ill-fate of tragic Maya and her anguished shriek for mating, the crying and the yearning for the male peacock reaches out to Maya but not Gautama. She asks Gautama to hear the call “Pia, Pia,” but Gautama remains listless to the cry. He has no sexual urge towards her. Maya, the ‘pea-hen’ fails to have her instincts fulfilled from Gautama, the ‘peacock’. Gautama is a selfcontrolled, reasonable, dutiful and wise.

The attention of her father makes Maya oblivious of the deadly shadow, but Gautama "knew nothing that concerned her" (9). She is left to the solitude and silence of the house which prey upon her. Temperamentally, they are poles apart. Maya is romantic. Gautama is “no romantic” (26) and has “no use for flowers” (24). Maya is “a creature of instinct” (16), “a wayward and high-strung child” (48). Maya has to do with the illusion of life and living. The holy Hindu epics and Eastern literatures like *Mahabharata* and *Ramayana* symbolizes a female in the name of Maya, the eternal thread by which people are bound in the cycle of life and death.

Maya's name stands for nothing but an illusion as novel presents her, “a wayward and child” (53). Gautama's name symbolizes asceticism, detachment from life. He is realistic and practical. He practices detachment as preached in the *Bhagvada Gita*. There lies a vast difference between husband and wife. The woes of Maya are expressed in the form of desire of being out with Gautam. She imagines:

‘If only we could go away for the summer’, I sighed, lethargically,... Gautama who had never been able to “go away for the summer” till he married me, and then refused to do so . . . I cried, tearfully, and rose from my pillows to hold and draw him into my own orbit of thought and feeling, yet not daring to make the bold, physical move. (38-39)

Such irreconcilable temperaments are bound to have marital disharmony. Maya expects love from Gautama but he treats her as servant as patriarchy has prescribed gender roles. R. S. Sharma points “Most of Maya’s problems begin with the incompetence of the society and insistence on style on too small a canvas” (167). No one understands the actual pain of Maya as Maya feels as his hand appears “as cool and dry as the bark of an old shady tree” (22). Facing Gautama is like nightmares:

. . . wild horse, white horse, galloping up paths of tone, flying away into the distance amid the black clouds and not being lost into the wild hills. The heights, the dizzying heights of my mountains, towering tapering edged with cliff-edges, founded on rock. Then there lies, a head . . . Danger!” (150)

The pain of being motherless and deprivation of love impacts on the psyche of Maya which ends up shouting and yelling at nights followed by constant nightmares. The novelist depicts the cry of an agonized lonely and unwanted woman. She clings to Gautama, intrigued by his arrogance. She is compelled to be intact despite their ever-widening inner division. Unconsciously, she surrenders. The wisdom to surrender to a stronger personality is inherent in a morbidly dependent character. Her expansive traits remain suppressed in her unconscious, because she does not want to master her life.

Earlier father helped externalize her and she felt strong whereas Gautama fails. For Maya, both father and husband are ‘magic helpers.’ As a morbidly dependent person, Maya cannot express her rage openly. She hides her aggression behind her self-effacing and self-minimizing process. Her act of pillow-beating and crying piteously is the shrinking process wherein she finds herself helpless child. These expressions lead to self-pity. Psychomatic systems like splitting headaches and fever, followed delirium occur. Maya becomes vindictive when finally, the self alienates itself from the real center, and self-hate takes hold.

One of the most probable outcomes of self-hate is a conflict between Maya’s pride

and her real self. It is a tussle between healthy and neurotic and constructive and destructive elements. Desai presents Maya's internal anguish as conflict as a mirror imagery. As she gazes in the mirror, she sees her own body detached itself "upon it from a cool distance" (90). This detached body is glorified itself and it is served from is the actual self. Maya studies her reflection in the mirror. Spivak, in her interview with Elizabeth Gross, says, "I think you have to choose again strategically, not universal discourse but essentialist discourse" (184). Maya's character lies in comprehending her divided self. There is no self-analysis to comprehend her demands. The fast withering self and the receding contact with the outer world, leave the core of her integrity impaired. Her failure to find life and more of it, becomes an appalling crime. She condemns Gautama to death and then, burdened with guilt, and haunted by self-contempt, self-accusation and self-hatred, she drags herself to insanity.

Maya replicates peacock that performs to please others but nobody evaluates her pain. Peacock symbolizes Maya though being madly in love they destroy each other as them. Maya thinks of her married life with Gautama as a deadly struggle in which one is destined to kill the other. Rebuffed by Gautama, Maya is torn between her love of life and her fear of death. The gradual disintegration of her personality is powerfully dramatized. She is deeply stricken with the sense of loneliness and insecurity:

God, now I was caught in the net of the inescapable, and where lay the possibility of mercy, of release? This net was no hallucination, no.... Am I gone insane? Father! Husband! Who is my saviour? I am in need of one. I am dying, and I am in love with living. I am in love, and I am dying. God, let me sleep, forget, rest. But, no, I'll never sleep again. There is no rest any more—only death and waiting. (84)

Maya is the victim of society and the politics of Maya's suffering has no end which is the reality of most of the women. Maya's perspective towards the world shows her obsession for love. She is intense about the interpretation of the realm of nature. She is fond of the beauty, color, smell, and shape of flowers and fruits. She is inclined to the sights and sounds of the natural world. She is infuriated when she discovers that Gautama did not observe the dust storm which suggests his tactlessness and recklessness of life. Gautama for her is an archetypal of male centered materialistic civilization and culture. Maya kills Gautama because she is

obsessed by life. Murder of Gautama is a revolution against unsympathetic social materialistic structure. As Maya gets enslaved and captivated in her own house by the shackles of patriarchy she wants to liberate herself. Her revolt in contradiction of the set patriarchal norms is reflected when she admits “All order is gone out of my life, all formality, there is no plan, no peace nothing to keep me with the pattern of familiar everything living and doing” (195).

Desai digs deep into the psyche of woman as Maya where she employs the horrible image of albino to portray Maya's lacerated feelings. Maya's association with male figures like her father, brother and husband seems to be archetypal. After studying modern Indian fiction writers from feminist perspective, it can be calculated that the major concern of writers like Kamala Markandeya, Ruth Parwer Jhabvala, Anita Desai and Shahi Deshpande is self-assertion and alienation. In accordance with this Desai's major focus is on the human relations which are meant to be sustained and lived by heart not by mind. This kind of theory is more realistic rather than the western feminist point of view. Fundamentally Desai rejects any theory as such and proposes her own assessment of the predicament of Indian women tossed in between convention and modernity, family and profession, culture and nature, assertion and confrontation, and freedom and isolation. The problems and conflicts faced by women in her novels are existential in nature.

Dorothy Richardson accurately terminologies of her endeavor to create ‘feminine prose’ and Virginia Woolf describes ‘a women’s sentence.’ Anita Desai’s treatment of women characters looks the past to anatomize the pain inflicted on women in the past and present in passionate affirmation of female identity and experience. The trademark of Desai’s fiction is “to focus on the inner experience of life”. She expresses a distinctive Indian receptivity that is yet absolutely at straightforwardness in the concentration of the west. In conclusion it can be said that Indian Women is captivated in the shackles of patriarchy which is advocated by the societal institutions and culture. This is the disaster of an Indian daughter who is destined to suffer right from birth to death. This is the reality of being and living a life of virtually non-existent. This is the life of Maya whose feelings and voice is often negated by the family and the society. The darkness in which they live is as Antonio Gramsci has said, “A voiceless world of people” (64).

It is the narration of woes of Maya who is cursed. Despite being born in high

class Brahmin family Maya has to bear discrimination and she becomes one of the victims of Hindu orthodox system which believes that the death of her mother during her birth results from her ill-luck which is from her birth which leads her life to disaster. She is ignored by family and society right from her childhood to maturity. She is the victim of age-old unfair societal practice followed in Hindu culture which has no practical, sensible and scientific reason. She only had Toto the pet as her company and the death of Toto lead her to alienation and depression and later to suicide when she is unable to bear the injustice being imposed upon her. Patriarchy refuses to accept her as a normal woman. She is restricted from participating mass culture and trends as she is tagged of prophecy. This is mere an illusion in which many people of the society find ways to satiate their ill intention. Because of such reasons, innocent woman like Maya become easy prey and are forced to live a secluded life confined within the limitations set by the society.

Conclusion

The Exploration of the story of Maya, in Anita Desai's *Cry, the Peacock* from feminist perspective clearly projects Desai's proposal of the perception of perfect society free of male domination, by bringing the tensions of woman like Maya in the society, into visibility. To meet the objectives Desai constructs an ambiance of strain by illustrating the miseries of Maya who was predicted to cause calamity to her loved one. She is alleged to be the curse of the family as her mother died while giving birth to her. Maya gets ill-treated and her life gets occupied with misery which is because of the patriarchal society which discriminates woman. This research attempted to analyze the text from the feminist perspective and concluded that the protagonist Maya represents the predicament of Indian women torn and tossed in between convention/tradition and modernity, family and profession, culture and nature, assertion and confrontation, and freedom and isolation. Anita Desai an eminent, Indo-Anglian novelists successfully portrays the psychological state of her characters because she believes that inner self is more important than the external condition of life. **Works cited** Barry, Peter. *Beginning Theory*. 3rd ed. Manchester: Manchester University Press, 2009.

Beauvoir, Simone De. *The Second Sex*. London: Vintage, 1997.

Belliappa, Meena. "Anita Desai: A Study of Her Fiction." Calcutta: Writers Workshop, 1971.

- Desai, Anita. *Cry, The Peacock*. New Delhi: Orient Paperbacks, 1998. Print.
- - -. *Baumgartner's Bombay*. Rpt. New Delhi: Orient Paperbacks, 2002. Print.
- Dhaliwal, Baljit Kaur. "Feminism in Anita Desai's *Cry, the Peacock*". Mumbai: galaxyimrj. vol.I issue IV (Jrn.), 04 Oct.2012. Web. Retrieved on 20 August, 2013. <http://www.galaxyimrj.com/v1/n4/Baljit.pdf>
- Gramsci, Antonio. *The Prison Notebooks*. Rpt. New Delhi: Vintage, 1996. Print.
- Iyengar, K.R.S. *Indian Writing in English*. 4thed. New Delhi: Sterling Publishers Pvt. Ltd.
- Maini, Darshan Singh. "The Achievement of Anita Desai". *Indo-English Literature: A Collection of Critical Essays*. Ed. K.K. Sharma. Ghaziabad: Vimal Prakashan, 1977. Print.
- Michael, Ryan. *Novels of Anita Desai*. New Delhi: Prestige Books, 1988. Print.
- Richardson, Dorothy. *Windows on Modernism: Selected letters of Dorothy Richardson*. Ed.
- Gloria G. Fromm, Reed Business Information, 1995.
- Rushdie, Salman. *Paperback: Cry, The Peacock*. New Delhi: Orient Paperbacks, 2006.
- Saty, Anjum. "The Metamorphosis of Rudali." *Rudali from Fiction to Performance*. Calcutta: Seagull Books, 1997: 1-53.
- Sharma, R.S. "Anita Desai: Pragmatics of Paradigms." *Arnold-Heinemann* 21.8 (June, 1981): 165-8.
- Shirwadkar, Meena. "Image of Women in Indo Anglican Novel." New Delhi: Sterling Publishers Pvt. Ltd, 1979.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "An Interview with Elizabeth Gross." *Criticism, Feminism and the Institution*. *Thesis Eleven* 10/11 (Nov/March 1994-5): 175-87.
- Srivastava, Ramesh K. "Perspectives on Anita Desai." Ghaziabad: Vimal Prakashan, 1984.

Impact through media Advertisement: A comparative studies of life Insurance Companies in India.

Shailendra Kumar

Librarian (+2)High School Mai Hilsa (Nalanda),Bihar

Abstract: Businesses are increasingly relying on digital advertising options such as display and social media advertising. However, the insurance industry continues to lag behind other industries. A survey through a structured questionnaire was used to investigate consumer behavior, views of social media advertising, and a comparative analysis of four private insurers in India was done in this study. The Insurers were Pramerica Life Insurance, Max Life Insurance, HDFC Life Insurance, and ICICI Prudential Life Insurance to see how they use digital advertisements, particularly social media, to attract target audiences and increase conversion rates. The study attempted to analyze social media advertising in the Life insurance market and tried to inquire why the insurance business lags in exploiting social media advertising and what steps may be made to boost their visibility. According to the survey results, people have a positive mindset toward credible commercials. As a result, firms should strive to include these characteristics in their marketing. Appropriate targeting should be done depending on the age and occupation of consumers to reach out to the audience on social media. Advertisements can be personalized to increase response and conversion rates. Businesses should work to increase engagement on their social media profiles.

Keywords; Social Media, Advertising, Consumer Behaviour, Marketing, Insurance, India.

Introduction

Internet usage has been increasing at a very fast pace. Studies suggest that the number of internet users will increase to 5 billion by 2020. The whole digitalization process and usage of technology are changing the way a business interacts with its customers and vice-versa. The insurance sector is still far behind in leveraging technology to change their business models (According to the report of PWC (2012) titled “Life Insurance 2020: Competing for a future”). Unlike other industries it has not fully exploited the positive sides of technology and is not using it to its advantage, it is still working with the traditional methods of marketing and selling.

It is becoming increasingly challenging for a marketer to influence and convince its customers through conventional means of advertising. As the world is moving towards digitalization the effectiveness of these traditional modes is decreasing making a marketer think in another direction. Customers are now ready to pay for services with no advertisements that reduce the interruption and enhance the experience of the customers. They swiftly tend to shift to another channel whenever an Ad pops up while they are enjoying their favorite show, this irritated customer is more likely to ignore the advertisements even if it sometimes contains useful information for them. In addition to this, brand building through TV advertisements, pamphlets, etc. lacks in appealing and motivating the customers which is an important aspect of customer loyalty.

Now, if we think of different advertisement types for the web to attract the target customers and increase conversions this also has a problem associated with it. The customer can block most of the advertising using cookie filters. Even the e-mails are getting directed to the trash bin directly.

From the above responses of the customers, it is increasingly important now for companies to leverage the use of social media to their advantage. Social media is where people spend most of their

time on a given day. According to Statista, as of 2019-20, people spend an average of 142-145 minutes on social media per day. These numbers are even more prominent in India, where a person spends an average of 3 hours 25 minutes on social media. If we see the bifurcation through age then, 54% of people between the age group of 20-39 spend their 3-4 hours on social media daily. Social Networking Sites (SNSs) are becoming a very important part of Web 2.0. People spend their time on these sites not just for better connections but also for exchanging information, shaping public opinion, influencing purchases, and reaching out to customers virtually. Advertisements on social media platforms can be a boon for the company to attract customers, stay connected with them, enhancing brand awareness and brand image. According to (Kotler and Keller, 2007), a customer becomes loyal to the company when he perceives the 'value' of a particular brand. To develop this 'value', there must be an exchange of information between customers and the company needs to influence the brand image in the customer's mind.

Social media helps in increasing the reach of a business and gives the company a chance to follow their customer's habits and taste for better targeting them with their products offerings. Advertisers have an option of customizing according to the target audience, which reduces the cost and increases the conversion rates at the same time. Time spent on social media has increased manifold in recent times and people are more accustomed and aware of brands whose advertisements can be seen while operating their phones or desktops. Though these social media advertisements are fancy and admirable, there is a lot of dynamism and noise associated with them as well of which a marketer should be careful. It is a good place to increase brand awareness and encourage engagement among consumers.

Social media gives the advertiser a chance to personalize the message for its users and thus create effective word of mouth. It's an old concept where consumers of a product become the marketing agents and tell people around them about the brand thus creating a brand image. The last decade has turned things around and people are conversing over social media with each other not restricting the word-of-mouth marketing tool to just friends and family but in a community who share similar interests over social media. 43% of people tend to make a buying decision based on online discussions over social media. However, we must not confuse social media only as an extension of word of mouth marketing, the sentiment analysis which tells whether the comments are positive, negative, or neutral is a better way of judging the WOM (word-of-mouth) marketing efforts.

Policy Holder approach

Consumer behaviour is described as a study of how consumers who might be individual customers, a group, or an organization behave in the process of deciding what to buy that will satisfy their needs. For a marketer, it is really important to understand the behaviour of its customers to know their expectations and be able to design products satisfying the needs and also design the advertisements that would attract the intended target audience.

A lot of demographic and psychological factors are responsible for the way a consumer behaves. However, consumers' actions are also driven and affected by experience and external information. To understand customers, a marketer needs to know the motive behind buying a particular product/service, perceptions, and attitudes towards their product/service. Once the company can identify these aspects it can design its product and marketing campaign in the same direction. Also, it will help them understand the reasons for customer loyalty and the customer will not hover over similar products offered by competitors (Hoyer, W. D., MacInnis, D. J., & Pieters, R. (2001).

The valuation of the Indian insurance sector reached US \$280 billion by the end of the year 2020 with a CAGR of 5.3% between the years 2019 and 2023. The overall premium collection for all the life insurance companies together stood at US \$31.9 billion.

The Indian insurance industry had a total of 70 insurers as of March 31, 2019. These are divided into five categories and have several companies under each category **Table 1**.

Table 1 Number Of Players In The Indian Insurance Sector

Category	Number of companies
Non-life insurance companies	27
Life-insurance companies	24
Stand-Alone health insurers (SAHI)	7
National reinsurer	1
Foreign reinsurance subsidiaries	11

Source: Atlas Magazine

Life insurance companies cover the death risk of individuals and are seen as a medium of providing protection and earning interest on their savings. However, non-life insurance companies offer risk coverage with activities and things associated with day-to-day living. These include travel insurance, vehicle insurance, property insurance, crop insurance, etc.

Before 2000, the Life Insurance Corporation of India (LIC) was the only company offering life insurance in India. It was only after the constitution of the Insurance Regulatory and Development Authority of India (IRDAI) in the year 2000 and after it gave its approval, new private sector

companies were allowed entry into the life insurance sector and the insurance industry gained momentum with aggressive competition between these companies.

Life Insurance Corporation of India (LIC) is the only public sector life insurance company in India. Based on the first-year premium collected by life insurers, LIC had 66% market share, in terms of the number of policies sold LIC had 73% market share. In terms number of lives covered under group schemes the market share of LIC was 15% and finally in terms of sum assured the market share of LIC was 15% as on 28th Feb 2021 as per IRDAI data. Due to the pandemic, the industry has realized the need of going digital immediately and serve its customers. To cater to these new demands and expectations of the customer, there have been some major developments and investments in the industry both by government and private companies. Most of the private companies have collaborated with foreign companies, digital wallet providers, healthcare sector to provide greater coverage and ease the purchase process for the customers. Also, the industry has always been employee-centric with more focus on physical interaction which is not possible in these times, and the need to digitalize the sector has become even more important. This transition from face-to-face interactions with the customers to a Work from home (WFH) environment needs to be smoothened to grow the business. This requires the management of customer databases using technology and required information technology infrastructure.

Review of Literature

[Seth \(2020\)](#) states that insurance industries in India are using social media in marketing operations only, to tell their customers about the launch of a new product or any milestone achieved. The research has been conducted by keeping in mind the situation of the COVID-19 pandemic and this further can be extended on a larger level by studying more social media channels.

Policy holder behavior towards Social Media Marketing

Studying consumer behaviour is not always an easy task as different dynamics are involved when it comes to dealing with human beings. With the advent of Web 2.0, a great shift and movement have happened towards digital media. A lot of researchers have realized the importance of adding this into the existing domain knowledge and various papers have been published to sketch out the factors determining the consumer behavior towards social media marketing. The process of buying decisions is getting highly influenced by social media starting from the stage of information search to the final buying decision and even post-purchase evaluation with satisfaction getting amplified when moving forward in the process ([Voramontri \(2019\)](#)). Demographic factors like age specifically have a significant impact on how consumers behave.

Policy Buying behaviour in the Insurance Industry

Insurance is a very personalized product and works on trust. Thus, the majority of the companies are using the agency model to market insurance products. [Murugesan \(2014\)](#) says that perceived service quality, relationship management, and trust are the major determinants of buying behaviour when it comes to buying health insurance. CSR activities initiated by the life insurance companies in Taiwan are also helpful in building the corporate image and increasing brand equity through informative advertising [Hsu \(2012\)](#). Also, demographic factors influence the behaviour while making a buying decision of an insurance policy ([Yadav, 2019](#)).

Traditional v/s Digital Marketing Tools

There has been a constant debate about whether digital advertisements are surpassing traditional means of advertising. [Todor \(2016\)](#) says that television advertisements are still more dominant

however the trend is shifting towards digital advertisements due to high internet penetration. Digital marketing is often replaced with terms like “online marketing”, “internet marketing” and “web marketing” and is based on the concept of inbound marketing.

Advertisements are important to influence the decision of a buyer and make them want your product or service. However, traditional means of marketing require a huge investment in terms of time and cost. There is no option of targeting, it is all about mass communication. However, it still is a part of the overall advertising strategy framed by the company. According to [Chitharanjan\(2016\)](#) consumers feel more attracted towards social media advertising rather than traditional means of advertising and have better potential to disseminate larger and accurate information about the product or service.

Whether it's the traditional mode of advertising or digital mode of advertising, interactive communication with customers is necessary to make them buy your product/service. With improvements in technology and growing internet penetration, there has been a visible transition from traditional mode to digital mode. The reason for such a change is the special ability to target customers properly and reduce costs while increasing conversion rates ([Durmaz \(2016\)](#)). Targeting is important for both effectiveness and making economical adjustments. [Kuberappa \(2016\)](#) says that digital media is not just cost-effective but also more relevant and consistent for keeping the brand in consumers' minds for the long term by creating user experience and providing valuable information.

Importance of Brand Equity in the Insurance Industry

Insurance is a highly personalized product that people prefer to buy from a trusted agent only and buy products from a trusted brand. [Ajemunigbohun \(2017\)](#) studied the insurers of Nigeria and found a

positive relationship between brand equity and service performance for insurers. This industry exhibits the characteristics of providing trust, stability, and risk protection.

According to ([Hassana, n.d.](#)) brand equity is not just limited to the marketing department but includes the whole culture of the company, corporate culture, and everything directly or indirectly relating to the brand.

According to the research conducted by [Kamiri \(2007\)](#) for the insurance sector in Kenya, branding is necessary for consumers to perceive differences among brands. Success comes when firms have a blueprint of the product, regularly measure brand performance, and conduct market surveys periodically to know their customers better. To increase brand awareness proper targeting with relevant advertisements using a combination of various media is necessary.

With growing internet penetration and people shifting to digital means at a fast pace, it is necessary for companies also to shift towards digital means. However, after reviewing the literature, we observed that the insurance sector is far behind the other sectors in exploiting social media to its advantage. Consumer behaviour in the insurance sector differs on certain factors which are explored in this research paper.

A lot of researches have been done to analyze consumer behaviour and perception towards social media, but these are limited to industries other than Insurance. Little addition has been made to the existing knowledge base in the case of the insurance sector in India. The majority of these studies have happened insurance companies in Italy, Kenya, the USA, and the Asian continent. With fast pace internet penetration and the rising trend of social media, it's imperative to study and understand how this tool is being currently used by insurers in India and how can they use it to have a better understanding of consumers' perception of social media advertisements.

As a result, the current study aims to fill this vacuum in the existing literature on social media in the Indian insurance sector. As a result, we forecast the following:

Research Design and Method

Sample Selection and Collection of Data

The scope was to study consumer behaviour towards social media advertising through a primary survey using a detailed questionnaire. The data used for the study was collected by floating a google form and responses were collected from 88 respondents. The questionnaire was shared with 220 respondents out of which 88 responded so the final data analysis was done on 88 respondents' data and this became therefore the sample size of the survey. The Covid 19 pandemic was at its peak during the time of our research study resulting in hesitation of respondents for face-to-face interaction and low response rate. Respondents were asked questions about their perceptions of social media and social media advertisements. A complete analysis of social media sites of Pramerica Life Insurance, Max Life Insurance, HDFC Life Insurance, and ICICI prudential life was also done to practically understand the situation.

The criterion of credibility, relevance, value corruption, social and design are taken into consideration to analyze their impact on consumer's perception. Along with these factors, demographic factors were also studied to acknowledge their impact on consumers' perceptions. Findings from the primary survey were used to analyze the social media sites (Facebook, LinkedIn, Twitter, and Instagram) of Pramerica Life Insurance, Max Life Insurance, HDFC Life Insurance, and ICICI prudential life and draw a comparative analysis of how these companies are currently using social media. Each social media site was studied in line with its customised features; like share and comments for Facebook,

Tweets, and likes for Twitter, Likes and following for Instagram, and followers, connections, likes for LinkedIn. Websites were kept out of the scope of the study.

Data was collected using a structured questionnaire. For analysis, SPSS software was used to run various statistical tools including regression, chi-square, etc.

A descriptive research design was used to complete this study. This research design in the study comprised of two distinctive measures namely survey research and observational method. Results from both sections of the study were combined to provide relevant recommendations. By combining the results from both sections of the study, we wanted to cover the research gap of analyzing social media advertising specifically in the life insurance sector.

Study Constructs and Measures

Digitalization has led to changes in how marketers function. With a large number of consumers shifting from traditional means to a digital platform for fulfilling everyday needs, it is necessary to gather insights about how they behave and perceive things. Every industry has its way of attracting customers over these digital platforms. The focus of our study was on the Insurance industry, which is one of the industries lagging in using social media as a tool for increasing engagement, awareness, and brand equity. We intended to analyze consumers' behaviour and perception about social media advertising and gather information about 4 of the 24 life insurance companies namely; Max Life Insurance, Pramerica Life Insurance, HDFC Life Insurance, ICICI Prudential life insurance.

Consumer perception: The primary objective was to study the perception of consumers towards social media advertising, whether a person feels positive, negative, or neutral towards this new development. This aids to unravel the opportunities for insurers who make investments accordingly in social media advertisements.

Consumer behaviour: To find out how a consumer behaves on social media. It included analyzing the main social media platforms along with the peak active time, giving insights to the company for posting content at the relevant time on the desired platform. Also, analyzing the reasons for his/her inclination towards the SNS (Social Networking Sites) of one company than others will help the company in redesigning the marketing strategy.

Construct identification: Major constructs responsible for consumer perception were identified to analyze the dependency factor using regression in SPSS.

Social media analysis: The social media sites of 4 insurance companies in the Life Insurance sector were studied to analyze the pattern and content of posts. Sentiment analysis was also done to understand consumers' perceptions about the company and the website. This was done to understand whether the social media sites are in line with consumers' perceptions and any deviations could be known to give correct recommendations. The following section discusses the findings.

Results and Discussion

Survey Demographics

Out of the 88 responses collected, 57 were males and 31 were females. As the responses were collected via google form sent through the LinkedIn platform, it showed that males were comparatively more active on this social media site than females.

94% of the respondents were in the age group of 20-40. However, the majority of them were in the 20-30 age group. It showed a shift towards social media usage among youth. Around 53% of the respondents were post-graduate and 34% were graduates.

This question was asked with two aims in mind, one was to find out which income class is using social media the most and the other to see how it is relevant to making the purchase decision for a life

insurance policy. 50% of the respondents fall in the category of fewer than 4 lacs annual income and 31% in the category of 4-10 lacs annual income. Only a handful of people from the respondents are earning more than 10 lacs.

Out of the 88 respondents, 49 people which is 55.7% have life insurance. However, their decision to buy an insurance policy was not influenced by an advertisement. The interesting fact is that all those whose buying decision was influenced by advertisements were positively skewed towards social media advertisements instead of traditional means and display advertisements. However, one limitation is that the results are limited to the responses collected and the number of males is more than the number of females **Table 2**.

Table 2 Reliabil Test

Reliability Statistics

Cronbach's Alpha

.820

N of Items

7

Cronbach's Alpha test was done to make sure the data was reliable for further analysis. The ideal range is from 0.70 – 0.90. From the SPSS output, the value of Cronbach's Alpha stands at .820 making the data reliable for further analysis.

Regression Analysis

For the analysis, we had a dependent variable as positive feeling towards social media advertising with credibility, relevance, value corruption, social and design being the independent factors **Table 3**.

Table 3 Multiple Linear Regression Output

Model Summary

Model	R	R Square	Adjusted R Square	Std. The error of the Estimate	Durbin-Watson

1	0.742a	.550	.517	1.062	1.511
a. Predictors: (Constant), I find social media advertisements better than traditional means of advertisement (Design), I prefer asking for advice from friends/relatives after encountering a social media advertisement. (Social), I trust social media advertisements for the information provided by them (Credibility), Social media advertisements make me desire things I never needed before. (Value corruption), I find social media advertisements more informative than traditional means of advertisements. (Design), I find these advertisements relevant for making purchase decisions. (Relevance)					
b. Dependent Variable: I feel positive towards social media advertisements					

Following is the multiple linear regression output obtained through SPSS.

a. Predictors: (Constant), I find social media advertisements better than traditional means of advertisement (Design), I prefer asking for advice from friends/relatives after encountering a social media advertisement. (Social), I trust social media advertisements for the information provided by them (Credibility), Social media advertisements make me desire things I never needed before. (Value corruption), I find social media advertisements more informative than traditional means of advertisements. (Design), I find these advertisements relevant for making purchase decisions **Table 4 (Relevance)**

Table 4 ANOVA Analysis						
ANOVA						
Model		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
1	Regression	111.625	6	18.604	16.494	.000b
	Residual	91.364	81	1.128		

Total	202.989	87			

a. Dependent Variable: I feel positive towards social media advertisements

b. Dependent Variable: I feel positive towards social media advertisements

a. Dependent Variable: I feel positive towards social media advertisements **Table 5.**

Table 5 Coefficients Analysis

Coefficients

Model	Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	T	Sig.
	B	Std. Error	Beta		
1 (Constant)	-.134	.459		-.293	.770
I find social media advertisements more informative than traditional means of advertisements. (Design)	.320	.100	.329	3.218	.002
I prefer asking for advice from my friends/relatives after encountering a social media advertisement. (Social)	.161	.066	.199	2.440	.017
I trust social media advertisements for the information provided by them (Credibility)	.128	.111	.113	1.152	.253
Social media advertisements makes me desire things I never needed before. (Value corruption)	-.024	.089	-.028	-.273	.785
I find these advertisements relevant for making	.361	.125	.311	2.899	.005

purchase decisions. (Relevance)					
I find social media advertisements better than traditional means of advertisement (Design)	.095	.113	.100	.841	.403
a. Dependent Variable: I feel positive towards social media advertisements					

a. Dependent Variable: I feel positive towards social media advertisements

Interpretation

Model Summary Table: Here the value of R² is 0.550 which means that 55.0% variability in the dependent factor which is positive feeling towards social media advertisements is being explained by our chosen factors.

The value of the Durbin Watson test is 1.511, which is in the ideal range of 1.5–2.5, indicating that there is no presence of auto co-relation between the residuals.

ANOVA Table

H1: There is a significant impact of credibility, relevance, value corruption, social and design on consumers' perception towards social media advertising.

Here, as the p-value was 0.000, which was less than 0.05, we rejected the null hypothesis and accepted the alternative hypothesis. This indicates that credibility, relevance, value corruption, social and design have a statistically significant impact on consumers' perception towards social media advertising.

Coefficients Table

The "B" value under the unstandardized is used to create the Regression equation. Here, the significance value (p-value) will indicate whether that particular construct is making a significant contribution to the consumer's perception of social media advertising. Through this, we can conclude

that relevance, social, and design (informative) have a significant impact on consumers' perception of social media advertising **Table 6**.

Table 6 Independent Samples Test

		Levene's Test for Equality of Variances		t-test for Equality of Means					
		F	Sig.	t	df	Sig. (2-tailed)	Mean Difference	Std. Error Difference	95% Confidence Interval of the Difference
									Lower Upper
I feel positive towards social media advertisements	Equal variances assumed	.150	.700	1.224	86	.224	.416	.340	-.260 1.092
	Equal variances not assumed			1.256	66.480	.214	.416	.331	-.245 1.077

Independent Sample t-Test

H1: There is a statistically significant difference in consumer's perception of social media advertising because of gender.

For conducting an independent sample t-test, the assumption of homogeneity of variances must be met and for this, we ran Levene's test. Here, the p-value was .700 which was greater than .05 and thus we failed to reject the null hypothesis which is equal variances assumed.

With the assumption fulfilled, we conducted the significance value for the t-test. Here, the p-value was .224, which is greater than .05, thus we failed to reject our null hypothesis. This indicated that there was no statistically significant difference in consumers' perception of social media advertising because of gender.

The conclusion drawn was women are equally active as men on social media platforms. Their perception of social media is equivalent to that of men, and there is no gender bias seen in this area.

Social Media Analysis

The trend of social media advertisements is getting a heads up due to increased digitalization. A huge amount of information is seen to be passed on during a single day, giving us all the more reasons to analyze the social media handles for better decision-making. The insights can also be used to provide recommendations for increasing engagement and reach. To serve the purpose, the Rival IQ tool was used and metrics were collected for the past 30 days, from 30th May 2021 to 28th June 2021. A comparative analysis was done for Pramerica Life Insurance, Max Life Insurance, HDFC Life insurance, and ICICI Prudential Life insurance company to understand their social media handles **Table 7**.

Table 7 Number of Followers of Insurers on Social Media Platforms						
Insurers	LinkedIn	Instagram	Twitter	Facebook		
Pramerica life insurance	18,270 followers	626 followers	952 Followers	37,972	likes	38,107
				followers		

ICICI Prudential life insurance	97,958 followers	47.1K followers	29.2K Followers	430,395 likes	458,557 followers
Max life insurance	181,788 followers	15.9K followers	31.9K Followers	776,059 likes	783,056 followers
HDFC life insurance	198,027 followers	35.4K followers	433k Followers	6,538,479 likes	6,544,032 followers

From the above metrics, we can see that Pramerica life insurance company lags behind all other companies chosen on all of the social media handles. This impedes increasing brand awareness.

The survey conducted also tried to find out the reason people follow a particular company on social media. 67% of respondents said that their interest in a particular company made them follow the social media of that company. The second highest contribution is of attractive advertisements by the company making people follow their social media handles. The number of followers can be increased by posting advertisements that would generate interest in the company thereby increasing the reach and making social media posts and advertisements more productive **Figure 1**.

Figure 1 Reasons for Following an Insurer on a Social Media Platform

Source: Author.

Here also for Pramerica Life, the number of posts per week was much lower than the competitor's average. There was a need to improve this number so that more people can keep the brand in their minds. Along with the number of posts, the type of post also matters. Carousel posts generate the most engagement for our company, yet there are the majority of photo posts posted. This can be

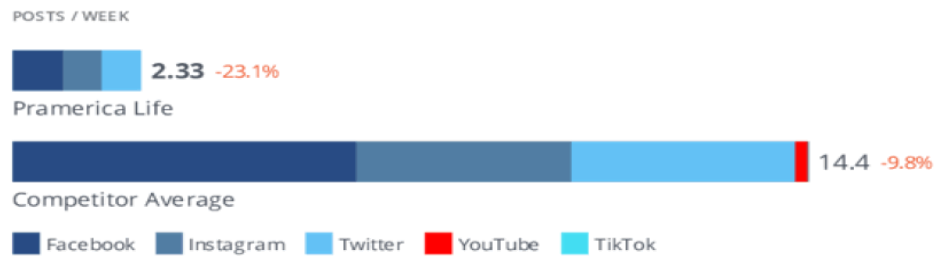


FIGURE 2
POST ON SOCIAL MEDIA PLATFORMS (PER WEEK)

Source: Brands24 (<https://brand24.com>).

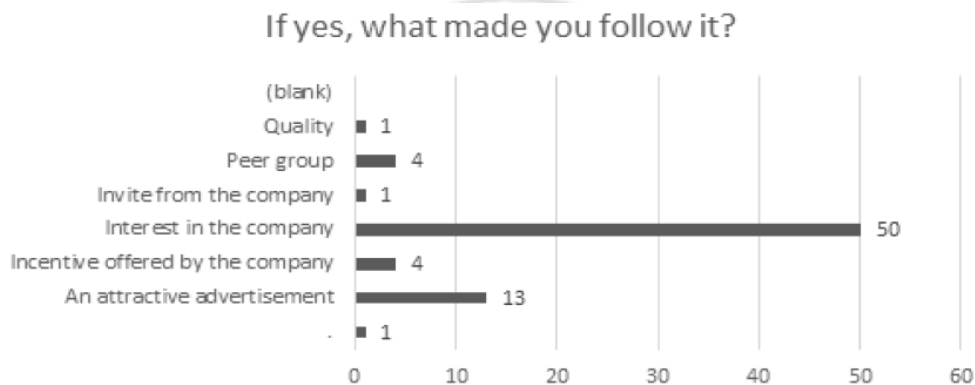


FIGURE 1
REASONS FOR FOLLOWING AN INSURER ON A SOCIAL MEDIA PLATFORM

Source: Author.

altered for increasing engagement. One reason for this as discovered from the survey findings is that people prefer using social media from mobile phones rather than desktops which makes carousal posts more engaging than photo posts **Figure 2**.

Figure 2 Post on Social Media Platforms (Per Week)

Source: Brands24 (<https://brand24.com>).

Now, looking at the chart below for total engagement by companies on respective social media sites, here again, Pramerica life insurance is at the bottom of the pyramid. With increased posts and proper targeting, engagement can be increased. Using hashtags is particularly useful in reaching out to several potential customers. The data from the last 30 days showed that Pramerica life insurance company used 5 out of the 8 trending hashtags but was not using #Retirement which has the highest engagement **Figure 3**. However, the most active channel according to the metrics is Facebook, still, engagement is highest on Instagram. This shows that people are shifting from Facebook to Instagram. The results are in line with the survey conducted. The graph below shows that 77% of people spend most of their time on Instagram.

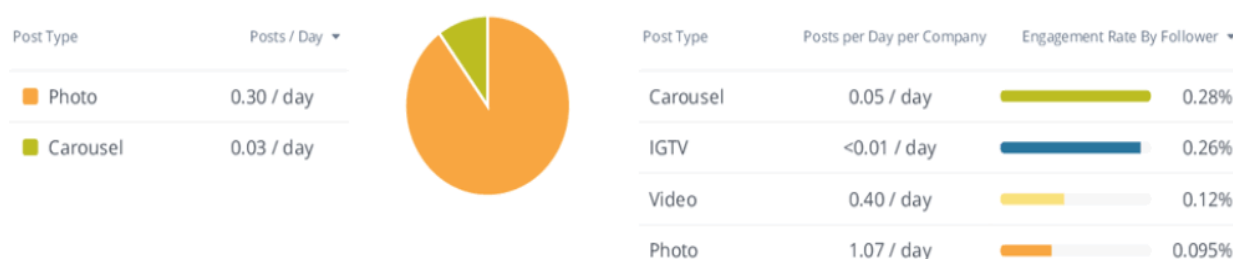


FIGURE 3
ENGAGEMENT BY COMPANIES ON RESPECTIVE SOCIAL MEDIA SITES (TYPE OF POSTS)

Source: Brands24(<https://brand24.com>).

Figure 3 Engagement by Companies on Respective Social Media Sites (Type of Posts)

Source: Brands24(<https://brand24.com>).

Along with the content, the day and time of posting also matter for increasing engagement and brand awareness. The metrics results from Rival IQ also show that the peak engagement time for Pramerica's post is 10:00 AM, however, the industry average is 11:00 PM. 54% of the people are active from 9:00 PM – 11:00 PM. The least active time on social media is during the morning, which

is the time Pramerica company was posting its content. This could be a reason for people missing onto the content posted and not being much aware of the brand name **Figures 4 & 5**.

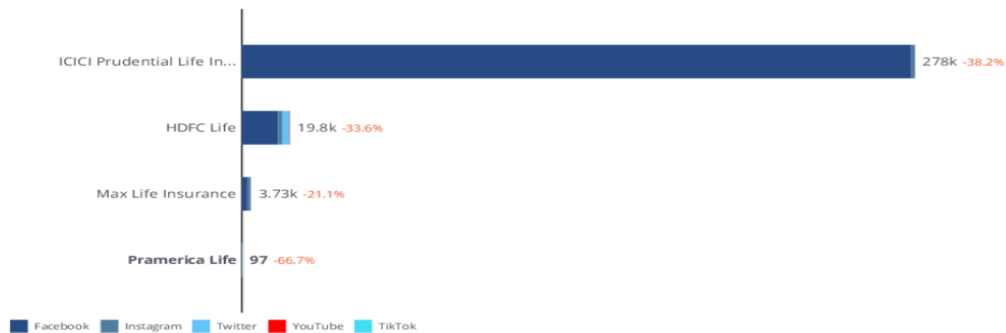


FIGURE 4
ENGAGEMENT BY COMPANIES ON RESPECTIVE SOCIAL MEDIA SITES

Source: Brands24(<https://brand24.com>).

Figure 4 Engagement by Companies on Respective Social Media Sites

Source: Brands24(<https://brand24.com>).

Conclusion

The lack of brand awareness among people was a big stumbling block in targeting people through social media advertising. Through vigorous advertising, steps should be taken to improve brand awareness among the general public. People have a favourable view toward credible and relevant commercials, according to the survey results. As a result, businesses should make an effort to incorporate these qualities into their marketing. The Insurance sector continues to spend a significant amount of money on traditional advertising methods. According to the findings of the poll, the sector will need to pivot to social media in the future years and effectively leverage this digital tool to build brand awareness, enhance engagement, and conversion rates. To reach out to the audience on social media, adequate targeting should be done based on their age and profession. Personalized advertising to improve response and conversion rates. Businesses should make an effort to boost activity on their

social media accounts. The number of postings needs to be increased on a priority for the intended impact. The post types trend shows a preference toward carousel posts, which have higher engagement than regular photo posts. Increasing the reach of posts on social media by using relevant and trendy hashtags should be an ongoing activity which as a consequence leads to higher brand recall.

References

- [Floreddu, B.P. \(2014\). Managing online reputation: the role of social media in insurance industry. In Academy of Management Proceedings. Briarcliff Manor, NY 10510: Academy of Management., \(Vol. 2014, No. 1, p. 17040\)](#)
- Hassana, M.Z. (n.d.). Descriptive Dimensions of Brand Equity in the Insurance Industry of Pakistan: A Literature Review.
- [Hsu, K.T. \(2012\). The advertising effects of corporate social responsibility on corporate reputation and brand equity: Evidence from the life insurance industry in Taiwan. Journal of business ethics, 109\(2\), 189-201.](#)
- [Irshad, M.A. \(2020\). Understanding consumers' trust in social media marketing environment. International Journal of Retail & Distribution Management.](#)
- Kamiri, J.K. (2007). A survey of creation and application of brand equity by insurance companies in Kenya. (Doctoral dissertation, University of Nairobi).
- [V Kuberappa, Y., & HS Kumar, A.. \(2016\). Comparative Assessment of Digital and Traditional Marketing Approaches. Biology, Engineering, Medicine and Science Reports, 2\(2\), 71-74.](#)

- Makhulo, P.N. (2014). Social media as a strategy in enhancing competitive advantage of firms in the insurance industry in Kenya. (Doctoral dissertation).
- Murugesan, R. &. (2014). Service quality on relationship marketing and customers' buying behavior reference to health insurance industry in Coimbatore. International Journal of Science, Technology and Humanities, 1, 68-72.
- Sahu, P.J. (2009). A study of buying behaviour of consumers towards life insurance policies. Aima Journal of Management & Research, 3(3), 1-10.
- Seth, D.P., & Mittal, S. (2020). Impact of Social Media on Indian Insurance Industry. Bimaquest, 20(3). Retrieved from <http://www.bimaquest.niapune.org.in/index.php/bimaquest/article/view/80>

21वीं सदी के प्रमुख यात्रा वृत्तांतों की प्रकृति, प्रवृत्ति एवं परिदृश्य

1. मधुबाला

पीएचडी शोधार्थी दिल्ली विश्वविद्यालय

2. अनुराग सिंह

पीएचडी शोधार्थी दिल्ली विश्वविद्यालय

सारांश

आलेख “21वीं सदी के प्रमुख यात्रा-वृत्तांतों की प्रकृति, प्रवृत्ति एवं परिदृश्य” में यात्रा-वृत्तांत की परंपरा और उसके आधुनिक रूप का विश्लेषण किया गया है। प्राचीन काल से यात्राएँ ज्ञान, अनुभव और संस्कृति के विस्तार का माध्यम रही हैं। हिंदी साहित्य में भारतेन्दु युग से आरंभ होकर राहुल सांकृत्यायन, अज्ञेय, नागार्जुन और निर्मल वर्मा ने इसे विशेष रूप से समृद्ध किया।

1990 के बाद वैश्वीकरण, उदारीकरण और तकनीकी प्रगति से यात्रा-वृत्तांत केवल स्थान-वर्णन तक सीमित नहीं रहे, बल्कि सामाजिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक और पर्यावरणीय विश्लेषण से जुड़ गए। 21वीं सदी के लेखकों ने अमेरिका की नीतियों, ईरान-पाकिस्तान की परिस्थितियों, पूर्वोत्तर और आदिवासी इलाकों के संघर्ष, हाशियाकरण, स्त्रियों की स्थिति और पर्यावरणीय संकटों को केंद्र बनाया। अनिल यादव, असगर वजाहत, नासिरा शर्मा, मधु कांकरिया, आलोक रंजन, रामशरण जोशी और अमृतलाल वेगड़ जैसे लेखकों ने समकालीन यथार्थ को अपने यात्रा-वृत्तांतों में जीवंत किया। शिल्प की दृष्टि से भी नए प्रयोग हुए, जैसे पुरुषोत्तम अग्रवाल की “हिंदी सराय: अस्त्राखान वाया येरेवान” जो शोधपरक और विचार-प्रधान यात्रा-वृत्तांत है। इस प्रकार, 21वीं सदी के यात्रा-वृत्तांत केवल यात्रा के अनुभव नहीं बल्कि समाज, राजनीति और पर्यावरण के गहन दस्तावेज़ बनकर उभरते हैं।

मुख्य शब्द

यात्रा-वृत्तांत, चरैवेति चरैवेति, हेरोडोटस, मेगास्थनीज, राहुल सांकृत्यायन, अज्ञेय, नागार्जुन, निर्मल वर्मा, वैश्रीकरण, उदारीकरण, निजीकरण, अमेरिका का वर्चस्व, ईरान-पाकिस्तान की स्थितियाँ, आदिवासी संघर्ष, हाशियाकरण, जल-जंगल-जमीन, स्त्री स्थिति, धर्मतंत्र, शोषण

मूल आलेख

यात्राएँ जीवन के अनुभवों के विस्तार के साथ मानव के बौद्धिक विकास में महत्वपूर्ण भूमिका निभाती हैं। स्वयं जीवन को भी एक यात्रा कहा गया है। प्राचीन समय से ही कवि और मनीषी यात्राओं को महत्व देते रहे हैं। ऐतरेय ब्राह्मण में ध्वनित 'चरैवेति चरैवेति' या पंचतंत्र में अभिव्यक्त 'पर्यटन् पृथिवीं सर्वा, गुणान्वेषणतत्परः' (जो गुणों की खोज में अग्रसर हैं, वे संपूर्ण पृथ्वी का भ्रमण करते हैं) इसी की पुष्टि है।

साहित्य की सर्वाधिक जीवंत व रोचक विधाओं में यात्रा वृत्तांतों का स्थान आता है। जिसमें साहसी और सहृदय घुमक्कड़ यात्री अपने यात्रा स्थलों का विहंगम दृश्यावलोकन करता है और उसे जो अनुभव होता है, उन्हें शब्दबद्ध करता जाता है। इस प्रक्रिया में वह न सिर्फ स्थानों, दृश्यों का वस्तुनिष्ठ वर्णन करता है अपितु उन्हें आत्मपरक शैली में अपनी जान खोजी वृत्ति से नव प्रकाश डालता है।

भारत के प्राचीन इतिहास के अध्ययन में यात्रा वृत्तांतों का महत्वपूर्ण स्थान है। इसके बिना हम संभवतः उस काल का यथोचित चित्र खींचने में पूरी तरह सफल ना होते। इस क्रम में हम पहले यात्रा वृत्तांतकार के रूप में इतिहास के पिता कहे जाने वाले हेरोडोटस को रख सकते हैं। उन्होंने अपनी यात्राओं के माध्यम से यूनान, फारस, भारत का सांस्कृतिक ऐतिहासिक अध्ययन किया। तत्पश्चात अनेक विदेशी यात्री यथा मेगास्थनीज जो चंद्रगुप्त मौर्य के शासन में आया था। लगभग 15 वर्ष भारत में रहकर भारत के तत्कालीन समाज, संस्कृति स्थापित लोक विश्वासों आदि का लेखन किया। जिसे इंडिका नामक पुस्तक में संकलित किया। इसी तरह डायमेक्स जो बिंदुसार के शासनकाल में आया था। उसके द्वारा भी तत्कालीन भारतीय समाज संस्कृति की रोचक जानकारी मिलती है।

हिंदी साहित्य में यात्रा वृत्तांतों की शुरुआत तो भारतेन्दु युग से ही हो जाती है लेकिन जो सबसे अधिक घुमक्कड़ी साहित्यकार रहे हैं उनमें राहुल सांकृत्यायन, अज्ञेय, नागार्जुन, निर्मल वर्मा आदि को इस के आधारभूत स्तंभ के रूप में रखा जा सकता है। जिन्होंने अपने पूरे जीवन काल में देश विदेश का भ्रमण कर अमूल्य निधियों का सृजन किया है। इनमें राहुल सांकृत्यायन ने तो अपनी यात्राओं के माध्यम से न सिर्फ स्थानों का रोचक वर्णन किया अपितु एक खोजकर्ता की भांति पालि, प्राकृत, अपभ्रंश के महत्वपूर्ण ग्रंथों की खोज की, साथ ही सिंघली, तिब्बतन भाषा के बौद्ध ग्रंथों के भारतीय संबंधों पर भी प्रकाश डाला। इसी तरह उन्होंने रूस, यूरोप की यात्रा के माध्यम से आर्य नस्ल के उत्पत्ति सिद्धांत तथा उनके भारत आगमन के संबंध में महत्वपूर्ण योगदान दिया। वही अज्ञेय ने 'अरे यायावर रहेगा याद' में अपने देश विदेश की यात्राओं के माध्यम से स्थानों, लोगों पर गहन मनोवैज्ञानिक, दार्शनिक विवेचन किया है जो इतना सरस बन पड़ा है कि पाठक अपने आप को उस परिवेश, वातावरण का हिस्सा मान लेता हैं। नागार्जुन भी अपनी यात्राओं में बिना किसी प्रकार के वैचारिक आग्रह के सीधे उस परिवेश, प्रकृति, समाज, संस्कृति को संबोधित करते हुए लिखते हैं। जिससे उनकी शैली में गजब की अर्थवत्ता व सरलता का विशिष्ट समावेश हुआ है। इसी तरह निर्मल वर्मा ने अपने यात्राओं के माध्यम से यूरोप का विशद वर्णन किया है, जिसमें द्वितीय विश्व युद्ध के बाद यूरोप में जन्मी 'हग्री जेनरेशन', 'बीट जेनरेशन' तथा उनकी आस्तिताववादी मानसिकता पर तथा बदल रहे समाज का बहुत ही सूक्ष्म अवलोकन किया है।

1990 के बाद पूरी विश्व व्यवस्था में व्यापक बदलाव आया पूर्व में व्याप्त नियमों वैचारिक ध्रुवीकरण की जगह उदारीकरण का मार्ग प्रशस्त हुआ। इसी क्रम में भारतीय अर्थव्यवस्था को भी नई आर्थिक नीति 1991 के तहत बदलते हुए उसका निजीकरण, वैश्वीकरण और उदारीकरण किया गया। जिससे सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक, राजनीतिक आदि क्षेत्रों में व्यापक बदलाव आए साथ ही यात्रा संबंधी नियमों में छूट मिली संचार व परिवहन के साधनों के तीव्र विकास से यात्रा और अधिक सहज व रोचक बन गई।

जहां पहले यात्रा वृत्तांतकार अपने भ्रमण से पाठकों को नए स्थानों, सभ्यता, संस्कृति से परिचित कराते थे वहीं 1990 के बाद जब पर्यटन सर्व सुलभ हो गया। सूचना क्रांति व तकनीक तथा उन्नत परिवहन के साधनों के बल पर अब कोई भी पर्यटन कर सकता है। मिली सूचनाओं, स्थानों को

सत्यापित कर सकता है। ऐसे में साहित्यकारों के लिए यात्रा वृत्तांत लेखन और अधिक चुनौतीपूर्ण हो गया है अगर स्थानों का वस्तुनिष्ठ वर्णन करता है तो वह कोई काम का नहीं है। आज आवश्यकता है कि साहित्यकार अपने भ्रमण के माध्यम से वहां के जनमन हृदय को टटोले, उन्हें संचालित करने वाले तत्वों को समझें, समाज की गहराइयों में व्याप्त मूल्यों का मूल्यांकन करें और विभिन्न संस्कृतियों को जोड़ने वाले तथा अलग करने वाले मूल्यों को पहचाने। हिंदी साहित्य में इस दौर में अनेक साहित्यकारों ने इस दृष्टि से यथेष्ट यात्रा वृत्तांतों सृजन किया है। जिसमें उनके अपने अनुभव, ज्ञान की विविधता से भ्रमण किए गए स्थानों को नवीन द्रष्टि से देखने का प्रयास किया है। वे इस प्रक्रिया में उस समाज भौगोलिक व मानसिक नक्शे को निर्मित करने में अत्यधिक सफल हुए हैं।

वहीं इक्कीसवीं सदी के यात्रा-वृत्तांतों की बात की जाए तो इन समस्याओं को केंद्र में रखकर ही वृत्तांतों की रचना की जा रही है। अब विवरण और स्थान-विशेष के वर्णन की जगह विचारशीलता को तरजीह दी जा रही है। उस स्थान विशेष के सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक परिप्रेक्ष्य पर लेखक बड़ी शिद्धत से विचार कर रहे हैं। इसीलिए इक्कीसवीं सदी के यात्रा-वृत्तांतों में आए बदलाव को समझने के लिए इस समय के सांस्कृतिक और राजनीतिक परिदृश्यों पर भी विचार और समझ आवश्यक हो जाता है। वैश्विक परिप्रेक्ष्य में राजनीतिक-सांस्कृतिक परिदृश्य पर जब बात होती है तो वर्तमान समय में अमेरिका विश्व की सबसे ताकतवर और बड़ी शक्ति के रूप में माना जाता है। आर्थिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक सभी क्षेत्रों में उसका वर्चस्व बना हुआ है। सोवियत संघ के विघटन के पश्चात् भी यह अपनी पूरी शक्ति के साथ कायम है। "इसका कारण यह है कि केवल अमेरिका ही भूमंडलीय नजरिये और भूमंडलीय व्यूह रचना से लैस है। दुनिया के हालात कुछ इस तरह के हैं कि चाहे यूरोपीय संघ से सम्बन्ध हो, जापान से हो, अमीर-गरीब देशों का मामला हो या पूर्व-पश्चिम के आपसी संबंधों की बची खुची संरचनाएं हों, अमेरिका की भूमिका हर मामले में निर्णायक लगती है।" [1] उदाहरण के तौर पर ललित सुरजन अपने यात्रा-वृत्तांत '**शरणार्थी शिविर में विवाह गीत**' (2007) में अमेरिका की वर्चस्ववादी नीतियों पर बात करते हुए लिखते हैं कि- "अमेरिका की मनमानी व दादागिरी के चलते दूसरे हिरोशिमा व नागासाकी के होने का खतरा उत्पन्न

हो गया है। भारी मात्रा में आणविक हथियार तथा दूसरे जनसंहारक हथियार रखने से अधिक छलपूर्ण व असंगत काम दूसरा नहीं हो सकता। एक ओर तो इजरायल व अन्य देशों के आणविक हथियारों के विकास पर आँखें मूंद लेना और दूसरी ओर कुछ देशों पर सिर्फ इसी बात को लेकर हमले की धमकी देना कि वे आणविक हथियारों का निर्माण कर सकते हैं। उन पर न सिर्फ हमला बल्कि आणविक हथियार के प्रयोग की धमकी भी दी जा रही है, यह सब शान्ति स्थापना के प्रयासों की धज्जी उड़ाना है। अपने इस रवैये के कारण विश्व भर में अमरीका की कड़ी आलोचना हो रही है। आज जितना वह एकाकी पड़ गया है, इससे पहले कभी नहीं रहा।" [2] इसी तरह असगर वजाहत अपने यात्रा-वृत्त **'चलते तो अच्छा था' (2008)** में ईरान पर अमरीकी प्रभाव को लक्षित करते हुए लिखते हैं-"अमेरिका विरोध के बावजूद ईरान में अमेरिकी जीवन-शैली बहुत लोकप्रिय है, विशेष रूप से युवाओं के बीच जींस, अमेरिकी खान-पान, अमेरिकी फिल्मों का प्रचलन बढ़ रहा है। अमेरिकी पद्धति के अनुसार घरों की सजावट और स्वरूप बहुत लोकप्रिय है।" [3] वे इस बात को बड़ी बारीकी से लक्षित करते हैं कि "यह बहुत रोचक है कि राजनीतिक स्तर पर अमेरिका विरोध सांस्कृतिक क्षेत्र में अमेरिका समर्थन में बदल जाता है।" [4]

इसी तरह नासिरा शर्मा ईरान की बदलती तात्कालिक परिस्थितियों पर अपने यात्रा-वृत्त **'जहाँ फव्वारे लहू रोते हैं' (2003)** में लिखती हैं- "ईरानी समझते हैं कि तेल उनके लिए मुसीबत बन गया है। यह भी खतरा महसूस हुआ कि अमेरिकी प्रभाव कम होते ही रुस आ जाएगा। यदि ऐसा हुआ तो भी ईरानी इतनी ही कुरबानी देंगे।" [5] ईरान की बदतर स्थिति पर वे लिखती हैं "आज ईरान से आए कुछ हफ्ते ही गुजरे हैं, लेकिन वहां ऐसा कोई दिन नहीं गुजरा, जब गोलियों की आवाजें, धुंए के बादल, चीखें, रोना, नारे सुनाई न पड़े हों। सड़कों पर काले कपड़ों में घूमती औरतें, कब्रिस्तान के गुस्सलखानों में मुर्दों के ढेर देखने को न मिले हों।" [6] इसी तरह के हालात पाकिस्तान में भी हैं। 11 सितम्बर 2001 की घटना ने सामान्य जनचेतना के भीतर इस्लाम के प्रति नए नजरिए का निर्माण किया है। अमेरिकी प्रोपेगेंडा ने आम लोगों के दिमाग में यह घर कर दिया है कि धर्म के रूप में इस्लाम आतंकवाद को शह दे रहा है। साम्प्रदायिक हिंसा का कारण मुसलमानों की हिंसक प्रवृत्ति को बताया जा रहा है। असगर वजाहत की **'पाकिस्तान का मतलब क्या' (2012)**

पुस्तक पाठक को यह सोचने की दिशा देती है कि पाकिस्तान की तरफ देखने का नजरिया बदलना चाहिए। पाकिस्तान न केवल महत्वपूर्ण पड़ोसी देश है, बहुत बड़ा बाजार है बल्कि एक मजबूत सांस्कृतिक कड़ी भी है जो हमारे वर्तमान और भविष्य को समझने के लिए अनिवार्य है। वे वहां की स्थिति पर लिखते हैं कि "वीजा नियमों में ढील देने से न तो आंतरिक सुरक्षा को खतरा है, न आतंकवाद बढ़ेगा। हाँ, खतरा है तो उन लोगों, समूहों को है जो भय, शत्रुता, हिंसा और आतंक के नाम पर अंडे-परांठे उड़ा रहे हैं। आतंकवाद और धर्मान्धता की जड़ है अज्ञान और शोषण। लेकिन मूल मुद्दों के प्रति ध्यान कौन देता है क्योंकि हमारे सत्ताधारियों के लिए अज्ञान और शोषण ही 'जीवन रेखा' है।" [7]

भारत के आदिवासी इलाकों विशेषतः पूर्वोत्तर, झारखंड, मध्यप्रदेश, उड़ीसा, छत्तीसगढ़ और दक्षिण भारत पर कई यात्रा-वृत्तांत लिखे गए। पूर्वोत्तर में विभिन्न नृजातीय-तत्व विद्यमान हैं। इन नृजातीय समूहों में सांस्कृतिक स्तर पर काफी भिन्नताएं हैं, जैसे- नागा, खासी, जयंतिया और बोडो आदि जनजातियां।

अनिल यादव के यात्रा-वृत्तांत 'वह भी कोई देश है महाराज' (2012) ने यात्रा-वृत्तान्त लेखन विधा को नया नजरिया दिया। उन्होंने इसमें नागाओं की समस्या को बखूबी पाठकों के सामने रखा है। वे लिखते हैं कि "भारत के ज्यादातर लोगों ने विश्वयुद्ध का नाम सुना है। नागाओं ने भोगा है। नागा गाँवों के घरों में अब भी हवाई जहाजों के प्रोपेलर, टैंकों की नालियाँ, बंदूकें, लोहे के टोप, बमों के खोल मुफ्त मिली ट्राफियों की तरह सजे मिलते हैं।" [8] इसमें पलायन की पीड़ा, नरसंहारों की राजनीतिक और समाजशास्त्रीय व्याख्याएं, भाषा का आतंक, मुसलमानों की समस्या, उग्रवादी संगठनों का खीफ और बेचैन विवशताएँ सब मौजूद हैं। बकौल उमेश पन्त यह एक भाषा में 'एक अनटिपिकल ट्रेवेलाग' है। कहीं-कहीं कई अनुच्छेदों में यह एक रपट सरीखा हो जाता है.... संवेदनाओं के व्यायाम के लिए..। [9]] पूर्वोत्तर में बढ़ते उग्रवादी संगठनों के संघर्ष पर वे लिखते हैं कि "कई महीने बाद समझ में आया कि पूर्वोत्तर की राष्ट्रीयताओं और जनजातीय संस्कृतियों के संघर्ष की एकदम सच्ची तस्वीर थी। हर प्रमुख आदिवासी जाति के पास अपना एक उग्रवादी संगठन है जो अलग देश के लिए लड़ रहा है और एक साहित्य सभा है जो अपनी लिपि विकसित

करने के काम में लगी हुई है।" [10] इसके साथ ही अनिल यादव एक महत्वपूर्ण बिंदु की तरफ भी इशारा करते हैं कि कैसे वैश्वीकरण के इस युग में संस्कृति को हथियार के रूप में इस्तेमाल किया जा रहा है। क्योंकि किसी भी समाज या देश के लिए उसकी महत्वपूर्ण संस्कृति होती है। प्रत्येक संस्कृति के लोग अपने को दूसरी संस्कृति से श्रेष्ठ मानते हैं। पूरी दुनिया में सांस्कृतिक वर्चस्व की मुहीम शुरू हो गई है। सच्चिदानंद सिन्हा ने भी इस बात की ओर इशारा किया है कि 'वैश्वीकरण, जिसका पैगाम लेकर नई शती आई है, एक अर्थ में संस्कृतियों का होलोकॉस्ट है।' [11] अनिल यादव इस बात की ओर पाठक का ध्यान खींचते हैं कि इसके पीछे जो शक्ति काम कर रही है वह निश्चित तौर पर वैश्वीकरण की प्रक्रिया ही है। "यह संभवतः असमिया बनाम अन्य संस्कृतियों का झगडा नहीं है। यह कोई क्यों नहीं सोचता कि हमारे सीमित संसाधनों को हड़पने का युद्ध चल रहा है और इस युद्ध में संस्कृति को हथियार की तरह इस्तेमाल किया जा रहा है। असम की संस्कृति ही नहीं राजनीति और अर्थव्यवस्था खतरे में है। संस्कृति कई सालों से असम का दुखता घाव है। हर तिकड़म को संस्कृति के नीचे ढक दिया जाता रहा है।" [12]

आर्थिक विकास के कारणों की बात करें तो सबसे ज्यादा आर्थिक विकास के नाम पर लूट उड़ीसा, झारखंड, मध्य प्रदेश और छत्तीसगढ़ में हुई है। कारण नैसर्गिक संसाधनों की उपलब्धता। इसी उपलब्धता के कारण देशी-विदेशी कॉरपोरेट शक्तियां विकास के नाम पर लोगों को उनकी आजीविका से दूर कर रही हैं। साफ़ शब्दों में कहें तो उनका हाशियाकरण कर रही हैं। 'भूमंडलीकरण और हाशियाकरण एक ही परिघटना की प्रति-छवियाँ हैं। हाशियाकरण भूमंडलीकरण का अनिवार्य परिणाम है।' [13] मधु कांकरिया अपने यात्रा-वृत्तांत 'बादलों में बारूद' (2014) में झारखंड के आदिवासियों की इस स्थिति को बखूबी दिखाती हैं- "सदियों से लुटेपिटे एवं दलित आदिवासियों को अनुभव ने आँख में अंगुली डालकर सिखा दिया था कि जब भी कोई शहरी यहाँ आता है तो उन्हें लूटकर ही जाता है। यह वह दौर था जब जींदारों द्वारा आदिवासियों की जमीनें तेजी से हड़पी जा रही थीं। आदिवासी अपने परंपरागत धंधे-कृषि, ग्रामीण उद्योग, हस्त कारीगरी, ग्रामीण कला एवं शिल्प से दूर हटते हुए विकास के नाम पर तेजी से मजदूर में तब्दील होते जा रहे थे क्योंकि बाज़ार का चरित्र बदल रहा था। देश में उदारीकरण के खुलते दरवाजे ने

विकास के देशजबोध को कुचल डाला था।" यही कारण रहे कि आदिवासियों ने अपने को बाहरी दुनिया और दिक्क (बाहरी लोग) लोगों से बचाकर रखा। अगर ध्यान से देखा जाए तो भारत की मौजूदा औद्योगिकीकरण की प्रक्रिया उसकी विकास दर को तो बढ़ा सकती है मगर आदिवासियों पर यह प्रभाव किसी सांस्कृतिक जनसंहार से कम नहीं है। उनकी पारंपरिक जीवन-शैली की सारी मान्यताएं, उनकी ऊर्जा नष्ट हो जाएगी। आलोक रंजन ने अपनी रचना 'सियाहत' (2018) में केरल की यात्रा करते हुए इसे बखूबी महसूस किया है। वे लिखते हैं- "तेरा गाँव केरल के उस क्षेत्र में पड़ता है जिसके बारे में यदि कहा जाय तो केरल वाले भी नहीं मानेंगे कि ऐसा गाँव उनके राज्य में है। वहाँ भी लोग रहते हैं, पहाड़, नदी और जंगल सब हैं लेकिन नहीं है तो बस केरल की सामान्य आबादी से उस गाँव का संपर्क। "[14]

इसी प्रकार छत्तीसगढ़ के आदिवासियों पर रामशरण जोशी के यात्रा-वृत्तान्त 'यादों का लाल गालियारा दंतेवाड़ा' (2015) है। प्राकृतिक संसाधनों के दोहन, जल-जंगल-जमीन की लड़ाई, वहाँ के आदिवासियों को दिए जाने वाले संवैधानिक आरक्षण के लाभ भी मिलने में बाधा आदि को बखूबी दर्शाया है। वे लिखते हैं-"अब आधुनिक उपभोक्तावादी सभ्यता की गिरफ्त से कोई भी आदिवासी सुरक्षित नहीं है। क्योंकि सभ्यता के नुमाइंदों की गिद्ध दृष्टि उसके अकूत प्राकृतिक संसाधनों पर शिखर से तल तक गड़ी हुई है।" [15] वहाँ ऐसी स्थिति में महिलाओं की स्थिति बेहद खराब है। उन पर हिंसा और बलात्कार के मामले बढ़ जाते हैं। समाज में पुरुष प्रधान मानसिकता के कारण महिलाओं को अनेक वैधानिक प्रयत्नों के बावजूद समानता का दर्जा नहीं मिल पाता। परम्परावादी समाज महिलाओं के साथ दोयम दर्जे के नागरिक का व्यवहार करता है। इसीलिए स्त्रियों की स्थिति पर धर्मतंत्र का गहरा प्रभाव है। समाज जितना पिछड़ा होगा, सामाजिक मामलों पर पुरोहित वर्ग का नियंत्रण उतना अधिक होगा तथा स्त्रियों का शोषण अधिक होगा। जिन समाजों में धर्म के निरपेक्षीकरण की प्रक्रिया नहीं चली उनमें स्त्रियाँ दमनकारी स्थितियों में रहती हैं। छत्तीसगढ़ के दंतेवाड़ा की भी यही स्थिति है। रामशरण जोशी दंतेवाड़ा में स्थित महिला आश्रम की स्थिति पर लिखते हैं कि "दंतेवाड़ा स्थित निराश्रित महिला आश्रम में ऐसी अनेक युवतियाँ रह रही हैं, जो दो-दो तीन-तीन पतियों द्वारा छोड़ दी गई हैं और उनसे उत्पन्न संतानों को अनाथ के रूप में पाल रही हैं।

आज वह न तो परम्परागत समाज में ही वापस लौट सकती हैं और न ही आधुनिक समाज उन्हें सम्मानजनक इंसान की जिंदगी बसर करने का अवसर दे सकता है। कुल मिलाकर वह उपभोग की वस्तु, वह भी 'निम्न स्तर' की से अधिक कुछ नहीं हैं।" [16]

इक्कीसवीं सदी में पर्यावरणीय समस्याओं को केंद्र में रखकर भी कई यात्रा वृत्तान्त लिखे जा रहे हैं। इसके पीछे प्रमुख कारण मानवीय गतिविधियों और ग्रह पर उनके प्रभावों से सम्बंधित अतिरिक्त दबाव वाले पर्यावरणीय मुद्दे रहे हैं। जलवायु परिवर्तन और वैश्विक तापवृद्धि के फलस्वरूप कई भयावह और चुनौतीपूर्ण समस्याएँ सामने आ खड़ी हैं। जिसके परिणामस्वरूप कृषि क्षेत्र प्रभावित हो रहा है। इतना ही नहीं प्रजातियों और पारिस्थितिक तंत्रों पर ताप वृद्धि और जलवायु परिवर्तन का प्रभाव दुनिया भर में धरती और महासागरों पर पहले ही स्पष्ट है। प्रजातियों के भौगोलिक वितरण ध्रुवों की ओर होने वाला खिसकाव, प्रवाल भित्तियों का बड़े पैमाने पर विरंजित हो जाना और विनाशकारी दावानल, ये सब वैश्विक तापवृद्धि के ही चिन्ह हैं। ताप-वृद्धि के कारण जलस्रोतों का सिकुड़ना गंभीर चिंता का विषय है। अमृतलाल वेंगड़ अपने यात्रा-वृत्तान्त 'तीरे-तीरे नर्मदा' (2011) में इसी बात पर चिंता व्यक्त की है-"याद रखो, पानी का कोई विकल्प नहीं। ऊर्जा के अनेक विकल्प हैं कोयला, पेट्रोल, डीजल, गैस, सौर ऊर्जा आदि। लेकिन पानी का एक भी विकल्प नहीं। न दूध, न शहद, कोई नहीं। पानी का विकल्प पानी है। पानी की हर बूंद एक चमत्कार है। हवा के बाद पानी ही मनुष्य की सबसे बड़ी आवश्यकता है।" [17]

यदि इक्कीसवीं सदी के यात्रा-वृत्तान्तों के शिल्प की बात करें तो नए तरह के शिल्प के साथ 'हिन्दी सराय: अस्त्राखान वाया येरेवान' इक्कीसवीं सदी के महत्वपूर्ण खोजपरक यात्रा-आख्यान में से एक है। 2013 में प्रकाशित इस पुस्तक के लेखक पुरुषोत्तम अग्रवाल के वैचारिक यायावरी के कारण चर्चा के केंद्र में रहा। यह यायावरी विचार-प्रधान अधिक है जिससे विचार और शोध की नयी संभावनाएं भी बनती हैं। वे इसे 'ट्रेवलाग के साथ थाटलाग' भी मानते हैं। उनके द्वारा की गई यह यात्रा बुनियादी तौर पर शोध के लिए की गई यात्रा है। जिसमें वह विधागत सरहदों से बाहर निकलकर अपनी जड़ों की तलाश करने के लिए व्यापक परिप्रेक्ष्य चुनते हैं- "इस किताब को लिखने की प्रेरणा उन्हें डिस्कवरी ऑफ इण्डिया और राहुल जी के 'मध्य एशिया का इतिहास' से गुजरते हुए मिली। और फिर 'अकथ कहानी प्रेम की' लिखने के दौरान जैक गुडी की पुस्तक 'दि ईस्ट

एंड दि वेस्ट' और ऑक्सफोर्ड यूनीवर्सिटी प्रेस के इनसायक्लोपीडिया ऑफ इन्डियन डायस्पोरा में भारतीय व्यापारियों के अस्त्राखान में बसने की जानकारी ने दिया।" यह पुस्तक इसलिए महत्वपूर्ण है क्योंकि यह अपने शिल्प, कहन और विषय में बिल्कुल अनोखी है। यह पुस्तक यात्रा-वृत्तान्त लेखन की प्रचलित पद्धति से अलग है। यह पुस्तक अतीत के पुनर्मूल्यांकन के साथ भविष्य में शोध के लिए नई संभावनाएं भी खोलती है जो इससे पहले के यात्रा-वृत्तान्तों में न के बराबर था ।

सन्दर्भ:

1. रजनी कोठरी (हिंदी प्रस्तुति) और संपादन अभय कुमार दुबे भारत में राजनीति कल और आज वाणी प्रकाशन 46, 95 दरियागंज नई दिल्ली 110022 तीसरा संस्करण 2010 पृष्ठ संख्या 443
- 2 ललित सुरजन: शरणार्थी शिविर में विवाह गीत, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पहली आवृत्ति 2009 पृष्ठ 77
3. असगर वजाहत: चलते तो अच्छा होता, राजकमल प्रकाशन, दरियागंज नई दिल्ली, द्वितीय संस्करण 2019, पृष्ठ 44
4. वही
- 5 नासिरा शर्मा: जहाँ फव्वारे लहू रोते हैं, वाणी प्रकाशन, दरियागंज, नई दिल्ली प्रथम संस्करण 2003 पृष्ठ 38
- 6 वही पृष्ठ संख्या 40
7. असगर वजाहत: पाकिस्तान का मतलब क्या, भारतीय ज्ञानपीठ इंस्टीट्यूशन एरिया लोदी रोड नई दिल्ली तृतीय संस्करण 2018, पृष्ठ 19
8. अनिल यादव: वह भी कोई देश है महाराज, अंतिका प्रकाशन, शालीमार गार्डन गाजियाबाद, तृतीय संस्करण 2014, पृष्ठ 55
10. अनिल यादव: वह भी कोई देश है महाराज, अंतिका प्रकाशन, शालीमार गार्डन गाजियाबाद, तृतीय संस्करण 2014, पृष्ठ 14
- 11.. संपादक प्रभाकर श्रोत्रिय: इक्कीसवीं शती का भविष्य, किताबघर प्रकाशन नई दिल्ली 2006, पृष्ठ 87

- 12.. अनिल यादव: वह भी कोई देश है महाराज, अंतिका प्रकाशन, शालीमार गार्डन गाजियाबाद, तृतीय संस्करण 2014, पृष्ठ 27
13. मधु कांकरिया : बादलों में बारूद, किताबघर प्रकाशन, दरियागंज नई दिल्ली 110002, प्रथम संस्करण 2014, पृष्ठ 11
14. आलोक रंजन: सियाहत, भारतीय ज्ञानपीठ 2018 , पृष्ठ 96
- 15.. रामशरण जोशी: यादों का लाल गलियारा दंतेवाड़ा, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली , 2015
16. रामशरण जोशी: यादों का लाल गलियारा दंतेवाड़ा, राजकमल प्रकाशन , नई दिल्ली 2015
17. अमृतलाल वगड़: तीरे तीरे नर्मदा, वाणी प्रकाशन दरियागंज नई दिल्ली जून संस्करण 2022 पृष्ठ 72



Advisory Board (India)

🏠 Delhi

- Dr. Mujeeb Ahmad Khan – Delhi
- Dr. Fayaz Alam – Delhi
- Dr. Nadeem Ahmad – Delhi
- Shakeeba Umar – Delhi
- Prof. (Dr.) Qazi Obaid ur Rehman Hashmi – Ex-Head, Department of Urdu, Jamia Millia Islamia, Delhi
- Prof. (Dr.) Khalid Mahmood – Ex-Head, Department of Urdu, Jamia Millia Islamia, Delhi

🏠 Kolkata

- Dr. Naushad Momin – Kolkata

🏠 Allahabad

- Dr. Danish Allahabadi – Allahabad

🏠 Muzaffarpur

- Prof. Aale Zafar – Muzaffarpur

🏠 Araria

- Deen Raza Akhtar – Araria
- Dr. Muhammad Shahzad Shams – Araria

🏠 Munger

- Dr. Zain Shamsi – Munger

🏠 Purnia

- **Maulana Rizwan Nadvi** – Purnia

🏠 Patna University

- **Dr. Muhammad Mahmood Alam** – Department of Persian, Patna University
- **Dr. Muhammad Abul Kalam Azad** – Department of Persian, Patna University

🏠 Aligarh Muslim University

- **Prof. Jahangeer Ahmad Warsi** – Aligarh Muslim University

🏠 Lucknow University

- **Prof. Abbass Raza Nayyar** – Head, Department of Urdu, Lucknow University

🏠 Amravati (Maharashtra)

- **Wasim Farhat Alig** – Amravati, Maharashtra

Advisory Board (International)**EG Egypt**

- **Professor Ahmad Al-Qazi** – Cairo University, Egypt
- **Professor Yusuf Amir** – Cairo University, Egypt
- **Dr. Hajra Qadri Muhammad** – Department of Urdu Language and Literature, College of Humanities, Al-Azhar University, Cairo

TR Turkey

- Professor Halil Toker – Istanbul University
- Professor Durmuş Bulgur – Istanbul University
- Dr. Zekai Kardas – Istanbul, Turkey
- Dr. Ali Bayat – Istanbul, Turkey

IR Iran

- Dr. Muhammad Qayoomersi – Tehran University, Iran

TJ Tajikistan

- Professor Dr. Haider Qurbanoof – Chairman, Department of Urdu, Tajikistan University

PK Universities in Pakistan

University of Sindh, Jamshoro

- Professor Yusuf Khushk
- Professor Sofia Khushk
- Professor Ziaul Hassan
- Dr. Shazra Shar – Associate Professor & Head, Department of Urdu

National University of Modern Languages (NUML), Islamabad

- Dr. Saima Nazir – Assistant Professor, Department of Urdu Language & Literature
- Professor Dr. Abid Sial – Department of Urdu
- Professor Dr. Ambreen Tabassum – Department of Urdu
- Professor Dr. Fouzia Aslam – Department of Urdu
- Dr. Samina Siddiqui – Department of Urdu
- Dr. Sobia Saleem – Department of Urdu
- Dr. Nazia Malik – Department of Urdu

Federal Urdu University of Arts, Science & Technology, Islamabad

- Professor Dr. Waseem Anjum – Department of Urdu
- Dr. Fehmida Tabassum – Head, Department of Urdu

International Islamic University, Islamabad

- Dr. Ghazal Yaqub – Department of Urdu

Government College University (GCU), Faisalabad

- Dr. Abdul Aziz Malik – Department of Urdu
- Dr. Sumaira Akbar – Department of Urdu
- Professor Dr. Tariq Mahmood – Department of Urdu
- Professor Dr. Saeed Ahmad – Department of Urdu
- Professor Dr. Parveen Akhtar Kallu – Department of Urdu
- Dr. Majid Mushtaq – Department of Urdu

Government College Women University, Faisalabad

- Professor Dr. Sadaf Naqvi – Head, Department of Urdu

GC Women University, Sialkot

- Dr. Rifaat Chaudhry – Department of Urdu

Lahore College for Women University, Lahore

- Dr. Azmat Rubab – Department of Urdu

Minhaj University, Lahore

- Dr. Fazeelat Bano – Associate Professor, Department of Urdu

Bahauddin Zakariya University, Multan

- Professor Dr. Farzana Koukab – Chairperson, Department of Urdu
 - Dr. Muhammad Khawar Nawazish – Department of Urdu
 - Dr. Muhammad Asif – Department of Urdu
 - Dr. Shazia Umbrin – Department of Urdu
 - Dr. Hammad Rasool – Department of Urdu
-

University of Sargodha

- Professor Dr. Aamir Sohail – Chairman, Department of Urdu
 - Dr. Samira Ijaz – Department of Urdu
-

Hazara University, Mansehra

- Professor Dr. Nazar Abid – Chairman, Department of Urdu
-

University of Peshawar

- Professor Dr. Robina Shaheen – Department of Urdu
-

Government College University, Lahore

- Dr. Muhammad Salman Bhatti – Department of Urdu
-

Other Pakistani Scholars / Writers / Journalists

- Professor Sameena Gul – Pakistan
- Uzma Noreen – Pakistan
- Dr. Rehana Kausar – Pakistan
- Farzana Azam Lutfi – Pakistan
- Ayesha Masood – Journalist, Islamabad

- **Professor Dr. Nasir Abbas Nayyar** – Director General, Urdu Science Board, Lahore

Legal Advisors

Advocate Anil Kumar Singh, Advocate Seema Singh (Delhi)

Subscription Rates:

Per Issue:1000 Special Issue:3000
Annual:15000 Special Support:25000

Bank Details:

❁ **PEACE INDIA FOUNDATION** ❁

📄 Account No. – **51521131001918**

🏠 IFSC Code – **PUNB515210**

Published and printed by

Professor Dr. Md Yahya Saba

at JK Offset Printing Press and distributed from:

2496, 2nd Floor, Punjabi Basti, Sabzi Mandi, Ghanta Ghar, Delhi-110007

Patron-in-Chief:

Professor Irteza Karim

Professor Rakesh Kumar Pandey (Department of Physics, Kirori Mal College, Delhi University)

Editorial Board

Aligarh Muslim University (AMU)

- Prof. Dr. Muhammad Ali Jauhar – Department of Urdu
- Prof. Dr. Muhammad Qamarul Hoda Faridi – Department of Urdu

Banaras Hindu University (BHU)

- Prof. Dr. Aftab Ahmad Afaqui – Department of Urdu

Delhi University

- Dr. Ahmad Imteyaz – Department of Urdu
- Dr. Muhammad Mohsin – Department of Urdu, Kirori Mal College
- Prof. Dr. Balram Shukla – Department of Sanskrit
- Prof. Dr. Mohammad Kazim – Department of Urdu
- Prof. Dr. Mushtaq Alam Qadri – Department of Urdu
- Prof. Dr. Saifuddin Ahmad – Department of History

Gorakhpur University

- Prof. Dr. Md. Raziur Rahman – Head, Department of Urdu

Jamia Millia Islamia, New Delhi

- Prof. Dr. Azra Abidi – Department of Sociology
- Prof. Dr. Kauser Mazhari – Department of Urdu

- Prof. Dr. Nadim Ahmad – Department of Urdu
- Prof. Imran Andleeb – Department of Urdu

 Maulana Azad College, Aurangabad (Maharashtra)

- Dr. Qazi Naveed – Head, Department of Urdu

 Madrasa Yateem Khana, Araria (Bihar)

- Maulana Muhammad Shahid Adil Qasmi – Principal

 Munger University

- Prof. Dr. Shahid Razmi – Head, Department of Urdu

 Municipal PG College, Mussoorie (Uttarakhand)

- Prof. Pramod Kumar Bharti – Department of Sanskrit

 Government of Jharkhand

- Mr. Qaiser Raza – Education Officer

 National Teachers Association, Bihar

- Muhammad Rafi – State Coordinator

Quarterly



Delhi

Issue: 3

July to September 2025

Volume: 7

Editor

Prof. Dr. Md. Yahya Saba

Sub-Editor

Md. Rameez Raza

Research Scholar, Department of Urdu, Kirori Mal College, University of Delhi, Delhi

Managing Editor

Dr. Md. Talib

Associate Editor

Dr. Md. Bahlul

Technical & Artistic Sub-Editor

Md Shahid Raza Misbahi

Correspondence & Contact Details

Journal: Quarterly Tareekh-e-Adab-e-Urdu

Address: 2496, 2nd Floor, Punjabi Basti, Sabzi Mandi, Ghanta Ghar, Delhi – 110007

E-mail: editortau@gmail.com

Website: tareekheadabeurdu.com

Mobile No: +91- 9968244001

Disclaimer:

The editor and associates are not necessarily in agreement with the content of this issue. Authors are solely responsible for their articles and citations. Any disputes related to “Tareekh-e-Adab-e-Urdu” are subject to Delhi jurisdiction only.

Quarterly



Delhi

TAREEKH-E-ADAB-E-URDU

(Representative of Knowledge, Literature, Research, and Criticism)

Volume: 7

July to September – 2025

Issue: 3

Editor

Prof. Dr. Md Yahya Saba



Quarterly

Delhi

Tareekh e Adab e Urdu

Editor:Prof.Dr.Md. Yahya Saba

**JULY - SEPTEMBER
2025**

Vol.07 Issue 03

**UGC Care Listed
International Peer Reviewed
Refreed Journal**

Web Site

www.tareekheadabeurdu.com