تحقیقی و تنقیدی مجلّہ

معیار

۸

شعبۂ اردو

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، پاکستان

۷ معیار

جولائی - دسمبر ۲۰۱۲ء

شعبۂ اردو، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

بسم الله الرحمن الرحيم

ہائر ایجوکیشن کمیشن پاکستان سے منظور شدہ

نگران:
ڈاکٹر ممتاز احمد، صدر نشین جامعہ
مدیر:
ڈاکٹر رشید امجد
مجلسِ مشاورت:
ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، پروفیسر ایمریطس، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
ڈاکٹر محمد فخر الحق نوری، صدر شعبۂ اردو، اورینٹل کالج، لاہور
ڈاکٹر روبینہ شہناز، صدر شعبۂ اردو، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز، اسلام آباد
سویامانے یاسر، ایسوسی ایٹ پروفیسر، اوساکا یونیورسٹی، جاپان
ڈاکٹر محمد کیومرثی، صدر شعبۂ اردو، تہران یونیورسٹی، ایران
ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی، ڈین شعبۂ اردو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، انڈیا
پروفیسر قاضی افضال حسین، شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیوسٹی، انڈیا
ڈاکٹر صغیر افراہیم، شعبۂ اردو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، انڈیا
ڈاکٹر کرسٹینا اوسٹر ہیلڈ، شعبۂ اردو، ہائیڈل برگ یونیورسٹی، جرمنی
ڈاکٹر جلال سیدان، صدر شعبۂ اردو، انقرہ یونیورسٹی، ترکی

رابطے کے لیے:
شعبۂ اردو، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، ایچ۔۱۰، اسلام آباد
ٹیلی فون: ۰۵۱۔۹۰۱۹۷۰۵، ۰۵۱۔۹۲۵۸۰۷۷، ۰۵۱۔۹۰۱۹۵۰۲
برقی پتہ: meyar@iiu.edu.pk
ویب سائٹ: http://www.iiu.edu.pk/mayar.php
ملنے کا پتہ: بک سینٹر: ادارۂ تحقیقات اسلامی، فیصل مسجد کیمپس، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد
ٹیلی فون: ۰۵۱۔۹۲۶۱۷۶۱۔۵

ترتیب و تزئین: محمد اسحاق خان
ٹائٹل: زاہدہ احمد
ISSN:2074-675X

ترتیب

ابتدائیہ

• جدیدیت کے چار تناظر	ڈاکٹر محمد خاں اشرف	۹
• ریاست بہاولپور میں ادبی اظہار کے قرینے	ڈاکٹر نجیب جمال	۱۷
• ساؤتھ ایشیا انسٹی ٹیوٹ، ہائیڈل برگ یونیورسٹی، جرمنی میں موجود نوآبادیاتی عہد کے اردو نصابات	ڈاکٹر ناصر عباس نیّر	۲۳
• نوآبادیاتی تاریخی ڈسکورس اور فکشن: مماثلتیں اور امتیازات	ڈاکٹر علمدار حسین بخاری	۴۳
• اُردو تذکروں میں ذکرِ سودا	ڈاکٹر شبیر احمد قادری	۷۳
• تحاریک استحقاق اور نفاذِ اُردو	ڈاکٹر ارشد اویسی/میمونہ سبحانی	۸۵
• زبانوں کی وادی: شیشی کوہ	محمد پرویش شاہین	۱۱۹
• کلیات ظہور نظر کی تدوین: ماخذ و مسائل	ثوبیہ نسیم/ ڈاکٹر شفیق احمد	۱۲۹
• اُردو تنقید میں روایت کا تصور	یٰسین آفاقی	۱۴۵
• کیٹلر کی قواعد: کچھ نئی دریافتیں	ڈاکٹر غلام عباس گوندل	۱۵۹
• کلام غالب (اُردو) کے مآخذ	ڈاکٹر عظمت رباب	۱۷۵

☆☆☆

• علامہ اقبال اور آج کی عرب دنیا	پروفیسر فتح محمد ملک	۱۸۹
• ہجرت حبشہ عربی ادب میں	ڈاکٹر ظہور احمد اظہر	۲۰۱
• عربی ادب میں متنبّی کا مقام	ڈاکٹر عبدالغفور بلوچ/ عبدالرحمٰن یوسف خان	۲۱۵
• ایڈورڈ سعید کے تنقیدی نظریات کا تجزیاتی مطالعہ (اسلام، مغرب اور مغربی میڈیا کے حوالے سے)	ڈاکٹر رابعہ سرفراز	۲۲۵
• گلستان سعدی کے انگریزی تراجم	ڈاکٹر اصغر علی بلوچ	۲۳۳

☆☆☆

• خوشبو کی حقیقت: ایک تحقیقی مطالعہ	ڈاکٹر کوثر محمود	۲۳۹
• آزادیٔ اظہار کے جدید تصورات	ڈاکٹر ارشد معراج	۲۵۹
• بلوچستان میں اردو کے فروغ کی سیاسی و سماجی وجوہات	ڈاکٹر آغا ناصر	۲۷۳
• مضامین منٹو میں عصری آگہی	سید کامران عباس کاظمی	۲۹۳
• جدید صنعتی مزدور غزل گو: تنویر سپرا	ڈاکٹر محمد آصف	۳۰۵
• مثنوی کدم راؤ پدم راؤ (مرتبہ: ڈاکٹر جمیل جالبی) کی ترتیب و تنظیم: تجزیاتی مطالعہ	فضیلت بانو	۳۱۹
• ادبی تاریخ نویسی میں نظریاتی مباحث کا مسئلہ	قاسم یعقوب	۳۲۹
• مغربی پنجاب پر مسلم اور انگریز معاشرت کے اثرات	عمران ازفر	۳۳۵
• ترجمہ اور تشکیل اسالیب	فرخندہ امین	۳۶۹

☆☆☆

• احمد ندیم قاسمی کی ترقی پسند نظم	ڈاکٹر روش ندیم	۳۷۵
• احمد ندیم قاسمی: تخلیقی عمل یا تخلیقی واردات	ڈاکٹر سعدیہ طاہر	۳۸۱

☆☆☆

• ضیا جالندھری کی نظم ''بڑا شہر'' کا تجزیاتی مطالعہ	علی محمد فرشی	۳۸۵
• خس و خاشاک زمانے اور نئے آدم کی تلاش	ڈاکٹر ممتاز احمد خان	۳۸۹
• خس و خاشاک زمانے: ایک مابعد جدید تجزیہ	ڈاکٹر سفیر اعوان	۳۹۷
• بوڑھا اور سمندر (ہیمنگوے): ایک تجزیاتی مطالعہ	طاہر مسعود	۴۰۹

☆☆☆

• اشاریہ	سید کامران عباس کاظمی	۴۱۷

ابتدائیہ

ہماری جامعات میں زبان و ادب کے شعبے بتدریج روبہ زوال ہیں۔ آج کے دور میں ہر چیز بشمول تعلیم مارکیٹ اکانومی سے جڑی ہوئی ہے۔ مارکیٹ میں جس چیز کی مانگ اور قیمت ہے وہی شعبہ ترقی کر رہا ہے۔ زبان و ادب کے طالب علموں کے لیے لے دے کے تدریس کا شعبہ ہی باقی رہ گیا ہے۔ خصوصاً قومی اور دیگر پاکستانی زبانوں کے لیے مارکیٹ میں کوئی بڑی گنجائش موجود نہیں چنانچہ ان شعبوں میں ہر سال داخل ہونے والے طلبہ کی تعداد تشویش ناک حد تک کم ہو رہی ہے۔ قومی زبان اُردو کی اعلیٰ تدریس میں طالبات کے مقابلہ میں طلبہ کی تعداد بہت ہی کم ہے۔ جامعات کا اپنا معاملہ ہے کہ سرکار کی طرف سے انہیں خود کفیل ہونے کے لیے کہا جا رہا ہے۔ چنانچہ ان کی مجبوری ہے کہ ان شعبوں کو یا تو بند کر دیں یا اساتذہ کی تعداد محدود کر دیں۔ تقریباً تمام جامعات نے ایک کلاس میں طلبہ کی کم از کم تعداد کا تعین کر دیا ہے۔ اُردو، فارسی اور دیگر مشرقی زبانوں کے شعبوں میں یہ تعداد بمشکل پوری ہوتی ہے چنانچہ معیار بندی کا کیا تصور ہوسکتا ہے؟

تعلیم کا شعبہ بھی اب مارکیٹ اکانومی سے پوری طرح جڑا ہوا ہے۔ یوں بھی ہمارے یہاں تعلیم حاصل کرنے کا مقصد حصول علم نہیں بلکہ حصول روزگار ہے۔ لارڈ میکالے نے جس نظریہ اور طریقہ تعلیم کی بنیاد رکھی تھی، آزادی کے بعد بھی اسی کے تسلسل نے اس ابتر صورتحال کو جنم دیا ہے جس سے ان دنوں ہماری جامعات گزر رہی ہیں۔ تدریسی پالیسی بنانے والے ہمارے اعلیٰ اداروں کے لیے زبان و ادب خصوصاً پاکستانی زبانوں کی کوئی اہمیت نہیں۔ پی ایچ۔ڈی الاؤنس کے ضمن میں ان اداروں کی رائے ہے کہ زبانیں سوشل سائنسز میں شامل نہیں۔ کوئی ان سے یہ پوچھنے کی زحمت نہیں کرتا کہ زبان کے بغیر کوئی بھی سائنس کیا معنی رکھتی ہے چنانچہ وفاقی کالجوں کے اساتذہ کو وہی پرانا الاؤنس ملتا ہے جبکہ تاریخ، اسلامیات اور دیگر مضامین میں پی ایچ۔ڈی کرنے والے اساتذہ پانچ و دس ہزار روپے ماہانہ الاؤنس لے رہے ہیں۔

یہ ایک رویہ نہیں بلکہ اس قومی انحطاط کی علامت ہے جہاں قومی زبان کو کوئی حیثیت حاصل نہیں۔ دنیا کا ہر ملک اس وقت اپنی ثقافتی برتری اور پہچان کے لیے کوشاں ہے لیکن ہماری کوئی ثقافتی ولسانی پالیسی ہی نہیں۔ کہنے کو اُردو آئینی طور پر پاکستان کی قومی زبان ہے لیکن عملاً انگریزی کا راج ہے۔ اُردو بولنے والوں کو کم تر سمجھا جاتا ہے، سرکاری ملازمت کا راستہ بھی انگریزی سے ہو کر جاتا ہے۔ اُردو پڑھنے والوں کے لیے تدریس کا شعبہ ہی باقی رہ گیا تھا وہاں بھی اب گنجائش سے زیادہ تعداد موجود ہے، سو اب اُردو کس لیے پڑھی جائے؟

جامعات آڑھت کی دکان نہیں کہ جہاں سود و زیاں کا حساب دیکھ کر مال رکھا جائے لیکن جامعات بھی کیا کریں؟ ان کی سرکاری امداد ہر سال بڑھنے کے بجائے کم ہو رہی ہے چنانچہ وہ بھی مجبور ہیں کہ ایسے شعبوں کو اہمیت دیں جو منفعت بخش ہیں۔ اس صورتحال سے سرکاری سرپرستی کے بغیر نکلنا مشکل ہی نہیں ناممکن ہو جاتا ہے۔ اگر قومی تشخص میں زبان و ادب کی کوئی اہمیت ہے، اور یقیناً ہے، تو اس معاملے پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔ سائنسی علوم کی ترقی اپنی جگہ، جدید ٹیکنالوجی کی اہمیت بھی اپنی جگہ، لیکن اس معاشرے کا تصور کیجیے جہاں جدید ترقی تو ہو لیکن زبان و ادب کی تعلیم نہ ہو۔ اس سے شاید افلاطون کی مثالی ریاست تو وجود میں آجائے لیکن یہ ریاست انسانی کردار کی تشکیل، جمالیاتی ذوق کی تربیت، اپنے تشخص اور مذہبی و ثقافتی ورثے کی شناخت جیسے اعلیٰ و ارفع مقاصد سے بیگانہ ہوگی۔

معیار کے اس شمارے کی ضخامت کم کی جا رہی ہے، اس کی وجہ وہی ہے جس کا اظہار اوپر کیا گیا ہے۔ معیار سال میں دو بار

شائع ہوتا ہے اور پچھلے شماروں پر ہر سال طباعت اور ڈاک خرچ کے اتنے اخراجات آتے ہیں کہ جامعہ کے لیے ان کا بوجھ اٹھانا مشکل ہوگیا ہے۔ یوں بھی زبان و ادب اب کسی جامعہ کی ترجیح نہیں رہی۔ اب تو تحقیقی و تنقیدی مجلّے کی ضرورت پر بھی سوال اٹھائے جانے لگے ہیں۔ ایچ ای سی (HEC) کے منظور شدہ بارہ (12) جریدے اس صورتحال سے دوچار ہیں۔ ان کی اشاعت میں تسلسل نہیں رہا۔ صرف دو تین جریدے باقاعدگی سے شائع ہو رہے ہیں۔ ایچ ای سی (HEC) ان جریدوں کے لیے اونٹ کے منہ میں زیرہ جتنی امداد فراہم کرتا ہے اور اس کی بھی یہ صورت ہے کہ کسی بھی جریدے کو دو ہزار گیارہ (2011ء) کی مقررہ امداد ابھی تک نہیں ملی۔ اُردو کے سارے جریدے کیٹگری زیڈ میں ہیں کیونکہ یہ ایچ ای سی(HEC) کی شرائط پوری نہیں کرتے جن میں بنیادی شرائط انڈیکسیشن اور Impact factor ہے۔ اُردو کے جرائد کے لیے اس طرح کا نہ کوئی ادارہ ہے نہ کوئی طریقہ کار، اس لیے ان جرائد کو جو امداد دی جاتی ہے وہ بہت ہی کم ہے اور اس میں بھی تسلسل نہیں کہ دوسرے اداروں کی طرح ایچ ای سی(HEC) بھی مالی بحران کا شکار ہے۔

☆☆☆☆

مقالہ نگار مطبوعہ مقالات بھجوا دیتے ہیں، بعض اوقات ہمارے لیے یہ جاننا مشکل ہو جاتا ہے کہ مقالہ مطبوعہ ہے یا غیر مطبوعہ۔ محترمہ عاصمہ رفعت اور محترم ڈاکٹر رفیع الدین نے معیار میں مطبوعہ مقالات ''جھنگ میں اُردو آپ بیتی کی روائت'' اور ''بھارت میں اقبال شناسی'' کے بارے میں ہمیں خط لکھے ہیں ان کی توجہ کا شکریہ۔ مقالہ نگاروں تک ان کی رائے پہنچا دی گئی ہے۔

مقالہ نگاروں سے درخواست ہے

- ☆ مطبوعہ مقالے نہ بھجوائیں۔
- ☆ ایک ہی مقالہ مختلف جرائد کو نہ بھجوائیں۔
- ☆ مقالہ بھیج کر چھپنے یا نہ چھپنے کی اطلاع کا انتظار کریں۔ ایچ ای سی کے جرائد میں مقالہ کی اشاعت کے کئی مراحل ہیں، خصوصاً 'Peer Review' جس میں تاخیر ہوسکتی ہے اس دوران اگر مقالہ کسی دوسرے جریدے کو بھیج دیا جائے تو اس سے دونوں جرائد کی ساکھ متاثر ہوتی ہے۔
- ☆ حوالہ جات/حواشی/تعلیقات اندر لکھی گئی ہدایات کے مطابق ہوں۔
- ☆ مقالہ کے اردو عنوان کے ساتھ عنوان کا انگریزی ترجمہ بھی درج کریں نیز اپنا نام/عہدہ/پتہ اُردو کے ساتھ ساتھ انگریزی میں بھی لکھیں۔ اس سلسلے میں راہنمائی کے لیے معیار کے شمارے دیکھے جاسکتے ہیں۔
- ☆ انگریزی میں Abstract طویل نہ ہو نیز ایک الگ صفحے پر اس کا اردو ترجمہ بھی لکھ کر ارسال کریں۔
- ☆ اپنے مقالے کا اشاریہ (نام، کتب، مقامات، ادارے) بھی بنائیں۔

ڈاکٹر محمد خاں اشرف
وزٹنگ پروفیسر اردو، جی سی یونیورسٹی لاہور

جدیدیت کے چار تناظر

Dr. Muhammad Khan Ashraf

Visiting Prof. Urdu, GC University, Lahore

Four Perspectives of Modernism

Modernism or its Urdu equivalent, Jadidiat is a vague, loose, but comprehensive term which, on the one hand, implies ideas, modes, methods, styles and artistic expressions, of or relating to the present or recent times and different from traditional styles and values, and on the other, also connotes movements in arts, literature, religion, politics, science and philosophy pertaining to the last three centuries. In this paper the author argues that the term has been used so loosely and extensively that it has lost its critical and philosophical function to identity a specific movement and a system of thought. The result is a confusion of ideas and thought. He analyses that the term has come to be used, variously, for four major and different phenomena in the history of human thought and civilization which are entirely separate and distinguishable from each other. He has identified these four perspectives of modernism and has suggested the modification of the term to label them.

نام ایجاد کرنے یا گھڑنے میں انسان ہمیشہ بہت خودکفیل واقع ہوا ہے۔ یہ اس کی مہارت ہے کہ کوئی نئی چیز ہو، وہ اس کی ایجاد کے ساتھ اس کا نام بھی وضع کر لیتا ہے۔ زبانوں میں اشیا کے نام بنانے کا ایک خصوصی لینگ ہے نام تو لیبل(Label) ہے لیکن چونکہ اشیا کسی کام آتی ہیں، کسی عمل اور خواہش کا اظہار ہوتی ہیں اس لیے اس کے مطابق ان کا نام رکھ لیا جاتا ہے۔ یہ اتفاقی بھی ہوسکتا ہے اور علمی بھی۔ سائنسی طور پر جن چیزوں کی ضرورت ہو ان کے نام وضع کرنے کے دستور ہوتے ہیں لیکن جو چیزیں غیر مرئی ہوتی ہیں جیسے تصورات، خیالات ونظریات، ان کے ناموں کے بارے میں عموماً الجھن پیدا ہوتی ہے۔ چیزوں کے افادے یا ان کی نمایاں صورت کی بنا پر ان کا نام رکھ لیا جاتا ہے۔ لیکن تصورات وخیالات غیر مرئی ہوتے ہیں۔ عموماً تصورات وخیالات کی خوبی وخصوصیات کی بنا پر ان کا نام وضع کرلیا جاتا ہے۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان تصورات، ان سے وابستہ توجیہات و

تعبیرات اور ان کے تضمن میں اتنی تبدیلی وسعت، ارتقا اور ترقی ہوتی ہے کہ وقتی سہولت کے لیے وضع نام ان کے لیے مناسب نہیں رہتا مثلاً رومانٹسزم یعنی رومانویت کا نام جس مظہر کے لیے رکھا گیا اس کے بیان کے لیے یہ لفظ یا ترکیب بالکل نامناسب تھی رومانویت کے آغاز کے بعد کے عہد میں اس کے ساتھ وابستہ دیگر بہت سے مظاہر انسانی فکر کی تاریخ میں وارد ہوئے جو بظاہر متنوع، مختلف اور بسا اوقات متضاد محسوس ہوتے ہیں یہاں تک کہ لوجوائے نے یہ بھی کہا کہ رومانویت ایک مظہر ہے ہی نہیں، بہت سے مختلف مظاہر پر مشتمل ہے جن کا آپس میں کوئی معنوی ربط نہیں لہٰذا ان کو ایک عنوان کے تحت نہیں رکھا جا سکتا لیکن پیکھم نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ ایک ہی مظہر کی مختلف صورتیں ہیں[۲] گریرسن نے اس حقیقت کو برملا تسلیم کیا کہ اگرچہ رومانویت کا نام تخلیقیت اور بغاوت کے اس انسانی مظہر کے لیے درست نہیں ہے جس کے لیے اسے استعمال کیا گیا ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس سے بہتر نام اس مظہر کے لیے جس نے جدید دور کی پوری تاریخ کو پلٹ دیا ہے ہمارے پاس نہیں۔[۳]

انسانی نظامِ فکر کی تحریکوں کے ناموں اور ان کے مظاہر کے درمیان عدم مطابقت کی وجہ یہ ہے کہ خیالات، تصورات اور نظریات میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں، ان میں ارتقا ہوتا رہتا ہے لیکن ان تبدیلیوں کے لیے مناسب نام وضع کرنے کا کوئی طریق کار نہیں ہے۔ نام محض لیبل ہیں۔ بعض اوقات تبدیلیاں و انقلابات آچکے ہوتے ہیں لیکن یا تو فوری طور پر ان کا شعور نہیں ہوتا یا پھر ان کے ادراک میں دیر ہوتی ہے لہٰذا ان کا نام ان کے وجود پذیر ہونے کے بہت بعد میں رکھا جاتا ہے جیسے نشاۃ الثانیہ جس تاریخی اور تہذیبی مظہر کے لیے استعمال ہوتا ہے، وہ پہلے وقوع پذیر ہوا اور اس کے کئی صدیوں کے بعد یہ نام اس کے لیے استعمال کیا گیا۔

ذہنوں میں، تصورات و نظریات میں، سماجی و نفسیاتی مظاہر میں تبدیلیاں آہستہ آہستہ رونما ہونے لگتی ہیں لیکن انھیں کوئی نام نہیں دیا جاتا اور کبھی ایسا نام دے دیا جاتا ہے جو مناسب نہیں ہوتا کیونکہ نام دینے والے کے سامنے اس کے پورے امکانات نہیں ہوتے۔ غرض ناموں کی تفہیم میں یہ بات سامنے رکھنی چاہیے کہ نام خاص طور پر تصورات و خیالات اور نظریات کے مجموعے کے نام ایک طرح سے محض لیبل ہوتے ہیں، ان کی تعبیر و تضمن کو لغوی طور پر اخذ نہیں کرنا چاہیے بلکہ معروضی طور پر جائزہ لے کر اس کا تعین کیا جائے۔

جدیدیت کے نام کے ساتھ بھی یہی الجھن ہے۔ جدیدیت، تصورات و خیالات کے جن مجموعوں کے لیے استعمال کیا گیا ہے وہ فکرِ انسانی کے بہت سے مظاہر پر مشتمل ہے جو اپنے تعبیر و تضمن میں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہی نہیں زمانی اور مکانی طور پر انسانی نظامِ فکر کی تاریخ کے وسیع عرصے پر پھیلے ہوئے ہیں۔ لہٰذا جدیدیت کے تصور کو سمجھنے کے لیے ہم کو ان مظاہر اور ان کے اختلاف کو سمجھنا ہوگا۔

جدیدیت کے بارے میں لکھی گئی تحریروں کا ایک اجمالی جائزہ اس کثرتِ تعبیر کو واضح کر دیتا ہے۔ کچھ ناقدین اور مفکرین ایک طرف تو جدیدت کی اصطلاح کو نہایت ہی وسیع طور پر جدت کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں کہ انسانی تاریخ میں ہر نئی جدت جدیدیت کی علم بردار بن جاتی ہے، دوسری طرف جدیدیت کے فنی اور فلسفیانہ تصور کے وہ داعی ہیں جو اس اصطلاح کو صرف اس تحریک کے استعمال کرنے پر اصرار کرتے ہیں جو بیسویں صدی میں نمودار ہوئی۔ ڈاکٹر سلیم اختر کے مطابق یہ:

''عہدِ جدید کی بے حد متنازع اصطلاح ہے۔ ایسی اصطلاح جو تخلیقات سے وابستہ تصورات کے ساتھ ساتھ اخلاقی و

روحانی اقدار کا بھی تجزیاتی مطالعہ کرنے کی دعوے دار ہے۔اگرچہ جدیدیت کے علم بردار بیسویں صدی کے مخصوص تناظر میں اس کی اہمیت اور افادیت کا مطالعہ کرتے ہیں مگر یہ ان معنی میں مطلق (Absolute) نہیں بلکہ بنیادی طور پر اضافی (Relative) ہے"۔[۴]

ڈاکٹر سلیم اختر اسی الجھن کی طرف اشارہ کررہے ہیں ۔وہ اس کی مزید وضاحت کرتے ہیں کہ اقدار و تخلیقی عمل میں

"ہر عمل کا ردِعمل جدید ہوگا۔۔عمل اور ردِعمل کی جدلیات دراصل قدیم وجدید کی آویزش کا نام ہے"۔[۵]

ڈاکٹر سلیم اختر دراصل یہ بیان کررہے ہیں کہ انسانی تاریخ میں جب بھی کوئی نیا پن یا جدت پیدا ہوئی وہ جدید کہلائی یعنی اس لحاظ سے جدیدیت انسانی تخلیقی عمل کا ایک مستقل اظہار ہے جو ازل ہی سے جاری ہے۔لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ جدیدیت کے علم بردار اس کا مطالعہ صرف بیسویں صدی کی ایک تحریک کے حوالے سے کرنے کے داعی ہیں۔اب ایک مظہر جو ایک طرف زمانی اور مکانی لحاظ سے لامحدود ہو اور دوسری طرف محدود، اس کا مطالعہ یقیناً الجھن ،تضادات اور تنازع کا باعث ہوگا۔

یہ الجھن ہمیں اردو کے تقریباً تمام نقادوں اور مفکرین کے ہاں نظر آتی ہے۔مثال کے طور پر ڈاکٹر شمیم حنفی اپنے مقالہ "جدیدیت کی فلسفیانہ اساس" میں لکھتے ہیں: "ہر وہ رویہ جو زندگی کی پرانی قدروں سے گریز اور نئی کی جستجو کا پتہ دیتا ہے جدید ہے"۔[۶]

لہٰذا اس نقطہ نظر کے مطابق اپنے مقالے میں جدیدیت کی فلسفیانہ بنیادوں کا سرسید اور حالی اور اس کے بعد کے مفکرین اور شعرا کے حوالے سے مطالعہ کرتے ہیں اور ہند کے علاوہ مغرب کی انیسویں اور بیسویں صدی کی تمام نمایاں تحریکوں کے فلسفیانہ تجزیے کو جدیدیت کے اس مطالعے میں شامل کر لیتے ہیں جس میں رومانویت سے لے کر نیو کلاسیکیت ، وجودیت ،فرائڈ اور یونگ سے لے کر مارکسیت تک سبھی نظامِ فکر شامل ہیں ۔شمس الرحمٰن فاروقی بھی اسی نقطہ نظر کا اظہار کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"اگر جدیدیت بغاوت اور انحراف کا دوسرا نام ہے تو انحراف تو ہر عہد میں ہوا۔ ہم یہ کہیں گے کہ جدیدیت نہ صرف انحراف بلکہ قدیم کی تنسیخ کا نام ہے"۔[۷]

اس کے بعد وہ مغرب میں جدیدیت کی روایت کے مطالعے کو صرف سترھویں صدی ہی سے شروع نہیں کرتے بلکہ رومانوی ادیبوں کے حوالے سے قدیم یونانی ادب تک جا پہنچتے ہیں اور رومانویت سے وجودیت تک تمام نمایاں تحریکوں اور فلسفوں کے مطالعے کو اس میں شامل کر دیتے ہیں۔

اس الجھن اور وسعت کے باعث اکثر نقاد اس خیال کے قائل نظر آتے ہیں کہ جدیدیت کی اصطلاح کی تعریف اور حد بندی ممکن ہی نہیں ہے اور یہ کہ اس کی صرف تشریح کی جا سکتی ہے ۔اس نقطہ نظر کی بنیاد اس حقیقت پر ہے کہ جدیدیت کی اصطلاح سے بیک وقت بہت سے متنوع اور بسا اوقات متنازع اور متضاد تصورات و افکار وابستہ ہو چکے ہیں جو زمانی اور مکانی طور پر بھی ابعاد کا شکار ہیں اور فنی فکری اور فلسفیانہ لحاظ سے بھی ان کو کسی ایک وحدت میں پرویا نہیں جا سکتا۔دراصل اس پیچیدگی اور دقت کا شعور اس مسئلے کے حل کی طرف پہلا قدم ہے۔ضروری ہے کہ ان اختلافات کو پہچان کر الگ الگ کردیا جائے تا کہ فن و فلسفہ کی اس الجھن کو سلجھایا جا سکے ۔اس سلسلے میں مندرجہ ذیل امتیازات کا ادراک ضروری ہے۔

۱۔ اکثر مفکرین اور نقاد جدیدیت کو ''جدت'' کے اظہار کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں ۔ یہ نقطہ نظر ''جدید'' کے لغوی معنوں پر مبنی ہے اور پوری انسانی تاریخ کو محیط کر لیتا ہے ۔ یہ بنیادی طور پر جدیدیت کے اصطلاحی معنوں سے مختلف ہے لہٰذا اس کو ''روایتی جدیدیت'' کہا جا سکتا ہے ۔ اس کو جدیدیت کی فلسفیانہ اصطلاح سے گڈ مڈ نہیں کرنا چاہیے۔

۲۔ دوسرا نقطہ نظر وہ ہے جو یورپی تاریخ کے پہلے پندرہ سو سالہ عہد کو کلاسیکی عہد قرار دیتا ہے اور اس کے بعد آنے والے دور کو جو دریافت کے زمانہ، روشن خیالی اور رومانوی بغاوت پر مشتمل ہے اور سولہویں/سترھویں صدی عیسوی میں یورپ میں شروع ہوا اور دنیا کے مختلف ملکوں میں مختلف وقتوں میں پہنچا، کو جدید عہد قرار دیتا ہے ۔ یہ عہد انسانی ارتقا کی تاریخ میں ایک انقلاب کا دور ہے جس نے قدیم کلاسیکی مابعد الطبعیات کو شکست و ریخت کر کے ایک نئے دور کی بنیاد ڈالی جو انکشاف، ترقی اور بغاوت کا دور ہے ۔اس عہد کو تاریخ میں جدیدیت یا جدید عہد کہا جاتا ہے لہٰذا اس کو ''تاریخی جدیدیت'' سے موسوم کرنا زیادہ مناسب ہے ۔

۳۔ ایک تیسرا عہد انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے نصف اول پر مشتمل ہے ۔ یہ دور دنیا میں نو آبادیاتی نظام کے خاتمے اور انسانی تاریخ میں ایک عینی امید کا ایسا دور تھا جب خیال کیا جاتا تھا کہ سائنس، ٹیکنالوجی اور سیاسی بیداری کے سبب دنیا امن و خوشحالی کی حدود میں داخل ہو گئی ہے ۔ اس دور میں پوری دنیاوی سطح پر امن اور ترقی کے قیام و استحکام اور جنگ وجدل کے خاتمے کے لیے لیگ آف نیشنز اور یو این او کی بنیاد پڑی۔ مارکسیت نے عوام اور مزدوروں کی خوشحالی اور جمہوریت نے انسانوں کی برابری کے بلند آہنگ دعوے کیے ۔ یہ عہد ان مہا بیانیوں کا عہد ہے جب مجموعی طور پر انسانی فلاح اور عروج کا امکان دنیا پر ظاہر ہو رہا تھا۔ مہابیانیوں کے اس عہد کو ''عینی جدیدیت'' کا نام دیا جا سکتا ہے۔

۴۔ دو عظیم جنگوں اور سپر پاورز کی کشمکش نے جلد ہی انسانوں کے اس خواب کو جو مہابیانیوں کی صورت میں دیکھا گیا تھا، چکنا چور کر دیا ۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد لوگ مایوسی کا شکار ہونے لگے، تنہائی، اجنبیت اور مایوسی نے انسان کے اجتماعیت میں اعتماد کو شکستہ کر دیا۔ اس عہد میں فکر و فن میں وجودیت نے اظہار پایا اور اس سے وابستہ خیالات اور فن و فکر میں اس کے اظہار کو جدیدیت کا نام دیا گیا ۔ یہ عہد ہے جس نے شعوری طور پر خود کو جدیدیت سے منسوب کیا ہے ۔ اس تحریک کو وضاحت کے لیے ''فنی جدیدیت'' کہا جا سکتا ہے۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جدید اور جدیدیت کے نام کے ساتھ چار واضح مختلف جداگانہ نظریات و تصورات کے مجموعے وابستہ ہیں ۔ جدیدیت کی کسی بھی تفہیم کے لیے اگر اس بات کو سامنے نہ رکھا جائے تو نتیجہ الجھن اور غلط مبحث ہوگا اور تصورات و نظریات کو صحیح طور پر سمجھنے میں مشکل ہو گی ۔ جدیدیت کے ان چاروں تصورات کو مختصر طور پر یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔

الف: جدیدیت کا روایتی تصور ۔ روایتی جدیدیت

ب: جدیدیت کا کلاسیکیت کے مقابلے میں سائنس اور ایجادات کے نئے عہد کا تصور ۔ تاریخی جدیدیت

ج: جدیدیت کا مہا بیانیوں اور عظیم آدرشوں اور تحریکوں کے پیش نظر تصور ۔ عینی جدیدیت

د: جدیدیت کا بیسویں صدی میں وجودیت کے فلسفے کے پیش نظر تصور ۔ فنی جدیدیت

زمانی او رمکانی لحاظ سے یہ چاروں تصورات علیحدہ علیحدہ اور جداگانہ ہیں اور یہ چاروں جدیدیت کی الگ الگ شکلیں ہیں ۔ ان چاروں کے ساتھ ایسے مختلف تصورات ، خیالات اور نظامِ فکر وابستہ ہیں جن میں سوائے لفظ جدید کے اور کچھ بھی زیادہ مشترک نہیں ہے ۔ لہذا ان کا مطالعہ انہی چار مظاہر کے اختلاف کے پیش نظر کرنا چاہیے اور جدیدیت کی بحث میں ہمیشہ پہلے یہ متعین کر لینا چاہیے کہ جدیدیت کے کون سے مظہر کی بحث مقصود ہے ورنہ وہی الجھن ہمارا حاصل ہوگی جس سے باقی مفکرین ابھی تک الجھ رہے ہیں ۔ یہ ظاہر ہے کہ جدیدیت کے چاروں تصورات میں زمانی و مکانی بُعد کے دوران انسانی تہذیب،تصورات اور فکر کی بہت سی نئی جہتیں کھل چکی تھیں ، بہت سے نئے موضوعات سامنے آ چکے تھے ۔ اگر ہم جدیدیت کے ان تصورات میں اس واضح امتیاز کو سامنے نہیں رکھیں گے تو انسانی نظامِ فکر کی یہ تبدیلیاں ہمارے لیے نا قابلِ فہم ہوں گی ۔ ذیل میں اس اجمال کی تفصیل درج کی جاتی ہے ۔

۱۔ روایتی جدیدیت

جدیدیت ، جدید سے نکلا ہے ۔ اصطلاح میں ہر قدیم چیز کے مقابلے میں کوئی بھی دوسری بعد کی چیز کو جدید کہا گیا جیسے قلی قطب شاہ کے مقابلے میں ولی اپنے عہد کے لیے ایک جدید شاعر تھا ، ولی کے مقابلے میں میر اور غالب کو جدید کہا جاتا ہے حالانکہ یہ سارے شعرا اردو ادب کے کلاسیکی عہد سے تعلق رکھتے ہیں ۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری کے نزدیک "ہر عہد کی جدیدیت اگلے عہد کی کلاسیکیت بن جاتی ہے" اس لحاظ سے ہر قدیم کے مقابلے میں ہر نئی چیز کو جدید کہا جاتا ہے خواہ وہ کسی بھی عہد سے متعلق ہو جدت کا یہ تصور وقت کی تقدیم و تاخیر پر مبنی ہے اور تہذیبی ارتقا میں ابتدا سے شامل ہے ۔ پروفیسر فتح محمد ملک کے مطابق "جو بات حالی اور آزاد کے زمانے میں باغیانہ تھی وہ ہمارے زمانے تک آتے آتے ادبی روایت کا حصہ بن کر رہی اور روایتی ہوگئی ہے۔"[۸] ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسانی تاریخی و معاشرتی ارتقاء کی تاریخ میں پتھر کے زمانے سے دھات کا زمانہ جدید تھا۔ شکار، تلاش کے عہد کے مقابلے میں کھیتی باڑی کا عہد زیادہ جدید تھا حالانکہ دونوں انسانی تہذیب کی طفولیت سے متعلق ہیں ۔ جدت کے اس تصور کو ہمیشہ ذہن میں رکھنا چاہیے ۔

۲۔ تاریخی جدیدیت

تاریخ کے اس مقام پر جہاں ہم کھڑے ہیں جب ہم پیچھے دیکھتے ہیں تو ہمیں ایک لمبا عرصہ تک ایسا زمانہ نظر آتا ہے جسے کلاسیکی عہد کہا گیا ہے۔ یہ زمانہ شہنشاہیتوں ، بادشاہتوں ، جاگیرداری اور دیہی معاشرت کا زمانہ تھا۔اس عہد کا ایک مخصوص نظامِ فکر تھا جو انسانی وجود اور زندگی کی ایک مخصوص تعبیر کرتا تھا۔ یہ سمجھا گیا تھا کہ دنیا ایک میکانکی طور پر مکمل نظام ہے۔ ہماری زمین اس کائنات کا مرکز ہے اور یہ سکون کی حالت میں ہے ، ہر چیز اس کے گرد گردش کرتی ہے ۔ازلی اور ابدی طور پر متعین اس نظامِ فکر میں تبدیلی اور نئے پن کو ایک بدعت اور خرابی سمجھا جاتا تھا ۔ یہ عقیدہ پختہ تھا کہ قدما اور بزرگ پرانی نسل جو اصول دے گئے ہیں ، جو معیار قائم کر گئے ہیں ، جو راستے دکھا گئے ہیں وہ مکمل ، حتمی اور آخری ہیں۔ ان میں کسی تبدیلی کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور ہماری زندگیوں کا صرف یہی مقصد ہے کہ قدما کے دیے ہوئے ان اصولوں اور ضابطوں پر چلتے ہوئے زندگی گزار دیں ۔ان کا خیال تھا کہ زندگی ایک مکمل دائرہ ہے جو ازل سے شروع ہوا تھا اور ابد تک جاری رہنے والا ہے۔ عرش پر خدا ہے اور زمین پر اصول و اسناد اور استناد، انسان کی تمام قسمت پہلے سے مقرر ہے ، اس میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے ۔ یہ کلاسیکی تصورات تھے اور یہ تصورات چودھویں صدی تک انسانی تہذیب و تمدن پر غالب رہے۔ یہ ایک قوی ہیکل مابعد الطبیاتی نظامِ فکر تھا جامد اور مسلط ۔ پھر آہستہ آہستہ اس میں

دراڑیں آنے لگیں۔تبدیلی آنے لگی، نئی آوازیں اٹھیں، لوگوں نے ان بنیادی تصورات کو چیلنج کرنا شروع کیا جن پر اس نظام فکر کی بنیاد تھی۔ کہا گیا کہ سورج زمین کے گرد گردش نہیں کرتا بلکہ زمین گردش میں ہے جو گول ہے اور پھر کہا گیا کہ تبدیلی اصلِ حیات ہے، انسان کا مقدر مقرر نہیں ہے بلکہ اس کے اپنے ہاتھ میں ہے، فرد آزاد ہے اور اپنے تخلیقی عمل میں اس پر کوئی قدغن نہیں لگنی چاہیے۔ جرأت، تحقیق، تلاش، جستجو، آزادئ فرد اور آزادئ فکر کے یہ تصورات ایک نیا انقلاب لے کر آئے اور اٹھارہویں صدی کے وسط میں وہ انقلاب شروع ہوگیا جسے رومانوی تحریک کہا گیا ہے۔ رومانوی تحریک کا آغاز اصل میں کلاسیکیت کے مقابلے میں عہد جدید کا آغاز ہے۔ یہ رومانوی جدیدیت کلاسیکیت کے شکنجوں، معیاروں اور اصولوں کے خلاف فرد اور انسان کی آزادی کی بغاوت تھی۔ یہاں سے انسان کی نئی ترقی کا سفر شروع ہوا۔ اس نے فطرت کے رازوں سے پردہ اٹھانے کی جرأت کی جرأتمند انسانوں نے اپنی آزادی کو اور آزادیٔ فکر و تحقیق کو محفوظ کرنے کی کوششیں شروع کیں اور انسان کو ان غیر ضروری بندھنوں اور سماجی روایات سے آزاد کرنے کی کوششیں شروع کی گئیں جن میں کلاسیکی فکر نے اس کو جکڑ رکھا تھا۔ اس طرح سے کلاسیکی قدیم عہد کے مقابلے میں جدید عہد کا آغاز ہوگیا۔ روشنی، آزادی اور حریت کا یہ سفر جدیدیت کا آغاز ہے اور جب اس لحاظ سے بحث کی جائے تو اسے متعین کر لینا چاہیے کہ یہاں جدیدیت سے مراد کلاسیکیت کے مقابلے میں رومانویت کے نئے عہد کا آغاز ہے۔

۳۔ عینی جدیدیت

انسانی فکر و نظر کی آزادی کے نتیجے میں سائنسی ایجادات، انکشافات اور معاشی و معاشرتی تبدیلیوں کا ایک دور شروع ہوا۔ اس عہد میں انسانوں کی تخلیقیت نے چار عظیم تصورات کی بنیاد رکھی جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ انقلاب فرانس نے انسانوں کی مساوات، برابری اور آزادی کا نعرہ لگایا اور اس کے بعد سے دنیا کبھی بھی وہ نہ ہوسکی جو پہلے تھی۔

۲۔ کارل مارکس نے معاشی آزادی اور تمام انسانوں کے معاشی حقوق کا نعرہ بلند کیا جس کا مطلب تھا کہ تمام ذرائع پیداوار تمام انسانوں کی مشترکہ ملکیت ہیں اور تمام انسانوں کا اس پر برابر کا حق ہے۔

۳۔ ڈارون نے Origin of Species لکھی جس سے یہ تصور انسانی ذہن میں راسخ ہوا کہ انسان ارتقا اور تبدیلی کے راستوں پر ہے اور اس کی کوئی حد نہیں ہے۔

۴۔ فرائیڈ نے لاشعور کے وجود کا اعلان کیا اور پتہ چلا کہ انسانی ذہن بنی نوع انسان کے ابتدا سے لے کر اب تک کے تمام تجربات، تصورات، نظریات اور خیالات کا ایک وسیع سمندر ہے اور تخلیقیت کا ایک لامتناہی خزانہ۔

ان تصورات نے انسانوں کے سوچنے اور معاشرے کے نظم و ضبط کے تمام نظریات کو بدل دیا۔ ترقی، خوش حالی، ذرائع پیداوار اور قدرت پر اختیار کا ایک دور شروع ہوا۔ ذرائع آمد و رفت، رسل و رسائل، تعلیم و تبلیغ اور انسانوں کی نقل و حرکت میں لامتناہی اضافہ ہوا اور لوگ ایک سنہرے دور کے خواب دیکھنے لگے کہ جب تمام انسان امن سے رہیں گے، جنگ ختم ہو چکی ہوگی، خوش حالی کا دور دورہ ہوگا، ہر ایک کے پاس بنیادی ضرورت کے لیے ذرائع ہوں گے، کوئی بھوکا نہیں ہوگا، علم تک تمام انسانوں کی رسائی ہوگی۔ ان اعلیٰ مقاصد کو بروئے کار لانے کے لیے ایک نئی سوچ پیدا ہوئی جس کے نتیجے میں یہ سمجھا گیا کہ مندرجہ ذیل کو فروغ ہوگا

۱۔ جمہوریت یعنی ایسا طرزِ حکومت جو تمام انسانوں کی مرضی کے مطابق ہو۔

۲۔ انسانی آزادی اور انسانی حقوق کا تصور کہ تمام انسان آزاد ہیں ، سب کو خوش حالی ، روٹی، کپڑا اور مکان کی ضرورت پوری کرنے کا حق ہے ۔

۳۔ امن قائم ہو ، دنیا سے جنگ کا خاتمہ ہو اور نو آبادیاتی نظام اور استحصال ختم ہونا چاہیے ۔

ان رجحانات و خیالات کے پیش نظر روس اور چین میں کمیونسٹ حکومتیں قائم ہوئیں۔ لیگ آف نیشنز (League of Nations) اور یو۔ این ۔ او کا قیام عمل میں آیا، جمہوریت ، خوش حالی ، تعلیم کو فروغ دینے ، جہالت کی دوری ، بیماریوں سے نجات ، غربت وافلاس سے نجات کے بڑے بڑے خواب دیکھے جانے لگے۔ جن کو روبہ عمل لانے کے لیے بڑے بڑے منصوبے بنائے گئے ۔ اس دور کو ہم مہا بیانیوں کا دور کہہ سکتے ہیں جو انیسویں صدی کے اختتام سے بیسویں صدی کے نصف تک ہے ۔ یہ دور بنی نوع انسانوں کی اجتماعی خوشی اور خوش حالی کے خواب دیکھنے کا دور ہے کہ تمام ممالک نوآبادیاتی نظام سے آزاد ہوں گے ، جمہوری حکومتیں قائم کرنے کی کوششیں کی گئیں ، عالمی سطح پر تعلیم اور صحت کے منصوبے بنائے گئے ۔ جدیدیت کا یہ ایک روشن دور تھا جب بنی نوع انسان نے یہ خواب دیکھے۔

جب بھی مہابیانیوں کا ذکر کیا جائے تو اس سے جدیدیت کا یہی دور مراد ہے اسے بھی جدیدیت ہی کہا گیا تھا کہ یہ تمام اعلیٰ تصورات جدیدیت کا ثمر ہیں ۔

۴۔ فنی جدیدیت

انسان نے درج بالا خواب دیکھے ، ان خوابوں کی تعبیر کے لیے قومی اور بین الاقوامی تنظیمیں بھی بنائیں لیکن تمام خوابوں کی طرح ان کی تعبیر بھی ادھوری رہی کیونکہ ان خواب دیکھنے والوں نے قوموں کی کوتاہ نظری، لالچ ، خود غرضی ، خود پسندی ، ہوسِ اقتدار اور ہوسِ ملک گیری کو نظر انداز کیا تھا جبکہ یہ چیزیں انسانی قومی حکومت کے نظام میں خمیر کی طرح شامل ہیں لہٰذا جو خواب دیکھے گئے وہ پورے نہ ہو سکے اور ان کو تعبیر کرنے میں بہت بڑے بڑے دل خراش و دل شکن مظاہر نمودار ہوئے۔ دو بڑی شدید جنگیں جنگ عظیم اول و دوم لڑی گئیں جن کے نتیجے میں کروڑوں انسان مارے گئے ، شہر تباہ ہوئے ، انسانوں نے انتہائی مظالم و مصائب کا سامنا کیا اور وہ خواب جو لوگوں نے دیکھے تھے وہ چکنا چور ہو گئے ، دنیا دو گروہوں میں بٹ گئی ، سرد جنگ کا آغاز ہو گیا ، ایٹم بم کی ایجاد سے لوگ دہشت زدگی کا شکار ہوئے اور انھیں اپنا مستقبل تاریک نظر آنے لگا ۔

اس کے ساتھ ساتھ نئی صنعتی ترقی نے پرانے زرعی معاشرے کو شکست و ریخت سے دوچار کر دیا تھا۔ لوگ تلاشِ معاش میں کھیتوں سے شہروں کی طرف ہجرت کرنے لگے تھے ، شہر کنکریٹ ، اینٹ اور پتھر کے جنگل تھے جس میں معاشرتی سکون و اطمینان کا کوئی گوشہ نہ تھا ، پرانا معاشرہ شکست و ریخت ہوا اور افراد بکھرے ، خاندانی نظام ، دیہی نظام ، مشترکہ خاندان کا نظام ٹوٹ پھوٹ سے دوچار ہوا ، لوگ تنہائی کا شکار ہوئے ، انھیں اپنے آگے پیچھے اور اوپر نیچے خلا کے سوا کچھ نظر نہ آیا۔ اکتاہٹ ، تنہائی اور دہشت زدگی کا دور دورہ ہوا ، فرد جو آزادی کی تلاش میں نکلا تھا ، اس تلاش میں بالکل کٹ کر رہ گیا تب اسے احساس ہوا کہ اس کے وجود کو انسانی تعلقات اور معاشرے کی مدد کی بھی ضرورت ہے محض ، روٹی ، کپڑا اور مکان کافی نہیں ، انسانی رشتوں اور تعلقات کا نظام بھی اس کی ضرورت ہے۔

ان تمام تبدیلیوں نے وجودیت کے رجحان اور تصورات کو فروغ دیا جو اصل میں جدیدیت کے اس نئے مظہر کی ایک پیداوار تھا۔ اور جدیدیت کا یہ تصور جدیدیت کے پچھلے تینوں تصورات سے مختلف ہے۔ فرد کی تنہائی، اکتاہٹ، اکیلا پن، دہشت زدگی، اس کا اپنی ذات ہی میں سمٹنا ایک جدید روش تھی جس کا یہ انجام ہوا انسانوں کو احساس ہوا کہ بنیادی معاشرتی گروہ بھی اس کے وجود اور نفسیات کے سہارے کے لیے ضروری ہیں۔ اور اس طرح سے دوبارہ انسان اپنے ان گروہوں کی طرف پلٹے جہاں ان کی جڑیں تھیں، علاقائیت اور قبائلیت کی اہمیت ایک دفعہ پھر واضح ہوئی، اپنی شناخت کے لیے لوگوں نے اپنی زبان، اپنے علاقے، اپنے گیتوں، لوک ورثے، رنگ روپ، میلے ٹھیلے اور اپنی زبان کی طرف پھر رخ کیا۔ اس نقطہ نظر سے وابستہ لوگوں نے اپنے لیے جدیدیت کی فلسفیانہ اصطلاح استعمال کی۔

جدیدیت کے پیچیدہ اور اختلافی مظہر کا یہ ایک مختصر خاکہ ہے جس میں اس کے چار بنیادی تناظر کی نشان دہی کی گئی ہے۔ انسانی نظام فکر کی تاریخ کو سمجھنے کے لیے یہ نشان دہی بہت ضروری ہے۔ ان میں سے ہر عنصر علیحدہ بحث و تحقیق کا متقاضی ہے کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کے معاشرتی، فکری اور فنی اظہار کی الگ الگ وجوہات اور جداگانہ صورتیں ہیں۔ روایتی جدیدیت کسی بھی صورت میں کہیں بھی ظاہر ہو سکتی ہے۔ تاریخی جدیدیت انسان کی تاریخ میں ایک ہی دفعہ ظہور پذیر ہوئی ہے۔ عینی جدیدیت انسان کی وحدت و عظمت کے خواب کا اظہار تھی اور فنی جدیدیت اس خواب کے شکستہ ٹکڑوں پر استوار ہوئی ہے۔ جدیدیت کی بحث میں یہ امتیاز ضروری ہے اور یہ امتیاز اس کے معروضی مطالعے کی بنیاد ہے۔

حواشی و حوالہ جات

1. Lovejoy, A.O; On the Discriminations of Romanticisms; P.M.L.A; xxxix, pp223-229; Reprinted Romanticism, Points of View, pp66-88
2. Morse Pekham, Towards a Theory of Romanticism,P.M.L.A, Lxvii, 1951, pp5-23; Reprinted Romanticism, Points of View, pp231-257)
3. Grierson, J. C; Classic and Romantic, p-6

۴۔ سلیم اختر، ڈاکٹر، تنقیدی اصطلاحات، توضیحی لغت، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2011ء، ص 103

۵۔ ایضاً

۶۔ شمیم حنفی، ڈاکٹر، جدیدیت کی فلسفیانہ اساس، دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، 2005ء، ص 21

۷۔ شمس الرحمن فاروقی، مغرب میں جدیدیت کا آغاز، فنون جولائی 1968ء مشمولہ جدیدیت کا تنقیدی تناظر مرتبہ اشتیاق احمد، لاہور: بیت الحکمت، 2006ء، ص 15

۸۔ فتح محمد ملک، پروفیسر، جدیدیت کا عصری روپ، تحسین و تردید، 1980ء مشمولہ جدیدیت کا تنقیدی تناظر، محولہ بالا

پروفیسر ڈاکٹر نجیب جمال
صدر شعبۂ اُردو
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

ریاست بہاول پور میں ادبی اظہار کے قرینے

Prof. Dr. Najeeb Jamal
Head of Department Urdu
International Islamic University, Islamabad

Literary Modes of expressions in Bahawalpur State

Bhawalpur state was the sencond biggest state in combind India. It was established in 1927 by Nawab Sadiq Muhammad Khan I. His son Nawab Bahawal I laid the foundation of Bahawalpur city. The article deals with the Litrary Tradition of Bahawalpur State. The State promoted Urdu language and literature sinces its begining. Bahawalpur is enriched with a long and illustrious traditon of urdu prose & proetry.

بہاول پور[۱] اور ریاست بہاول پور[۲] آج بھی ایک دوسرے کے لیے ناگزیر ہیں ۔اس کی وجہ یہ ہے کہ سرزمینِ بہاول پور میں قدم قدم پر ایسے نشانات، ایسی یادگاریں اور ایسی عمارتیں موجود ہیں جو ریاست بہاول پور کے نقش کو دل میں اور بھی گہرا کرتی ہیں اور موجودہ بہاول پور کو مرکزِ نگاہ بناتی ہیں۔ ریاست بہاول پور محض ایک ریاست نہیں تھی یہ نام تھا روشن خیالی کا ،علم کی توقیر کا اور رنگ و نور میں ڈھلی جمال آفرینی کا ۔ یہ ریاست مرکز تھی ایک عام آدمی کی بہبود کا ، اس کے جسمانی اور روحانی تقاضوں کی تسکین کا اور اس کے حسین وجمیل خوابوں کی تعبیر کا ۔یہ ریاست جو برصغیر پاک وہند کی دوسری بڑی ریاست تھی اپنا ایک شان دار ماضی رکھتی ہے اس کی تاریخ اور اس کا جغرافیائی حصار دونوں اپنی مثال آپ ہیں۔ اس کا تذکرہ دراصل وادی سندھ کی عظیم تہذیب کا تذکرہ ہے اور اس کا حوالہ دراصل رگ وید میں لکھے گئے دریاؤں سرسوتی (ہاکڑہ) شتادرو(ستلج) اور سپت (سندھ) کا اسطوری حوالہ ہے[۳]۔ ہڑپہ اور موہن جو داڑو کے عین وسط میں واقع شہر گنویری والا کے آثار کا جائزہ بھی اسی ریاست کی اہمیت کا باعث ہے[۴]۔ یہ ریاست اسکندرہ(اوچ) کے اعلیٰ ترین تمدن کی گواہی دیتی ہے اور سکندر اعظم کے جنگ ملتان میں ملوئی قوم پر فتح حاصل کرنے کی سرگذشت سناتی ہے[۵]۔ یہ راجہ ساھن کروڑ (کہ ہم عصر حضرت عیسیٰ کا تھا) کے رحیم یار خاں میں قلعہ مئو اور مہاراجہ کنشک کے عہد میں سوئی وہار کے مقام پر بدھ مت کے اسٹوپا (۱۳۲ء) کی تعمیر کا اطلاع نامہ بھی ہے[۶] اور موریا دور کے بدھوں کی عبادت گاہ پتن منارہ کا پتا بھی[۷]۔ یہ راجہ چچ کے دور میں اوچ کے اولیاء اور اوّلین علمی درس گاہوں کا اظہاریہ بھی ہے[۸] اور اپنے دورِ خلافت میں بہاول پور کی علمی ،

ادبی، تاریخی، سیاسی اور تمدنی زندگی کا بیانیہ بھی۔

غرض ریاست بہاول پور اپنے دامن اقبال میں علم و ادب اور تاریخ وثقافت کے ایسے دل پذیر و دل نشین و رنگین گل بوٹے رکھتی ہے کہ اس کی ناگزیر حیثیت سے صرفِ نظر کرنا ممکن نہیں رہتا۔ یہ ریاست جسے بغداد کی عباسی خلافت کا تسلسل بھی سمجھنا چاہیے اور پرتو بھی، اپنی جملہ تفصیلات میں طلسم ہوش ربا جیسا سحر رکھتی ہے۔ اس کی سیاسی تاریخ ۱۷۲۷ء سے ۱۹۵۵ء تک پھیلی ہوئی ہے۔ سوا دوسو سال کی اس تاریخ میں نوابین بہاول پور کی سیاسی، سماجی، علمی اور ادبی سرگرمیوں کے علاوہ اس خودمختار اسلامی ریاست کے تشخص کو اجاگر کرنے کے لیے اس کے بیدار مغز نوابوں نے تعلیمی اداروں، اعلیٰ درس گاہوں، لائبریریوں، شفاخانوں، مساجد، محلات اور قلعہ جات کی تعمیر کو سنگ وخشت سے نہیں بلکہ حسن تاثیر اور جلال و جمال کے آہنگ سے تشکیل دے کر فن تعمیر کا دل کش اور اعلیٰ نمونہ بنایا تھا۔

بہاول پور کو متحدہ ہندوستان کی دوسری بڑی ریاست ہونے کا اعزاز بھی حاصل تھا اور یہ وہ واحد ریاست تھی جس نے پاکستان کے ساتھ نہ صرف الحاق قائم کیا بلکہ جلد ہی اپنے تشخص کو ختم کر کے وفاداری بہ شرطِ استواری کے تقاضوں کے عین مطابق پاکستان کے ساتھ الحاق کا اعلان بھی کیا اس سلسلے کی بعض تفصیلات نہایت درجہ اہم ہیں:

۱۔ پاکستان کے ساتھ الحاق کی دستاویز پر قائداعظم اور نواب بہاول پور سر صادق محمد خاں نے دستخط کیے[9]۔

۲۔ ۱۴/اکتوبر ۱۹۵۵ء کو پاکستان کے نئے دستور کے مطابق پنجاب، سندھ، بلوچستان اور سرحد، مغربی پاکستان میں ضم ہوئے اور ریاست بہاول پور پاکستان کا حصہ بنی اور یوں بہاول پور کو کمشنری کا درجہ ملا[10]۔

۳۔ ریاست بہاول پور کے خزانے سے ساڑھے سات کروڑ روپے نقد حکومت پاکستان کے خزانے میں جمع کرائے گئے[11] جو کہ اس وقت ایک نوزائیدہ مملکت کے لیے آج کے ورلڈ بینک یا آئی ایم ایف کے کئی بلین ڈالر کے قرضوں سے بڑا ''ریلیف'' تھا اور بنا کسی سود یا غلامی کی کسی دستاویز پر دستخط کے بغیر یہ خطیر رقم قومی خزانے میں جمع کرائی گئی۔

۴۔ قیامِ پاکستان کے فوراً بعد ریاست بہاول پور نے نہ صرف پاکستانی کرنسی کی ضمانت فراہم کی بلکہ بڑی تعداد میں مہاجرین کی آبادکاری اور ان کے لیے ملازمتوں کا بندوبست کیا اور اپنے تمام وسائل کو نوزائیدہ مملکت کے لیے وقف کر دیا۔

فی الوقت اس سلسلے کو طول دینے اور ریاست بہاول پور کے احسانات کی فہرست مرتب کرنے کے بجائے صرف اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ ریاست بہاول پور کے سوا دوسو سال اور پھر پاکستان سے انضمام کے پچاس سے زاید سالوں میں خطہ بہاول پور کی زرخیزی، پیداواری صلاحیت اور جوہر قابل نے اس خطے کی تاریخ اور روایاتِ علمی وادبی کی دل کشی کے گہرے نقوش کو ابھارا اور اس میں ایسے خوب صورت رنگ بھرے کہ بہاول پور کے تہذیبی پیراہن کا رنگ نکھرتا چلا گیا۔ اس خطے میں علم و دانش کی ہی نہیں شعروادب کی جمالیات بھی لکھی گئی۔ آج بہاول پور علوم وفنون، رقص و موسیقی، غناو گائیکی اور شعر و ادب کی ایک ایسی تاریخ رکھتا ہے

جس کا ہر ورق معطر، منور اور مصور ہے۔

بہاول پور میں اُردو کے پہلے شاعر مولوی محمد اعظم تھے ان کی پیدائش ۱۷۶۹ء میں ہوئی اور وہ آتش و ناسخ کے ہم عصر تھے ان کا یہ شعر بجا طور پر انہیں آتش و ناسخ کی صف میں جگہ دیتا ہے:

کھوٹا پیسہ ہوں نہیں لیتا کوئی بازار میں   میں زر خالص بنا تیری نظر ہے کیمیا

اسی طرح محمد شمس الدین گیلانی، جن کا دیوان ۱۸۶۴ء میں منظرِ عام پر آیا، غالب، مومن اور ذوق کے ہم عصر تھے۔ قاری محمد عارف بستی محمد رمضان خاں، حاصل پور نے اُردو کا پہلا منظوم سفر نامہ لکھا، مشتاق احمد زاہدی سابق پرنسپل ایس ای کالج بہاول پور اُردو کے بہت اچھے شاعر بھی تھے ان کے یہ اشعار انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے پہلے عشرے کے شعری مذاق کے عین مطابق ہیں:

جینا کبھی ذلت کا گوارہ نہ کریں گے   مر جائیں گے پر منت اعدا نہ کریں گے

گر قتل ہی کرنا ہے تو کرشوق سے ظالم   ہم حشر میں اس خون کا دعوٰی نہ کریں گے

انیسویں صدی کے آخری دہائیوں میں امداد نبی شیر کے یہاں زبان کے پینترے ظاہر کرتے ہیں کہ اس میدان میں محض حضرت داغ کو دعوٰی کمال حاصل نہیں تھا۔ شعر یہ ہے:

وہ ذبح کر کے کہتے ہیں آؤ گلے ملیں   کرتے ہیں ہائے عاشق بے سر سے چھیڑ چھاڑ

دیوان فرید کے اولین مرتب مولانا عزیز الرحمٰن سے کون واقف نہیں ان کا انداز سخن دل اور دماغ کو کچھ اس طرح منور کرتا ہے۔

کہیں جو عکس پڑ جائے تمہارے روئے روشن کا   ابھی ہو چاندنی کا کھیت میداں میرے مدفن کا

خرم بہاول پوری انیسویں صدی کے آخری عشروں میں نمایاں ہونے والا ایک اہم نام ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب زندگی کے حوالے سے زندانِ سلاسل اور بحرِ غم جیسی تراکیب شاعری میں عام دکھائی دیتی ہیں:

جسے میں زندگی سمجھا وہ زندانِ سلاسل ہے   اجل سمجھا ہے جس کو دل وہ بحرِ غم کا ساحل ہے

ان کے علاوہ مولانا حفیظ الرحمٰن، محمد بخش شاطر، موہن لعل موج، جلال الدین لبید، ڈاکٹر شجاع احمد ناموس، عبدالحمید ارشد، محمد اسحاق آثم، عبدالرحمٰن آزاد، عبدالحق شوق، گل محمد صادق جمیل، منشی انوار فیروز، دیوی دیال آتش، سید اختر علی منیر، حکیم احمد علی سیف، محمد امیر الدین حسن آرام، عطا محمد دلشاد کلانچوی، مولوی غلام احمد اختر کی غزلوں، قصیدوں، رباعیوں اور قطعات کے علاوہ اس دور میں لکھے گئے نور نامے، معراج نامے، درود نامے، میت نامے، اور حلیہ نامے خاصے کی چیزیں ہیں۔ اور یہ ظاہر کرتے ہیں کہ انیسویں صدی میں بہاول پور، احمد پور شرقیہ، حاصل پور، لال سوہانرا اور خان پور جیسے، اُردو کے مراکز سے دور ان علاقوں کی اُردو

اس حد تک صاف، شستہ اور رواں تھی جتنی آتش و ناسخ، غالب و ذوق اور داغ و امیر کے دور کی اُردو رہی تھی۔

قیامِ پاکستان کے بعد بہاول پور کے ادب میں موضوعاتی تنوع کے ساتھ ساتھ اظہار کے پیرایوں اور ہیت کے تجربوں کا مسلسل اضافہ ہوتا رہا،اس سلسلے میں معروف شعراء حیات میرٹھی، احمد ندیم قاسمی، شہاب دہلوی، ظہور نظر، آغا سکندر مہدی، نور الزماں اوج، ادیب واسطی، ارمان عثمانی نقوی احمد پوری، سید فخر الدین بلے، سید آل احمد، خلیق ملتانی علی احمد رفعت، سہیل اختر، عابد صدیق، سید تابش الوری، نصر اللہ خاں ناصر، انیس قمر، مشہود رضوی، قاسم جلال، منور جمیل، بشریٰ رحمان، سرور ناز، اظہر ادیب، ڈاکٹر نواز کاوش، ڈاکٹر جاوید اقبال، ذی شان اطہر، علی معین، شگفتہ الطاف، ناہید قمر اور نوشی گیلانی نے اردو شاعری کے دامن کو وسیع تر کر دیا[۱۴]۔

اُردو شاعری کے ساتھ ساتھ اُردو نثر کا تذکرہ بھی اٹھارویں صدی میں مولوی محمد اعظم اور منشی دولت رائے سے شروع ہوتا ہے اور صوفیائے اوچ کے ساتھ ساتھ دہلی اور بہاول پور کے اولیاءِ کرام کے ربط و ضبط کو موضوع بناتا ہوا نثر کی مختلف ہیتوں اور اصناف کے حوالے سے اپنی پہچان کراتا ہے۔نمایاں نثر نگاروں میں حافظ عبدالقدوس قدسی مدیر ''صادق الاخبار''، مرزا محمد اختر (بہادر شاہ کے پوتے)، سید مراد شاہ مصنف ''تاریخ مراد''، مولوی شمس الدین سادات علوی مصنف ''مختصر الوقائع''، ''مخزن سبحانی'' مطبوعہ ۱۸۵۱ء نول کشور پریس لکھنؤ، خان بہادر منشی غلام نبی مصنف ''تاریخ جھجر'' مرزا ارشد گورگانی مصنف ''صادق التواریخ''، ناول ''بن باسی رستم''، مولوی محمد دین مصنف ''صادق التواریخ'' بالاشتراک مرزا ارشد گورگانی، دبیر الملک مولوی محمد عزیز الرحمٰن مصنف ''دیوانِ فرید''، ''صبح صادق''، ''شعاعِ نور ترجمہ پنج نامہ''، حاجی محمد عبدالسبحان مصنف چہار یارانِ رسول، ''تحفہ سبحانی''، ''معراج نامہ''، ''نور نامہ''، ''حلیہ مبارک'' منشی محمد انور فیروز مصنف ''مشاہیر ریاست''، میر ناصر علی مصنف ''ریاست بہاول پور کا جغرافیہ''، مولوی محمد حفیظ الرحمٰن حفیظ مدیر ''رسالہ الحبیب''، ومصنف ''تمدنِ بہاول پور کی دو مختلف تصویریں''، ڈاکٹر شجاع احمد ناموس مصنف ''گل گت کی شنا زبان'' عبدالحق شوق ایڈیٹر ستلج، علی احمد رفعت مدیر ''ستلج''، محمود علی افسوں مرتب ''پریشان جلوے'' بہ اشتراک حیات ترین، پروفیسر دلشاد کلانچوی مصنف ''سرائیکی اور اس کی نثر، سرائیکی زبان کی تاریخ''، سید نذیر علی شاہ مصنف 'صادق نامہ' 'آیات غالب''، حیات میرٹھی مدیر ماہ نامہ ''سخن ور''، مصنف ''نقوشِ رفتگاں''، محمد خالد اختر مصنف ناول ''چاکی واڑہ میں وصال''، ''کھویا ہوا افق''، ''چچا عبدالباقی''، سید مسعود حسن شہاب دہلوی مصنف ''بہاول پور میں اُردو''، ''خطہ پاک اوچ''، ''مشاہیر بہاول پور''، جمیلہ ہاشمی مصنفہ ناول ''آتشِ رفتہ''، ''تلاشِ بہاراں''، ''روہی''، ''دشتِ سوس''، ارمان عثمانی (مدیر نیا دور، رہبر، انصاف) سہیل اختر مصنف ''آنسو بنے ستارے''، ''طرفہ تماشا''، ''سید انیس شاہ جیلانی مصنف ''آدمی غنیمت ہے''، عابد صدیق مصنف ''مغربی تنقید کا مطالعہ''، ''افلاطون سے ایلیٹ تک''، صدیق طاہر، مصنف ''وادی ہاکڑہ اور اس کے آثار''، سید جاوید اختر مصنف ناول ''اک شاخِ تمنا''، ''زہر خوشی کا''، ''پلٹی ہوئی آواز''، بشریٰ رحمٰن مصنفہ ناول ''خوب صورت''، ''لگن''، ''لازوال''، افسانے، ''پیاسی''، ''قلم کہانیاں''، سید قاسم جلال مصنف ''حفیظ جالندھر کچھ یادیں کچھ باتیں''، احمد غزالی مصنف ''چولستان''، ''ساندل بار''، ''وادی سون سکیسر''، ڈاکٹر نجیب جمال، مصنف ''غالب شکن اور یگانہ''، ''نگاہ''، ''محاسن''، ''اُردو شاعری کی تہذیب''، ''مدوۃ العلیل''، ''پنج

آہنگ''، ''ماہ و سالِ عندلیب''، ''اقبال ہمارا''، ''معتوب زمانہ، یگانہ'' محمد سلیم ملک مصنف ''سید امتیاز علی تاج شخصیت و فن''، ''لبید بہاول پوری''، محمد اسلم ادیب مصنف ''تحقیق کی بنیادیں''، ڈاکٹر شفیق احمد مصنف'' غلام رسول مہر حیات اور کارنامے''، ''اقبال اور ترکی''، ''شرح بانگ درا''، ''مسرت کلانچوی'' مصنفہ ڈراما ''ریگ زار'' عمران اقبال مصنف سفر نامہ ''بحر اوقیانوس کے کنارے''، ''پردیس میں کبھی کبھی'' افسانوی مجموعے ''آخری عورت''، ''ادھورے خواب کا منظر''، ''نام گم ہو جاتے ہیں'' ناولٹ ''لندن کی وہ شام'' ''تذکرہ'' بہاول پور میں اردو شاعری''، قدرت اللہ شہزاد مصنف ''صحرا چمکتا ہے''، ''اجلے من کے لوگ''، ''جلتے بجھتے سورج''، ''آپ بیتی کے توانا لہجے''، ''اردو کے چند خاکہ نگار'' اور'' شہاب دہلوی کے شعری رویے'' اور مضمون نگار شاہد حسن رضوی، مدیر'' الزبیر'' شامل ہیں۔ اس اجمالی تذکرے کو اس لیے بھی تفصیل سے لکھنے کی ضرورت ہے کہ اردو شعر و ادب کے اس اہم مرکز کو اب تک کسی ادبی مورخ نے درخور اعتنا نہیں جانا۔ بہاول پور کا تو مذکور ہی کیا ادب کی تاریخ لکھنے والوں کو تو دکن، دہلی، لکھنو اور اب لاہور سے آگے کچھ سوجھتا ہی نہیں۔

حوالہ جات و حواشی

۱۔ شہر بہاول پور کو نواب بہاول خان اوّل نے ۱۹۴۸ء میں دریائے ستلج کے جنوب میں تین میل کے فاصلے پر آباد کیا اور مختلف علوم و فنون کے ماہرین کو یہاں آباد کیا۔ بہ حوالہ ''آئینہ دارالسرور بہاول پور'' از محمد فیروز انور، انور اکیڈمی، محلہ مبارک پورہ ۱۹۸۹ء۔

۲۔ ۱۷۲۷ء سے ریاست بہاول پور کی حدود اور حکومت کا تعین ہوا۔ صادق محمد خاں کو بہاول پور کا پہلا نواب قرار دیا جاتا ہے انہوں نے ہی ۱۷۳۳ء میں قلعہ دیراوڑ پر قبضہ کیا۔ نواب صادق محمد خاں کے دور میں ریاست کا رقبہ دو سو میل پر پھیلا ہوا تھا۔ نواب صادق محمد خاں نے ۱۹ سال حکومت کی ان کے تین صاحبزادوں بہاول خاں، مبارک خاں، فتح خاں میں سے بڑے صاحب زادے امیر محمد بہاول خاں عباسی اوّل ۱۷۴۶ء میں ریاست کے والی بنے جنہوں نے دو سال بعد ہی بہاولپور شہر کی بنیاد رکھی۔ ریاست بہاول پور ۱۹۵۵ء تک قائم رہی اس کے آخری نواب سر صادق محمد خاں عباسی خامس تھے۔

۳۔ ابن حنیف، مرزا ''سات دریاؤں کی سر زمین'' کاروانِ ادب، ملتان، ۱۹۸۰ء، ص ۲۳۷

۴۔ ''سات دریاؤں کی سرزمین'' ۲۳۷

۵۔ نور علی ضامن، سید حسینی ''معارف سرائیکی'' مصطفیٰ شاہ اکیڈمی، احمد پور شرقیہ، ۱۹۷۲ء، ص ۱۳۴،

۶۔ Punjab States gazetteor vol: xxx Bahawalpur State, Page 25, 1906

۷۔ ایضاً

۸۔ داؤد پوتہ، ڈاکٹر، ''چچ نامہ''، سندھی ادبی بورڈ، حیدرآباد، ۱۵۵۳ء، ص ۳۳۷

۹۔ ''۱۳/اکتوبر ۱۹۴۷ء کو پاکستان کے ساتھ الحاق کا معاہدہ طے پایا'' بہ حوالہ ''بہاول پور کا ادب''، از ڈاکٹر نواز کاوش، چولستان علمی و ادبی

فورم بہاولپور، ۲۰۱۰ء، ص ۳۱

۱۰۔ ''بہاول پور کا ادب''، ص ۳۲

۱۱۔ ایضاً، بہاول پور کی انتظامی حیثیت کو ۱۹۵۵ء تک صوبے کا درجہ حاصل رہا اسی سال پاکستان کے مغربی علاقے کی تمام ریاستوں اور صوبوں کو ملا کر مغربی پاکستان کے نام سے الگ صوبہ بنا دیا گیا تو ریاست بہاول پور کا اس نئے صوبے میں ادغام ہوا اور اسے کمشنری کا درجہ ملا جس میں بہاول پور، بہاول نگر، رحیم یار خاں، مظفر گڑھ اور ڈیرہ غازی خاں ضلع کی حیثیت سے شامل تھے۔

۱۲۔ یہ فہرست نامکمل ہے۔ قیام پاکستان کے بعد بہاولپور کے ۱۰۶ شعراء کے تعارف اور انتخاب کلام کے مطالعے کے لیے دیکھیے ''بہاول پور میں اردو شاعری، ۱۹۴۷ء سے ۲۰۰۰ تک'' از عمران اقبال چولستان علمی و ادبی فورم بہاول پور، جولائی ۲۰۱۰ء

۱۳۔ تفصیل مزید کے لیے درج ذیل کتب کا مطالعہ بھی اہمیت کا حامل ہیں:

شہاب دہلوی ''بہاول پور میں اردو''، ''مشاہیر بہاول پور''

ڈاکٹر نواز کاوش ''بہاول پور کا ادب''

محمود علی افسوں ''پریشان جلوے''

عمران اقبال ''بہاول پور میں اردو شاعری''

ڈاکٹر ناصر عباس نیّر
اسسٹنٹ پروفیسر
شعبۂ اُردو ،اورینٹل کالج ،لاہور

ساؤتھ ایشیا انسٹی ٹیوٹ، ہائیڈل برگ یونیورسٹی، جرمنی میں موجود نو آبادیاتی عہد کے اردو نصابات

(توضیحی فہرست مع منتخب نصابی کتب کا مابعد نو آبادیاتی تناظر میں توضیحی مطالعہ)

Dr. Nasir Abbas Nayer

Assistant Prof. Department of Urdu,

Oriental College, Lahore

Selected Urdu Courses available at SAI, Heidelberg University, Germany

(A STUDY OF DESCRIPTIVE BIBLIOGRAPHY IN POSTCOLONIAL SCENARIO)

This article is the part of author's postdoctoral research he conducted at Heidelberg University, Germany in 2011. The article consists mainly of descriptive bibliography of Urdu courses, available at South Asia Institute, Heidelberg University, Germany which were mostly prepared though by natives under strict restrictions of colonial administrators of British India for vernaculars schools. Furthermore, main contents of selected course books have been analysed and interpreted in postcolonial perspective. Postcolonialism, as put forwarded by Said, Bhabha and others, seeks to underpin the multilayered ideological constructions of texts produced under cultural influences of colonial power structures. The author of the article is of the view that the process of production and selection of the contents of course books got heavily influenced by the hegemonic cultural strategy of colonial rulers which can be brought to light by deconstructive and symptomatic modes of reading the texts.

حصہ اوّل

پیشِ نظر اوراق میں نوآبادیاتی عہد کے ان اردو نصابات کی توضیحی فہرست اور ان میں سے منتخبہ و چیدہ کتب کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ پیش کیا جارہا ہے جو مجھے ہائیڈل برگ یونیورسٹی کے جنوبی ایشیائی انسٹی ٹیوٹ میں اپنی پوسٹ ڈاکٹرل تحقیق کے سلسلے میں دستیاب ہوئے۔ میری تحقیق کا موضوع ''ہائیڈل برگ یونیورسٹی میں موجود نوآبادیاتی عہد کے اردو نصابات کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ'' تھا۔اس موضوع کے ہائیڈل برگ یونیورسٹی میں قابلِ تحقیق ہونے کی منظوری مذکورہ انسٹی ٹیوٹ کے جدید ایشیائی زبانوں کے شعبے کے سربراہ ڈاکٹر ہنس ہارڈر نے دی۔ میں نے یہ تحقیق اس شعبے کی اردو کی سینئر استاد ڈاکٹر کرسٹینا اوسٹرہیلڈ کی نگرانی میں مکمل کی۔پوسٹ ڈاکٹرل فیلو شپ کے لیے مجھے جرمن تعلیمی تبادلے کی تنظیم '(Deutscher Akademischer Austausch Dienst) نے چھ ماہ (مئی تا اکتوبر۲۰۱۱ء) کے لیے وظیفہ دیا۔

۱۹۶۲ء میں قائم ہونے والے جنوبی ایشیا انسٹی ٹیوٹ کی لائبریری میں جنوبی ایشیا سے متعلق پونے تین لاکھ کے قریب کتب اور رسائل موجود ہیں۔اگرچہ جنوبی ایشیا سے زیادہ تر مراد 'ہندوستان' لیا جاتا ہے اور جنوبی ایشیائی مطالعات میں مرکزیت ہندوستانی زبانوں کے ادبیات کو دی جاتی ہے ،تاہم یہاں گریجوایشن کی سطح پر اردو کی تدریس ہوتی ہے اور پرانی و نئی اردو کتابوں کی ایک معقول بھی تعداد یہاں موجود ہے۔ نوآبادیاتی عہد کے اردو نصابات لائبریری کے اس نول کشور ذخیرے میں موجود ہیں جو بیس پچیس برس پہلے (ٹھیک سال کا تعین کوشش کے باوجود نہ ہوسکا) لائبریری میں منتقل ہوا تھا۔(اس ذخیرے میں اردو کے علاوہ،ہندی ،فارسی ،عربی اور سنسکرت کتابیں بھی موجود ہیں)میری مطلوبہ کتب چوں کہ نایاب تھیں اور زیادہ اچھی حالت میں بھی نہیں تھیں، اس لیے ان کے کیٹلاگ تیار نہیں کیے گئے ۔ یہ سب کتابیں لائبریری کے تہ خانے میں ایک جگہ ڈبوں میں بند کر کے محفوظ کی گئی ہیں۔ لائبریری کی انچارج فراؤ نکولس مرکل یہ تمام ڈبے باری باری ریڈنگ روم میں خود پہنچا دیا کرتی تھیں ۔(وہاں درجہ چہارم کے ان ملازمین کا کوئی تصور نہیں جو 'صاحب' کو آتے جاتے سلام کا نذرانہ پیش کرنے کے علاوہ ،اس کے ہر طرح کے کام کرتے ہیں۔یورپی دفاتر میں صاحب و بندہ کا امتیاز نہیں۔صاحب ہی بندہ ہوتا ہے۔) مجھے یہاں سے ۲۹ نصابی کتب دستیاب ہوئیں جو ۱۸۵۷ء سے ۱۹۴۷ء تک پاک وہند (زیادہ تر یوپی اور پنجاب) کے سرکاری مدارس میں پڑھائی جاتی رہیں۔ ان میں کچھ قواعد ولغت کی کتابیں ہیں؛ کچھ حساب و زراعت کی؛ کچھ مکتوب نویسی کی اور زیادہ تر مجموعہ نظم ونثر ہیں۔ نوآبادیاتی عہد کی یہ نہایت اہم کتب پاکستان کی لائبریریوں میں موجود نہیں ہیں۔اس سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ہمیں اپنی تاریخ کو محفوظ کرنے سے دل چسپی ہے نہ خود تاریخ کو سمجھنا ہمارے عمومی قومی مزاج میں شامل ہے۔ ہر چند مجھے وہاں اقبال کا یہ شعر کثرت سے یاد آتا کہ

مگر وہ علم کے موتی، کتابیں اپنے آبا کی
جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارہ

مگر یہ اطمینان (اور یہ اطمینان کا آخری درجہ تھا) بھی ہوتا کہ کہیں تو یہ کتب محفوظ ہیں۔میں نے اپنی فیلو شپ کے مقررہ عرصے میں ان کی وضاحتی فہرستیں تیار کرلیں اور ان کا مابعد نوآبادیاتی تناظر میں تجزیاتی مطالعہ مکمل کرلیا تھا۔

یہاں مختصراً دیسی (ورنیکلر) زبانوں کی تعلیم اور اردو نصابات کے مابعد نوآبادیاتی مطالعے کے جواز پر چند باتیں ضروری ہیں۔

نوآبادیاتی عہد کا نظامِ تعلیم اور اردو نصابات

برطانوی ہندوستان میں جتنی تعلیمی پالیسیاں نافذ ہوئیں، ان کی جہت اور مقصد میں کوئی بنیادی نوعیت کی تبدیلی نظر نہیں آتی، تاہم اس مقصد کے حصول کے طریقِ کار میں بنیادی نوعیت کی تبدیلیاں کی جاتی رہیں۔ ایسٹ انڈیا کمپنی نے اٹھارویں صدی کے دوسرے نصف تک ہندوستان میں پاؤں جما لیے تھے۔ اہم سیاسی اور تجارتی کامیابیوں کے بعد کمپنی اپنی اس خواہش کی تکمیل کے لیے کوشاں ہوئی، جسے ثقافتی غلبے کی خواہش کہنا چاہیے۔ اگرچہ کمپنی اپنے تجارتی قلعوں، فوجی چھاؤنیوں، اپنے سول انتظامی دفتروں، گرجاؤں، سول لائنوں کے ذریعے بھی اپنے ثقافتی شکوہ کا اظہار کرتی تھی، مگر یہ سب اس کی امپیریل ثقافت کا ایک پہلو تھا اور فقط مرعوب کن اظہار تھا؛ وہ ثقافتی غلبہ چاہتی تھی اور اس غلبے کی راہ سے اپنے سیاسی اقتدار میں وسعت اور استحکام کی خواہش مند تھی۔ تعلیم اس غلبے کا سب سے اہم اور موثر ذریعہ تھی۔ ہندوستان کے برطانوی حکمران تعلیم کا وہی تصور رکھتے تھے جو نشاۃ ثانیہ کے دوران میں *studia humanitatis* کے نام سے معروف تھا اور جس میں ''انسانی آدمی'' یعنی *Homo humanus* اور ''حیوانی آدمی'' یعنی *Homo babarus* کی تفریق موجود تھی۔ [۱] تعلیم حیوانی آدمی کو اس انسانی آدمی میں منقلب کرتی تھی، جس کا تصور ریاست تشکیل دیتی تھی یا جسے ریاست درجہء اعتبار دیتی تھی۔ اسی غرض سے ریاست نے تعلیم کو اپنے ہاتھوں میں لیا۔ اٹھارویں صدی کے اواخر میں ایسٹ انڈیا کمپنی نے ہندوستانیوں کی تعلیم کو اپنا ''فریضہ'' سمجھنا شروع کر دیا تھا۔ کمپنی کی حکومت سے لے کر تاجِ برطانیہ کی براہِ راست حکومت تک ہندوستان میں ہمیں تین قسم کی تعلیمی پالیساں ملتی ہیں: مشرقی علوم کی تدریس کی پالیسی؛ انگریزی علوم کی تدریس کی پالیسی اور دیسی زبانوں کے ذریعے تعلیم کی پالیسی۔ کلکتہ مدرسہ (۱۷۸۱ء) اور بنارس کا سنسکرت کالج (۱۷۹۱ء) بالترتیب مسلمانوں اور ہندوؤں کی کلاسیکی زبانوں یعنی عربی اور سنسکرت کی تدریس کے لیے کھولے گئے۔ ''۱۷۶۵ء اور ۱۸۱۳ء کے درمیانی عرصہ میں کمپنی کی تعلیمی پالیسی کا خاص مقصد سنسکرت اور عربی زبان میں روایتی علومِ شرقیہ کی ہمت افزائی ہو گیا۔'' [۲] کمپنی کے اربابِ اختیار یہ بات جان گئے تھے کہ مسلمان اور ہندو اشرافیہ طبقات اپنی قومی شناختیں کلاسیکی زبانوں کے ذریعے کرتے تھے اور یہی ان کی علمی زبانیں تھیں۔ چناں چہ ان زبانوں کی سرپرستی سے دونوں طبقات کے با اثر طبقات کی ہمدردیاں حاصل کرنا ممکن تھا۔ ہندوستان کے محدود علاقوں پر قابض ایسٹ انڈیا کمپنی نے تعلیمی نظام کا واضح خاکہ تشکیل نہیں دیا تھا۔ مسلمانوں اور ہندوؤں کی کلاسیکی زبانوں کی تعلیم کا انتظام کرنا، بڑی حد تک اس سیاسی حکمتِ عملی کا مظہر تھا کہ کمپنی ہندوستان کے اشرافیہ طبقات کے شناخت کے حساس معاملات میں دخل اندازی نہیں کر رہی، بلکہ ان کے تحفظ کا ذمہ اپنے سر لے رہی ہے۔

۱۸۱۳ء میں جب کمپنی کے چارٹر کی تجدید ہوئی تو اس میں ایک نئی شق کا اضافہ ہوا جس کی رو سے کمپنی کے لیے لازم ہوا کہ وہ ایک لاکھ روپیہ سالانہ ہندوستانیوں کی تعلیم پہ خرچ کیا کرے۔ جس کا واضح مطلب تھا کہ اس نے ''شناخت کے حساس معاملات میں عدم مداخلت'' کی پالیسی پر نظرِ ثانی کی ہے؛ اور در پردہ مطلب یہ تھا کہ اپنے مقبوضات کے تعلیمی نظام کو کمپنی اپنے ہاتھ میں لے لے۔ اس شق سے جڑا یہ لازمی سوال کہ ہندوستان کا تعلیمی نظام کیا ہو، چارلس گرانٹ پہلے ہی اٹھا چکا تھا۔ چارلس گرانٹ نے ''۱۷۹۰ء میں... برطانوی پارلیمنٹ کے سامنے ہندوستان کی تعلیمی اور اخلاقی حالت کا نقشہ کچھ ایسا کھینچ کر دکھایا کہ جیسے ہندوستانی جاہل اور وحشی لوگ ہوں۔ اس نے اس کا یہ علاج تجویز کیا کہ برطانوی حکومت ہندوستانیوں کی تعلیم کی ذمہ داری قبول کرے۔ نیز انھیں مغربی علوم، سائنس اور ٹیکنالوجی کے علاوہ عیسائیت کی تعلیم دے اور اس مقصد کے لیے انگریزی کو ذریعہ تعلیم بنانے کے ساتھ

انگریزی زبان و ادب کو بھی نصاب میں شامل کرے۔"[۳] چارلس گرانٹ کے خیالات نشاۃِ ثانیہ کے یورپی تصورات تعلیم کی سادہ اور کسی قدر خام تفسیر تھے۔آگے چل کر ہندوستانیوں کی تعلیم کا مسئلہ جب بھی نوآبادیاتی آقاؤں کے زیرِ غور آیا،اس کی بنیاد میں یہ قضیہ لازماً شامل رہا کہ "ہندوستانی جاہل اور وحشی ہیں اور ان کو مہذب بنانے کا واحد طریقہ انگریزی تعلیم اور یورپی ثقافت کی ترویج ہے۔" دس برس تک کمپنی نے ہندوستانیوں کی تعلیم کے لیے مختص رقم خرچ نہیں کی۔

چارلس گرانٹ کے موقف میں جو بات ایک خیال کی سطح پر تھی تھا،وہ لارڈ میکالے کی تعلیمی رپورٹ میں ایک زور دار نظریے میں بدل گئی۔ میکالے ۱۸۳۴ء میں حکومت ہند کے نئے رکن قانون کی حیثیت سے مدراس میں وارد ہوا اور اسے مجلس تعلیمات عامہ کا صدر بنایا گیا۔ اس نے ۱۸۳۵ء کی تعلیمی رپورٹ میں یہ قطعیت سے لکھا کہ کمپنی کو اپنا تعلیمی بجٹ صرف اور صرف انگریزی تعلیم پر خرچ کرنا چاہیے اور کمپنی کو روایتی و مقامی مدارس کی مالی سرپرستی سے ہاتھ کھینچ لینا چاہیے۔ میکالے نے دھمکی دی تھی کہ اگر اُس کی تجاویز پر عمل نہ کیا گیا تو وہ مجلس تعلیمات عامہ سے استعفا دے دے گا۔ یہ دھمکی کارگر رہی اور ۱۸۳۵ء سے انگریزی کو ذریعہ تعلیم بنا دیا گیا۔اس میں کسی شک کی گنجائش نہیں کہ انگریزی نظام تعلیم ایک نئی ہندستانی اشرافیہ پیدا کرنے کی غرض سے رائج کیا گیا۔ جو باہر سے ہندوستانی،مگر اندر سے انگریز ہو۔[۴] نئی ہندستانی اشرافیہ کی دوغلی شخصیت نوآبادیاتی ضرورت تھی۔ باہر سے ہندستانی ہونے کی وجہ سے، وہ انگریز حکم رانوں کے یہاں برابری کا رتبہ نہ پا سکے اور اندر سے اینگلو ہونے کے سبب وہ ہندستانیوں میں خود کو اجنبی محسوس کرے، نیز اس کی منقسم شخصیت کا داخلی رُخ خود اپنے ہم نسلوں، اپنی روایت اور اپنے ماضی سے منقطع ہی محسوس نہ کرے، اُس سے حقارت کا رویہ بھی اختیار کرے۔ اپنے ماضی سے انقطاع کے بعد پیدا ہونے والے خلا کو بدیسی علوم، اقدار اور طرزِ فکر سے پُر کرے۔میکالے کے بہنوئی چارلس ٹریولین نے ۱۸۳۸ء میں ہندوستانیوں کی تعلیم سے متعلق ایک کتاب تصنیف کی۔ سیاسی طور پر انگریزوں کے غلام ہندوستان پر یورپی ثقافتی غلبے کی کوششوں کو سمجھنے کے لیے ٹریولین کی کتاب بے حد اہمیت کی حامل ہے۔ ٹریولین کا خیال ہے کہ غلام ہندوستان کے پاس آزادی حاصل کرنے کے دو راستے ہیں: انقلاب اور اصلاح۔ انقلاب کے ذریعے فقط ایک ماہ میں "مرہٹہ یا اسلامی حکومت قائم کی جاسکتی ہے (یاد رہے ابھی ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی میں انیس برس باقی تھے) اور اصلاح کے ذریعے ہندوستان کو آزادی حاصل کرنے کے لیے ایک صدی درکار ہوگی۔ (یہ پیش گوئی حیرت انگیز طور پر پوری ہوئی) ٹریولین یہ رائے ظاہر کرتا ہے کہ اگر ہندوستانیوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیا گیا تو وہ اپنے ماضی کی طرف پلٹ جائیں گے،یعنی اپنے کلاسیکی علوم کی طرف متوجہ رہیں گے اور اپنے احیا کی متشددانہ کوششیں کریں گے اور اس راہ میں حائل ہونے والے یورپی ثقافتی اثرات کو ملیامیٹ کر دیں گے۔لہٰذا ٹریولین نے انگریزی زبان و ادب کی تدریس کی پر زور حمایت کی۔" ہندوستانی نوجوان ہم سے ہمارے ادب کے ذریعے مانوس ہونے کے بعد ہمیں غیر ملکی سمجھنا ترک کر دیتے ہیں۔ وہ ہماری ہی طرح ہمارے عظیم لوگوں کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ یکساں طریقے سے تعلیم حاصل کرنے، یکساں باتوں میں دل چسپی لینے، یکساں مشاغل میں ہمارے ساتھ مصروف ہونے کے بعد ہندوؤں [ہندوستانیوں] سے زیادہ انگریز بن جاتے ہیں۔"[۵] اگرچہ انگریزی تعلیم کی حمایت،مشرقی علوم کی تعلیم کی مخالفت کے مترادف تھی اور میکالے کو اپنی تعلیمی رپورٹ منظور کرانے میں مشرقی علوم کی تدریس کے ہم وطن حامیوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا تھا،مگر دونوں انگریزی سیاسی استحکام اور ثقافتی تغلب کے نکتے پر متفق تھے،بس طریقِ کار کا فرق تھا۔ایک اور بات بھی دونوں میں مشترک تھی۔دونوں ہندوستان کے اشرافیہ طبقے کی تعلیم کے حامی تھے۔شرق شناس موجود اشرافیہ طبقے کی ہمدردی کے خواہاں تھے اور

انگریزی پسند ایک نیا اشرافیہ طبقہ (کالے انگریز) تخلیق کرنا چاہتے تھے۔اس تعلیمی پالیسی میں ایک نیا موڑ۱۸۵۴ء میں چارلس ووڈ کے مشہور تعلیمی مراسلے کی مدد سے آیا۔

اس مراسلے کی اہم سفارشات میں ایک تو ہر صوبے میں محکمہ تعلیم کا قیام شامل تھا؛ دوسرا اس بات پر زور دیا گیا تھا کہ اب تک اعلیٰ طبقے کی تعلیم پر توجہ دی گئی ہے،آئندہ عام لوگوں کی تعلیم پر توجہ دی جائے؛تیسرا انگلستان کی طرز پر ہندوستان میں بھی اساتذہ کے تربیتی ادارے قائم کیے جائیں۔[۶] عام لوگوں کی تعلیم پر زور دینے کا مطلب دیسی زبانوں کو ذریعہ تعلیم بنانے کی طرف پیش قدمی تھا۔یہ پیش قدمی ،کلاسیکی زبانوں کومزید پس منظر میں دھکیلتی تھی مگر انگریزی کے اجارے کوگزند پہنچانے کا شائبہ تک نہیں رکھتی تھی۔لہذا انگریزی تعلیم برابر جاری رہی۔۱۸۸۲ء میں سر ولیم ہنٹر کی سربراہی میں قائم ہونے والے انڈین ایجوکیشن کمیشن نے دیسی زبانوں کو پرائمری اور ثانوی جماعتوں میں ذریعہ تعلیم بنانے کی سفارش برقرار رکھی۔لہذا دیسی زبانوں میں نصابات کی تیاری۱۸۵۴ء کے تعلیمی مراسلے کے بعدشروع ہوئی۔یہ الگ بات ہے کہ یہ سارا عمل بے حد سست رفتاری سے ہوا۔

برطانوی ہندوستان کا نظامِ تعلیم اشرافیہ کی سطح پر انگریزی اورعوام کی سطح پر ورنیکلراور انگریزی سے بہ یک وقت عبارت تھا۔ انگریزی تعلیم کی کیا جہت تھی؟ اس کا جواب ہمیں ''ایشیاٹک ریویو''میں شامل پنڈت شیام شنکر کے ایک مقالے سے مل جاتا ہے۔ پنڈت شیام نے ۱۸۵۷ء کے یونیورسٹی ایکٹ میں درج یونیورسٹی کے قیام کے مقاصد کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ'' یونیورسٹی کے قیام کا مقصد تعلیم نہیں،بلکہ جاننایا فن تھا...ہندوستانی جامعات بنیادی طور پر تعلیم دینے کے لیے نہیں،جیسا کہ ہم عموماً اس اصطلاح کا مطلب لیتے ہیں،یعنی جسمانی،ذہنی اور اخلاقی صلاحیتوں کی متناسب نشوونما''[۷] اسی رسالے(جس کا ابتدا میں نام'' دی امپیریل اینڈ ایشیاٹک کوارٹرلی ریویو'' تھا) کے چند سال پہلے کے شمارے میں جے کنیڈی کا مضمون'' انڈین ایجوکیشن پالیسی'' شائع ہوا تھا۔کنیڈی انگریزی اور ورنیکلر تعلیم کے اہداف کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ'' اگرچہ [انگریزی]تعلیم یافتہ مقامی لوگوں کے لیےلنگوا فرینکا ہے،مگر اس کا مطالعہ مقصود بالذات نہیں،بلکہ یہ اس لیے سیکھی جاتی ہے کہ یہ سرکاری ملازمت کی بنیادی اہلیت ہے...ورنیکلر تعلیم بھی سرکاری ملازمت کے نچلے عہدوں کے لیے درکار ہے۔''[۸] اگرچہ انگریزی اور ورنیکلر تعلیم میں وہی طبقاتی امتیاز قائم کیا گیا جو انگریز اور ایک عام ہندوستانی میں موجود تھا،مگر دونوں کا مقصود ایک ہی تھا: سرکاری کارندے پیدا کرنا۔تعلیم کو انسان کی بہترین ذہنی صلاحیتوں کی دریافت ونمو اورفطری روحانی صلاحیتوں کی ترقی سے الگ کر کے چندٹکوں کی سرکاری نوکری کا وسیلہ بنانے میں استعمار کو کئی مقاصد حاصل ہوتے تھے۔سب سے بڑا مقصد یہ حاصل ہوتا تھا کہ سرکاری ملازمت ہندوستانیوں کو استعماری نظام کی کل کا پرزہ بنا دیتی تھی اوروہ اس کے خلاف احتجاج ومزاحمت کا حق کھو دیتے تھے۔استعماری کل کا پرزہ بننے کے لیے یہ بھی ضروری تھا کہ تعلیم یافتہ ہندوستانی یورپی تہذیب اور اس کے مظاہر کی مدحت کے جذبات اپنے دل میں پیدا کریں۔یہ سب مخصوص طرز کے نصابات کے ذریعےممکن تھا۔لہذا نصابات کی تیاری میں اس مقصد کوپیشِ نظر رکھا گیا۔

عظیم فکری اورتہذیبی تبدیلیاں دیسی زبانوں کی ترقی کی مرہون ہوتی ہیں۔جدید یورپ کے تہذیبی انقلاب کوممکن بنانے میں وہاں کی ورنیکلر زبانوں کا سب سے اہم حصہ ہے:کلاسیکی لاطینی اوریونانی کی جگہ جب انگریزی،جرمن،فرانسیسی،اطالوی،ہسپانوی وغیرہ نے لی اور ان میں کلاسیکی پائے کے ادبیات کی تخلیق ہوئی اور انھیں جدید علوم کی زبانیں بنایا گیا۔لہذا نوآبادیاتی برصغیر میں بھی اس

بات کا امکان تھا کہ دیسی زبانوں کی سرپرستی سے 'ایک عظیم فکری وتہذیبی انقلاب' برپا ہو،مگر ایسا نہیں ہوا۔ یورپ کو ایک آفاقی مثال کے طور پر پیش کرنے کے باوجود برصغیر میں یورپ کی تاریخ نے یہاں خود کو نہیں دہرایا۔ اکثر مستشرقین اردو کے لیے انگریزی کو اس درجے کا حامل سمجھتے تھے جو لاطینی و یونانی کا انگریزی کے لیے تھا اور یہ رائے ظاہر کرتے تھے کہ جس طرح لاطینی و یونانی نے ورنیکلر انگریزی کو ثروت مند کیا ،اسی طرح انگریزی ،اردو کو بیش بہا فائدہ پہنچائے گی ۔اسی خیال سے اردو کے نصابات میں 'انگریزی روح' بھرنے کی کوشش کی گئی۔نو آبادیاتی عہد کے اردو نصابات کی 'روحِ رواں' انگریزی فکر ہے، انگریزی ادبی شعریات بس کہیں کہیں، ادھورے انداز میں جلوہ دکھاتی ہے۔چوں کہ نصابات کی ترتیب کا بنیادی محرک 'سرکار کی کل کے پرزے' تیار کرنا ہے،لہٰذا وہ فکری و تہذیبی انقلاب ممکن نہیں تھا، جو انسان کے طبعی ،ذہنی اور اخلاقی قوا کی متناسب نشوونما کا رہینِ منت ہے۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کیوں؟

ان نصابات کے مابعد نوآبادیاتی مطالعے کا خیال مجھے دو وجوہ سے آیا۔ایک وجہ تو بڑی حد تک شخصی ہے؛میں ان مابعد نوآبادیاتی مطالعات کو آگے بڑھانا چاہتا تھا جو میں گزشتہ کچھ عرصے سے کر رہا ہوں اور جن کا ارتکاز اٹھارویں اور انیسویں صدی کے اردو ادب پر ہے۔دوسری وجہ یہ احساس تھا کہ نوآبادیاتی عہد میں کوئی ثقافتی سرگرمی اس جمالیاتی عمل میں تبدیل نہیں ہوتی جو 'بے غرض، بے لوث اور مقصودِ بالذات' ہوتا ہے۔لہٰذا استعماری تناظر میں تعلیم 'بے غرض ، بے لوث' نہیں ہوتی ؛تعلیمی نصابات ،نوآبادیاتی آئیڈیالوجی کے اظہار و استحکام کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ان نصابات کے مطالعے سے میرا یہ احساس مزید پختہ ہوا کہ استعمار کار کی مٹھی میں بند نوآبادیاتی ثقافت کی روح اس خیال ہی سے کانپتی ہے کہ وہ محکوم ،نیٹوز کی تعلیم کو ایک آزاد فکر انسان کی نشوونما کا ذریعہ بنائے۔نوآبادیاتی نظامِ تعلیم کے مقاصد میں دور دور تک یہ مقصد شامل نہیں ہوتا کہ وہ ایک آزاد فکر ،اپنی تقدیر کا فیصلہ خود اپنے ثقافتی وسائل اور نفسی آزادی سے کرنے والے انسان کی ذہنی نشوونما کو ممکن بنائے۔

مابعد نوآبادیات اپنی ابتدائی اور عمومی صورت میں،یورپی نوآبادیات کے ثقافتی اثرات کا مطالعہ ہے۔یہ اثرات تاریخ، معاشرت،ادب ،فن ،زبان اور ان سب کے مطالعات پر مرتب ہوئے۔لہٰذا ''مابعد نوآبادیات [کی اصطلاح] اب ان وسیع اور متنوع طریقوں کے لیے استعمال ہوتی ہے جن کے تحت یورپی مفتوحہ علاقوں،یورپی نوآبادیات کے مختلف اداروں،ایمپائر کے کلامیوں، نوآبادیاتی ڈسکورس میں موضوع [محکوم کی ذات کے تصور] کی تشکیل اور ان محکوموں کی مزاحمت اور غالباً سب سے اہم ان مداخلتوں کے جواب میں [محکوموں کے] متضاد ردِ اعمال کا مطالعہ اور تجزیہ کیا جاتا ہے اور قوموں اور گروہوں کی ان معاصر کولونیل وراثتوں کا [مطالعہ] جو آزادی سے قبل اور مابعد موجود ہوتی ہیں۔''[9]

مابعد نوآبادیات کے جن متنوع طریقوں کی طرف یہاں اشارہ کیا گیا ہے ،ان میں میشل فوکو کا کلامیے یا ڈسکورس کا نظریہ،التھیوسے کے نو مارکسی اور لاکان کے ساختیاتی نفسیاتی نظریات اور دریدا کی ساخت شکنی شامل ہیں جنھیں بالترتیب ایڈورڈ سعید،ہومی کے بھابھا اور گیاتری چکرورتی نے استعمال کیا ہے۔ان متنوع طریقوں میں یہ اصول قدرِ مشترک کا درجہ رکھتا ہے کہ کوئی ثقافتی سرگرمی ایک خود مختار اکائی نہیں ہوتی؛وہ معنی خیزی کا ایک ایسا نظام ہوتی ہے جس کے معنیاتی ڈانڈے دوسرے ثقافتی اعمال سے ملتے ہیں۔لہٰذا اس کا مطالعہ ،ان معنیاتی ڈانڈوں کو پیشِ نظر رکھے بغیر ممکن نہیں جو اکثر مخفی ،تہ نشین صورت میں موجود ہوتے ہیں اور جن میں یہ صلاحیت

ہوتی ہے کہ وہ ایک ثقافتی و ادبی متن کے ظاہری معنی کو اتھل پتھل کر سکتے ہیں۔کوئی متن بہ ظاہر جس معنی کا حامل ہوتا ہے، اسے غیر مستحکم کرنے کا سامان خود اسی متن میں موجود ہوتا ہے۔میشل فوکو نے کلامیے کو طاقت کے حصول کا ذریعہ قرار دیا ہے۔ایڈورڈ سعید کی کتاب ''شرق شناسی'' جو مابعد نوآبادیاتی مطالعات میں بائبل کا درجہ رکھتی ہے، اس میں سعید زور دے کر کہتا ہے کہ ''میرا موقف ہے کہ شرق شناسی کو ایک کلامیے [فوکو کا نظریہ] کے طور پر معرضِ تجزیہ میں لائے بغیر کوئی شخص اس حد درجہ منظم ڈسپلن کو ممکنہ طور پر سمجھ نہیں سکتا جس کے ذریعے یورپی ثقافت، مشرق کو سیاسی، عمرانیاتی، عسکری، نظریاتی، سائنسی اور تخیلی طور پر زیرِ انتظام لانے اور 'پیدا' کرنے کے قابل ہوئی۔''[۱۰] سادہ لفظوں میں نوآبادیاتی تاریخ کا وہ سارا پیچیدہ عمل اسی وقت پوری طرح سمجھ میں آ سکتا ہے جب ہم اس کا مطالعہ ایک کلامیے کے طور پر کریں؛ یہ تسلیم کریں کہ مغرب نے مشرق کا جو علم پیدا کیا وہ خالص علم نہیں تھا؛ وہ سیاسی اور آئیڈیالوجیکل تھا، طاقت اور اجارے کے اغراض سے ملوث تھا اور یہ اغراض خود اس علم کی تشکیل کے عمل میں سرایت کر گئی تھیں۔شرق شناسی بھی ایک متن ہے، جس کا ظاہری معنی ایک خالص و بے ریا علم کا ہے، مگر اس کی تہ میں اس معنی کو مسترد کرنے کا سامان موجود ہے: علم کے ذریعے طاقت کی خواہش، اس علم کے بیرون موجود نہیں ہوتی، خود اس علم کی ہیئت میں مضمر ہوتی ہے۔مابعد نوآبادیاتی مطالعہ 'طاقت بذریعہ علم' کی خواہش بے نقاب کرتا ہے۔

یہاں تفصیل سے مابعد نوآبادیاتی مطالعے کے حدود و امتیازات کو واضح کرنا ممکن ہے نہ مناسب۔تاہم اس مطالعاتی طرز کی دو اہم خصوصیات کی نشان دہی ضروری ہے۔یہ دونوں خصوصیات مذکورہ بالا نظریات کی اطلاقی شکلیں ہیں: ساخت شکن قرأت اور آثاریاتی (Symptomatic) قرأت۔ان نصابات کے مطالعے میں انھی کو بروے کار لانے کی سعی کی گئی ہے۔

ساخت شکن قرأت کے ضمن میں ''دریدا کا نکتہ یہ ہے کہ کسی بھی بیان میں معنی کا اثر بے شمار متبادل معانی سے اس کے فرق سے پیدا ہوتا ہے۔''[۱۱] یعنی کسی متن کا معنی اس فرق سے پیدا ہوتا ہے جو اس نے دوسرے معانی سے قائم کر رکھا ہے؛ معنی کی کوئی حتمی بنیاد نہیں، فرق ہی معنی کی بنیاد ہے اور یہ بھی حتمی نہیں۔مثلاً مشرق کا معنی مغرب کے معانی کے فرق کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے۔دونوں میں معانی کی کثرت ہے۔مشرق اور مغرب، دونوں کے ایک سے زائد معانی ممکن ہیں۔ان کا کوئی ایک معنی یا معانی کا کوئی ایک مجموعہ دونوں کے فرق سے 'طے' ہوتا ہے۔سوال یہ ہے کہ یہ فرق ہوتا ہے یا پیدا کیا جاتا ہے؟ اسی سوال کی شاخ پر مابعد نوآبادیاتی مطالعے کا پھول کھلتا ہے۔یہ فرق پیدا کیا جاتا ہے۔یہاں پیدا کرنے کا وہی مفہوم ہے جو مارکسی فکر میں ہے: ہر پیداواری عمل میں پیداوار کے ذرائع اور طریقے شامل ہوتے ہیں۔شرق شناسی میں مشرق کا علم، مغرب سے اس کے اس فرق سے پیدا کیا جاتا ہے جو حقیقتاً دونوں میں موجود نہیں۔یہ فرق علم پیدا کرنے کے ذرائع (مستند کلاسیکی مشرقی متون، زبانی روایات کے تحریری متون) اور طریقوں (قرأت و تعبیر کے طریقے، علمیات وغیرہ) پر مغرب کے اجارے سے پیدا کیا جاتا ہے۔اجارے کا ایک مطلب، اظہار و ابلاغ کے وسائل پر ایک ایسا غلبہ بھی ہے جو استعمار کے لیے ممکن بناتا ہے کہ وہ مشرق کی ترجمانی کر سکے اور خود مشرق 'خاموش' ہو جائے۔اجارہ اس بات کو بھی ممکن بناتا ہے کہ مشرق اگر اپنی خاموشی کو توڑنے کا اعلان کرتا ہے تو اس کی گویائی میں بھی خیال، لحن، اسلوب، تصور مغرب کا ہوتا ہے۔یہ اجارے کی گہری نفسیاتی صورت ہوتی ہے۔تاہم دونوں صورتوں میں مشرق اپنے اصل اور حقیقی اظہار کے سلسلے میں خاموش ہوتا ہے۔ساخت شکن قرأت کے ذریعے مشرق / ایشیا / برصغیر کے یورپی علم اور اس کے اجارہ داری کی متنوع صورتوں کی کنہ تک رسائی کی کوشش کی جاتی ہے اور یہ دیکھا جاتا ہے کہ کس طرح نوآبادیاتی متن کے دعوے کی تردید خود

اس متن کی تہ میں موجود ہوتی ہے۔ مثلاً نوآبادیاتی عہد میں تصنیف ہونے والی اکثر کتابوں میں انگریزی زبان، یورپی علوم اور یورپی تہذیب کو ''مہذب بنانے'' کی قوتوں کے طور پر پیش کیا جاتا ہے؛ انگریزی زبان اور یورپی علوم پر دسترس، مہذب ہونے کی علامت بن جاتی ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ کوئی زبان بجائے خود مہذب یا غیر مہذب نہیں ہوتی؛ اظہار و ابلاغ کی بنیادی و لازمی سطح پر تمام زبانیں یکساں درجے کی حامل ہیں اور سب زبانوں میں اظہار کے مہذب و غیر مہذب پیرائے موجود ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب ہم دیکھتے ہیں کہ انگریزی کے مہذب ہونے کا دعویٰ اپنی اصل میں لسانی نہیں، لسانی استعماریت کی خاطر ہوتا ہے تو اس دعوے کی تردید خود اس کے اندر موجود ہوتی ہے۔ نیز ایک زبان کے مہذب ہونے پر اصرار، دوسری زبان یا زبانوں کو سماجی عمل، تہذیبی دائرے اور علمی دنیا سے باہر رکھنے کی تدبیر ہے۔

جہاں تک آثاریاتی قرأت کا تعلق ہے، اسے انتھیو سے نے 'قرأت کی مذہبی متھ' کے مقابلے میں پیش کیا ہے۔ قرأت کی مذہبی متھ دنیا کو ایک قسم کا مقدس صحیفہ سمجھتی ہے جو سچائی کے ساتھ ہم سے کلام کرتا ہے۔[۱۲] مقدس صحیفے کے مطالعے کا مطلب ایک واضح اور کھلی صداقت تک پہنچنا ہے۔ اس کے مقابلے میں آثاریاتی قرأت واضح علامات کی مدد سے اوجھل صداقت تک پہنچتی ہے۔ آثاریاتی قرأت تحلیل نفسی کے مماثل ہے۔ جس طرح تحلیل نفسی میں مریض کی علامات [خوابوں، زبان کی لغزشوں] کا مطالعہ کر کے اس کے لاشعور تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، اسی طرح آثاریاتی قرأت کا ''بنیادی قضیہ یہ ہے کہ ظاہری متن کی تہ میں ایک دوسرا متن موجود ہے جو معصومانہ قرأت کے تابع نہیں۔ یہ دوسرا متن 'پہلے متن کے لازمی غیاب کی موجودگی' ہے اور اس کی خاموشی اور ان کہی اتنی ہی پر از مطلب ہے جس قدر ظاہری متن ہے۔''[۱۳] مابعد نوآبادیاتی مطالعہ 'ظاہری متن کی تہ میں موجود خاموش متن' کے مطالب کی تعبیر کرتا ہے۔ یہ تعبیر محض کسی لفظ کی استعاراتی گرہوں کو کھولنے کا عمل نہیں۔ نوآبادیاتی متن کا مرکز استعماری اجارے کی آماج گاہ ہوتا ہے اور وہ محکوم و استعمار زدہ آوازوں کو خاموش کرتا اور حاشیے پر دھکیلتا ہے؛ آثاریاتی قرأت استعماری اجارے کو منسوخ کرنے کا اقدام کرتی ہے۔[۱۴] دوسرے لفظوں میں اوپر متن کی جس خاموشی و ان کہی کا ذکر ہوا ہے وہ دراصل استعمار کی محکوم ثقافت پر مسلط کردہ خاموشی ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس پر از مطالب خاموشی کی تعبیر کرتا ہے۔

مابعد نوآبادیات کے اسی نظری فریم ورک کو کم یا زیادہ اردو نصابات کے مطالعے میں بنیاد بنایا گیا ہے۔

یہاں دو ایک اہم باتوں کی وضاحت ضروری ہے جو دراصل اس مطالعے کے حدود سے متعلق ہیں۔ ان نصابات میں شامل نظم و نثر کا اسلوب خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اسی طرح ان کتب میں سے بعض، بچوں کے ادب کے طور پر خصوصی قدر و قیمت کی حامل ہیں۔ یہ دونوں پہلو مابعد نوآبادیاتی مطالعے کے حدود سے باہر ہیں، لہٰذا ان کا مطالعہ نہیں کیا گیا۔

حوالہ جات

۱۔ لیلا گاندھی، Postcolonial Theory، ایڈنبرا، ایڈنبرا یونیورسٹی پریس، ۱۹۹۸ء، ص ۴۵

۲۔ انجم رحمانی، ڈاکٹر، پاکستان میں تعلیم: ایک تحقیقی جائزہ، لاہور پاکستان کوآپریٹو سوسائٹی، ۲۰۰۶ء، ص ۷۸

۳۔ ایضاً، ص ۷۹

۴۔ شبیر بخاری، سید، میکالے اور برصغیر کا نظام تعلیم، (یادداشت، حواشی و تعلیقات)، لاہور: آئینہ ادب، ۱۹۸۲ء، ص ۶۵

۵۔ چارلس ٹریولین، On The Education of the People of India، لندن، لانگ مین، اورمی براؤن، گرین اینڈ لانگ مینز، ۱۸۳۸ء، ص ۴۵
۶۔ انجم رحمانی، ڈاکٹر، پاکستان میں تعلیم: ایک تحقیقی جائزہ، ص ۸۳
۷۔ پنڈت شیام "The problems of Education in India" مشمولہ The Asiatic Review، جلد ہشتم، جولائی تا نومبر ۱۹۱۵ء ص ۴۰۱۔۴۰۲
۸۔ جے کینڈی، Indian Education Policy، مشمولہ The Imperial and Asiatic Quarterly Review، جلد ۱۹، جنوری تا اپریل ۱۹۰۵ء، ص ۴
۹۔ بل اشروفٹ، گیرتھ گرفتھس، ہیلن ٹیفن، Post-Colonial Studies:The Key Concepts، لندن و نیویارک، روٹلیج، ۲۰۰۷ء (۲۰۰۰ء) ص ۱۶۹
۱۰۔ ایڈورڈ سعید، Orientalism، انگلینڈ، پنگوئن بکس، ۱۹۹۵ء (۱۹۷۸ء)، ص ۳
۱۱۔ ایم ایچ ابرام، A Glossary of Literary Terms، نیو یارک، سی بی ایس پبلشنگ جاپان، ۱۹۸۷ء، ص ۳۹
۱۲۔ لیوک فریٹر، Louis Althusser، اوکسفرڈ، روٹلیج، ۲۰۰۶ء، ص ۵۲
۱۳۔ مریم گلوکسمان، Structuralist Anlysis in Contemporary Social Thought، لندن، روٹلیج و کیگن پال، ۱۹۷۴ء، ص ۳
۱۴۔ بل اشروفٹ، گیرتھ گرفتھس، ہیلن ٹیفن، The Empire Writes Back، لندن و نیویارک، روٹلیج، ۲۰۰۲ء (۱۹۸۹ء) ص ۸۲

مبادی الحساب: حصہ دوم

پنڈت بنسی دھر با اعانت پنڈت موہن لعل

تعداد صفحات: ٦٦

الہٰ آباد گورنمنٹ پریس، بار پنجم، ۱۸۷۰ء

کتاب کے سرورق پر وضاحت کی گئی ہے کہ نواب لفٹنٹ گورنر ممالک مغربی و شمالی کے حکم پر یہ کتاب تصنیف ہوئی اور اسے گنت پرکاش کے دوسرے بھاگ سے اردو میں ترجمہ کیا گیا۔ چوں کہ یہ کتاب مبادی الحساب ہی کا دوسرا حصہ ہے اس لیے اس میں حساب کی ان مبادیات کو پیش کیا گیا ہے، جو پہلے حصے میں نہیں تھیں اور جن کی ضرورت ابتدائی درجوں کے بعد ہوتی ہے۔ اس میں قاعدہ اربعہ متناسبہ، کسور عام، قاعدہ ضرب کسور، کسور اعشاریہ، جذر کی وضاحت کی گئی ہے؛ مثالیں دی گئی ہیں اور ہر 'باب' کے آخر میں مشقیں بھی دی گئی ہیں۔

مبادی الحساب منظوم

بابو گوبند سہائے

تعداد صفحات: ۱۱۴

مطبوعہ نول کشور، لکھنو، مرتبہ اوّل، ستمبر ۱۸۷۹ء

بابو گوبند سہائے (وکیل علی گڑھ) نے یہ کتاب، راجہ جے کشن داس، ڈپٹی کلکٹر کان پور کی تحریک و ارشاد پر تصنیف کی۔ یہ اپنی طرز کی انوکھی کتاب ہے کہ اس میں حساب کی تمام مبادیات کو منظوم پیرائے میں پیش کیا گیا ہے۔ کلامِ موزوں نہ صرف انسانی

یادداشت میں سرعت سے جگہ بنانے میں کام یاب ہوتا ہے بلکہ سماعی حظ بھی بہم پہنچاتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ انسان کے ابتدائی تخیلی اور عقلی اظہار کا پیرایہ شاعری رہا ہے ۔تاہم یہ کتاب شاعری کی نہیں،سائنس کی ہے۔اس میں شاعری کی قوت کو ایک عملی نصابی ضرورت کے لیے بروے کار لایا گیا ہے۔مئولف نے متاثر کن قدرتِ کلام کا مظاہرہ کرتے ہوئے ،حساب کی تمام اصطلاحات کو اردو میں ڈھالا ہے۔کتاب میں عمل تنصیف،عمل تضعیف،عمل جمع،عمل مرکب،عمل تفریق،عمل تفریق مرکب،عمل ضرب وعمل ضرب مرکب،عمل قسمت وتقسیم مرکب،عمل اربعہ متناسبہ مع مثال مطلوب وعمل ستہ متناسبہ،عمل کسور، اقسام کسور عام ہتشریح کسور عام،تحویل کسور عام،قاصد اختصار کسور،قاعدہ کسر مرکب،کسور اعشاریہ ہتفریق،ضرب ،تقسیم ،سلسلہ جمع وتفریق و تناسب،قواعد مفید،سلسلہ ضرب وتقسیم وغیرہ کی تعریف، وضاحت اور طریقہ سب شعری پیرائے میں ہیں اور ہر ایک کے ساتھ مثالیں بھی موجود ہیں۔علم قسمت کی شعری پیرائے میں وضاحت ملاحظہ ہو:

یہ سمجھ لے قاعدہ تقسیم کا — کچھ عدد ایک سطر میں کر بے پیا
نام ان کا جان مقسوم اور نیا — گرد ان کے دو خط کج اے فتا
زیر خط جانب چپ دو عدد — لکھ جو مقسوم علیہ ہے نام زد
اس طرح جب عدد ہو ویں وقوع — جانب چپ سے تو قسمت کر شروع
اور ہوں مقسوم علیہ کے جو عدد — اتنے ہی مقسوم سے لے کر اسد
دیکھ پھر مقسوم سے یہ اے صنم — کے دفعہ مقسوم ہووے گا کم

یہ کتاب ایک طرف مؤلف کی قدرت کلام کی شاہد ہے اور دوسری طرف اردو زبان کی وسعت اظہار پر گواہ ہے ۔نیز حساب کی اصطلاحات،کلیوں اور طریقوں کو آسان اردو زبان میں منتقل کرنے کی جس صلاحیت کا مظاہرہ ہوا ہے وہ الگ دادطلب ہے۔

چمنستان تعلیم

مولوی عبدالعزیز آروی

تعداد صفحات :۲۸

مطبوعہ نول کشور، کان پور، جون ۱۸۹۰ء

یہ کتاب سورج مل کی فرمائش پر مبتدی طالب علموں کو اردو کے ذریعے فارسی کی تعلیم دینے کے لیے تالیف کی گئی ؛چناں چہ ذولسانی کتاب ہے۔دائیں ہاتھ اردو فقرات اور ان کے مقابل انہی کے فارسی تراجم دیے گئے ہیں۔کتاب کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ فارسی زبان کی تعلیم کے ساتھ ساتھ اخلاق اور حکیمانہ نکات کی تعلیم بھی مؤلف کے پیش نظر ہے۔مثلاً پر کٹ کبوتر کو بلی دیکھتی ہے: کبوتر پر بریدہ راگربہ می بیند۔ اسی طرح بعض جملے انیسویں صدی کے آخر کی سیاسی سماجی صورتِ حال کا رمزیہ اظہار معلوم ہوتے ہیں،جیسے :ادھر ادھر سے جمع کرتا ہوں اورتم اپنے گھر لے جاتے ہو:از ہر سو جمع بینایم وشما بخانہ خویش برید۔مطبع نول کشور کے مصحح مولانا حامد علی خاں نے کتاب کی تاریخ طباعت لکھی ہے اور اسی میں کتاب کی غرض تصنیف کی طرف بھی اشارہ کیا ہے:

عزیز نامور نے یہ رسالہ — لکھا ہے مبتدی لڑکوں کی خاطر
لکھو حامد یہ تم بھی مصرع طبع — بہار بوستاں فکر عاطر

مکتوبات حسن

مولانا ابوالحسن

تعداد صفحات :۱۳۰

مطبوعہ نول کشور، لکھنو، باراوّل، جنوری ۱۸۹۱ء

مولانا ابوالحسن آگرہ کالج میں عربی و فارسی کے مدرس اوّل اور پنشن یافتہ تحصیل دار تھے۔ خط شکستہ میں لکھی گئی اس کتاب کو ''واسطے استفادہ ہر قسم کی انشا پردازی و مضمون نگاری عام طلباء مکاتب و مدارس ہندوستان کے'' تصنیف کیا گیا تھا۔ کتاب کے آغاز میں مختصر دیباچہ ہے، پھر تقطیع ہے یعنی خط نستعلیق کی خط شکستہ میں تقطیع کی گئی ہے۔ اس کے بعد ۱۱۸ خطوط ہیں۔

مصنف نے دیباچے میں وضاحت کی ہے کہ'' سبب تالیف اس کتاب کا یہ ہے کہ سر رشتہ تعلیم میں ایک کتاب بنام مکتوب احمد ہے جو مدت سے جاری ہے، بخط شکستہ اور خطوط ہر قسم کے مضامین کے درج ہیں۔ اس سے سر رشتہ تعلیم کو بھی فائدہ پہنچا اور طلبہ مدارس کو خط شکستہ اور تحریر بد خط پڑھنے کا ملکہ ایسا ہی حاصل ہوا جو ویسے مکاتب میں مکتوب بخطوط کے پڑھنے سے ہوتا تھا اور اس کو چھوٹے بڑے یار آشنا کے القاب و آداب کا بھی فائدہ ملا۔ اگرچہ خیال کیا گیا ہے کہ اس میں مضامین معمولی اور رسمی روزمرہ کے ہیں۔...راقم نے یہ کتاب بنام مکتوبات حسن تصنیف کی جس میں خط شکستہ ہے اور القاب و آداب چھوٹے بڑے، یار و آشنا، و احباب و استاد و شاگرد ...جو خطوط ہیں بالاختصار درج ہیں اور اس میں اور مکتوب میں ایک بڑا تفاوت یہ ہے کہ اس تالیف میں کوئی خط خالی از مضامین پند و نصائح نہیں اور طریق تعلیم و تادیب نہیں ہے اور سر رشتہ تعلیم میں ایسی ہی کتاب کی ضرورت اور حاجت تھی۔'' لہٰذا اسے سرکاری نصابی کتاب کے طور پر تو رائج نہیں کیا گیا تھا، مگر مدارس کے طلبا اضافی کتاب کے طور پر پڑھ لیتے ہوں گے۔

ہر خط کسی خاص موضوع / مضمون پر ہے؛ جیسے تحصیل علم کے فضائل، ایران و ہندوستان کی فارسی، فارسی اشعار کی شرح، بورڈنگ ہاؤس کے قواعد، عالم باعمل، وقت کا ضیاع، ظرافت بے مقصد وغیرہ؛ تاہم کچھ مضامین اس عہد کی ثقافتی اور ادبی صورت حال سے متعلق مقامی طرز فکر سے آگاہ کرتے ہیں۔ یہ کتاب حالی کے مقدمے سے دو برس پہلے شائع ہوئی تھی، مگر حیرت انگیز طور پر اس میں اردو شاعری پر وہی اعتراضات ملتے ہیں جو حالی کے یہاں موجود ہیں۔ مثلاً خط نمبر ۳۳ محررہ ۲۸ اپریل ۱۸۹۰ء میں اپنے فرزند کو اردو شاعری کی 'قباحتوں' سے خبر دار کرتے ہوئے اس سے دور رہنے کی نصیحت کی گئی ہے۔ اردو شاعری پر مبالغے اور حقیقت سے دور ہونے کا الزام اس عہد میں عام طور پر عائد کیا گیا، جس کا آغاز انجمن پنجاب نے کیا۔ حالی کو بھی اردو شاعری کے مبالغے کا اسیر اور 'ان نیچرل' ہونے کا خیال انجمن پنجاب کے جلسوں اور مناظموں میں شرکت کے نتیجے میں ہوا تھا۔ مولانا ابوالحسن لکھتے ہیں: ''وہ کیا فائدہ ہے جو تم نے شاعری میں تصور کیا ہے! ایک نقصان صریح یہ ہے کہ صدق میں شک ہوتا ہے بالخصوص جو طرز شاعری ہے کہ مشرقی ملکوں میں ہے، نہایت درجہ مضر ہے۔ کس قدر مبالغے غلو کے ساتھ اس میں ہوتے ہیں کہ کسی قیاس میں نہیں آتے...خدا تعالیٰ نے انسان کو زبان اس مقصد کے لیے دی کہ جو بات اس کے دل میں ہو اس کے اظہار کے قابل ہو، وہ کہے، نہ اس لیے کہ جھوٹ اور ہزلیات کہے جو خلاف حکمت ...ہے۔ آئندہ اس شغل سے پرہیز کرو اور دیگر علوم یقینی مثلاً طبیعیات اور ہندسہ اور حساب وغیرہ میں کمال حاصل کرو تا کہ تمھاری عمر بھر کار آمد ہو...تم کو خود معلوم ہے کہ شعر کی مذمت کلام اللہ میں بھی آئی۔ پس عقلاً اور نقلاً ہر طرح سے

ممنوع ہے اور ایسی ممنوع شے کا ارتکاب کسی طرح جائز نہیں۔'' ایک اور مکتوب میں مشرقی شعرا کے ذمائم بیان کیے گئے ہیں۔ یہاں بھی شاعری کو مذہبی زاویے سے دیکھا گیا ہے۔ ''دیکھو مشرقی شعرا نے شعر گوئی میں اپنی حالت کس درجہ کو پہنچائی:

شیخ کعبہ سے چلے اور ہم چلے دیر سے — دیکھیے منزل پہ پہلے کون پہنچے خیر سے

اگر یہ کلام شاعر ہندو مذہب سے ہو تو کچھ تعجب نہیں، لیکن ایسا نہیں... شعرائے اسلام نے کیسے شاعری میں کفر کو اپنا مذہب ٹھہرا لیا ہے اور دین اسلام پر ترجیح دیتے ہیں.... بت و بت خانہ چھوڑ کر مومن چلا ہے کعبے کو ایک پارسا کے ساتھ۔ یہی روزمرہ شعرائے مشرقی کا ہے اور فتویٰ شرع ان کی نسبت لایا جائے تو فتویٰ کفر اپنے ذمے لگائے تو عجب نہیں اور لطف یہ ہے کہ اس قسم کے مضامین سے حاصل کچھ نہیں۔'' یہ خیالات انیسویں صدی کی ان تعلیمی اصلاحی کوششوں کے غماز ہیں جن میں اس امتیاز کو قبول کرنے کی صلاحیت کا سخت فقدان تھا (اس امتیاز کو سمجھنے کی صلاحیت بلاشبہ تھی) کہ شاعری میں لفظ کا کردار لغوی نہیں، استعاراتی و علامتی ہوتا ہے۔ جسے شاعری کا جھوٹ کہا گیا ہے، وہ زندگی کی ایک بڑی سچائی کا تخئیلی و علامتی بیان ہو سکتا ہے۔ نیز غزل کے کسی شعر کا متکلم، خود شاعر نہیں ہوتا، وہ کسی اور شخص یا طبقے کا نمائندہ ہو سکتا ہے اور اسی طرح کعبہ اور دیر سے مراد حقیقی خدا اور بھگوان کے اصلی گھر نہیں، علامت ہو سکتے ہیں۔ خدا سے مراد کوئی اور طبقہ یا فرد بھی ہو سکتا ہے جو خدا بننے کی کوششوں میں مصروف ہو۔ لہٰذا دیر سے سفر آغاز کرنے کا مطلب، کعبے سے روگردانی نہیں، ایک ایسے راستے کا انتخاب ہے جو شیخ کے ظاہری راستے کے برعکس ہے، جس طرح دیر، کعبے کے برعکس ہے مگر اخلاص کی وجہ سے منزلِ مقصود پر جلد پہنچانے کی اہلیت رکھتا ہے۔ شاعرانہ زبان میں حقیقت و مجاز کا یہ کھیل اس چشمِ اصلاح سے اوجھل تو نہیں تھا جو نوخیزوں کی تعلیم پر نگران تھی مگر اس کی حقیقی معنویت سے وہ چشم پوشی کرتی تھی۔ لطف کی بات یہ ہے کہ اسی خط میں حقیقت و مجاز کے سوال پر شاعری اور تصوف دونوں کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ بحث کیا ہے، اپنے فرضی فرزند کو شعرا کی 'جہالت' اور 'گم راہی' کے ایک اور پہلو سے متعارف کروا کے دور رہنے کی تلقین کی گئی ہے۔ '' واضح رہے کہ اہل تصوف کے بعض مصنفین جیسے ابوالحسن علی بن عثمان مصنف کشف المحجوب وغیرہ نے اصطلاحات اپنے طایفہ فقرا کے لکھے ہیں اور ان سے مراد اصطلاح خلاف لغت کے رکھے ہیں۔ روزمرہ الفاظ بھی بت و بت خانہ اور عارض خط، فصل و شراب اور مے خانہ وغیرہ ہیں۔ سو جو صاحب مشرب تصوف کے واقع ہیں، اپنے اصطلاح کے بموجب جو چاہیں برتیں لیکن اس گروہ ظاہر کو کسی طرح جائز نہیں جو ان کے اصطلاحی معنی سے واقفیت نہیں رکھتے۔ بے وجہ اور بے تعلق اپنے کو کافر بت پرست اور رند بادہ کش ظاہر کرنا ....انھیں کا کام ہے۔ خدا تعالیٰ تم کو محفوظ رکھے۔'' شعرا کو اہلِ تصوف کے مقابلے میں گروہِ ظاہر سے متعلق قرار دے کر ان سے حذر کرنے کی نصیحت کرنا، اس تہذیبی یافت سے فاصلہ اختیار کرنے پر اصرار کے مترادف تھا، جسے کلاسیکی اردو شاعری نے تخلیق کیا تھا۔ علاوہ ازیں شعرا کو جاہل اور گم راہ خیال کرنا، اس عہد کی حاوی آئیڈیالوجی کے تحت ہے جو کہیں تو ہندوستانیوں کو تہذیب سے عاری قرار دیتی ہے اور اس کے نمائندوں کو نشانۂ تنقید بناتی ہے اور کہیں ان کی تہذیب پر سو سو طرح کی تہمتیں رکھتی ہے تا کہ اپنی تہذیب سے ایک عام بے زاری پیدا کی جاسکے اور بعد ازاں ہندوستانیوں کو یورپی طرز پر مہذب بنانے کی تعلیمی سرگرمیوں کا جواز پیدا کیا جاسکے۔

خزینہ ء دانش

مولوی محمد کریم بخش

تعداد صفحات :۱۴۴

مطبوعہ نول کشور، لکھنو، بار چہارم، مئی ۱۸۹۲ء

مولوی محمد کریم بخش (اکسٹرا اسسٹنٹ کمشنر، کونچ ضلع جالون) نے یہ کتاب دراصل سرکاری نصابی کتاب کے طور پر تصنیف کی اور حکومت کو پیش کی مگر حکام کی جانب سے ابتدائی منظوری کے باوجود اسے ٹیکسٹ بک کے طور پر قبول اور شایع نہ کیا گیا۔ اس امر کا احوال کتاب کے آخر میں منشی کریم بخش کی ڈائرکٹر پبلک انسٹرکشن سے خط و کتابت کے عکس سے کھلتا ہے۔ پہلا خط ۲۳ دسمبر ۱۸۷۴ء کو ڈائریکٹر کی طرف سے منشی صاحب کو لکھا گیا جس میں انھیں خوش خبری دی گئی کہ ان کے چھ اردو پمفلٹس مل گئے ہیں۔ پہلا اور دوسرا پمفلٹ (رسالہ) اکٹھے چھاپے جائیں گے اور اسے تشریح الحروف کی جگہ رائج کیا جائے گا۔ تیسرے اور چوتھے رسالے کو بھی ایک کتاب میں یک جا کرنے کا ذکر ہے اور پانچویں اور چھٹے رسالے کو ملا کر اسے سیکنڈ اردو ریڈر کا نام دیا جائے گا۔ مگر منشی صاحب کی کوئی کتاب نہ تو حکومت نے نصابی کتاب کے طور پر منظور کی اور نہ شائع کی۔ کوئی پانچ برس بعد یعنی ۱۳ دسمبر ۱۸۷۹ء کو انھیں آر ٹی اے گرفتھ نے اطلاع دی کہ ان کی کتابیں شائع نہیں کی جاسکتیں۔ ہر چند وضاحت نہیں کی گئی مگر کتاب کے مطالعے سے لگتا ہے کہ مولوی صاحب کے چھ رسالوں کو یک جا کر کے نول کشور نے افادہ عام کی غرض سے شائع کر دیا۔

اس کتاب کی تصنیف سے مولوی کریم بخش کے پیش نظر یہ مقصد تھا کہ سکول کے طلبا اس کے ذریعے ہر علم کی کیفیت اور خوبیوں سے آگاہ ہوں اور ''ان کے دلوں میں شوق پیدا ہو کہ علوم مفیدہ سے کس قدر فوائد ظاہر ہوتے ہیں اور ان کے اکتساب سے کیسے کیسے عمدہ نتائج و فوائد جلوہ ء ظہور میں آتے ہیں۔'' کتاب دو فصلوں میں تقسیم کی گئی ہے۔ ''پہلی فصل میں اس امر کا بیان ہے کہ دنیا کیوں کر آباد ہوئی اور کس طرح مختلف پیشے رائج ہوئے، دنیا کے آدمی کس کس شکل میں اور کیوں مصروف ہیں۔ دوسری فصل میں اس امر کا بیان ہے کہ دنیا میں کون کون علم مشہور ہیں اور ان میں کس کس بات کا ذکر ہے اور ان کے پڑھنے سے کیا فائدہ ہے اور علوم کی ترقی سے دنیا میں کیا کیا ترقیاں ہوئیں۔'' کتاب کا آغاز استاد و شاگرد کے درمیان سوال و جواب سے ہوتا ہے، مگر فقط تین سوال کیے گئے ہیں۔ پہلی فصل میں گاؤں، قصبہ اور شہر کے آباد ہونے کی تفصیل پیش کی گئی ہے؛ آگے آدمیوں کے پیشوں کا ذکر ہے اور زیادہ تر ہندوستانی پیشوں کا بیان ہے: جیسے کاشتکار، کنجڑے، باورچی، نان بائی، گھوسی (دودھ کے جانور پالنے والے)، اچار فروش، حلوائی، قلعی گر، ٹھٹھیرے (دھات کے برتن بنانے والے) بھڑ بھونجے، قصاب، لکڑی فروش، بقال، بنیا، وغیرہ۔ ان تمام پیشوں کا تعلق کھانے پینے کی اشیا سے ہے۔ آدمی کی ضرورت (جس نے یہ پیشے پیدا کیے) کپڑا اور مکان بھی ہے، اس لیے ان سے متعلق پیشوں کا ذکر بھی ہے۔ مثلاً جولاہے، رنگ ریز، دھوبی، بزاز، درزی وغیرہ۔ مکان سے متعلق پیشوں میں تیلی، کاغذی، نمد گر، قالین باف، دری باف، سقا وغیرہ۔ مصنف کا صریحی مقصود تو طلبا کو ہندوستانی سماجی ساخت سے آگاہ کرنا نظر آتا ہے، مگر جب ہم دیکھتے ہیں کہ مصنف نے جن پیشوں کا ذکر کیا ہے، وہ سب معاشی اور معاشرتی اعتبار سے معمولی ہیں تو اس کا بالواسطہ منشا یہ تصور رائج کرنا نظر آتا ہے کہ برصغیر کا سماج ''معاشی اور معاشرتی اعتبار'' سے معمولی ہے۔ انیسویں صدی کے نصاب ساز اس حقیقت سے اچھی طرح باخبر تھے کہ سماجی آگاہی، سماجی شناخت پیدا کرتی ہے۔ مصنف نے اسی طرح نوکری، بیماری و صحت اور حکومت سے متعلق پیشوں (اداروں، عہدوں) کی تفصیل دی گئی ہے۔ دوسری فصل میں علوم کے فوائد کا تفصیلی بیان ہے۔ علم کو دینی اور دنیوی علم میں بانٹا گیا ہے۔ علم دین

کی محض وضاحت ہے کہ اس سے مراد وہ علم ہے جو یہ بتاتا ہے کہ یہ دنیا کس نے بنائی اور اس کو بنانے والا کیسا تھا۔ جب کہ علم دنیا سے مراد وہ علم لیا گیا ہے جس کے جاننے سے دنیا میں فائدہ ملتا ہے۔ آگے علم دنیا کی قسموں کی ذیل میں علم زبان، علم جغرافیہ اور علم تاریخ کو شامل کیا گیا ہے، تاہم علم جغرافیہ پر چند صفحات لکھنے کے بعد علم تواریخ پر تفصیل سے لکھا گیا ہے۔ اس کی وجہ بھی سمجھ میں آتی ہے۔ تاریخ قومی شناختیں پیدا کرتی ہے اور نو آبادیاتی دور کے نصابات کے ذریعے نئی قومی شناخت کی تشکیل مطلوب تھی۔ علم تواریخ (یعنی سلطنتوں اور بادشاہوں کی تاریخ) کی ذیل میں لکھتے ہوئے مسلمانوں کی تاریخ کی بابت لکھا ہے کہ ''پھر مسلمانوں میں بھی آرام طلبی، عیاشی پھیلی، اتحاد جاتا رہا۔ آپس میں پھوٹ پڑ گئی۔ علم اور اخلاق میں تنزل آ گیا۔ علوم مفیدہ تھے، ان کا رواج جاتا رہا۔ عاشقانہ قصوں کی کتابیں نظم و نثر گھر گھر پھیل گئیں۔ فریب و بدعہدی و قتل بھائیوں میں ہونے لگے۔ آخر نتیجہ ان خرابیوں کا یہ ہوا کہ حکومت جاتی رہی۔'' اور اسی مقام پر انگریزوں کے ہندوستان پر قبضے کا جواز درج کیا ہے: ''تاجران برٹش جو اس ملک میں سوداگری کے واسطے آئے تھے، ہندوستان کی بد انتظامی دیکھ کر ملک گیری کا حوصلہ کیا ....سو برس سے کچھ زیادہ مدت ہوئی کہ انگلش گورنمنٹ حکمران ہے۔ ان کا مقابلہ پہلی عملداری کے فائدوں سے اسی علم تاریخ کے ذریعے کیا جاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ پہلی عمل داریوں میں جہاں جھاڑی و جنگل کھڑے تھے اور شیر اور تیندوے پھرتے تھے اب وہاں کوسوں تک غلہ کے سر سبز کھیت نظر آتے ہیں۔'' چناں چہ صاف محسوس ہوتا ہے کہ یہاں مصنف کا تصورِ تاریخ وہی ہے جو انگریز استعمار نے ہندوستان میں رائج کیا تھا۔ یہ کہ تاجرانِ برٹش کی ملک گیری ہوسِ استحصال کی خاطر نہیں تھی، بلکہ وہ تو مہربان آقا بن کر آئے۔ مسلمانوں کی عیاشی، گھر گھر میں عاشقانہ قصوں کی بھرمار اور عام بد انتظامی نے نئے انتظامِ سلطنت کی ضرورت پیدا کی تھی۔ اس تصورِ تاریخ سے نئی نسل کے دل میں انگریز حکمرانوں کے انصاف پسند، علم پرور اور عوام دوست ہونے کا نقش قائم ہوتا تھا اور اس بغاوت کی آگ سرد ہوتی تھی جو ۱۸۵۷ء کے واقعات کو یاد کرنے یا برصغیر کے معاشی استحصال پر دھیان دینے سے بھڑک سکتی تھی۔ زیرِ نظر کتاب میں آگے تواریخ مذہب، تواریخ علوم، تاریخ اقوام پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ پھر علم حساب، ریاضی، جبر و مقابلہ، ہندسہ، ہیئت، ادات (کلوں کا علم) آسیہ ہوا، حرارت و روشنی، معادن، کیمیا، فلاحت، نباتات، حیوانات، مناظر، مناظرہ، منطق طب، اخلاق، انتظام مدن، سیاست مدن، قوانین فوجداری، دیوانی، قوانین مال کا بیان ملتا ہے۔ ایک ہی کتاب میں جامع نصاب پیش کر دیا گیا ہے۔

کیمیائے حکمت حصہ اوّل

مولوی اوحد الدین احمد

تعداد صفحات: ۵۶

مطبع نامی منشی نول کشور، کان پور، بار اوّل، ۱۸۹۷ء

انیسویں صدی کے اواخر میں ہندوستان میں دو طرح کی اردو کتابیں تصنیف و تالیف کی جارہی تھیں۔ سرکاری طور پر مدارس کے لیے منظور شدہ اور سرکار کی منشا کے مطابق عوام و خواص کے لیے، جنھیں طلبا بھی امدادی یا اضافی کتابوں کے طور پر پڑھ لیا کرتے تھے۔ ان دوسری قسم کی کتابوں کی تصنیف کی کہانی کم و بیش ایک جیسی ہے کہ محکمہ تعلیم کا کوئی افسر (زیادہ تر ڈائریکٹر پبلک انسٹرکشن) کسی سرکاری سکول کا معائنہ کرتا تھا؛ اساتذہ سے اور باتوں کے علاوہ یہ بھی معلوم کرتا تھا کہ آیا انھوں نے کوئی کتاب تصنیف کی ہے یا نہیں۔ جن لوگوں نے کوئی کتاب تصنیف کی ہوتی، ان سے صاحب بہادر خوش ہوتے اور انعام و اکرام سے بھی نوازتے؛ خوش نودی کا اظہار کرتے جو کسی انعام سے کم نہیں سمجھی جاتی تھی۔ اس سے اساتذہ میں کتابوں کی تصنیف کا ایک عمومی میلان پیدا ہوا۔ یہ کتابیں

قواعد زبان ،اخلاقی قصے کہانیوں پر زیادہ تر مشتمل ہیں۔ کیمیائے حکمت کا شمار انھی آخرلذکر قسم کی کتابوں میں ہوتا ہے۔مولوی اوحدالدین (مدرس فارسی مدرسہ بلرام پور)نے اس کتاب کی شان تصنیف کا جو قصہ بیان کیا ہے وہ اس عہد کی تعلیمی ترجیحات،مصنف استاد اور حکام تعلیم کے روابط کی نوعیت ،اساتذہ مصنفین کے اسلوب گفتار کو عمدگی سے واضح کرتا ہے۔مصنف نے حمد و نعت (جو منظوم و منثور ہے)کے بعد ڈائریکٹر تعلیمات عامہ ملک اودھ کی مدح لکھی ہے۔ڈائریکٹر (کالن اے آر بروننگ)مدرسہ بلرام پور آئے طلبہ کا امتحان لیا۔اساتذہ سے خوش ہوئے۔مولوی اوحدالدین نے اگلی صبح سیر کے دوران میں ڈائریکٹر کی خدمت میں قصیدہ ء بہاریہ نذر کیا۔صاحب نے ”از ذرہ نوازی قبول فرما کر عز و اعتبار دیا اور باالتفات تمام استفسار کیا کہ تو نے کوئی کتاب بھی تصنیف کی ہے۔خاکسار نے دست بستہ عرض کیا کہ حسب الحکم جناب مستطاب مہر سپہر صدارت ماہ آسمان جلالت ہز ہائی نس دی آنر ایبل سر مہاراجہ دگیج صاحب بہادر کے سی آئی اقبالہ چند کتابیں تصنیف و تالیف کرنے کا اتفاق ہوا ہے۔من بعد ارشاد ہوا کہ اگر ممکن ہو تو ملاحظہ ایں جانب کے واسطے بھی ایک کتاب متضمن فضیلت علم و ادب و راستی و کم گوئی و تہذیب اخلاق و دیگر فوائد حکمتیہ بطرز اختیار کہ مفید عام و بکار آمد انام ہو،زبان اردو میں بعبارت واضحہ مرقوم کر اور باسم کیمیائے حکمت اوس کو موسوم کرتا عوام کالانعام کہ مفہوم انسانیت پر وقوف نہیں رکھتے ہیں اور بجز اکل و شرب علت غائی عالم کون و مکان نہیں سمجھتے ہیں،مستفید ہو کر مبدا ء اور معاد کو پہچانیں اور ضلالت و بطالت میں اوقات عزیز نہ گزرانیں۔“ یہ گفت گو نہ صرف نوآبادیاتی عہد کے معلم اخلاق کی اس مدحت پرستانہ نفسیات پر روشنی ڈالتی ہے جو حکام تعلیم کے حفظِ مراتب کا لحاظ رکھنے سے وجود میں آئی تھی ، بلکہ حکامِ تعلیم کی ہندوستانی عوام کالانعام کے بارے میں تضحیک آمیز آرا کا علم بھی دیتی ہے۔

کتاب بنیادی طور پر حکمت و نصیحت کے مضامین پر مشتمل ہے۔ان مضامین کو حکمت،نصیحت، حکایت ،قول ،نقل ،نکتہ اور فائدہ کے عنوانات دیے گئے ہیں اور کل ۵۹ مضامین شامل کیے گئے ہیں۔جگہ جگہ ،گر حسب موقع اشعار بھی درج ہیں اور کہیں مزید وضاحت کی غرض سے حاشیے بھی دیے گئے ہیں۔کتاب طبع زاد ضرور ہے،مگر اس کی حکایات و اقوال اس لطف وحسن سے خالی ہیں جو حکایات سعدی میں ملتا ہے اور جو حکمت و نصیحت پر مبنی بیش تر کتابوں کا محرک اور پروٹو ٹائپ ہے۔حکایات پر راست ناصحانہ انداز اس درجہ حاوی ہے کہ وہ بیانیے کے تجسس اور حیرت سے یک سر محروم ہو گئی ہیں۔بیانیے کے ان عناصر کے فقدان ہی سے اس کتاب حکمت کی حکایات میں کیمیائی اثر پیدا نہیں ہوتا جس کا التباس کتاب کے نام سے پیدا کیا گیا ہے۔

اس کتاب کی حکایات پر اس عہد کی حاوی آئیڈیالوجی کس کس طور اثر انداز ہوئی ہے ،یہ جاننے کے لیے پہلی حکایت کا حوالہ ہی کافی ہے۔ یہ حکایت علم کی فضیلت کے اس نئے مفہوم کو پیش کرتی ہے جو نوآبادیاتی عہد میں وضع ہوا تھا۔ایک بوڑھی عورت نے ایک امیر کے پاس اپنا پانچ سالہ بیٹا پڑھنے کو بٹھایا۔ (بوڑھی عورت کا بیٹا پانچ سال کا کیسے ہو سکتا ہے، اس کا پوتا ،نواسہ ہو سکتا تھا۔حقیقت نگاری پر مبنی فکشن کی شعریات کی رو سے یہ اہم سوال ہے مگر ان حکایات میں اس طرح کے سوالات اہمیت نہیں رکھتے کہ مقصود حکایت نہیں، حکایت کے ذریعے پیغام یعنی نصیحت کی ترسیل ہے) ۔امیر کے لڑکے نہیں پڑھے،گم راہ ہوئے ،مگر بڑھیا کا بیٹا پڑھ گیا۔”نو برس کی مدت میں وہ لڑکا پڑھ لکھ کر فاضل ہوا...حکام عہد کو پسند آیا۔عہدہ جلیلہ مرحمت فرمایا،جو کام تفویض ہوا ،بخوبی انجام دیا۔اوقات خوش گزرانی ۔تمام عمر نیک نام جیا۔“یعنی علم کی فضیلت کا تعین حکام کے تفویض کردہ عہدہ جلیلہ سے ہوتا ہے،عالم کون و مکان کی علت غائی جاننے سے نہیں۔اسلوب اور مافیہ کے اعتبار سے یہ خاصی غیر دل چسپ حکایت ،مصنف کے اس دعوے کے برعکس ہے جسے ایک خاص علمی شان کے ساتھ کتاب کے سبب تالیف کی ذیل میں پیش کیا گیا ہے۔ اس سے ہمیں اس فاصلے کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے جو نوآبادیاتی آئیڈیالوجی اور ہندوستان کی سماجی حقیقت میں موجود تھا۔علم کو عالم کون ومکاں کی علت غائی

جاننے کا ذریعہ قرار دینا، آئیڈیالوجی تھی جب کہ عملی سماجی حقیقت یہ تھی کہ علم کا مقصود انگریز سرکار میں عہدہ جلیلہ پانا تھا۔ آئیڈیالوجی اور سماجی حقیقت میں موجود فاصلے کا ادراک دونوں میں مضمر تضادات کا انکشاف کرتا ہے اور اس کے نتیجے میں اشیا کے معانی میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ کون ومکاں کا ارفع تصور سماجی کون ومکاں میں بدل جاتا ہے اور اس کی 'تسخیر' علم کی علت غائی بن جاتی ہے۔ علم کی فضیلت کے اسی نئے تصور کو اکبر نے طنز کا نشانہ بنایا۔ کیا کہوں احباب کیا کارنمایاں کر گئے / بی اے کیا نوکر ہوئے اور مر گئے۔

کتاب کے قطعہ تاریخ (از مولف) سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۷۸ء میں مکمل ہوئی تھی۔

عیار القواعد

مولوی ممتاز الحق

تعداد صفحات :۵۱

مطبوعہ نول کشور، لکھنو، بار ہفتم جنوری ۱۹۰۱ء

اردو میں فارسی قواعد کی کتاب ہے۔ مولوی ممتاز الحق نے، جو خود فارسی مدرس تھے، یہ کتاب ڈائرکٹر پبلک انسٹرکشن ممالک مغربی و شمالی اودھ کے حکم پر مدارس اودھ کے طلبا کے استفادے کی غرض سے تالیف کی۔ مولف نے خود وضاحت کی ہے کہ "مخفی نہ رہے کہ یہ سوالات و جوابات ضروری قواعد فارسی صرف ونحو فارسی کے جو واسطے مبتدی طالب علم کے بہت مفید اور کار آمد ہیں اور اس کے یاد کرنے کے سبب امتیاز پر درمیان اسم اور فعل اور حروف سے اور مصدر سے صیغوں کے اشتقاق و نیز ترکیب کلمات پر باآسانی تمام قادر ہوسکتا ہے، زبان اردو میں اس خاک پائے طالبان حق اضعف الخلائق محمد ممتاز الحق نے جمع کیے... اس رسالہ کو دو جزو پر تقسیم کیا۔ چوں کہ یہ رسالہ سوالات اور جوابات پر شامل ہے، لہٰذا اس کا نام عیار القواعد رکھا۔" جزو اوّل میں صرف اور جزو ثانی میں علم نحو پر بحث کی گئی ہے۔

فن زراعت کی پہلی کتاب

جے بی فلر

تعداد صفحات :۱۰۴

مطبوعہ نول کشور، لکھنو، طبع ہفتم، اپریل ۱۹۰۴ء

کتاب کے سرورق پر درج ہے کہ "جے بی فلر متعلق محکمہ زراعت وتجارت نے دیہاتی و تحصیلی مدرسوں کے طلبا کے واسطے کان پور میں تصنیف کیا، حسب الحکم جناب نواب لفٹنٹ گورنر و چیف کمشنر بہادر ممالک مغربی و شمالی اودھ اور جو کہ اب حسب الحکم ٹکسٹ بک کمیٹی ضلع اور دیہاتی اسکولوں میں دفعہ ۴۱۳ میں داخل کی گئی ہے۔" یہ وضاحت نہیں کی گئی کہ اس کتاب کی تیاری میں جے بی فلر نے کسی ہندوستانی سے مدد لی یا نہیں۔ کتاب سولہ اسباق یا ابواب پر مشتمل ہے۔ ان ابواب میں نباتی حیات سے متعلق اس زمانے کی جدید معلومات پیش کی گئی ہیں؛ کاشت کاری کے جدید طریقے وضع کیے گئے ہیں اور جدید کاشت کاری کے اوزاروں کا تعارف کرایا گیا ہے۔ ظاہر ہے جدید سے مراد یورپی ہے۔ کتاب کے نام سے شائبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ اردو میں فن زراعت کی پہلی

کتاب ہے، جب کہ اصل یہ ہے کہ یہ دیہاتی طلبا کے لیے (جو شاید چھٹے درجے میں ہوتے تھے) ابتدائی کتاب ہے۔

ایک اہم بات دیباچے میں یہ درج ہے کہ ''کاشت کاری کے عمدہ طریقے جاننے اور ان کے عمدہ ہونے کے سبب جاننے میں فرق ہے۔ پہلی بات یعنی کاشت کاری کے عمدہ طریقے ہندوستان میں عموماً تجربہ سے جانے جاتے ہیں۔ اپنی روزمرہ کارروائیوں کی وجوہات شاید بہت کم لوگ جانتے ہوں گے۔ وہ اتنا ہی جاننا کافی سمجھتے ہیں کہ انھوں نے اور ان کے بزرگوں نے ان طریقوں سے کام یابی حاصل کی ہے، لیکن عمدہ کاشت کاری کے لیے وجوہات کا جاننا کچھ کم ضرور نہیں ہے...پس وجوہات کا جاننا واسطے زیادہ ترقی کے ضرور ہے اور شاید یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں زراعت پشت ہا پشت سے ایک ہی طور پر بغیر ترقی کے چلی آتی ہے۔'' چناں چہ کتاب میں زراعت کے نئے طریقے اوراوزار متعارف کرواتے ہوئے، ان کی افادیت اور افادیت کی وجوہ بھی پیش کر دی گئی ہیں، اس طور اس کتاب کے ذریعے ہندوستان میں زراعت کو جدید سائنسی اصولوں پر استوار کرنے کی کوشش ہوئی۔....مذکورہ بالا وضاحت کے ذریعے ہندوستان اور یورپ کے طرزِ فکر میں فرق بھی اجاگر ہو گیا ہے کہ ہندوستانی روایت سے استناد کرتے ہیں اور یورپی استقرائی طرزِ فکر کی بنیاد پر درست و نادرست کا فیصلہ کرتے ہیں۔ انیسویں صدی کے ہندوستان میں یہ سائنسی طرزِ فکر یورپی اثرات کے تحت ہی آیا۔

مبادی الحساب حصہ اوّل

پنڈت موہن لعل

تعداد صفحات :۸۳

مطبوعہ نول کشور، لکھنو، بار سوم، ۱۹۰۸ء

یہ کتاب بھی ممالک مغربی و مشرقی کے مدارس کے لیے ڈائرکٹر پبلک انسٹرکشن کے حکم پر تصنیف کی گئی۔ مصنف نے ابتدائی درجوں کے طلبا کی ذہنی سطح کو مدنظر رکھتے ہوئے آسان زبان میں اعداد، جمع تفریق، تقسیم، پہاڑے لکھ دیے ہیں۔

زبدۃ القواعد: حصہ دوم

رائے درگا پرشاد

تعداد صفحات :۸۹

مطبوعہ نول کشور، کان پور، بار ہفتم، مارچ ۱۹۱۲ء

قواعد زبانِ اردو کی یہ کتاب رائے درگا پرشاد (اسسٹنٹ انسپکٹر مدارس صوبہ اودھ) نے مسٹر جان سی نسفیلڈ، ایم آئی انسپکٹر مدارس صوبہ اودھ کے حکم پر صوبہ اودھ کے مدارس کے لیے بہ طرزِ جدید یعنی بہ تتبع زبانِ انگریزی آسان الفاظ میں تالیف کی گئی۔ دیباچے میں سبب تالیف یہ بیان کیا گیا ہے کہ ''جو طلبہ زبانِ انگریزی و اردو دونوں سیکھتے ہیں، ان کو ہر دو زبان کے قواعد سیکھنے میں خلجانِ اختلافِ قواعد نہ ہو اور دونوں زبانوں کی عبارت کی ترکیب با آسانی قواعدِ مشترک سے سیکھ سکیں اور طلبہ اردو خواں بہ طریقہ آسان ترکیب اردو کر سکیں''۔ کتاب دو ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں قواعد زبان اردو کی تعریف کی گئی ہے اور ان میں ہجا، املا، صرف، نحو اور عروض کو شامل کیا گیا ہے۔ دوسرے باب میں صرف کو موضوع بنایا گیا ہے۔ نہ تو نحو، املا اور عروض پر لکھا گیا ہے اور نہ عروض کو قواعد زبان میں شامل کرنے کی وجہ بیان کی گئی ہے۔ مئولف نے قواعد زبان کی تعریف کی ذیل میں لکھا ہے کہ ''اصطلاح میں قواعد زبان وہ علم ہے جس سے صحیح بولنا اور لکھنا معلوم ہو۔'' شاید مئولف صحیح بولنے سے صرف نثر میں نہیں، بلکہ شعر

میں اظہار بھی مراد لیتے ہیں۔ زیادہ تر جن قواعد پر لکھا گیا ہے ،وہ عربی فارسی کے معروف قواعد ہیں۔ جیسے لفظِ موضوع (کلمہ)، مہمل،اسم،فعل،حرف،حروفِ علت،مخرج کے اعتبار سے حروف کی قسمیں (حلقی،شفویہ،سنیہ،اسلیہ وغیرہ)۔تاہم آخرالذکر حروف کی قسمیں جدید یورپی صوتیات سے مصنف کی آگاہی کا ثبوت دیتی ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ اصوات کی یہ درجہ بندی انگریزی اور اردو میں مشترک ہے۔یہ الگ بات ہے کہ مخرج کے اعتبار سے حروف (صحیح) کی آٹھ قسمیں ہیں: کنٹھی،حلقی،جنکی (تالو سے نکلنے والی آوازیں)،مجّی (دانتوں کی جڑوں اور زبان کی نوک سے)،دندانی،شفوی(ہونٹوں سے)،انفی (ناک سے) اور صفیری (زبان کی نوک سے)۔جب کہ مئولفِ کتاب نے با اعتبارِ مخرج حروف کی پانچ قسموں کا ذکر کیا ہے۔یہی نہیں رائے درگا پرشاد نے حروفِ علت یعنی Vowel کا ذکر تو کیا ہے،مگر ان کی آوازوں کو حروفِ صحیح یعنی Consonant کے تحت رکھا ہے۔نیز بعض اصوات کے مخارج کی نشان دہی میں بھی مئولف سے سہو ہوا ہے۔مثلاً ک کی صوت حلقی ہے،مئولف نے اسے شفویہ یعنی تالو سے ادا ہونے والی صوت کہا ہے[درگا پرشاد نے شفویہ سے تالو سے ادا ہونے والی آوازیں مراد لی ہیں،حالاں کہ یہ اصلاح دولبی یا ہونٹوں سے ادا ہونے والی اصوات کے لیے مخصوص ہے] ؛م کی صوت با اعتبارِ مخرج انفی ہے جب کہ مئولفِ زبدۃ القواعد نے اسے سنیہ یعنی دانت کی جڑ سے نکلنے والی صوت قرار دیا ہے۔بہر کیف اس طرح کے سہو ابتدائی نصابی کتابوں میں عام ہیں۔

امان اللغات

مولوی محمد امان الحق

تعداد صفحات :۴۰

مطبع نامی نول کشور،**کان پور، بار چہارم،دسمبر ۱۹۱۳ء**

مولوی محمد ممتاز الحق (مدرس دوم گورنمنٹ ماڈل سکول لکھنو) نے یہ مختصر عربی اردو لغت ڈائریکٹر پبلک انسٹرکشن ،اودھ کے حکم پر"طلبا مدارس و مکاتب انگلو ورنیکلر سر رشتۂ تعلیم" کے استفادے کے لیے تالیف کیا۔مولوی صاحب نے پنڈت شیو نرائن ،ڈپٹی انسپکٹر مدارس ضلع لکھنو کو بھی تالیف کتاب کا محرک لکھا ہے۔لغت کے ابتدائیے میں زبان اور علوم کے تعلق پر ایک اہم نکتہ ملتا ہے کہ "تحصیل علوم و تکمیل فنون بدون زبان دانی محال ہے اور زبان دانی و تحقیق الفاظ و معانی بلا واقفیت سخت بعید از وہم و خیال ہے۔" آگے اردو کو مرکب زبان قرار دے کر ان زبانوں کے لغت کی اہمیت پر روشنی ڈالی گئی ہے جو اردو کا حصہ ہیں۔" ظاہر ہے کہ الفاظ عربیہ کا استعمال اردو میں زیادہ ہے اور کوئی کتاب عام فہم ایسی نہیں جس سے طلبا اور مدارس سرکاری اور دیگر اشخاص اردو خوان الفاظ مستعملہ اردو کے معانی موافق محاورہ اردو کے جانیں اور تھوڑی مشقت و محنت میں عربی کے مصادر اور مشتقات اور واحد اور جمع اور مجرد اور فرید اور علم اور جنس وغیرہ کو پہچانیں۔" یعنی لغت میں عربی الفاظ کے مطالب بیان کرنے کے ساتھ ساتھ ان کی قواعدی شناخت بھی واضح کی گئی ہے۔یہی نہیں ہر لفظ کے اشتقاقات بھی مع ان کی قواعدی شناختوں کے دیے گئے ہیں۔مثلاً

ثقل: بھاری ہونا ؛حا ثقالت،ثقل ؛جم اثقال؛صنعت ثقیل؛آ مثقال[ایک وزن جو چار یا ساڑھے چار ماشے ہوتا ہے]؛جم

مثاقیل

سبق: آگے جانا،گذرنا؛ فا سابق؛مو سابقہ؛مفیہ مسبوق؛مص سبق پڑھنا؛ حا سبق؛مص -سبقت،پیشی قبول؛ حا سبقت ہر صفحے پر مختصر حاشیے بھی دیے گئے ہیں،جن میں بعض معانی کی مزید وضاحت کی گئی ہے۔

یہ کتاب مارچ ۱۸۷۰ء میں تصنیف ہوئی تھی۔

مکتب نامہ اردو

مصنف کا نام درج نہیں

تعداد صفحات: ۱۴۴

مطبوعہ نول کشور، لکھنو، بار دوازدہم، جولائی ۱۹۲۱ء

اپنے زمانے کی یہ ایک معروف ومقبول کتاب تھی، اس لیے اس کی اشاعت مسلسل ہوتی رہتی تھی۔ کتاب میں محرک تالیف کا ذکر ہے نہ اس کے مئولف کا۔ کوئی خاص شخص یا سرکاری عہدے دار اس کا محرک محسوس نہیں ہوتا، ورنہ اس کا اور مئولف کا ذکر ضرور موجود ہوتا۔ کتاب کے مندرجات پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا محرک زمانہ تھا۔ نوآبادیاتی عہد میں، جب اردو کی تعلیم دی جانے لگی تو اکثر کتابیں تو سرکاری حکم پر تصنیف کی گئیں، مگر کچھ کتابیں زمانے کا مزاج اور پسند ناپسند دیکھتے ہوئے لوگوں نے اپنے طور پر تالیف کیں۔ یہ کتابیں بہ یک وقت طلباے سکول اور استفادہ عام کے لیے ہوتی تھیں۔ یہ بھی اسی طرز کی کتابوں میں شمار کی جانی چاہیے۔۔۔ کار پردازان مطبع کی جانب سے خاتمہ الطبع (جو نول کشور کی شایع کردہ ہر کتاب کے آخر میں موجود ہے اور کتاب سے متعلق بنیادی اور مفید معلومات فراہم کرتا ہے) میں درج ہے کہ ''شکر خدا کا کہ کتاب مفید مسمی بہ مکتب اردو معروف بہ معلم الحساب جس میں حکایات انداز آمیز اور خطوط اور رقعات نویسی کے دستور اور ہر قسم کے القاب وآداب و جملہ طریقے مدات سیاق اور کل حساب کے لکھے ہیں۔'' کتاب چار ابواب میں تقسیم ہے۔ پہلے باب میں چھیالیس نصیحتیں درج ہیں، جیسے جلدی اٹھنا، استاد کا ادب کرنا، کھانے کا آداب، لباس کے آداب، صفائی کے آداب وغیرہ۔ دوسرے باب میں نصیحت آموز کہانیاں ہیں جن میں کہانی پر نصیحت حاوی ہے۔ تیسرے باب میں چودہ خطوط اور چار رقعے ہیں۔ چوتھا باب حساب سے متعلق ہے۔ اسی باب میں مختلف قسم کی تحریریں لکھنے کی ہدایات اور ان کے نمونے درج ہیں، جیسے تمسک، حاضر ضامنی، عرضی، حکم نامہ، اقرار نامہ، وکالت نامہ، مختار نامہ، قبض الوصول وغیرہ۔ مختلف عدالتی دستاویزات کے نمونے بھی شامل کیے گئے ہیں۔ حساب کے سوالات اور ایک سو بارہ برس کی جنتری بھی دی گئی ہے۔

آداب المضامین: حصہ اوّل

مولوی نثار احمد

تعداد صفحات: ۲۲۸

مطبع انوار احمدی، الہٰ آباد، بار اوّل [کتاب پر سن تالیف درج نہیں، تاہم دیباچے کے آخر میں ۱۵ جون ۱۹۲۸ء کی تاریخ لکھی ہے۔]

مولوی نثار احمد (بی۔ اے۔ ایل۔ ٹی، اسسٹنٹ ماسٹر گورنمنٹ انٹرمیڈیٹ کالج، الہٰ آباد) کی مئولفہ یہ کتاب ان اضافی نصابی کتابوں کے سلسلے کی ایک کڑی ہے جو سررشتہ تعلیم کی طرف سے نصاب کے لیے منظور نہیں ہوتی تھیں، مگر جنھیں طالب علم اپنے علم میں اضافے کے لیے پڑھ لیا کرتے تھے۔ انھیں کتب غیر درسیہ کہا جاتا تھا۔ اسے مئولف نے ''مضمون نویسی پر اپنے رنگ کی نئی اور

اچھوتی کتاب" قرار دیا ہے۔ یہ کتاب انٹر کے طلبا کے لیے لکھی گئی۔ دیباچے میں کتاب کی وجہ تالیف کی صراحت کر دی گئی ہے۔مئولف نے اوّل یہ شکایت کی ہے کہ نوجوان انگریزی میں اظہار خیالات کر لیتے ہیں اور اس پر فخر کرتے ہیں مگر اردو ہندی میں نہیں۔ یہ امر مئولف کے نزدیک باعث شرم ہے۔ مئولف کے نزدیک اس کے ذمہ دار انگریز حکام اور طلبا دونوں ہیں۔ حکام ہندوستانی علم و ادب کی طرف بے توجہی برتتے ہیں اور طلبا لاپروائی۔ مئولف انگریزی کے اجارے اور مقامی زبانوں کے پچھڑ جانے پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں: "جب سے انگریزی تعلیم کا رواج ہوا ہے، جانبین کی توجہ حصول زبان انگریزی کی طرف رہی۔ ایک طرف یہ خیال تھا کہ انگریزی ہی سب کچھ ہے :سرکار میں، دربار میں، کاروبار میں، ہر جگہ انگریزی ہی کی ضرورت ہے۔ دوسری جانب یہ دھوکا کہ اردو ہندی ہمارے گھر کی لونڈیاں ہیں، لہٰذا ان کے حصول میں کوشش کرنی اور وقت صرف کرنا غیر ضروری ہے۔ امتحانات میں کام یابی حاصل کرنے کے لیے کورس کا پڑھ لینا کافی ہے۔ قواعد کا مطالعہ، مضمون نویسی کی مشق تشریحات حل مطالب وغیرہ غیر ضروری۔" "مگر اب صورتِ حال بدل رہی ہے" "اب خیالات بدل رہے ہیں اور اردو کی اہمیت محسوس کی جا رہی ہے۔ خصوصاً والیِ دکن نے عثمانیہ یونیورسٹی کی بنیاد رکھ کر اردو میں نئی روح پھونک دی۔" حقیقت یہ ہے کہ مئولف کے یہ خیالات اس زمانے کی لسانی صورتِ حال کی وضاحت سے زیادہ اس کتاب کی وجہ تالیف کی صراحت کرتے ہیں۔

کتاب میں حکایت نویسی، تلخیص نویسی (نظم کی نثر)، خطوط نویسی اور مضمون نویسی کے آداب یعنی طریقوں اور رسمیات کی وضاحت کی گئی ہے اور ان سب کے نمونے بھی پیش کیے گئے ہیں۔ اس ضمن میں انگریزی زبان کی تدریس کو بہ طور نمونہ سامنے رکھا گیا ہے۔

اردو زبان کی پانچویں کتاب

[ٹکسٹ بک مجوزہ ڈائریکٹران سررشتہ تعلیم ممالک متحدہ آگرہ و اودھ و صوبہ جات بہار واڑیسہ]

خاں صاحب مولوی محمد اسماعیل

تعداد صفحات :۲۰۸

نول کشور پریس لکھنؤ، دفعہ ۲۰، نومبر ۱۹۳۳ء

یہ کتاب دراصل دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں نظم و نثر کے چونسٹھ نمونے ہیں، اور دوسرے حصے میں فقط زراعت پر گیارہ مضامین شامل کیے گئے ہیں۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔خدا رازق ہے(نظم)	۲۔وقت سرمایہ ہے	۳۔قوس قزح اور ہالہ	۴۔امید (نظم)
۵۔حکیم ایسپ کا بیان	۶۔علم کی ضرورت (نظم)	۷۔کلکتہ	۸۔حیا (نظم)
۹۔صرفِ دولت	۱۰۔بخیلی اور فضولی (نظم)	۱۱۔ہمت	۱۲۔سچائی
۱۳۔ایک گدھا شیر بنا تھا (نظم)	۱۴۔حکایت (نظم)	۱۵۔ثمرہ اعمال	۱۶۔حکایات (نظم)
۱۷۔ایک قانع مفلس (نظم)	۱۸۔غلامی کا انسداد	۱۹۔علم زندگی (نظم)	۲۰۔راستی نجات ہے(نظم)

۲۱۔سفر ۲۲۔جاڑا اور گرمی (نظم) ۲۳۔ارسطو ۲۴۔شیر (نظم)
۲۵۔تیمور ۲۶۔اپنی ترقی کرو (نظم) ۲۷۔مرغ اسیر (نظم) ۲۸۔جرأت
۲۹۔عبرت (نظم) ۳۰۔حرص (نظم) ۳۱۔امر اتفاقی ۳۲۔تحقیق
۳۳۔بکری کا بھوت ۳۴۔بابے کا بھوت ۳۵۔یاروں کا گلہ (نظم) ۳۶۔دوستی کی ضرورت
۳۷۔دوست کا انتخاب ۳۸۔دوستانہ سلوک ۳۹۔تعریف روضہ تاج گنج (نظم) ۴۰۔مخلوقات
۴۱۔داستان (نظم) ۴۲۔بادمراد (نظم) ۴۳۔راست گوئی (نظم) ۴۴۔حواس خمسہ
۴۵۔قوت شامہ ۴۶۔قوت باصرہ ۴۷۔قوت سامعہ ۴۸۔قوت ذائقہ
۴۹۔قوت لامسہ ۵۰۔اونٹ (نظم) ۵۱۔عقل ۵۲۔حقوق والدین
۵۳۔جامع دہلی ۵۴۔خواب راحت ۵۵۔حکومت ۵۶۔ایک طلسم
۵۷۔ستارے اور کہکشاں (نظم) ۵۸۔اشعار آتش ۵۹۔اشعار انشا ۶۰۔ہوا اور آسمان
۶۱۔مبادلہ ۶۲۔نوشیروان عادل ۶۳۔مہا بھارت ۶۴۔روضہ تاج محل

زراعت

۱۔زراعت اور اقسام زراعت ۲۔زراعت کا کام اور ان کے فائدے ۳۔زمین اور اس کی اصلیت ۴۔زمین اور اس کی قسمیں
۵۔ہل اور اس کی قسمیں ۶۔جوتائی اور میائی ۷۔زراعت کے مویشی ۸۔ہل کے بیل اور اس کی نسلیں
۹۔کھاد اور اس کی قسمیں ۱۰۔بیج اور اس کی بوائی ۱۱۔زراعت اور اس کی ضرورتیں

کتاب کے دیباچے میں مئولف نے کتاب کے مقصد اور اس کے مندرجات سے متعلق چند اہم باتیں لکھ دی ہیں۔اوّلاً یہ واضح کیا ہے کہ اردو زبان کی یہ پانچویں کتاب اسی سلسلے کی کڑی ہے جس کا آغاز قاعدے سے ہوتا ہے۔لہٰذا ''ہر کتاب مابعد میں بہ نسبت ماقبل کے الفاظ و عبارات اور طرز بیان کو بتدریج ترقی دی گئی ہے تا کہ ایک کے اختتام پر دوسرے کے آغاز کی صلاحیت پیدا ہو جائے ،یہاں تک کہ سب سے اخیر کتاب کا درس مڈل لورس کا مرحلہ طے کرنے کے لیے قابل و مستعد بنا دے۔''بنیادی طور پر یہ کتاب اس زمانے کے عمومی تعلیمی مقصد یعنی بچوں کی ''عقلی اخلاقی تربیت'' اور ان کی '' واقفیت عامہ کی توسیع'' کے حصول کا ذریعہ ہے ،جس کا ذکر دیباچے میں موجود ہے ۔تاہم عمومی تعلیمی مقصد، ایک حتمی مقصود ہونے کے باوجود ایک دوسرے مقصد کے پس پردہ رکھا گیا ہے اور یہ مقصد ایک ڈھیلی ڈھالی ساخت رکھتا اور اس میں کئی دوسرے مقاصد و فوائد کو سمو لینے کی گنجائش ہے۔مئولف واضح کرتے ہیں کہ'' ہر چند مذاق زبان دانی کا نشو ونما ان کتابوں کا موضوع و مقصود اصل ہے،مگر اس ضمن میں بالخصوص دو اور ضروری فوائد بھی ملحوظ رکھے گئے ہیں۔'' یہ فوائد تفنن طبع اور علوم و فنون کی معلومات ہیں۔کتاب کے مندرجات ان فوائد کو پیش نظر رکھ کر تالیف و ترتیب دیے گئے ہیں۔تفنن طبع اور تفریح خاطر کے لیے'' مضامین و مطالب کی رنگا رنگی اور مختلف اوزان کی اقسام

'نظم'' کا انتخاب کیا گیا ہے۔گویا تفنن وتفریح سے مراد مزاح نہیں لیا گیا، بلکہ فقط تکرار سے بچنے کی حکمت عملی کو تفریح خاطر قرار دیا گیا ہے۔دوسرے فائدے کے ضمن میں مؤلف نے واضح کیا ہے کہ'' ان کتابوں کی تالیف وتلفیف کا ماخذ و منشا ..مختلف علوم وفنون ہیں،مثلاً امثال وقصص ، اخبار وسیر، آداب و اخلاق ،تواریخ طبعی ،تشریح الابدان ،فزیالوجی،حفظان صحت، اصول فلاحت،علم انتظام وغیرہ۔''اس طور اس کتاب میں فطری،سماجی سائنسی علوم اور انسانیات سے متعلق موضوعات کو شامل کر دیا گیا ہے۔لہٰذا یہ محض اردو کی کتاب نہیں ہے بلکہ اردو کے ذریعے دوسرے علوم کی تدریس کا بیڑہ بھی اٹھاتی ہے۔زراعت پر الگ حصہ موجود ہے جو دیہی طلبہ کے لیے بالخصوص شامل کیا گیا ہے۔

حصہ نثر میں صرف تین کہانیاں(ہمت، بکری کا بھوت،باجے کا بھوت) اور باقی مضامین ہیں۔یہ متنوع موضوعات پر ہیں۔سائنسی معلوماتی(۱۶)،عقلی حکیمانہ(۷) ،سوانحی(۵)، اخلاقی (۴) اور تاریخی(۱) موضوعات پر مضامین شامل ہیں ۔سوانحی اور تاریخی مضامین میں''نوآبادیاتی ڈھنگ'' سے عقلی و اخلاقی تربیت کا باقاعدہ اہتمام کیا گیا ہے۔مثلاً 'جرأت' میں سر جان لارنس (گورنر جنرل) کے ایام طفولیت کا ایک قصہ بیان ہوا ہے کہ اس نے کس طور جرأت کا مظاہرہ کر کے اپنی دایہ کو ایک مصیبت سے بچایا تھا۔ایک دن دایہ پانچ سالہ لارنس کو ہمراہ لیے خریداری کے لیے گئی۔ اس کے پاس پانچ پونڈ کا نوٹ تھا جو اس زمانے میں بڑی رقم سمجھی جاتی تھی۔ ایک نوکرانی کے پاس اتنی بڑی رقم ، دکان داروں کو شبہے میں ڈالنے کے لیے کافی تھی۔اسے مجسٹریٹ کے حوالے کر دیا گیا۔اس سے پہلے کہ اس پر چوری کا الزام لگا کر اسے جیل بھجوایا جاتا،ننھے لارنس نے جرأت سے کام لیتے ہوئے مجسٹریٹ سے کہا کہ'' یہ نوٹ اس کو ابا جان نے دیا ہے۔ میں سمجھتا ہوں اگر تم اس کو چھوڑ دو گے تو بہت واجبی بات کرو گے،کیوں کہ میرے ابا خوب واقف ہیں کہ میں جو کچھ کہتا ہوں سب سچ کہتا ہوں۔''چناں چہ دایہ کو بے قصور قرار دے کر رہا کر دیا گیا اور لارنس یہ سوچتے ہوئے گھر کو چلا کہ'' میں بھی بڑا جلیل القدر شخص ہوں۔دایہ میری خبر گیری کر چکی ۔ اب میں اس کی خبر گیری کروں گا۔''اس سوانحی مضمون کے ذریعے پانچویں جماعت کے بچے کے دل میں یہ نقش بٹھانا آسان ہے کہ ان کے حاکم اعلیٰ بچپن ہی سے جرأت مند، انصاف پسند،حق گو اور جلیل القدر تھے۔اپنی رعایا کی خبر گیری اور انھیں مصائب سے بچانا ان کے خمیر میں شامل ہے۔اس کے مقابلے میں 'تیمور' کے بارے میں اسی کتاب میں لکھا ہے کہ'' اس میں شک نہیں کہ تیمور بڑا دلیر اور اولوالعزم سپاہی تھا۔ اس کی طبیعت میں جس قدر چالاکی اور ہوشیاری تھی ،اسی قدر دغا بازی اور مکاری تھی۔وہ رعایا پروری اور انتظام ملکی کے قاعدوں کو خوب سمجھے ہوئے تھا،مگر کبھی ان کو عمل میں نہ لایا۔ آخری عمر تک فوج کشی اور معرکہ آرائی میں مشغول رہا۔کسی ملک پہ باقاعدہ سلطنت نہ کی، بلکہ ہمیشہ مخلوق خدا کو ستاتا اور خون کے دریا بہاتا رہا۔ اگرچہ وہ مسلمان تھا مگر اس کا آئین جنگ بالکل چنگیز خان مغل کی طرح وحشیانہ تھا۔'' یہ دو سوانحی مضامین دو حکم رانوں کے کردار کا تقابل پیش کرتے ہیں اور اس کے ذریعے دو قسم کے رول ماڈل اور ہیرو کا تصور ابھارتے ہیں، نیز دو طرح کی قومی شناختیں بھی سامنے لاتے ہیں:انگریز حکم ران انصاف پسند اور رعایا پرور ہیں جب کہ مسلمان بادشاہ خون کے دریا بہانے والے اور وحشیانہ طرز حکم رانی کے حامل ہیں۔اس تقابل کے بعد وہ طلبا اپنے لیے 'قومی شناخت' کا تصور از خود منتخب کر لیتے ہیں(ایک شناخت کو رد کرتے اور دوسری کو منتخب کر لیتے ہیں)جن کی ذہنی تشکیل کا انحصار تعلیمی نصاب جیسے اقتداری متن پر ہے۔ابتدائی درجوں کے تعلیمی اقتداری متون جس طریقے سے طلبا کی ذہنی تشکیل کرتے ہیں،وہ تنقیدی و تجزیاتی

نہیں تقلیدی ہوتا ہے۔ چناں چہ وہ متن کا تجزیہ نہیں کرتے اور نہ ان کے پاس تاریخی متون کے تجزیے کے وسائل یعنی علم تاریخ ہوتا ہے،لہٰذا ان کے لیے ہر متن،خواہ وہ مستند تاریخی ہو، یا تخیلی ہو،اقتداری حیثیت کا حامل ہوتا اور اسی بنا پر قابلِ یقین اور قابلِ تقلید ہوتا ہے۔ انصاف پسندی اورقومی و انسانی ہمدردی کی صفات کوانگریزی قومی شناخت کے طور پرایک دوسرے مضمون' غلامی کا انسداد' میں ایک تاریخی شہادت سے مزید مستحکم کیا گیا ہے۔ اس مضمون میں اٹھارویں صدی کے ایک انگریز شارپ کی ان کوششوں کا ذکر ہے جو اس نے انگلستان میں غلامی کے خاتمے کے لیے کیں۔ شارپ نے ایک پارچہ باف کے یہاں مزدوری اور ایک دفتر میں محرری کی۔شارپ کی کہانی میں بھی وہی بیانیہ تکنیک ہے جو لارنس کی کہانی میں برتی گئی ہے:شارپ کو بھی بچپن سے رفاہ خلائق کے کاموں میں دلچسپی تھی اور ابتدا ہی سے ہمت اور استقلال رکھتا تھا۔اس نے رسم غلامی کو انگلستان سے نیست و نابود کر کے چھوڑا اور '' یہ قطعی فیصلہ ہوگیا کہ کوئی غلام ہو،انگلستان کی سرزمین پر قدم رکھتے ہی آزاد ہے۔پھر اس جواں مرد،عالی حوصلہ نے لوگوں کا زبردستی جلاوطن کیا جانا اور جزائر کو بھجوانا بھی موقوف کرایا۔۱۸۳۴ء میں قلم روبرطانیہ سے سارے غلام یک قلم آزاد کر دیے گئے۔'' اپنے ملک سے غلامی کا انسداد کرنے پر تفاخر کا اظہار اس ملک میں کیا جارہا ہے جسے غلام بنایا گیا اور جہاں جزائر (انڈیمان)پر باغیوں کو بھجوانا معیوب نہیں سمجھا گیا۔اس سے ایک بات بالکل ظاہر ہے کہ نوآبادیاتی حکمرانوں کی نظر میں انگلستان اور ہندوستان کے باشندے یکساں مرتبے کے حامل نہیں تھے۔اسی طرح ہندوستان کی سرزمین اور انگلستان کی سرزمین میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ایک سرزمین پر قدم رکھتے ہی آپ آزاد ہیں اور دوسری سرزمین کے پینتیس کروڑلوگ غلام ہیں۔ غلام ملک کے بچوں کو اس کہانی سے یہ باور کرانا بھی مقصود ہے کہ انگلستان تو سرے سے رسم غلامی کے خلاف ہے،لہٰذا اس نے ہندوستان کو غلام نہیں بنایا،اسے (مسلمانوں،مرہٹوں، سکھوں کی) غلامی سے نجات دلائی ہے۔

کتاب میں بعض تاریخی شہروں اور عمارات پر بھی مضامین ہیں۔کلکتہ پر ایک مضمون ہے، جو ہندوستان میں یورپی کلچر کا نمائندہ تھا۔اسی مضمون میں مذکور ہے کہ اورنگ زیب جب مہمات دکن میں مصروف تھا اور اس کی افواج قحط سے خراب حال تھیں تو کرناٹک کی کوٹھی کے ایک انگریز افسر نے بہت سا غلہ اور سامان رسد لشکر شاہی کو پہنچایا تھا۔ اس خدمت شائستہ کے صلے میں بادشاہ نے انگریزوں کو معافی محصول کی سند عطا فرمائی ۔اس سند نے انگریزوں کے قدم ہندوستان میں کتنے مضبوط کیے،یہ واضح کرنے کی ضرورت نہیں ۔اس مضمون میں کلکتہ کے اس حصے کی بہ طور خاص تحسین کی گئی ہے جہاں انگریز رہتے ہیں۔''وہاں کے مکان نہایت عالی شان اور سڑکیں خوش قطع اور فراخ ہیں۔'' ایک مضمون جامع مسجد دہلی پر بھی ہے جو مغل اسلامی کلچر کی یادگار ہے۔تب کلکتہ کے بعد دہلی انگریزی راجدھانی بن چکی تھی اور یہاں بھی انگریزی راج کی ''خوش قطعی اور فراخی'' نظر آنے لگی تھیں۔

'امر اتفاق' اور 'تحقیق' دو ایسے مضامین ہیں جن میں انسانی شرف کو عقلی غوروفکر سے مشروط کیا گیا ہے۔'' عقل کا رتبہ سب سے اعلیٰ ہے....اس [انسان] کو جو عظمت اور حکومت مخلوقات پر حاصل ہے وہ عقل ہی کی بدولت ہے۔'' ہر چند علم کو طاقت سے وابستہ کرنے کا یہ وہی پیراڈائم ہے،جسے بیکن نے متعارف کروایا تھا اور جسے نوآبادیاتی حکمرانوں نے اپنے نظام سلطنت اور اپنے ثقافتی و علمی مطالعات کی اساس بنایا تھا؛ تاہم اسی پیراڈائم میں طاقت کی ہر قسم کو،خواہ وہ سیاسی ،معاشی،ثقافتی یا علمی ہو،چیلنج کرنے کی صلاحیت

تھی۔نوآبادیات کے خلاف مزاحمت میں اس زاویہ نظر کا اہم کردار تھا جو کسی دنیوی امر کو اتفاقی قرار دیتا ہے اور نہ انسانی فہم و بساط سے بالاتر سمجھتا ہے۔یہی وجہ تھی کہ انگریز استعمار کے خلاف باقاعدہ مزاحمت کا آغاز بنگال سے ہوا تھا،جہاں جدید انگریزی تعلیم کو پہلے رواج ملا تھا۔

حصہ نظم میں اخلاق،علم کی اہمیت،نصیحت آموزی،دوستی،ہندوستان کے موسموں،جانوروں،شہروں،عمارات اور داستان و حکایت پر نظمیں ہیں۔کتاب کے آغاز میں حمدیہ نظم ہے۔۲۷ نظم پاروں میں نو نظمیں اخلاق سے متعلق ہیں۔حالی کی نظم 'اپنی ترقی کرو' حکومت وقت کا قصیدہ ہے۔شاعری میں مبالغے کے سخت ترین مخالف،حالی کو حکومت کی حد درجہ مبالغہ آمیز مدح سے عار نہیں ہے۔

حکومت نے آزادیاں تم کو دی ہیں ترقی کی راہیں سراسر کھلی ہیں
صدائیں یہ ہر سمت سے آرہی ہیں کہ راجا سے پرجا تلک سب سکھی ہیں

تسلط ہے ملکوں میں امن و اماں کا
نہیں بند رستہ کسی کارواں کا

کھلی ہیں سفر اور تجارت کی راہیں نہیں بند صنعت کی حرفت کی راہیں
جو روشن ہیں تحصیل حکمت کی راہیں تو ہموار ہیں کسب و دولت کی راہیں

نہ گھر میں غنیم اور دشمن کا کھٹکا
نہ رستوں میں قزاق و رہزن کا کھٹکا

کرو قدر اس امن و آزادگی کی کہ ہے صاف ہر سمت راہ ترقی
ہر اک راہ رو کا زمانہ ہے ساتھی کہ ہر سو سے آواز یہ ہے آتی

کہ دشمن کا کھٹکا نہ رہزن کا ڈر ہے
نکل جاؤ رستہ ابھی بے خطر ہے

حالی نے یہ نظم انیسویں صدی کے اواخر میں انجمنِ پنجاب کی تحریک پر لکھی تھی جو نئی طرز کی نصابی نظمیں لکھوانے کی تحریک تھی، مگر بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں جب برصغیر میں سیاسی مزاحمت عروج پر تھی، اسے شاملِ نصاب کرنے کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ نئی نسل کو باور کرایا جائے کہ حکومت اس کی خیر خواہ ہے اور عوام کو امن،خوشحالی اور ترقی کے ساتھ زندگی بسر کرنے کی آزادی حاصل ہے۔ان نصابات کا ایک اہم مقصد یہ نظر آتا ہے کہ طالب علموں کو کچھ آئیڈیالوجیکل بیانیے رٹا دیے جائیں اور وہ ان کی روشنی میں اپنے اردگرد کی زندگی سے معاملہ کریں۔حقیقی سماجی صورتِ حال کا بچشم خود مشاہدہ کرکے سماجی طرزِ عمل اختیار کرنے کے قابل بنانا،ان نصاب سازوں کے پیشِ نظر بالکل نہیں تھا۔

سلسلہ نئی دہلی اردو ریڈر: اردو کی نئی پہلی کتاب

[دہلی اور دیہاتی مدارس کی پرائمری کی پہلی کتاب]

مؤلف کا نام درج نہیں

تعداد صفحات :۶۴

امیر بک ڈپو، ایجوکیشنل پبلشرز اینڈ بک سیلرز، بار اوّل، ۱۹۳۶ء، نئی سڑک دہلی

دہلی ٹیکسٹ بک کمیٹی نے اسے ۲۵ فروری، ۱۹۳۶ء کو ٹیکسٹ بک کمیٹی کے طور پر منظور کیا تھا۔ اٹھارہ نثر پاروں اور سات نظموں پر مشتمل ہے جن کی تفصیل یہ ہے:

۱۔ خدا کی بڑائی (نظم)	۲۔ صبح	۳۔ جوبلی	۴۔ پھلواری
۵۔ پھول (نظم)	۶۔ سونے کا انڈا	۷۔ تندرستی	۸۔ گھنٹی کون باندھے
۹۔ نہ بھولوں گا اماں تمھاری محبت (نظم)	۱۰۔ شریف	۱۱۔ نیکی کا بدلہ	۱۲۔ پولیس
۱۳۔ دھوپ (نظم)	۱۴۔ مور	۱۵۔ اسلم کی سچائی	۱۶۔ ایک گدھا اور گھوڑا
۱۷۔ سچائی (نظم)	۱۸۔ ریل گاڑی	۱۹۔ سوہن اور موہن	۲۰۔ کوا (نظم)
۲۱۔ انگریزی مہینوں کے نام	۲۲۔ ریچھ کا تماشا	۲۳۔ برسات	۲۴۔ ٹریم کی سیر
۲۵۔ سلامت الٰہی رہے بادشاہ (نظم)			

حصہ نثر میں مضامین اور کہانیاں ہیں۔ چار مضامین نیچر، ایک صحت اور سات ثقافت سے متعلق ہیں جب کہ چھ دل چسپ اور سبق آموز کہانیاں شامل کی گئی ہیں۔ کتاب میں جہاں کسی صفحے کا کچھ حصہ خالی تھا، وہاں لطیفہ درج کر دیا گیا ہے۔ چار دل چسپ لطائف کتاب کا حصہ ہیں جو فہرست میں شامل نہیں ہیں۔ یہ کتاب چوں کہ صوبہ دہلی اور اس کے آس پاس کے ان دیہی علاقوں کے بچوں کے لیے لکھی گئی، جن کی مادری زبان اردو تھی، اس لیے اس کتاب کا بنیادی مقصد زبان کا علم نہیں۔ یہ ضرور ہے کہ ان کی لسانی مہارت میں اضافہ کرنا اس کتاب کا ایک مقصد مؤلف کے پیش نظر تھا، مگر بڑا مقصد پہلی جماعت کے بچوں کو ان کی مادری زبان میں 'جدید ہندوستانی معاشرت' سے آگاہ کرنا نظر آتا ہے۔ اس کتاب سے جس نئی ہندوستانی معاشرت کا تصور ابھرتا ہے وہ انگریزی تمدنی مظاہر سے عبارت ہے۔ یہ ضرور ہے کہ ہندوستان کے موسم، پرندوں، جانوروں اور ایک آدھ ثقافتی مظہر (جیسے ریچھ کا تماشا) کا ذکر موجود ہے، مگر اس پر انگریزی تمدنی مظاہر کا بیانیہ حاوی ہے۔ 'جوبلی' میں بادشاہ سلامت کی جوبلی کا پرجوش بیان ہے۔ ''[دہلی کے] گھنٹہ گھر کو سجایا گیا ہے، کمپنی باغ، کمپنی گھر، چاندنی چوک اور سب بازار بجلی کی روشنی سے جگ مگ کر رہے ہیں...آج بادشاہ سلامت کی جوبلی ہے....دفتروں اور مدرسوں میں کئی دن سے چھٹی ہے۔ لڑکوں اور لڑکیوں کو مٹھائی، غریبوں اور بھوکوں کو طرح طرح کے کھانے بٹ رہے ہیں۔'' تقریبات کے اس ولولہ خیز بیان سے پہلی جماعت کے بچوں کے ذہنوں میں یہ خیال راسخ کرنا آسان تھا

کہ ہندوستانی رعایا بادشاہ سے بے حد خوش ہے۔ (جوبلی کو مغل بادشاہوں کے جلوس کی تقریب کا رنگ دینے کی کوشش ملتی ہے۔) اسی طرح 'پھلواری' کا ذیلی عنوان ہی انگریزی بہار ہے۔ ''خوب، یہ بہت خوش رنگ ہیں۔ ان پھولوں کی بہار ہی اور ہے۔'' پولیس کے ادارے کو بھی خراج تحسین پیش کیا گیا ہے: ''سرکار نے پولیس ہمارے آرام کے لیے بنائی ہے۔ ہم گھر میں پاؤں پھیلا کر سوتے ہیں۔ پولیس کے سپاہی پہرہ دیتے ہیں۔ نہ چور کا ڈر ہے نہ ڈاکو سے خطرہ۔ پولیس نہ ہو تو امن رہے نہ چین'' حالاں کہ ہندوستان میں پولیس کا دارہ ریاستی استعماری طاقت کے نفاذ کا سب سے اہم اوراہ تھا۔ ریل گاڑی بھی انگریزی تمدن کا مظہر ہے: ''ریل بھی کیا سواری ہے۔ بہت آرام دیتی ہے۔ مہینوں کا سفر دنوں میں اور دنوں کا سفر گھنٹوں میں طے ہوتا ہے۔ پہلے یہ بات کہاں تھی۔'' ٹریم، گھنٹہ گھر اور بجلی کا ذکر بھی اسی تفاخر آمیز انداز میں کیا گیا ہے: ''منوہر: جی ہاں مگر ٹریم میں بہت آرام ہے۔ لالہ جی: تم نے دیکھا گھنٹہ گھر پر وہ کتنی بڑی گھڑی لگی ہے؟ چاروں طرف سے وقت معلوم ہوتا ہے۔ چاندنی چوک دہلی کا سب سے بڑا بازار ہے۔ دکانیں کیا سجی ہوئی ہیں۔ بجلی کی روشنی میں ہر چیز چمک رہی ہے۔''

حصہ نظم میں پہلی نظم حمدیہ ہے۔ باقی نظمیں نیچر، ماں کی محبت سے متعلق ہیں اور کتاب کا خاتمہ بادشاہ کی سلامتی کی دعائیہ نظم پر ہوتا ہے۔ ایک نظم دھوپ پر ہے۔ یہ ان نظموں کی نمائندہ ہے جو انگریزی نظموں سے متاثر ہو کر لکھی گئیں اور یہ خیال نہ کیا گیا کہ سرد اور گرم علاقوں میں فطری مظاہر کی الگ الگ معنویت ہوتی ہے۔ اس نظم کا یہ شعر: پڑا کرتی سردی ہے جب زور کی / تو یہ دھوپ لگتی ہے کیسی بھلی، انگلستان کے لوگوں کے لیے ہی خاص معنویت رکھتا ہے، شمالی ہندوستان کے لوگوں کے لیے نہیں جہاں زور کی گرمی پڑا کرتی ہے۔ ایک نظم کوے پر ہے جس میں کوے کو ظالم پرندے کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ کوے کی کالے ہندوستانیوں سے جو نسبت بنتی ہے، وہ ظاہر ہے۔ اس نسبت پر توجہ اس لیے مبذول ہوتی ہے کہ پوری کتاب میں کسی اور پرندے پر نظم نہیں۔ یہ سوال بھی ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ کیا کوا ہی ہندوستانی پرندوں کا نمائندہ ہے؟ اگر ہم کوے کو مجازاً کالے ہندوستانی خیال کریں تو نظم میں ان کا تصور چھینا جھپٹی کرنے والوں کا ابھرتا ہے۔

دیکھ لو وہ دیوار پہ کوا — تاک لگائے ہے وہ بیٹھا
ہاتھ میں تھا بچی کے ٹکڑا — آنکھ بچا کر جھٹ لے بھاگا
واہ رے کوے تیری پھرتی — بچی چھوڑی تو نے روتی

کتاب کی آخری نظم بادشاہ کی سلامتی کی دعاؤں پر مشتمل ہے کہ اسی بادشاہ کے طفیل ہندوستان میں امن، چین، راحت اور خوشحالی ہے۔ نظم میں وہی مبالغہ ہے جو شاہوں کی مدح میں روایتی طور پر ہوا کرتا تھا۔ حالاں کہ مغربی تنقیدی اثرات نے غزل اور قصیدے کو جس بنیاد پر مردود ٹھہرا لیا تھا، وہ مبالغہ ہی تھا۔ نظم میں ہندوستاں کو سر سبز کہا گیا ہے اور اس وقت جب (۱۹۳۰ء کی دہائی میں) کساد بازاری نے لوگوں کا جینا مشکل کیا ہوا تھا۔ مگر ہمارے نصاب ساز جانتے تھے کہ بچے ہر اس بات پر یقین کر لیتے ہیں جو دل چسپ بیانیہ یا غنائیہ پیرائے میں بیان کی گئی ہو۔

چمکتا رہے شاہ کے سر پہ تاج — رہے ان کا قائم ہمیشہ یہ راج
کریں کیا عنایت کا ان کا بیاں — رعایا پہ اپنی وہ ہیں مہرباں
دعا دیتی ہے ان کو ہر ایک زباں — انھی سے ہے سر سبز ہندوستاں
ہے بچوں کا ہم درد یہ بادشاہ — غریبوں پہ رہتی ہے ہر دم نگاہ
سلامت الٰہی رہے بادشاہ

نہ چور اور ڈاکو کا کھٹکا رہا — ہمیں راج میں ان کے سب کچھ ملا
دعا ہے ہماری یہ تجھ سے خدا — نگہباں ہو تو بادشاہ کا سدا
سلامت الٰہی رہے بادشاہ

اس کتاب میں فقط شہری تمدن پیش کیا گیا ہے؛ دیہی زندگی کا کوئی پہلو سامنے نہیں لایا گیا، حالاں کہ یہ دہلی اور اس کے دیہی علاقوں کے لیے منظور شدہ درسی کتاب تھی۔ دیہی معاشرت پر شہری تمدن کو ترجیح دینے کی وجہ ظاہر ہے۔ جو بلی، ٹریم، ریل گاڑی، گھنٹہ گھر، بجلی دیہات میں نہیں تھیں جن کے ذریعے انگریزی تہذیب کے مفید اور پرشکوہ تصور کو نوخیز اور نئے خیالات کی قبولیت کا غیر معمولی فطری مادہ رکھنے والے ذہنوں میں راسخ کیا جاسکتا تھا؛ نیز انیسویں صدی کے اواخر سے نو آبادیاتی برصغیر میں رائج ہونے والا 'تعلیم و شائستگی' کا تصور بھی اشرافیہ اور شہر تک محدود تھا۔ علاوہ ازیں یہ کتاب ظاہر کرتی ہے کہ اردو زبان ایک نئے 'تہذیبی دور' میں داخل ہو رہی ہے: یہ نئے یورپی تہذیبی مظاہر کے بیان اور ان کی معنویت کے انجذاب سے گزر رہی ہے۔

اردو کورس، چھٹی جماعت کے لیے
ڈاکٹر سر محمد اقبال
و
حکیم احمد شجاع پاشا
تعداد صفحات: ۲۵۰

گلاب چند کپور اینڈ سنز بک سیلرز پبلشرز، بار پنجم، ۱۹۳۹ء لاہور

یہ کتاب دیباچے اور فرہنگ کے علاوہ نظم و نثر کے ۴۶ نمونوں پر مشتمل ہے، جن کی تفصیل یہ ہے:

۱۔ دعا (نظم) ۲۔ دنیا کی آبادی (۱) ۳۔ سرزمین ہند (نظم) ۴۔ یدھشٹر کا پہلا سبق
۵۔ ہندوستانی بچوں کا گیت (نظم) ۶۔ زمین کی آبادی (۲) ۷۔ صفائی (نظم) ۸۔ راجہ ہریش چندر
۹۔ شرافت (نظم) ۱۰۔ زمین کی سرگزشت (۱) ۱۱۔ دہنا ہاتھ (نظم) ۱۲۔ زمین کی سرگزشت (۲)
۱۳۔ پہلے کام بعد میں آرام (نظم) ۱۴۔ جیمس فرگوسن ۱۵۔ مکڑی اور مکھیاں (نظم) ۱۶۔ زمین کی سرگزشت (۳)

۱۷۔ابر(نظم)	۱۸۔راجہ مایا داس	۱۹۔اپنا گھر(نظم)	۲۰۔نیک دل شہزادہ
۲۱۔سپوت (نظم)	۲۲۔حب الوطنی	۲۳۔زلزل(نظم)	۲۴۔مہماں نوازی
۲۵۔رونق بارش	۲۶۔کنگ لیئر	۲۷۔مرغ اسیر اور صیاد(نظم)	۲۸۔دنیا کی سب سے بڑی چیز
۲۹۔جگنو(نظم)	۳۰۔مینا	۳۱۔سکندر اعظم(۱)	۳۲۔کام(نظم)
۳۳۔تمبا کو اور چائے	۳۴۔صبح کی چہل پہل	۳۵۔سکندر اعظم(۲)	۳۶۔عزت(نظم)
۳۷۔دانت اور بال	۳۸۔پردیس(نظم)	۳۹۔سکندر اعظم(۳)	۴۰۔گنگا کا کنارہ (نظم)
۴۱۔بابر کا بچپن(۱)	۴۲۔میرا جھونپڑا(نظم)	۴۳۔بابر کا بچپن(۲)	۴۴۔محنت (نظم)
۴۵۔بابر کا بچپن (۳)	۴۶۔مکتوبات	۴۷۔فرہنگ	

اقبال اور حکیم شجاع نے اس کتاب کا کسی قدر تفصیلی دیباچہ لکھا ہے۔ یہ واضح نہیں کہ مؤلفین میں سے دیباچہ کسی ایک نے لکھا ہے یا دونوں نے مل کر؟ایک نے لکھا اور دوسرے نے نظرِ ثانی کی اور کہیں دو ایک سطروں کا اضافہ کردیا؟ تاہم ایک بات تو غیر مشتبہ ہے کہ پوری کتاب کی تالیف میں دونوں شریک رہے، اس لیے دیباچے کے نکات اور مندرجات کو دونوں مؤلفین کی متفقہ رائے کا نتیجہ قرار دینا چاہیے،مگر ساتھ ہی ہمیں یہ نکتہ بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیے کہ یہ کتاب سررشتہ تعلیم کی ہدایات کی روشنی میں تیار کی گئی تھی۔ ان ہدایات کی پابندی کرتے ہوئے مؤلفین کے لیے اپنی آرا پیش کرنے یا مندرجات کی تیاری میں اپنی انفرادی آرا کو بنیاد بنانے کی کس قدر گنجائش تھی، یہ ایک اہم سوال ہے،جس کا جواب کتاب کے توضیحی مطالعے میں خود بخود مل جاتا ہے۔خاص طور پر جب ہم اقبال کے ادب و قوم سے متعلق تصورات کو سامنے رکھتے ہیں۔دیباچے کا آغاز مروجہ درسی کتب کی اس کوتاہی کی نشان دہی سے ہوتا ہے کہ وہ اپنے اندازِ تحریر اور طریقہ انتخاب کے اعتبار سے معاصر زندگی کے مطالبات پورا نہیں کرتیں۔گویا معاصر زندگی کے مطالبات کی آگاہی، ان کی تفہیم اور ان کے سلسلے میں طلبا کو تیار کرنا ہی درسی کتب کا اہم مقصد ہونا چاہیے۔یہ مقصد درسی کتب کے اسلوب اور ان کے مندرجات دونوں سے ظاہر ہونا چاہیے۔نوآبادیاتی ہندوستان میں معاصر زندگی کے مطالبات کا تصور بے حد ٹیڑھا تھا۔بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں جب یہ کتاب تالیف کی جارہی تھی، ہندوستان میں مزاحمتی تحریکیں زور پکڑ چکی تھیں؛ برطانوی استعمار کی اس چھت میں جگہ جگہ چھید ہونے لگے تھے جو چند دہائیاں پہلے محفوظ و مستحکم تھی۔لہٰذا معاصر زندگی کے مطالبات کا ایک 'برطانوی یورپی استعماری' تصور تھا اور دوسرا 'ہندوستانی مقامی آزادی کوش' تصور تھا۔تب برصغیر جس معاصر زندگی کا تجربہ کررہا تھا اور اس کا تصور تشکیل دینے میں جن تاریخی قوتوں کے زیرِ اثر تھا وہ مقامیت سے مملو تھیں۔دیباچے میں معاصر زندگی کے مطالبات کی نوعیت کی وضاحت نہیں،تاہم اس کی طرف کچھ اشارے ضرور موجود ہیں۔مؤلفین کے نزدیک سابقہ درسی کتب اس لیے معاصر زندگی کے مطالبات پورا کرنے سے قاصر تھیں کہ ان کے زمانۂ تالیف میں انتخاب کے مواقع کم تھے اور اردو ادب نے مغربی ادب سے متاثر ہوکر خاص رنگ اختیار نہیں کیا تھا۔یعنی اردو کا وہ جدید ادب ان کے سامنے موجود نہیں تھا جو مغربی ادب سے متاثر ہونے اور ایک خاص رنگ

اختیار کرنے کا نتیجہ ہے۔اس میں واضح اشارہ ہے کہ معاصر زندگی کے مطالبات 'مغرب کے اثرات سے پیدا ہونے والا جدید اردو ادب' ہی سمجھتا اور پورا کرتا ہے، اور اسی کی تدریس نہیں کی گئی۔تاریخی طور پر یہ بات درست ہے یا نہیں، اس سے ہٹ کر دیکھنے والی اہم بات یہ ہے کہ مولفین اس بات پر اصرار کرتے محسوس ہوتے ہیں کہ معاصر زندگی اس ادب ہی میں ظاہر ہوتی ہے جو محض زمانی طور پر نیا نہ ہو بلکہ اپنے زمانے کی 'روح' کا علم بردار ہو اور یہی ادب نئی نسل کو پڑھایا جانا چاہیے(اگر چہ پرانے اساتذہ فن کے نتائج فکر کو شامل نصاب کرنے کا ذکر موجود ہے مگر اصرار بہ ہر حال ''زمانہ ء حال کے ان انشاپردازوں اور شاعروں کے مضامین نظم و نثر'' پر ہے ''جنھوں نے اردو کو ایسی زبان بنانے کے لیے ان تھک اور کام یاب کوششیں کی ہیں جو موجودہ ضروریات کے مطابق اور ادائے مطالب پر قادر ہو'')۔دیباچے کے نکات اس سوال کو بالواسطہ انگیخت کرتے ہیں کہ کیا 'مغرب کے اثرات سے پیدا ہونے والا اردو کا تمام جدید ادب' معاصر زندگی کے مطالبات پورا کرتا ہے؟ یہ سوال اس لیے بھی پیدا ہوتا ہے کہ معاصر زندگی کا تصور تو کسی فاعل کے بغیر کیا جاسکتا ہے،مگر زندگی کے مطالبات کا تصور کسی فاعل :میں / ہم یا وہ کے بغیر ممکن نہیں۔یعنی معاصر زندگی کے مطالبات لازماً کسی نہ کسی کی طرف سے ہوتے ہیں اور کوئی نہ کوئی ان کا مخاطب بھی ہوتا ہے۔نیز مولفین نے 'مغربی ادب سے متاثر ہوکر خاص رنگ اختیار کرنے والے اردو ادب' کا ذکر کیا ہے۔اگرچہ اس خاص رنگ کی وضاحت نہیں،مگر اتنی بات واضح ہے کہ مولفین محض مغربی ادب کے سطحی اثرات قبول کرنے والا ادب مراد نہیں لے رہے، بلکہ ان کا مقصود دو ادبی روایتوں کے امتزاج سے پیدا ہونے والا ایک نئے اسلوب اور کینڈے کا ادب ہے۔

مولفین کی یہ وضاحت مذکورہ بالا سوال کا جواب تلاش کرنے کی کوشش قرار دی جاسکتی ہے:''مضامین زیادہ تر ایسے ہی منتخب کیے گئے ہیں،جن میں زندگی کا روشن پہلو جھلکتا ہو،تا کہ طالب علم اس کے مطالعے کے بعد کشاکش حیات میں زیادہ استقلال ،زیادہ خود داری اور زیادہ اعتماد سے حصہ لے سکیں۔''ہر چند اقبال کی فکر میں کشاکش حیات ایک نیم فلسفیانہ تصور ہے اوراس میں کسی مخصوص صورتِ حال کی طرف اشارے کے بجائے زندگی کی عمومی جہد و سعی کا کنایہ ہے،تاہم اگر اسے معاصر زندگی کے مطالبات کے ساتھ جوڑیں تو معلوم ہوگا کہ کشاکشِ حیات سے مراد معاصر قومی زندگی کی کش مکش ہے۔طالب علموں کو اسی زندگی کے دھارے میں شامل ہونا اور اپنا کردار ادا کرنا ہے،لہٰذا انھیں زندگی کے روشن پہلوؤں پر نگاہ رکھنے کے قابل بنانا ضروری ہے۔ایک پر امید زاویہ ء نگاہ ''استقلال،خودداری اور اعتماد'' جیسی کرداری صفات کی نمود کرتا ہے۔دوسرے لفظوں میں یہاں ادب کی تدریس کے بنیادی مقصد کی نشان دہی کی گئی ہے۔ادب کی تدریس کا مقصد کسی خاص نظریے کی ترسیل نہیں ،بلکہ انسانی شخصیت کی تہذیب ہے۔''حقیقت میں ادبیات کی تعلیم کا یہی مقصد ہونا چاہیے کہ ادبی ذوق کی تربیت کے ساتھ ساتھ طلبا کی وسیع النظری اور ان کے دل و دماغ کی جامعیت نشو ونما پائے۔''

حسن سے مسرت حاصل کرنے اور وسیع النظری اور دل و دماغ کی جامعیت کی نشوونما،ادب کے مطالعے کے دو عمومی مقاصد ہیں،جن کا تصور نجی زندگی میں کیا جاسکتا ہے یا پھر ایک ایسے معاشرے میں جہاں انسانی آزادی کو طاقت کی کسی کش مکش سے خطرہ نہ

ہو۔چناں چہ دیباچے میں ادبیات کی تعلیم کے 'مثالی' مقصد بیان کرنے کے بعد یہ واضح کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ'' اور اس امر کا لحاظ تو بالخصوص رکھا گیا ہے کہ منتخبہ نظم ونثر پر وطنیت کا رنگ غالب ہوتا کہ طلبا کے دلوں میں اخلاقِ حسنہ اور علم ادب کی تحصیل کے دوران ہی اپنے وطن کی محبت کا پاک جذبہ موجزن ہو اور وہ ہندوستان کو جس عظمت کے نشان اس مجموعہ میں جگہ جگہ موجود ہیں،زیادہ پرعظمت بنانے میں حصہ لیں۔'' کیا وطنیت کا رنگ غالب کرنے کی شعوری کوشش ،دل و دماغ کی جامعیت کی نشوونما کے مقصد سے ہم آہنگ ہے؟وطن کی محبت ایک فطری جذبہ ہے،جو مستور حالت میں ہمہ وقت موجود ہوتا ہے،مگر جوں ہی آدمی وطن سے دور ہوتا یا وطن کسی خطرے سے دوچار ہوتا ہے،یہ جذبہ پوری شدّت سے،بغیر کسی خارجی تحریک کے،از خود بیدار ہوجاتا ہے ،جب کہ وطنیت ،ایک آئیڈیالوجی ہے؛اسے'کسی' نے تشکیل دیا ہے؛کسی مقصد کے تحت تشکیل دیا ہے۔ وطن کی محبت اور وطنیت،ایک ہی تصویر کے دو رخ نہیں ہیں۔اس سے ہٹ کر کہ وطنیت کی آئیڈیالوجی کیا تھی،کس نے کس مقصد کے حصول کی خاطر اسے وضع کیا اور طلبا کی شخصیتوں کو اس کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی،دیکھنے والی بات یہ ہے کہ یہ طلبا کی اس ذہنی نشوونما کے تصور سے ٹکراتی ہے جسے وسیع النظری اور دل و دماغ کی جامعیت کہا گیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ قومی سطح پر ادبیات کی تدریس کے منصوبے ہی میں ایک فکری الجھن اور کشاکش موجود ہوتی ہے۔ادبیات کی روح ہسرت ِ جمال اور فکری و ثقافتی وسیع النظری سے عبارت ہے،جب کہ تعلیم و تدریس کا قومی زاویہ متعین قومی تصورات کا علم بردار ہوتا ہے۔اس طور دونوں کا رخ دومختلف سمتوں میں ہوتا ہے اور دونوں میں کشاکش کا باعث بھی یہی ہے۔ ہر چند ادبیات کی تدریس کے مقاصد میں ادبیات کی روح کے احترام کا ذکر موجود ہوتا ہے،مگر حقیقتاً متعین قومی تصورات حاوی رہتے ہیں۔زیرِ نظر کتاب کے مؤلفین نے جس خاص رنگ کے جدید ادب کی تدریس کا ذکر ابتدائیے میں کیا ہے ،وہ وطنیت کے رنگ میں لکھا ہوا ادب ہی ہے۔کتاب کے مندرجات سے بھی اس امر کی تائید ہوتی ہے۔

اہم بات یہ بھی ہے کہ اس کتاب کی تالیف میں علامہ اقبال بھی شامل ہیں اور وہ وطنیت کے تصور پر مبنی ادب اس وقت شاملِ نصاب کر رہے ہیں ،جب وہ خود اس تصور سے تائب ہو چکے تھے۔وطنیت کی جگہ ،ملت کے نظریے کا حامی اور مبلغ بن چکے تھے۔قیامِ یورپ کے زمانے ہی میں اقبال وطنیت کے نظریے کے خطرات سے آگاہ ہونے لگے تھے۔اپنے لیکچر 'ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر' (۱۹۱۰ء)میں قومیت کے وطنی تصور پر تنقید کی ہے۔اس کے بعد اقبال نے اپنی شاعری اور نثر میں اگر کسی نظریے پر غیر مصالحانہ انداز میں اور شدومد سے تنقید کی ہےتو وہ وطنیت کا نظریہ ہے۔اس کے باوجود اقبال نے اس نصاب میں وہ تمام مندرجات شامل کرنا کیسے گوارا کیے جو وطنیت کے نظریے کی تبلیغ کرتے ہیں؟یہ ایک ایسا سوال ہے جو ہمیں اقبال کے تعلیمی تصور اور تعلیمی کوششوں پر نئے زاویے سے غور کرنے پر مائل کرتا ہے۔(اس موضوع پر تفصیلی بحث مقدمے میں کی جائے گی۔)

دیباچے میں اخلاقی مضامین کے بارے میں یہ صراحت بھی کی گئی ہے کہ'' [ان کے]انتخاب میں اس امر کو ملحوظ رکھا گیا ہے کہ ان کا اسلوب ِ بیان ایسا ہو جو طالب علم کو کم زور اور بزدل بنانے کے بجائے نیک اور بہادر بنائے۔''

کتاب کے نثری مندرجات میں چند ایک سائنسی ، معلوماتی مضامین(زمین کی سرگزشت، دنیا کی آبادی،تمباکو اور چائے،دانت اور بال)اور زیادہ تر تاریخی و اخلاقی مضامین(یدھشٹر کا پہلا سبق،راجہ ہریش چندر،راجہ مایاداس،نیک دل شہزادہ،مہماں نوازی،کنگ لیئر،بینا،جیمس فرگوسن،سکندر اعظم،بابر،حب الوطنی) شامل ہیں۔

زبان و ادب کی نصابی کتب جن خیالات کی تعلیم کو اپنا مقصود بناتی ہیں،ان کا اہم وسیلہ کہانی ہوتی ہے۔اخلاقی اور تاریخی مضامین کو بھی کہانی کے پیرائے میں پیش کیا جاتا ہے۔اس کتاب میں بھی 'مخصوص تصورات' کی تعلیم کا اہم ذریعہ کہانی ہی ہے۔اس کتاب میں شامل تمام اخلاقی،تاریخی کہانیوں کا امتیاز'امتزاجی ثقافتی تصور' ہے ۔یہ تصور،ہندو،مسلم اور یورپی عناصر سے مرکب ہے۔دوسرے لفظوں میں یہ کتاب ایک ایسے ہندوستان سے طلبا کو متعارف کرواتی ہے جس میں تین تہذیبی دھارے شامل ہو چکے ہیں۔چناں چہ کتاب میں چھٹی کے طلبا کے لیے جن اخلاقی اور دل چسپ قصوں کا انتخاب کیا گیا ہے،وہ ہندو،مسلم اور یورپی تاریخ سے لیے گئے ہیں۔تاہم واضح رہے کہ ثقافت کا امتزاجی تصور غیرنامیاتی ہے۔اس تصور میں سہ گانہ ثقافتی عناصر الگ الگ رہتے ہیں؛ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو،ایک نئی ثقافت میں ضم ہوتے محسوس نہیں ہوتے۔یعنی کتاب میں کوئی قصہ ہندو تاریخ سے،کوئی مسلم ثقافت سے اور کوئی کہانی یورپی تہذیب سے لی گئی ہے،مگر کوئی ایسی کہانی شامل نہیں جس میں تینوں تہذیبوں کے نمائندہ عناصر یک جا ہوں۔ہندو اور مسلم تاریخ سے جتنے قصے منتخب کیے گئے ہیں،وہ قدیم ہیں۔یہ کہنا مشکل ہے کہ منتخب قصے ان تہذیبوں کے ممتاز اور نمائندہ قصے ہیں۔تاہم انھیں معاصر عہد میں ''موزوں' بنا کر پیش کرنے کی کوشش ملتی ہے۔ایک اور بات بھی واضح ہے۔'امتزاجی ثقافتی تصور' میں تینوں ثقافتوں کا درجہ یکساں نہیں۔یورپی ثقافت،دیگر ثقافتوں سے ایک ایسے فاصلے پر رہتی ہے جہاں سے وہ اپنی فضیلت کا اظہار کرسکے؛دیگر ثقافتوں کی اپنے پیراڈائم میں تعبیر کرسکے اور ان کی تعلیم و تربیت کا اہتمام کرسکے۔ان کہانیوں کا اگر کوئی موتیف ہوسکتا ہے تو وہ 'آقا کی موجودگی' ہے۔

'یدھشٹر کا پہلا سبق' میں یدھشٹر کو اس کے گورو،درونا چاریہ نے پہلا سبق یہ دیا کہ'' سچ بولو اور غصے سے پرہیز کرو۔'' یدھشٹر نے اسے یاد کرنے میں کئی دن لگادیے۔جب اس کے گورو نے ناراض ہوکر تاخیر کی وجہ پوچھی تو اس نے کہا کہ''...سبق کا پہلا حصہ 'سچ بولو' مجھے ابھی تک یاد نہیں ہوا،کبھی کبھی جھوٹ منہ سے نکل ہی جاتا ہے۔جب تک دل سے جھوٹ کا خیال بھی دور نہ ہو جائے تب تک میں کیسے کہہ دوں کہ مجھے سبق یاد ہوگیا ہے اور خاص کر اس حالت میں جب کہ میرا سبق ہی یہ ہے'' سچ بولو اور غصہ سے پرہیز کرو۔'' اس بات پر گورو کو غصہ آیا،اس نے یدھشٹر کو پیٹ ڈالا۔وہ چپ چاپ گورو کی مار سہتا رہا۔راجہ کا بیٹا ہونے کے باوجود گورو پر غصے نہیں ہوا۔''جنھوں نے ہندوؤں کی مشہور کتاب مہا بھارت کا کبھی مطالعہ کیا ہے،وہ جانتے ہیں کہ یدھشٹر نے گورو درونا اچاریہ کی امیدوں کو پورا کیا۔'' یدھشٹر نے ثابت کیا کہ سبق کا یاد کرنا محض کسی بات کو یاد رکھنا نہیں،اسے اپنے مزاج اور کردار کا حصہ بنانا ہے یا زبان اور طبیعت میں ہم آہنگی قائم کرنا ہے۔تعلیم کا یہ ایک مثالی تصور ہے،جسے فقط اس تعلیمی نظام میں تصور کیا جاسکتا ہے،جس کی بنیاد گیان پر ہو؛ذات کے اس عرفان پر ہو جس میں نفس واحد خود کو کسی عظیم ترین ماورائی ہستی کے روبرو محسوس کرتا ہے اور اس لیے

جو کچھ زبان سے کہتا ہے،اس کی سچائی کی تصدیق اس کا قلب کر رہا ہوتا ہے۔....اب سوال یہ ہے کہ نوآبادیاتی سیاق میں ''سچ بولو اور غصے سے پرہیز کرو'' کی کیا معنویت ہے؟اگر ہم کہانی کے نیم تاریخی،اساطیری کرداروں کو نوآبادیاتی عہد کے حقیقی کرداروں سے بدل دیں تو یہ معنویت خود بخود سامنے آجاتی ہے۔ انگریز حکام نئے زمانے کے درونا چاریہ ہیں جو ہندوستانی راجاؤں کی اولادوں کو 'مہذب تعلیم' دے رہے ہیں۔نوآبادیاتی سیاق میں مہذب ہونے کا مطلب غصے سے پرہیز ہے۔ غصہ اپنی اصل میں منفی جذبہ نہیں۔غصہ دراصل ایک ایسی اچانک،شدید جذباتی صورتِ حال ہے جو آدمی کو از حد مبہم طریقے سے آگاہ کرتی ہے کہ وہ کس کے مقابل ہے اور اس کے مقابل کس قدر کم زور ہے۔ہر مزاحمت کی تہ میں غصہ موجود ہوتا ہے۔غصے کی مبہم آگاہی جب واضح ہوجاتی ہے اور 'مقابل' کا ناک نقشہ صاف دکھائی دینے لگتا ہے تو یہی مزاحمت ہے۔ لہٰذا نوآبادیاتی سیاق میں غصے پر قابو پانے کا مطلب اپنے مزاحمت کے جذبات کچل دینا اور ایک بے ضرر شخصیت میں ڈھل جانا ہے۔سر سید جسے تربیت کہتے تھے،وہ غصے اور ایجی ٹیشن سے پرہیز ہے۔گیان کی تعلیم میں جس ماورائی ہستی پر عقیدہ ہوتا ہے،وہ نوآبادیاتی نظامِ تعلیم میں 'حاکم اور بادشاہ' ہوتا ہے۔اس سے وفاداری تعلیم کا منتہائے مقصود ہوتا ہے۔اسی عہد کی اگر ہم دوسری درسی کتابوں پر نظر ڈالیں تو ان باتوں کی تصدیق ہو جائے گی۔

یہی مفہوم 'مہمان نوازی' میں بھی موجود ہے۔یہ ابراہیم بن سلیمان کی کہانی ہے جو اپنی جان کے خوف سے شام بھاگ گیا تھا۔جب بنی عباس کے پہلے خلیفہ سفاح (جسے مؤلفین نے ''مسلمانوں کا دینی بادشاہ'' لکھا ہے۔گویا خلیفہ کہنا نامناسب تھا۔کیا سلطنت عثمانیہ اور خلافت کے خاتمے سے اس کا کوئی تعلق ہے؟سوچنے والی بات ہے!)نے منادی کرادی کہ لوگ (بنی امیہ کے)اپنے گھروں کو واپس آسکتے ہیں تو ابراہیم بن سلیمان سیدھا خلیفہ کے پاس گیا۔خلیفہ کے استفسار پر اس نے بیان کیا کہ وہ کس طرح جان بچا کر کوفہ پہنچا تو کچھ نہ سمجھتے ہوئے وہاں ایک عالی شان مکان میں پناہ لی۔اہلِ خانہ سے التجا کی کہ'' خدا کے واسطے مجھے اپنے یہاں پناہ دیجیے۔''التجا قبول ہوئی۔گھر کا نوجوان مالک روزانہ گھر سے چلا جاتا اور واپسی پر پریشان ہوتا۔ابراہیم کے پوچھنے پر اس نے بتایا کہ وہ اپنے باپ کے قاتل (ابراہیم بن سلیمان) کی تلاش میں جاتا ہے۔'' اپنا نام سن کر خوف سے کانپ گیا،''مگر اپنے دل میں ارادہ کیا کہ خواہ میں قتل ہی کیوں نہ کردیا جاؤں،اصل حقیقت اسے بتا دوں۔'' چناں چہ اس نے بتادیا کہ وہی اس نوجوان کے باپ کا قاتل ہے۔''میری صورت دیکھ کر اس نوجوان پر سکتہ سا طاری ہوگیا۔'' نوجوان نے حسرت بھرے لہجے میں کہا'' پناہ میں آنے والے کو قتل کرنا شرافت کے خلاف ہے۔اس لیے بہتر یہی ہے کہ فوراً یہاں سے کہیں دور چلا جائے تا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ میرا خیال پھر تیری طرف سے بدل جائے اور انتقام کے جوش سے میں تجھے قتل کر ڈالوں۔''نوجوان نے ابراہیم بن سلیمان کو پانچ سو اشرفیاں دیں اور وہ اس کی مہمان نوازی پر متحیر ہوکر وہاں سے چلا۔عرب مسلمانوں کی تاریخ کا یہ واقعہ،میزبانی کے غیر معمولی آداب کی مثال ہے۔اس کہانی کا نقطہ ارتکاز اپنے انتقام کے جذبے کو شرافت پر قربان کرنا ہے۔گویا یہ باور کرایا جارہا ہے کہ غصے،انتقام،مزاحمت اور تشدد کے جذبات شرافت کے خلاف ہیں۔

یہی معانی 'دنیا کی سب سے بڑی چیز' میں ملتے ہیں۔یہ سبق اکبر کے سوالات اور بیربر کے جوابات پر مشتمل ہے۔اکبر

دریافت کرتا ہے کہ دنیا کی سب سے بڑی چیز کیا ہے اور وہ کیا کھاتی اور کیا پیتی ہے؟بیر بر ایک لڑکے سے معلوم کر کے اکبر کے سوال کا جواب دیتا ہے۔ وہ لڑکا بیر بر کو راستے میں ملا تھا۔وہ ایک ایک کر کے چنے چبا رہا تھا۔ بیر بر نے حیرت سے وجہ پوچھی تو جواب ملا کہ کئی دن کا بھوکا ہونے کی وجہ سے ایک ایک کر کے چنے چبا رہا ہے کہ شاید اس طرح تسلی ہو جائے ۔بیر بر اسے گھر لے آیا۔وہی لڑکا بیر بر کو بتاتا ہے کہ سب سے بڑی چیز عقل ہے جو غم کھاتی اور غصہ پیتی ہے۔اس کا ایک ایک کر کے چنے چبانا بھوک سے پیدا ہونے والے غصے کو پینے اور غم کھانے کی علامت بھی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ مغل مسلمانوں کی تاریخ میں اکبر واحد بادشاہ ہے جسے انگریز پسند کرتے تھے اور اسے ہندو مسلم اتحاد اور مشترکہ تہذیب کی علامت سمجھا جاتا تھا۔یہ کتاب بھی اس اتحاد کی داعی ہے، اس لیے اکبر اور بیر بر کی کہانی کے ذریعے ایک تو ہندو مسلم اتحاد کی تاریخی گواہی لاتا ہے ،دوسرا یہ باور کراتا ہے کہ اخلاقی اقدار میں سب سے بڑی قدر غم کھانا اور غصہ پینا ہے۔اہم بات یہ نہیں کہ عقل کو دنیا کی سب سے بڑی چیز کے طور پر پیش کیا گیا ہے؛اہم بات یہ ہے کہ عقل کی بڑائی کو غم کھانے اور غصہ پینے سے مشروط کیا گیا ہے۔ گویا عقل مند اس کہانی کا وہ بچہ ہے جو کئی روز سے بھوکا ہے اور کھانے کو فقط چند چنے اس کے پاس ہیں۔وہ بھوک کے پیدا کردہ غم اور غصے کو اپنی عقل کے تابع رکھے۔یہی کچھ یدھشٹر کرتا ہے۔وہ اپنے غصے کو 'علم' کے تابع رکھتا ہے۔گویا عقل اور علم کا سب سے بڑا کام ان شدید جذبات کی بیخ کنی ہے، جو ایک حقیقی، واقعی (نوآبادیاتی) صورتِ حال سے تحریک پاتے ہیں۔

'راجہ ہریش چندر' بھی اسی سلسلے کی کڑی ہے۔رشی وشوامتر ،راجہ کو آزمانے کے لیے اس سے راج لیتے اور ہزار اشرفیاں بطور نذرانہ طلب کرتے ہیں۔راج پاٹ کے بعد اس کے پاس کچھ نہیں بچا تھا۔ چناں چہ راجہ،خود کو،اپنی بیوی تارا اور اکلوتے بیٹے روہت کو بیچ کر نذرانے کی اشرفیاں اکٹھی کرتے اور رشی کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔تارا ایک مہاجن کے یہاں اور راجہ خود ایک شمشان گھاٹ پر نوکری کر لیتے ہیں۔روہت کو سانپ ڈستا ہے۔اسے مردہ سمجھ کر تارا شمشان گھاٹ جلانے لاتی ہے ،مگر ہریش چندر اسے پہچان لینے کے باوجود کہتا ہے کہ'' جب تک روپیہ نہ لاؤ گی ،نہ جلانے دوں گا۔ مالک کا یہی حکم ہے۔'' تارا کو سپاہی پکڑ لیتے ہیں ۔ اسے ایک مطلوب قاتل قرار دے کر راجہ کے سامنے لاتے ہیں۔قتل کا حکم ملتا ہے،جس کی تعمیل کے لیے تارا کو ہریش چندر کے پاس شمشان گھاٹ لایا جاتا ہے۔یہ اس کی آزمائش کا سب سے کڑا لمحہ تھا۔وہ حکم کی تعمیل کے لیے تیار ہو جاتا ہے ۔اسی لمحے وشوامتر آتے ہیں۔ ہریش چندر کو'' گلے سے لگالیا اور کہا بیٹا! میں آزمارہا تھا کہ تو کس قدر دھرم کا پابند ہے۔معلوم ہوا کہ دنیا جو تیری تعریف کرتی ہے ،وہ غلط نہیں ہے۔'' راجہ کا بیٹا فقط بے ہوش تھا۔وہ زندہ سلامت ماں باپ سے آملا۔ بالآخر وشوامتر نے بڑے اصرار سے ان کا راج ان کے حوالے کیا اور خود بنوں میں عبادت کرنے چلا گیا۔اس کہانی کا نقطۂ ارتکاز ''تعمیل حکم'' ہے۔دھرم کی پابندی کا دوسرا نام اپنے حاکم کی فرماں برداری ہے۔خواہ یہ حاکم رشی کی صورت میں ہو یا شمشان گھاٹ کا مالک ہو۔اگر ہم غور کریں تو یہاں بھی اپنے فطری جذبات پر قابو رکھنے پر اصرار موجود ہے۔ویسے اس کہانی کی ایک اور معنویت بے حد واضح ہے۔ ہریش چندر راجہ ہے،مگر رشی کی صورت میں ایک اعلیٰ تر حاکم اس کے راج کرنے کی صلاحیت میں یقین نہیں رکھتا۔ چناں چہ اسے طرح طرح کی

سختیوں اور قربانیوں کی آزمائش سے گذارا جاتا ہے۔پھر کہیں ،اس کی اہلیت تسلیم کی جاتی ہے۔ برٹش گورنمنٹ، ہندوستانیوں کی سیلف گورنمنٹ کے تصور میں کیا یہی منطق پیش نہیں کرتی تھی؟ نئے زمانے کے یہ وشوامتر بار بار کہتے تھے کہ وہ فقط ہندوستانیوں کی تربیت کرر ہے ہیں تا کہ وہ حکومتِ خود اختیاری کے اہل ہوسکیں۔

مولفین نے دیباچے میں واضح کیا ہے کہ انھوں نے خاص طور پر کوشش کی ہے کہ ''منتخبہ نظم ونثر پر وطنیت کا رنگ غالب ہو تا کہ طلبا کے دلوں میں اخلاقِ حسنہ اور علم ادب کی تحصیل کے دوران میں اپنے وطن کی محبت کا پاک جذبہ موجزن ہو۔''وطنیت کی بنیاد وطن کے ارضی تصور پر ہے۔وطنیت کی بنیاد پر وطن کی محبت کا جذبہ پیدا کرنے کی موزوں صورت وطن کے ارضی مظاہر کی پر جوش تعریف وتحسین ہے۔نظموں میں یہ طریق کار موجود ہے،مگر نثر میں نہیں۔'حبّ الوطنی' میں وطن پر قربان ہونے کی جس کہانی کو بہ طور مثال پیش کیا گیا ہے،وہ مقامی نہیں یورپی ہے۔ہوریشس،روم کو سکسوں کے ظلم سے بچانے کے لیے اپنی جان قربان کرتا ہے۔ ہوریشس دریائے ٹائبر کے پل پر پامردی سے لڑتا ہے۔پل کو اس کے ہم وطن توڑ دیتے ہیں اور اپنے وطن کی طرف ظالم سکسوں کی پیش قدمی روک دیتے ہیں۔

> روم کی فوج کو مجتمع ہونے کا کافی وقت مل گیا اور ہوریشس کی بے نظیر قربانی سے روم کو سکسوں کے ظلم سے بچالیا۔ اس کے اس دلیرانہ کام نے روم کے ہر ایک باشندے کے دل میں حبّ وطن کی آگ مشتعل کردی اور انھوں نے اس زور سے دشمن پر حملہ کیا کہ تاب نہ لاکر انھیں میدان کو چھوڑ کر بھاگتے ہی بنی۔آج ہوریشس کا جسم اس دنیائے فانی میں موجود نہیں،لیکن اٹلی کا بچہ بچہ اس کے نام کو عزت سے یاد کرتا ہے۔

'ہوریشس کی بے نظیر قربانی' حوصلہ انگیز ہے اور یہ ثابت بھی کرتی ہے کہ وطن کی محبت دنیا کے تمام لوگوں میں پائی جاتی ہے،مگر غور طلب بات یہ ہے کہ ہندوستانیوں کے دل میں ہندوستان کی محبت پیدا کرنے کے لیے ہندوستان ہی سے کسی کہانی کا انتخاب کیوں نہیں کیا گیا؟ کیا یہ کہانی فقط اس 'امتزاجی ثقافتی تصور' کو روبہ عمل لانے کی کوشش کا نتیجہ ہے،جو سررشتہ تعلیم کی ہدایت تھا۔ یہ تسلیم کرنا تو مشکل ہے کہ چوں کہ حبّ الوطنی پہ کہانی شامل کرنا تھی،یہ مل گئی اور شامل کر لی۔اگر ہم یہ دلیل مان بھی لیں تو ان مضمرات کو نظر انداز نہیں کر سکتے جو نوآبادیاتی سیاق میں اس کہانی کی قرأت سے نمود کرنے لگتے ہیں۔اس میں شک نہیں کہ یہ کہانی وطنیت کے بنیادی تصور سے متصادم نہیں،مگر ہندوستانی وطنیت کے آدرش کے مطابق ہرگز نہیں؛اس لیے کہ وطنیت کا بنیادی تصور اپنی اصل میں ارضی ہے اور ہندوستانی وطنیت ،ہندوستانی ارض کی محبت پر استوار ہے۔قصہ یہ ہے کہ وطنیت ایک یورپی تصور تھا، اس لیے اس کی عملی مثال کے لیے بھی ایک یورپی متن کام میں لایا گیا۔ہندوستانی ارض کی محبت میں ہندوستانی لوگوں نے ہزاروں جانوں کے نذرانے پیش کیے،مگر ان کی کہانیوں میں ''''سکسن'' وہ انگریز ہیں جو انھیں حبّ الوطنی کی تعلیم دے رہے ہیں۔لہٰذا ان کی کہانیاں کیوں کر شامل کی جاتیں؟ یہ کہانی ہندوستانی تاریخ کے بارے میں ایک ''خاموش رائے'' تو ضرور پیش کرتی ہے کہ یہ وطن پر قربان ہونے کی مثالوں سے خالی ہے یا وہ مثالیں قابلِ ذکر نہیں۔تاہم ایک غور طلب بات اور بھی ہے۔ یہ کتاب پہلی اور دوسری جنگِ عظیم کے دوران میں تالیف

ہوئی۔ یہ عرصہ دوسری عالمی جنگ کے خطرے کی گھنٹیوں سے برابر گونج رہا تھا۔ جن یورپی علاقوں سے یہ گھنٹیاں سنائی دے رہی تھیں، وہ سیکسوں کے علاقے (مثلاً جرمنی) تھے۔ برطانوی ہندوستان کو "ہندوستان کی محبت" میں سرشار ایسے جاں نثاروں کی ایک بار پھر تلاش تھی جو سیکسوں کے خلاف برطانوی اتحادی افواج میں شامل ہوکر اپنی جانوں کے نذرانے دے سکیں۔

وطن کی محبت کے علاوہ، حقیقی محبت کا تصور بھی یورپی متن کی صورت پیش کیا گیا ہے۔ 'کنگ لیئر' میں کنگ لیئر اور اس کی تین بیٹیوں: گانرنیل، ریگن اور کارڈیلیا کی کہانی پیش ہوئی ہے۔ یہ شیکسپئر کے مشہور المیہ ڈرامے 'کنگ لیئر' کی تلخیص ہے۔ کنگ لیئر اپنی جائداد اپنی تینوں بیٹیوں میں تقسیم کرنا چاہتا ہے مگر زیادہ حصہ اس کو دینا چاہتا ہے جو اس سے سب سے زیادہ محبت کرتی ہو۔ بڑی دونوں بیٹیاں جھوٹ موٹ کی محبت کا نہایت مبالغہ آمیز اظہار کرتی ہیں مگر چھوٹی کارڈیلیا کو خوشامد سے نفرت ہے۔ "میں اپنے باپ سے اس قدر محبت کرتی ہوں، جس قدر محبت کرنا ایک سعادت مند بیٹی کا فرض ہے۔" لیئر سچ اور خوشامد میں فرق نہ کرنے کے "ہمارشیا" کے سبب، کارڈیلیا سے ناراض ہوکر اپنی جائداد میں اس کا حصہ بھی بڑی بیٹیوں کو دے دیتا ہے۔ بڑی بیٹیاں جلد ہی شاہی کروفر سے محروم باپ کو گھر سے نکال دیتی ہیں۔ وہ پاگل ہوکر جنگلوں کی طرف نکل جاتا ہے۔ کنٹ کے نواب کو لیئر کی کسمپرسی کی خبر ملی تو وہ اس کی تلاش میں نکلتا ہے۔ وہ فرانس پہنچ کر کارڈیلیا کو آگاہ کرتا ہے جو اب شاہ فرانس کی ملکہ ہے۔ کارڈیلیا اور شاہ فرانس، بڑی بیٹیوں سے سلطنت چھین لیتے ہیں۔ کارڈیلیا باپ کا علاج کرواتی ہے۔ لیئر کو جب یہ سب علم ہوتا ہے تو دعائیں دیتے ہوئے کہتا ہے "بیٹی شاید یہ آنسو اس ظلم کے داغوں کو مٹا دیں، جو میں نے تم سے کیا تھا۔" بڑی بیٹیاں آپس کی دشمنی کا شکار ہوکر مر جاتی ہیں۔.....عجیب بات یہ ہے کہ معمولی تبدیلی کے ساتھ یہی کہانی مشرق میں بھی موجود ہے۔ میرامن کی 'باغ و بہار' میں بصرے کی ملکہ کا قصہ۔ دونوں میں بڑا فرق فقط یہ ہے کہ بصرے کی ملکہ میں سات بہنوں کا اور کنگ لیئر میں تین بہنوں کا قصہ ہے۔ کیا مؤلفین حقیقی اور بے ریا محبت کی اس کہانی کے مشرقی متن سے آگاہ نہیں تھے؟ یہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ حب الوطنی کی بے نظیر مثال کی طرح بے ریا محبت کی بے نظیر مثال بھی یورپ سے لائی گئی ہے اور یہ امتزاجی ثقافتی تصور کے عین مطابق تو ہے جس میں یورپی ثقافت، مشرقی / ہندوستانی ثقافت کی تعلیم و تطہیر کرتی ہے، نیز یہ ایک اور ثقافتی تدبیر کو بھی منکشف کرتی ہے۔ یورپی اور ایشیائی متن جب اپنی بعض مماثلتوں یا کسی تاریخی ضرورت کے تحت ایک دوسرے کے مقابل آتے ہیں تو مذکورہ تدبیر یورپی متن کو مرکز میں جگہ دیتی اور ایشیائی متن کو حاشیے پر دھکیل دیتی ہے۔ اسے نوآبادیاتی ثقافتی غلبے کا براہ راست نفسیاتی اثر کہنا چاہیے کہ ایشیائی متن کو خاموشی کی دبیز چادر چھپا لیتی ہے اور اس پر کسی کو حیرت نہیں ہوتی۔ اس سے بھی سنگین بات یہ ہے کہ ایشیائی / مشرقی متن اپنی خاموشی میں گویا نہیں ہوتا؛ وہ بس فراموش ہو جانے کی صورتِ حال میں مبتلا ہوتا ہے۔

یہ ایک دل چسپ بات ہے کہ کتاب میں جنگی ہیرو دو مرتبہ ظاہر ہوتا ہے اور دونوں مرتبہ یورپی ہے۔ ہوریشس اور سکندر اعظم۔ بابر بھی فاتح تھا مگر کتاب میں فقط اس کے بچپن کو تین قسطوں میں پھیلا کر پیش کیا گیا ہے۔ شاید اس کی باقی زندگی کی واقعات 'امتزاجی ثقافتی تصور' سے ہم آہنگ نہیں؛ وہ ہندو راجاؤں سے جنگیں کرتا ہے۔ یہ بھی ایک توجہ طلب بات ہے کہ بابر کے بچپن کے

جرأت آمیز واقعات سے ،چھٹی کے طالب علموں کو انسپائر کرنے کا مقصود حاصل ہوجاتا ہے۔مگر سکندر یونانی کس سبب سے ہندوستانیوں کے لیے ہیرو ہے؟ کیا جنگی ہیرو سے مراد ایک ایسا بہادر جنگ جو ہے ،جسے اپنے مقبوضات کی سرحدیں مسلسل پھیلانے کا جنون ہو یا وہ بہادر سورما جو اپنے وطن کی مٹی کی حفاظت کرنے میں یقین رکھتا ہے؟ یہ کتاب اوّل الذکر کو ہیرو تسلیم کرتی محسوس ہوتی ہے۔لہٰذا سکندر ہیرو ہے اور راجہ پورس (جسے پورو لکھا گیا ہے) نہیں۔ ہیرو کے مذکورہ تصور کی پابندی کی وجہ سے ہندوستان کا فاتح ،ہندوستانیوں کے لیے ہیرو بن جاتا ہے اور ہندوستانی اس فاتح کے مقابلے میں جس بے جگری،شان اور دھج سے لڑتا ہے،وہ اسے ہیرو نہیں بناتی۔

> دریا کے پار راجہ پورو کا لشکر مقابلے کو تیار تھا اور صدہا ہاتھی ساحل کو گھیرے اس طرح کھڑے تھے کہ سکندر کی فوج کو اترتے ہی پامال کر دیں یا سونڈوں سے اچھال کر عدم کو پہنچائیں۔ ایسی حالت میں اس نے عبور دشوار دیکھ کر مقام کر دیا.....پھر ایک اندھیری رات کو جب کہ بادل گرج رہا تھا اور بجلی کوند رہی تھی۔ کچھ پیادے اور چیدہ سوار لے کر اوپر کی طرف چلا.....کہ پورو کے ہزار سوار اس کے سامنے پڑے،مگر جلد مغلوب ہوگئے۔جب پورو نے سکندر کا دریا سے اترنا سنا تو بہت سا لشکر لے کر خود اس کے مقابلے کو آیا اور تین پہر تک پامردی سے لڑتا رہا۔آخر شکست کھائی اور اسیر ہوکر سکندر کے سامنے لایا گیا۔سکندر نے پوچھا کہ اب آپ کے ساتھ کیا سلوک کریں۔ اس نے جواب دیا کہ جو بادشاہ ،بادشاہوں کے ساتھ کرتے ہیں۔پھر پوچھا کہ اور کیا چاہتے ہو؟ کہا میرے پہلے ہی جواب میں سب باتیں نہیں آگئیں۔ سکندر لڑائی میں اس کی دلاوری اور شجاعت دیکھ کر اور عاقلانہ جواب سن کر ایسا خوش ہوا کہ اس کا ملک اور قرب و جوار کا علاقہ جو فتح کیا،سب اس کو دے دیا۔ کہتے ہیں کہ اس معرکے میں پورو کے ہاتھی نے کسی کو اس پاس بھی نہ پھٹکنے دیا اور جتنے تیر اس کے جسم میں لگے تھے،سب اپنی سونڈ سے نکالے۔

شکست کھانے کے باوجود خود کو بادشاہ کہنا اور اس سلوک کا مطالبہ کرنا جو ایک بادشاہ کے شایانِ شان ہوتا ہے،یہ جواب ظاہر کرتا ہے کہ پورس نے شکست قبول نہیں کی تھی۔وہ نفسیاتی سطح پر اب بھی غیر مغلوب تھا،مگر یہاں بھی سکندر کی 'عظمت' کو اجاگر کیا گیا ہے کہ اس نے شاہانہ فیاضی کا مظاہرہ کرتے ہوئے پورس کو علاقے لوٹادیے۔اگر ہم اس بیانیے کو پنجاب کی تاریخ کا نمائندہ بیانیہ سمجھیں تو یہ نتیجہ اخذ کرنا غیر واجب نہیں ہوگا کہ کم از کم ہمارے نصابات میں ہمارے 'ہیرو' وہی قرار دیے گئے ہیں،جنھوں نے ہمیں فتح کیا۔جنھوں نے ان کے خلاف مزاحمت کی،انھیں ہیرو تسلیم نہیں کیا گیا۔مزاحمت کے بیانیے پر فتح کے بیانیے کو ترجیح دی گئی۔دلِ ناتواں کے مقابلے کی کیفیت ،نصابی بیانیوں کے قلب میں جگہ نہ حاصل کر سکی۔

شاعری کے حصے پر نظر ڈالیں تو اس میں عام اخلاقی موضوعات پر تین (شرافت ،مکڑی اور مکھیاں،عزت)،محنت پر تین (دہنا ہاتھ،پہلے کام بعد میں آرام،کام)،متفرق موضوعات پر آٹھ (صفائی،اپنا گھر،سپوت،زلزلہ،مرغِ اسیر اور صیاد،صبح کی چہل پہل،پردیس، میرا آبخورا) اور ہندوستانیت پر چھ (سرزمینِ ہند،ہندوستانی بچوں کا گیت،ابر،رونق بارش،جگنو،گنگا کا کنارہ) نظمیں شامل ہیں۔

وطنیت اگر ایک نظریہ ہے تو اس کی عملی شکل ہندوستانیت ہے۔اس کتاب کی نظموں میں ہندوستانیت کی تعلیم دینے کا خاص

اہتمام ہے۔جیسا کہ لکھا جا چکا ہے،خود علامہ اقبال ابتدا میں وطنیت اور ہندوستانیت کے قائل تھے،مگر بعد میں انھوں نے وطنیت کی جگہ ملت کا تصور اختیار کرلیا۔یہاں اقبال کی فکر میں اس انقلابی تبدیلی پر بحث کی گنجائش نہیں ہے۔اقبال نے یہاں اپنا مشہور ترانہ:سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا،شامل نہیں کیا،تاہم اس ترانے کی روح سے ہم آہنگ نظمیں شامل کی ہیں۔مثلاً وفا کی یہ نظم:

وہ سر زمین میرے ہند کی ہے سن اے وفا جو مرا وطن ہے
وہ جس کو جنت نشان کہتے ہیں ساری دنیا کا جو چمن ہے
اسی کا تاریخی نام ''شائستگی کا گہوارہ'' کہن ہے
ضیائے ماضی سے روئے مستقبل اس کا تاباں کرن زمن ہے
نہیں کوئی سرزمین ایسی نظیر اس کی کہیں نہیں ہے

ہندوستانیت کی بنیاد ہندوستان کی سرزمین اور اس پر موجود'سب کچھ' کی محبت و مدح پر ہے۔اس'سب کچھ' میں یہاں کے ندی نالے، دریا،سمندر،پہاڑ،صحرا،کھیت،درخت،پھل پھول اور یہاں پر رہنے والے سب لوگ،خواہ ان کا تعلق کسی مذہبی،لسانی،نسلی گروہ سے ہو،شامل ہیں۔ان سب متنوع عناصر کی مرکزی تنظیمی قوت،ہندوستان کی ارض ہے۔سب اسی سے پیدا ہوئے اور اسی پر مر مٹنے والے ہیں۔ارض ہندوستان ایک ایسی ''مقدس ماتا اور دیوی'' کا درجہ اختیار کر لیتی ہے،جس پر تمام ہندوستانی اپنا سب کچھ قربان کرنے کے لیے تیار رہتے ہیں۔یہ تصور'ہندوستانی بچوں کا گیت' میں خاص طور پر پیش کیا گیا ہے۔

ہم بھارت ماتا کی سیوا میں تن من دھن کو لگا دیں گے
ہم کیسے جواں ہیں بھارت کے یہ دنیا کو دکھلا دیں گے
ہر دل میں کریں گے اپنا گھر ، ہیں ہم تو محبت کے پیکر
ہر کونے کونے میں جا کر ،ہم پریم کے راگ سنادیں گے
ہم نفس کو اپنے ماریں گے ہم جوش دلوں میں ابھاریں گے
جب بے بھارت کی پکاریں گے ایک شور جہاں میں مچا دیں گے
جب کوئی مسافر پائیں گے ہم اس کے ناز اٹھائیں گے
سب گھر کے چین بھلائیں گے پردیس کو دیس بنائیں گے
کشتی جو بھنور میں پائیں گے طوفان کا جوش مٹا دیں گے
ہم ڈوبیں گے مر جائیں گے پر بیڑا پار لگا دیں گے

کتاب میں ہندوستانیت کا سب سے اہم استعارہ ''گنگا'' ہے۔ جب ہم گنگا پر پوری ایک نظم پڑھتے اور اس کے مندرجات پر غور کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ گنگا استعارہ ہی رہتی ہے علامت نہیں بن پاتی۔ یہ اس علامتی وسعت کی حامل نہیں بن پاتی کہ جس میں ارضِ ہندوستان کا تنوع سما سکے۔ لہٰذا یہاں ہندوستانیت کا تصور ''جامع اور ہمہ گیر'' نہیں، ''انتخابی اور محدود'' ہے۔ یہاں ہندوستانیت شمالی ہندوستان تک محدود ہوتی محسوس ہوتی ہے، اور اس کے بھی ایک حصے تک۔ نظم ''گنگا کا کنارہ'' میں صرف ان مناظر کا بیان ہے جن کا گہرا تعلق ہندو کلچر اور مذہب سے ہے۔ گویا گنگا، گنگا جمنی تہذیب کا کنایہ بھی نہیں بنتی۔ کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستانیت کے ڈسکورس کی تہ میں ہندو کلچر ہی موجود ہے؟

سہانی ہے کس درجہ تاروں کی چھاؤں
ٹہلنے کی خاطر مچلتے ہیں پاؤں
بچھائے ہوئے مرگ چھالے فقیر
لبِ نہر تڑکے سے ہیں جاے گیر
وہ جوگی بھی دھونی رمائے ہوئے
ہیں پوجا میں آسن جمائے ہوئے
وہ بیلے وہ جوڑے چمکتے ہوئے
وہ کانوں میں مندرے لٹکتے ہوئے
وہ گھنٹی بجاتے ہوئے برہمن
ہیں بت خانوں میں کس طرح نعرہ زن
وہ تھالی میں سیندور چندن لیے
کوئی آرہا ہے عجب آن سے
ہر ایک کی نئی دھج نیا ڈھنگ ہے
لبِ گنگ اس وقت کیا رنگ ہے؟

ہندوستانیت کا تصور بہ ظاہر جس قدر سادہ نظر آتا ہے حقیقتاً اس سے کہیں زیادہ پیچیدہ ہے۔ یہ پیچیدگی اس وقت نمایاں ہونے لگتی ہے جب اس کی بنیادی فکر کے نتائج پر غور کرتے ہیں۔ مثلاً جب ہندوستانیت کی بنیاد ارضِ ہندوستان پر رکھی جاتی ہے تو ہندوستانی باشندوں کی شناخت کا یہ اصول طے پا جاتا ہے کہ وہ سب ہندوستانی ہیں جو اس دھرتی پر پیدا ہوئے مگر اس کے ساتھ

ہی یہ سوال سامنے آتا ہے کہ جو باہر سے آئے، ان کی شناخت کیا ہو؟ یہ سوال ہندوستانیت کی بنیادی فکر کو جھنجھوڑتا ہے۔ یہ سوال، ہندوستان کی تاریخی صورتِ حال کے تناظر میں اس قدر اہم ہے کہ اسے ہندوستانیت پر بحث میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ حتیٰ کہ چھٹی کی نصابی کتاب میں بھی نہیں۔ چناں چہ اس سوال کے جواب میں ''شرافت'' کا بیانیہ وضع کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے یہ سوال کا جواب نہیں، اس سوال سے پیدا ہونے والی مشکل اور پیچیدگی سے نکلنے کا راستہ ہے۔ یعنی یہ بیانیہ اس تضاد کو حل نہیں کرتا کہ ارض ہندوستان کے بیٹوں میں یہاں کے قدیم باشندوں کے ساتھ نئے باشندوں کو کیوں کر شامل کیا جائے؟ بس یہ باور کرانے کی کوشش کرتا ہے کہ اصول پسندی، شرافت وطنیت پر حاوی ہے کہ ان کا تعلق زمین سے نہیں، انسانی عقلی اخلاقیات سے ہے۔

مجھے نہیں ہے یہ پروا کہیں سے آئے کوئی
کہیں سے بار تو طن اٹھا کے لائے کوئی
جو پاک نہر ہے اور آب صاف چلتا ہے
تو کیوں یہ پوچھیں کہ چشمہ کہاں نکلتا ہے
درخت سے نہیں کچھ کام جس کے پھول ہو تم
کمال کی اصل تو جب ہے کہ با اصول ہو تم

ہندوستانیت کا ایک مقصود حب الوطنی کی تعلیم دینا بھی تھا۔ حیران کن امر محض یہ نہیں ہے کہ نظموں میں بھی حب الوطنی کی مثال کے طور پر ایک یورپی کا قصہ پیش ہوا ہے، سخت الجھا دینے والا امر یہ ہے کہ یہ یورپی ہندوستانیوں کے خلاف جنگ کرتا ہے۔ نظم 'سپوت' میں ایک رابرٹ نامی انگریز کی بہادری کا واقعہ منظوم ہوا ہے۔ اس قصے میں ماں کے ان جذبات کو بھی نمایاں طور پر پیش کیا گیا ہے جو وہ محاذِ جنگ پر گئے اپنے بیٹے کے لیے رکھتی ہے۔ ہند سے آنے والے کسی شخص سے رابرٹ کی ماں پوچھتی ہے کہ کیا تم رابرٹ کو جانتے ہو، کیا اس نے کوئی پیغام اس کے نام دیا تھا، اس کے لفظ کیا تھے، اس کا کلام کیا تھا؟ جواب میں ہندوستانی کہتا ہے:

ہیولاک کی لڑائی اس نے لڑی ہے ساری
دشمن پہ وار سارے اس کے ہوئے ہیں کاری
دو بار لکھنؤ پر وہ چڑھ کے خوب اڑا ہے
تلوار سے لڑا ہے اور توپ سے لڑا ہے
کر شکر اس خدا کا جس نے اسے بچایا
ہر معرکے میں اس پر حق کا رہا ہے سایا

اے ماں ! بہادری سے تیرا لڑا ہے بیٹا
اور ہر زباں پر اس کا پھیلا ہوا ہے چرچا
کرنل کی جاں کو اس نے رن میں بچا لیا تھا
سرکار میں یہ قصہ سارا لکھا گیا تھا
اس کے صلے میں اس کو تمغہ عطا ہوا ہے
زاید براں وظیفہ اس کو دیا گیا ہے
ہے خوش نصیب لڑکا تیرا بہت بڑی ماں
خوش قسمتی کا اس کی تارا رہے درخشاں

نظم کی تیکنیک اس خوبی سے وضع کی گئی ہے کہ ''حب الوطنی'' اپنی آئیڈیالوجیکل وضع کو چھپانے میں کام یاب رہتی ہے۔اوّل نظم کے مافیہ پر ماں کے جذبات کا غلبہ دکھایا گیا ہے۔جذبات کے اعتبار سے ماں کی کوئی مقامی شناخت نہیں ہوتی۔ماں یورپی ہو یا ہندوستانی،وہ ایک جیسی بے چینی اور فکرمندی اپنے بیٹے کے لیے رکھتی ہے۔اس کے مقابلے میں رابرٹ کی شناخت غیر واضح نہیں۔وہ انگریزوں کی طرف سے ہندوستانیوں کے خلاف بے جگری سے لڑتا ہے؛ان پر تلوار اور توپ چلاتا ہے،اپنے کرنل کی جان بچاتا ہے اور پھر بھی وہ ہندوستانیوں کا ہیرو بننے کی اہلیت رکھتا ہے۔نظم کی تیکنیک کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ رابرٹ کی بہادری کا سارا بیان ایک ہندوستانی کی زبانی ہے اور ایک ماں کے سامنے ہے۔یہ تیکنیک حب الوطنی کو ایک استعماری آئیڈیالوجی کے طور پر نمایاں ہونے سے باز رکھتی ہے۔چوں کہ یہ سارا بیان ایک چشم دید گواہی کی حیثیت رکھتا ہے، اس لیے یہ باور بھی آتا ہے کہ وہ ہندوستانی خود رابرٹ کے ساتھ لکھنو کے محاذ پر شریکِ جنگ تھا۔لہٰذا جس جنگ میں خود ہندوستانی اپنے ہم وطنوں کے خلاف صف آرا ہوں،وہ جنگ ناجائز کیسے ہوسکتی ہے؟ یہ فقط منطق نہیں،تاریخی صداقت بھی ہے کہ چند ہزار گورے فوجیوں کے ساتھ لاکھوں ہندوستانی سپاہیوں نے اپنے ہی ہم وطنوں سے جنگ کی تھی۔...مگر تیکنیک بہ ہر حال ایک مہین پردہ ہے جو سرسری نظر سے دیکھنے والوں سے کچھ چیزیں مخفی رکھ سکتا ہے۔نظم کے متن ہی میں کچھ باتیں ایسی موجود ہیں جو رابرٹ کی شناخت کی اصل سامنے لاتی ہیں۔تیکنیک یہ تاثر پیدا کرتی ہے کہ رابرٹ کی شناخت ایک بیٹے کی ہے،مگر جب ہم نظم میں یہ بھی پڑھتے ہیں کہ اس کا قصہ سرکار میں لکھا گیا تھا، اس کی جنگی خدمات کے صلے میں اسے تمغہ اور وظیفہ عطا ہوا تھا،تو کھلتا ہے کہ وہ دھرتی کا بیٹا نہیں،سرکار کا کارندہ تھا۔

ڈاکٹر علمدار حسین بخاری
ڈائریکٹر، سرائیکی ایریا سٹڈی سنٹر
بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

نو آبادیاتی تاریخی ڈسکورس اور فکشن: مماثلتیں اور امتیازات

Dr. Alamdar Hussain Bukhari
Director, Saraiki Area Study Centre
Bahauddin Zakariya University, Multan.

Colonial Historical Discourse and Fiction: Similarities & Differences

The narrative of history and the narrative fiction are two different genres but they have a number of similarities, parallels and sharing. Both of these narratives are constructions of words and they intend to communicate some meanings to the readers, therefore, they may be recognized as two identical discourse patterns. They consist of the narration of real or imagined events and characters. But they have a few basic differences and discriminations also since history relies on the factual events of the past while fiction is based on imagined facts, events and characters. History never claims to be complete but a piece of fiction (both novel and short story) is understood to be a whole in itself. We have tried to compare the narrative of history and narrative fiction in this article by emphasizing on this idea that both of these discourse patterns share the styles, techniques and insights of one another. The contemporary historians and the fiction writers are well aware of this phenomenon and they try to benefit from both in their writings. Especially in the subcontinent it has been a very tricky job as during colonial era the history of the subcontinent was constructed and re-narrated to suit the objectives of Empire.

تمام جدید سماجی علوم کا اس بات پر لگ بھگ اتفاق ہے کہ انسانی تہذیب کی صورت گری اُس وقت ہوئی جب انسان نے کلام کرنا سیکھا اور پھر ایک عرصہ میں انسان کے کلام سے کہانی نے جنم لیا۔ گزرتے وقت کے ساتھ کہانی نے خود انسان کو اپنے

گھیرے میں لے لیا اس کے بعد انسان نے خود اپنے آپ کو سمجھنے کے لیے کہانیوں کا سہارا لیا ،اس لیے اُس نے کہانی ہی کے طرز پر اپنی سرگزشت سنانے کی کوشش کی جو صدیوں کے دورانیے میں انسان کی پوری نوع کی سرگزشت بنی تو تاریخ کہلائی ۔کہانی اور تاریخ دونوں انسانی کلام/ڈسکورس کی تشکیلات ہیں جو انسان نے خود اپنی ذات اور اپنی نوع کے امکانات کی تفہیم وتعبیر کے لیے بنائیں ۔ کہانی اور تاریخ دونوں ہی انسانی زندگی کی انفرادی اور اجتماعی سطحوں پر رمز کشائی کرتی ہیں۔ دلچسپ امر یہ ہے کہ انسان خودان کی تشکیل کرتا ہے اور پھر ان میں خوداپنا ہی عکس دیکھتا ہے۔

قبل از تاریخ صدیوں کے عمل میں ہر خطے اور ہر قوم کے اپنے اپنے اساطیر اور دیو مالائی قصے تشکیل پاتے رہے۔جن سے انسان نے بنی نوع انسان کی سرگزشت اور اس کے فطرت اور مظاہر فطرت کے ساتھ رشتوں کی تفہیم کے ابتدائی انداز تراشے بیسویں صدی کے اوائل تک عام طور پر انہیں بے سرو پا خیال آرائیاں، بے پر کی اڑائیں اورخرافات قرار دے کر نظر انداز کیا جاتا رہا لیکن پھر ماہرین علم انسانیات(Anthropology) اور علم الاساطیر (mythology) اور جدید دور میں ماہرین لسانیات نے انہی کی مدد سے انسانی زندگی کے آغاز و ارتقاء کی تاریخ کو مرتب کرنے میں مدد لی۔ تاریخ بھی تو انسانی زندگی کی ایک ایسی مربوط کہانی بیان کرنے کے لیے کوشاں تھی جس کی بنیاد حقیقت واقعہ پر استوار ہو۔ اب اگر تاریخ کے بیانیے میں بعض کھانچے اور رخنے رہ گئے ہیں اور کئی واقعاتِ گزشتہ کا سُراغ ملنا ممکن دکھائی نہیں دیتا تو پھر دیو مالا اور اساطیر کے بظاہر مصوّرہ واقعات سے مدد لے لینے میں کچھ مضائقہ نہیں۔

تاریخ اور کہانی کا ازل کا ساتھ ہے کیوں کہ جیسے کہا گیا شاید تاریخ نے کہانی سے جنم لیا یا شاید معاملہ اس کے برعکس ہی ہو لیکن پھر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان دونوں کی حدیں جدا ہوتی چلی گئیں اور ان میں باقاعدہ امتیاز کیا جانے لگا۔ تاریخ نے واقعی حقیقت سے اپنے رشتے مضبوط سے مضبوط تر کئے لیکن کہانی اس دوران میں کئی روپ (رزمیہ، رومانس، داستان، حکایات، ناول اور مختصر افسانہ وغیرہ) بدلنے کے باوجود اپنی اصل سے (دیو مالا، اساطیر، لوک کہانیوں) سے زیادہ دور نہیں ہوئی۔ یورپی استعمار اور نظامِ نوآبادیات کے تشکیل کردہ علم اور نظریۂ علم کے تحت حقیقت اور افسانہ (Fact and Fiction) کو ایک دوسرے کے متضاد سمجھا جانے لگا کیوں کہ اس کے مطابق افسانے کی بنیاد تخیل وتصور پر ٹکی تھی اور تاریخ حقائق ، جو صدیوں کے دورانیوں میں وقوع پذیر ہو چکے واقعات اور حالات کے سائنسی مطالعے، تجزیے اور پیش کش کا دعویٰ کرنے لگی۔ ارسطو کی یہ بات ہزاروں سال گزر جانے کے بعد بھی بہت اہم تسلیم کی جاتی ہے:

> "---تاریخ اس چیز کو بیان کرتی ہے جو ہو چکی ہے جب کہ شاعری اس قسم کی چیزوں کو سامنے لاتی ہے جو ہو سکتی ہیں۔ اس وجہ سے شاعری بمقابلہ تاریخ کے زیادہ فلسفیانہ اور زیادہ قابل توجہ ہے۔ شاعری آفاقی صداقتوں سے سروکار رکھتی ہے جب کہ تاریخ مخصوص واقعات سے سروکار رکھتی ہے۔"[1]

آج علم تاریخ بے پناہ وسعتوں کا حامل ہو چکا ہے اور اس نے زندگی کی بہت سی ایسی حقیقتوں کو اپنے دامن میں سمیٹ لیا ہے جو ارسطو کے دور میں اس کے احاطہ سے باہر سمجھی جاتی تھیں اس لیے بعض تاریخ دان اب شاید ارسطو کے اس بیان کو تسلیم نہ کریں۔ لیکن جدید دور میں اگر چہ شعر و ادب کی وسعتیں بھی بے کنار ہو گئی ہیں لیکن ارسطو کی بوطیقا آج بھی شاعری اور ادب کی تفہیم کیلیے

ایک بنیادی دستاویز ہے اور ارسطو کے شاعرانہ صداقت اور تاریخی صداقت کے تصوّرات کو جدید ادبی تھیوری میں اب بھی بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

تاریخ میں چاہے کتنی ہی بصیرتیں پنہاں ہوں یا عیاں ہوں اس کی اصل بنیاد بصارت، سماعت اور حسّی تجربے کی گرفت میں آنے والے واقعی، دنیوی اور سماجی حوالوں پر انحصار ہے لیکن ادب (اور ہم اس وقت خود کو صرف افسانوی ادب تک محدود کر رہے ہیں) مشاہدے اور تجربے سے کچھ سوا بھی ہے کیوں کہ یہ انسان کی داخلی بصیرت، جذبے اور تخیّل پر انحصار کرتا ہے یعنی وہی ارسطو والی بات کہ ''شاعری آفاقی صداقتوں سے سروکار رکھتی ہے۔'' [ارسطو کے زیرِمطالعہ المیہ (tragedy) رزمیہ (epic) اور طربیہ (comedy) وغیرہ بھی تو کہانیوں کے شعری روپ ہی تھے] شاعری اور دیگر فنون ایسی چیزوں کو سامنے لاتے ہیں جو ہوسکتی ہیں، یہی منصب افسانہ بھی روا کرتا ہے لیکن فکشن (خصوصاً حقیقت پسند فکشن) اب ایسی ماورائے تجربہ انسانی صداقتوں کے اظہار کا مدعی بھی نہیں ہے کہ جن کا محض تصوّر کیا جاسکتا ہو اور انسانی تجربے اور مشاہدے کی دنیا میں ان کا ہونا ممکن نہ ہو بلکہ یہ تو انسان کی واقعی اور حقیقی سماجی و انفرادی زندگی کی فنی عکس گری کا مدعی ہے اور بس۔ اس اعتبار سے حقیقت پسند فکشن دوسری اصناف ادب کی بہ نسبت تاریخ کے پیرایے کے کہیں زیادہ قریب آ جاتا ہے اور یہ بات تو ایک قدیم داستان بوستانِ خیال کے اردو مترجم خواجہ امان دہلوی کو بھی معلوم تھی اور اس نے بوستانِ خیال کی ایک جلد حدائق الانظار کے ابتدائیے میں ''نفس قصہ کے واسطے چند مراتب لازم و واجب'' کی نشان دہی کرتے ہوئے لکھا تھا:

''---قصہ میں بجنسہٖ تواریخ گزشتہ کا لطف حاصل ہو، نقل و اصل میں ہرگز فرق نہ ہو۔''[۲]

یہاں قابلِ توجہ بات یہ بھی ہے کہ خواجہ امان دہلوی داستان کو ''بمطابق تواریخ گزشتہ'' کہتا ہے ''تاریخ'' نہیں کہتا یعنی ان دونوں کی باہمی مماثلتوں کے باوجود تاریخ اور افسانے کا فرق ہر دور کے قصہ گو کو معلوم تھا۔ البتہ اس کا ایک اہم ترین مسئلہ ہمیشہ یہ رہا کہ اس کی کہانی کو بالکل اسی طرح قابلِ یقین سمجھا جائے جس طرح تاریخ گزشتہ کے واقعات کو سمجھا جاتا ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں مثلاً تاریخ اور افسانے (حقیقت پسند) کی بنیاد ہمیشہ واقعے (event) کے بیان پر استوار ہوتی ہے اور ''واقعہ ایک طویل یا مختصر دورانیہ کا وقوعہ (happening) ہوتا ہے جو ایک موجود و مخصوص صورتِ حالات میں تبدیلی لاتا ہے بلکہ ایک نقطۂ نظر یہ بھی ہے کہ ''واقعہ ایک موجود صورتِ احوال میں متصوّرہ تبدیلی ہے؛ ایک ایسی تبدیلی جس پر ہم اس لیے توجہ دیتے ہیں کیوں کہ ہم (چاہے بصری اعصاب، حافظے، دستاویزات یا اطلاع کے دیگر ذرائع سے) پہلے اور بعد کی دونوں صورت ہائے احوال سے آگاہ ہوتے ہیں''[۳] اپنی روزمرہ زندگی میں ہونے والی تبدیلیاں ہمیں عموماً پریشان نہیں کرتیں اس لیے روزمرہ زندگی کی عام تبدیلی کے بجائے یہی متصوّرہ تبدیلی (percieved Change) ہمیں حیرت میں ڈالتی ہے علاوہ ازیں تاریخ اور فکشن میں احوالِ واقعی اپنی اہمیت کا ہر دم احساس دلاتے ہیں کیوں کہ:

الف: واقعہ انفرادی کے بجائے اجتماعی تعبیر کا حامل ہوتا ہے۔

ب: تاریخ کے تناظر میں واقعہ ایسی تبدیلیوں کا باعث ہوتا ہے جو صرف باعثِ توجہ ہی نہیں ہوتیں بلکہ یاد رکھی جاتی ہیں اور ریکارڈ پر لائی جاتی ہیں۔

د: واقعہ کی کوئی طوالت متعین نہیں کی جا سکتی، یہ پلک جھپکتے میں بھی وقوع پذیر ہو سکتا ہے اور دنوں، مہینوں اور برسوں بلکہ صدیوں پر بھی محیط ہو سکتا ہے(۱۱/۹ کا واقعہ، گولی سے کسی سربراہِ مملکت کی موت، کوئی پوری جنگ، انقلاب فرانس یا انقلاب روس، انسانی سماج کے ارتقاء کا ایک مرحلہ مثلاً زراعت کا آغاز، صنعتی انقلاب وغیرہ انسانی تاریخ کے اہم ترین واقعات بھی ہیں اور سلسلہ ہائے واقعات بھی)

ھ: ایک بڑے واقعے کو مختلف مدارج یا ضمنی واقعات میں منقسم کیا جا سکتا ہے لیکن یہ تقسیم لامحدود نہیں ہو سکتی۔

و: ایک واقعے کی کوئی ایک متعین جہت نہیں ہوتی بلکہ اس کی مختلف جہتوں کا تعین بھی آسان نہیں ہوتا۔ (اگر روایتی تنقید میں فکشن میں علت و معلول (Cause and effect) کی اہم ترین شرط کی واقعے کی ایک واضح جہت نمائی کو تسلیم کرتی ہے لیکن فکشن کی نئی اور پس جدید تنقید اس تصور سے لگ بھگ مکمل طور پر کنارہ کش ہو گئی ہے)

ز: واقعہ کوئی معروض (object) یا شے نہیں ہوتا، اگرچہ اس پر ایسا شبہ اس لیے ہو سکتا ہے کہ یہ بہر حال حقیقی دنیا کا حصہ ہوتا ہے۔

ح: تاریخی واقعات کوشش کے باوجود عمومیتوں (generalities) میں سموئے نہیں جا سکتے اور نہ ان کے مطالعے سے کوئی حتمی فارمولے وضع کیے جا سکتے ہیں۔(اگرچہ اس کی کوششیں ہمیشہ ہوئی ہیں)

ط: انسانی زندگی کی ایک مخصوص حقیقت کو ایک مخصوص توضیح اور بیان میں ایک واقعہ یا صورت احوال قرار دیا جا سکتا ہے۔

ص: حقیقت اور واقعہ میں فرق یہ ہے کہ حقائق بیان کیے جاتے ہیں اور واقعات وقوع پذیر ہوتے ہیں اور لفظوں کے محتاج نہیں ہوتے اگرچہ بیان کیے بغیر کوئی وقوعہ واقعہ بنتا ہیں۔ واقعات بھی بیانیے کا روپ دھار کر ہی تاریخ یا فکشن کا حصہ بنتے ہیں۔

ض: واقعہ ایک زمانی اور مکانی جائے وقوع رکھتا ہے جب کہ حقیقتِ واقعہ (Fact) کے لیے یہ ضروری نہیں۔

ع: واقعاتی حقیقت کی تصریح (description) کا کوئی حصہ غلط یا صحیح ہو سکتا ہے لیکن واقعات دنیا کا حصہ ہونے کی بناء پر غلط یا صحیح نہیں ہوتے بلکہ بس ہوتے ہیں۔

مؤرخ بھی واقعات پر اپنے بیانیے کو تعمیر کرتا ہے اور افسانہ نگار بھی انہی سے اپنے افسانے کا تانا بانا تیار کرتا ہے لیکن استعمال واقعہ میں دونوں میں فرق یہ ہے کہ افسانہ نگار حسب ضرورت اور حسب منشاء ایسے نئے واقعات تخلیق یا ایجاد کر سکتا ہے جو حقیقی دنیا میں کبھی وقوع پذیر نہیں ہوئے لیکن اسے یہ خیال رکھنا پڑتا ہے کہ بیانِ واقعہ میں "بجنسہٖ تواریخ گزشتہ کا لطف" حاصل ہو، کیوں کہ تاریخ سے مماثلت اس کے افسانے کی مجبوری ہوتی ہے لیکن مؤرخ کے ہاتھ واقعاتی حقیقت سے بندھے ہوتے ہیں۔ وہ تاریخی واقعات میں انتخاب تو کر سکتا ہے(واقعات کے انتخاب کے وقت معروضیت کے دعووں کے باوجود تاریخ نگار کی شخصی پسند، ناپسند اور موجوعیت سے یکسر اور کامل گریز ممکن نہیں ہوتا، یہی چیز اُسے افسانہ نگار کے ہم رکاب لا کھڑی کرتی ہے) لیکن ان میں کسی قسم کی قطع و برید یا ترمیم کا حق اسے حاصل نہیں ہوتا۔ تاریخ اور فکشن/ افسانے کے بیانیوں میں محض یہی امتیاز نہیں ہے بلکہ ان کے موازنے

سے کئی اور امتیازات اور مماثلتیں سامنے آتی ہیں۔ اکثر تو یہ مماثلتیں اور امتیازات باہم اپنی جگہیں بدلتے ہوئے بھی دکھائی دیتے ہیں ہم تاریخ اور فکشن کے بیانیوں کے ڈسکورس یا لسانی ساخت میں سے یہاں چند ایک کا ذکر کریں گے:

الف: <u>ابتدائیہ یا آغاز</u>: افسانے میں راوی آغاز کرنے کے لیے کسی ایسے شخص یا واقعے کو منتخب کرتا ہے جو گزشتہ واقعات کے عندیے کے ساتھ ہی بعد میں آنے والے واقعات یا بیانات کے لیے اہمیت اور معنی خیزی کا حامل ہو۔ لیکن تاریخ نگار/ مؤرخ آغازِ بیان کے لیے زیادہ الجھن میں ہوتا ہے کیوں کہ وہ تاریخ کے تسلسل کو اپنی مرضی سے توڑنے مروڑنے کا اختیار نہیں رکھتا۔

ب: <u>موضوع</u>: فکشن میں موضوع (subject) بنیادی اہمیت رکھتا ہے اور یہ دراصل دورانِ زیست انسان کے انفرادی اور اجتماعی عمل کو فوکس کرتا ہے۔ افسانوی بیانیہ فکشن کے کرداروں کے اعمال (action) اوران کی معنی خیزی کو آشکار کرنے کی کاوش کرتا ہے مثلاً منٹو کے افسانے ''ہتک'' میں 'سوگندھی'، بیدی کے ''اپنے دکھ مجھے دے دو'' میں 'اندو' احمد ندیم قاسمی کے ''گنڈاسا'' میں 'مولا' قرۃ العین حیدر کے آگ کا دریا کا گوتم، عبداللہ حسین کے اداس نسلیں کا نعیم اور فکشن کے دیگر کردار برصغیر میں نوآبادیاتی صورت حال میں انسانی زندگی کی ہنگامیت کے کسی پہلو یا کسی انسانی اور تہذیبی قدر کو پیش کرتے ہیں وغیرہ۔ فکشن میں یا تو یہ ہوتا ہے کہ ہیرو سے زیادہ کہانی کا عمل یا عمل کی آگہی اس کا مرکز ہوتے ہیں اور یہ مرکزی شعور لازماً ہیرو یا ہیروئن ہی کا نہیں ہوتا بلکہ مشاہدہ کرنے والے یا قاری کا بھی ہوتا ہے، مرکزی کردار کی زندگی یا بصیرت سے افسانے کا قاری خود کو متشخص (identify) کرسکتا ہے۔ لیکن تاریخ میں ایسی باتوں کی کی گنجائش کم کم ہوتی ہے۔ اگرچہ ہوتی ضرور ہے، بعض اداروں کے افراد میں خالد بن ولیدؓ، صلاح الدین ایوبی یا محمود غزنوی اور سلطان محمد غوری بننے کے خواب ان تاریخی شخصیات جیسا بن جانے کی خواہش کی عکاسی کرتے ہیں۔

ج: <u>کردار</u>: فکشن کے عمل میں افسانوی کردار لازمی حصہ دار ہوتے ہیں اور کہانی کی دلچسپی کا دارو مدار چھوٹے بڑے کرداروں کے باہمی تعاون وتعامل اور تضادات و کشاکش اور ان کے مقدر اور انجام پر ہوتا ہے۔ لیکن تاریخ اپنے قاری کو ایسی کوئی آسائش فراہم نہیں کرتی۔ مؤرخ کے زیرِ مطالعہ افراد و کردار ہمیشہ نہ واضح اور نمایاں ہوتے ہیں اور نہ ہی متضاد ہوتے ہیں۔ نہ وہ ان کرداروں کی موجودہ معلوم تاریخی مواد اور سیاق سے گریز کر کے توجیح کرسکتا ہے۔

د: <u>پلاٹ</u>: پلاٹ کی جدید تنقید کے نظریہ سازوں نے اس کی متنوع اور بصیرت افروز توضیحات کی ہیں لیکن ہم حقیقت پسند فکشن کے روایتی تصورات تک محدود رہیں گے جس کے مطابق یہ فکشن/ افسانہ میں بیان کردہ واقعات کی منطقی اور منظم ترتیب ہے۔ افسانے میں واقعات کے وقوع پذیر ہونے کی زمانی ترتیب کو افسانوی بیانیے (narrative) میں غیر ضروری سمجھا جاتا ہے اور انہیں یوں ترتیب دیا جاتا ہے کہ کہانی کو قاری یا سامع بطور ایک کل کے اپنی گرفت میں لے سکے، حقیقت پسندانہ فکشن کی مروجہ تنقید کے مطابق پلاٹ ایک ایسا کل ہے:

۱- جس کا ایک سوچا سمجھا آغاز اور منطقی انجام ہوتا ہے اور جس کا ہر حصہ اپنے کل کے ساتھ یوں جڑا ہوتا ہے کہ ہر حصے کا انحصار دوسرے پر ہوتا ہے۔

۲- جو ایک ایسا کل ہوتا ہے جس میں کسی بھی ضروری چیز کی کمی نہیں ہوتی۔

۳- جو خود اپنے ہی اجزاء کے مجموعے سے بڑا اور عظیم تر ہوتا ہے۔

۴- یہ بامعنی ہوتا ہے اور ایک ایسا تاثر واحد خلق کرتا ہے جو قاری کے ذہن پر طاری ہو جاتا ہے کیونکہ یہی اس کا بنیادی مقصد ہوتا ہے۔

۵۔ جو قاری کے ذہن میں ایک جمالیاتی احساس اور بصیرت کو جنم دیتا ہے۔

فکشن کا پلاٹ ایسے تاریخ نگاروں کے لیے خاص طور پر ایک بڑی ترغیب بنتا ہے جو اپنی تاریخ کو کسی نہ کسی حوالے (اخلاقی، مذہبی، قومی، نسلی وغیرہ) سے ''نتیجہ خیز'' بنانا چاہتے ہیں اور اس طرح خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اپنے قارئین کو بھی گمراہی میں مبتلا کرتے ہیں اور یہ تاریخی ڈسکورس کو واقعات کی ایسی توضیح سمجھتے ہیں جو اس کے واضح مواد کا تعین کرتی ہے۔ تاریخ کے بیانیے میں افسانوی پلاٹ کی اس تعبیر سے تاریخ ایسی کہانی کی ہیئت اختیار کر لیتی ہے جس میں آغاز، وسط اور انجام کے مراحل کی شناخت کی جاسکتی ہے اور جو تاریخ کی پیچیدگیوں کو سہل بنانے کی مجرمانہ کوششیں قرار دی جاسکتی ہیں اور جو سائنٹیفک ہونے کے بجائے ایک شعری معاملہ لگتا ہے کیوں کہ

> The events may be "given", but their functions as elements of a story are imposed upon them and are imposed by discussive techniques more tropical than logical in nature.[4]

علاوہ ازیں تاریخی واقعات کی ایک روزنامچہ (chronicle) کی اور ایک کہانی کی شکل میں ماہیت قلبی خود مؤرخ کی اپنی ادبی وثقافتی روایت کی فراہم کردہ افسانوی پلاٹ کی مختلف اقسام کی ساختوں میں سے بعض کے انتخاب کا تقاضا کرتی ہے، افسانوی پلاٹ کا ایک مخصوص تاریخی صورت حال کو پیش کرنے کے لیے انتخاب کا معاملہ کچھ آسان نہیں ہے۔ تاریخ کے دورانیے میں پہلے سے وقوع پذیر ہو چکے متعین واقعات میں سے رد و انتخاب کا معاملہ ایک مربوط تاریخی بیانیے (پلاٹ کی طرح) کی تعمیر وتشکیل کے لیے تاریخ کو کوئی آزادی نہیں دیتا۔ بہر حال چاہے ہیڈن وہائٹ کے مطابق یہ معاملہ منطقی کے بجائے استعاراتی ہی کیوں نہ ہو تاریخ نگار کے لیے اس سے نمٹنا آسان نہیں ہوتا کیوں کہ اگر وہ اپنے اس مقصد میں کامیاب بھی ہو جائے تو یہ کامیابی اُسے ''تاریخی اعتبار'' کی قیمت پر ملے گی۔ یہ ایسی اعتبار کُش قیمت ہے جو کسی باشعور مؤرخ/تاریخ نگار کے لیے بھی قابلِ قبول نہیں ہو سکتی۔

ھ: **ماحول/گرد و پیش (Setting):** فکشن (یا خصوصاً ڈراما کی سٹیج) میں ماحول ایسا انسانی، فطری یا مصنوعی پس منظر تشکیل دیتا ہے تا کہ یہ کہانی کے موڈ کو طے کر سکے مثلاً جین آئر، جین آسٹن، موپساں، چیخوف، ٹالسٹائی، دستوئیفسکی، تھامس ہارڈی، ڈی ایچ لارنس، ماہم، اوہنری، غلام عباس، منٹو، بیدی، احمد ندیم قاسمی، قرۃ العین حیدر، عصمت چغتائی، احمد علی، ملک راج آنند، عبد اللہ حسین اور خدیجہ مستور وغیرہ کے بیشتر افسانوں اور ناولوں میں کردار اس سے اپنا تشخص حاصل کرتے ہیں لیکن تاریخ کے بیانیے میں ماحول تاریخی کرداروں کے تشخص کی تشکیل کے بجائے ان کے وسیع تر تاریخی سیاق وسباق کے تسلسل کا باعث بنتا ہے حتیٰ کہ بڑے سے بڑے تاریخی ہیرو اور بادشاہ بھی اس بڑے اور وسیع تر منظر کا ہی حصہ ہوتے ہیں اور اس

کے تسلسل سے ہٹ کر کچھ نہیں ہوتے جب تاریخ نگار ماحول کو جغرافیائی، معاشی، سماجی اور ثقافتی گرد و پیش میں توسیع دیتا ہے تو یہ محض اداکاروں کے لیے سٹیج فراہم کرنے کے بجائے خود کہانی کا حصہ بن جاتا ہے، جو ایک معتبر تاریخ نگار کی مطلوبہ معروضیت کی نفی ہے۔

ماحول کے اعتبار سے فکشن اور تاریخ میں ایک فرق اور بھی ہے اور وہ یہ کہ افسانے میں ماحول غیر متبدل اور طے شدہ ہوتا ہے [(مثلاً تھیٹر میں جو کہانی کی ڈرامائی شکل ہے) کم از کم بعض دورانیوں کے لیے ہی سہی] لیکن تاریخ نگار جانتا ہے کہ تاریخی ماحول ہر لحہ بدل رہا ہے، چاہے وہ وقتی طور پر اس بات کو نظر انداز ہی کیوں نہ کر دے۔ بعض غیر بیانیہ تواریخ میں ماحول (setting) کہانی اور اس کے کرداروں تک کی جگہ لے لیتا ہے۔

و: **<u>ترتیب و تطابق زمانی:</u>** فکشن میں واقعات توقع اور تجسّس خیزی کے تقاضوں کے تحت یکے بعد دیگرے لائے جاتے ہیں اور یہاں اتفاق محض کی گنجائش نہیں ہوتی، اگرچہ ہم عصر افسانہ نگار سائنسی طرز کے علت و معلول کا خیال کم ہی رکھتا ہے لیکن وہ حقیقی زندگی تک میں پیش آنے والے بے جواز اتفاقات محض کو افسانے کے بیانیے کا حصہ نہیں بنا سکتا۔ علاوہ ازیں تاریخ نگار کے مسائل (اور وسائل بھی) اس سے مختلف ہوتے ہیں کیوں کہ:

اوّل: وہ واقعات کو ایجاد یا تخلیق نہیں کرتا بلکہ اس نے بیانیہ میں حقیقی گزشتہ واقعات کی موزوں ترتیبیں بنانی ہوتی ہیں اور انہیں معروضی انداز میں بیان کرنا ہوتا ہے۔

دوئم: اسے قاری کی (بلکہ خود اپنی بھی) دلچسپی کے لیے یہ طے کر کے دکھانا ہوتا ہے کہ واقعات کے کون سے سلسلے ترتیب زمانی کے مطابق اور کون سے اتفاقی اور حادثاتی ہیں۔

سوئم: تاریخ نگار/ مؤرخ کو فہم عامہ سے ذرا آگے جا کر سماج اور نفسیات کی مبہم اور پیچیدہ کی توضیحات بھی پیش کرنی ہوتی ہیں جو لازماً اس مخصوص عہد سے مناسبت رکھتی ہوں۔

چہارم: البتہ تاریخ نگار/ مؤرخ کو افسانہ نگار کے برعکس بیان واقعات میں اتفاق اور محض اتفاق کی قوت کو قبول کر لینے کی آزادی حاصل ہوتی ہے۔

پنجم: تاریخ نگار/ مؤرخ کے لیے یہ ایک پریشان کن مسئلہ ہوتا ہے کہ ایک مخصوص تاریخی دور کی بیک وقت لاتعداد واقعات رونما ہو رہے ہوتے ہیں جنھیں تاریخی بیانیے میں سمو لینا بعض اوقات ممکن نہیں لگتا۔ لیکن اگر وہ ان واقعات کو بالکل نظر انداز کر دے تو تاریخ کی بعض اہم بصیرتیں نظر سے اوجھل ہو جاتی ہیں۔

ز: <u>نقطہ نظر:</u> فکشن میں تخلیق کار قصہ بیان کرتے ہوئے اپنے آپ کو نفس قصہ سے باہر بھی رکھ سکتا ہے اور خود کو اس کا حصہ بھی بنا سکتا ہے، (جیسے سعادت حسن منٹو کرتا ہے) زمان و مکان میں وہ خود کو افسانوی عمل کے قریب یا دور رکھ سکتا ہے، وہ واقعات اور کرداروں کے سلسلے میں گرم جوشی یا سرد مہرانہ پسندیدگی، موضوعیت یا معروضیت تک کوئی بھی روّیہ اپنا سکتا ہے۔ وہ بڑی لطیف مہارت کے ساتھ اپنے قاری یا سامع کو افسانوی عمل یا کرداروں کی زندگیوں میں شرکت یا ان کے ساتھ تشخص حاصل کرنے کی ترغیب بھی دے سکتا ہے۔ اسی طرح افسانے کے ابتدائی جملے ہی قاری/ سامع کو اس مقام پر ایستادہ کر سکتے ہیں جہاں سے اس نے سب کچھ کا نظارہ کرنا ہے۔

تاریخ نگار کے پاس اس کے برعکس قیام کے لیے صرف ایک ہی مقام ہوتا ہے جو اس کا اپنا ہوتا ہے، اسے صرف ایک غیر شخصی روّیے کی اجازت ہوتی ہے، وہ صرف حقائق کے بیان کو اپنا مقصد سمجھ سکتا ہے اور تحسین و ناتحسین سے یکسر ماورا ہو کر قاری کے لیے کسی جہت (اخلاقی، مذہبی، نظریاتی) تک کا تعیّن کرنے سے بچنے کا پابند ہوتا ہے۔

ح: <u>قرینِ قیاس ہونا:</u> افسانہ واقعی صداقت (truth) تو نہیں ہو سکتا لیکن اسے بقول خواجہ امان دہلوی ''بمطابق تواریخ گزشتہ'' یعنی حقیقی زندگی کے واقعات سے مماثل ہونا ہوتا ہے۔ کہانی چاہے جتنی بھی حیران کن ہو (مثلاً طلسم ہوش ربا، الف لیلہ، یا سائنس فکشن وغیرہ) اس کے بعض واقعات اور کردار اور ان کا اندازِ قصہ کے اس مخصوص افسانوی ماحول اور صورتِ حال میں ان کی پیش کش کو ایسا قابلِ یقین ہونا چاہیے کہ قاری بقول کالرج بخوشی اپنے ''عدم یقین'' کو رضاکارانہ طور پر معطل کر دے۔ اس کے برعکس تاریخ نگار نہ تو قاری کی خوش اعتقادی اور پسند کے مطابق کردار و واقعات اور تاریخ کو ڈھال سکتا ہے اور نہ ہی عجیب و غریب تاریخی حقائق کو مانوس اور قابلِ یقین بنانے کے بارے میں سوچ سکتا ہے تاہم اس کے بیان و توضیح میں اس نے اپنی مہارت کو اس طرح استعمال ضرور کرتا ہے کہ سب کچھ قابلِ فہم ہو جائے۔

ط: <u>**داخلی وقت:**</u> ہر کہانی خود اپنا ایک داخلی یا اندرونی وقت رکھتی ہے۔ یعنی لمحوں، ساعتوں، دنوں یا برسوں کا دورانیہ جو افسانے کے آغاز سے انجام تک کے بیانیہ دورانیے میں گزر جاتا ہے اور یہ افسانے کے زمانِ قرأت سے بالکل مختلف ہوتا ہے یعنی برسوں پر محیط کہانی محض چند منٹوں میں پڑھی جا سکتی ہے یا پھر اس کے برعکس لمحوں کے واقعہ کا بیان گھنٹوں پر محیط ہو سکتا (جیمز جوائس کا یولیسز ملاحظہ ہو)۔ لیکن ''تاریخی بیانیے کے معاملے میں یہ سوال اور زیادہ پیچیدہ ہو جاتا ہے کہ 'زمانِ افسانہ' (story time) 'زمانِ حقیقی' سے کیا مطابقت رکھتا ہے کیوں کہ فکشن کے برعکس یہاں یہ دونوں تصوّرات زماں ایک ہی سلسلہ وقت (time sequence) سے تعلق رکھتے ہیں۔''[۵]

علاوہ ازیں تاریخ نگار اور اس کا قاری دورانِ وقت میں اپنے اپنے مقام سے آگاہ ہوتے ہیں اور انہیں تاریخی کہانی کے دورانیۂ وقت کا بھی متعیّن علم ہوتا ہے اور یوں وہ دونوں ہی ایک احساس تاریخیت (historicity) کے مالک ہوتے ہیں۔ یہ بات افسانہ نگار اور اس کے قاری میں مشترک نہیں ہو سکتی کیوں کہ وہاں تعیّن زماں ممکن نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ تاریخ کے حوالے سے ایک عہد کے مصنف اور قاری میں احساس شراکت ہو سکتا ہے یعنی وہ مشترکہ تاریخ کے مالک ہو سکتے ہیں یا اس کے برعکس ہو سکتا ہے البتہ یہ بھی حقیقت ہے کہ تاریخ اور کلچر کا اشتراک افسانے کی تفہیم کو بھی آسان بنا دیتا ہے۔

ی: **اختتام:** ایک اچھا افسانہ بس اچانک ختم ہو کر بے نتیجہ نہیں رہ جاتا بلکہ اس کا اختتام اس کے آغاز کی طرح بڑی احتیاط سے معنی خیزی اور اشاریت کے باعث منتخب کیا جاتا ہے۔ یہ کہانی کے آغاز اور وسط کے واقعات کا لازمی اور منطقی نتیجہ محسوس ہوتا ہے (یا اسے محسوس ہونا چاہیے) اور پوری کہانی کی معنویت کی تکمیل یا انکشاف کرتا ہے۔ جبکہ تاریخ نگار اپنی تمام تر خواہش (؟) کے باوجود اپنے بیانیے کو ایک مخصوص من پسند 'انجام' تک نہیں لا سکتا کیوں کہ رواں دواں زندگی میں اسے کوئی ایسا مقام ملتا ہی نہیں، بعض اوقات جہاں وہ رکتا ہے تھوڑا سا غور کرنے پر اسے لگتا ہے کہ یہ تو تاریخ گزشتہ کا کوئی لازمی یا منطقی نتیجہ ہرگز نہیں ہے کیوں کہ سلسلۂ تاریخ میں ان گنت تاریخی کرداروں اور ہر عہد کے انسانوں کا انبوہ کثیر ملوث ہوتا ہے اور اس کے ان گنت دھاگے باہم الجھے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس لیے تاریخ نگار اپنے بیان کردہ واقعہ کی مکمل توضیح پیش کر ہی نہیں سکتا۔ ''ہم اس وقت تک کسی تاریخی واقعے کا صحیح صحیح بیان کر ہی نہیں سکتے جب تک کہ ہم اس کے نتائج و عواقب سے مکمل طور پر

آ گاہ نہ ہوں، اور ایسا زماں (time) کے انجام سے پہلے ہو نہیں سکتا۔"[۶] اس لیے تاریخی بیانیہ افسانے کے برعکس ہمیشہ کسی منطقی انجام سے محروم رہتا ہے۔ کیوں کہ تاریخ کا مطالعہ یہی بتاتا ہے کہ تاریخ کے سلسلہ ہائے واقعات میں انسانی منطق چلتی ہیں ہے۔

فکشن اور تاریخ کے بیانیوں میں مذکورہ مماثلتیں اور مشابہتیں اور امتیازات (بعض اوقات تضادات) ان دونوں کے متناقض(Paradoxical) تعلق کو واضح کرتے ہیں ۔ تاریخ اور فکشن دراصل انسانی کلام/ڈسکورس کی دو منفرد اور اہم صورتیں ہیں جو باہمی اخذ و قبول سے طاقت حاصل کرتی رہی ہیں ۔ خاص طور پر یورپی صنعتی انقلاب اور سرمایہ دارانہ نظام کے تقاضوں کے تحت جو فکشن وجود میں آیا اس نے قدیم رومانس ، داستانوں اور قصوں کے مافوق الفطری انداز سے گریز کر کے انسان کی واقعی زندگی پر توجہ مرتکز کی کیوں کہ یہ نشاۃ الثانیہ کے بعد کی یورپی علمی ،تہذیبی اور سماجی صورتِ حال کا بنیادی تقاضا تھا کہ کسی بھی مابعد الطبیعاتی اور مافوق الفطری حقیقت کے بجائے ایسی ٹھوس سماجی حقیقت کو اہمیت دی جائے جسے انسان کے حواس اپنی گرفت میں لا سکتے ہیں۔ یہ جدید سائنسی علوم کا بنیادی اصول تھا جو سماجی علوم حتیٰ کہ نئی ادبی اصناف پر بھی اثر انداز ہوا۔ تاریخ تو خیر پہلے ہی اصل تاریخی واقعات ہی کے بیان کو بنیادی اہمیت دیتی تھی اگرچہ تاریخ کے قدیم محرر کے خود اپنے اعتقادات اور تصوّرات اس کے بیانیے کا حصہ بھی بن جاتے تھے لیکن فکشن کے لیے یہ نئی بات تھی کہ فیلڈنگ اور رچرڈسن وغیرہ نے اپنے ناولوں کو تواریخ (Histories) کا نام دیا۔ سر والٹر سکاٹ نے یورپ کی گزشتہ تاریخ کے تناظر میں تاریخی ناول لکھے جو قدیم تاریخی حقیقت کی تشکیل نو کے نئے انداز تھے۔گزشتہ تاریخی واقعات کے تاریخی بیانیے سے قریب تر رہنے کی خواہش کے باوجود سر والٹر سکاٹ کے یہ تاریخی ناول مطلوبہ تاریخ معروضیت کا نہ تو دعویٰ کرتے ہیں اور نہ ہی انہیں تاریخ سمجھا جاسکتا ہے اسی طرح لیونا لسٹائی کا شہرہ آفاق ناول' جنگ اور امن '(War and Peace)نپولین کے روس پر دھاوے کی ایسی حقیقت پسندانہ مصوری کرنے کے باوجود، کہ جس کا کوئی تاریخ نگار خواب تک نہیں دیکھ سکتا اس عہد کی تاریخ کا متبادل نہیں ہے۔

برصغیر میں جدید فکشن نے قدیم داستانوں اور انداز قصہ گوئی کی جگہ لینا شروع کی تو یہاں صورتِ حال یورپ سے کہیں زیادہ مختلف اور پیچیدہ تھی ۔ یہاں نہ تو صنعتی انقلاب کا آغاز ہوا تھا اور نہ ہی نئے سرمایہ دارانہ نظام کی شروعات دکھائی دیتی تھی یہاں کا محکوم سماج جو خود اپنی قدیم مذہبی اور تہذیبی روایات کے شکنجوں میں جکڑا ہوا تھا اس آزادانہ فلسفیانہ سوچ اور آزادانہ علمی جستجو سے بھی آشنا نہیں تھا جو خاص طور پر انیسویں صدی کے یورپ کا اصل الاصول بن چکی تھی ۔ اس لیے یورپی تعلیمی اور تہذیبی اداروں اور نوآبادیاتی استعمار کی ضرورتوں کے تحت جو نئی ادبی اصناف سامنے لائی جارہی تھیں وہ صدیوں کی مستحکم مقامی (Indiginous)ادبی اور تہذیبی روایات اور اصناف سے مختلف تھیں اس لیے یہ شروع میں مغربی اصنافِ ادب کی نقالی اور چربہ سازی(mimicry) سے زیادہ کچھ نہیں تھیں اس لیے ہندوستانی اہل دانش کے ساتھ ساتھ خود برطانوی لوگوں کو بھی کافی کچھ مضحکہ خیز ہی لگتی تھیں لیکن وہ کیوں کہ بعض استعماری مقاصد کو پورا کرنے میں معاون ہوسکتی تھیں اس لیے ابتدا درسی ضروریات کے پیش نظر مقامی زبانوں میں لکھی جانے والی ان کچی پکی کتابوں پر سرکاری انعامات بھی عطا کیے جاتے رہے۔ ادبی تخلیق میں نقالی(mimicry) سنجیدگی سے کی جائے تو یہ خود حاکمیت کا منہ چڑانے اور اُس کا مضحکہ اُڑانے کا ذریعہ بھی بن جاتی ہے۔ رتن ناتھ سرشار، منشی سجاد حسین، نواب آزاد، منشی سرفراز حسین، عبدالحلیم شرر حتیٰ کہ مولوی نذیر احمد کے بعض ناولوں کا اس انداز نظر سے مطالعہ بہت دلچسپ ہوگا۔ (اکبر الہ آبادی کی شاعری کا ایک بڑا حصہ تو واضح طور پر نئی مغربی تہذیب کا مضحکہ اُڑاتا ہے)

انگریز مستشرقین نے انیسویں صدی ہی میں خاص طور پر ہندوستانی تاریخ ، کلچر ، مذاہب، اساطیر اور دیگر مختلف علمی و ادبی

روایات کے بارے میں یورپی نقطۂ نظر سے نئے بیانیے تشکیل اور بعض مقامی افراد کی حوصلہ افزائی کی تا کہ وہ بھی اس انداز کو اپنائیں اس لیے یہاں مقامی زبانوں میں بھی نئی تاریخیں اور علمی و ادبی کتابیں سامنے آئیں جو اگرچہ (جیسا کہ پہلے اشارہ کیا گیا) انگریزی کتابوں اور اصناف کا چربہ تھیں لیکن نئی تعلیم کے توسّط سے یورپی علم و ادب اور ثقافتی روایات سے آگہی بڑھی تو ان نوتشکیل یافتہ یورپی بیانیوں کو شک کی نظر سے بھی دیکھا جانے لگا اور مقامی سطح پر ایسے بیانیے تشکیل کرنے کی کوششیں ہونے لگیں جو خود ہندوستانیوں کی حقیقی اور واقعی صورت احوال کو پیش کر سکیں اس طرح یہاں کے اہل قلم کا یورپ کے ساتھ معاشقہ بتدریج مناقشے کی صورت اختیار کرنے لگا۔ جس سے خاص طور پر ہندوستانی زبانوں کے فکشن نے یورپی فکشن سے مماثل ہو کر بھی اپنی الگ شناخت بنالی۔ اس طرح ہندوستانی فکشن کے تخلیق کاروں نے بڑی ہنرمندی کے ساتھ یورپی استعمار کے حربوں کو خود اس کے خلاف استعمال کرنا شروع کیا جس کی اس سے قبل مثال نہیں ملتی تھی۔ بیسویں صدی کے نصف اول میں ہندوستانی زبانوں میں تخلیق شدہ فکشن ہم عصر تاریخی حقائق سے اس طرح ہم آہنگ ہوا کہ اس دور کے تاریخی بیانیے بھی اس سے پیچھے رہ جاتے محسوس ہوتے ہیں۔ اس دور کے فکشن اور تاریخی بیانوں کا اس حوالہ سے تقابل و تجزیہ بے حد بصیرت افروز ہو سکتا ہے۔ ان دونوں بیانوں میں کچھ مماثلتیں تو ضرور دکھائی دیں گی لیکن زیادہ تر تاریخ کیوں کہ استعماری تعلیمی اداروں کی ضرورتوں کے پیش نظر لکھی گئیں اس لیے یہ استعماری پالیسیوں اور ضرورتوں کے پیش نظر تاریخ نگاری کی مطلوبہ معروضیت سے کافی حد تک محروم ہیں جب کہ یہاں تخلیق شدہ فکشن (ناول اور افسانہ) مذکورہ تاریخی بیانوں میں سے بے دخل کردہ، مسخ کردہ یا دبائے جانے والے واقعات اور حقائق کی زیادہ دیانتدارانہ پیش کش کرتا دکھائی دیتا ہے جس کا ادراک نوآبادیت پسندانہ مطالعۂ کلام (Postcalonial Discourse Studies) کے طریق ہائے مطالعہ و تحقیق و تفتیش سے ہونے لگا ہے۔ ہندوستانی زبانوں کے فکشن کا اس انداز کا تفصیلی مطالعہ برصغیر کی تحریر شدہ تاریخ کے ڈسکورس اور افسانوی ڈسکورس کے مابین مماثلتوں اور امتیازات کو واضح کرے گا۔ خیال یہ ہے کہ اس مطالعہ میں امتیازات بلکہ تناقضات اور تضادات کا پلّہ بھاری ہے گا۔

حوالہ جات

۱۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر 'ارسطو سے ایلیٹ تک'، نیشنل بک فاؤنڈیشن، ، اسلام آباد، ۱۹۷۶ء، ص ۱۰۲

۲۔ خواجہ امان دہلوی بحوالہ گیان چند جین 'اردو کی نثری داستانیں' انجمن ترقیٔ اردو، کراچی، ۱۹۶۹ء، ص ۵۶

3. Stanford, Michael (1994) "A Companion to the Study History" Oxford, Blackwell , P.170

4. Hayden White (1989) Edited Ralph Cohen P.26

5. Micheal Stanford (1994) "A Companion to the Study History" Oxford, Blackwell P.91

6. Arthur C. Danto, (1965) Analytical Phylosphy of History Combridge University Press P.61

ڈاکٹر شبیر احمد قادری
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اُردو
گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، فیصل آباد

اُردو تذکروں میں ذکرِ سودا

Dr. Shabbir Ahmad Qadri
Assistant Professor, Department of Urdu,
Govt. College University Faisalabad

Views on Soudaa in various Tazkara writings

"The classical poets of Urdu language have played a definite role in shaping the contours of urdu poetry. They have introduced not only new genres but also brought about new aesthetic dimensions in the arena of Urdu poetry. In his context the era of Mir and Soda is noted for its contribution. The services of Mirza Muhammad Rafi Soda are splendid and unique. He has introduced new heights in Urdu Qasida similarly his contribution for Urdu Ghazal, Masnavi, Rubai and Hijiviyat is also remarakable. Critcial views on the personality and artistic and creative attributes of Soda have been profusely expressed in the earlier Urdu Tazkara writers. This article examiners the views on Soda of various Tazkara writings from Nikat-ul-shoara to Gul-e-Ra'na. Most of the tazkara writers have adoved the artistic talent and creative adeptness of Soda. Some writers have also criticized Soda by pointing and his inconguities and flams. The writer attempts to explore and analyze both points of view."

اُردو شاعری کی مانگ میں جن اہم سخن وروں نے سیندور بھرا، ان میں سے ایک اہم نام میرزا محمد رفیع سودؔا کا بھی ہے۔ میرؔ و سودؔا نے اُردو شاعری کو ایہام گوئی کی دلدل سے نکال کر ایک بامعنی سرگرمی کے طور پر متعارف کرایا۔ ان سے پہلے حاتم، ولی اور مرزا مظہر جانِ جاناں بعض رکاوٹوں کو دُور کر کے صاف گوئی کے لیے رستہ ہموار کرنا شروع کر چکے تھے مگر یہ سودؔا ہی تھے جنھوں نے اپنی شاندار شخصیت اور جان دار کلام کے ذریعے اُردو شاعری کو نئی بلندیوں سے متعارف کرایا۔ سودؔا نے غزل، قصیدہ اور مثنوی کے علاوہ بعض اصنافِ سخن کو پہلی بار گدگدایا۔ اُردو قصیدہ میں سودؔا نے جن اِمکانات کو تلاش کیا ان کے بعد ان امکانات میں کوئی شاعر اضافہ نہیں کر پایا۔ سودؔا جداگانہ اسلوب کے شاعر تھے جس کی بڑائی کا اعتراف اُن کے ہم عصر میر تقی میر نے بھی کیا ہے۔ جن کی نظر میں

کسی اور کی شاعری ذرا کم ہی جچتی تھی۔ مابعد تذکرہ نگار بھی ان کی شان میں رطب اللسان دکھائی دیتے ہیں۔ میر تقی میر نے اپنے سب سے زیادہ اہم ہم عصر شاعر میرزا محمد رفیع سوداؔ کا تعارف جن الفاظ میں کرایا ہے محسوس ہوتا ہے گویا تصویر کھینچ کر رکھ دی ہے:

''جوانیست خوش خلق، خوش خوئے، گرم جوش، یار باش، شگفتہ روئے۔''[1]

سوداؔ کی شاعری کے محاسن بیان کرتے ہوئے میرؔ رقم طراز ہیں:

''غزل وقصیدہ ومثنوی وقطعہ ومخمس ورُباعی ہمہ راخوب می گوید، سرآمد شعرائے ہندی اوست، بسیار خوش گو است۔ بلاگرداں ہر شعرش طرف لطف رستہ رستہ، در چمن بندی الفاظش گل معنی دستہ دستہ، ہر مصرع برجستہ اش راسرو آزاد بندہ، پیش فکرش عالیش طبع عالی شرمندہ، شاعر ریختہ، چنانچہ ملک الشعرائی ریختہ اُورا شاید، قصیدہ در ہجواست گفتہ بہ تضحیک روزگار، دُور از حد مقدور دَر اُوصنعت بابکار بردہ۔''[2]

یہاں میرؔ نے سوداؔ کی اس ہجو کا مطلع نقل کیا ہے:

ہے چرخ جب سے ابلقِ ایام پر سوار
رکھتا نہیں ہے دست عناں کا بیک قرار

سوداؔ کے بارے میں اپنی رائے کے آخر میں میرؔ نے انھیں ''ازمغتنمات روزگار'' قرار دیا ہے۔ میرؔ نے سوداؔ کے اٹھانوے غزلیہ اشعار اور ایک رُباعی (حضرت علی المرتضٰی رضی اللہ عنہ کی منقبت کے ذیل میں) نقل کی ہے۔ میر تقی میر کی سوداؔ کے بارے میں رائے اس تناظر میں بے حد اہم ہے کہ انھوں نے اپنی تمام تر بصیرت کو بروئے کار لاتے ہوئے سوداؔ کی شخصیت اور کمالِ فن کا کُھل کر اعتراف کیا ہے۔ ''نکات الشعرا'' میں میرؔ نے جو تنقیدی انداز اپنایا ہے وہ اُردو شاعری پر تنقید کا اوّلین نمونہ ہے۔ جن شعرا کے فکروفن میں کہیں کوئی جھول محسوس ہوا، میرؔ بلا جھجک اس پر تنقید کرتے ہیں جس پر مابعد تذکرہ نگاروں نے ردِّ عمل بھی ظاہر کیا مگر میرؔ کو جو بات کہنا تھی برملا کہہ گئے۔۔۔ اپنے معاصرین میں سے وہ سوداؔ کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ میں یہ بات بلاخوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ سوداؔ کی شخصیت اور فکروفن پر میر تقی میرؔ کی مذکورہ رائے سب سے پہلی اور اہم ترین رائے ہے جس سے مؤرخینِ ادب، محققین اور ناقدین نے خوب استفادہ کیا۔

''تذکرہ مخزنِ نکات'' (قیام الدین قائم چاندپوری) میں سوداؔ کو تیسرے طبقہ میں شامل کیا گیا ہے۔ تذکرہ نگار، سوداؔ کے شاگرد تھے۔ انھوں نے اپنے اُستادِگرامی کی شان میں ایک قصیدہ بھی لکھا تھا جو ''کلیاتِ قائم''[3] میں شامل ہے۔ عندلیبِ خوش نغمۂ گلشنِ روزگار، گلِ سرسبدِ محافلِ اشعار، یگانۂ کشورِ افضال، نقادۂ دودمانِ کمال کے القاب سے یاد کرتے ہوئے قائم لکھتے ہیں:

''دریچہ نزہت گاہ معنی بہ روی وی کشادہ است و دو مصرع کلک معجز طرازش شہرت را آمادہ اشعار رنگیں و قصائد متین دارد۔ چنانچہ قصیدۂ کوہ دو پیکر و رزمیۂ بہارہ بحرِ بیکران وتضحیکِ روزگار وغیرہ از تصانیفِ اوست۔''[4]

سیّد فتح علی حسینی گردیزی ''تذکرہ ریختہ گویاں'' میں سوداؔ کو نکتہ داں بے ہمتا قرار دیتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ میرزا محمد رفیع سوداؔ مردے است سپاہی پیشہ و درست اندیشہ حقا کہ رُتبۂ شعرش عالی است وسخن دردمندانہ اش حالی، امروز درمیدان گفتگو گوئے

سبقت اَز اقران و اَمثال خود می رباید و دادِ معنی یابی و رنگیں خیالی می دہد۔"[۵]

اس رائے کے بعد تذکرہ نگار موصوف نے سوداؔ کی غزلوں سے ۱۵۹ر اشعار بطورِ نمونہ نذرِ قارئین کیے ہیں۔ یہ بات اس اَمر کی نشان دہی کرتی ہے کہ گردیزیؔ سوداؔ کی شاعری کے مداح تھے۔ ابتدائی چند اشعار یہاں درج کیے جاتے ہیں:

مقدور نہیں اس کی تجلّی کے بیاں کا
جیوں شمع سراپا ہو اگر صرف زباں کا
پردے کو تعین کے درِ دل سے اُٹھا دے
کُھلتا ہے ابھی پل میں طلسمات جہاں کا
سوداؔ جو کبھی گوش سے ہمت کے سُنے تو
مضمون یہی ہے جرسِ دل کی فُغاں کا (تذکرہ ریختہ گویاں، ص ۶۷)

میر حسنؔ دہلوی نے "تذکرۂ شعرائے اُردو" میں میرزا محمد رفیع سوداؔ کو اُستادِ اُستادانِ کامل و قادر، سرآمد شعرائے زماں قرار دیتے ہوئے بتایا ہے:

"میدانِ نزاکت بیاں فکرش چوں مہرِ گرم تازست، دور عرصۂ لطافت وقدرت و متانتِ سخن بازوئے فطرتِ اوچوں تیر راست اندازست۔ فلک از علو رُتبۂ فکرش انگشتِ ہلال بہ دندانِ پروین گرفتہ، و خورشید از سمو منزلت خاکِ قدمِ طبعش را بہ جاروبِ مژگاں رُفتہ، اُستادِ شعرائے عصر و مقتدائے بلغائے دہر، میدانِ بیانِ اُو وسیع و طرزِ معانی او بدیع، بر سپاہِ دانش شاہ و بر آسمانِ بینش ماہ"[۶]

آگے چل کر میر حسن نے اُن اصناف کے اوصاف کا ذکر کیا ہے جو سوداؔ کے زورِ قلم کی بدولت، اہلِ ادب کی توجہ کا مرکز قرار پائیں۔ میر حسن کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

درقصیدہ و ہجو یدِ بیضا دارد۔ قصائد عذب و دل آویز، و بیانِ ہجو بلند، مُخمّسش طرب انگیزست"

میر حسن اپنے ممدوح کے لیے "مردے ست از مغتنماتِ روزگار"، "خوش خلق و نیک خود یار باش" ایسے الفاظ سے یاد کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں "تا حال مثلِ اُو در ہندوستان جنت نشاں کسے برنہ خاستہ"[۷]

حکیم ابوالقاسم میر قدرت اللہ قاسمؔ "مجموعۂ نغز" میں سوداؔ کا شمار اساتذۂ سخن میں کرتے ہیں۔ اُن سے متعدد سخن وروں نے اکتسابِ فیض کیا۔ قاسمؔ نے سوداؔ کو "کاملی الاصل" کہا ہے۔ اُن کے سلسلۂ تلمذ کے ذیل میں سراج الدین علی خان آرزو اور شیخ ظہور الدین خاتم کے نام لیے۔ حاتم کے الفاظ میں سودا: شاعرے بود فصاحت بیان، شیریں مقال، بلاغت نشان، عدیم المثال معنی یاب فصاحت آئین نکتہ پیرا بلاغت آگیں فارس میدان سخنو[ر] {ر} شہسوار مضمار ہنر گستری عندلیب خوش نوائے گلستان سخن طرازی بلبل [د]استان سرائے بوستان نکتہ پردازی قادر ہر گونہ سخن ماہر ہشر لے از اصول فن"[۸]

قاسم نے محمد بقا اکبر آبادی وفدوی پنجابی اور ضاحک دہلوی کے حوالے سے لکھی گئی ہجویاتِ سودا کا ذکر کیا ہے۔ قاسم نے سودا کی تعریف میں بڑی اہم بات کی ہے: دیگر سخن پردازان براں، اقرار گرفتہ کہ خلّاق علی الاطلاق جلّ شانہ وعظم برہانہ عدیلش در ہندی زبان تا الیوم درکار گاہِ ہستی کم تر آفریدہ واحدے از اربابِ سخن در نوع از انواع سخن بوے نرسانیدہ''[9]

غلام ہمدانی مصحفی نے ''تذکرہ ہندی'' میں سودا کے لیے شیر بیشۂ سخن دانی، مردمیدانِ پہلوانی ایسے الفاظ میں خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے لکھا ہے:

''مرزا محمد رفیع المتخلص بہ سودا پسر مرزا محمد شفیع کابلی کہ در عصرِ خویش سرآمد شعرائے ریختہ گو گزشتہ، بعضے او را دریں فن بہ ملک الشعرائی پرستش می کنند بعضی بہ سبب دریافتِ اغلاط صریح و توارد صاف در بعضے اشعارش بہ جہل و سرقہ اش نیز نسبت می دہند، غرض ہر چہ بود در روانی طبع نظیر خود نداشت''[9]

مصحفی نے محاسن کلام سودا کو سراہتے ہوئے لکھا ہے:

''غزل ہائے آب دار و قصیدہ ہائے سحر کار و ہجو و مثنوی ہائے متعددہ وغیرہ ہم نگاشتہ، خامۂ خیالش بر صفحۂ روزگار یادگار است۔ دیوانش بہ فرنگ و صفاہان رسیدہ، دیگرے ایں شہرت در خواب ندیدہ۔ اگر در مثال ہندیِ اشعارِ غزل صائب و قلش گویم بجا است و اگر در علو مراتبِ معانی ابیاتِ قصیدۂ خاقانی گویم روا، نقاشِ اوّل نظم قصیدہ در زبانِ ریختہ اوست''[10]

مصحفی نے نواب شجاع الدولہ کے عہد میں سودا سے اپنی ایک ملاقات کا ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ انھیں کُتے (سگانِ ابریشم پشم شوق تمام داست) پالنے کا شوق تھا۔ علم موسیقی سے شغف رکھتے تھے۔ مصحفی نے اس (جامع الکمات) شخص کے لکھنؤ میں انتقال اور امام باڑۂ آقا باقر میں تدفین اور ماہِ محرم میں زیارت کے بارے میں بتایا ہے۔ مصحفی نے سودا کے قطعہ تاریخِ وفات بھی شامل تذکرہ کیا ہے:

مرزا رفیع آنکہ ز اشعار ہندیش — ہر گوشہ بود در ہمہ ہندوستان غلو
ناگہ چو در نوشت بساطِ حیات را — گردید مدفنش ز قضا خاکِ لکھنؤ
تاریخِ رحلتش بدر آورد مصحفی — سودا کجا و آں سخن دِل فریب او[11]

اسی طرح مصحفی نے عقدِ ثریا (تذکرہ فارسی گویاں) میں بھی سودا کو خراجِ تحسین پیش کیا ہے۔ اولاً یہ بتایا گیا ہے کہ سودا ''ابتدائے شوقِ شعرِ ہندی'' میں سلیمان قلی خاں اور شاہ حاتم کے شاگرد رہے۔ اوّل الذکر اس بات پر فخر کا اظہار کرتے تھے کہ سودا اُن کے شاگرد ہیں اس فخر کا اظہار اپنے دیوان میں بھی کیا ہے۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ سودا زیادہ وقت امرا کی صحبت میں گزارنا پسند کرتے تھے۔ مصحفی لکھتے ہیں:

''اگر چہ مرد کم علم بود اما ذکاوت و روانی طبعش از کلامش پیداست در زبانِ ریختہ علم یکتائی بر افراشتہ و ہمیشہ با امرا صحبت داشتہ، قصائد وغزلے در جواب بعضے قصائد عرفی تصنیف نمودہ و ماسوائے این در گفتن ہجو با قدرت شاعری خود را

نمودہ۔ غرضیکہ ہمہ باتفاق بسببِ شہرت بسیار و خوبیِ کلام اُستاد مسلّم الثبوتش میدانند والحق کہ چنیں نامش در ہندوستان دردزبان بازاریان وغزلیات دیوانش بہر اطراف و جوانب و ہر جاہل و اُمّی رابرزبان۔۔۔''[۱۲]

سوؔدا کی فارسی شاعری کے بارے میں مصحفیؔ نے بتایا ہے:

''بااین ہمہ شہرت کے درریختہ نصیبہ اش بود آخر آخر عنانِ شعر فارسی ہم سر بیدردرابدرد آورد، اگرچہ ایں حرکت مناسب شانش نبود۔ غزل ہائے فارسی خوذبیز کہ در لکھنؤ گفتہ داخل دیوان ریختہ بقید ردیف ساختہ وایں ایجاد اوست''[۱۳]

قدرت اللہ شوق کے ''تذکرہ طبقات الشعرا'' میں شعرا کو زبانی اعتبار سے طبقات میں منقسم کیا گیا ہے۔ سوؔدا کا نام طبقہ سوم (درذکر شعرائے متاخرین و بعضے نومشقان دیگر) میں شامل ہے۔ شوق نے ۷۰ کے قریب غزلوں کے منتخب اشعار، چار رُباعیوں، ۲ مخمسوں، دوسو سے زیادہ قصیدوں (بشمول ہجویات) کے اشعار اور ۹۰ سے زیادہ مثنویوں سے اشعار منتخب کیے ہیں۔ قدرت اللہ شوق نے سوؔدا کے تعارف کا روایتی انداز اپنانے کے بجائے منتخبہ اشعار کا فنی جائزہ لیا ہے۔ شوق نے سوؔدا کے جن اشعار کے بارے میں اپنا موقف ظاہر کیا ہے۔ یہاں اس کا اندراج دلچسپی سے خالی نہ ہوگا:

پہلی مثال: عاشق تو نامراد ہیں پر اس قدر کہ ہم
دِل کو گنوا کے بیٹھ رہے صبر کر کے ہم

''اگرچہ قافیہ مصرعہ اخیر در ظاہر مائل بہ نقصان است، چرا کہ مدار قافیہ درتمام غزل برکاف بیانیہ است ودریں مصرع کاف مرکب بہ یا است فاما در تلفظ یکساں است شاید کہ شاعر مذکور ہمیں لحاظ جائز داشت۔''[۱۴]

دوسری مثال: دِل نے کہا یہ مجھ سے کہ میں کیا کروں نثار
آویں اگر جو حضرت سوؔدا ادھر کہیں
انکشری کے گھر کی طرح غیرِ سنگ وخشت
گھر میں تو خاک بھی آتی نہیں نظر

''قطعہ نہایت مربوط و مضبوط است فاما در مصرعۂ ثانی بیت اوّل دو کلمہ شرط جمع شدہ، یکے زائدہ است، واللہ اعلم۔''[۱۵]

تیسری مثال: یہ تو نہیں کہتا ہوں کہ سچ مچ کرو الطاف
جھوٹی ہی تسلّی ہو تو ضائع تو نہ ہوں میں

'''معنی لفظ ''مچ'' کہ دریں شعر واقع شدہ درفہمیدنمی آید، پس معلوم شد کہ لفظ مہمل کہ درہندوستان بہ وزن ہر لفظ دراستعمال می آرند درشعر موزوں شدن مضائقہ نہ دارد، وقتے کہ در شعر اُستاداں واقع شد، پس عوام را سند است۔''[۱۶]

چوتھی مثال: غنچے کو مسکرا کے اُسے زار کر چلے
نرگس کو آنکھ مار کے بیمار کر چلے

"مطلع نہایت مربوط، امّا درفہمیدایں نافہم لفظ "اُسے" کہ درمصرعۂ اوّل واقع است، بیکار محض معلوم می شود۔ واللہ اعلم۔"[۱۷]

نواب محمد مصطفیٰ خاں شیفتہ نے "گلشنِ بے خار" میں سوداؔ کی شاعری کے محاسن بیان کرنے میں بجاطور پر فیاضی سے کام لیا ہے۔ ان کی رائے میں کلامِ سوداؔ میں شوخی بھی پائی جاتی ہے اور معشوقوں کے شیریں لبوں کا رس بھی ملتا ہے۔ ان کا تخیل چشمۂ بہشت سے مستعار لیا گیا ہے جس کے پھول انھوں نے اپنے ہاتھوں سے چُنے ہیں۔ شیفتہ نے سوداؔ کی شاعری کو "شراب اثر" اور نورِ قلب کو سورج کی روشنی کے مماثل قرار دیا ہے وہ سورج جسے گہن نہیں لگتا۔ شیفتہ نے سوداؔ کی غزل اور قصیدہ کے حوالے سے بہت بامعنی رائے دی ہے:

"۔۔۔آں کہ بین الانام شہرت پذیراست کہ قصیدہ اش بہ ازغزل است، حرفیست مہمل۔ بہ زُعمِ فقیر غزلش بہ از قصیدہ است وقصیدہ اش بہ ازغزل اگر گوئی کہ غزل از اشعارِ پُرکن مملواست وقصیدہ ازاں خالی، زیادہ ازیں چہ تواں گفت کہ قباحتِ ایں تحقیق برنظارگیانِ دیوانش حالی و دخلۃ السرآں است کہ قدمارا فصحائے متاخرین پیرامونِ خاطرہ جاگزینِ دِل نہ ایں بود کہ ہرشعر دِل پذیر آید و ہر بیت خاطر نشیں۔ لہٰذا درکلام ایناں رقص الجمل واقع شدہ، چہ درقصیدہ و چہ درغزل۔۔۔"[۱۸]

شیفتہ نے سوداؔ کی مثنوی کو رُتبہ میں کم تر اور ہجووں کو رکیک قرار دیا ہے۔ "گلشن بے خار" میں سوداؔ کی غزلوں اور قطعوں کے ۸۷/اشعار بطورِ نمونہ نقل کیے گئے ہیں۔

مولانا محمد حسین آزاد نے "آبِ حیات" میں سوداؔ کا بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ بیش تر معلومات و اطلاعات وہی ہیں جو ماقبل تذکرہ نگار فراہم کر چکے ہیں۔ سوداؔ کو سلیمان قلی خاں وداؔد اور شاہ حاتمؔ کا شاگرد بتایا گیا۔ آزاد لکھتے ہیں سوداؔ خانِ آرزو کے شاگرد نہ تھے۔ مگر اُن کی صحبت سے بہت فائدے حاصل کیے۔ چنانچہ پہلے فارسی شعر کہا کرتے تھے۔ خانِ آرزو نے کہا کہ مرزا، فارسی اب تمہاری زبان مادری نہیں، اِس میں ایسے نہیں ہو سکتے کہ تمہارا کلام اہلِ زبان کے مقابل میں قابلِ تعریف ہو، طبع موزوں ہے، شعر سے نہایت مناسبت رکھتی ہے، تم اُردو کہا کروتو یکتائے زمانہ ہوگے۔[۱۹]

مرزا رفیع سوداؔ نے خانِ آرزو کی رائے پر عمل کیا اور اُردو شاعری میں اپنے خداداد صلاحیتوں کا لوہا منوایا اور ان کا شمار صفِ اوّل کے شعرا میں ہونے لگا اور پھر یہ ہوا کہ حاکمِ وقت (شاہ عالم بادشاہ) نے اُن سے اصلاح لینے کی خواہش ظاہر کی۔۔۔ آزاد نے سوداؔ کا دِلّی کو چھوڑ کر فرخ آباد اور وہاں سے لکھنؤ جانے کے محرکات کا بھی جائزہ لیا ہے۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اپنی اُفتادِ طبع کے باعث نوابوں سے ان کی بنتی نہیں تھی۔ مرزا فاخر مکیںؔ سے چپقلش کے اسباب پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ آزاد نے اُن اصنافِ سخن کا ذکر بھی کیا ہے، جن میں سوداؔ نے طبع آزمائی کی۔ آزاد کہتے ہیں: غزلیں اُردو میں پہلے سے بھی لوگ کہہ رہے تھے مگر دوسرے طبقے تک اگر شعراء نے کچھ مدح میں کہا ہے تو ایسا ہے کہ اسے قصیدہ نہیں کہہ سکتے۔ بس اوّل قصائد کا کہنا اور پھر دھوم دھام سے اعلیٰ

درجۂ فصاحت و بلاغت پر پہنچانا اُن کا فخر ہے۔ وہ اس میدان میں فارسی کے نامی شہسواروں کے ساتھ عناں در عناں ہی نہیں گئے بلکہ اکثر میدانوں میں آگے نکل گئے۔ ان کے کلام کا زورشور انوری اور خاقانی کو دباتا ہے اور نزاکتِ مضمون میں عرفی وظہوری کو شرماتا ہے۔[۲۰]

"دیوانِ ریختہ وقت کی زبان سے قطع نظر کر کے، باعتبارِ جوہر کے سرتاپا مرصع ہے۔ بہت سی غزلیں دلچسپ اور دل پسند وبحروں میں ہیں کہ اس وقت تک اُردو میں نہیں آئی تھیں، زمینیں سنگلاخ ہیں اور ردیف قافیے بہت مشکل مگر جس پہلو سے انھیں جما دیا ہے ایسے جمے ہیں کہ دوسرے پہلو سے کوئی بٹھائے تو تمھیں معلوم ہو۔"[۲۱]

گرمیٔ کلام کے ساتھ ظرافت جو اُن کی زبان سے ٹپکتی ہے، اُس سے صاف ظاہر ہے کہ بڑھاپے تک شوخی طفلانہ اُن کے مزاج میں اُمنگ دِکھاتی تھی۔ مگر ہجوؤں کا مجموعہ جو کلیات میں ہے اُس کا ورق ورق سننے والوں کے لیے زعفران زارِ کشمیر کی کیاریاں ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طبیعت کی شگفتگی اور زندہ دلی کسی طرح کے فکرونزد کو پاس نہ آنے دیتی تھی۔ گرمی اور مزاج کی تیزی بجلی کا حکم رکھتی تھی اور شدت کے ساتھ کہ نہ کوئی انعام اسے بجھا سکتا ہے نہ کوئی خطرہ اسے دبا سکتا ہے۔[۲۲]

عربی اور فارسی دو ذخیرہ دار اُردو کے ہیں۔ اُن کے خزانے ہجوؤں کے تھیلے بھرے ہیں مگر اس تک اُردو کے شاعر صرف ایک دوشعروں میں دِل کا غبار نکال لیتے تھے۔ یہ طرزِ خاص کہ جس سے ہجو ایک موٹا ٹہنا اس باغِ شاعری کا ہوگئی۔ انھی کی خوبیاں ہیں۔ عالم، جاہل، فقیر، امیر، نیک، بد کسی کی داڑھی اُن کے ہاتھ سے نہیں بچی، اس طرح پیچھے پڑتے تھے کہ انسان جان سے بیزار ہو جاتا تھا۔۔۔ مرزا نے جو کچھ کہا بچے بچے کی زبان پر ہے۔"[۲۳]

محمد حسین آزاد نے سوؔدا کی مثنویوں، مراثی اور نثر کو رُتبے میں کم تر قرار دیا ہے اور بے لاگ رائے دی ہے۔ سوؔدا نے میر ومرزا کے فنی کمالات کا اعتراف کرتے ہوئے "مکابرہ" کی صورت پیدا کر دی ہے۔ اندازِ تحریر ملاحظہ ہو: میر صاحب کی طبیعت قدرتی دردخیز اور دِل حسرت انگیز تھا کہ غزل کی جان ہے۔ اس لیے اُن کی غزلیں ہی ہیں اور خاص خاص بحوروقوافی میں ہیں۔ مرزا کی طبیعت ہمہ رنگ اور ہمہ گیر، ذہن بُراق اور زبان مشاق رکھتے تھے۔ توسنِ فکر اُن کا منہ زور گھوڑے کی طرح جس طرف جاتا تھا رُک نہ سکتا تھا۔ کوئی بحر اور کوئی قافیہ اُن کے ہاتھ آئے تغزل کی خصوصیت نہیں رہتی تھی۔ جس پر برجستہ مضمون بندھ جائے یا بندھ لیتے تھے۔ بے شک ان کی غزلوں کے بھی اکثر شعر چُستی اور درستی میں قصیدے کا رنگ دِکھاتے ہیں۔[۲۴] سوؔدا کے مزاج اور فن کے بارے میں آزاد نے بڑی تفصیل سے لکھا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ آزاد "میرؔی" کے بجائے "سوداؔئی" دکھائی دیتے ہیں۔

نصر اللہ خاں خویشگی بھی سوؔدا کے قدرداں دکھائی دیتے ہیں۔ اپنے ممدوح کو وہ سرخیلِ سخن وراں نامی سردفتر شعرائے گرامی، شاہ بازاوجِ برتری سخن شاہین بلند پرواز سپہراین فن۔ بلبل ترانہ سخن چمنستان نازک خیالی، خوش بیاں، عندلیبِ چمن رنگین مقانی بانی مبانی سخن دانی۔ طراحِ مضامین و معانی، میر خوش بیانی علم یکتائی درواویٔ دانائی افراختہ وشہرہ فکرت درشش جہت ایں فن انداختہ طبعش چوں ناز دلبراں حلاوت انگیز۔ کلامش چوں چاشنی نوشیں لباں شکرریز بہ طرزش موزوں نقاشِ اوّل است و بہ طراوش اشعار لطافت مشحون بے دِل جنس اشعار او درچارسوئے سخن گراں مایہ و بالعل آب دار در آب و رنگ۔[۲۵]

نصر اللہ خاں خویشگی نے سوؔدا کی مثنوی کی تعریف کی ہے۔ ان کی رائے میں:

''ازاں زماں تایں زماں بل تا بہ قیامت منکش درانشائے مثنوی عدیم الوجود است و خواہد بود اگرچہ توجہ اش بآں کم باشد، فاما عدم توجہ دال بر فکر معقول نہ بودن۔۔۔''[۲۶]

اس ذیل میں نصر اللہ خاں خویشگی شیفتہ کی رائے سے اختلاف کرتے ہیں کہ سوؔدا مثنوی میں ''فکر معقول'' نہیں رکھتے تھے۔

مولانا حکیم سیّد عبدالحیٔ ''تذکرۂ شعرائے اُردو موسوم بہ گُلِ رعنا'' میں شعرا کے تراجم کا آغاز ماقبل تذکرہ نگاروں کے منتخب اقتباسات سے کرتے ہیں۔ سوؔدا کے لیے انھوں نے ''نکات الشعراء''، ''تذکرہ طبقات الشعراء'' اور ''تذکرہ گلشنِ بے خار'' سے اقتباسات شاملِ تذکرہ کیے ہیں۔ حکیم صاحب نے سودا کی ولادت، والد گرامی مرزا محمد شفیع کی ''بہ طریقِ تجارت'' ہندوستان آمد، سخن گوئی میں اولاً سلیمان قلی خاں اور بعد ازاں شاہ حاتم سے تلمذ اور اُستادانہ حیثیت حاصل کرنا (کثرتِ مشق نے اُس میں جلا دی، اُستاد کی زندگی ہی میں اُن کی اُستاد کو خاص و عام نے مان لیا اور اُن کی غزلیں گھر گھر ہر ایک کی زبان پر چڑھ گئیں: گلِ رعنا، ص ۱۳۷) شاہ عالم بادشاہ کا شاگردی اختیار کرنا، ایسے واقعات کی جانب اشارے کیے ہیں۔ مولانا حکیم سیّد عبدالحیٔ نے دِلّی کے حالات بگڑنے پر سوؔدا کا پہلے فرخ آباد اور بعد ازاں فیض آباد اور پھر لکھنؤ جانے کا ذکر کیا ہے۔ اس دوران میں انھیں مہربان خان اور شجاع الدولہ کی سرپرستی حاصل رہی۔

صاحبِ ''گلِ رعنا'' نے مولانا محمد حسین آزاد نے اختلاف رائے کیا ہے، لکھتے ہیں: آزاد نے دِلّی کے قدردانوں میں بسنت خاں کے ساتھ مہربان خاں کا نام بھی لیا ہے، وہاں بھی کوئی مہربان خاں ہو تو مجھے اس سے کچھ بحث نہیں مگر کلیات میں جہاں جہاں مہربان خان کا نام آیا ہے، اس سے مراد مہربان خان رندؔ ہیں، جو فرخ آباد میں دیوان تھے۔[۲۷]

حکیم صاحب نے سوؔدا کے فنِ شاعری میں اُستادِ مسلّم الثبوت ہونے کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے ان کی خوبیوں کو سراہا ہے۔ خاص طور پر ہجو میں اُن کے زورِ کلام کے بارے میں یہ رائے ملاحظہ ہو:

> ''مرزا ہجو کے بادشاہ تھے، قصیدہ، غزل، قطعہ، رُباعی، مخمس، مسدس، ترجیع بند، مثنوی غرض کہ کوئی صنف اصنافِ سخن سے نہیں چھوٹی، جس میں انھوں نے اپنے دِل کا بخار نکالا ہو، یوں تو بہت کم لوگ اُن کی شرر باری سے بچے ہوں گے، مگر مکینؔ، ندرتؔ، فدویؔ، مولوی ساجدؔ اور میر ضاحکؔ کی جیسی مٹی پلید کی ہے، وہ دیکھنے سے تعلق رکھتی ہے، یہ تمام ہجویں اُن کے کلیات میں موقع موقع سے شامل ہیں، اُن کو یک جا کرو تو خاصا زعفران کا کھیت نظر آئے گا جس کے دیکھنے سے ہنستے ہنستے پیٹ میں بل پڑ جائیں گے۔ اِن ہجوؤں کے پڑھنے سے جو خاص قسم کا اثر دِل پر پڑتا ہے وہ اُن کی قادرالکلامی اور گرمیٔ کلام کے زور کا ہوتا ہے۔ قصیدوں میں وہ واقعات کو اس بے تکلفی اور سادگی سے نظم کرتے ہیں کہ دوسرا شخص مثنوی میں بھی اس طرح سے نظم نہیں کر سکتا۔''[۲۸]

''گلِ رعنا'' میں شہر آشوب کے عنوان کے تحت ۴۹، تضحیکِ روزگار ہجو اسپ بخیل کے عنوان کے تحت ۴۸، اشعار نقل کیے گئے ہیں۔ جب کہ غزلوں کے ۶۵ اشعار اور ایک رُباعی شامل ہے۔ ''تذکرہ نادر'' میں سوؔدا کا تعارف دوسرے تذکروں کے مقابلے میں مختصر ترین ہے۔ مرتبِ تذکرہ نے مسعود حسن رضوی ادیب نے نادرؔ کو شاگردِ شیخ ناسخؔ بتایا ہے۔ نادرؔ کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

''ملک الشعراء، عمدۃ الفصحا، مرزا محمد رفیع خلف مرزا محمد شفیع دہلوی صاحب دیوان و قصائد و ہجویات، شاگرد شیخ ظہورالدین عرف شاہ حاتم''۲۹

حکیم سیّد احمد علی خاں یکتا نے ''دستورالفصاحت'' کے اوّلیں حصہ کو تین طبقوں میں منقسم کیا ہے۔ ''اوّل از طبقہ اولیٰ'' سے زیرعنوان سودا کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ دوسرے میں میرتقی میر اور تیسرے طبقہ میں خواجہ میر دردؔ کا ذکر کیا گیا ہے۔ یکتا نے سوداؔ کے لیے ''چمن آرائی حدیقۂ فصاحت، نخل پیرائی گلشن بلاغت، آب و رنگ بوستانِ سخن دانی، بلبل خوش لہجۂ گلزارِ معانی، امیر فصحا، سرحلقۂ ظرفا و بلغا، ملک الشعرا'' ایسے القاب سے یاد کیا ہے۔ یکتا نے یہ بھی بتایا کہ سوداؔ کی آواز اور اُستادی کی شہرت چہارسو پھیلی ہوئی تھی۔ یہ کہ وہ ایک مسلّم الثبوت شاعر تھے۔ یہ کہ سوداؔ کی غزل پاکیزگی و ملاحت کا عمدہ نمونہ ہے۔ صائبؔ ہوتے تو داد دیتے۔ یہ کہ ان کی قصیدہ گوئی متانت و علو کے رُتبہ کو پہنچی ہوئی ہے۔ عرفیؔ یہ قصیدے پڑھتے تو اپنا سر، سوداؔ کے قدموں میں رکھ دیتے۔ یہ کہ سوداؔ کی مدح و منقبت، سلمان اور ظہوری کے مقابل لائی جا سکتی ہے۔ اور اگر سودا کی ہجو و مذمت کا ذکر کیا جائے تو انوری اور شفائی کی ہزلیات کو شرماتی ہیں۔ یکتا اپنے ممدوح کی ریختہ گوئی میں اُردوئے معلّٰی کی موجودگی کی اطلاع دیتے ہیں۔ اُن کی رائے میں تمام اُردو شعرا کی گردن پر سودا کے احسانات ہیں۔ فکرِ سودا کے اوصاف و کمالات بے عدیل ہیں۔ یکتا نے سوداؔ کی وفات کے ذیل میں قطعہ تاریخ وفات بھی شامل تذکرہ کیا ہے۔۳۰

''تذکرہ گلشنِ ہند'' (از میرزا علی لطف)، علی ابراہیم خاں کے فارسی ''تذکرہ گلزارِ ابراہیم'' کا اُردو ترجمہ ہے جس میں میرزا علی لطف نے کچھ اضافے کر دیے ہیں۔ اس تذکرہ میں سودا کو اُن کی جدتِ طبع اور تخیل کی بلندی کی بنا پر خراجِ عقیدت پیش کیا گیا ہے۔ میرزا علی لطف کے ترجمے کے الفاظ ہیں کہ میرزائے مذکور سر حلقۂ سخن وراں اور سرآمد معنی گستراں تھے۔ آشنائے معنی بیگانہ اور مضمون تازہ کے پیدا کرنے میں یگانہ تھے۔ اقسامِ نظم سے دیوان اس مطلع دیوان سحر بیاں کا بھرا ہے اور انواعِ نظم کو کیا کیا زور و شور کے ساتھ بیان کیا ہے۔ خصوصاً طرزِ قصیدہ کو کس صفائی اور تکلف سے ادا کر کے اس طاقِ بلند پر رکھا کہ دستِ وہم نازک خیالان ہندستان کا اس کے خیال تک نہ جا سکا، آگ کو یاد میں اُس آتش زبان کے ہجومِ شرار سے جوشِ قطرات عرقِ انفعال ہے اور پانی کو خجالت سے اس طبعِ رواں کی خاک میں چھپنے کا زبان ہندی شرف ہم زبانی سے اس کی سرفراز، اور نظم ریختہ کو طبع معنی آفریں پر اس کے گھمنڈ اور ناز''۳۱

نادر نے سوداؔ کے پانچ اشعار منتخب کیے ہیں۔

محولہ بالا تمام آراء کی روشنی میں اِس نتیجہ پر پہنچنا مشکل نہیں رہا کہ معاصر و مابعد تذکرہ نگار اُنھیں قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے اور اُنھیں اُستادانہ درجہ دیتے ہیں۔ سوداؔ نے جن اصناف میں سخن وری کے جوہر دکھائے ان کے محاسن و عیوب پر بھی کھل کر اظہار کیا گیا ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ سوداؔ کی شخصیت اور فکر و فن پر لکھتے ہوئے تذکرہ نگار کسی قسم کا دباؤ محسوس نہیں کر رہے تھے۔ کسی نے انھیں اچھا غزل گو کہا ہے تو کسی نے انھیں اُردو کا بہترین قصیدہ نگار قرار دیا ہے۔ کسی نے مثنوی میں سوداؔ کو ایک ناکام شاعر کہا ہے تو کسی نے ہجو گوئی میں انھیں عدیم النظیر قرار دیا ہے۔

مرزا محمد رفیع سوداؔ بلاشبہ ایک مسلّمہ اُستاد تھے۔ انھوں نے اپنے تلامذہ کی تربیت میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کیا۔ نیز

معاصرین کے ساتھ ساتھ مابعد شعرا پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ مرزا اسداللہ خاں غالبؔ تو سوداؔ سے بہت متاثر تھے۔ کلاسیکی اُردو شاعری نے جس قدر ترقی کی اس سلسلے میں سوداؔ کی کاوش کو ہرگز نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔

حوالہ جات و حواشی

۱۔ میر تقی میر، نکات الشعرا، مرتبہ: مولوی عبدالحق، اورنگ آباد، دکن: انجمن ترقی اُردو، بار دوم، ۱۹۳۵ء، ص ۳۱

۲۔ ایضاً، ص ۳۱

۳۔ سوداؔ کی شان میں قائم کے لکھے ہوئے قصیدہ کا عنوان ہے:

یہ قصیدہ کلیات قائم کی دوسری جلد (ص ۱۶۔۱۱۳) میں شامل ہے۔ کلیات کے مرتب ڈاکٹر اقتدا حسن ہیں۔ یہ کلیات ۱۹۶۵ء (پہلی بار) میں مجلس ترقیِ ادب، لاہور کے زیرِ اہتمام زیورِ طباعت سے آراستہ ہوئی۔

۴۔ قائم چاند پوری، تذکرہ مخزنِ نکات، مرتبہ: ڈاکٹر اقتدا حسن، لاہور: مجلس ترقیِ ادب، بار اوّل، ۱۹۶۶ء، ص ۸۶

۵۔ فتح علی حسینی گردیزی، تذکرہ ریختہ گویاں، مرتبہ: مولوی عبدالحق، اورنگ آباد، دکن: انجمن ترقی اُردو، بار اوّل، ۱۹۳۳ء، ص ۱۷

۶۔ میر حسن، تذکرہ شعرائے اُردو، بہ تصحیح و تنقید: مولانا محمد حبیب الرحمٰن خاں شروانی، دہلی: انجمن ترقی اُردو، طبع جدید، ۱۹۴۰ء، ص ۸۳۔۸۴

۷۔ ایضاً، ص ۸۳

۸۔ قاسم، قدرت اللہ، میر، مجموعۂ نغز، مرتبہ: حافظ محمود شیرانی، لاہور: سلسلۂ نشریات کلیہ پنجاب، ۱۹۳۳ء، ص ۳۰۴

۹۔ ایضاً، ص ۳۰۵

۱۰۔ مصحفی، غلام ہمدانی، تذکرہ ہندی، مرتبہ: مولوی عبدالحق، اورنگ آباد، دکن: انجمن ترقی اُردو، طبع اوّل، ۱۹۳۳ء، ص ۱۲۵

۱۱۔ ایضاً، ص ۱۲۵

یہ قطعۂ تاریخ سوداؔ کی قبر پر کندہ میر فخرالدین ماہر کا قطعہ پڑھنے کے بعد کہا۔ ماہرؔ کے قطعہ کے بارے میں مصحفی کی رائے یہ ہے:

''چوں تعمیہ ایں تاریخ خلافِ قانونِ مورخاں بود'' (تذکرہ ہندی، ص ۱۲۶)

اس کے بعد اپنے قطعۂ وفات کے محرکات کے بارے میں بتایا ہے:

''در خیال فقیر گزشت کہ چنیں شخص را تاریخ گوئے بایست آخر ہماں روز از تائید فیضِ ربانی تاریخ وفات آں مرحوم و مغفور بے کم و کاست از خامۂ خیال سحرکار مؤلف بیروں تراویدہ و از غایت انبساط و سرور کہ از موزونی ایں مصرعہ فصیحہ مادہ تاریخ کہ کاملان ایں فن را بدشواری دست وید خود طبیعت خود را ز ہار آفریں گفتہ، آرے تاریخ چنیں شخص چنیں می باید۔۔۔'' (تذکرہ ہندی، ص ۱۲۶)

۱۲۔ مصحفی، غلام ہمدانی، عقد ثریا (تذکرہ فارسی گویاں)، مرتبہ: مولوی عبدالحق، کراچی: انجمن ترقی اُردو، طبع دوم، ۱۹۷۸ء، ص ۶۷

۱۳۔ ایضاً، ص ۶۷

۱۴۔ شوق، قدرت اللہ، تذکرہ طبقات الشعرا، مرتبہ: نثار احمد فاروقی، لاہور: مجلس ترقیٔ ادب، بار اوّل، ۱۹۶۸ء، ص ۱۲۶

۱۵۔ ایضاً، ص ۱۲۷

۱۶۔ ایضاً، ص ۱۲۹

۱۷۔ ایضاً، ص ۱۳۶

۱۸۔ شیفتہ، محمد مصطفےٰ خاں، تذکرہ گلشنِ بے خار، مرتبہ: کلب خاں فائق، لاہور: مجلسِ ترقیٔ ادب، بار اوّل، ۱۹۷۳ء، ص ۲۴۵۔۲۴۴

۱۹۔ آزاد، محمد حسین، مولانا، آبِ حیات، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ت۔ن، ص ۱۳۰

۲۰۔ ایضاً، ص ۱۳۰

۲۱۔ ایضاً، ص ۱۳۰

۲۲۔ ایضاً، ص ۱۳۰

۲۳۔ ایضاً، ص ۱۳۱

۲۴۔ ایضاً، ص ۱۳۹

۲۵۔ نصر اللہ خاں خویشگی، گلشن ہمیشہ بہار، مرتبہ: ڈاکٹر اسلم فرخی، کراچی: انجمن ترقیٔ اُردو، بار اوّل، ۱۹۶۷ء، ص ۱۷۷

۲۶۔ ایضاً، ص ۱۷۷

ڈاکٹر اسلم فرخی نے حاشیہ میں ''گلشن بے خار'' سے شیفتہ کی رائے نقل کی ہے ''مرزا از اقسامِ شاعری در مثنوی فکرِ معقول نہ داشت''

(گلشن بے خار، ص)

شیفتہ اور نصر اللہ خاں خویشگی کی محولہ بالا آراء کے تناظر میں لکھا ہے کہ'' شیفتہ کی اس رائے سے اختلاف تو کیا جا سکتا ہے لیکن یہ کہنا کہ سوداؔ مثنوی میں عدیم الوجود ہیں، محض مبالغہ ہے۔ جسے کسی طرح بھی دُرست تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔''

(ڈاکٹر اسلم فرخی، حاشیہ، گلشن ہمیشہ بہار، ص ۱۷۷)

۲۷۔ عبدالحیٔ، سیّد، حکیم مولانا، تذکرہ شعرائے اُردو موسوم بہ گُلِ رعنا، اعظم گڑھ: مطبع معارف، طبع چہارم، ۱۳۷۰ھ، ص ۱۳۹

۲۸۔ ایضاً، ص ۱۳۹

۲۹۔ نادر، کلب حسین خاں، میرزا، تذکرہ نادر، مرتبہ: سیّد مسعود حسن رضوی ادیب، لکھنؤ: کتاب نگر، ۱۹۵۷ء، ص ۸۳

ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا نے ''نئے پرانے خیالات'' میں بتایا ہے کہ سوداؔ کا بخوبی مطالعہ کیے بغیر غالب کا مطالعہ مکمل نہیں ہو سکتا۔ ڈاکٹر صاحب نے سوداؔ اور غالبؔ کے کلام میں مشترکہ خصوصیات بھی تلاش کی ہیں اور اس کے دو اسباب بیان کیے ہیں:

۱۔ دونوں بیدل کے مداح ہیں اور بیدل کی اکثر علامتیں دونوں میں موجود ہیں۔ خار، آبلہ، رفتار، برق، منزل، بیاباں، آئینہ، ساحل، تشنگی، سراب، موج، محیط اور اس طرح کے بے شمار الفاظ و تراکیب کے اشتراک کی ایک بڑی وجہ یہی ہے۔

۲۔ دوسرا بڑا سبب دونوں کا بہت حد تک ہم مزاج ہونا ہے۔ دونوں کو ورثے میں انانیت، احساسِ تفاخر، سپاہیانہ اکڑ اور امارت کی خوبو ملی تھی۔ سودا اپنے زمانے کے اساتذہ کو کم ہی خاطر میں لاتے تھے، غالب کی رائے بھی اپنے معاصرین کے بارے میں اچھی نہ تھی، بے اولادی کا غم بھی دونوں کے ہاں موجود ہے۔ بعض موضوعات اور تصاویر میں مماثلت کی وجہ یہی ہے۔"

(محمد زکریا، خواجہ، نئے پرانے خیالات، لاہور: لاہور اکیڈمی، ۱۹۷۰ء، ص ۵۴۔۴۶)

۳۰۔ یکتا، احد علی، دستور الفصاحت، مرتبہ: امتیاز علی خاں عرشی، رام پور: ہندوستان پریس، ۱۹۴۳ء، ص ۱۴

۳۱۔ علی لطف، میرزا، تذکرہ گلشنِ ہند، مرتبہ: عبداللہ خاں، لاہور: دارالاشاعت پنجاب، ۱۹۰۶ء، ص ۱۴۲۔۱۴۱

ڈاکٹر محمد ارشد اویسی
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اُردو، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد
میمونہ سبحانی
لیکچرر، شعبہ اُردو، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد

تحاریکِ استحقاق اور نفاذِ اُردو

Dr. Muhammad Arshad Ovaisi
Assistant Prof. Department of Urdu, G.C.University, Faisalabad.
Memona Subhani
Lecture, Department of Urdu, G.C University, Faisalabad.

Privilege Motions and Implementation of Urdu

Respected Assembly members highlighted the matter of implementation and promotion of Urdu in different ways, and draw the attention of the Government towards the important issue of constitution and the fulfilment of the national duty, they presented the legal documents for the implementation of Urdu and gave the notices during the amendments in the bill and discussion on it, protested not to present the budget in Urdu, put the questions, moved resolutions, explained the importance and urge of the National language on point of order. While protesting they walked out on the issue of carelessness towards Urdu language, demanded to provide the agenda in Urdu, told the reason of lack of Quorum that most of the members of the Assembly are unable to understand the English language, exhibited the adjournment motion. Privilege motions moved by the respected members in order to implementation of Urdu and the ruling of speaker on the mode of expression in Urdu in assembly also came under discussion. The role of provincial Assembly West Pakistan for the implementation and promotion of Urdu language and later on the Punjab Assembly is a very bright period in the history of Urdu language that can be produced very aptly.

On 20th March 1964 Allama Rahmat Ullah Arshad, moved a privilege motion that "Break the Quorum during the Discussion on National Language West

Pakistan Bill".On 15th June 1987 Bagum Najma Tabish alwari, moved a privilege motion that "Disregard of Urdu as National Language and diversion from Constitutional Demands. On 1st July 1987 Molana Manzoor Ahmed Chinioti, moved a privilege motion that "Unavailability of Budget 87-88 in Urdu even after having assurance in the Previous Years." On 1st July 1987 Mian Riaz Hashmat Janjua and Mian Muhammad Afzal Hayat moved a privilege motion that "Contradiction in the English and Urdu text of the Published Speeches of the Finance Minister." On 8th October 1987 Mian Muhammad Ishaque, moved a privilege motion that "Unavailability of the Urdu Copy of the Report about the Implementation of the rules of policy"."Once More" on 15th December 1988, Molana Manzoor Ahmed Chinioti moved a privilege motion that "presented the point of privilege regarding National Language Issue." In the Era of One Unit, Presented the bill of rights in Provisional Assembly West Pakistan and Later on in Provincial Assembly Punjab .In this paper, the points of privilege that are presented in the Parliament with reference to the implementation of Urdu language tried to be covered fully.

اُردو کے نفاذ اور فروغ کے سلسلے میں اراکین اسمبلی نے مختلف انداز میں آواز بلند کی اور حکومت کو اہم آئینی اور قومی فریضے کی بجاآوری کی طرف متوجہ کیا۔ اردو کے نفاذ کے لیے مسوّدات قانون پیش کیے، قانون سازی کے دوران میں ترامیم کے نوٹس دیئے، بجٹ اُردو میں پیش نہ کرنے پر احتجاج کیا، سوالات اٹھائے، قراردادیں پیش کیں، پوائنٹ آف آرڈر پر قومی زبان کی اہمیت و ضرورت کی وضاحت کی، اردو سے بے اعتنائی پر احتجاجاً واک آؤٹ کیا، اردو میں ایجنڈا مہیا کرنے کا مطالبہ کیا، کورم نہ ہونے کی وجہ یہ بتائی کہ اراکین اسمبلی کی اکثریت انگریزی نہیں سمجھتے، تحریک التوائے کار پیش کی گئیں، اسمبلی میں اُردو ذریعہ اظہار پر سپیکر کی رُولنگ اور اُردو کے نفاذ کے سلسلے میں معزز اراکین کی طرف سے استحقاق کی تحریکیں بھی زیرِ بحث آئیں، قومی زبان اردو کے نفاذ اور فروغ کے سلسلے میں صوبائی اسمبلی پنجاب کا یہ کردار اردو زبان کی تاریخ کا ایک روشن باب جس پر بجا طور پر فخر کیا جا سکتا ہے۔ اس مقالے میں اردو کے نفاذ کے حوالے سے جو تحاریک استحقاق ایوان اسمبلی میں پیش کی گئیں ان پر احاطہ کرنے کی حتی الامکان کوشش کی جارہی ہے۔

جب تک قانون کے اعلیٰ ترین ادارے کو چلانے والے متعلقین کو اپنے فرائض کی انجام دہی کے لیے ضروری قانونی تحفظات فراہم نہ کیے جائیں اس وقت تک ادارے کا موثر حیثیت میں کام کرنا ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دُنیا کی ہر پارلیمنٹ میں اور ہر پارلیمانی نظام میں مقننہ کے لیے خصوصی تحفظات فراہم کیے جاتے ہیں۔ ان تحفظات میں سب سے بڑا تحفظ استحقاق[1] ہے جو ان ایوانوں کو حاصل ہوتا ہے اور جب تک ان اداروں کے اراکین کو اظہار رائے استعمال کی مکمل آزادی نہ ہو گی اس وقت تک یہ ادارے نہ تو آزادی سے کام کر سکتے ہیں اور نہ انہیں ایک آزاد مقننہ کی حیثیت دی جا سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ بنیادی تحفظ آئین

میں مہیا کیا جاتا ہے کہ آپ کسی امر کے بارے میں ایوان میں کوئی رائے یا نقطہ نظر پیش کرتے ہیں تو دُنیا کی کسی عدالت میں آپ کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کی جا سکتی۔[۲] تاہم دنیا کا کوئی قانون اور کوئی آئین کسی فرد، کسی ادارے کو مادر پدر آزاد قسم کی آزادی دینے کے حق میں نہیں ہوا کرتا۔ اس کے لیے چند ایک پابندیاں بھی عائد ہیں۔ مقننہ کے علاوہ کچھ اور اہم اداروں کے متعلقین کو بھی اپنے فرائض کی آزادانہ انجام دہی کے لیے ایسے ہی تحفظات درکار ہوتے ہیں۔

اراکین اسمبلی کو اپنے فرائض منصبی سر انجام دینے کے لیے کچھ استحقاقات[۳] بھی عطا کیے جاتے ہیں اور ان کو یہ حق دیا جاتا ہے کہ وہ استحقاقات کی پامالی کی صورت میں ایوانوں کے ساتھ رجوع کریں۔ پارلیمانی روایات کے مطابق کسی بھی رُکن کے استحقاق کی پامالی کو پورے ایوان کے استحقاق کی پامالی گردانا جاتا ہے۔

محبان اردو نے اپنے اس آئینی تحفظ یعنی استحقاق کو قومی زبان کے نفاذ اور قومی زندگی کے ہر شعبے میں اُردو کو بروئے کار لانے کے حوالے سے استعمال کیا۔ ون یونٹ کے دور میں صوبائی اسمبلی مغربی پاکستان میں ۲۰ مارچ ۱۹۶۴ء کو علامہ رحمت اللہ ارشد نے مسودہ قانون قومی زبان مغربی پاکستان پر بحث کے دوران کورم توڑے جانے کے حوالے سے تحریکِ استحقاق پیش کی۔ بعد ازاں ۱۵ جون ۱۹۸۷ء کو محترمہ نجمہ تابش الوری نے ''قومی زبان اردو کی توہین اور آئینی تقاضوں سے انحراف'' کے عنوان سے تحریک استحقاق پیش کی۔ اسی طرح یکم جولائی ۱۹۸۷ء کو مولانا منظور احمد چنیوٹی نے ''گزشتہ سال یقین دہانی کے باوجود بجٹ برائے ۸۸۔۱۹۸۷ء کا اردو میں پیش نہ کیا جانا'' کے عنوان پر تحریک استحقاق اسمبلی میں پیش کی۔ اسی طرح کی ایک اور تحریک یکم جولائی ۱۹۸۷ء کو ہی میاں ریاض حشمت جنجوعہ اور میاں محمد افضل حیات نے وزیر خزانہ کی مطبوعہ تقاریر برائے میزانیہ کے انگریزی متن اور اردو میں تضاد کے حوالے سے پیش کی۔ مورخہ ۸۔ اکتوبر ۱۹۸۷ء کو میاں محمد اسحاق نے حکمت عملی کے اصولوں کی پابندی اور عمل درآمد کے بارے میں رپورٹ کی اردو نقل مہیا نہ کرنا کے عنوان پر ایک اور تحریک استحقاق پیش کی۔ ۱۵ دسمبر ۱۹۸۸ء کو اسی طرح کی ایک اور تحریک استحقاق مولانا منظور احمد چنیوٹی نے قومی زبان اردو کے حوالے سے صوبائی اسمبلی پنجاب میں پیش کیں۔ اب ہم ان تمام تحاریک استحقاق کا الگ الگ جائزہ لیتے ہیں۔

....

علامہ رحمت اللہ ارشد نے مسودہ قانون قومی زبان مغربی پاکستان پر بحث کے دوران میں کورم توڑے جانے کے حوالے سے تحریکِ استحقاق پیش کی اور کہا:

> میں تحریک استحقاق پیش کرنے کی اجازت طلب کرتا ہوں کہ اس مسئلہ پر کل مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۶۴ء کو حکومت نے میرے غیر سرکاری بل قومی زبان کے پاس ہونے میں دانستہ رکاوٹ پیدا کی اور بعض وزرا غیر پارلیمانی پریکٹس کے ذریعہ نہایت ہی ناپسندیدہ انداز سے ایوان کا کورم توڑ کر قومی زبان جیسے اہم مسئلہ پر ایوان کو فیصلہ دینے میں رکاوٹ ثابت ہوئے۔ میں روزنامہ امروز لاہور مورخہ ۱۹ مارچ ۱۹۶۴ء پیش کرتا ہوں جس کے صفحہ[۴] پر ڈرامہ کے عنوان سے لے کر آخر کالم تک کارروائی ملاحظہ فرمائیں۔ میں نے اس حصہ کو خط کشید کر دیا ہے۔ اس روداد میں حسب ذیل حصہ قابل ملاحظہ ہے۔

''اتنے میں وزیر قانون مسٹر غلام نبی میمن ایوان میں داخل ہوئے اور خواجہ محمد صفدر نے سپیکر سے شکایت کی کہ وزیر قانون اپنے پارٹی کے ارکان کو کورم توڑنے کے اشارے کر رہے ہیں۔ چند پارلیمانی سیکرٹری ایک صوفے سے دوسرے صوفے تک بھاگ دوڑ رہے تھے اور سرگرمیاں جاری تھیں۔ سرکاری پارٹی کے ارکان ایک ایک کر کے ایوان سے باہر جانے لگے۔''

''چند ارکان اپنے ساتھیوں کو ایوان سے باہر لے جانے میں بدستور مصروف تھے اور حزب مخالف کے ارکان شور مچا رہے تھے دیکھ لیجیے۔ بل کو ملتوی کرنے کے لیے کورم توڑا جا رہا ہے۔ جب ایوان میں ارکان کی تعداد ۴۰ سے کم رہ گئی تو سرکاری پارٹی کے نووارد رکن مسٹر احمد میاں سومرو نے سپیکر کو اطلاع دی کہ کورم نہیں ہے۔ گنتی کی گئی کورم ٹوٹ چکا تھا۔''

جناب صدر! مسٹر غلام نبی میمن وزیر قانون کے اس طریق کار اور پارلیمانی سیکرٹریوں کی اس سرگرمی سے ایوان کا وقار بری طرح مجروح ہوا ہے اور شدید قسم کی استحقاق شکنی ہوئی ہے۔[۴]

محرک نے تحریک استحقاق پر اپنے بیان میں کہا جناب صدر! مجھے آپ کے توسط سے اس ایوان کے معزز ارکان سے یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ آزاد قوم کا مقننہ ان کی عزت اور وقار کی علامت ہوتی ہے اور قوانین کے ماخذ جہاں سے قانون بن کر پورے صوبہ پر حکم کرتا ہے اور اگر اس کا وقار مجروح ہو جائے تو میں سمجھتا ہوں کہ یہ اس ایوان کے ساتھ اس قوم کی نمائندگی کے ساتھ اس صوبے کے ان لوگوں کے ساتھ جنہوں نے اس ایوان کے معزز اراکین کو اپنا نمائندہ بنا کر بھیجا ہے بڑی ہی شدید قسم کی نا انصافی ہے۔ جو کچھ ۱۸ مارچ کو اس ایوان کے اندر ہوا مجھے اجازت دیجیے ان الفاظ کے کہنے کی کہ اس کے سب سے بڑا گواہ آپ خود ہیں اردو کو سرکاری زبان بنانے کا مسئلہ کسی ایک جماعت کا مسئلہ نہیں ہے اگر یہ بل پاس ہو جاتا مسودہ قانون پاس ہو جاتا تو مجھے یہ کہنے میں قطعاً تامل نہیں ہے کہ یہ Credit حکمران پارٹی کو ہوتا اس لیے کہ کوئی قانون ووٹوں کی اکثریت ہی سے پاس ہو سکتا ہے اور ووٹوں کی اکثریت ان کے پاس ہے ہمارے پاس نہیں ہے اور یہی وجہ تھی کہ جناب یہ پورے صوبے کا مسئلہ تھا ایک ایسی قوم کا مسئلہ تھا جس نے اردو زبان کے نام پر ملک بنایا تھا۔ ایوان میں اس طرف سے اور حکمران جماعت کے معزز اراکین نے بھی بڑی وضاحت کے ساتھ غیر مبہم انداز میں بڑی سرگرمی اور گرم جوشی کے ساتھ اس بل کا خیر مقدم کیا اور اس کی تائید کی اور اس کا بھی ہم سب کو اعتراف کر لینا چاہیے کہ یہ قانون اس صوبے کے پڑھے لکھے لوگوں کی توجہات کا مرکز ہے جب صورت حال یہ ہو کہ ایوان کے ہر طرف سے اس بل کی تائید کی گئی جناب محمد یاسین خان صاحب وٹو وزیر تعلیم جب جواب دینے کے لیے کھڑے ہوئے تو انہوں نے صورت حال کا اس طرح جائزہ لگایا کہ ان کی جماعت کے اراکین بھی اس بل کی ہمنوائی کرنے لگے ہیں اور شاید یہ بل پاس ہو جائے۔ چنانچہ انہوں نے قائد ایوان جناب شیخ مسعود صادق صاحب سے کمک کی درخواست کی اور شیخ مسعود صادق صاحب ایوان کے اندر تشریف لے آئے مختلف اراکین سے ملے آئین کی کتاب ان کے ہاتھ میں تھی۔ قائد اختلاف سے بھی ملے اور ادھر بھی ملے اور ادھر بھی ملے اور جب اس طرح بھی کوئی صورت نہ بنی تو آخر یہ سوچا گیا کہ ایوان کا کورم توڑ دیا جائے۔ اس اثناء میں محترم اور معزز وزیر صاحب غلام نبی میمن صاحب اس دروازے سے داخل ہوئے اور انہوں نے اراکین کو باہر آنے کے لیے اشارہ

کیا اس وقت ہی جناب کے نوٹس میں قائد حزب اختلاف خواجہ صفدر صاحب نے یہ گزارش کر دی تھی کہ وزیر قانون کورم توڑنے کے لیے کہہ رہے ہیں اسی لیے میں نے عرض کیا تھا کہ اس کے آپ سب سے بڑے گواہ ہیں۔ پھر جب میں یہاں بیٹھا ہوا تھا تو میرے معزز بھائی میاں شریف صاحب پارلیمنٹری سیکرٹری یہاں تشریف لائے ۔ یہاں پر عبدالحق صاحب تشریف رکھتے تھے ۔ پچھلی سیٹ پر راجہ نادر خان صاحب تشریف رکھتے تھے انہوں نے کہا کہ شیخ مسعود صادق صاحب نے آپ کو طلب کیا ہے بل نہیں پاس ہونے دینا ہے کورم توڑنا ہے یہ الفاظ میں نے اپنے کانوں سے سنے ہیں ۔ اس صورت حال سے جناب صدر میں سمجھتا ہوں کہ دو طرح سے استحقاق شکنی ہوئی ہے کسی مسودہ قانون کو پاس کرنا ہر ممبر کا حق ہے اور نارمل کورس میں ایوان کی کارروائیاں معروف انداز میں ایوان کے سامنے پیش ہونا یہ بھی معروف اور مسلمہ امر ہے۔ یہ ایوان کی مرضی ہے کہ وہ جس قانون کو چاہے پاس کر دے اور جس قانون کو چاہے وہ مسترد کر دے۔ایک طرف کورم توڑ کر مجھے اس حق سے محروم رکھا گیا اور دوسری طرف دیدہ و دانستہ اور جان بوجھ کر عمداً اس ہاؤس کو کام کرنے سے منع کیا گیا روکا گیا کارروائی میں رکاوٹ ڈالی گئی اور نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بل دوسرے غیر سرکاری دن پر ملتوی کیا گیا۔ اب جناب اس ایوان کا وقار کس انداز میں اور کس حد تک مجروح ہوا ہے میں نے نیشنل پریس کی کٹنگ جناب کی خدمت میں پیش کر دی ہے اگر آپ اجازت دیں تو چند فقرے میں اخبار" امروز" سے بھی آپ کی خدمت میں پیش کر دوں اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اخبارات نے اس ساری کارروائی کو ڈرامہ کے عنوان سے تعبیر کیا۔ جناب اس معزز صوبے کے بلند ترین ایوان کے متعلق یہ کہا گیا کہ یہ قانون سازی کی بجائے ایک ڈرامہ کھیلا گیا اور اس ڈرامہ کے ذریعہ ایک مسودہ قانون کی منظوری میں رکاوٹیں ڈالی گئیں یہ ساری تفصیلات لکھی ہوئی ہیں۔

جناب علامہ رحمت اللہ ارشد نے اپنی بات جاری رکھتے ہوئے کہا میں ہر شخص کو محبِ وطن سمجھتا ہوں مجھے کسی کی وفاداری میں شبہ نہیں ہے۔ لیکن یہ جو طریقہ کار ہے یہ کسی مقننہ کے لیے قابل فخر نہیں ہوسکتا۔یعنی اگر ہمیں کسی مسودہ قانون کی مخالفت کرنا ہے تو کھل کر کریں اور سامنے آ کر مخالفت کریں میں پہلے ہی عرض کر چکا ہوں کہ اگر یہ بل پاس ہو جاتا تو یہ کریڈٹ ان کو ہوتا اور یہ پاس نہ ہوتا تو یہ Discredit بھی ان ہی کے کھاتہ میں لکھا جائے گا۔ میں نے ان حقائق جن کی طرف آپ کی توجہ مبذول کرائی ہے یہ Breach of Privilegeہوا ہے۔

اس تحریک استحقاق کا وزیر قانون نے جواب دیتے کہا کہ استحقاق مجروح نہیں ہوا لہٰذا اس تحریک کو جناب سپیکر مسترد کر دیں اس سلسلہ میں خواجہ محمد صفدر نے کہا یہ انتہائی رنج دہ مسئلہ ہے۔ جو آج اس ایوان کے سامنے پیش ہوا ہے میرے محترم دوست جناب وزیر قانون نے اس مسئلے کو واقعاتی طور پر اور قانونی طور پر یعنی دو صورتوں میں اپنے حق میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ واقعاتی طور پر جو کچھ انہوں نے ارشاد فرمایا ہے کہ وہ خود ایک معزز ممبر کو بلانے کی غرض سے تشریف لائے تھے اور انہوں نے اشارہ کیا تھا۔ مجھے ان کی یہ وضاحت قبول کرنے میں تامل نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ وہ ایک معزز رکن کو کسی خاص وجہ سے جیسا کہ انہوں نے فرمایا ہے بلانے کے لیے تشریف لائے ہوں لیکن اس وقت میرا تاثر یہ تھا اور میں نے بلند آواز سے آپ کی توجہ اس امر کی طرف مبذول بھی کرائی تھی کہ جناب وزیر قانون دروازے میں کھڑے ہو کر ممبروں کو بلا رہے ہیں۔اس کے بعد میں نے مختلف پارلیمنٹری سیکرٹریوں کے نام لے لے کر آپ کی توجہ دلائی تھی ۔ میں نے سردار احمد علی صاحب جو پارلیمنٹری سیکرٹری تو نہیں ہیں اور میرے بڑے اچھے دوست ہیں، ان کا نام لے کر کہا تھا کہ وہ پچھلی نشستوں پر جا کر اس معزز ایوان کے معزز اراکین کو باہر لے جانے کی

کوشش فرما رہے ہیں ۔ یہاں تک کہ چند ایک دوستوں نے جو اس طرف بیٹھے ہوئے ہیں باہر جانے سے انکار کیا۔ ان کی آواز میں نے بھی سنی اور آپ نے بھی سنی تھی۔ اس لیے واقعاتی طور پر جو کچھ جناب میمن صاحب نے ارشاد فرمایا ہے میں ذاتی طور پر تو ان کی وضاحت کو قبول کرتا ہوں کہ وہ درست فرماتے ہیں لیکن جو کچھ میری آنکھوں نے دیکھا ہے اس کو کیسے جھٹلاؤں اور جو کچھ آپ نے دیکھا تھا وہی اس بات کی سب سے بڑی شہادت ہے اور جہاں تک میرے محترم دوست نے اس کے قانونی پہلو پر روشنی ڈالنے کی سعی فرمائی ہے تو اس کے متعلق میں یہی کہوں گا کہ وہ سعی لاحاصل تھی ۔ انہوں نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ یہ لفظ استحقاق اس ایوان میں اولین فرصت میں نہیں اٹھایا گیا۔اولین فرصت پرسوں کے بعد کل ہی ہو سکتی تھی ۔ میرے محترم دوست جناب علامہ صاحب نے آپ کی خدمت میں یہ تحریک استحقاق تحریر کرنے کے بعد ضروری کاغذات کے ساتھ پیش کر دی تھی۔

جناب والا! دوسرا مسئلہ جو وزیر قانون نے اٹھایا ہے ، وہ یہ ہے کہ ہر روز یہاں Walk out بھی ہوتے ہیں ۔ٹھیک ہے ، ہوتے ہیں اور یہ اپوزیشن کے استحقاقات میں سے ایک ہے کہ اپوزیشن آپ کے رویہ کے خلاف یا کسی اور مسئلہ کے خلاف احتجاجاً Walk out کرے۔ میں نے رات بہتیرا تلاش کیا کہ سابقہ تاریخ میں سے یہ معلوم ہو کہ Majority party walk out کر گئی ہو لیکن مجھے افسوس ہے ایسا کوئی precedent نہیں مل سکا پارلیمانی تاریخ میں یہ precedent قائم کرنا، یہ تاریخ بنانا انہی کا حصہ ہے ۔ اس قسم کی تاریخ یہی بنا سکتے ہیں ۔ اس سے پہلے جو بزرگ ان بنچوں پر بیٹھا کرتے تھے ، وہ نہیں بنا سکے۔ اس لیے walk out سے تشابہ نہیں ہو سکتا جو کچھ اس دن ہوا۔walk out ایک پارلیمانی طریقہ ہے احتجاج کا۔وہ جائز ہے۔لیکن جو کچھ اس دن ہوا وہ آپ اپنے گریبانوں میں منہ ڈال کر دیکھیں کہ یہ walk out تھا احتجاجاً یا اس لیے کہ اس بل کو پاس نہیں ہونے دینا۔ ان الفاظ کے ساتھ میں درخواست کرتا ہوں کہ یہ تحریک بالکل in order ہے۔[۵]

جناب سپیکر نے اس ضمن میں فرمایا کہ میں اپنی رولنگ ۲۶ مارچ ۱۹۶۴ء کو دوں گا ۔ جناب سپیکر نے مقررہ تاریخ کو تفصیلی رولنگ دیتے ہوئے اس تحریک استحقاق کو آؤٹ آف آرڈر قرار دیا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے "PunjabAssemblyDecisions-330")[۶]

....

محترمہ نجمہ تابش الوری نے صوبائی اسمبلی پنجاب کے اجلاس منعقدہ ۱۵ جون ۱۹۸۷ء کو "قومی زبان اردو کی توہین اور آئینی تقاضوں سے انحراف" کے عنوان سے ایوان اسمبلی میں تحریک استحقاق پیش کی، جو اردو زبان کی تاریخ ' نفاذ اور ارتقا کے حوالے سے ہمیشہ یادرکھی جائے گی اور سنہرے حروف سے لکھی جائے گی۔ اس کی اہمیت وضرورت کے پیش نظر اس پوری تحریک استحقاق کو درج ذیل اقتباس میں پیش کیا جا رہا ہے تا کہ لسانی محققین بھی اس سے استفادہ کر سکیں:

> ''میں حال ہی میں وقوع پذیر ہونے والے ایک مخصوص اور اہم معاملے کو زیر بحث لانے کے لیے تحریک استحقاق پیش کرتی ہوں جو اسمبلی کی فوری دخل اندازی کا متقاضی ہے۔ معاملہ یہ ہے کہ آئین ۱۹۷۳ء کے آرٹیکل ۲۵۱ کے تحت اردو کو پاکستان کی قومی زبان قرار دیا گیا ہے اور یہ لازم کیا گیا ہے کہ دستور کے نفاذ سے ۱۵سال کے اندر اندر ایسے انتظامات کیے جائیں[۷] جن کے مطابق اردو کو سرکاری اور دوسرے مقاصد کے لیے استعمال کیا جا سکے ۔۔۔آئین کے نفاذ کو تقریباً[۸] 14 سال ہو رہے ہیں لیکن ابھی تک قومی سطح پر یا پنجاب کی سطح پر قومی زبان اردو کو دفتری وسرکاری زبان کا عملاً درجہ نہیں دیا جا سکا ۔آئین کی رو کے مطابق یہ درجہ پندرہ سال کے اندر اندر دیئے جانے کا مقصد جلد

سے جلد اس قومی فریضے کی تکمیل تھا اور اس کا ہرگز یہ مقصد نہیں کہ پندرہ سال بعد اس فریضے کی انجام دہی کی جائے ۔ بلا شبہ صدر جنرل ضیاء الحق اور وزیراعظم محمد خاں جونیجو نے ذاتی طور پر خود سفارتی تقریبات میں اردو کو ذریعۂ اظہار بنا کر قابل تحسین مثال قائم کی ہے اور اعلانات کی حد تک سرکاری دفتروں میں بھی اردو کے استعمال کی ہدایات انگریزی مراسلوں کے ذریعے جاری ہوتی رہتی ہیں[۹] مگر عملاً ابھی تک بیشتر محکموں میں انگریزی زبان کی حکمرانی ہے جو صریحاً قومی زبان اردو کی توہین اور آئینی تقاضوں سے انحراف کے مترادف ہے ۔ خود صوبائی اسمبلی ابھی تک مکمل طور پر اردو کو دفتری زبان کی حیثیت سے نہیں اپنا سکی ۔ صوبائی حکومت کی جانب سے اس آئینی تقاضے کی عدم تکمیل سے ایوان کا اجتماعی و انفرادی استحقاق پامال ہوا ہے۔''[۱۰]

اس تحریک استحقاق پر محرک محترمہ نجمہ تابش الوری کے علاوہ وزیر قانون راجہ خلیق اللہ ، سیّد اقبال احمد شاہ ، محمد صدیق انصاری ، چودھری گل نواز وڑائچ ، قائدِ حزبِ اختلاف (میاں محمد افضل حیات) ، وزیرِ صنعت (جناب غلام حیدر وائیں) اور میاں ممتاز احمد متیانہ نے اس اہم قومی نوعیت کی استحقاق کی تحریک پر اپنے اپنے نقطہ نظر کا اظہار کیا جو تاریخ کا حصہ ہیں ۔[۱۱]

محرک بیگم نجمہ تابش الوری نے اپنی تحریک استحقاق پیش کرنے کے بعد اس حوالے سے اپنا مؤقف بیان کرتے ہوئے کہا:

''میری تحریکِ استحقاق اپنی دفعہ بھی آپ ہے ، خود ایک آئینہ ہے ، ہم اردو کے ساتھ سوتیلا پن کر رہے ہیں ۔ جبکہ قانون کو بنے ہوئے ۱۵ سال ہو گئے ہیں ، کیا وجہ ہے کہ ہم قانون پر عمل کروانے پر اتنے مجبور ہیں یا اس کے پس پردہ کوئی اور بات ہے اور اگر اس قانون پر عمل کرا دیا جاتا تو ملک میں یہ لسانی جھگڑے ہو رہے ہیں اور چند سال پہلے کی بات ہے۔ روزنامہ جنگ نے ایک اخبار کا ضمیمہ کراچی سے نکالا تھا ''اُردو کا جنازہ ذرا دھوم سے نکلے'' ۔ اگر ہم اپنے قانون پر عمل نہیں کروا سکتے تو پھر ایسے قانون بنانے کا کیا فائدہ ، اور قومی زبان اردو کے ساتھ یہ سوتیلا پن کر رہے ہیں ، جس کی وجہ سے سندھی ، بلوچی ، پٹھان اور پنجابی کے جھگڑے آج پیدا ہو رہے ہیں ۔ اگر ہم ایک زبان استعمال کریں وہ پورے ملک کی زبان ہوگی ۔ پاکستان کی زبان ہوگی اور اس سے کسی کو بھی نقصان نہیں ہوگا ۔ جبکہ دفتروں میں، تعلیمی اداروں میں ہم پڑھتے ہیں لیکن بیشتر ذریعہ تعلیم انگریزی میں ہے ۔''[۱۲]

محرک بیگم نجمہ تابش الوری نے اپنا مؤقف ایوان کے سامنے بیان کر دیا تو جناب سپیکر نے وزیرِ قانون کو کہا اگر وہ بیگم نجمہ تابش الوری کی تحریک کے حوالے سے اپنا مؤقف پیش کرنا چاہیں تو ایوان کے سامنے پیش کر سکتے ہیں ۔ وزیرِ قانون نے محرک کی بات کا جواب کچھ اس طرح سے دیا:

''یہ تحریک استحقاق pre-mature ہے' کیوں کہ آئین کے تحت بھی ۱۴ اگست ۱۹۸۷ء تک ہمیں چھوٹ دی گئی ہے ۔ اس وقت تک ہم پر لازم نہیں آتا کہ ہم اردو بولیں اور اسے دفتری زبان کے طور پر رائج کریں ۔''[۱۳]

وزیرِ قانون نے آئین اسلامی جمہوریہ پاکستان ۱۹۷۳ء کے آرٹیکل ۲۶۵ کا حوالہ دیتے ہوئے کہا:

"The Constitution shall come into force on the fourteenth day of August one thousand nine hundred and seventy three or on such earlier day as a president may notify."

وزیرِ قانون کہہ رہے تھے کہ اس سلسلے میں کوئی نوٹیفکیشن صدر کی جانب سے بھی جاری نہیں ہوا ، نہ ہی ابھی کسی تحریک استحقاق

کا موقع ہے ۔تو یہ تحریک استحقاق pre-mature ہے۔انہوں نے آئین کے آرٹیکل ۲۵۱ (۱) کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ ابھی تک وہ تاریخ نہیں آئی۔

آرٹیکل=251

(1)"The national language of Pakistan is Urdu, and arrangement shall be made for its being used for official and other purposes within fifteen years from the commencing day."

(2) Subject to clause (1), the English language may be used for official purpose until arrangements are made for its replacement by Urdu."

وزیر قانون نے قومی زبان اردو کے دستوری تحفظ اور اردو زبان کے نفاذ کے حوالے سے آرٹیکل کا ذکر کرنے کے بعد کہا کہ ہمیں اتنی چھوٹ دی گئی ہے کہ جب تک ہم اردو کی متبادل اصطلاحات تلاش نہیں کرتے اس کا کوئی بندوبست نہیں کرتے ، اس وقت تک ہم اردو کو بنیاد نہ بنائیں ۔ انہوں نے کہا آئین کا آرٹیکل ۲۵۴ بڑا واضح ہے۔

آرٹیکل=254

"When any act or thing is required by the constitution to be done within a particular period and it is not done within that period, the doing of the act or thing shall not be invalid or otherwise ineffective by reason only that it was not done within that period."

وزیر قانون نے مزید کہا:ان سب باتوں کے باوجود ہم کوششیں کر رہے ہیں کہ ہم اپنے محکموں میں اردو کو جتنی جلدی ہو سکے رائج کریں ۔ اس میں تھوڑی سی فنی مشکلات ہیں ۔ ایک تو ہمارے پاس مشین نہیں ہے اور ہم نے کوشش کی ہے اور وہ بہت جلد ہمارے پرنٹنگ پریس میں لگ جائے گی لیکن اس میں بجٹ کی یا دوسری مشکلات اور فنی اصطلاحات بھی ہمارے سامنے آتی ہیں ۔ ابھی تک ہمیں اس کا متبادل مواد نہیں ملا ، متبادل الفاظ نہیں ملے ۔ ہماری کوشش ہے اور ہم کوشش کر کے وہ الفاظ جو فنی اصطلاحات کے تحت آتے ہیں ان کے ہم اردو کے متبادل الفاظ تلاش کریں اور انشاء اللہ ہم کوشش کریں گے کہ اگلا بجٹ اُردو میں ہو اور یہ ہماری کوشش تھی۔لیکن چند مشکلات کی بنا پر وہ ہم نہ کر سکے اور ہماری یہ کوشش ہو گی کہ تمام وسائل کو بروئے کار لا کر اگلا بجٹ اردو میں آئے ۔اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ ہم نے تو فیڈرل گورنمنٹ کی پیروی کرنا ہوتی ہے اور فیڈرل منسٹری کے تحت ہم نے اقدام کرنے ہوتے ہیں ۔ یہ ممکن نہیں کہ پنجاب اُردو شروع کر دے اور فیڈرل گورنمنٹ اپنا دائرہ کار انگلش میں ہی رکھے تو جناب والا! میں درخواست کروں گا کہ اس میں کسی قسم کا استحقاق نہیں بنتا ۔لہٰذا اسے آوٹ آف آرڈر قرار دیا جائے۔

بیگم نجمہ تابش الوری نے سپیکر سے مخاطب ہوتے ہوئے کہا:جناب سپیکر! میں وزیر قانون صاحب کی ممنون ہوں کہ انہوں نے جو کچھ بھی کہا وہ میری سمجھ میں نہیں آیا اور میں آپ کا شکریہ ادا کرتی ہوں اور within fifteen years کا یہ مطلب نہیں ہے کہ پندرہ سال گزرنے کے بعد ہی اس پر عمل کیا جائے ۔ اس دوران بھی اس پر عمل کیا جا سکتا تھا اور اگر ہم آہستہ آہستہ اور بتدریج

اس طرف آگے بڑھتے تو عین ممکن تھا کہ پندرہ سال گزرنے سے پہلے ہی ہم اس زبان اردو کو قومی درجہ دے دیتے ۔ (وزیر قانون راجہ خلیق اللہ نے بیگم نجمہ تابش الوری کی بات کا جواب بڑے ہلکے پھلکے انداز میں دیتے ہوئے یہ کہا کہ سمجھنے کے لیے عقل کی ضرورت ہوتی ہے) بیگم نجمہ تابش الوری اور وزیر قانون راجہ خلیق اللہ کی قومی زبان کے حوالے سے تحریک استحقاق پر بحث کے بعد اس اہم قومی نوعیت کی بحث میں سید اقبال احمد شاہ نے حصہ لیتے ہوئے کہا ''گو کہ اسمبلی کی کارروائی اردو میں ہو رہی ہے اور لازمی ہے کہ اگر کسی نے انگریزی میں تقریر کرنی ہوتی ہے تو آپ (جناب سپیکر) ارشاد فرما دیتے ہیں کہ آپ اجازت لیں تو جب یہ لازمی قرار دیا گیا کہ اردو میں بولا جائے تو جناب اُسی طریقے سے میں جناب والا! عرض کروں گا اس بات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کہ ہماری سیٹیں (ایوانِ اسمبلی میں اراکین کی نشستیں) جو ہیں وہ انگریزی حروف سے شروع کی گئی ہیں میں درخواست کروں گا کہ اردو حروف سے ان کو شروع کیا جائے۔''[14] اس موقع پر جناب محمد صدیق انصاری نے کہا کہ میں عرض کروں گا کہ اردو کو دفتری زبان قرار دینے کے لیے کوئی عرصہ مقرر کیا جائے جب کہ سید اقبال احمد شاہ نے دوبارہ بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ جس طرح آپ نے اردو کو قومی زبان کے لیے پندرہ سال مقرر کیے ہیں اسی طرح سمجھ آنے کے لیے بھی کچھ وقت مقرر کیا جانا چاہیے[15] سید اقبال احمد شاہ اور وزیر قانون راجہ خلیق اللہ اور محمد صدیق انصاری کے قومی زبان کے حوالے سے بحث و مباحثے پر ریمارکس دیتے ہوئے میاں منظور احمد وٹو (سپیکر) نے سید اقبال احمد شاہ کو مخاطب کرتے ہوئے کہا ''شاہ صاحب آپ نے بات میں سے خوب بات نکالی ہے ۔ یہ جو سیٹوں کی تقسیم ہے اردو زبان کے اعتبار سے ان کی تقسیم کی جائے تو ہم نے اس دفعہ بھی چاہا کہ اس کو اے۔بی۔سی کی بجائے الف۔ب سے شروع کریں ۔ اس میں تھوڑی سی دشواری پیش آئی ۔ انشاء اللہ تعالیٰ اگلے سیشن میں ہم الف۔ب سے شروع کر دیں گے۔''[16]

اس دوران جناب سپیکر نے محترمہ بیگم نجمہ تابش الوری کو مخاطب کرتے ہوئے کہا ''بیگم صاحبہ ابھی دستور پاکستان کو بنے پندرہ سال نہیں گزرے ہیں ۔ پندرہ سال گزر جائیں تو پھر ہی کوئی بات بنے گی ۔اگر آپ دستورِ پاکستان کے حوالے سے بات کریں گے تو دفتروں میں اردو زبان رائج نہیں ہوئی تو اس میں آپ کا استحقاق کیسے مجروح ہو گیا۔''[17]

جناب سپیکر کے استفسار پر کہ استحقاق کیسے مجروح ہوا تو بیگم نجمہ تابش الوری نے کہا کہ ''یہ پوری قوم کا استحقاق مجروح ہوا ہے۔ اس لیے کہ جب ایک قانون بن جائے تو قانون بنانے والوں پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ اس پر عمل درآمد کروائیں ۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اگر اس کو پندرہ سال کا وقفہ دیا گیا ہے تو پندرہ سال کے بعد ہی اس قانون کو لاگو کیا جائے تو یہ تو قومی زبان کا بھی Privilege Breach ہوا ہے اور اردو کا بھی Privilege Breach ہوا ۔ ہماری قومی زبان اردو ہے (وزیر قانون نے کہا کہ اسمبلی میں اردو زبان چلتی ہے ۔محترمہ کہتی ہیں کہ اردو کا Privilege Breach ہوا ہے قانون صرف اس لیے بنائے جاتے ہیں کہ ان پر عمل درآمد کیا جائے تو یہ ضروری ہے کہ وقفہ ابھی پورا نہیں ہوا اور چودہ اگست (چودہ اگست ۱۹۸۷ء) تک ابھی وقت باقی ہے تو کیا یہ گارنٹی دیتے ہیں کہ پورے ملک میں سرکاری زبان اردو ہو گی اس حوالے سے جناب سپیکر کہہ رہے تھے کہ ''بیگم صاحبہ (بیگم نجمہ تابش الوری) اس میں آپ یہ بتایئے کہ آپ کا استحقاق کس بات سے مجروح ہوا ہے تو جواب میں بیگم نجمہ تابش الوری نے کہا کہ یہ میرا استحقاق ہی نہیں مجروح ہوا یہ تو پوری قوم کا استحقاق مجروح ہوا ہے ۔ میں قوم کی نمائندہ ہوں۔

جناب سپیکر: اس وقت ہم قوم کے استحقاق کی بات نہیں کر رہے ہیں اور ایک ممبر اسمبلی کے استحقاق کی بات کر رہے ہیں ۔

بیگم نجمہ تابش الوری: بحیثیت اس ایوان کے میں عوامی نمائندہ ہوں اور میرا فرض ہے کہ میں اپنے حلقے میں اٹھنے والی آوازوں کو آپ تک پہنچاؤں اور انہوں نے میری توجہ اس طرف دلوائی ۔

چوہدری گل نواز وڑائچ: پوائنٹ آف آرڈر میں بیگم صاحبہ سے استدعا کرتا ہوں ۔ یہ ممبران کے نمائندے ہیں عوامی نمائندے نہیں ۔ (بیگم نجمہ تابش الوری خواتین کی مخصوص نشستوں پر منتخب ہوئیں)[18]

بیگم نجمہ تابش الوری: ممبران کے نمائندے تو ہیں مگر ممبران کس کے نمائندے ہیں ۔ ممبران تو عوام کے نمائندے ہیں تو فاضل رکن کے کہنے سے تو میرا استحقاق اور بھی زیادہ بڑھ گیا ہے ۔ ہم ان کے نمائندے ہیں اور یہ عوام کے نمائندے ہیں ۔

جناب محمد رفیق: جناب سپیکر! یہ constitutional breach ہے ۔ اس لحاظ سے اس ایوان کا استحقاق مجروح ہوا ہے ۔ اس ایوان کے استحقاق کے حوالے سے معزز ممبر جو اس تحریک کے محرک ہیں ، ان کا استحقاق مجروح ہوا ہے ۔[19]

جناب سپیکر نے قائد حزب اختلاف میاں افضل حیات سے کہا کہ وہ اس پر روشنی ڈالیں کیا یہ پریولیج موشن ہے جو بیگم صاحبہ نے پیش کی ہے اور اس کی تائید محمد رفیق نے کی ہے ۔ قائد حزب اختلاف کہہ رہے تھے کہ میں محمد رفیق کی بات پوری طرح سے نہیں سن سکا ۔ تو محمد رفیق نے اپنی بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ''بات جو شروع ہوئی اور جہاں تک میں نے سنی اور جس میں آئین کا حوالہ دیا گیا کہ پاکستان کے آئین میں یہ درج ہے کہ پندرہ سال کے اندر قومی زبان اردو کی بتدریج ترویج کی جائے گی اور چونکہ اس پر اس حوالے سے کوئی کام یا مناسب اقدام نہیں کیے گئے ہیں اس لیے میں سمجھتا ہوں کہ یہ آئین کی خلاف ورزی ہے ۔ تو ظاہر ہے کہ صوبائی اسمبلی جو صوبے کا مقتدر ادارہ ہے اور جو آئینی تحفظ کے لیے جو اقدامات کرنے چاہییں تھے ان میں ناکامی ہوئی ہے ۔ تو میں سمجھتا ہوں کہ جو معزز محرک ہیں انہوں نے آئین کے حوالے سے درست فرمایا ہے ۔

قائد حزب اختلاف میاں محمد افضل حیات نے اس تحریک استحقاق کی تائید کی اور کہا ان کا مقصد یہ ہے اور یہ ٹھیک ہے کہ آئین کی خلاف ورزی ۱۵ سال بعد ہوئی ۔ لیکن میاں صاحب (سپیکر میاں منظور احمد وٹو) یہ نہیں کہتے کہ آئین کی خلاف ورزی اس وقت ہو اس وقت کوئی آثار نظر نہیں آرہے جس سے یہ ثابت ہو کہ ۱۵ سال تک اردو مکمل طور پر رائج ہو جائے گی کوئی اس قسم کے اقدام ہوتے نظر نہیں آرہے ۔ اس لیے وہ چاہتے ہیں کہ ابھی سے کچھ ایسے اقدامات نظر آئیں یا کیے جائیں تا کہ پہلے جو خیال ہے کہ ایسا ہو جائے گا وہ کم از کم نہ ہو ۔[20]

سپیکر نے قائد حزب اختلاف کے نقطہ نظر سے ذاتی طور پر اتفاق کرتے ہوئے کہا کہ جناب وائیں (وزیر صنعت غلام حیدر وائیں) اپنی رائے کا اظہار کریں کہ Constitutional Requirement کے لیے حکومت کیا اقدامات کر رہی ہے ۔

اس موقع پر اردو زبان کو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے وزیر صنعت غلام حیدر وائیں نے کہا کہ جہاں تک اس کی آئینی صورت کا تعلق ہے جناب وزیر قانون نے اس کی وضاحت کر دی ہے اور یہ بات درست ہے کہ ۱۹۸۸ء تک آئین کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے ہمیں اپنی قومی زبان اردو مکمل طور پر پاکستان میں نافذ کرنا ہو گی لیکن لیڈر آف اپوزیشن نے جو بات ارشاد فرمائی ہے جس پر آپ (سپیکر) نے بھی اپنے خیال کا اظہار فرمایا ہے ۔ ضروری نہیں ہے کہ جو حتمی تاریخ ہو اس تاریخ تک ہی ہم اس بات

کا انتظار کریں ۔اردو ہماری قومی زبان ہے اور ہمیں اپنی قومی زبان پر فخر ہے ۔اردو دُنیا کی تمام زبانوں میں عظیم زبان ہے اور یہ دُنیا کی تمام زبانوں کے معیار پر پورا اترتی ہے ۔ اس لحاظ سے علمی طور پر ہمیں اپنی قومی زبان کو اس ملک میں جلد از جلد رائج کر کے یہ ثابت کرنا ہو گا کہ یہ زبان بین الاقوامی ذمہ داریوں کو بھی پورا کرنے کی بھرپور اہلیت رکھتی ہے ۔ اس سلسلے میں یہ درست ہے کہ Conversion کا سلسلہ بتدریج یہاں پر ہو رہا ہے اور اس وقت بھی مقتدرہ زبان(مقتدرہ قومی زبان) کا جو ادارہ ہے اس کے لیے بیش بہا خدمات سرانجام دے رہا ہے ۔ٹیکنیکل اور فنی جو اصطلاحات ہیں ان کو متبادل زبان کے طور پر رائج کرنا یہ وقت کا سب سے اہم تقاضا ہے ۔ غلام حیدر وائیں نے اس حوالے سے مزید کہا کہ میں ان احساسات سے اتفاق کرتا ہوں کہ قومی زبان اردو کو مکمل طور پر اپنے معاشرے میں رائج کرنے کے لیے اس وقت زیادہ تدابیر اختیار کرنی چاہیے تا کہ ۱۹۸۸ء تک اب بہت نہیں ہمیں اسے In Letter and Spirit رائج کرنا چاہیے۔ میں خیال کرتا ہوں کہ میری محترمہ بہن کے جو احساسات ہیں اس ایوان کی وساطت سے متعلقہ محکمے کو بھی پہنچیں گے اور ہم حکومت کو بھی اس بات کے لیے ترجیحی بنیادوں پر اردو کو مکمل طور پر رائج کرنے کے لیے اپنی ذمہ داریاں پورا کرنے کا بھرپور احساس دلائیں گے۔ غلام حیدر وائیں نے آخر میں یہ تجویز دی کہ پریویلج موشن پر زور نہ دیں کیونکہ یہ مسئلہ کوئی متنازعہ نہیں ہے اس میں ہم سب شامل ہیں اور ہمیں قوم کی قومی زبان اردو کو بھرپور وقار اور مقام دلانا ہے۔[۴۱]

بیگم نجمہ تابش الوری نے غلام حیدر وائیں کا شکریہ ادا کیا کہ انہوں نے بھرپور یقین دہانی دلائی ہے لیکن جو کچھ انہوں نے فرمایا ہے اس کی روشنی میں جب تک وہ مکمل نہیں ہو جاتا آئین کی روح مکمل نہیں ہو جاتی اردو کو قومی زبان کا درجہ پوری طرح سے نہیں دیا جا سکتا ۔ اس وقت تک میری یہ تحریک استحقاق پینڈنگ کر دیں ۔ اس پر جناب سپیکر نے کہا کہ بیگم صاحبہ کیا اس کے بعد اسی موضوع پر پریویلج موشن نہیں پیش کی جا سکے گی تو جواب میں بیگم نجمہ تابش الوری نے کہا کہ میں اپنی جانب سے تو نہیں پیش کروں گی میری طرف سے تو یہ پینڈنگ ہی رہے گی کیونکہ ان کی (وائیں صاحب) یقین دہانی کے بعد میں مطمئن ہو گئی ہوں ۔ جب یہ مکمل طور پر رائج ہو جائے گی ۔ اردو کا وقار بحال کروا دیں گے ۔قانون پر عمل درآمد کروا دیں گے ۔آئینی ذمہ داریاں پوری کر لیں گے ۔ اس وقت میں یہ پریویلج موشن واپس لے لوں گی۔

بیگم نجمہ تابش الوری اس بات پر اصرار کر رہی تھیں کہ اس تحریک استحقاق کی اہمیت اور افادیت کے پیش نظر اس پر بحث کی جائے ۔جب کہ جناب سپیکر کہہ رہے تھے ہم اس کے فنی پہلوؤں پہ بات کریں کہ آپ کا استحقاق بنتا ہے یا نہیں بنتا۔ اگر آپ کا استحقاق بنتا ہے تو پھر ٹھیک ہے اگر نہیں بنتا ہے تو otherwise اس پر فیصلہ ہو۔

جناب سپیکر: اس پر بحث نہ کریں۔

بیگم نجمہ تابش الوری: بحث کی جائے۔

جناب سپیکر : بحث کی جائے ، پہلے تو یہ فیصلہ ہو گا کہ فنی اعتبار سے آپ کا Breach of Privilege ہے یا نہیں ۔

بیگم نجمہ تابش الوری: دیکھیے ہم قانون کے پابند ہیں ۔ یہ ۱۹۷۳ء کا قانون (آئین) ہے ۔ اس کا ایک آرٹیکل نمبر ۲۵۱ ہے ۔ اس پر عمل درآمد نہیں ہوتا تو اس طرح قانون کا بھی استحقاق مجروح ہوتا ہے ۔میں نے یہ درخواست کی ہے کہ جب تک وہ اپنی یقین دہانی کو رائج نہیں کرا لیں گے پوری نہیں کروا لیں گے ،آپ میری پریویلج موشن کو پینڈنگ کر دیں۔

جناب سپیکر: آئین کی کسی شق پر عمل درآمد نہ ہو تو کسی معزز رکن اسمبلی کے استحقاق کا معاملہ پیدا ہوسکتا ہے ۔اب دیکھنے کا مسئلہ یہ ہے کہ کیا اس میں قانون کی کسی شق پر عمل درآمد نہیں ہوا، جس پر ہونا چاہیے تھا ۔جو بات آپ فرما رہی ہیں اس پر ۱۵ سال کا وقفہ ابھی پورا نہیں ہوا۔

بیگم نجمہ تابش الوری: یہ ضروری تو نہیں ہے۔

جناب سپیکر: ہاں اس سے پہلے اقدامات کیے جا سکتے ہیں ۔ اقدامات کرنے پر زور دیا جا سکتا ہے لیکن جس وقت تک وہ وقفہ پورا نہیں ہو جاتا اس وقت تک یہ Breach of Privilege بنتا ، یہ معاملہ میں سمجھتا ہوں متنازع ہے۔

بیگم نجمہ تابش الوری: جناب والا! اس کو پینڈنگ رکھیں ۔ میں واپس نہیں لوں گی ۔ کیونکہ یہ بہت اہم اور قومی مسئلہ ہے ۔ یہ صرف میرا مسئلہ نہیں ہے ۔ یہ پوری پاکستانی قوم کا مسئلہ ہے۔[۴۲]

اس موقع پر چودھری گل نواز وڑائچ نے استدعا کی کہ اس کے فنی پہلوؤں پر بات کی جائے تو زیادہ اچھا ہے ۔آیا یہ پریویلج بنتا ہے یا نہیں تو میاں ممتاز احمد تیانہ نے کہا کہ ہماری معزز رکن بیگم صاحبہ نے خود فرمایا ہے کہ وہ اس وقت جناب غلام حیدر وائیں کے جواب سے مطمئن ہیں لیکن اس کے باوجود انہیں کچھ خدشات ہیں جن کی بنیاد پر وہ پینڈنگ کرانا چاہتی ہیں ۔ پریویلج موشن پر جب وہ اپنی تسلی و تشفی کا اظہار کر چکی ہیں تو اس موضوع کے علاوہ وہ بنتی ہے یا نہیں میری سمجھ میں نہیں آیا کہ وہ اس پر کیوں بضد ہیں ۔Breach of Privilege اس وقت ہو گا جب یہ عرصہ پورا ہو جائے گا اور آئین کے تابع جتنا وقفہ حکومت کو دیا گیا ہے وہ گزر جائے گا ۔ اس وقت تک اگر قومی زبان رائج نہ ہو سکے گی تو تب جا کر کہیں کسی ممبر کا پریویلج بنتا ہے ۔ میں سمجھتا ہوں جس طرح انہوں نے اظہار کیا ہے کہ ان کی تسلی ہو گئی ہے اگر کہیں دوبارہ ضرورت پڑے تو نئے سرے سے اپنا پریویلج پیش کریں اور اس کے متعلق دوبارہ ان کی تسلی اور تشفی کے لیے حکومت اقدامات کرے گی ۔ لہٰذا میں گزارش کروں گا کہ وہ اپنا پریویلج موشن واپس لے لیں ۔ اس وقت یہ پریویلج موشن نہیں بنتا ۔ اگر ۱۵ سال کی مدت پوری ہونے تک حکومت کوئی قدم نہیں اٹھائے گی تو اس کے بعد آپ پریویلج موشن دے سکتی ہیں ۔ انشاء اللہ آپ ہاؤس میں ہیں اس وقت آپ کا یہ حق فائق بنے گا۔[۴۳]

میاں ممتاز احمد تیانہ کی یقین دہانی پر بیگم نجمہ تابش الوری نے کہا کہ میں پریویلج موشن واپس تو نہیں لیتی البتہ میں اس کو پریس نہیں کرتی ۔ اس پر جناب سپیکر نے بیگم صاحبہ کا شکریہ ادا کیا ۔(تفصیل کے لیے دیکھیے "PunjabAssemblyDecisions-309")[۴۴]

....

گزشتہ سال یقین دہانی کے باوجود بجٹ برائے ۸۸ ۔۱۹۸۷ء کا اردو میں پیش نہ کیا جانا کے عنوان سے مولانا منظور احمد چنیوٹی نے یہ تحریک استحقاق پیش کی ۔

> ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔میں حال ہی میں وقوع پذیر ہونے والے ایک مخصوص اور اہم معاملے کو زیر بحث لانے کے لیے تحریک استحقاق پیش کرتا ہوں جو اسمبلی کی فوری دخل اندازی کا متقاضی ہے۔ معاملہ یہ ہے کہ اردو ہماری قومی زبان ہے اور دستور پاکستان کی رو سے تمام تر سرکاری کارروائی ۱۹۸۸ء تک اردو میں کرنی لازمی ہے لیکن چالیس سال سے ہم پر دشمنان اسلام' انگریز کی بدیشی زبان انگلش مسلط ہے اور قومی زبان سے سوتیلی اولاد والا سلوک کیا جا رہا ہے۔

۸۸۔۱۹۸۷ء کا سالانہ بجٹ جو مورخہ ۸۷۔۶۔۸ کو پیش کیا گیا وہ انگلش زبان میں ہے۔ اس سے پہلے ضمنی بجٹ بھی انگلش میں پیش کیا گیا ہے جبکہ ممبران کی ایک بڑی تعداد انگلش نہیں جانتی اور وہ اس پر بحث نہیں کر سکتی جو ان کا ایک بنیادی اور قانونی حق ہے۔ گزشتہ سالوں میں بھی بجٹ انگلش میں پیش کیے گئے اور جب ہاؤس میں مطالبہ کیا گیا کہ بجٹ قومی زبان میں پیش کیا جائے تو یقین دہانی کرائی گئی تھی کہ آئندہ بجٹ اُردو میں پیش کرنے کی کوشش کی جائے گی لیکن وعدے کے باوجود موجودہ بجٹ بھی انگلش میں پیش کیا گیا۔ اس سے نہ صرف میرا استحقاق مجروح ہوا ہے بلکہ پورے معزز ایوان کا استحقاق مجروح ہوا ہے۔ لہٰذا میری استدعا ہے کہ میری اس تحریک کو استحقاق کمیٹی کے سپرد کیا جائے تا کہ انصاف کے تقاضے پورے ہو سکیں۔"[۲۵]

تحریک استحقاق پیش کرنے کے بعد مولانا منظور احمد چنیوٹی نے اپنے مختصر بیان میں کہا۔ جناب سپیکر، میں یہ گزارش کروں گا کہ یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ پاکستان بنے ہوئے چالیس سال گزر گئے۔ ہم نے اور ہمارے آباؤ اجداد نے مسلسل جدوجہد کے بعد انگریز کو اس ملک سے نکالا اور اس برصغیر کو آزاد کرایا۔ پھر ہم نے اس برصغیر میں سے ایک اپنا علیحدہ حصہ لیا۔ اس بنیاد پر کہ یہاں ہم اسلامی نظام قائم کریں گے، اسلامی کلچر ہوگا اور ہماری اپنی قومی زبان اور قومی روایات کو زندہ کیا جائے گا لیکن چالیس سال کا طویل عرصہ گزرنے کے باوجود ہماری قومی زبان اردو جو شروع سے سرکاری زبان قرار دے دی گئی تھی، اس کی طرف کوئی قدم نہ بڑھایا گیا۔ جبکہ پچھلے دستور کے مطابق یہ پابندی لگائی گئی تھی کہ پندرہ سال تک تمام کارروائی اردو میں کر دی جائے گی۔ قطع نظر اس کے کہ یہ ہماری قومی زبان تھی اور ہم اس کو اولیت دیتے اور جس انگریز کو یہاں سے نکالا تھا، ہم اپنے تشخص کو اور اپنی قومی حیثیت کو اجاگر کرنے کے لیے اپنی قومی زبان کو اپناتے، وہ ہم نے آج تک نہ اپنایا لیکن اس سے قطع نظر اسمبلی میں، میں یا میرے بعض اور دوست، جو انگریزی نہیں جانتے، ہمارا استحقاق ہے اور ہم نے مطالبہ کیا کہ اگر آپ انگریزی میں بجٹ پیش کرتے ہیں تو پھر اس کو اردو میں بھی مہیا کیا جائے۔ یہ ہمارا حق تھا کہ بجٹ ہمیں اردو میں مہیا کیا جائے۔ اگر سارا بجٹ آپ اردو میں تیار نہیں کرتے، تمام کاپیاں تیار نہیں کرتے اور آپ مجبور ہیں، حالات آپ کو مجبور کرتے ہیں کہ آپ انگلش میں تیار کریں تو ہمارا بھی حق ہے کہ ہمیں اردو میں کاپی مہیا کی جائے۔ یہ ہمارا حق ہے کہ ہمیں اردو میں کاپیاں دی جائیں۔ دو اجلاسوں میں اس پر شدید احتجاج کیا گیا اور ہم سے وعدہ کیا گیا کہ آئندہ بجٹ اُردو میں پیش کیا جائے گا۔ لیکن اب تک اس کی طرف کوئی قدم نہیں بڑھایا گیا اور اب جو ہمیں پنجاب پبلک سروس کمیشن کی رپورٹ کی کاپیاں دی گئی ہیں وہ بھی انگریزی میں پیش کی گئی ہیں۔ یہ قومی زبان کے ساتھ ایک نہایت غیر منصفانہ سلوک کیا جا رہا ہے اور یہ ہماری روایات کے خلاف ہے۔ اس لیے میں یہ سمجھتا ہوں کہ ہمارا اس طرح استحقاق پامال ہوا ہے اور اسے استحقاق کمیٹی کے سپرد کیا جائے تا کہ اس میں اس کا صحیح فیصلہ ہو سکے۔

اس تحریک استحقاق کے متعلق وزیر خزانہ چوہدری ممتاز حسین نے کہا جناب سپیکر، میرے فاضل رکن کی یہ تحریک استحقاق اس لحاظ سے پختہ نہیں ہے۔ حکومت نے اس سے متعلق یہ اعلان کیا تھا کہ اگست ۱۹۸۸ء تک آئین کے تحت بجٹ کی تمام کارروائی کو اردو میں کیا جائے گا۔ لیکن اس کے باوجود میں یہ گزارش کروں گا کہ میں بھی ذاتی طور پر اس چیز کے حق میں ہوں کہ انگریزی سے جتنی جلدی ہو سکے چھٹکارا حاصل کیا جائے اور اپنی اردو زبان کو اپنا تشخص دیں لیکن اس میں کچھ قباحتیں ہیں، مشکلات یہ ہیں کہ ابھی تک ہم اس پوزیشن میں نہیں ہوئے کہ بجٹ کے متعلق جو اصطلاحات ہوتی ہیں ان کا اس طریقہ سے ترجمہ کیا جائے کہ وہ عام و

خواص کی سمجھ میں آ جائیں اور اس بجٹ کی کارروائی اور اس ضمن میں جو بھی کیفیات ہیں وہ اچھی طرح سمجھ میں آ جائیں ۔ دوسری بات جو انہوں نے فرمائی ہے کہ یقین دہانی کرائی گئی تھی میں یہ سمجھتا ہوں کہ یہ یقین دہانی اسی سلسلہ میں کرائی گئی تھی کہ جتنی جلدی ہو سکے ہم انگریزی کو چھوڑ کر اردو کی طرف آنے کی کوشش کر رہے ہیں لیکن بات وہی آتی ہے کہ جب بھی ہم اس پوزیشن میں آ جائیں گے خاص طور پر وہ اصطلاحات جو بجٹ میں پیش کی جاتی ہے اور جو درج کی جاتی ہے ۔ اس کا اردو میں باسانی ترجمہ ہو جائے تو انشاء اللہ اس میں ایسی کوئی قباحت نہیں رہے گی کہ ہم اردو میں بجٹ کو پیش نہ کر سکیں ۔ اس کے علاوہ ایک اور چیز بھی ہے۔ اسی مشکل کی وجہ سے فیڈرل گورنمنٹ کا بجٹ بھی انگریزی میں آ رہا ہے ۔ اس کے لیے کوشش ہو رہی ہے کہ پرنٹنگ پریس کا بھی انتظام کیا جائے اور دیگر مشینیں بھی جو اس سلسلہ میں استعمال ہونے والی ہیں ان کے حصول کے لیے بھی کوشش کی جائے ۔ میں پھر فاضل رُکن کو یقین دلاتا ہوں کہ پاکستان میں کوئی شخص بھی میں نہیں سمجھتا کہ وہ چاہے کہ ہم ابھی تک اور ہمیشہ کے لیے انگریزی کو اپنے سینہ سے چمٹائے رکھیں ۔ ہماری اولین کوشش یہی ہو گی کہ جتنی جلدی ممکن ہو دفتری کام کو بجٹ کے علاوہ ہر چیز کو اردو میں اپنائیں اور اردو کا تشخص اجاگر کریں۔[۲۶]

وزیر خزانہ کے اس بیان کے بعد مولانا منظور احمد چنیوٹی نے کہا کہ جناب سپیکر! وزیر موصوف صاحب فرماتے ہیں کہ اس میں مشکلات ہیں اور بعض انگریزی کے الفاظ کے متبادل نہیں ملا تو میں یہ پوچھنا چاہوں گا کہ اگر ۴۰ سال آپ اس پر قادر نہیں ہوئے اور آپ کو کتنے ۴۰ سال مزید درکار ہوں گے ۔ زندہ قوموں کو اپنے تشخص کو قائم رکھنے کے لیے اتنی مدت درکار نہیں ہوتی تمام ممالک جہاں ان کی اپنی قومی زبان ہے۔ ان کی تمام تر سرکاری کارروائی تو قومی زبانوں میں ہوتی ہے لیکن ہم چالیس سال سے ابھی تک ہم اپنی زبان کے ہوتے ہوئے بھی محتاج ہیں کہ ہمیں کوئی متبادل الفاظ نہیں ملتے اور اب تک ہم قادر نہیں ہو سکے اور آخر اس کے لیے کتنی مدت درکار ہو گی۔ ہم ۴۰ سال تک بھی اس میں کامیاب نہیں ہو سکے تو پھر ایسی زبان کو ترک ہی کر دینا چاہیے۔ اگر یہ اتنی ناقص زبان ہے اور اس میں کوئی متبادل الفاظ نہیں ہیں تو عربی بڑی فصیح اور بلیغ زبان ہے اور ہماری اسلامی زبان ہے تو پھر ہم عربی کو سرکاری زبان کے طور پر استعمال کریں وہ تو اتنی فصیح اور بلیغ زبان ہے کہ دنیا کی کوئی زبان اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی یا تو اپنی قومی زبان کا لحاظ کرتے ہوئے اس پر فوری طور پر آئین کے مطابق عملدرآمد ہونا چاہیے، اگر یہ زبان ناقص ہے تو پھر میں سمجھتا ہوں کہ اس قومی زبان کی بجائے عربی زبان کو جو اسلامی زبان ہے اس کو سرکاری زبان قرار دے دیں تا کہ آپ کو یہ دقت پیش نہ آئے ۔ آخر اس کا کیا حل ہو سکتا ہے؟

وزیر خزانہ: جناب فاضل رُکن کا یہ کہنا کہ اردو زبان ناقص ہے اردو زبان میں ترجمہ نہیں ہو سکتا ۔ میں ان سے اتفاق نہیں کرتا ۔ اگر ہم یہ کہیں اردو زبان ناقص ہے تو میں سمجھوں گا کہ ہم اپنے تشخص کو بگاڑ رہے ہیں ۔ ایسی کوئی بات نہیں اگر ماضی میں اس سلسلہ میں کوئی چشم پوشی ہوتی رہی ہے یا سستی سے کام لیا جاتا رہا ہے اس کا میں کچھ نہیں کہہ سکتا لیکن اس حکومت کی طرف سے میں یقین دلاتا ہوں کہ موجودہ حکومت اس سلسلہ میں پوری دلچسپی لے رہی ہے اور کام سنجیدگی سے ہو رہا ہے اور میں مولانا آپ کو دعوت دیتا ہوں، وہ اصطلاحات جس کے ترجمہ میں ہمیں مشکلات پیش آ رہی ہیں ۔ ہم ان کے پاس بھیج دیتے ہیں وہ ہماری مدد کریں اور اس سلسلہ میں ہمارے ساتھ بیٹھیں ۔ یہ کام جتنی جلدی ہو جائے ہم اگلے سال اللہ کے فضل سے بجٹ اُردو میں پیش کر دیں گے۔

جناب سپیکر: مولانا صاحب وزیرِ خزانہ کی اس وضاحت کے بعد آپ کا کیا ارشاد ہے؟

مولانا منظور احمد چنیوٹی: جناب والا! یہ مسئلہ نہایت اہم ہے اور ۴۰ سال سے ایک ظلم ہو رہا ہے' نا انصافی ہو رہی ہے اور خصوصاً ہم دو اڑھائی سال سے یہاں موجود ہیں ۔ ہمارا استحقاق پامال اور مجروح ہو رہا ہے یہ ہمارا حق بنتا ہے کہ ہمیں اردو میں بجٹ دیا جائے اس لیے میں تو یہ استدعا کروں گا کہ اسے استحقاق کمیٹی کے سپرد کیا جائے' جہاں تک وزیرِ موصوف کا یہ کہنا کہ وہ اردو کو زبان ناقص سمجھ رہے ہیں میں نہیں سمجھ رہا۔ میں تو آپ کے جواب کی روشنی میں کہتا ہوں کہ ہمیں ۴۴ سال میں ایسے متبادل الفاظ نہیں مل سکے ۔ اگر آپ ۴۴ سال میں اس پر کامیاب نہیں ہو سکے اور آپ کو متبادل الفاظ نہیں مل سکے ۔ میں نے تو متبادل تجویز پیش کی ہے ۔ میں تو اس حق میں ہوں کہ آپ اپنی قومی زبان کو رائج کریں اور آپ کی دوسری پیشکش کے لیے میں تیار ہوں لیکن آپ کروڑوں روپے خرچ کر رہے ہیں ۔ آپ نے اردو زبان کے لیے تحقیقاتی ادارے بنائے ہیں اور وہ اس پر کافی مدت سے کام کر رہے ہیں ۔ انہوں نے تمام اصطلاحات کو اردو میں منتقل کر دیا ہے ۔ مستقل ادارے موجود ہیں ۔ اس لیے یہ کوئی بات نہیں ہے ۔ یہ بات تو میں اس لیے کہتا ہوں اگر آپ اس پر قادر نہیں ہوتے تو پھر اپنی اسلامی زبان کو واپس لے آئیں اور اس انگریزی زبان کو چھوڑ دیں ۔ جناب میری استدعا یہ ہے کہ اس تحریک کو مجلس استحقاقات کے سپرد کیا جائے اس تحریک کو جو ہمارے ساتھ دو اڑھائی سال سے زیادتی ہو رہی ہے۔ برابر طور پر مجروح کیا جا رہا ہے ۔ اس لیے اس کو استحقاق کمیٹی کے سپرد کیا جائے ۔

جناب سپیکر: چودھری صاحب! مولانا صاحب نہیں مان رہے۔

وزیرِ خزانہ: جناب والا! میں تو مولانا صاحب کو دعوت دے چکا ہوں کہ وہ ہمارے ساتھ آئیں' شریکِ عمل ہوں اور ہمیں جو مشکلات درپیش ہیں ان کو دور کرنے کے لیے ہماری مدد کریں ۔ جتنی جلدی ہم مل جل کر یہ کام کریں گے اتنی جلدی یہ کام آسان بھی ہو جائے گا اور مکمل بھی ہو جائے گا۔ اسے استحقاق کمیٹی کے سپرد کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

جناب سپیکر: ابھی ہم اس تحریک کے فنی پہلوؤں پر بات نہیں کر رہے۔ ابھی تو facts کی بات ہو رہی ہے کہ کیا ممکن ہے اور کیا ممکن نہیں ہے۔

وزیرِ خزانہ: جناب والا! یہ ناممکن والی بات بالکل نہیں ہے۔ یہ بالکل ممکن ہے جو میں نے پہلے مشکلات آپ کے سامنے پیش کی ہیں اس کی وجہ سے اس میں وقت لگ رہا ہے لیکن یہ میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ ہم میں سے کوئی ایسا آدمی نہیں ہے جو ذاتی طور پر یہ چاہتا ہو کہ انگلش رائج رہے اور اردو کو ہم پس منظر میں رکھیں ۔

جناب سپیکر: اس بارے میں آپ قطعی طور پر کچھ کہنے کی پوزیشن میں نہیں ہیں کہ اگلا بجٹ اردو میں پیش کیا جائے ۔

وزیرِ خزانہ: جناب والا! میں اس میں کوشش کی بات کہہ رہا ہوں کہ ہم پوری کوشش کریں گے اور انشاء اللہ آپ دیکھ لیں کہ اس کوشش میں کوئی کوتاہی نہیں ہو گی ۔

جناب سپیکر: چودھری صاحب! آپ کے لیے تو کوئی مشکل نہیں ہے ۔

وزیرِ خزانہ: جناب والا! ہم پوری کوشش کریں گے۔

جناب سپیکر: اس میں اگر کوئی دقت ہے تو اس کا آپ ذکر کر دیجئے ۔

وزیر خزانہ: جناب والا! میں نے عرض کی ہے کہ بجٹ کی انگلش میں اتنی اصطلاحات ہیں جو کہ ان کا اردو ترجمہ کرتے وقت دقت درپیش ہوتی ہیں اور اس کا اردو ترجمہ کرنے کے لیے ہم نے پہلے ہی کوشش شروع کی ہوئی ہے اور ساتھ ساتھ کرتے رہیں گے یہ میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ اگر ان مشکلات پر ہم نے قابو پا لیا تو انشاء اللہ آپ کا اگلا بجٹ اردو میں ہوگا۔ اگر اس میں ہم مشکلات پر قابو نہ پا سکے تو پھر کوشش جاری رہے گی اور میں آپ کو یقین دلاتا ہوں ۔

جناب سپیکر: جی مولانا! اب آپ کا کیا ارشاد ہے؟

مولانا منظور احمد چنیوٹی: جناب سپیکر! اگر یہ یقین دہانی فرمائیں کہ آئندہ ہماری اسمبلی کی کارروائی جتنی بھی ہے وہ اردو میں ہوگی ۔ ابھی جو ہمیں کتابیں پیش کی گئیں ہیں وہ بھی انگلش میں ہیں بجٹ کے علاوہ جو ہمیں پرسوں کتابیں دی گئی ہیں وہ بھی انگلش میں ہیں۔ اگر یہ یقین دہانی کراتے ہیں کہ ہم آئندہ تمام کارروائی اردو میں پیش کریں گے تو میں اسے واپس لیتا ہوں۔

جناب سپیکر: مولانا! یہ سب کارروائی کی بات نہیں ہو رہی یہ بجٹ کی بات ہو رہی ہے۔

مولانا منظور احمد چنیوٹی: جناب والا! بات تو یہی ہے کہ بجٹ انگلش میں ہے اور ہم اسے نہیں سمجھ سکتے اور اب جو دوسری کتابیں ہمیں دی گئی ہیں وہ بھی انگلش میں ہیں۔ کم از کم میں انہیں نہیں سمجھ سکتا دوسرے سمجھتے ہوں گے ۔

جناب سپیکر: دوسری کن کتابوں کا آپ ذکر کر رہے ہیں؟

مولانا منظور احمد چنیوٹی: جناب والا! یہ جو ابھی آپ نے رپورٹیں دی ہیں وہ انگلش میں ہیں ۔ میں دوسرے ممبران کی بات نہیں کرتا وہ سارے سمجھتے ہوں گے لیکن میں انگلش نہیں سمجھتا' میرا یہ حق ہے کہ مجھے میری قومی زبان اردو میں مہیا کیا جائے ۔ میرا اس سے استحقاق مجروح ہوتا ہے یا تو یہ یقین دہانی کرائی جائے کہ آئندہ جو ہمیں چیز دی جائے گی وہ ہماری قومی زبان میں ہوگی۔

جناب سپیکر: مولانا صاحب! ابھی ہم آپ کے استحقاق مجروح ہونے کی بات نہیں کر رہے وہ تو مجروح ہوتا یا نہیں ہوتا ہے وہ تو ہم فنی نقطہ نگاہ سے دیکھیں گے۔ ابھی تو ہم آپ کو سہولت دینے کی بات کر رہے ہیں ۔

مولانا **منظور احمد چنیوٹی:** جناب والا! فنی اعتبار سے تو آپ نے مجروح کرنا ہے ۔ وہ تو مجھے معلوم ہے ۔ وہ تو فنی اعتبار سے مجروح ہو ہی جائے گا لیکن میں تو آپ سے بھی استدعا کروں گا کہ آپ ہمارے سربراہ ہیں' چیئرمین ہیں آپ کی بھی ذمہ داری ہے کہ اس قومی زبان کو ترقی دینے کے لیے اپنانے کے لیے اپنے اختیارات کا استعمال کریں اور آپ ہدایت جاری کریں کہ تمام کارروائی اردو میں ہونی چاہیے جب ہم سمجھتے ہیں کہ یہ ہماری قومی زبان ہے اور یہ صلاحیت بھی رکھتی ہے کہ یہ متبادل زبان بن سکتی ہے تو ہم کیوں نہ اپنی کارروائی اردو میں کریں۔ جب ہم اپنا مافی الضمیر ' دوسری باتیں اپنی قومی زبان میں کرتے ہیں تو ہمیں اس میں کوئی دقت نہیں ۔ اس لیے آپ کے بھی فرائض میں ہے کہ ان کو ہدایت کریں کہ آپ اپنی کارروائی اور تمام چیزیں اردو میں پیش کیا کریں اور اپنی اس قومی زبان کو ترویج دینے کے لیے اس کا سہرا اپنے سر لیں۔ اگر یہ یقین دہانی آپ بھی کرا دیں تو میں اس پر کوئی زور نہیں دیتا۔

وزیر خوراک سردار امجد حمید خان دستی نے پوائنٹ آف آرڈر پر کہا۔ جناب والا! گزارش یہ ہے کہ جناب وزیر خزانہ نے یہ واضح الفاظ میں بیان کیا ہے کہ آئین میں یہ شرط ہے کہ ۱۵/اگست ۱۹۸۸ء تک بتدریج یہ کام ہو رہا ہے ٹرمینالوجی اور فنی قسم کے جو

الفاظ ہیں ان کا اردو میں ترجمہ کیا جارہا ہے اور بالآخر اس وقت تک یہ کام پورا ہو جائے گا۔ یہ غالباً انہوں نے بات سنی ہے اور سمجھی نہیں ہے۔ اس لیے میں یہ عرض کرتا ہوں کہ وہ استحقاق نہیں بنتا اور اگر یہ بات چاہتے ہیں کہ جس طرح سکھوں نے تھرمامیٹر کا ترجمہ کیا تھا "تاپ میچو" تو وہ اس قسم کا ترجمہ کر کے ہمیں دینا چاہتے ہیں تو اس سے ہم باز آئے ۔ گورنمنٹ کے آدمی اس پر لگے ہوئے ہیں اور انہیں یقین ہے کہ انشاء اللہ ۱۵/اگست ۱۹۸۸ء تک یہ کام مکمل ہو جائے گا۔اس میں جلد بازی نہ کریں ۔ ان کا مقصد پورا ہو چکا ہے کہ یہ اردو کے بڑے شیدائی ہیں ۔ عاشق ہیں اور یہ چاہتے ہیں کہ جلدی اور پوری طرح اردو اس ملک میں رائج العمل ہو۔ ہم ان کو داد دیتے ہیں لیکن قانون کے مطابق ان کا استحقاق نہیں بنتا ۔ یہ **premature** ہے۔

میاں کمال خان لالیکا: جناب سپیکر! ہمیں اپنی قومی زبان کا شیدائی ہونا چاہیے اور ہم ہیں۔ میرے جیسے آدمی بھی انگریزی کو نہیں سمجھتے ۔ ایک بجٹ اور بھی ہمیں انگریزی میں پڑھنا ہوگا جو جون میں پیش ہوگا ۔۱۴/اگست تک وہ وعدہ پورا نہیں فرمارہے یہ تو وہی بات ہے کہ ایک آدمی درد سے مر رہا تھا اور حکیم نے کہا کہ آپ کو اگلے سال جلاب دیا جائے گا ۔ ایسی باتیں یہاں نہیں ہونی چاہئیں ۔اردو ہماری قومی زبان ہے اور اس زبان میں بجٹ ہونا چاہیے۔

سردار الطاف حسین: جناب والا! میں تو صرف محرک صاحب سے اتنی گزارش کرنا چاہتا تھا کہ وہ اس وقت گورنمنٹ کو مجبور نہ کریں کیونکہ ہمارے سیکرٹری صاحبان اس پوزیشن میں نہیں ہیں اور اس اہلیت کے مالک نہیں ہیں کہ وہ اردو زبان میں بجٹ تیار کر سکیں۔

جناب سپیکر: یہ بڑی ذومعنی بات آپ نے کر دی ۔ مولانا صاحب ! اب یقین دہانی ہو گئی ۔ فنانس منسٹر صاحب نے بڑی زبردست قسم کی یقین دہانی کرا دی ہے۔

مولانا منظور احمد **چنیوٹی:** جناب والا! یقین دہانی کوئی نہیں ہوئی ۔ وہ تو آپ نے توجہ دلائی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ کوشش کریں گے لیکن اگر ہمیں متبادل الفاظ نہ ملے تو ہمارے معزز ممبر کے فرمانے کے مطابق اگست سے پہلے ہمیں ایک بجٹ تو لازماً اور ملے گا تو وہ بجٹ بھی ہمیں انگلش میں ملے گا۔

جناب سپیکر: چودھری صاحب ! یہ اگلے بجٹ کی بات کر رہے ہیں ۔ یعنی یہ کوئی اگست کے بعد کے بجٹ کی بات کرتے ہیں وہ نہیں ۔ اگلا بجٹ جو جون میں آپ نے پیش کرنا ہے ۔ اللہ کے فضل وکرم سے اس کی بات ہو رہی ہے۔

جناب فضل حسین راہی: جناب والا! میں ان کو یقین دلاتا ہوں کہ ۱۹۸۸ء میں ہمیں شاید بجٹ نہ ہی ملے ۔ میرا اندازہ ہے کہ ۱۹۸۸ء میں دوسرے الیکشن ہو جائیں گے ۔

جناب سپیکر: راہی صاحب ! اس صورت میں بھی بجٹ تو پیش ہونا ہے ۔ ہرصورت میں بجٹ تو پیش ہونا ہے ۔آپ دُعا کریں کہ یہ اسمبلیاں چلتی رہیں ۔ الیکشن بے شک ہوں یا نہ ہوں' اسمبلیاں چلتی رہیں اور یہ بجٹ پیش ہوتے رہیں۔

جناب فضل حسین راہی: انشاء اللہ

جناب سپیکر: چودھری صاحب ! مولانا صاحب اس کی تھوڑی سی اور وضاحت چاہتے ہیں ۔

وزیر خزانہ: جناب والا! میں اپنی یقین دہانی دوبارہ دہراتا ہوں کہ میں ذہنی طور پر خود بھی' حکومت بھی اس بات پر آمادہ ہے'

چاہتی ہے کہ ہم جلد از جلد اپنی جتنی سرکاری کارروائی ہوتی ہے جس میں بجٹ بھی شامل ہے اسے ہم اردو میں اپنا ئیں گے لیکن اس میں جو مشکلات درپیش ہیں ان پر قابو پانا بھی ضروری ہے اور اس کے متعلق بھی ہم دن رات کوشاں ہیں اور ہماری پوری کوشش ہے کہ جس وجہ سے ہمارے اس کام میں رکاوٹ آتی ہے اسے دور کیا جائے اور ہم اپنی قومی زبان میں بجٹ بھی اور ساتھ سرکاری کارروائی کو پیش کر سکیں ۔ میں اس قسم کی یقین دہانی دلا سکتا ہوں اپنی ذات کی طرف سے اور حکومت کی طرف سے کہ ہر ممکن کوشش کی جائے گی کہ اگلے سال کا بجٹ اردو میں آ سکے اور ایسی جتنی مشکلات ہیں وہ ہم پوری کوشش کریں گے کہ ان پر قابو پا سکیں ۔

جناب سپیکر: مولانا اب تو یہ معاملہ حل ہو جانا چاہیے ۔

مولانا منظور احمد چنیوٹی: جناب آپ کی تسلی ہوگئی ہے؟ اگر آپ کی تسلی ہوگئی ہے تو میری بھی ہو جائے گی ۔

جناب سپیکر: کافی حد تک تسلی ہوگئی ہے ۔

مولانا منظور احمد چنیوٹی: پوری نہیں ہوئی ۔ یعنی آپ یہ یقین دلاتے ہیں کہ اگلا بجٹ ہمیں اردو میں ملے گا ۔

جناب سپیکر: میں امید کرتا ہوں انشاء اللہ تعالیٰ ۔

مولانا منظور احمد چنیوٹی: اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کی تسلی نہیں ہوئی ہے ۔ آپ یہ یقین سے نہیں کہہ سکتے ہیں اگر یہ یقین ہو جائے تو بہت اچھی بات ہے بہر حال آپ جیسا چاہیں اور بجٹ کے علاوہ دوسری کارروائی بھی اردو میں ہو جائے ۔

جناب سپیکر: میرے خیال میں سردست اتنا ہی کافی ہے ۔ دوسری کارروائی جو اسمبلی کی طرف سے ہے' اس سلسلہ میں ہم انشاء اللہ کوشش کریں گے کہ آپ کو آئندہ بجٹ کی کارروائی اردو میں ملے گی ۔ انشاء اللہ تعالیٰ ۔ تو مولانا صاحب پریس نہیں کرتے ہیں ۔

چودھری محمد رفیق: تو وہ کہتے ہیں بھاگتے چور کی لنگوٹی ہی سہی اتنا کافی ہے ۔[۲۷]

....

وزیر خزانہ کی مطبوعہ تقاریر برائے میزانیہ کے انگریزی متن اور اردو میں تضاد کے عنوان سے ایک تحریک استحقاق میاں ریاض حشمت جنجوعہ اور میاں محمد افضل حیات کی طرف سے دی گئی جسے ایوان میں میاں محمد افضل حیات نے پیش کیا ۔

"میں حال ہی میں وقوع پذیر ہونے والے ایک مخصوص اور اہم معاملہ زیر بحث لانے کے لیے تحریک استحقاق پیش کرتا ہوں جو اسمبلی کی فوری دخل اندازی کا متقاضی ہے معاملہ یہ ہے کہ وزیر خزانہ پنجاب کی تقریر برائے میزانیہ ۸۸۔۱۹۸۷ء جو انہوں نے اپنی قومی زبان اردو میں ایوان کے سامنے پیش کی اور تقریر کا متن جملہ اراکین اسمبلی کو مطبوعہ شکل میں تقسیم کیا گیا اور اس کے ساتھ ہی وزیر خزانہ کی تقریر کا انگریزی متن بھی جملہ اراکین اسمبلی کی خدمت میں پیش کیا گیا ۔ دونوں تقاریر کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ وزیر خزانہ کی اردو زبان اور انگریزی زبان میں طبع شدہ تقریروں میں کئی مقامات پر تضاد پایا جاتا ہے ۔ کئی پیراگراف ترجمہ اور مفہوم کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں ۔

اردو تقریر کے پیراگراف نمبر ۵، ۶ اور ۷ کا انگریزی تقریر کے متن میں وجود تک نہیں ہے ۔ اس طرح سے انگریزی

تقریر کے پیراگراف نمبر۱۰ کا جو شہری علاقوں میں کچی آبادیوں کے لیے مخصوص کیے گئے فنڈز کو ظاہر کرتا ہے اردو تقریر میں کہیں ذکر موجود نہیں ہے۔ پانچ تا اکتالیس پیراگراف کی ترتیب ہی مختلف ہے۔

جناب والا! اس معزز ایوان میں جناب وزیر خزانہ کی دو ایسی مطبوعہ تقاریر کی تقسیم جو نفس مضمون کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس معزز ایوان کے آئین استحقاق کی پامالی کا موجب بنی ہے۔ لہٰذا استدعا ہے کہ میری اس تحریک استحقاق کو تحقیقات کے لیے مجلس قائمہ برائے استحقاقات کے سپرد کیا جائے تاکہ یہ معلوم کیا جا سکے کہ پارلیمانی تاریخ میں یہ اچھوتا واقعہ کیونکر پیش آیا ہے۔"[۲۸]

جناب والا! یہ دونوں تقاریر کے متن آپ کی خدمت میں پیش کیے جا چکے ہیں۔ میں ان کی تفصیل میں نہیں جانا چاہتا کیونکہ یہ حقائق کی بات ہے۔ اب بات یہ ہے کہ اگر یہ دونوں تقاریر مختلف ہیں؟ تو کیا یہ معاملہ مجلس استحقاق میں جانا چاہیے یا نہیں کیونکہ مختلف پیراگراف کتنے ہیں اور ان کا کیا اثر پڑتا ہے؟ یہ ساری بات مجلس استحقاق کے سامنے ہی ہوگی۔ جناب والا! دونوں تقاریر کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ ایک اس کا بالکل لفظ بلفظ ترجمہ ہوتی ہے اور اس سلسلہ میں وہ لفظ بلفظ ترجمہ نہیں ہے جس سے کئی چیزوں میں تشنگی رہ جاتی ہے ایسا کبھی نہیں ہوا ہے کہ دونوں تقاریر ایک دوسرے سے مختلف ہوں' ہمیشہ دونوں تقاریر میں سے جو بھی ترجمہ دیا جاتا ہے وہ لفظ بلفظ ترجمہ ہوتا ہے۔ یہی ہمیشہ سے ہوتا رہا ہے اور بجٹ میں دونوں تقاریر اردو اور انگریزی ایوان کی میز پر رکھی جاتی رہیں۔ یہ کوئی پہلی مرتبہ نہیں ہوا ہے کہ انگریزی اور اردو تقریر ادھر پیش کی گئی ہو اور ان کا مفہوم الگ ہونے سے یقیناً اس ایوان کا استحقاق مجروح ہوا ہے۔

جناب سپیکر کی اجازت سے میاں ریاض حشمت جنجوعہ نے کہا جناب سپیکر' جیسا کہ ہماری تحریک استحقاق کے نفس مضمون سے یہ ظاہر ہے کہ ۸ جون ۱۹۸۷ء کو جناب وزیر خزانہ نے اس ایوان میں بجٹ تقریر فرمائی اور ان کی بجٹ تقریر اردو اور انگریزی کتابچوں کی شکل میں بیک وقت اس ایوان کے معزز ارکان کے درمیان تقسیم کی گئی ہیں اور اس پر حیران کن امر یہ ہے کہ جناب وزیر خزانہ کی تقریر کے کتابچوں پر **Print Line** تک موجود نہیں ہے۔ حالانکہ دی ویسٹ پاکستان پریس اینڈ پبلیکیشن آرڈیننس ۱۹۶۳ء کی دفعہ ۳ کے تحت کوئی بھی کتاب' کوئی بھی پمفلٹ اور کوئی بھی کتابچہ اس وقت تک شائع نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس پر جائے اشاعت اور پبلشر کا نام موجود نہ ہو۔ تو اس طرح سے جناب سپیکر! اس ایوان میں ایسا مواد تقسیم کیا گیا جو کہ غیر قانونی ہے اور ملک کے مروجہ قانون کی اس میں کھلی خلاف ورزی کی گئی ہے۔

وزیر خزانہ: جناب سپیکر میں یہی گزارش کروں گا کہ فنی نقطہ نظر سے یہ تحریک بالکل نہیں بنتی۔ جس بات پر، جس متن پر پانچ دن بحث بھی ہو چکی ہو اور محرکین نے اس میں حصہ بھی لیا ہو اور اس کے جواب میں اختتامی تقریر بھی ہوئی ہو کٹوتیوں پر بھی بحث ہوئی ہو اس کے بعد تحریک استحقاق نہیں بنتی اور اس کے علاوہ بھی میں یہ گزارش کروں گا کہ اسے بے ضابطہ قرار دیا جائے اور میں اس تحریک کے محرکین سے گزارش کروں گا کہ وہ شخص جو اس سے پہلے آدھا گھنٹہ اس بات پر بات کر بیٹھا ہے کہ ہم پوری کوشش کر رہے ہیں کہ ہر چیز اردو میں ہو ہم کیسے یہ چاہیں گے کہ ہم انگلش کا اردو میں من وعن ترجمہ کریں۔ لفظ بلفظ ترجمہ کریں اور اردو کی شکل بگاڑ دیں تو جناب والا، میں یہی گزارش کروں گا کہ اسے بے ضابطہ قرار دیا جائے۔ شکریہ۔

جناب سپیکر: میاں صاحب ایک تو آپ مجھے یہ بتائیں کہ انگلش اور اردو متن میں یہ تضاد جو ہے اس میں کوئی چیز جان بوجھ کر ایوان کو دھوکہ دینے کے لیے کی گئی ہے، اس میں کوئی بدنیتی ہے۔ کوئی ایسی بات اگر ہے تو آپ مجھے بتائیں اور نمبر 2 جو ان کا اعتراض ہے میں آپ سے دریافت کروں گا کہ یہ 8 تاریخ کو تقریر کی گئی ہے اور آپ نے یہ تحریک 27 جون کو پیش کی ہے تو یہ تاخیر جو ہے اس کا آپ کیسے جواز پیش کریں گے؟ ان دو باتوں پر بات کیجیے۔ Is should be of recent occurrence اور Recent occurence آپ جانتے ہیں کیا ہوتی ہے۔

محرک نے مزید کہا جناب والا! میں ایک اور بات کی نشاندہی کرتا چلوں کہ انگریزی تقریر کے پیراگراف نمبر 2 میں پرائم منسٹر ہے اور ''چیف منسٹر'' ہے لیکن اردو تقریر میں کیا ''پرائم منسٹر'' کا ترجمہ ''محمد خان جونیجو'' ہوتا ہے؟ کیا ''وزیراعلیٰ'' کا ترجمہ ''محمد نواز شریف'' ہوتا ہے؟ انگریزی تقریر کا پہلا پیراگراف ملاحظہ فرمائیں اللہ تعالیٰ کے مقدس نام کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ ادھر اردو کی تقریر میں ''اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے'' انہوں نے کس لفظ کا ترجمہ اردو میں ''اللہ تعالیٰ'' کیا ہے۔ جناب سپیکر نے اس پر اپنا فیصلہ ملتوی کر دیا۔[۲۹]

....

''حکمت عملی کے اصولوں کی پابندی اور عمل درآمد کے بارے میں رپورٹ کی اردو نقل مہیا نہ کرنا'' کے عنوان سے تحریک استحقاق میاں محمد اسحاق نے پیش کی۔

> ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ جناب سپیکر، آپ کی اجازت سے میں حال ہی میں وقوع پذیر ہونے والے ایک اہم اور فوری معاملے کو زیر بحث لانے کے لیے تحریک استحقاق پیش کرتا ہوں جو اسمبلی کی فوری دخل اندازی کا متقاضی ہے۔ معاملہ یہ ہے کہ میں نے حکمت عملی کے اصولوں کی تعمیل و عمل درآمد کے بارے میں حکومت پنجاب کی جاری کردہ رپورٹ 1985ء بزبان انگریزی کی اردو کاپی اسمبلی سیکرٹریٹ سے طلب کی مگر مجھے مہیا نہیں کی گئی جس سے میرا استحقاق مجروح ہوا ہے۔ لہٰذا اس پر بحث کی جائے اور اس کو استحقاق کمیٹی کے سپرد کیا جائے۔ عذر یہ پیش کیا گیا کہ اردو ترجمے کی کاپی ایس اینڈ جی اے ڈی سے وصول نہیں ہوئی ہے۔''[۳۰]

محرک میاں محمد اسحاق نے اپنی تحریک استحقاق پر بیان دیتے ہوئے کہا۔ جناب سپیکر! میں آپ کی توجہ قواعد انضباط کار کے قاعدہ 192 کی طرف مبذول کرواؤں گا جس کے تحت آپ نے ہمیں پابند کیا ہے کہ ہم اسمبلی میں آپ سے یا معزز اراکین سے مخاطب ہوں تو ہمیں اپنی اردو زبان کو اختیار کرنا ہوگا اور ہمیں اپنا مافی الضمیر اپنی اردو زبان میں بیان کرنا ہوگا۔ چالیس سال کے بعد آپ نے آج دیکھا کہ اردو زبان اپنانے اور دفاتر میں رائج کرنے کے لیے کتنی میٹنگیں اور کتنے طریق کار ہوتے رہے لیکن آج تک کی یہ کارروائیاں صرف فائلوں اور کاغذوں کی حد تک موجود ہیں اور اس کو عملی جامہ پہنانے کی شکل ابھی تک کسی جگہ بھی نظر نہیں آ رہی۔

جناب والا! جس دفتر نے یہ حکمت عملی کی رپورٹ بنائی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ ان کی تربیت اور تعلیم باہر کے ملکوں میں ہوئی ہے۔ انہیں پاکستان کی زبان یا خطہ پاکستان سے کوئی ہمدردی یا محبت نہیں۔ ہم ان سے یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ کیا وہ پیدا ہی انگلینڈ میں ہوئے، کیا پاکستان سے بھی ان کا کوئی تعلق ہے، کیا انہیں اردو نہیں آتی؟ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ پہلے یہ رپورٹ اردو میں دی

جاتی اور پھر اس کے بعد اس کو انگریزی میں شائع کیا جاتا۔

جناب والا! آزاد قوموں میں ایسا نہیں۔ میں آپ کو حوالہ دیتا ہوں، سعودی عرب میں اگر آپ کوئی درخواست کسی غیر ملکی زبان میں دیتے ہیں تو وہ درخواست فوراً پھاڑ دیتے ہیں۔ درخواست کے اوپر پہلے عربی زبان میں لکھا جاتا ہے اور اس کے نیچے دوسری زبان میں لکھا جاتا ہے۔ یہ غیور اور آزاد قوموں کی نشانی ہے کہ وہ اپنی قومی زبان کو اولیت دیتے ہیں۔ ہمارے ہاں یہ ہونا چاہیے کہ بے شک اگر انگریزی لکھنی بھی ہو تو پہلے اردو میں لکھا جائے، اس کے بعد اس کو انگریزی میں۔ میں سمجھتا ہوں کہ میرا ہی نہیں، تمام معزز اراکین کا استحقاق ہے کہ اگر آپ ہمیں اردو میں بولنے کو کہتے ہیں تو پھر ہمیں ایجنڈا اور دوسرے کاغذ جو آپ ہمیں یہاں مہیا کرتے ہیں، اردو میں ہونے چاہئیں۔ تب آپ ہمیں مجبور کر سکتے ہیں کہ ہم اردو میں بات کریں ورنہ یہ کہنے اور عمل میں بڑا تضاد ہے۔ میری آپ سے استدعا ہے کہ اس کو استحقاق کمیٹی کے سپرد کیا جائے تا کہ اس کی چھان بین کی جائے کہ کون صاحب ہیں جنہوں نے اس کو اردو میں کرنا نہیں چاہا تا کہ تمام دفاتر کو آئندہ کے لیے ہدایات جاری ہو سکیں اور آئندہ اس کے متعلق کچھ نہ کچھ باز پرس ہو سکے۔ کیوں نہ اس کو پہلے اردو میں شائع کیا جائے چاہے کوئی بھی رپورٹ ہو، اس کے بعد انگریزی میں اس کا ترجمہ کیا جائے۔ شکریہ جناب۔

اس تحریک استحقاق کے بارے میں وزیر قانون چودھری عبدالغفور نے کہا جناب سپیکر! میں میاں صاحب کے جذبات کی قدر کرتا ہوں اور وہ ہمیشہ مسکراتے رہتے ہیں لیکن جب بولنے پر آتے ہیں تو اس وقت جوان کے ماتھے پر تیوریاں ہوتی ہیں وہ واقعی بڑی خوفناک ہوتی ہیں۔ جناب والا! میں ان کے جذبات کی قدر کرتا ہوں اور یہ واقعی صحیح بات ہے کہ اردو ہماری قومی زبان ہے اور جناب والا! ہمیں سوچنا اردو میں ہوگا لکھنا اردو میں ہوگا اور عمل بھی اس کے مطابق کرنا ہوگا۔ ویسے میں تسلیم کرتا ہوں میاں صاحب کی طرح ہم میں سے بہت سے لوگ انگریزی دور کی پیداوار ہیں یہ ظاہر بات ہے کہ اس وقت انگریز کا دور تھا اس لیے میں عرض کرتا ہوں کہ انگریزی دور کے وہ لوگ جو پیدا ہوئے ہیں وہ اب بھی انگریزی بولتے ہیں اور انگریزی زبان کے بولنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے یہ صحیح ہے کہ اردو زبان کو قومی زبان بنانا ہمارا قومی فریضہ ہے۔

اس موقع پر سید اقبال احمد شاہ نے پوائنٹ آف آرڈر پر کہا جیسا کہ چودھری صاحب نے فرمایا کہ میاں اسحاق صاحب انگریزی دور کی پیداوار ہیں۔ تو وزیر قانون نے کہا جناب 40 سال سے جن کی عمر زیادہ ہے وہ سب ہی انگریزی دور کے ہیں۔

سید طاہر احمد شاہ: انگریزی دور کی پیدائش کی بات کر رہے ہیں یا معاشی اور مالی حالات کی بات کر رہے ہیں۔ یہ کس قسم کی پیداوار ہے۔

بیگم ذکیہ شاہ نواز نیازی: جناب سپیکر! میں یہ چاہتی ہوں کہ اردو زبان ہماری قومی زبان ہے ہمیں اس کو بولنا چاہیے لیکن جو لوگ انگریزی زبان میں بات کرتے ہیں وہ بھی پاکستانی ہیں اور پاکستان سے پیار کرتے ہیں اور قائد اعظم کی بہت ساری تقاریر انگریزی میں تھیں اور ایسا بھی دور آیا تھا کہ ہمارے تعلیمی ادارے ایسے تھے کیوں کہ دیہاتوں میں بچے تعلیم حاصل نہیں کر سکتے تھے اس لیے ان کو شہروں میں بورڈنگ ہاؤسز میں بھیج دیا جاتا تھا اور وہاں انگریزی زبان سکھائی جاتی تھی اور اس کے ساتھ ساتھ ان کو اپنے وطن کے ساتھ محبت بھی سکھائی جاتی تھی۔ میں یہ کہوں گی کہ جو لوگ انگریزی بولنے والے یا پنجابی بولنے والے یا اردو بولتے

ہیں ان کو اتنی محبت ہے زبان سے آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ جو زبان یہ بولیں اس سے ان کو پیار ہے۔ اردو زبان کو اب سے آئندہ کے لیے بیشک اپنی مادری زبان بنائیں لیکن ساتھ ساتھ انگریزی بھی ضروری ہے کیونکہ Modern World میں میں یہ کہوں گی کہ جتنی Technology ہے یا Professions ہیں ڈاکٹری ہے ان کے لیے اس زبان کا ہونا بھی ضروری ہے ورنہ ہم لوگ ترقی نہیں کر سکتے۔

وزیر قانون: جناب سپیکر! یہ بات درست ہے اور میں بھی یہی بات کہنے والا تھا کہ اگر میاں صاحب نے یہ جاری رکھا کہ جو لوگ انگریزی بول لیتے ہیں یا انگریزی زبان میں بات کر لیتے ہیں وہ پاکستانی نہیں ہیں یا وہ پاکستان کے متعلق سوچتے نہیں ہیں تو یہ غلطی ہوگی البتہ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اردو ہم بطور قومی زبان جاری و ساری کریں اور اس کو رائج کریں اور اس کے مطابق عمل کریں۔ اس کے لیے آئین میں 15 سال دیئے گئے ہیں۔

Article 251 (1) The National Language of Pakistan is Urdu, and arrangements shall be made for its being used for official and other purposes within fifteen years from the commencing day.

(2) Subject to clauses (1). the English Language may be used for official purposes until arrangements are made for its replacement by Urdu.

جب تک اس کے لیے تمام دفاتر میں انتظام نہیں کر دیا جاتا تو اس کو 15 سال تک استعمال کیا جا سکتا ہے ویسے بھی کوئی ایسی ممانعت نہیں ہے لیکن اس کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے۔ میں یہ عرض کروں گا کہ اس کے 15 سال 1988ء میں بنتے ہیں۔ میاں صاحب تھوڑا سا پہلے ہیں۔ 15 سال تک کوشش کی جائے گی اور اس میں 7 سال جو آئین زیر التوا رہا اگر یہ سات سال کا عرصہ نکال دیا جائے تو پھر یہ 1995 تک بنتا ہے یہ اور بات ہے کہ اس کو اس سے علیحدہ نہ کیا جائے لیکن ابھی تک یہ کوشش کی جا رہی ہے اردو رسم الخط کے مطابق تمام انتظامات دفاتر میں ہوں اور اس کے مطابق تمام انتظامات ہوں تب ہی یہ ممکن ہو سکتا ہے لیکن اس سے کسی کا استحقاق نہیں بنتا میں اس سلسلے میں میاں صاحب سے معذرت چاہتا ہوں ویسے میاں صاحب کبھی کبھی انگریزی کے فقرے بولتے ہیں اور اچھی خاصی انگریزی بولتے ہیں۔ اس تحریک کا ابھی کوئی جواز نہیں بنتا۔ اس لیے میاں صاحب اس پر اتنا زور نہ ہی دیں تو اچھا ہے۔

میاں محمد اسحاق: جناب والا! میری تحریک استحقاق کا یہ مقصد نہیں ہے کہ انگریزی کی مخالفت ہے یا یہ کہ انگریزی نہ بولی جائے یا دفتروں میں انگریزی کو ختم کر دیا جائے۔ میرا یہ مقصد ہے آپ جس کی ٹرانسلیشن آسانی سے اردو میں کر سکتے ہیں اس میں کون سا امر مانع ہے کہ اس کا ترجمہ نہ کیا جائے اور چودھری صاحب کیوں غور فرمانے کے لیے تیار نہیں۔ یہ آج 15 سال فرما رہے ہیں جس میں 14 سال گزر چکے ہیں ایک سال یا چھ مہینے باقی رہ گئے ہیں تو کیا یہ وثوق سے فرما سکتے ہیں کہ یہ 6 مہینے میں تمام اردو کے تراجم کرا لیں گے۔ جب کہ ساڑھے چودہ سال گزر چکے ہیں یہ ایک اہم نکتہ جو ایک چھوٹے سے حکمت عملی کے اصول ہیں ان کا اردو میں ترجمہ نہیں کر سکتا تو باقی جو ہماری دوسری مشکلیں حائل ہو رہی ہیں ان کو یہ کیسے دور کریں گے۔ میرا مقصد بات کرنے کا یہ

ہے کہ چودھری صاحب ایک چیز کو مانتے بھی ہیں اور اس کا انکار بھی کرتے ہیں جب کسی چیز کا اقرار کیا جاتا ہے یا مان لیا جاتا ہے تو پھر اس کو فراخدلی سے قبول کرنا چاہیے۔ چودھری صاحب سے میری درخواست ہے کہ اگر آپ کسی چیز کی تائید کرتے ہیں تو پھر آپ اس کو مانیے پھر آپ انکار نہ کیجیے۔ اگر آپ یہ مانتے ہیں کہ میں نے یہ تحریک استحقاق صحیح دی ہے تو پھر اس کو استحقاق کمیٹی کے پاس جانے میں آپ کو کیا اعتراض ہے۔ اس میں آئندہ کے لیے جو بھی طریقہ کار وضع کیا جائے جن میں تمام دفاتر کے لیے ہدایات بھی ہوں گی اور یہ بھی کہا جائے گا۔ آئندہ جو بھی رپورٹیں دوسرے دفاتر سے آئیں وہ اردو میں بھی آنی چاہئیں بلکہ میں آپ کی وساطت سے یہ عرض کروں گا اردو پہلے لکھا جائے اس کے بعد انگریزی لکھی جائے۔ مجھے اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔ اولیت اپنی زبان کو دینی چاہیے۔

وزیر قانون: جناب سپیکر! میں یہ کہوں گا کہ زبان اردو کی ترقی کے لیے ایک بورڈ قائم ہے اور ہماری کوشش جاری ہے۔ حکومتی سطح پر انگریزی الفاظ کے تراجم اور اردو رسم الخط کے لیے بھی تاکہ پڑھنے میں جو دشواری پیش آتی ہے اس کو دور کیا جائے ان تمام کو حل کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ اس طرح کئی الفاظ ہیں جن کے ابھی تک تراجم ہو رہے ہیں۔ اسی طرح اسحاق نرسری کا بورڈ پڑھ کر مجھے خیال آیا نرسری کا ترجمہ ہوسکتا ہے۔ نرسری کا میاں صاحب کیا ترجمہ ہے۔ نرسری کو پودا وغیرہ لکھا جا سکتا ہے اگر اسحاق نرسری بورڈ پر ابھی تک اردو نہیں آئی اور انہوں نے وہیں سے اردو کی ترویج شروع نہیں کی تو تھوڑی جناب غلطی ہم سے بھی ہوئی ہے ہم کوشش کر رہے ہیں کہ اس کو رائج کیا جائے۔

میاں محمد اسحاق: جناب والا! میں Personal explanation پر عرض کروں گا کہ جو مال روڈ پر بورڈ سجے ہیں جن کو زیادہ گورنمنٹ کی طرف سے ابھی یہی ترجیح اور حکم دیا جاتا ہے کہ انگریزی میں بورڈ لگائے جائیں چونکہ میری نرسری مال روڈ پر واقع ہے اور حکومت کی طرف سے زیادہ تر ہدایات یہ ہیں کہ اردو کی بجائے انگریزی میں بورڈ لگائے جائیں۔ اگر چودھری صاحب، آپ حکم فرمائیں اور حکومت کی طرف سے ایک ڈائریکٹو جاری کریں کہ تمام بورڈ پہلے اردو میں ہوں اور اس کے بعد انگریزی میں لکھے جائیں تو میں آج انشاء اللہ اپنا بورڈ اردو میں کراؤں گا اور سب سے پہلے میں ہوں گا جو اس میں پہل کروں گا اور نرسری کا اردو ترجمہ ہے ذخیرہ پودہ جات۔ اب حکومت کی طرف سے جب حکم آئے گا تو ہم انشاء اللہ اردو میں لکھیں گے۔

جناب سپیکر: میاں صاحب، آپ کی جو تحریک استحقاق ہے اس کے بارے میں توجہ فرمایئے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک تو اسے آئین کے مطابق ابھی پندرہ سال نہیں ہوئے۔ اس میں ابھی چند ماہ باقی ہیں۔ جس وقت وہ باقی چند ماہ گزر جاتے ہیں تو اس کے بعد آپ تحریک استحقاق move کرنے کی پوزیشن میں ہوں گے اور اس وقت لا منسٹر صاحب نے یہ یقین دہانی بھی کرائی ہے کہ ہم بتدریج انگریزی سے اردو میں آ رہے ہیں اور اس سلسلے میں بھی آپ کوشش کریں گے کہ آئندہ یہ انگریزی کی بجائے اردو میں آئے تو اب آپ کیا ارشاد فرماتے ہیں؟

میاں محمد اسحاق: جناب والا! ہمارے یہاں جو اسمبلی کی سرکاری زبان ہے وہ اردو ہے۔ اگر آپ یہاں پر اردو پر پابندی لگاتے ہیں کہ ہم آپ سے اردو میں گفتگو کریں تو ہمیں دفاتر سے جو رپورٹیں دی جائیں وہ بھی اردو میں ہونی چاہئیں۔ دوسری بات جناب یہ ہے کہ حکمت عملی اسلامی جمہوریہ پاکستان جس پر آج کل ہم بحث کر رہے ہیں اس کا باقاعدہ اردو میں ترجمہ کیا گیا ہے۔

آرٹیکل وغیرہ سب اردو میں دیے گئے ہیں۔ ہر چیز آپ نے اردو میں تیار کی ہے اگر یہ پالیسی جو دفاتر کی طرف سے آ رہی ہے یا جس محکمہ کی طرف سے آئی ہے تو میرے خیال میں اس کا اردو میں ترجمہ کرنے کی کوئی ایسی مجبوری مانع نہیں ہے۔ یہ جان بوجھ کر انگریزی میں دی گئی ہے۔ یہ اردو میں ہو سکتی ہے۔

جناب سپیکر: لا منسٹر صاحب کو آپ کی بات سے اتفاق ہے۔

میاں محمد اسحاق: ٹھیک ہے جناب، آپ جو فیصلہ کرتے ہیں مجھے منظور ہے۔ یہ قومی مسئلہ اسمبلی کا مسئلہ ہے اور میں اسے آپ پر چھوڑتا ہوں۔

جناب سپیکر: میاں صاحب، یہ breach of privilege بنتا نہیں ہے۔ ابھی اس میں پندرہ سال گزرنے میں چند ماہ باقی ہیں۔ آئین کے مطابق آپ کو یہ استحقاق ہے۔

میاں محمد اسحاق: جناب والا! میں اسے پریس نہیں کرتا۔[31]

....

اُردو میں بجٹ پیش کرنے کے بارے میں سرکاری یقین دہانی کی خلاف ورزی پر مولانا منظور احمد چنیوٹی نے تحریک استحقاق پیش کی۔

> ''میں حال ہی میں وقوع پذیر ہونے والے ایک اہم اور مخصوص معاملہ کو زیر بحث لانے کے لیے تحریک استحقاق پیش کرتا ہوں جو کہ اسمبلی کی فوری دخل اندازی کا متقاضی ہے۔ معاملہ یہ ہے کہ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ہماری قومی زبان جس سے ہمارا تشخص قائم ہوتا ہے وہ اردو زبان ہے ہماری اسمبلی کی سرکاری اور قانونی زبان بھی اُردو ہے دستور پاکستان کی رو سے بھی ۱۹۸۸ء تک ملک کی تمام کارروائی اردو میں کرنی لازم ہے اب یہ آخری سال بھی اپنے اختتام کو پہنچ رہا ہے کتنی شرم کی بات ہے کہ اتنے عرصے سے قومی زبان سے سوتیلی اولاد کا سلوک کیا جا رہا ہے آخر یہ سلوک کب تک روا رکھا جائے گا پاکستان کو قائم ہوئے چالیس سال کا طویل عرصہ گزر گیا ہے ابھی معاملہ جوں کا توں ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہنوز دلی دور است۔ حال ہی میں جو ضمنی بجٹ پیش ہوا ہے وہ پھر انگلش میں دیا گیا ہے جبکہ پچھلے بجٹ اجلاس میں میری تحریک استحقاق پر اس ایوان میں یقین دلایا گیا تھا کہ آئندہ بجٹ اردو میں پیش کیا جائے گا۔ متعلقہ وزیر نے بھی ایوان میں یقین دلایا تھا۔ ایوان میں کیے گئے وعدہ کی خلاف ورزی سے نہ صرف میرا بلکہ پورے ایوان کا استحقاق مجروح ہوا ہے۔ لہٰذا میری استدعا ہے کہ میری اس تحریک استحقاق کو ایوان میں بحث کے لیے منظور فرمایا جائے۔[32]

مولانا منظور احمد چنیوٹی نے اس تحریک استحقاق پر اپنا مختصر بیان دیتے ہوئے کہا یہ واقعی ایک بہت بڑا المیہ ہے کہ چالیس سال اس ملک کو قائم ہوئے گزر گئے ہیں انگریز کو ہم نے نکالا۔ انگریز سے ہم نے نجات حاصل کی لیکن انگریز کی غلامی سے ہم نہ نکل سکے اور اس کی انگریزی زبان سے چھٹکارا حاصل نہ ہوا تمام زندہ قومیں اپنی قومی زبان ہی کو اجاگر کرتی ہیں اور اس وقت دُنیا کے جتنے ممالک ہیں چاہے چین ہو یا روس ہر چھوٹے بڑے ملک ان کی اپنی قومی زبان ہوتی ہے اور اس کی تمام تر کارروائی اسی

زبان میں ہی ہے۔ پوائنٹ آف آرڈر پر جناب فضل حسین راہی نے کہا یہ غور کرنے والی بات ہے کہ مولانا صاحب کی زبان سے روس اور چین کے الفاظ ادا ہو رہے ہیں اللہ انہیں زندگی دے جو بھی صورتِ حال ہے اپنے مقصد کے لیے ان کا حوالہ دے رہے ہیں۔ اس پوائنٹ آف آرڈر کو جناب سپیکر نے مسترد کر دیا اور مولانا منظور احمد چنیوٹی نے کہا میں نے سعودی عرب کا نام بھی لیا ہے۔ سید ذاکر حسین شاہ نے جناب سپیکر کی توجہ اس امر کی طرف دلائی کہ مولانا چنیوٹی صاحب نے تحریک استحقاق میں غیر پارلیمانی لفظ ''شرم'' استعمال کیا اسے حذف کرنے کی استدعا کی گئی جناب سپیکر نے کہا شرم یا شیم کے الفاظ غیر پارلیمانی نہیں۔ مولانا منظور احمد چنیوٹی نے اپنی تحریک استحقاق کے حق میں مزید کہا۔۔۔میں یہ عرض کر رہا تھا کہ زندہ قومیں اپنے تشخص سے پہچانی جاتی ہیں اور تشخص سے قائم ہوتی ہیں۔ یہ چالیس سال کا طویل عرصہ گزر چکا ہے۔ باوجود اس کے کہ ۱۹۷۳ء کے آئین میں یہ بات بڑی صراحت کے ساتھ درج کی گئی کہ ۱۹۸۸ء تک ملک کی تمام سرکاری کارروائی اس طرح سے انگریزی میں چل رہی ہے باوجود اس کے کہ یہ مسئلہ آپ کے علم اور نوٹس میں ہے کہ پچھلے سال بھی بجٹ پر میں نے تحریک استحقاق پیش کی تھی اور اس ایوان میں یقین دہانی کرائی گئی کہ آئندہ بجٹ اردو میں پیش کیا جائے گا لہٰذا میں پوچھتا ہوں کہ اردو جو ہماری قومی اور سرکاری زبان ہے اس کو جلد از جلد تمام سرکاری دفاتر میں رائج کرنا چاہیے اور خاص طور پر جب اسمبلی کی کارروائی اردو میں ہوتی ہے تو ہمیں بجٹ انگریزی میں پیش کیا جاتا ہے جو حضرات انگریزی نہیں سمجھتے یا اگر وہ سمجھتے بھی ہیں وہ چاہتے ہیں کہ ہماری قومی زبان میں ہمیں بجٹ ملنا چاہیے۔ اس لیے میں سمجھتا ہوں کہ میرا خصوصاً اس اعتبار سے کہ میں نے پہلے تحریک استحقاق پیش کی تھی اور مجھے یقین دہانی کرائی گئی تھی اور اس ایوان کا چونکہ اس ایوان میں یقین دہانی کرائی گئی تھی استحقاق مجروح ہوا ہے لہٰذا میری اس تحریک کو بحث کے لیے منظور فرمایا جائے۔ پوائنٹ آف انفارمیشن پر سردار امجد حمید خاں دستی نے کہا میری گزارش ہے کہ مولانا چنیوٹی صاحب کی تحریک بہت اچھی اور ہر لحاظ سے مفید ہے لیکن اس میں انہوں نے بار بار ایک لفظ ''بجٹ'' کا استعمال کیا ہے اس کا متبادل لفظ میزانیہ ہے میں آپ کے توسط سے گزارش کروں گا کہ وہ بجٹ کو بار بار استعمال کرنے کی بجائے میزانیہ کہیں۔ کئی الفاظ کا ترجمہ نہیں ہو سکتا اور کئی الفاظ ایسے ہیں جن کا متبادل نہیں مثلاً سپیکر کا۔ سپیکر کو صدر کہنا غالباً اچھا نہیں لگتا۔ لیکن بجٹ کو میزانیہ کہا جا سکتا ہے۔[۳۳]

اس ضمن میں ڈاکٹر ضیاء اللہ خاں بنگش نے کہا ''میں عرض کروں گا کہ فاضل رکن نے بجٹ کا ترجمہ میزانیہ کیا ہے اس بارے میں میری عرض ہے کہ اردو زبان کا اپنا کوئی لفظ نہیں بلکہ اردو زبان مختلف زبانوں کے الفاظ سے مل کر بنی ہے اگر ہم فارسی عربی سنسکرت کے الفاظ اردو میں استعمال کر سکتے ہیں تو انگریزی کے لفظ ''بجٹ'' کو اس میں شامل کیا جا سکتا ہے یہ کوئی ایسی بات نہیں کہ جس پر بحث کی جا سکے۔''[۳۴]

جناب خورشید احمد خاں نے کہا ''چنیوٹی صاحب کی تحریک استحقاق سارے ایوان کی رہنمائی کرتی ہے اردو ہماری قومی زبان ہے اور اردو زبان کا یہاں رائج ہونا لازم ہے کل ہمارے وزیر خزانہ صاحب نے اپنی تقریر جو اردو میں تھی میں سمجھتا ہوں کہ اس میں بھی اردو نہ تھی اس لیے کہ وزیر خزانہ صاحب نے نواسی کو انانوے اور ننانوے کو ناڑہنوے کے لفظ کو اپنی تقریر کے دوران پیش کیا۔''[۳۵]

میاں محمود الرشید نے اس تحریک استحقاق کی پرزور الفاظ میں حمایت کی اور کہا ''اسے بحث کے لیے منظور کیا جائے کیونکہ ہماری قومی زبان اردو سے گزشتہ ۴۱ سالوں سے ایک مذاق روا رکھا جا رہا ہے ہماری اسمبلی کے ایوانوں کے اندر اور حکومتی سطح پر بھی

متعدد بار اس بارے میں فیصلہ ہوا ہے کہ اردو کو ہر سطح پر رائج کیا جائے گا لیکن اس کا عملی پہلو اب تک نافذ ہوتا نظر نہیں آتا۔ جس کی وجہ سے ہمارے ملک کا ایک بہت ہی بڑا talentضائع ہوتا ہے محض وہ لوگ جو انگریزی زبان سے واقف ہیں وہ اس زبان کے ذریعے ملک کی اعلیٰ ملازمتوں میں بھی پہنچتے ہیں اور ہر جگہ پر آگے جگہ پاتے ہیں۔''[٣٦]

....

علامہ رحمت اللہ ارشد، بیگم نجمہ تابش الوری، مولانا منظور چنیوٹی، میاں ریاض حشمت جنجوعہ، میاں افضل حیات اور میاں محمد اسحاق کی درج بالا تحاریک استحقاق کے علاوہ ۲۹ مئی ۱۹۸۵ء، ۳ جون ۱۹۸۵ء، ۸ جون ۱۹۸۵ء، ۱۰ نومبر ۱۹۸۵ء، ۲۲ مئی ۱۹۸۶ء، ۲۶ مئی ۱۹۸۶ء اور ۱۶ جون ۱۹۸۷ء کو بھی استحقاق کی دیگر تحریکوں پر بحث کے دوران اردو زبان کے فروغ اور نفاذ کے لیے اراکین پنجاب اسمبلی نے بھرپور انداز میں آواز بلند کی۔ ایک موقع پر ایوان پنجاب اسمبلی میں استحقاق کی تحریکیں زیر بحث تھیں اور مسز شاہین منور احمد نے انگریزی زبان میں تحریک استحقاق پیش کرنی شروع کی تو چودھری محمد صدیق سالار نے کہا ''جناب سپیکر بیگم صاحبہ اردو میں بات کریں تاہم محرک نے کہا **Sir, I have the right to speak in English also**تو جناب سپیکر نے اجازت دیتے ہوئے کہا کہ جی بیگم صاحبہ فرمائیں۔ اس موقع پر سردار محمد عارف کہہ رہے تھے کہ اردو میں بیان فرمائیں اور چودھری محمد صدیق سالار نے اپنی بات میں زور پیدا کرنے کے لیے کہا کہ صدر پاکستان بھی اردو میں تقریر کرتے ہیں۔ جواب میں بیگم شاہین منور احمد نے کہا جی صدر اردو میں تقریر کرتے ہوں گے، ضرور کریں میں انگریزی میں ہی بولوں گی۔ وزیر قانون نے اس حوالے سے کہا کہ وہ انگریزی یا کسی اور زبان میں بات کرسکتی ہیں لیکن سپیکر کی اجازت کے بغیر اردو کے علاوہ کسی اور زبان میں بات نہیں کرسکتیں۔ وزیر قانون کی اس وضاحت پر مخدوم زادہ حسن محمود نے کہا کہ کیا وزیر قانون اس سلسلہ میں **Rule Quote** کریں گے۔ اس دوران میں میاں محمد اسحاق نے پوائنٹ آف آرڈر پر کہا کہ یہ بجٹ جو ہمیں دیا گیا ہے اردو میں کیوں نہیں دیا گیا؟ کیا انگریزی میں بجٹ ہمیں الجھاؤ کے لیے دیا گیا ہے۔ تاکہ ہم اس کو اچھی طرح دیکھ نہ سکیں اور آپ کو جواب نہ دے سکیں اور عوام کو صحیح معنوں میں اس بات کا پتا نہ چل سکے کہ اس میں کیا مواد بھرا ہوا ہے۔ اگر انگریزی والی بات اتنی ہی اہم ہے تو آئندہ کے لیے آپ سوچیں اور یہ فیصلہ کریں کہ آئندہ بجٹ بھی اردو میں ہوگا۔ میاں محمد اسحاق کی اس بات پر ایوان میں نعرہ ہائے تحسین بلند ہوا۔[٣٧]

جناب سپیکر نے بیگم شاہین منور احمد کو ایوان کی رائے سے آگاہ کیا اور کہا اردو میں تقریر فرمائیں۔ بیگم شاہین منور نے کہا جی میں اردو میں تو آپ کو بتاؤں گی لیکن میری تحریک استحقاق انگریزی زبان میں ہے تو جناب سپیکر نے تحریک استحقاق انگریزی میں پڑھنے کی اجازت دے دی۔ اس مرحلہ پر مخدوم زادہ سید حسن محمود نے جناب سپیکر سے استدعا کی کہ وزیر قانون Rule Quote کریں، جہاں انگریزی بولنے کے لیے آپ (جناب سپیکر) کی اجازت ضروری ہے۔ وزیر قانون نے قاعدہ ۱۹۲ (قواعد انضباط کار صوبائی اسمبلی پنجاب) پڑھا:

> Rule 192: Members shall ordinarily address the Assembly in Urdu, but any member who cannot adequately express himself in Urdu, may , with the Permission of the Speaker, address the Assembly in English or other recognized language.[38]

تحریک استحقاق انگریزی میں پڑھنے کے بعد اراکین کے مطالبہ پر تحریک کی محرک نے اس کو اردو میں بھی بیان کیا ۔ اس پر وزیر قانون نے کہا بیگم صاحبہ بہت اچھی اردو بولتی ہیں جو تقریر انہوں نے آج فرمائی ہے اگر وہ اردو میں ہو جاتی تو بعد میں وضاحت کی ضرورت نہ رہتی۔ محترمہ بیگم نجمہ تابش الوری نے ایک دوسری تحریک استحقاق میں کہا کہ یکم جون (یکم جون ۱۹۸۵ء) کو پنجاب اسمبلی نے ۸۵۔۱۹۸۴ء کا ضمنی بجٹ منظور کیا اور اس روز قومی و بین الاقوامی اہمیت کی ایک قرارداد متفقہ طور پر منظور کی ۔جس میں وفاقی حکومت سے مارشل لا اٹھانے کی سفارش کی گئی تھی ۔ یکم جون کو پاکستان ٹیلی ویژن نے غیر معمولی خبریت کے باوجود ضمنی بجٹ اور مارشل لا اٹھانے کی خبر نشر نہیں کی ۔[۳۹] حاجی محمد اصغر نے قواعد انضباط کار کے قاعدہ ۴۰(ا) کی خلاف ورزی پر تحریک استحقاق پیش کی ۔ اس موقع پر ایڈیشنل سیکرٹری نے متعلقہ قاعدہ پہلے انگریزی میں پڑھا اور بعد میں اس کا اردو ترجمہ پڑھا ۔[۴۰] چودھری محمد خاں جسپال نے قواعد انضباط کار کے مطابق مجالس قائمہ تشکیل نہ دینے پر تحریک استحقاق پیش کی ۔ایک نکتہ کی وضاحت کرتے ہوئے بیگم شاہین منور احمد نے کہا یہ انگریزی نہیں سمجھتے اردو نہیں سمجھتے ۔ اس پر وزیر قانون نے کہا اگر آپ (جناب سپیکر) اجازت دیں تو میں بیگم صاحبہ کی بات کا جواب دوں جن پر انگریزی کا بھوت کچھ زیادہ ہی سوار رہتا ہے ۔(41) سردار رفیق احمد لغاری کہہ رہے تھے کہ چونکہ میں نے اپنی تحریک استحقاق انگریزی زبان میں دی ہے اور اکثر ممبر اردو میں سننا چاہتے ہیں اس لیے اجازت چاہوں گا کہ اردو میں اس کا خلاصہ پیش کروں ۔[۴۲]

مجلس استحقاق کی رپورٹ پیش کرنے کی معیاد میں توسیع کے سلسلہ میں اراکین اسمبلی مختلف آرا دے رہے تھے کہ جناب سپیکر نے قواعد انضباط کار میں سے حوالہ دیتے ہوئے کہا ”میں رول انگریزی میں پڑھوں گا اور اگر رانا صاحب کو ضرورت ہو تو چٹھہ صاحب ان کے پاس بیٹھے ہیں وہ ان کو اس کا اردو ترجمہ کر دیں گے ۔تو رانا پھول محمد خاں نے استدعا کی کہ آپ اردو جانتے ہیں آپ اردو میں پڑھ لیں ۔[۴۳]

بیگم شاہین منور احمد کی طرف سے تحریک استحقاق بعنوان ”مسلم لیگی اراکین کی طرف سے بیگم شاہین منور احمد کو تقریر نہ کرنے دینا“ ایوان میں پیش کرتے ہوئے قواعد کا حوالہ انگریزی میں دینا شروع کر دیا تو ایوان سے بہت سی آوازیں آنا شروع ہو گئیں کہ اردو میں بات کریں ۔ متذکرہ بالا تحریک استحقاق کے حوالے چودھری عبدالغفور وزیر زراعت نے قواعد کا پہلے انگریزی میں حوالہ دیا اور بعد ازاں اس کا اردو میں ترجمہ بھی بیان کیا ۔[۴۴]

جناب غلام حیدر وائیں وزیر صنعت و معدنی ترقی کہہ رہے تھے کہ بعض فاضل اراکین نے اس بات پر اعتراض کیا کہ وہ اردو میں تقریر فرمائیں لیکن انہوں نے اپنی تقریر انگریزی میں کرنے کے بعد پھر اردو میں بھی تقریر کی ۔ میں عرض یہ کر رہا ہوں کہ جس کو وہ (بیگم شاہین منور احمد) استحقاق کا ذریعہ بنا رہی ہیں وہ تو ان کی تقریر تھی جس کو انہوں نے نہ صرف انگریزی میں بلکہ اردو میں بھی مکمل کیا ۔[۴۵] ۱۶ جون ۱۹۸۷ء کو بجٹ بابت ۸۸۔۱۹۸۷ء پر عام بحث کے دوران ملک طیب خاں اعوان کہہ رہے تھے کہ کل ایک تحریک استحقاق انگلش کے خلاف یہاں پر پیش ہوئی تھی ۔آج پھر وہی انگریزی ہمارے سامنے آ گئی ہے جو ہم پڑھ نہیں سکتے یا تو ہمیں ایک آدمی دیں تا کہ اس کے ذریعے سے ہم اسے پڑھ سکیں ورنہ تو یہ ”بھینس کے آگے بین بجانے“ والا مسئلہ ہے اور کوئی بات نہیں ۔[۴۶]

اسلامی جمہوریہ پاکستان کے آئین 1956، 1962 اور 1973 میں یہ بات واضح طور پر بیان کی گئی ہے کہ اردو پاکستان کی

قومی اور سرکاری زبان ہوگی لیکن اس کو اس کا حق نہیں دیا گیا ۔ اس حوالے سے مختلف اوقات میں اراکین اسمبلی اردو کے نفاذ اور فروغ کے لیے ایوان میں آواز بلند کرتے رہے اور بعض ارکان نے اردو کے نفاذ اور فروغ کو اپنا استحقاق بھی سمجھا اور اردو کو اس کا حق نہ ملنے پر استحقاق کی تحاریک بھی پیش کیں۔ یہ تحاریک استحقاق اردو کی وہ قیمتی دستاویزات ہیں جن کو ہم پاکستانی و ادبی ہونے کے ناطے سے کبھی بھی فراموش نہیں کر سکتے اور یہ ہماری تاریخ کا ایک روشن باب ہیں جس پر بجا طور پر فخر کیا جا سکتا ہے۔

حواشی و تعلیقات

۱۔ صوبائی اسمبلی پنجاب میں استحقاقات کے حوالے ایک قانون بھی 1972ء میں پاس ہوا (Pb-Act#II of 1972) جس میں سپیکر، ڈپٹی سپیکر، وزرا، مشیروں، خصوصی معاونین پارلیمانی سیکرٹریوں اور اراکین اسمبلی کے استحقاقات اور خصوصی تحفظات کا وضاحت سے ذکر ہے۔

Provincial Assembly of the Punjab Secretarieat, Lahore: 2008, (revised & update edition)

۲۔ صوبائی اسمبلی پنجاب کی کارروائی اسلامی جمہوریہ پاکستان کے آئین 1973 کے تحت وضع کردہ قواعد انضباط کار کے تحت سر انجام دی جاتی ہے۔ قواعدِ انضباطِ کار صوبائی اسمبلی پنجاب 1997 کا باب 10 کا عنوان ''استحقاقات'' ہے (نظر ثانی شدہ قواعد انضباطِ کار صوبائی اسمبلی پنجاب سیکرٹریٹ لاہور (پاکستان) 2008)

۳۔ ادارہ برائے پارلیمانی خدمات پاکستان (PIPS) نے ''صوبائی اسمبلی پنجاب کا مختصر تعارف'' اور اراکین پنجاب اسمبلی کی رہنمائی کے لیے ایک کتابچہ شائع کیا جس کے صفحہ 30 تا 32 پر پارلیمانی استحقاق، پارلیمانی استحقاق کیوں اہم ہے، اہم پارلیمانی استحقاق، پارلیمانی استحقاق کا مقصد اور استحقاقی سوالات کے عنوانات کے تحت استحقاق کے حوالے سے جامع انداز میں بتایا گیا ہے۔ (یہ کتابچہ اردو انگریزی دونوں زبانوں میں ہے ۔ جسے امریکی ادارہ برائے بین الاقوامی ترقی کی مالی امداد سے استحکام قانون سازی کا منصوبہ کے زیرِ اہتمام شائع کیا گیا۔ گوشوارہ 1947 تا 2007 سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتابچہ 2007 یا اس کے بعد شائع ہوا)

۴۔ مباحث صوبائی اسمبلی مغربی پاکستان 20 مارچ 1964، ص 47-48

۵۔ مباحث صوبائی اسمبلی مغربی پاکستان، 26 مارچ 1964، ص 58

6. (330)

PRIVILEGES

QUORUM: if the members break the quorum, it would be deemed to be an act of the Assembly and such an act does not give rise to a breach of privilege.

On 20 March 1964, Allama Rehmat Ullah Arshad moved a privilege motion that the Minister for Law and some Parliamentary Secretaries, during the debate on the National Language Bill on 18th March, 1964 deliberately induced the members to break the quorum in the House and thereby caused hindrance in the passage of the Bill. After hearing the Members and the Minister for Law, the Speaker, Ch Muhammad Anwar Bhinder, gave the following ruling---

"Allama Rehmatullah Arshad gave notice of a privilege motion alleging that Minister for Law and Parliamentary Affairs and some Parliamentary Secretaries, during the debate on the National Language Bill on 18-3-1964, deliberately induced the members to break the quorum in the House and thereby caused hindrance in the passage of the above said Bill. He attached a copy of the daily Imroze dated 19th of March, wherein the alleged incident had been reported under the heading "A Drama".

The admissibility of this privilege motion was objected to by the learned Law Minister on two grounds, namely:

(i) that the matter had not been raised at the earliest opportunity;

(ii) that no breach of privilege had taken place.

Rule 174 [sub-rule(3)] lays down that a question of privilege should be raised at the earliest opportunity. The alleged breach of privilege in this case, according to the mover, took place on 18th of March and as stated by Khawaja Muhammad Safdar, the Leader of the Opposition, the matter should have been raised there and then on 18th of March. The matter having not been raised there and then on 18th of March, notice of the breach of privilege, if any, should have been given at the latest on 19th of March before 8.00 a.m., i.e. one hour before the commencement of the sitting, under Rule 173. But this notice was received on the 19th sometime after the commencement of the sitting on that day. The mover of this motion had stated that on 19th of March he got the motion typed and then delivered it to the Assembly Secretariat on the same day. In my opinion, this is not a ground on which the requirement of Rule 174(3) should be dispensed with and under the circumstances it cannot be said that the question has been raised at the earliest opportunity.

In connection with the allegation that the Minister for Law and Parliamentary Affairs deliberately persuaded the Members to break the quorum, the Minister

concerned had denied the facts and stated that he entered the Assembly chamber just to call out another Member of the Assembly whom he required in connection with some other business. There is no reason to disbelieve this explanation. Moreover, it has been held vide Legislative Assembly debates dated 18th of August, 1943 pages 659 and 660 by the President, as 'I do not think the House would like me to hold that it is the duty of the Government Members and Members nominated by Government alone to attend the House regularly and in proper time and that an equal duty does not devolve on the Members who have been elected by constituencies. If I were to lay down any such ruling, it would mean that the constituencies need not look to their elected Members to attend the Assembly and cary on the business of the House. I should be very loath to lay down any such ruling. 'The motion was held out of order. It is, therefore, clear that the Members on either side of the House are equally responsible for maintaining the quorum and they are at liberty not to break it if they themselves do not desire to do so. But if they break the quorum, then it would be deemed to be an act of the Assembly and there can be no breach of privilege by an act of the Assembly itself.

In view of the denial of the facts by the learned Law Minister and on account of the fact that the motion has not been raised at the earliest opportunity, it is ruled out of order."

(Punjab Assembly Decision, 1947-1999, published by Punjab Assembly Secretariate, Lahore, 2001, Page 368-369 & West Pakistan Assembly Debates, 26 March 1964, Vol-5, No.55, Page 72-73)

۷۔ قومی زبان کے بارے میں اسلامی جمہوریہ پاکستان دستور 1973 میں تحریر ہے ۔آرٹیکل نمبر251(1) پاکستان کی قومی زبان اردو ہے اور یوم آغاز سے پندرہ برس کے اندر اندر اس کو سرکاری و دیگر اغرض کے لیے استعمال کرنے کے انتظامات کیے جائیں گے۔(2) شق (1) کے تابع ، انگریزی زبان اس وقت تک سرکاری اغرض کے لیے استعمال کی جا سکے گی

جب تک کہ اس کے اردو سے تبدیل کرنے کے انتظامات نہ ہو جائیں۔(3) قومی زبان کی حیثیت کو متاثر کیے بغیر، کوئی صوبائی اسمبلی قانون کے ذریعے قومی زبان کے علاوہ کسی صوبائی زبان کی تعلیم ، ترقی اور اس کے استعمال کے لیے اقدامات تجویز کر سکے گی ۔(جمیل جالبی ، ڈاکٹر ،قومی زبان: یک جہتی ، نفاذ اور مسائل ، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان،1989،ص9) مزید

The constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973 (As Amended by the constitution 19th Amendment Act 2011, Published by Manzoor Law Book House 2 - Mazung Road, Lahore, (سال)

8. Passed by the National Assembly on 10th April 1973: received the assent of the President on 11th April 1973, and, come into force on 14th August 1973 under Article 265(2). (Punjab Assembly Decisions 1947-1999, Published by the Punjab Assembly secretariat Lahore:2001, Page XIX

۹۔ ڈاکٹر جمیل جالبی اپنی تصنیف قومی زبان یکجہتی نفاذ اور مسائل، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، 1999 ص ۷ اور ۸ میں بانی پاکستان، روحِ پاکستان، قائد اعظم محمد علی جناح کے ان فرامین کا ذکر کرتے ہیں جو قائد اعظمؒ نے 21 مارچ 1948 کو ڈھاکہ میں عوام سے خطاب اور 24 مارچ 1948 کو ڈھاکہ یونیورسٹی کانووکیشن کے موقع پر طلبہ سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ میں آپ کو صاف طور پر بتا دوں کہ پاکستان کی سرکاری زبان اردو ہوگی اور کوئی دوسری زبان نہیں۔ مزید کہا کہ یہ وہ زبان ہے جسے برصغیر کے لاکھوں مسلمانوں نے پروان چڑھایا ہے اور جو پاکستان کے طول و عرض میں سمجھی جاتی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ کسی بھی صوبائی زبان سے کہیں زیادہ اسلامی تہذیبی سرمایہ اور مسلم روایات کا ذخیرہ اس زبان میں موجود ہے۔

۱۰۔ مباحث، صوبائی اسمبلی پنجاب، 15 جون 1987، ص 467 تا 468

۱۱۔ ایضاً، ص 467 تا 477 پر تفصیل ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

۱۲۔ ایضاً، ص 68

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ ایضاً، ص 470

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ ایضاً، ص 471

۱۷۔ ایضاً

۱۸۔ فروری 1985 کے انتخابات کے نتیجے میں تشکیل پانے والی صوبائی اسمبلی پنجاب 1973 کے آئین کے تحت تیسری اسمبلی تھی۔ 260 اراکین میں سے 240 عام نشستوں پر منتخب ہوئے۔ 8 اراکین غیر مسلم مخصوص نشستوں پر کامیاب ہوئے تھے اور بارہ خواتین مخصوص نشستوں پر منتخب ہوئیں۔ اس اسمبلی میں خواتین کی مخصوص بارہ نشستوں کے علاوہ دو خواتین عام نشستوں پر اور دو خواتین غیر مسلم مخصوص نشستوں پر منتخب ہوئیں۔ (مقالہ پی ایچ۔ڈی، اردو کی ترویج میں پنجاب اسمبلی کا کردار مملوکہ پنجاب یونیورسٹی، ص 179)

۱۹۔ مباحث، صوبائی اسمبلی پنجاب، 15 جون 1987، ص473

۲۰۔ ایضاً، ص474

۲۱۔ ص474۔475

۲۲۔ ص475۔476

۲۳۔ ص476۔477

۲۴۔ ص477

PRIVILEGES

CONSTITUTION: the non-implementation of any mandatory provision of the Constitution may give rise to a question of privilege; however, the privilege motion regarding failure of Government in adopting Urdu as official language within fifteen years as envisaged by Article 251 of Constitution was ruled out because the said period had not by that time exhausted.

On 15 June 1987, Begum Najma Tabish Alwari moved a privilege motion alleging that the Government had failed to fulfill its constitutional responsibility under Article 251 of the Constitution by not completely switching over to Urdu language in Government Offices etc.

While replying to her motion, the Minister for Law pointed out that in terms of Article 251, the responsibility of the Government was to make arrangements in this connection within a period of fifteen years, and the same period would expire on 14 August 1987; therefore, the motion was pre-mature. He further argued that Article 254 clearly lays down that 'when any act, or thing is required by the Constitution to be done within a particular period and it is not done within that period, the doing of the act, or thing shall not be invalid or otherwise ineffective by reason only that it was not done within that period.' He added that in spite of the clear protection provided by the Constitutio, the Government had throughout been endeavouring to see that Urdu was replaced with English in the country as soon as possible.

At that juncture, Mian Muhammad Afzal Hayat, Leader of the Opposition, intervened and stated that it was not correct to say that the Government was very vigilant about its obligation; rather, the position was otherwise in as much as no

tangible progress had been made by it in that direction even after the lapse of a number of years.

The Minister for Industries supported Minister for Law and assured the House that the Government was itself very keen to fulfill constitutional requirements and that it had already taken major steps to achieve the objective.

The Speaker, Mian Manzoor Ahmed Wattoo observed that the question of privilege of a member might arise if some Constitutional provision was not implemented. However, he ruled out the motion on the ground that the period of fifteen years had not yet exhausted and at that time it could not be said that the Constitutional Provision had not been implemented.(Punjab Assembly Decision, 1947-1999, published by Punjab Assembly Secretariate, Lahore, 2001, Page-339,340 & Provincial Assembly of the Punjab Debates , 15 June 1987, Page-477)

۲۵۔ مباحث صوبائی اسمبلی پنجاب، یکم جولائی 1987، ص 1638

۲۶۔ ایضاً، ص 1639۔1640

۲۷۔ ایضاً، ص 1638 تا 1647

۲۸۔ ایضاً، ص 1648-1649

۲۹۔ ایضاً، ص 1650 تا 1659

۳۰۔ مباحث صوبائی اسمبلی پنجاب، 18 اکتوبر 1987ء، ص 872

۳۱۔ مباحث صوبائی اسمبلی پنجاب، 18 اکتوبر 1987ء، ص 873 تا 878

۳۲۔ مباحث صوبائی اسمبلی پنجاب، 15 دسمبر 1988ء، ص 280-281

۳۳۔ ایضاً، ص 282

۳۴۔ ایضاً، ص 283

۳۵۔ ایضاً

۳۶۔ ایضاً، ص 284

۳۷۔ مباحث صوبائی اسمبلی پنجاب، 29 مئی 1985، ص 110 تا 112

۳۸۔ قاعدہ 192، قواعد انضباط کار، صوبائی اسمبلی پنجاب نظر ثانی شدہ یکم جنوری 1989، مطبوعہ: مطبع حکومت پنجاب،

لاہور (قاعدہ 192 کا اردو ترجمہ: ارکان اسمبلی عام طور پر اردو میں خطاب کریں گے لیکن کوئی رکن جو اردو میں اپنا مافی الضمیر تسلی بخش طور پر ادا نہ کر سکے تو وہ سپیکر کی اجازت سے انگریزی یا صوبے کی دیگر تسلیم شدہ زبان میں اسمبلی سے خطاب کر سکتا ہے۔

۳۹۔ مباحث صوبائی اسمبلی پنجاب 3 جون 1985، ص 508۔509

۴۰۔ مباحث صوبائی اسمبلی پنجاب، 8 جون 1985، ص 1049

۴۱۔ ایضاً، ص 1051 تا 1055

۴۲۔ ایضاً، ص 1068

۴۳۔ مباحث صوبائی اسمبلی پنجاب، 10 نومبر 1985، ص 1741۔1742

۴۴۔ مباحث صوبائی اسمبلی پنجاب، 22 مئی 1986، ص 511

۴۵۔ مباحث صوبائی اسمبلی پنجاب، 26 مئی 1986، ص 652

۴۶۔ مباحث صوبائی اسمبلی پنجاب، 16 جون 1987، ص 542

محمد پرویش شاہین

زبانوں کی وادی: شیشی کوہ

Muhammad Parwesh Shaheen

Valley of Languages: Shishi Koh

Chitral is a land of Ancient Languages with are still being spoken: Shishi-koh is a small valley of Chitral. This valley has a great hiratige and value of these languages. In this research artical the languages of Shishi-koh has been studied as introductory

---

چترال (Chitral) جو صوبہ خیبر پختون خوا میں واقع شمال کی طرف آخری مگر بہت بڑا ضلع ہے۔ جس کا رقبہ 14850 مربع کلومیٹر ہے۔ جس میں کئی کئی مشہور اور وسیع وعریض وادیاں واقع ہیں۔ ان وادیوں میں سے ایک حسین جمیل اور رنگین وادی، وادی شیشی کوہ ہے۔ جو کہ ضلع چترال کی ایک تحصیل، تحصیل دروش (DROSH) میں واقع ہے۔

چترال کی سرزمین جو کہ اپنی گونا گوں فطری رعنائی کی وجہ سے سیاحوں کی جنت کہلاتی ہے۔ کیونکہ اسی چترال میں ایک بین الاقوامی شہرت کا حامل پولوگراونڈ، جو دنیا بھر میں اونچائی پر واقع سب سے اونچا گراونڈ ہے۔ جہاں ہر سال دنیا بھر سے سیاحوں کے غول اسی پولو میچ دیکھنے کے لیے آتے ہیں اور جشن شندور سے خوب لطف اٹھاتے ہیں۔

تو دوسری طرف اسی سرزمین میں واقع تین مشہور وادیاں رمبور جو کالاش (Kalash) قبائل کے گڑھ ہیں اور جسے عام طور پر کافرستان کے مشہور نام سے جانا جاتا ہے کیونکہ یہ کالاش قبائل آریاؤں کی قدیم باقیات ہیں اور تا حال اپنے قدیم آریائی مذہب اور رسم و رواج پر قائم دائم ہیں۔

چترال: چترال جو کہ اندرونی اور بیرونی طور پر کئی ناموں سے مشہور ہے۔ جن میں چترال، چترار (Chitrar) قاشقار (Qashqar) ناگمان (Nagoman) **کاشتوخور** بُولر (Bolor) بلور (Bilor) دردستان (Dardistan) کوستان (Kostan) شی می (Shimi) زیادہ مشہور ہیں۔ مقامی لوگ اسے چترار (Chitrar) ہی پکارتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ موجودہ نام چترال انیسویں صدی عیسوی کے وسط سے استعمال ہونا شروع ہوا ہے۔ اصل لفظ چترار ہے۔ جو چھتر (کھیت) اور رار کا مرکب ہے۔ چترار کا مطلب ہے کھیت سے کٹا ہوا۔ چترار ہی سے اردو اور انگریزی لفظ چترال بنا ہے۔[1]

چترال، ہندو پاک کی ایک سابق ریاست تھی جو کہ ۱۸۹۵ء میں انگریزی کے زیر تسلط آئی۔ تقسیم ہند کے بعد یہ ریاست پاکستان میں شامل ہوگئی ۱۹۶۹ء کو اسی ریاست کی ریاستی حیثیت ختم کردی گئی اور اسے ایک ضلع کی حیثیت دی گئی۔ قدیم وقتوں سے اسی ریاست کو انتظامی لحاظ سے پانچ اضلاع میں تقسیم کیا گیا تھا اور ہر ضلع کا حکمران گورنر کہلاتا تھا۔ ریاست کا پرانا نظام ۱۹۵۳ء کو ختم کیا گیا اور ایک نئے نظام کے تحت ریاست میں دو اضلاع یعنی مستوج (Mastuj) اور چترال بنائے گئے۔ بعد میں مستوج کا ضلع

بھی ختم کر دیا گیا۔

آمدورفت: چترال کے اندر آنے اور جانے کے لیے کئی چھوٹے بڑے درے ہیں۔ان میں سے اکثر درے بالائی چترال میں واقع ہیں۔ چودہ ہزار فٹ کی بلندی پر واقع بروغیل (Broghel) درہ بدخشان، پامیر، واخان کو ملاتا ہے۔ بارہ ہزار سے چودہ ہزار فٹ تک واقع شندور (shandur) چمرکن (Chamarkan) قرمبہ (Qaromba) اور درکھوت (Darkhot) کے دروں سے گلگت، بلتستان، لداخ اور تبت کی طرف راستہ جاتا ہے۔ چترال سے مستوج اور گلگت جانے والی سڑک براستہ شندور پاس، دفاعی، معاشی، تجارتی اور ثقافتی نقطہ نگاہ سے نہایت اہم سڑک ہے۔اس سڑک کے ذریعے شمالی علاقہ جات (صوبہ گلگت، بلتستان) چین اور وسط ایشیائی ممالک کے ساتھ روابط بڑھانے کے روشن امکانات ہیں۔ دیر، سوات اور پشاور کی طرف درہ لواری (Lawari Pass) جو کہ دس ہزار فٹ بلند ہے، واحد زمینی راستہ ہے۔ زبردست برفباری کی وجہ سے یہ درہ سال کے چھ مہینے بند رہتا ہے۔[۲]

ضلع چترال جو تین اطراف سے شمال، شمال مغرب اور مغرب میں افغانستان کے صوبہ جات بدخشان، واخان، نورستان اور اسمار (Asmar) سے گھرا ہوا ہے۔ سارے کا سارا علاقہ پہاڑوں سے اٹا ہوا ہے۔ جنگلات تو دور کی بات، معمولی سبزہ سے بھی عاری ہے۔یہی وجہ ہے کہ سال میں صرف ایک فصل ہوتی ہے اور وہ کبھی کبھی سخت سردی کی وجہ سے ضائع ہوجاتی ہے۔ عام طور پر گندم، مکئی، چاول کاشت کیے جاتے ہیں۔ البتہ میوہ جات بکثرت پیدا ہوتے ہیں۔جن میں سیب، انگور، خوبانی، ناشپاتی اور توت کی بہتات ہے۔ چترال کے اہم اور سیاحتی مقامات میں دروشی چترال خاص، گرم چشمہ، بونی، مستوج، بمبوریت، مدک لشٹ زیادہ مشہور ہیں۔ اس سرزمین کی آبادی دو لاکھ اور انتظامی طور پر دو سب ڈویژن چترال اور مستوج میں منقسم ہے۔[۳]

چترال جو کہ جغرافیائی طور پر کوہ ہندوکش کا حصہ ہے۔ اور جس کے بارے میں مشہور ماہر لسانیات جارج مارگنسٹرین (Gorg Margenstrane) نے کہا تھا۔

That must polyglat comer of the hale Hindu kush

چترال میں مختلف قبائل، قوموں اور نسلوں کے لوگ رہتے ہیں۔ جو ہر ایک اپنی ایک جداگانہ ثقافت، کلچر اور رسم و رواج رکھتا ہے اور جہاں مختلف خاندانوں سے تعلق رکھنے والی زبانوں، زبانچوں اور لہجوں کے ندی نالے بہتے ہیں۔ جہاں زبانوں کا ایک جنگل آباد ہے اور جو ایک زندہ وتابندہ لسانی چڑیا گھر ہے اور جو قدیم نسلوں، قبیلوں، زبانوں اور دیگر علوم کی کارآمد اشیاء کا ایک قدیم عجائب گھر ہے۔ اس بارے میں اٹلی کے مایہ ناز ماہر لسانیات کا یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ

Constitutes a separate and will defined community,each with its own partical and religious leader,its own social organization and identity.[4]

اہمیت: ان علاقوں لوگوں اور ان کی زبانوں کی اہمیت کے بارے میں جرمنی کے مشہور ماہر نسلیات ولسانیات ڈاکٹر کارل جیٹمار (Karl Jettmar) کہتے ہیں۔

The dominent ethnic element in these valleys are speakers of the kafir and Dardic languages, belonging to the Indo-Iranian stock, and sharing

such religious tradation as we know them from the Avest and vedic texts.[5]

ان زبانوں کی اہمیت کے بارے میں جناب کارل جسٹمار کہتے ہیں۔

as a lost paradise for ethology, here is a museum full of important object from the Hindu, kush, for ages this area has been a haven of refuge, for tribes from more fertile and in visiting localities.[6]

یہی وجہ ہے کہ ان شمالی علاقوں میں قدیم آریاؤں کی زبانوں کا راج ہے اور ان علاقوں ہی سے آریاؤں کی اصل نسل، رسم و رواج اور زبانوں کا پتہ بہ آسانی لگایا جاسکتا ہے۔

چترال سب ڈویژن میں واقع ایک بڑی تحصیل دروش(Drash) کے نام سے جانی پہچانی ہے۔اسی تحصیل میں واقع ایک دل کش وادی شیشی کوہ (Shishikoh) ہے۔ جو طبعی ساخت کے لحاظ سے چترال سے لگا نہیں کھاتی بلکہ اس وادی کے پڑوس میں واقع وادی کالام (سوات) سے زیادہ مشابہت رکھتی ہے۔ یہ وادی جو تقریباً چھوٹے بڑے تمیں(۳۰) دیہات پر مشتمل وادی ہے۔جو کہ دروش خاص سے چالیس(۴۰) کلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے اور جس کی اونچائی سطح سمندر سے۸۵۰۰فٹ ہے۔ یہ وادی جو پورے ضلع چترال میں ایک ایسی وادی ہے جہاں گھنے جنگلات پائے جاتے ہیں۔ جس میں دیودار اور کائل کی بڑی بڑی جسامت والے درخت پائے جاتے ہیں اور جو کافی حد تک ایک سرسبز و شاداب وادی ہے اور قدرتی نظاروں اور ایسے مخصوص کلچر کی وجہ سے انمول تہذیب کا گہوارہ ہے۔[۷] اس پُر فضا وادی میں موسم سرما میں سخت برفباری ہوتی رہتی ہے۔ جو اوسطاً سات فٹ تک برستی ہے۔ یہ وادی اپنے خوبصورت اور سرسبز و شاداب چراگاہوں، وافر گھاس بھوس، دریاؤں ، ندی نالوں،آبشاروں، چشموں اور جنگلات کی وجہ سے سیاحوں کی جنت ہے۔ یہاں کی خواتین اپنی بہترین دستکاری کے لیے خاص شہرت رکھتی ہیں۔ جو بہترین اون اور ریشم کو استعمال میں لاتے ہوئے اس سے مختلف قسم کی جرابیں،مفلر،سویٹر،کمبل، پٹو وغیرہ بناتی ہیں۔ جو ملکی سطح پر بہت پسند کی جاتی ہیں۔لیکن اس وادی تک جانے کا ایک بہت بڑا مسئلہ یہاں کی سڑک ہے۔جو نہایت پُر خطر، پتھروں سے بھری اور کچی سڑک ہے۔ جو۱۹۶۸ء میں ریاستی دور میں محکمہ جنگلات نے عمارتی لکڑی لانے کے لیے بنائی تھی۔ یہ وادی نہایت ایک پسماندہ وادی ہے۔ جن کے اکثر مرد موسم سرما میں محنت مزدوری کے لیے یہاں سے نیچے میدانی علاقوں کو منتقل ہوجاتے ہیں۔پوری وادی میں صرف ایک گاؤں جو وادی کے آخری سرے پر واقع ہے اور جسے مدکلشٹ (Mad Klasht) کہتے ہیں اور جس کے سارے کے سارے باشندے اسماعیلی مذہب کے پیروکار ہیں۔ وہ تعلیمی، دستکاری اور حفظان صحت کے اصولوں پر پورا اترتا ہے۔ اسی گاؤں کے ایک دانشور باسی غلام حیدر ہیں جو کہ ہائی سکول کے ہیڈ ماسٹر ہیں اور اپنے علاقے کے بارے میں ایک انسائیکلو پیڈیا کی حیثیت رکھتے ہیں۔

یہی وہ وادی، وادی شیشی کوہ ہے۔ جو مختلف نسلوں کی آماجگاہ ہے۔ جہاں مختلف مذاہب کے نئے اور پرانے لوگ آباد ہیں۔ اور جہاں چترال میں ندی نالوں کی طرح بہہ جانے والی زبانوں سے کئی کئی زبانیں یہاں بھی بولی جاتی ہیں اور جہاں کوئی ایسا گاؤں اور دیہات نہیں ملتا جس کے باسی بیک وقت کئی کئی زبانیں نہ بولتے ہوں۔ اور اسی وادی کا نسلی اور لسانی جائزہ آج اسی نشست میں ہمارا موضوع ہے۔

گوجر اور گوجری: گوجروں کے کہنے مطابق آج سے کوئی چار سو سال پہلے گوجر اس بستی میں آ بسے۔ کیونکہ ان کو بہترین چراگاہوں کی

ملاش تھی۔ اور اسی وادی کی چراگاہیں بڑی زرخیز تھیں۔اسی وادی میں سب سے پہلے گوجروں کی ایک ذیلی (Sub trike) جھنگڑ خیل آئی۔ حالات اور ماحول کو اپنے لیے اور اپنے مال مویشی کے لیے سود مند پاتے ہوئے بعد میں اپنی اور ذیلوں کلٹن خیل(Katankhel)، کشان خیل، بٹرا خیل(labra)اور باڑو ذیلی (Baro) کو بھی یہاں آنے کی دعوت دی۔

ویسے تو گوجر یہاں پر ایک دیہات میں پائے جاتے ہیں۔لیکن بعض گاؤں میں ان کی اکثریت ہے جن میں گورین گول، بیچ گول، بوریت گول، نجنل گول، قانگل گول اور بیلہ زیادہ مشہور گاؤں ہیں۔ جہاں جہاں ان کی اکثریت ہے۔تو وہیں پر مسجدوں اور عام پبلک مقامات پر گجری گولی جاتی ہے۔[۸]

گوجر نسلی طور پر چترال میں مقیم ۱۵ اقوام سے الگ تھلگ ہیں۔ یہ لوگ برصغیر کی ہندی اقوام سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور ان کا پرانا مرزبوم راجستان کے علاقے ہیں۔ ان کی زبان گوجری رگجری (Gojri) بھی ایک الگ لسانی خاندان رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چترال میں بولی جانے والی کسی بھی زبان سے کوئی بھی تعلق نہیں رکھتی۔اس زبان کے بارے میں ماہرین کا کہنا ہے کہ Gujri, which is not at all Dardic, but belongs to the Indian Languages of the plains (Margestenne)

گوجرلوگ وادی مدکلشٹ سے باہر بھی کئی کئی علاقوں میں رہتے ہیں۔جن میں وادی ارندو اور وادی دامیٹر قابل ذکر ہیں۔ ان علاقوں میں گجری یا گوجری کو گجراتی ہی کہا جاتا ہے۔

کالاش اور کلاشہ:(Kalash, Kalasha) کالاش لوگ جو آج کل چترال کی وادی بمبوریت، بریر اور رمبور میں بحیثیت مجموعی آباد ہیں۔ جو اپنے قدیم مذہب اور رسم و رواج پر قائم دائم ہیں۔ ان وادیوں سے باہر یہ لوگ بڑی تعداد میں وادی ارسون گاؤں ارسون، گاؤں کلتک(Kalkotak)اور وادی گرم چشمہ کی وادی گوبر(Gober) میں آباد ہیں۔ جن میں سے وادی بمبوریت، وادی رمبور اور وادی بریر کے لوگ تا حال غیر مسلم ہیں۔ جبکہ باقی وادیوں میں رہنے والے مشرف بہ اسلام ہو چکے ہیں۔

یہ قدیم کافر اور جدید مسلمان تین قسم کی کلاشہ زبان استعمال کرتے ہیں۔ جو ایک دوسرے سے الگ تھلگ ہیں۔ بمبوریت، بریر اور رمبور کے لوگ کلاشہ زبان بولتے ہیں۔ جبکہ بمبوریت میں واقع ایک گاؤں شیخ دان کے رہنے والے کٹی (Kati) زبان بولتے ہیں اور یہی زبان وادی گبور وادی ارسون اور جنجوریت کوہ کے شیخ بھی بولتے ہیں۔ بعض قدیم کافروں نے جب اپنا کافر مذہب چھوڑا تو اسی کے ساتھ انہوں نے قرآن پر ہاتھ رکھ کر عہد کرلیا کہ آئندہ کالاشہ زبان بھی نہیں بولیں گے۔ ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں کہ جو مشرف بہ اسلام ہو چکے ہیں لیکن اپنی زبان کالاشہ بدستور بولتے آرہے ہیں۔ البتہ انہوں نے ''شیخ'' کا نیا نام اپنایا ہوا ہے۔

کلاشہ اور کٹی دونوں زبانیں، زبانوں کے بہت بڑے اور قدیمی گروپ کافری زبانیں (Kafri Languages) سے تعلق رکھتی ہیں۔اب گزشتہ کئی سالوں سے ماہرین لسانیات نے بین الاقوامی طور پر اسی گروپ کو ایک نیا نام (Nuristani Languages) دیا ہے۔

کالاشہ زبان اور کالاش کے وطن کو اکثر لکھاری گڈ مڈ کرتے ہیں۔ ماہرین نے ان کے بولنے کے مطابق The Languages or Kalashamon and the country Kalasha-desh. جبکہ اہلیان چترال اس کلاشہ مون کو کالاشوار کہتے ہیں۔ کالاش مون نسلی اور لسانی طور پر ایک اندو زبان ہے۔ جس کے بارے میں جارج مارگنسٹرین کہتے ہیں۔

وہ کھوار اور کالاشہ مون کے رشتہ داری Kalasha is a purely Indian.Langauges is many ways. کے بارے میں لکھتے ہیں۔

In many ways closely related to Khowar, probably the two langauges belong to the first wave of Indo-Arian imigrants from the south.[9]

جہاں تک وادی شیشی کوہ اور کالاش لوگوں کا تعلق ہے۔تو اس پوری وادی میں قدیم وقتوں سے یہی لوگ آباد چلے آرہے تھے۔۱۹۳۰ء میں ان لوگوں نے اپنے پرانا مذہب چھوڑنا شروع کردیا اور اس کی جگہ دین اسلام قبول کرنا شروع کردیا۔

اور آج وہ سارے کے سارے مسلمان ہیں اور اس وادی میں آج کوئی بھی کافر کلاش نہیں رہتا۔لیکن یہ زبان اسی وادی میں برابر جاری وساری تھی کیونکہ جب مشہور عالم شومبرک (Schomberg)1936ء میں اسی وادی میں آئے تھے۔

He mentions the converted kafirs of the shishikoh who still speak their own tongue.[10]

ان کے بعد جب آسٹریا کے نامور عالم کارل ووٹ(Karl Wutt)۱۹۷۵ء مختصر سے دورہ پر ان علاقوں میں آئے تھے۔تو انہوں نے لکھا ہے۔

Corectly mentions the presence of Kalashmun speaking people there, as well as urtsun, shishikoh and the sorounding of Drosh.[11]

اٹلی(Italy) کے دو نامور بھائیوں جو کہ نسلیات اور لسانیات کے میدان کے نامور شہسوار ہیں۔ انہوں نے کئی سالوں تک چترال میں اپنی نسلیات اور لسانیات تحقیق مکمل کرلی تھی۔ ان کے قول کے مطابق اس کلاشہ زبان کے بولنے والے شیشی کوہ کے دیہات کیلاس (Kilas)اور تار(Taar)میں موجود ہیں اور انہوں نے اپنی تحقیق سے جو انہوں نے ان علاقوں میں خود آکر کی تھی۔ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ کلاشا زبان دو بڑی بولیوں میں منقسم ہے۔ ان میں سے ایک جو شمالی بولی ہے، اسے (Kalashamun) اور باقی علاقوں میں بولنے والی بولیKalash Mandaiاور یاKalasha mand کہا جاتا ہے۔

Kalashmun in the Northern dialect, Kalash mandar or Mand in other ones.

ان ماہرین نے شیشی کوہ میں اسلام کی آمد کے بارے میں لکھا ہے کہ چترال کے بادشاہ کٹور دوئم (۱۸۳۷ء۔۱۷۸۹ء) کے شیشی کوہ کے کالاشوں کے ساتھ قریبی تعلقات تھے۔ کیونکہ اس وادی کی ایک کالاش خاتون ان کی رضاعی ماں تھیں۔جب بادشاہ بڑے ہوگئے تو انہوں نے اسی خاندان کی ایک لڑکی کے ساتھ شادی کرلی۔

and through this special relation peacefully convinced the inhabitants to convert.[12]

اور گاؤں کیلاس میں وہ چراگاہ اب بھی موجود ہے۔جہاں اسلام لانے سے قبل کالاش لوگ اپنے مذہبی تہوار منایا کرتے تھے۔[۱۳] اس

وادی میں آج بھی موجود دیہات، ازادم(Azzaddam)،کلاشن دم(Kalashan Dam)کلدام (Kaldam)کوتر دم(Katur Dam)اور ازوردم(Azar Dam)۔ان کالاشیوں کے بہت بڑے گڑھ تھے۔ جہاں وہ ملکیتی حیثیت سے قابض تھے۔

کھوار:کھو(Kho)لو جو چترال میں اکثریت میں ہیں۔ ان کی زبان کو باہر کے لوگ چترالی (Chitrali)اور مقامی لوگ(Khawar)کھوار کہتے ہیں۔ جو ان دو ناموں کے علاوہ کئی اور ناموں سے بھی یاد کی جاتی ہے۔ جن میں کھواری (Kawari) کھوار (Khawar)Citral ستر ال،چتراری(Chitrari)ارنیہ ،(Arniya)پتو(Pattu)قشقاری(Qashqari)اور کشکاری،(Kashkari)زیادہ مشہور ہیں۔

نام کھواور کھوار کا مطلب: چونکہ چترال کا پورا علاقہ قدیم وقتوں میں چین کے ماتحت رہا ہے۔ چین والوں نے اس کے بالائی اور وسیع وعریض علاقہ کو کیو۔ وی کا نام دیا تھا۔اس پروفیسر جارج مارگنسٹرین کا خیال ہے کہ کھوار کا لفظ اور نام اسی کیو۔ وی نے نکلا ہے۔

Khawar means to language of the kho, tribe.The name kho has been indentified with KIU-WEI, the ancient chines name of Mastuj or upper chitral

کھولوگ چترال میں کہاں سے آکر یہاں آباد ہو گئے۔ پروفیسر موصوف ان کے اس قدیم مرزبوم کے بارے میں کہتے ہیں

According to Kalash tridition the khas came from verhi gum, yasin.[14]

یعنی صوبہ گلگت بلتستان میں واقع ایک قدیم ریاست یاسین کے مقام ورشی گوم سے چترال میں آئے ہوئے ہیں لیکن پروفیسر کارل جٹمارکی تحقیق کے مطابق یہ کھولوگ افغانستان میں واقع ایک بڑی وادی، وادی کونڑ سے آئے ہوئے ہیں۔ اور آج بھی چترال اور کونڑ ایک دوسرے کے پڑوسی ہیں چونکہ دریائے کونڑ کا قدیم نام کوئس رکھوئس ہے، اس میں یہ بیان زیادہ قابل قبول ہے ۔ دوسرے یہ کہ افغانستان کے سنگلی قبیلے کے لوگ ان لوگوں کو کھس کیری(Khas Keri) بھی کہتے ہیں۔[۱۵]

کھوار زبان: یہ زبان بڑی قدیم زبان ہے۔ اس کے بولنے والے کھولوگ بڑے امن پسند اور خاموش طبع لوگ ہیں۔ زبانوں کے خاندان کے لحاظ سے یہ زبان ، انڈو یورپین اس کے اندر انڈو ایرانین اس کے اندر انڈو آرین اور انڈو آرین(Indo-Aryan)گروپ کے اندر دردی خاندان(Dardic)سے تعلق رکھنے والی ایک دردی زبان ہے۔ پروفیسر مارگنسٹرین جنہوں نے اس زبان پر بھرپور تحقیق کی تھی۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ زبان ایک خالص ہندی زبان ہے۔ is a purely indian langaugeاگر ایک طرف اس نے اپنی پڑوسی زبان واخی سے الفاظ کا ایک بڑا ذخیرہ اپنایا ہے۔تو دوسری طرف یہ بمبوریت ، بریر کے علاقوں میں بولنے والی کلاشہ سے بھی متاثر زبان ہے لیکن تیسری طرف اس میں ایسے الفاظ بھی پائے جاتے ہیں جو اپنی اصل میں تو نہ ایرانی زبانوں میں موجود ہیں اور نہ ہندی زبانوں میں پائے جاتے ہیں۔

Khwar has taken a number of words from its Iranian neighbours especially wakhi.

> There exists in khawar a considerable number of words of unknown origin, apparently neither Indian nor Iranian.[16]

بولیاں: یہ زبان مختلف بولیوں اور مختلف لہجوں میں بٹی ہوئی زبان ہے۔ جسے عالموں نے شمالی کھوار، جزبلی کھوار، مشرقی کھوار اور سوات کھوار کا نام دیا ہے۔ جن میں بالائی چترال تورکھو(Torkho) اور ملکھو(malkho) کی بولیاں زیادہ مستند اور بھرپور بولیاں سمجھی جاتی ہے۔ جہاں تک شیشی کوہ اور کھوار کا تعلق ہے تو ان علاقوں میں بڑی اکثریت سے یہ زبان بولی جاتی ہے۔ اور کئی کئی گاؤں میں بولی جاتی ہے۔ اس کے اکثریتی گاؤں کلاس، ژندروش اور کشنڈیل ہیں جبکہ یہ زبان برگہ ٹجر، کاوش میں بھی بڑی مقدار میں بولی جاتی ہے۔ پھلوڑا: یہ زبان جو مختلف ناموں سے مشہور ہے۔ جن میں سے Biyori/Phalwra/Palula/Palola/Phalulo/Dangarik/ کے نام زیادہ مشہور اور زبان زدعام ہیں۔

لوگ: اس زبان کے بولنے والوں کو ڈانگرک(Dangirik) اور تانگیری (Tangiri) کہا جاتا ہے۔ جو چترال کے جنوب میں مختلف گاؤں اور وادیوں میں وادی عشریت، وادی بیوڑی اور وادی شیشی کوہ میں رہتے ہیں ڈانگرک لوگ کوئی پانچ سو سال قبل شمالی علاقہ جات کی وادیوں چلاس اور تانگیر سے بوجہ گھریلو خاندانی دشمنی ہجرت کر کے ان علاقوں میں آباد ہوئے ہیں۔

زبان: اس زبان کی اصل نسل کے بارے میں پروفیسر جارج مارگنسٹرین کے بعد آج کے دور کے ایک نامور عالم البرٹو، کاکوپرڈو(Alberto Cocopardo) کہتے ہیں کہ ایک مشرقی دردی زبان ہے۔ is an eastren Dardic langauge. بعض عالم اس زبان کو ایک الگ زبان سمجھنے کی غلطی کر رہے تھے لیکن مارگنسٹرین اور البرٹو جیسے ماہرین نے اسے شمالی علاقہ جات میں بولی جانے والی ایک بڑی زبان شینا(Shina) زبان کا ایک لہجہ اور ایک فارم(Form) قرار دیا ہے۔ اور ان کا یہ تجزیہ میری نظر میں ایک درست تجزیہ بھی ہے۔

> It is noting but an archaic farm of shina.[17]

یہ زبان شمالی علاقہ جات کی قدیم ریاست تانگیر میں بولی جاتی ہے۔ اور گلگت، استور اور داریل کی ایک بڑی زبان بھی ہے۔ ان جگہوں کے علاوہ یہ افغانستان کی وادی ساؤ(Sau) میں اور خیبر پختون خوا کے ضلع انڈس کوہستان کے مشرقی حصے میں بھی بولی جاتی ہے۔ ان تمام جگہوں کی شینا میں وادی کوہستان اور وادی ساؤ کی زبان زیادہ خالص زبان ہے۔

جہاں تک ہمارے موضوع سے متعلق وادی شیشی کوہ اور پھلوڑہ زبان کا تعلق ہے۔ تو یہ زبان اسی وادی میں صرف ایک دو گاؤں پوری گل اور پوری سال میں بولی جاتی ہے۔ لیکن ان دو گاؤں کے علاوہ کافی حد تک پوری وادی میں سمجھی جاتی ہے۔ پھلوڑا بولنے والے لوگ وادی شیشی کوہ کے علاوہ اس وادی کے آس پاس کے علاقوں، پوری گل غوس، کلنگ اور سننے کی بات ہے کہ وادی دیر(Dir) میں بھی بولی جاتی ہے۔ اس زبان کے بولنے والے اپنے آپ کو پلولو(Palulo) کے نام سے یاد کرنا اچھا سمجھتے ہیں۔

پشتو اور پشتون: اس زبان کو بھی بہت سے نام مثلاً Pasto,Pakhto,Pashtu,Pushto دیئے گئے ہیں۔ جن میں دو نام پختو اور پشتو زیادہ مشہور اور اس کے اپنے بولنے والوں کے ہاں مروج ہے۔ یہ زبان دنیا کی قدیم زبانوں میں سے ہے۔ اور ایک خالص آریائی زبان ہے۔ اور ایک ایسی زبان ہے جو کہ نہ انڈو ایرانین میں اور نہ انڈین میں آتی ہے بلکہ دونوں کے درمیان میں واقع

ایک زبان ہے۔ جو زبانوں کے دونوں گروپوں کو ملاتی ہے۔ کیونکہ اس میں بیک وقت دونوں گروپوں کی آوازیں پائی جاتی ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ میرے خیال میں اس زبان کے لیے اس کا موجودہ رسم الخط زیادہ موزوں نہیں ہے۔ ماہرین نے اسے انڈو یورپین، اس کے اندر اسے انڈو ایرانین اور پھر اس کے اندر ایرانین میں جبکہ اس کے بعد اسے مشرقی ایرانین میں ڈال دیا ہے۔ جو جغرافیائی ماحول کی وجہ سے بہت زیادہ لہجوں میں بٹی ہوئی زبان ہے۔ جس میں اپنی زبان کے ساتھ لہجے زیادہ مشہور ہیں۔

یہ زبان افغانستان میں۱۹۳۳ء سے سرکاری اور دفتری زبان ہے جبکہ یہ زبان قدیم ریاست سوات میں۱۹۱۷ء سے سرکاری اور دفتری زبان چلی آ رہی ہے۔ اس کے علاوہ یہ دنیا بھر میں بولی اور سمجھی جانے والی زبان ہے اور دنیا کے بیشتر ریڈیو سٹیشنوں اور ٹی وی چینلوں سے نشر ہوتی رہتی ہے۔ اس میں تمام اعلیٰ علمی کام مثلاً طب، انجینئرنگ، قانون، سائنس و ٹیکنالوجی ہوتے ہیں۔ بہت سی یونیورسٹیوں میں اس میں بھی پی۔ ایچ۔ ڈی کی سطح کا کام ہو چکا ہے۔ اور اسی میں انسائیکلو پیڈیا بھی لکھی گئی ہیں۔

اس کے بولنے والے پشتون، پختون، افغان، سلیمانی کے ناموں سے یاد کیے جاتے ہیں۔ جو افغانستان اور پختون خوا سے باہر ملک بھر میں بولی جاتی ہے۔

پختون لوگ خالص آریائی لوگ ہیں اور جب آریائی قوم نے افغانستان کے بلخ میں اپنی مشہور کتاب رگ وید (Regwed) کا آغاز کر دیا تو پہلے بھی ہی باب میں پختونوں کے قبیلوں ان کے ملک کے جغرافیہ وغیرہ کا ذکر موجود ہے۔

جہاں تک چترال اور پشتو کا تعلق ہے۔ تو یہ ان علاقوں میں عام سمجھی اور بولی جاتی ہے اور یہ ان علاقوں میں رابطہ کی زبان بھی ہے۔ چترال میں پختون زیادہ تر تجارت، ٹھیکداری اور جنگلات کے کام سے وابستہ ہیں۔ زیر بحث پہاڑی علاقے وادی شیشی کوہ میں یہ زبان رابطہ کی زبان ہے۔ اور مختلف گاؤں میں اس کے بولنے والے مالکانہ حقوق کے ساتھ رہتے ہیں۔ جبکہ اس وادی کے تین دیہات میں سے اسکاری، کوتیک، شاکف اور باڑیچ ان پختونوں کے گڑھ سمجھے جاتے ہیں جو کہ تمام کے تمام مختلف کھیتی باڑی کے کاموں سے وابستہ ہیں اور اس وادی میں یہ واحد قبیلہ ہے جو چادر چاردیواری کا تقدس بحال رکھے ہوئے ہیں۔ پروفیسر کاکوپرڈو بھی اس نتیجہ پر پہنچے ہیں اس پر کہتے ہیں۔

> But Pukhto is often used rather than khawar as means of inner ethonic communication.

گوار بتی یہ زبان جو کہ اور زبانوں کی طرح کئی کئی ناموں سے منسوب زبان ہے مثلاً گوار بتی (Gauronbati) نرستی (Narsati) گوار بتی (Gawarbati) اور ارندوئی (Arandoi) یہ زبان افغانستان سے ہوتی ہوئی وادی ارندو (Arondo) میں بولی جاتی ہے جبکہ اس کے لوگوں کو گوار، اور گرّوجی بھی کہتے ہیں۔

مجھے میرے گائیڈ نے بتایا کہ ان کے چند گھرانے ابھی اسی وادی شیشی کوہ میں رہتے ہیں لیکن چونکہ سخت برفباری شروع ہوئی اور میں اسی خدشہ اور خوف کی وجہ سے کہیں لواری پاس برفباری کی وجہ سے بند نہ ہو جائے اور میں یہاں بلاک ہو جاؤں اور وہ بھی چار مہینوں کے لیے اس پے مزید تحقیق کیے بغیر میں اس وادی کو سلام کرتے ہوئے نکل آیا۔ اس لیے چونکہ میں نے قبیلہ اور زبان پر خود جا کے کام نہیں کیا ہے اس لیے اسے مستقبل کی کسی اور نشست کے لیے چھوڑ دیتا ہوں۔

فارسی: یہ زبان جو کہ ملک بھر میں صرف ایک گاؤں مداکلشٹ (Madklasht) جو کہ وادی شیشی کوہ کا آخری مگر خوبصورت گاؤں ہے۔ میں بولی جاتی ہے اور جو سارے لوگ آغا خانی مسلک کے پیرو کار، بڑے نفس مکھ، امن پسند، مہمان نواز اور پوری وادی میں تعلیم یافتہ اور ہنر مند لوگ ہیں۔

ہیڈ ماسٹر غلام حیدر صاحب جو کہ خود ایک آغا خانی ہیں اور اسی گاؤں کے باسی ہیں نے مجھے انٹرویو کے وقت بتایا کہ اس قبیلے کا تعلق افغانستان کے صوبہ بدخشان سے ہے۔ جو آج سے تین سو سال پہلے آکر یہاں آباد ہوا۔ ان کی آمد کی وجہ یہ تھی کہ یہ لوگ بہترین کاریگر لوگ تھے اور تیغ و تفنگ بنانے کے ماہر تھے۔ اس پے جب شاہان چترال کی توجہ اس طرف مبذول کرائی گئی کہ کیوں نہ اپنی ریاست میں اپنا ایک اسلحہ ساز کارخانہ قائم کیا جائے۔ اس پر امیران چترال نے ان لوگوں کے پاس اپنا قاصد بھیجا۔ اور امیرانِ کابل کی منظوری کے بعد ان لوگوں ان موجودہ علاقوں میں کام کرنے کی اجازت مل گئی۔ جب تک چترال کی ریاست قائم تھی۔ تو ان لوگوں کا روز گار اور آمدنی کے ذرائع بھی بڑے مستحکم تھے لیکن جب ریاست ختم کردی گئی تو اب ان کی خدمات کی ضرورت بھی ختم ہوگئی۔ اس لیے ان لوگوں نے چترال والوں سے یہ موجودہ وادی جو جنگلات سے اٹی ہوئی وادی تھی، مانگی اور وہ یوں اس طرف آگئے اور اپنی محنت سے یہاں سے بہت سے جنگلات اور جھاڑی بوٹی ختم کر کے ان جگہوں پر قابل کاشت زمین بنائی اور اسی پُر فضا وادی میں آج بسیرا کیے ہوئے ہیں۔ اس لیے یہ لوگ اصل کے اعتبار سے خالص آریائی لوگ ہیں اور قدیم مسکن بدخشان کے رہنے والے تھے۔

زبان: چونکہ یہ زبان مداکلشتی نہیں ہے جس طرح کہ اکثر حضرات کے لکھا ہے بلکہ یہ ایک خالص فارسی زبان اور فارسی میں دری زبان ہے۔ چونکہ یہ لوگ مداکلشٹ میں آباد ہوئے ہیں اس لیے ان کے ساتھ ساتھ ان کی زبان کو بھی مداکلشتی کا نام دیا گیا ہے۔ ان لوگوں کو بعض لوگ بدخشاں کی مناسبت سے بدخشی بھی کہتے ہیں۔ اس زبان پر کام کرنے والے پہلے نارویجن عالم جارج مارگنٹرین کہتے ہیں۔

Immigrants form Badkhshan have brought Badakhi persian to Madaklashiin the shi shi koh vally.

بدخشی یا مداکلشتی لوگ Wanted لوگ ہیں نہ کہ Migrated کیونکہ انہیں ایک قاصد کے ذریعے ایک خاص ہنر اور کام اور خدمات کے لیے بلایا گیا تھا۔ چونکہ فارسی زبان زیادہ تر افغانستان کے کچھ صوبوں اور ایران میں بولی جاتی ہے لیکن مجھے میری تحقیق کے دوران پتہ چلا ہے کہ یہ زبان بلوچستان کے شہر کوئٹہ میں بھی بولی جاتی ہے جسے اس کے بولنے والے ہزارہ گی کہتے ہیں جس کے نمونے میں اکھٹے کرچکا ہوں۔ اس طرح اس زبان کے بولنے والے کچھ لوگ پشاور صدر میں بھی رہتے ہیں۔ لیکن ان تینوں کی زبانوں میں آپس میں بہت بڑا فرق ہے۔ اور ان میں خالص دری یہی مداکلشٹ والی ہے مداکلشٹ میں یہ زبان بناوٹ سے بالکل دور رکھی گئی ہے۔ میں نے اپنے قیام کے دوران صرف ایک لفظ سکول سنا جو وہ مدرسہ کے لیے استعمال کرتے تھے کیونکہ صحیح اور درست لفظ مدرسہ ہی ہے۔

اصل نسل کے لحاظ سے یہ فارسی زبان انڈو یورپین، اس کے اندر یہ انڈو ایرانین، اس کے اندر یہ ایرانین اور ایرانین میں صرف مشرقی سے تعلق رکھتی ہے۔

حوالہ جات

۱۔ اسرالدین،تعارف چترال، چترال،۱۹۸۴ء،ص۱۴
۲۔ سردار علی خان، چترال، روزنامہ مشرق پشاور،۲۴ مئی ۲۰۱۱ء
۳۔ شاہین محمد پرولیش، کالام سے کافرستان تک، فکشن ہاؤس لاہور،۱۹۹۳ء،ص۱۷

4. Alberto and augrto cocopandu. 1995 east and west Nos1-4-1995, Rome. p 514
5. Koral Jettman prof. 1974. Culture of the Hindu kush, Germany p 1, 2
6. Morgenstierne prof. 1973. Languages of Nuristan and surrounding regions. pp4-19

۷۔ محکم الدین، چترال تورسٹ گائیڈ، چترال،۲۰۰۴ء،ص۳۱
۸۔ انٹرویو مولوی حبیب الرحمان ہیڈ ماسٹر غلام حیدر ہائی سکول مداکلشٹ ۱۸ نومبر ۲۰۱۱ء

9. Morgenstierne prof. 1932. Report on a Linguistic mission to north western India. Norway p 51
10. Wutt prof. 1976 Kalasha and chitral. Austria p 246
11. Albrto/ cacopando 1996. The Kalasha in southern chitral. conference Hindu kush culture II edited elena/nara. oxford pp 217-219
12. do-p 219
13. do-p 232
14. Margensteriene prof. p 14 c. above
15. Margensteriene prof. p 19 c. above
16. Margensteriene prof. p 21 c. above
17. Margensteriene prof. p 217 c. above

ثوبیہ نسیم
اسکالر پی ایچ۔ڈی (اُردو)، شعبۂ اُردو واقبالیات، اسلامیہ یونیورسٹی، بہاول پور
پروفیسر ڈاکٹر شفیق احمد
شعبہ اردو واقبالیات، اسلامیہ یونیورسٹی، بہاول پور

کلیاتِ ظہور نظرؔ کی تدوین: ماخذ و مسائل

Prof. Dr. Shafiq Ahmed
Department Of Urdu & Iqbalyat
Islamia Unviersity, Bahawalpur
Sobia Naseem
Scholar Phd (Urdu), Department of Urdu & Iqbalyat
Islamia Unviersity, Bahawalpur

Editing of "Kullyat -e- Zahoor Nazar": Sources and Issues

Zahoor Nazar was the poetic genius of Urdu literature. His poetry is the embodiment of social and intellectual insight of that particular epoch. But he could not come to the literary-critical lime light due to his confinement in a backward area. We have compiled his poetic works. This research paper is a sort of preface to have a keen understanding of his work.

ظہور نظرؔ بہاول پور میں اُردو کے نام ور شاعر تھے۔ ظہور نظرؔ ترقی پسند تحریک سے وابستہ ان شعراء و ادباء میں سے تھے جن کے نزدیک ادب اور سیاسی نعرے میں امتیاز ضروری تھا۔ ظہور نظرؔ ۲۲ اگست ۱۹۲۳ء کو پولیس لائنز منٹگمری (ساہی وال) میں پیدا ہوئے۔[1] ملک حبیب اللہ کو اللہ تعالیٰ نے نو بیٹیوں کے بعد اولادِ نرینہ سے نوازا تھا۔ اس لیے یہ بچہ گھر والوں کی آنکھوں کا تارا بن گیا اور اہلِ خانہ اسے پیار سے ''لبھا''[2] کے نام سے پکارتے تھے۔ اصل نام ظہور احمد[3] رکھا گیا لیکن ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا نے اپنی کتاب ''انتخابِ زریں اُردو نظم'' میں اصل نام ''ظہیر احمد''[4] لکھا ہے۔ شاعری کے میدان میں ظہور نظرؔ کے نام سے شہرت حاصل کی گویا ظہور احمد نے نظرؔ تخلص کیا۔

ظہور نظرؔ نے تعلیم کا آغاز ڈسٹرکٹ جیل منٹگمری (ساہی وال) کے سکول سے کیا لیکن جب سات برس کی عمر میں ظہور نظرؔ کے والد کا انتقال ہوا تو والدہ نے رشتے داروں کے مشورے اور بہتر تعلیم و تربیت کے لیے ظہور نظرؔ کو بڑی بہن کے پاس قادیان بجھوا دیا لیکن اعلیٰ تعلیم کی منزل سے قبل ہی محبت کے ایک ناکام تجربے نے انہیں قادیان کو خیر باد کہنے پر مجبور کر دیا۔ اس کے بعد لدھیانہ میں سکول فار الیکٹریشنز کے قیام کے دوران ساحر لدھیانوی، حافظ لدھیانوی اور احمد ریاض مرحوم سے ملاقات ہوئی۔ ان لوگوں سے دوستی اور قربت نے انہیں شاعری کی طرف متوجہ کیا۔ بعد ازاں ظہور نظرؔ لدھیانہ سے دلّی روانہ ہو گئے اور ایک فرنیچر کی دکان پر پالش

کا کام کرنے لگے۔ دِلّی میں بھی زیادہ عرصہ نہ رہے اور دوبارہ لدھیانہ آ گئے۔ واپسی پر اقبال ہوٹل سے وابستہ ہو گئے۔ یہاں شعرو ادب سے منسلک لوگوں کی محفلیں جمتیں اور ظہور نظر بھی ان میں حصہ لیتے۔[۵]

ظہور نظر کی ایک بہن کی شادی بہاول پور میں ہوئی تھی۔ اس رشتے سے ظہور نظر بھی ۱۹۴۵ء میں لدھیانہ سے بہاول پور آ گئے۔ کچھ عرصہ بطور الیکٹریشن کام کیا بعدازاں ان کا تقرر محکمہ انہار میں بطور ڈرافٹس مین ہوگیا۔ اس زمانے میں بہاول پور سے ہفت روزہ ''ستلج'' شائع ہوتا تھا۔ وہ بطور مدیر اس سے وابستہ ہوگئے۔[۶]

ظہور نظر کو خاندانی حالات کی وجہ سے ۱۹۴۸ء میں کراچی جانا پڑا۔ انہوں نے کراچی میں ترقی پسند تحریک میں شمولیت اختیار کر لی اور انجمن ترقی پسند مصنّفین کراچی کے پہلے سیکرٹری منتخب ہوئے۔ ظہور نظر کی شادی ۱۹۵۰ء میں کراچی ہی میں خورشید بیگم سے ہوئی۔ ترقی پسند مصنّفین پر پابندی لگی تو ظہور نظر ۱۹۵۲ء میں بہاول پور آ گئے اور اندرونِ شہر محلّہ غوث پورہ میں سکونت اختیار کی اور ساتھ ہی ٹھیکہ داری شروع کر دی۔[۷]

ظہور نظر نے ۱۹۶۲ء میں ''ڈمپل'' کے نام سے بیکا نیری گیٹ (فرید گیٹ) کے اندر ایک ریستوران کا اجراء کیا لیکن یہ کاروبار بھی دو تین ماہ کے عرصے سے زیادہ نہ چل سکا۔ ۱۰ ستمبر ۱۹۶۳ء کو ظہور نظر کی والدہ اس دنیا سے رخصت ہو گئیں جن سے وہ بے حد محبت کرتے تھے۔ ماں کے انتقال کے چند ماہ بعد انہیں ۱۹۶۳ء ہی میں دل کا شدید دورہ پڑا۔ اس دکھ، بے بسی، شکست، محرومی اور حزن و ملال کی گہری چھاپ اُن کی شاعری میں موجود ہے۔ ظہور نظر کا پہلا مجموعۂ کلام ''ریزہ ریزہ'' اپریل ۱۹۶۶ء میں منظرِ عام پر آیا۔ آخر کار مختلف حالات و واقعات کی زد میں آنے والا وسیع المطالعہ شاعر ۷ ستمبر ۱۹۸۱ء کو وفات پا گیا اور ون یونٹ بہاول پور کے قبرستان میں سپردِ خاک کیا گیا۔[۸]

میں نے ابھی عرض کیا کہ ''ریزہ ریزہ'' ظہور نظر کا پہلا مجموعۂ شعر تھا جب کہ ظہور نظر کا دعویٰ مختلف ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''۱۹۴۵ء میں میری کتاب ''بھیگی پلکیں'' کے نام سے شائع ہوئی۔''[۹]

ہمارے تمام محققینِ ادب و شعر ظہور نظر کے اس دعویٰ کو بلا تحقیق اپنی کتابوں میں نقل کرتے رہے اور شہاب دہلوی سے لے کر ڈاکٹر نواز کاوش تک کسی نے بھی ''بھیگی پلکیں'' دیکھنے اور ڈھونڈنے کی کوشش نہیں کی اور کوشش بھی کیا کرتے کہ یہ کتاب کبھی شائع ہی نہیں ہوئی۔ دراصل ظہور نظر اپنی داستان طرازی سے اپنے سامعین کو مطمئن کر دیتے تھے۔ دوسری بات یہ بھی تھی کہ تحقیق کی تڑپ نہ ہو تو دعوؤں کو من و عن قبول کر لیا جاتا ہے اور پھر دعویٰ بھی تو بہاول پور کا سب سے بڑا اُردو شاعر کر رہا تھا لیکن ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ کتاب اوّل تو چھپی ہی نہیں اور اگر چھپی ہے تو چھپتے ہی اسے زمین و آسمان نگل گئے کیوں کہ ''بھیگی پلکیں'' ریاست بہاول پور کے کسی نجی و سرکاری کتب خانے میں نہیں ملتی اور خود ظہور نظر کے گھر میں بھی دستیاب نہیں نیز کسی کیٹلاگ یا شخص کے بیانات میں بھی اس کتاب کا سراغ نہیں ملتا۔

پروفیسر ڈاکٹر عبدالخالق تنویر، ظہور نظر کے پرانے نیازمند تھے۔ معمولی ملنے جلنے کے علاوہ ان میں باہمی خط کتابت بھی تھی۔ پھر انہوں نے ظہور نظر پر پی ایچ۔ڈی کی سطح کا شان دار تحقیقی کام بھی کیا۔ ڈاکٹر صاحب موصوف نے اس کام کے دوران میں ''بھیگی پلکیں'' کو بہت تلاش کیا۔ یہاں تک کہ اخبارات میں اشتہارات تک دیے کہ اس مجموعۂ کلام کا سراغ مل سکے لیکن سب کچھ لا حاصل۔

اسی طرح ۲۰ مارچ ۱۹۵۷ء کے ہفت وار ''عادل'' میں ظہور نظر کے ایک اور مجموعۂ کلام ''پیراہنِ جاں'' کی اشاعت کا اشتہار بھی چھپا۔ اس اخبار میں عبارت یوں تحریر ہے: ''پیراہنِ جاں'' مشہور ترقی پسند شاعر ظہور نظر کا پہلا مجموعۂ کلام''[10] لیکن یہ مجموعہ بھی کبھی سامنے نہ آسکا۔

ظہور نظر کی سوانح پر ''خود نوشت سوانح'' کے عنوان سے ایک مضمون جنوری ۱۹۶۹ء میں ''فنون'' لاہور میں چھپا۔ اس میں اپنے ایک اور مجموعۂ کلام کا تذکرہ ظہور نظر نے یوں کیا:

> ''تیسرا مجموعہ ''زنجیرِ وفا'' جس کا بیشتر حصہ غزلوں پر مشتمل ہوگا، عنقریب ادارہ، نگارشات، لاہور سے شائع ہو رہا ہے۔''[11]

بیاض۔۶ میں موجود غزلیات کو بھی ظہور نظر ''برگِ دل'' کے عنوان سے مرتب کر چکے تھے لیکن دوسرے مجموعوں کی طرح ان کا یہ مجموعہ بھی شائع نہ ہوسکا۔ اس سارے قصّے کی کئی ایک وجوہ ہیں۔ اوّل یہ کہ ظہور نظر کی مالی حالت ہمیشہ کم زور رہی جس کے سبب وہ کبھی اپنے کلام کی طرف متوجہ نہیں ہوسکے۔ ''ریزہ ریزہ'' چھپا بھی تو کبھی مارکیٹ نہ ہوسکا۔ اُن کے نام نہاد دوستوں میں کوئی ایسا نہ تھا جو دل سوزی سے ظہور نظر کا کلام چھپوا سکتا۔ تیسری اور اہم بات یہ ہے کہ دوستوں میں کبھی دوست نہیں ہوتے۔ حاسد بھی تو دوست ہی ہوتے ہیں اور جب کاروبارِ حیات بھی انہی حاسد دوستوں کے ہاتھ میں ہو تو کسی دوسرے اور بڑے شاعر کا مجموعہ کیوں چھپے؟ بہر حال ظہور نظر کا پورا کلام کبھی منظر عام پر نہیں آیا۔ ظہور نظر کی زندگی میں اُن کا واحد مجموعۂ کلام ''ریزہ ریزہ'' ۱۹۶۶ء میں شائع ہوا یا ظہور نظر کی وفات کے بعد۔ بعض لوگوں نے اُن کے کلام کو مرتب کرنے کی کوشش کی لیکن افسوس ناک بات یہ ہے کہ کلام کو کسی خاص ترتیب سے شائع نہیں کیا گیا اور نہ ہی ظہور نظر کے سارے کلام کو فراہم کر کے شائع کرنے کی کوشش کی گئی حالانکہ یہ کلام مختلف ادبی رسائل وجرائد، اخبارات اور خود ظہور نظر کی ذاتی ڈائریوں میں موجود تھا۔ زیادہ تکلیف دہ بات یہ ہے کہ ''کلیاتِ ظہور نظر'' کے عنوان سے جو مجموعہ لائبریریوں کی زینت بنا ہے، وہ ''کلیات'' قلم قبیلہ بہاول پور کے منور جمیل قریشی نے روحانی آرٹ پریس ملتان سے چھپوا کر ۱۹۸۷ء میں پانچ سو کی تعداد میں شائع کیا ہے۔ کتابی سائز میں ۵۳۰ صفحات پر مشتمل اس مجموعے کا انتساب ظہور نظر کی بڑی بیٹی نوید نظر کے نام ہے۔ کلیات میں ''ریزہ ریزہ'' اور ''وفا کا سفر'' کو کتابت کی غلطیوں سمیت یک جا کر دیا گیا ہے۔ ''وفا کا سفر'' میں مرتب نے ہر نظم اور غزل کے اختتام پر سنہ تخلیق دیا ہے لیکن ''ریزہ ریزہ'' کے اختتام پر زمانی لحاظ سے نظموں کی ترتیب پر مشتمل جو صفحات شائع کیے گئے تھے وہ نکال دیے گئے ہیں اور اس کی کوئی توجیہہ بھی پیش نہیں کی گئی۔ اس کلیات میں نمایاں اضافہ نوشی گیلانی کی دو صفحوں پر مشتمل ایک تاثراتی تحریر بہ عنوان ''بہادر شاعر'' ہے جو شاعر کی ذات اور فن پر کوئی روشنی نہیں ڈالتی۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ مرتب کیا گیا ''کلیاتِ ظہور نظر'' محض ''ریزہ ریزہ'' اور ''وفا کا سفر'' کی فوٹو کاپی ہے۔

آج تک یہ بات بھی طے نہیں ہوسکی کہ ''وفا کا سفر'' کس کی سعیِ مشکور کا نتیجہ ہے۔ البتہ ڈاکٹر عبدالخالق تنویر کے پاس ایک خط مرقومہ احمد ندیم قاسمی ہے، جس میں انہوں نے ''وفا کا سفر'' کے حوالے سے ڈاکٹر عبدالخالق تنویر کا شکریہ ادا کیا ہے۔ اسی کی بنا پر ڈاکٹر عبدالخالق تنویر کے بیشتر دوست اس کام کو ڈاکٹر صاحب سے منسوب کرتے ہیں۔ اس کے باوجود ہم ان حضرات کی کوششوں کو استحسان کی نظر سے دیکھتے ہیں کہ کم ازکم ان کی کوششوں سے بہاول پور کے عظیم شاعر کے کلام کا بڑا حصہ محفوظ ہوگیا ہے اور ہم اس

کام کو آگے بڑھانا اور کسی ترتیب میں لانا چاہتے ہیں تاکہ ظہور نظر کو اس کے جائز مقام ومرتبے کے مطابق ادبی حیثیت دی جاسکے۔'' تدوین کلیاتِ ظہور نظر'' کے بنیادی ماخذات سے استفادہ کیا گیا ہے، ان میں ''ریزہ ریزہ''، ''وفا کا سفر'' ظہور نظر کی سات عدد بیاضیں ، ادبی رسائل وجرائد اور اخبارات شامل ہیں۔ ان بنیادی ماخذات کی تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

۱۔ ریزہ ریزہ:

''ریزہ ریزہ'' ظہور نظر کی زندگی میں چھپنے والا واحد مجموعۂ کلام ہے جو اپریل ۱۹۶۶ء میں ایک ہزار کی تعداد میں کتاب نما، انار کلی، لاہور سے شائع ہوا۔ مختصر سائز کے ۲۱۴ صفحات پر مشتمل کتاب کا انتساب اور پیش لفظ بھی منظوم صورت میں تحریر کیا گیا ہے۔ مجموعے کا عنوان ''ریزہ ریزہ'' مجموعے میں اسی عنوان سے شامل نظم سے لیا گیا ہے۔ اس مجموعۂ کلام میں کل ۹۵ منظومات شامل ہیں۔ مجموعے کے اختتام پر ''ترتیب'' کے عنوان سے تمام منظومات کے سنہ تخلیق درج کر دیے گئے ہیں جس کے تحت قاری کو شاعر کے ذہنی ارتقاء اور سماجی حالات و واقعات کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

تحقیق کے دوران ''ریزہ ریزہ''، رسائل وجرائد اور بیاضوں میں شامل ایک ہی نظم کے عنوان اور مصرعوں میں اختلاف پایا گیا ہے۔ ''تدوین کلیاتِ ظہور نظر'' میں ان اختلافات کی نشان دہی کی گئی ہے۔ اس کی چند مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

☆ ''ریزہ ریزہ'' کا انتساب منظوم اور منفرد انداز میں لکھا گیا ہے۔ بیاض ۔۱ ،ص ۸۳ پر نظم کا عنوان ''متاعِ حیات'' کو قلم زد کرنے کے بعد ''انتساب'' لکھا گیا ہے۔ اسی طرح منظوم ''پیش لفظ'' کے بیاض ۔۱، ص ۱۲۰ پر دو عنوانات لکھے گئے ہیں۔ ایک ''میں شاعر ہوں'' دوسرا ''پیش لفظ''۔ یہ نظم ''سویرا'' لاہور شمارہ نمبر ۹، ص ۸۰ ۔۸۴ پر ''میں شاعر ہوں'' کے عنوان سے شائع ہوئی ہے جب کہ ''ریزہ ریزہ'' میں ''پیش لفظ'' کے عنوان سے شامل ہے۔

☆ بیاض ۔۱ میں شامل نظم ''ایک لڑکی ایک رات'' کے عنوان کو قلم زد کر کے ''ٹیکسی'' لکھا گیا ہے اور اسی عنوان سے ''ریزہ ریزہ'' میں شامل ہے جب کہ ''فنون'' کے مئی ۱۹۶۵ء کے شمارے میں ''ایک لڑکی ، ایک رات'' کے عنوان سے شائع ہوئی ہے۔ اس نظم میں اختلافِ نسخ موجود ہے:

☆ بیاض ۔۱	ص۱۴	اتنے صدمے کیوں سہتے ہو؟[۱۲]
ریزہ ریزہ	ص۱۴	کیا تم صدمے بھی سہتے ہو؟[۱۳]

''فنون'' میں محولہ بالا مصرع غائب ہے۔

☆ بیاض ۔۱+فنون	ص۲۸	میری جل تھل آنکھیں تم سے کیا کہتی ہیں؟[۱۴]
ریزہ ریزہ	ص۲۸	میری پاگل آنکھیں تم سے کیا کہتی ہیں؟[۱۵]
☆ بیاض ۔۱	ص۳۱	نانا ، بابا.............نہ نہ[۱۶]
فنون	ص۳۱	نانا ، بابا.............![۱۷]
ریزہ ریزہ	ص۳۱	نانا ، بابا.............!![۱۸]

بیاض میں ''بابا'' کو اس طرح قلم زد کیا ہے کہ اصل عبارت نظر آتی ہے۔ لفظ ''نانا'' غالباً ''ناں ناں'' لکھا جانا چاہیے تھا یا پھر

''نہ نہ''۔ لفظ ''نا نا'' سے ایک اور اشتباہ پیدا ہوتا ہے۔

☆ بیاض۔ا+فنون ص۳۵ آخر باتیں کرتے کرتے[19]

ریزہ ریزہ ص۳۵ باتیں کرتے کرتے آخر[20]

☆ بیاض۔ا میں نظم کا عنوان ''ٹھنڈی آگ'' لکھا ہے اور ساتھ ہی تھوڑے سے فاصلے پر ترچھا کرکے ''سرد آگ'' لکھا ہوا ہے اور نظم اسی عنوان سے ''ریزہ ریزہ'' میں شامل ہے جب کہ ''فنون'' اکتوبر ۱۹۶۵ء میں ''ٹھنڈی آگ'' کے عنوان سے شائع ہوئی ہے۔ اسی نظم کے مصرعوں میں موجود اختلاف نسخ ملاحظہ فرمائیں:

بند۔۲:

☆ بیاض۔ا ۱ وہ مرے پہلو میں یوں لیٹی تھی جیسے اس کا جسم[21]

فنون ۱ وہ مرے پہلو میں یوں بیٹھی تھی جیسے اس کا جسم[22]

ریزہ ریزہ ۱ وہ مرے پہلو میں یوں ساکن تھی جیسے اس کا جسم[23]

بند۔۳:

☆ بیاض ا+ریزہ ریزہ ۵ اور میں بھی گھبرا کے جب[24]

فنون ۵ اور جب گھبرا کے میں[25]

بند۔۴:

☆ بیاض۔ا+فنون ۲ اس کے عریاں جسم سے لپٹا تو میرا گرم جسم[26]

ریزہ ریزہ ۲ اس کے ساکن جسم سے لپٹا تو میرا گرم جسم[27]

☆ ایک نظم ''ریزہ ریزہ'' کے عنوان ہی سے اس مجموعے میں شامل ہے۔ یہ نظم بیاض۔۷،ص۱۲۵۔۱۲۶ پر دو دفعہ لکھی گئی ہے اور ''نقوش'' لاہور ستمبر ۱۹۶۵ء کے شمارے میں شائع ہوئی ہے۔ تینوں جگہ پر نظم کے متن میں اختلاف نسخ موجود ہے۔ مثال کے طور پر دوسرے بند کے کچھ مصرعے ملاحظہ فرمائیں:

☆ بیاض۔۷ ۱ پھر بھی جانے کیوں مجھے

اس طرح محسوس ہوتا ہے کہ، میں

ہنستے بستے شہر کے اِک خوب صورت چوک میں

ایک ایسے مضمحل بت کی طرح ایستادہ ہوں[28]

پہلا مصرع ''نقوش'' اور بیاض میں یکساں ہے جب کہ ''ریزہ ریزہ'' میں یہی مصرع یوں ہے:

۱ پھر بھی جانے کیوں دلِ ویران کو[29]

اسی طرح آخری مصرعے میں نقوش+ریزہ ریزہ میں لفظ ''مضمحل بت'' کی بجائے ''منہدم بت'' لکھا گیا ہے۔

☆ نظم ''ایک رات'' بیاض۔ا،ص۵۹۔۶۱ پر موجود ہے۔ بیاض میں نظم کا عنوان پہلے ''سترھویں کا چاند'' لکھا گیا تھا۔ بعد میں

قلم زد کر کے ''ایک رات'' لکھا گیا ہے۔ یہ معلوم نہیں کہ یہ تبدیلی کب ہوئی؟ کیوں کہ ''نقوش'' لاہور فروری ۱۹۶۱ء، ص۱۰۷۔۱۰۹ پر یہ نظم ''سترھویں کا چاند'' ہی کے عنوان سے شائع ہوئی ہے جب کہ ''ریزہ ریزہ'' ص۱۲۰۔۱۲۴ پر یہ نظم ''ایک رات'' کے عنوان سے موجود ہے۔اسی نظم میں موجود اختلاف نسخ بھی ملاحظہ فرمائیں:

☆ بیاض۔۱+نقوش ع۲ پھر بھی یہ وہم نہ تھا یوں شب مہ گزرے گی[30]

ریزہ ریزہ ع۲ پھر بھی یہ وہم نہ تھا یوں شب غم گزرے گی[31]

☆ بیاض ع۵ دل میں دربار لگا تھا تیرے ارمانوں کا[32]

نقوش ع۵ دل میں دربار لگا تھا ترے ارمانوں کا[33]

ریزہ ریزہ ع۵ دل میں دربار لگا تھا کئی ارمانوں کا[34]

☆ نظم ''لومیرج'' بیاض۔۱،ص۱۶۹ پر موجود ہے۔ بیاض میں نظم کے عنوان والی جگہ پر لکھی گئی تحریر کو قلم زد کر کے ''لومیرج'' لکھا گیا ہے۔قلم زد کی گئی تحریر پڑھی نہیں جا سکتی۔ بیاض کے کونے پر نظم کا عنوان ''پریت بیاہ'' لکھا ہوا ہے۔''لومیرج'' کے عنوان سے ''فنون'' لاہور، اکتوبر۱۹۶۴ء، ص۱۹۱ پر شائع ہوئی ہے جب کہ ''ریزہ ریزہ'' میں ''پریت بیاہ'' کے نام سے شامل ہے۔اس نظم میں موجود اختلاف نسخ:

بند۔۱:

☆ بیاض۔۱+ریزہ ریزہ ع۲ وہ میری رہ روک بولی او انجان![35]

فنون ع۳-۴ وہ میری رہ روک کر
بولی، اے انجان![36]

آخری بند:

☆ بیاض۔۱+ریزہ ریزہ ع۳-۴ جیسے پہلے مینہ سے مہک اُٹھے صحرا
جیسے پھول کی گود میں، راج کرے بھنورا[37]

فنون ع۳-۶ جیسے پہلے مینہ سے
مہکے ہے صحرا
جیسے گل کی گود میں
راج کرے بھنورا[38]

محولہ بالا عنوانات میں تبدیلیاں اور مصرعوں میں پائے جانے والے اختلافات کے بارے میں مستند طور پر کچھ بھی طے نہیں کیا جاسکتا کہ یہ کب، کیوں اور کیسے ہوئے؟ اسی طرح ''ریزہ ریزہ'' میں شامل بہت سی منظومات کے عنوانات اور مصرعوں میں اختلاف نسخ موجود ہے۔ کہیں مصرعے کی تبدیلی سے مصرع بہتر ہوگیا ہے لیکن کہیں کہیں اس تبدیلی نے اچھا تاثر نہیں چھوڑا۔

وفا کا سفر:

ظہور نظر کی وفات کے بعد مجموعۂ کلام "وفا کا سفر" مطبوعات، لاہور سے اکتوبر ۱۹۸۶ء میں ایک ہزار کی تعداد میں شائع ہوا۔ ۳۱۹ صفحات پر مشتمل اس مجموعے میں ایک نعت، چار نعتیہ قطعات، تین سلام، چون نظمیں اور اٹھتر غزلیات شامل ہیں۔ ناشرین کے طور پر خالد احمد اور نجیب احمد کے اسمائے گرامی نظر آتے ہیں لیکن کسی مرتب کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ البتہ اُردو کے نام ور ادیب و شاعر احمد ندیم قاسمی کے دستخط کے ساتھ مجلس ترقی ادب، لاہور کے لیٹر پیڈ پر لکھی گئی تحریر کا کچھ حصہ یوں ہے:

> "یہ عنایت عبدالخالق تنویر صاحب کی ہے کہ انہوں نے پاکستان وہند کے قدیم وجدید ادبی رسائل کو کھنگال کر ظہور نظر کی تخلیقات جمع کیں اور یوں ایک وقیع مجموعۂ کلام مرتب کرنے میں میرا ہاتھ بٹایا۔"[۳۹]

سردار علی جاوید اپنے ایم۔فل کے مقالے میں بقول ظہور نظر ان کے زیر ترتیب مجموعے "زنجیر وفا" کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

> "لیکن یہ مجموعہ اُن (ظہور نظر) کی زندگی میں بوجوہ اشاعت پذیر نہ ہوسکا جس کو بعدازاں پروفیسر خالق تنویر نے احمد ندیم قاسمی کی نگرانی میں "وفا کا سفر" کے نام سے مرتب کیا۔"[۴۰]

مجموعۂ کلام کے عنوان کے بارے میں ڈاکٹر عبدالخالق تنویر اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالے میں یوں رقم طراز ہیں:

> "مسودے میں شامل ایک نئی نظم "زنجیر وفا" کا عنوان تبدیل کر کے "وفا کا سفر" کردیا گیا اور یہی نام نئے مجموعے کے لیے منتخب کرلیا گیا۔"[۴۱]

بیاض۔۵ میں "زنجیرِ وفا" کے عنوان سے شامل نظم "فنون" لاہور جولائی ۱۹۶۸ء میں بھی اسی عنوان سے شائع ہوئی ہے جب کہ "وفا کا سفر" میں مرتب نے اس نظم کا عنوان تبدیل کر کے "وفا کا سفر" رکھ دیا اور اسی عنوان کو مجموعے کا عنوان دیا گیا ہے غالباً کسی بھی مرتب کو اپنے طور پر اور بلاوجہ نظم کے عنوان کی تبدیلی کا حق نہیں ہے۔ اسی طرح اس مجموعے میں شامل بہت سی منظومات کے سنۂ تخلیق میں اختلاف اور منظومات وغزلیات کے مصرعوں میں اختلافِ نسخ کے ساتھ ساتھ پروف کی غلطیاں بھی ہیں۔ اس سلسلے میں کچھ مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ نظم "زنجیرِ وفا" کا سنۂ تخلیق بیاض۔۵ میں درج نہیں ہے البتہ یہ نظم "فنون" لاہور جولائی ۱۹۶۸ء میں شائع ہوئی ہے جب کہ "وفا کا سفر" میں سنۂ تحریر ۱۹۶۹ء لکھا ہے۔ اب یہ بات سمجھ نہیں آتی کہ "وفا کا سفر" کے مرتب نے یہ سنۂ تحریر کیسے اور کن دلائل کی بنیاد پر طے کیا؟ کیوں کہ اس نظم کا سنۂ تحریر کا تعین اس لیے بھی ممکن نہیں کہ ظہور نظر نے اپنی شاعری کسی ترتیب سے درج نہیں کی۔ مثلاً نظم "زنجیرِ وفا" سے پہلے ۱۹۴۹ء کی نظمیں اور غزلیں موجود ہیں جب کہ اس کے بعد ۱۹۷۰ء کی غزلیں تحریر کی گئی ہیں۔

۲۔ نظم "میری آنکھیں، میرے ہاتھ" بیاض۔۵، ص۹۳۷ پر سنۂ تخلیق ۲۲ اپریل ۱۹۷۰ء درج ہے جب کہ "وفا کا سفر" میں جون ۱۹۷۰ء لکھا ہے۔ معلوم نہیں کہ "وفا کا سفر" میں "اپریل" کا مہینہ درج کرنے کی بجائے "جون" کا مہینہ کیسے متعین کردیا گیا جب کہ بیاض میں محولہ بالا نظم کی تاریخ تخلیق واضح طور پر ۲۲ اپریل ۱۹۷۰ء درج ہے۔

۳۔ نظم ''ایک ملاقات سے پہلے'' بیاض۔۵ میں سنۂ تحریر ۹ فروری ۱۹۷۰ء درج ہے جب کہ ''وفا کا سفر'' میں زمانۂ تصنیف دسمبر ۱۹۶۹ء تحریر ہے جو درست نہیں لگتا کیوں کہ بیاض پر نظم اور تاریخ ایک ہی خط میں لکھی گئی ہے۔ یعنی یہ امکان بھی ختم ہوگیا کہ نظم لکھنے کی تاریخ کوئی اور ہے نیز نظم میں کوئی اضافہ بھی نہیں ہوا۔

۴۔ نظم ''پہاڑ لمحہ'' بیاض ۔۲، ص ۳۱۸ پر سنۂ تخلیق مارچ ۱۹۷۶ء درج ہے جب کہ ''وفا کا سفر'' میں اکتوبر ۱۹۷۶ء لکھا گیا ہے اور ''وفا کا سفر'' کے مرتبین نے اس تبدیلی کا کوئی جواز نہیں بتایا۔

۵۔ نظم ''تفتیش'' کا بیاض میں سنۂ تخلیق درج نہیں ہے اور ''وفا کا سفر'' میں جنوری ۱۹۷۲ء کا سنہ درج ہے جب کہ ''فنون'' میں یہ نظم اپریل ،مئی ۱۹۷۲ء کے شمارے میں شائع ہوئی ہے۔

۶۔ نظم ''سحر، شام،شب سب کی سب ایک سی ہیں'' کا بیاض میں سنۂ تخلیق درج نہیں ہے اور ''وفا کا سفر'' میں اس نظم کا سنۂ تخلیق نومبر ۱۹۷۱ء دیا ہے جب کہ یہ نظم ''افکار'' کراچی میں جنوری ۱۹۷۲ء کے شمارے میں شائع ہوئی ہے۔

۷۔ اسی طرح ''مجھے اسی رہ گزر پہ چلنا ہے'' بیاض اور ''افکار'' میں نظم میں آنے والے کئی اسماء معرفہ کو نشان زد کیا گیا ہے جب کہ ''وفا کا سفر'' میں نشان زدگی کا یہ کام نہیں کیا گیا۔

اگر منظومات اور غزلیات کے مصرعوں کا جائزہ لیا جائے تو تقریباً ایک ایک نظم اور ہر غزل کے مصرعوں میں اختلافِ نسخ موجود ہے۔ مصرعوں میں کی گئی تبدیلیوں سے بعض اوقات مصرعے بہتر ہوگئے ہیں اور کبھی کم زور بھی ہو گئے ہیں۔ منظومات اور غزلیات میں کچھ مقامات پر موجود اختلافِ نسخ ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ نظم ''سحر، شام، سب کی سب ایک سی ہیں''

اختلافِ نسخ:

☆ بیاض ۔۵+ افکار ۱/۲ وہاں سے کوئی راستہ ، کوئی جادہ[۴۲]

وفا کا سفر ۱/۲ وہاں کوئی رستہ ، کوئی ایک جادہ[۴۳]

☆ بیاض ۔۵+ افکار ۱/۷ کہ دن رات اور چاند سورج بھی کالے ہیں[۴۴]

وفا کا سفر ۱/۷ شفق بھی سیہ ، چاند سورج بھی کالے ہیں[۴۵]

☆ بیاض ۔۵ ۱/۹ سیاہی نے جو داغ دل کو دیے ہیں[۴۶]

افکار+ وفا کا سفر ۱/۹ سیاہی نے جو زخم دل کو دیے ہیں[۴۷]

۲۔ نظم ''ایک ملاقات سے پہلے''

اختلافِ نسخ:

☆ بیاض ۔۵+ فنون ۱/۶ جب گونج کر بھی کوئی صدا بولتی نہیں[۴۸]

وفا کا سفر ـــ ل۱۶ ـــ جب گونج کو بھی کوئی صدا بولتی نہیں[۴۹]

(یہ پروف کی غلطی ہے)

☆ بیاض۔۵ ـــ ل۱۸ ـــ جب آسماں کے پاس اشارا کوئی نہیں[۵۰]

فنون+وفا کا سفر ـــ ل۱۸ ـــ جب آسماں کے پاس اشارہ کوئی نہیں[۵۱]

☆ بیاض۔۵ ـــ ل۱۹ ـــ جب میری دسترس میں ستارا کوئی نہیں[۵۲]

فنون+وفا کا سفر ـــ ل۱۹ ـــ جب میری دسترس میں ستارہ کوئی نہیں[۵۳]

☆ نظم "روح کے جنگل میں"

☆ بیاض۔۵ ـــ ل۱۵ ـــ تری تقدیر یہ کوڑوں کے گھاؤ[۵۴]

فنون+نقش+وفا کا سفر ـــ ل۱۵ ـــ تری تقدیر میں کوڑوں کے گھاؤ[۵۵]

☆ نظم "پاگل پن"

آخری مصرع:

☆ بیاض۔۵ ـــ ے ـــ اور میرا ہاتھ کٹ گرنے کو ہے[۵۶]

فنون+وفا کا سفر ـــ ے ـــ اور بایاں ہاتھ کٹ گرنے کو ہے[۵۷]

اب ذرا غزلیات میں موجود اختلافِ نسخ کی چند صورتیں دیکھیے:

۱۔ غزل ـــ ے ـــ وقت کے جنگل میں اِک پیڑ کی شاخ جلی تو ہے یارو

غزل میں موجود اختلافِ نسخ:

شعر۔۲ب:

☆ بیاض۔۶+وفا کا سفر ـــ ے ـــ دیکھیں کب آغازِ سحر ہو، دیکھیں کب سورج نکلے[۵۸]

ہم قلم ـــ ے ـــ جانے کب آغازِ سحر ہو جائے، کب سورج نکلے[۵۹]

شعر۔۳ب:

☆ بیاض۔۶ ـــ ے ـــ اب کچھ روز سے صورت اپنی اُنہیں کھلی تو ہے یارو[۶۰]

ہم قلم ـــ ے ـــ صورت اپنی چند دنوں سے اُنہیں کھلی تو ہے یارو[۶۱]

شعر۔۲ب:

☆ بیاض۔۶ ـــ ے ـــ اُس کو تو اب تسلیم نہیں ہے لیکن ہم کیوں کر مانیں[۶۲]

ہم قلم ـــ ے ـــ اُن کو تو اب تسلیم نہیں ہے لیکن ہم کیوں کر مانیں[۶۳]

شعر۔۲ پ:

☆ بیاض۔۲ ۔ کچھ دن اُس کے من میں ہماری پریت پلی تو ہے یارو[۶۴]

ہم قلم ۔ کچھ دن اُن کے دل میں ہماری پریت پلی تو ہے یارو[۶۵]

شعر۔۸ پ:

☆ بیاض۔۲ ۔ یہ بھی اگر بے رحم خزاں کے تند بگولے لے جاتے[۶۶]

ہم قلم ۔ یہ بھی اگر بے رحم خزاں کے تند بگولے لے اُڑتے[۶۷]

''وفا کا سفر میں محولہ بالا غزل کا چوتھا، پانچواں، چھٹا، ساتواں اور آٹھواں شعر حذف کر دیا گیا ہے اور اس تخذیف کی کوئی توجیہہ بھی پیش نہیں کی گئی۔

غزل ۔ ''قحط وفائے وعدہ و پیماں ہے ان دنوں''میں موجود اختلاف نسخ حسب ذیل ہے:

شعر۔۱ پ:

☆ بیاض۔۵+فنون ۔ قحط وفائے وعدہ و پیماں سے ان دنوں[۶۸]

وفا کا سفر ۔ قحط وفا وعدہ و پیماں ہے ان دنوں[۶۹]

(یہ بھی پروف کی غلطی ہے)

شعر۔۲ پ:

☆ بیاض۔۵+وفا کا سفر ۔ دہشت کوئی قریب رگ جاں ہے ان دنوں[۷۰]

فنون ۔ دہشت بہت قریب رگ جاں ہے ان دنوں[۷۱]

شعر۔۱۰ پ:

☆ بیاض۔۵+وفا کا سفر ۔ مجھ سے مرا وجود گریزاں ہے ان دنوں[۷۲]

فنون ۔ میرا وجود مجھ سے گریزاں ہے ان دنوں[۷۳]

شعر۔۱۲ پ:

☆ بیاض۔۵ ۔ کیسے سناؤں، کیسے لکھوں شرح درد نوں[۷۴]

فنون ۔ کیسے سناؤں کیسے لکھوں شرح درد نو[۷۵]

''وفا کا سفر''میں محولہ بالا غزل کا پانچواں، نواں، دسواں اور بارھواں شعر حذف کردیا گیا ہے اور حذف کرنے کی کوئی توجیہہ بھی پیش نہیں کی گئی لیکن اس کے باوجود ہم ان حضرات کی کوششوں کو استحسان کی نظر سے دیکھتے ہیں کہ کم ازکم ان کی کوششوں سے بہاول پور کے عظیم شاعر کے کلام کا بڑا حصہ محفوظ ہوگیا۔ ہم اسی کام کو آگے بڑھانا اور کسی ترتیب میں لانا چاہتے ہیں تا کہ ظہور نظر کو اس مقام ومرتبے کے مطابق حیثیت دی جاسکے۔

بیاضیں:

''تدوینِ کلیاتِ ظہورنظر'' کی تکمیل کے لیے سب سے ضروری اورمشکل ترین مرحلہ ظہورنظر کی ذاتی بیاضوں کا حصول تھا۔ اصل میں ان بیاضوں کا بہت سے لوگوں کے ہاتھ چڑھنے کا امکان تھا۔ میری ان بیاضوں تک رسائی پروفیسر ڈاکٹر شفیق احمد کے بھرپور تعاون سے ہوئی۔ پروفیسر ڈاکٹر شفیق احمد کا ظہورنظر کے گھر والوں سے دیرینہ تعلق تھا کیوں کہ ڈاکٹر صاحب نے ظہورنظر پر ایم۔اے، ایم۔فل اور پی ایچ۔ڈی کی سطح تک کا کام کروایا ہے۔ظہورنظر کے گھر والوں کو ان پر بھرپور اعتماد تھا۔ اس لیے تنویرنظر نے ڈاکٹر شفیق احمد سے پرانے تعلق کی بناء پر اپنی زندگی کی قیمتی متاع ہمارے حوالے کردی۔ تنویرنظر کے پاس ظہورنظر کی سات بیاض موجود تھیں۔ بیاض ۔۱ سے لے کر بیاض ۔۷ تک کے تمام صفحات پر صفحہ نمبر لکھنے کے بعد فوٹو کاپی حاصل کی گئی۔ ان بیاضوں کی تفصیل حسب ذیل ہے:

بیاض ۔۱:

یہ بیاض ۲۷۶ صفحات پر مشتمل ہے اور اس کے کچھ صفحات خالی بھی ہیں۔ بیاض نمبرا میں ۱۹۱ منظومات، ۸ قطعات اور ۱۳ غزلیات شامل ہیں۔ اس بیاض میں درج بیشتر کلام ''ریزہ ریزہ'' میں شائع ہوگیا ہے۔

بیاض ۔۲:

یہ بیاض ۲۱۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ بیاض نمبر۲ میں ۱۰ منظومات، ۴ نعتیہ قطعات اور ۲۳ غزلیات شامل ہیں اور بیاض کا بیشتر کلام ''وفا کا سفر'' میں مرتب کر دیا گیا ہے۔

بیاض ۔۳:

یہ بیاض ۲۷۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ظہورنظر نے اس بیاض میں لکھے گئے کلام میں متعدد بار اضافہ وترمیمات بھی کی ہیں اور اس میں شامل کلام پر بار بار نظر ثانی کی گئی ہے۔ اس بیاض میں چھ نظمیں، سات غزلیات اور ایک ڈراما شامل ہے۔

بیاض ۔۴:

یہ بیاض ۱۱۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس بیاض میں ۲۲ نظمیں، ۱۶ غزلیات (اُردو) اور ۵ سرائیکی و پنجابی غزلیں شامل ہیں۔ اس بیاض میں شامل بیشتر کلام ''وفا کا سفر'' میں شامل کیا گیا ہے۔

بیاض ۔۵:

یہ بیاض ۲۰۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس بیاض میں ۲۶ نظمیں، ۳۵ غزلیات (اُردو) اور ۷ سرائیکی و پنجابی غزلیں شامل ہیں۔ اس میں شامل کچھ کلام کو بھی ''وفا کا سفر'' میں شامل کیا گیا ہے۔

بیاض ۔۶:

یہ بیاض ۱۱۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس بیاض کے آغاز میں ایک صفحے پر موٹے حروف میں ''برگِ دل'' لکھا ہے۔ اس سے تھوڑا نیچے کر کے ''غزلیں'' لکھا ہے۔ ممکن ہے کہ ظہورنظر نے غزلیات کا مجموعہ مرتب کیا ہو لیکن یہ شائع نہ ہوسکا ہو۔اس بیاض میں

۵۵ غزلیات شامل ہیں اور صرف ۱۰ غزلیات کو ''وفا کا سفر'' میں شامل کیا گیا ہے۔

بیاض۔ ۷:

یہ بیاض محولہ بالا تمام بیاضوں سے زیادہ خستہ حال اور پرانی ہے۔ اس میں شامل منظومات و غزلیات کو ترمیم و اضافہ کے ساتھ بار بار لکھا گیا ہے اور اس میں شامل بیشتر شاعری باقی بیاضوں میں بھی شامل ہے۔ ایسے محسوس ہوتا ہے کہ ظہور نظر اپنے شعر پہلے اس بیاض میں لکھتے تھے اور پھر صاف کر کے دوسری بیاضوں میں درج کرتے تھے۔ اس بیاض میں ۲۰ منظومات اور ۱۴ غزلیات شامل ہیں۔

رسائل و جرائد:

کلامِ ظہور نظر کا ایک اہم ماخذ رسائل و جرائد اور اخبارات بھی ہیں، خاص طور پر ''فنون'' لاہور۔ ''فنون'' کے اجراء سے ستمبر ۱۹۸۱ء تک ظہور نظر کا ''فنون'' اور اس کے مدیر سے گہرا تعلق رہا ہے۔ اس کے علاوہ ''نقوش'' لاہور، ''اوراق'' لاہور، ''ادبِ لطیف'' لاہور، ''ادبی دنیا'' لاہور، ''افکار'' کراچی، ''سیپ'' کراچی، ''روحِ ادب'' کراچی، ''شعور'' کراچی، ''نئی قدریں'' حیدر آباد، ''ماحول'' راول پنڈی، ''صحیفہ'' لاہور، ''سویرا'' لاہور، ''لیل و نہار'' لاہور/کراچی، ''ماہِ نو'' لاہور/کراچی، ''الزبیر'' بہاول پور، ''پرواز'' ملتان/لاہور، ''حروف'' بہاول پور، ''کارواں'' بہاول پور، روزنامہ ''امروز'' ملتان/لاہور، ''حریت'' کراچی اور ''ستلج'' بہاول پور شامل ہیں۔ ان رسائل و جرائد اور اخبارات سے نہ صرف ظہور نظر کا غیر مدوّن کلام دستیاب ہوا بلکہ کلام کا زمانۂ تصنیف یا اشاعت متعین کرنے میں بھی مدد ملی ہے۔

''تدوینِ کلیاتِ ظہور نظر'' میں مطبوعہ و غیر مطبوعہ تمام تخلیقات کی ممکنہ حد تک تاریخی ترتیب اور مختلف اصناف کے لحاظ سے یک جائی کی کوشش کی ہے۔ جن منظومات اور غزلیات کے سنین تصنیف بیاضوں اور ''ریزہ ریزہ'' میں موجود تھے وہ ان تخلیقات کے آخر میں درج کر دیے گئے ہیں اور جن تخلیقات کے زمانۂ تصنیف تک رسائی ممکن نہیں ہو سکی اُن کے زمانۂ تصنیف کے تعین کے سلسلے میں پہلے اشاعتی حوالے کا سنۂ تحریر درج کیا گیا ہے۔

ظہور نظر نے اپنے کلام میں اصلاح اور ترمیم و اضافے کا عمل مسلسل جاری رکھا ہے۔ کہیں ایک لفظ یا چند الفاظ تبدیل کیے ہیں، کہیں پورا مصرع بدل دیا ہے اور کہیں کوئی ایک مصرع یا مصرعے کا کچھ حصہ یا پھر پورا شعر قلم زد کر دیا ہے اور کبھی غزلوں اور نظموں کے اشعار اور مصرعوں کی ترتیب بدل دی ہے۔ اس صورتِ حال میں یہ مشکل پیدا ہوئی کہ کلیات کی تدوین میں کلام کے کس متن کو بنیاد بنایا جائے؟ سوچ بچار کے بعد بیاض میں موجود صاف اور واضح تحریر کو بنیاد بنایا ہے اور کلام میں جو تبدیلی اور ترمیم رونما ہوئی ہے اس کو ''اختلافِ نسخ'' کی صورت میں پیش کر دیا گیا ہے۔

ظہور نظر املاء کے حوالے سے بہت محتاط نہیں تھے۔ ظہور نظر لفظوں کے شوشے بنانے اور نقطے ڈالنے میں بھی محتاط نہیں تھے۔ ظہور نظر ''لیے''، ''دیے'' اور ''کیے'' وغیرہ کی املاء لکھتے وقت ان الفاظ پر ''ہمزہ'' ڈال دیتے تھے۔ اسی طرح لفظ ''دھواں'' لکھتے ہوئے حرف ''الف'' کو ''ہمزہ'' سے لکھتے تھے۔ ظہور نظر ''گزرا''، ''گزرے''، ''گزرتی'' اور ''گزشتہ'' وغیرہ کی املاء حرف ''ذ'' سے لکھتے تھے۔ ہم نے تدوینِ کلام کے حوالے سے یہ سارے امور پیشِ نظر رکھنے کی حتی الوسع کوشش کی ہے اور اب ہم بہت محتاط ہو کر کہہ

سکتے ہیں کہ بہاول پور کے عظیم اُردو شاعر ظہور نظر کا تمام کلام حتی المقدور مدوّن ہوگیا ہے۔

ظہور نظر کی شاعری بہاول پور ہی نہیں بلکہ اُردو میں عالمی موضوعات کی حامل شاعری ہے۔ ہمارا یہ شاعر مسلمان ہے کہ حمد، نعت اور سلام لکھتا ہے۔ اُردو شعر کے تمام عمومی موضوعات اس کی شاعری میں موجود ہیں لیکن یہ بہاول پور میں بیٹھ کر عالمی موضوعات کو بھی اپنی شاعری میں مناسب جگہ دیتا ہے جب کہ فنی طور پر اعلیٰ تعلیم سے محروم یہ شخص اپنی شخصی قابلیت اور مطالعے کے نتیجے میں ایسا شعر کہنے کی صلاحیت رکھتا ہے جسے اُردو کے کسی بھی دور کے اور کسی بھی شاعر کے مقابلے میں رکھا جاسکتا ہے۔ پھر اس کا لہجہ غزل کی تمام مرغوبیت کے باوجود اس تندی اور تیزی کا حامل بھی ہے جو مزاحمتی شاعری کا طرۂ امتیاز ہے۔مثال کے طور پر کچھ اشعار ملاحظہ کیجیے:

ــ ظلم ہو ، جبر ہو ، بے داد ہو ، لکھنا ہوگا
لکھنا تو ہے مری اُفتاد ، سو لکھنا ہوگا
وقت ہے عدل کی تاریخ رقم کرنے کا
خود بھی ٹھہرو جو گنہ گار تو لکھنا ہوگا
کچھ نہ لکھو گے تو دیوار پہ لکھ دے گا تمھیں
یہ بُرا وقت ہے دانشورو ، لکھنا ہوگا[۴۶]

مزاحمتی رویے کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی بے حد قابلِ توجہ ہے کہ ظہور نظر مکتبی تعلیم کے حوالے سے اہم آدمی نہیں تھے لیکن اپنی شاعری کے حوالے سے بہ لحاظ اصناف اور بہ لحاظ ہیئت وہ کسی صورت بھی نظر انداز نہیں کیے جاسکتے لیکن اس کے لیے کوئی ایک آدھ مضمون کفایت نہیں کرے گا بلکہ اس کے لیے ایک الگ سے دفتر کی ضرورت ہے اور ان شاء اللہ ہمارا کام بھی مطالعۂ ظہور نظر کے لیے بارش کے پہلے قطرے کی حیثیت رکھتا ہے۔

درحقیقت ظہور نظر صرف اُردو کے شاعر نہیں تھے کہ بیاضوں اور رسالوں میں اُن کا پنجابی اور سرائیکی کلام بھی موجود ہے جسے مشکلات کے باوجود ہم اسی کلیات میں سمیٹنے کی کوشش کر رہے ہیں جب کہ ظہور نظر کا نثری کام تا حال ایک الگ محقق کا متقاضی ہے اور اس کام میں اُن کے اُردو ڈرامے نیز مختلف اخبارات کے حوالے سے بطور ایڈیٹر ان کا کام توجہ چاہتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ ☆ قومی شناختی کارڈ (344-23-198310)

☆ روزنامہ ''حریت'' کراچی، ۹ نومبر ۱۹۲۸ء، ص ۶

☆ ''فنون'' لاہور، جنوری ۱۹۶۹ء، جلد دوم، ص ۱۲۳۵

☆ حیات میرٹھی، ''بہاول پور کا شعری ادب''، اُردو اکیڈمی، بہاول پور، ۱۹۷۱ء، ص ۲۳۴

☆ سردار علی جاوید ،"ظہور نظر :ادیب و شاعر"،مقالہ برائے ایم۔فل اُردو، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد،ص ۳

☆ عبدالخالق تنویر، ڈاکٹر ،"ظہور نظر احوال و آثار"،مقالہ برائے پی ایچ۔ڈی اُردو،اسلامیہ یونیورسٹی، بہاول پور،ص ۸

☆ عمران اقبال،"بہاول پور میں اُردو شاعری"، چولستان علمی و ادبی فورم، بہاول پور،ص ۱۱۳

۲۔ تنویر نظر،استفسار از :محلہ غوث پورہ،اندرون فرید گیٹ، بہاول پور،بتاریخ ۱۶ جون ۲۰۱۰ء،شام ۰۰ :۷ بجے

۳۔ ظہور نظر،"خودنوشت سوانح"،مشمولہ "فنون" لاہور،جلد دوم،جنوری ۱۹۶۹ء،ص ۱۲۳۸

۴۔ خواجہ محمد زکریا،ڈاکٹر،"انتخاب زریں اُردو نظم"،سنگت پبلشرز، لاہور،ص ۲۸۰

۵۔ حیات میرٹھی،"بہاول پور کا شعری ادب"،ص ۲۳۴۔۲۳۵

۶۔ ایضاً، ص ۲۳۵

۷۔ عبدالخالق تنویر، ڈاکٹر،"ظہور نظر احوال و آثار"،مقالہ برائے پی ایچ۔ڈی اُردو، اسلامیہ یونیورسٹی، بہاول پور،ص ۵۳۔۶۰

۸۔ ایضاً، ص ۷۱۔۱۲۵ ۹۔ حیات میرٹھی،"بہاول پور کا شعری ادب"،ص ۲۳۶

۱۰۔ ہفت وار "حاول" ۲۰، مارچ ۱۹۵۷ء،ص ندارد

۱۱۔ ظہور نظر،"خودنوشت سوانح"،ص ۱۲۳۸ ۱۲۔ بیاض۔۱،ص ۱۸۳

۱۳۔ "ریزہ ریزہ"،کتاب نما، لاہور، اپریل ۱۹۶۶ء،ص ۱۲۰

۱۴۔ بیاض۔۱،ص ۱۸۴ ☆ "فنون" لاہور، مئی / جون ۱۹۶۵ء،ص ۴۴۹

۱۵۔ "ریزہ ریزہ"،ص ۲۰۰ ۱۶۔ بیاض۔۱،ص ۱۸۴

۱۷۔ "فنون" لاہور،مئی/ جون ۱۹۶۵ء،ص ۴۴۹ ۱۸۔ "ریزہ ریزہ"،ص ۲۰۰

۱۹۔ بیاض۔۱،ص ۱۸۴ ☆ "فنون" لاہور، مئی / جون ۱۹۶۵ء،ص ۴۴۹

۲۰۔ "ریزہ ریزہ"،ص ۲۰۱ ۲۱۔ بیاض۔۱،ص ۱۸۱

۲۲۔ "فنون" لاہور، اکتوبر ۱۹۶۵ء،ص ۱۳۶ ۲۳۔ "ریزہ ریزہ"،ص ۱۸۳

۲۴۔ بیاض۔۱،ص ۱۸۴ ☆ "ریزہ ریزہ"،ص ۱۸۳

۲۵۔ "فنون" لاہور، اکتوبر ۱۹۶۵ء،ص ۱۳۶

۲۶۔ بیاض۔۱،ص ۱۸۳ ☆ "فنون" لاہور، اکتوبر ۱۹۶۵ء،ص ۱۳۶

۲۷۔ "ریزہ ریزہ"،ص ۱۸۴ ۲۸۔ بیاض۔۷،ص ۱۱۲۵

۲۹۔ "ریزہ ریزہ"،ص ۲۱۰

۳۰۔ بیاض۔۱،ص۵۸ ☆ ''نقوش'' لاہور،فروری ۱۹۶۱ء،ص۱۰۷

۳۱۔ ''ریزہ ریزہ''،ص۱۲۰ ۳۲۔ بیاض۔۱،ص۵۸

۳۳۔ ''نقوش'' لاہور،فروری ۱۹۶۱ء،ص۱۰۷ ۳۴۔ ''ریزہ ریزہ''،ص۱۲۰

۳۵۔ بیاض۔۱،ص۱۲۹ ☆ ''ریزہ ریزہ''،ص۶۲

۳۶۔ ''فنون'' لاہور،اکتوبر/نومبر ۱۹۶۴ء،ص۱۹۱

۳۷۔ بیاض۔۱،ص۱۲۹ ☆ ''ریزہ ریزہ''،ص۶۳

۳۸۔ ''فنون'' لاہور،اکتوبر/نومبر ۱۹۶۴ء،ص۱۹۱

۳۹۔ احمد ندیم قاسمی، ''مکتوب بنام پروفیسر ڈاکٹر عبدالخالق تنویر، ۹ جنوری ۱۹۹۱ء

۴۰۔ سردار علی جاوید، ''ظہور نظر :ادیب و شاعر''، مقالہ برائے ایم۔فل اُردو، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد،ص ۹۷

۴۱۔ عبدالخالق تنویر، ڈاکٹر، ''ظہور نظر احوال و آثار''، مقالہ برائے پی ایچ۔ڈی اُردو، اسلامیہ یونیورسٹی ، بہاول پور،ص ۱۴۸

۴۲۔ بیاض۔۵،ص۶۸ ☆ ''افکار'' کراچی،جنوری ۱۹۷۲ء،ص۱۸

۴۳۔ ''وفا کا سفر'' مطبوعات، لاہور، ۱۹۸۶ء،ص۱۲۵

۴۴۔ بیاض۔۵،ص۶۸ ☆ ''افکار'' کراچی، جنوری ۱۹۷۲ء،ص۱۸

۴۵۔ ''وفا کا سفر''،ص۱۲۶ ۴۶۔ بیاض۔۵،ص۶۸

۴۷۔ ''افکار'' کراچی، جنوری ۱۹۷۲ء،ص۱۸ ☆ ''وفا کا سفر''،ص۱۲۶

۴۸۔ بیاض۔۵،ص۹۸ ☆ ''فنون'' لاہور،مارچ ۱۹۷۰ء،ص۶۰

۴۹۔ ''وفا کا سفر''،ص۱۴۸ ۵۰۔ بیاض۔۵،ص۶۸

۵۱۔ ''فنون'' لاہور، مارچ ۱۹۷۰ء،ص۶۰ ☆ ''وفا کا سفر''،ص۱۴۸

۵۲۔ بیاض۔۵،ص۶۸

۵۳۔ ''فنون'' لاہور،مارچ ۱۹۷۰ء،ص۶۰ ☆ ''وفا کا سفر''،ص۱۴۸

۵۴۔ بیاض۔۵،ص۶۸

۵۵۔ ''فنون'' لاہور،مارچ ۱۹۷۰ء،ص۶۰ ☆ ''وفا کا سفر''،ص۱۴۸

۵۶۔ بیاض۔۵،ص۹۰

۵۷۔ ''فنون'' لاہور،فروری/ مارچ ۱۹۷۱ء،ص ☆ ''وفا کا سفر''،ص۱۳۲

۵۸۔ بیاض۔۶،ص۱۰۰۰ ☆ ''وفا کا سفر''،ص۳۱۲

۵۹۔ ''ہم قلم'' کراچی، اکتوبر ۱۹۶۱ء،ص۴۶ ۶۰۔ بیاض ۔۶،ص۱۰۰۰

۶۱۔ ''ہم قلم'' کراچی، اکتوبر ۱۹۶۱ء،ص۴۶ ۶۲۔ بیاض ۔۶،ص۱۰۰۰

۶۳۔ ''ہم قلم'' کراچی، اکتوبر ۱۹۶۱ء،ص۴۶ ۶۴۔ بیاض۔۶،ص۱۰۰۱

۶۵۔ ''ہم قلم'' کراچی، اکتوبر ۱۹۶۱ء،ص۴۶ ۶۶۔ بیاض۔۶،ص۱۰۰۱

۶۷۔ ''ہم قلم'' کراچی، اکتوبر ۱۹۶۱ء،ص۴۶

۶۸۔ بیاض۔۵،ص۸۰۸ ☆ ''فنون'' لاہور، جنوری ۱۹۶۹ء،ص۷۷۱

۶۹۔ ''وفا کا سفر''،ص۳۱۷

۷۰۔ بیاض۔۵،ص۸۰۸ ☆ ''وفا کا سفر''،ص۳۱۷

۷۱۔ ''فنون'' لاہور، جنوری ۱۹۶۹ء،ص۷۷۱

۷۲۔ بیاض۔۵،ص۸۰۹ ☆ ''وفا کا سفر''،ص۳۱۸

۷۳۔ ''فنون'' لاہور، جنوری ۱۹۶۹ء،ص۷۷۱

۷۴۔ بیاض۔۵،ص۸۱۰

۷۵۔ ''فنون'' لاہور، جنوری ۱۹۶۹ء،ص۷۷۱

۷۶۔ ''وفا کا سفر''،ص۱۹۳

یٰسین آفاقی
ایسوسی ایٹ پروفیسر، اسلام آباد کالج فار بوائز
جی سکس تھری، اسلام آباد

اُردو تنقید میں روایت کا تصور

Yasin Afaqi
Associate Prof. Islamabad Collage For Boys
G-6/3, Islambad.

The Concept of Tradition in Urdu Criticism

There are many unresolved problems in Urdu literature and tradition is one of the most intractable. The concept of tradition is necessary to demonstrate the process of literary change and is indispensable to establish the original meaning of a text and to reveal the total structure of a literary work. The article discusses concept of tradition with special emphasis on the views of T.S. Eliot, Muhammad Hasan Askari and Anis Nagi. While elaborating and analyzing their views the writer of this article evolves a view that there is room enough for writing on this subject because it is still a bone of contention.

اُردو تنقید میں روایت کے تصور پر سنجیدگی سے غور و فکر کی کوشش نہیں کی گئی۔ اس سلسلے میں محمد حسن عسکری نے پہل کی۔ زیادہ تر قارئین جدید اردو تنقید میں روایت کے مباحث کو ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کے اثرات میں شمار کرتے ہیں۔ محمد حسن عسکری کا کہنا ہے کہ ”ایلیٹ کے اثر سے روایت کا لفظ فیشن میں داخل ہو گیا ہے۔“[1] ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”ایلیٹ صاحب کو دعویٰ ہے کہ ان کے ذہن میں روایت کا واضح تصور موجود ہے اور آج کل کی انگریزی تنقید میں اور اس کے اثر سے خود اردو کی تنقید میں روایت کا چرچا انہیں کے فیض سے ہوا ہے۔“[2] ناصر عباس نیر کے نزدیک یہ بات ایک حد تک ہی درست ہے۔ ”اصل یہ ہے کہ اردو ادب میں جدید رجحانات کی آمد کے ساتھ ہی روایت معرضِ بحث میں آ گئی تھی۔ قدیم و جدید جب مقابل آتے ہیں تو دونوں میں ٹکراؤ لازماً ہوتا ہے۔“[3] کسی چیز کا معرضِ بحث میں آنا ایک الگ چیز ہے اور اس پر بحث و تمحیص کا فیشن کی حدود میں داخل ہونا ایک دوسری بات ہے۔ بہ ہر حال اردو تنقید میں روایت کا تصور فیشن کی حدود میں ایلیٹ کے اثر سے ہی داخل ہوا ہے۔ تاہم یہ حقیقت ہے کہ اردو تنقید میں جدید رجحانات کے سلسلے میں روایت کا تذکرہ ہوتا رہا ہے۔ ہمارے قدامت پسند اُدبا نے اس سے استناد لے کر جدیدیت کو رد کیا ہے۔ اس تناظر میں روایت کا مفہوم متعین کرنے کے لیے سب سے پہلے ایلیٹ کے تصورِ روایت کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

ایلیٹ کی نظر میں تمام عظیم ادبی فن پارے ایک سلسلہ میں منظم و مرتب ہوتے ہیں۔ اور نقاد کا کام یہ ہے کہ وہ ان عظیم فن پاروں کو نئی صورت حال کے پیش نظر نئی ترتیب و تنظیم کے ساتھ پیش کرے۔ اس کام کے لیے ادبی روایت سے آگاہی لازم ہے۔ اس لیے ایلیٹ روایت کی ضرورت واہمیت پر زور دیتا ہے۔ محمد حسن عسکری نے ایلیٹ کے حوالے سے اس بات کو یوں کہا ہے ''روایت کا دارومدار عقائد پر نہیں، عقائد تو روایت کی تشکیل کے دوران میں زندہ صورت اختیار کرتے ہیں۔''[۴] ایلیٹ کے اس بیان پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں: ''اگر عقیدے اسی طرح پیدا ہوتے ہیں تو مذہب اچھا خاصا تماشا بن جاتا ہے۔ قصہ یہ ہے کہ ایلیٹ صاحب اپنی مذہبیت کے باوجود عقیدے کے لفظ سے اتنا ہی بھڑکتے ہیں جتنا کوئی ۔ دراصل یورپ کو معلوم نہیں کہ عقیدہ کیا چیز ہے۔''[۵] آگے لکھتے ہیں: ''یورپ میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں ان کی وجہ ایلیٹ صاحب معاشی اور صنعتی بتاتے ہیں۔ اگر کپڑے دھونے کی مشین کے ساتھ ساتھ عقیدہ بھی بدل سکتا ہے یا نشوونما پا سکتا ہے تو ایسے عقیدے کی قدر و قیمت ہی کیا۔''[۶] عسکری کے نزدیک رومن کیتھولک ایلیٹ فی الجملہ عقیدے کو اسی سطح پر لے آتے ہیں۔ روایت کی تعریف بیان کرتے ہوئے ایلیٹ لکھتا ہے: ''روایت وقیع ترین مذہبی رسوم سے لے کر سلام کرنے کے طریقے تک ان سارے افعال کا مجموعہ ہے جو ایک جگہ رہنے والے اور ایک نسل کے لوگوں کے لیے معمول بن گئے ہیں۔''[۷] ایلیٹ کے اس بیان سے عسکری یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ روایت کا مطلب ہے عادت اور عادت تو بڑی کمزور چیز ہے۔ عادت کو زندہ رکھنے پر اتنا زور کیوں؟ عسکری کا کہنا ہے کہ ایلیٹ نے روایت کے متعلق شور مچا کے مسئلے کو اُلجھا دیا ہے۔ اس ضمن میں سلیم احمد لکھتے ہیں:

> ''عام طور پر ہم ہر اس چیز کو روایت کہہ دیتے ہیں جو ہم نے کسی وجہ سے عارضی یا مستقل طور پر اختیار کر لی ہو۔ ان معنوں میں روایت صرف ایک طرح کی عادت کا نام ہے۔ اس سے یہ غلط خیال پیدا ہوا کہ ایک تہذیب میں بیک وقت مختلف بلکہ متضاد روایتیں موجود ہوتی ہیں جو اپنی اپنی جگہ مستقل وجود رکھتی ہیں اور اُنھیں حسبِ منشا ترک یا تبدیل کیا جاسکتا ہے۔''[۸]

ایلیٹ کے خیال میں روایت کوئی غیر مبدل اور ساکن چیز نہیں یعنی جسے بدلا نہ جا سکے اور جو اپنی جگہ ٹھہری رہے۔ اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایلیٹ کے نزدیک روایت کا دارومدار عقائد پر کیوں نہیں، کیوں کہ ان کے بقول عقیدہ بھی بدل سکتا ہے یا نشوونما پا سکتا ہے۔ عسکری کے نزدیک ایلیٹ عقیدے کے لفظ سے بھڑکتے ہیں۔ شاید اسی لیے سجاد باقر رضوی نے عقائد کی جگہ تعصبات کا لفظ استعمال کیا ہے۔ عسکری کے بیان کی رو سے یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ اگر ایلیٹ کے تصورِ روایت کا دارومدار عقائد پر نہیں تو پھر کس چیز پر ہے؟ اور سجاد باقر رضوی کے بیان کے مطابق اگر روایت کا مطلب چند تعصبات کو برقرار رکھنا نہیں ہے تو کیا بہت سے تعصبات کو قائم رکھنا روایت ہے۔ یا پھر کس چیز کو برقرار رکھنا روایت ہے؟ اگر روایت کے تشکیلی عمل میں عقائد زندہ صورت اختیار کرتے ہیں اور وجود میں آتے ہیں تو پھر ان پر روایت کا انحصار کیوں نہیں جو خود تبدیل ہونے والی شے ہے۔

سجاد باقر رضوی کا کہنا ہے کہ ایلیٹ کے نزدیک روایت کے یہ معنی نہیں کہ محض چند تعصبات کو برقرار رکھا جائے، اس لیے کہ تعصبات تو روایت کے تشکیلی عمل کے دوران وجود میں آتے ہیں۔ اس کے نزدیک: ''اگر روایت کے معنی یہ ہیں کہ اپنے سے پہلی نسل کے طریقوں اور کامیابیوں کا آنکھ میچ کر یا سہمے سہمے اتباع کیا جائے تو ایسی صورت میں یقیناً روایت کی حمایت سے گریز کرنا

چاہیے۔"[۹] ایلیٹ کے نزدیک روایت کا معاملہ بہت وسیع اہمیت کا حامل ہے۔ یہ میراث میں نہیں ملتی۔ اسے حاصل کرنے کے لیے بڑے ریاض کی ضرورت پڑتی ہے۔ ایلیٹ اس کے لیے تاریخی شعور کو لازمی قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"تاریخی شعور ادیب کو مجبور کرتا ہے کہ لکھتے وقت جہاں اسے اپنی نسل کا احساس رہے وہاں یہ احساس بھی رہے کہ یورپ کا سارا ادب ہومر سے لے کر اب تک، اور اس کے اپنے ملک کا سارا ادب ایک ساتھ زندہ ہے اور ایک ہی نظام میں مربوط ہے۔ یہ تاریخی شعور، جس میں لازمان اور زمان کا شعور الگ الگ اور ساتھ ساتھ شامل ہے، وہ چیز ہے جو ادیب کو روایت کا پابند بناتا ہے اور یہی وہ شعور ہے جو کسی ادیب کو "زماں" میں اس کے اپنے مقام اور اپنی معاصرت کا شعور عطا کرتا ہے۔"[۱۰]

ایلیٹ کے تصورِ روایت کے حوالے سے حامدی کاشمیری کہتے ہیں:

"ایلیٹ نے برگساں کے مرورِ زماں کے تصور کی مانند ادب میں روایت کے شعور کو وقت اور جگہ کی حد بندیوں سے بالاتر قرار دیا ہے۔ اس نے ادب کو مختلف ادوار میں تقسیم کرنے کے تصور کو مسترد کرتے ہوئے اسے زمانی تناظر میں ایک مسلسل growth کی صورت میں دیکھا ہے۔"[۱۱]

ناصر عباس نیّر ایلیٹ کے تصورِ روایت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ایلیٹ روایت سے مراد وہ نظام لیتا ہے جو تمام یورپی ادب میں موجود اور کارفرما ہے اور اس ادب کو ایک زندہ وحدت میں بدلتا ہے۔ مگر یہ نظام فرد کو وارثتاً منتقل نہیں ہوتا، تاریخی شعور کی مدد سے اسے حاصل کرنا ہوتا ہے اور اس کے لیے سخت ریاض کی ضرورت ہوتی ہے۔ روایت میں زمانیت اور لازمانیت دونوں عناصر ہوتے ہیں۔ یعنی فن کار موجود اور گزرے ہوئے زمانوں سے (گزرے زمانے کے مردہ اور زندہ عناصر کے فرق اور شعور کے ساتھ) منسلک ہوتا ہے۔"[۱۲]

ایلیٹ تاریخی شعور پر بہت زور دیتا ہے اور اس کا مطلب اس کی نظر میں یہ ہے کہ ادیب کو زمانیت او لازمانیت دونوں کا احساس اور شعور الگ الگ بھی ہو اور ایک ساتھ بھی۔ اس کے نزدیک ایسے ہی احساس کے ساتھ روایتی ادب تخلیق ہوتا ہے۔ ڈاکٹر سجاد باقر رضوی کے بقول ایلیٹ کے نزدیک شاعر کے روایتی ہونے کے لیے یہ ضروری ہے:

"اسے زندگی اور ادب میں ابدی و فانی دونوں قسم کے عناصر کا شعور ہو، ساتھ ہی ابدی و فانی دونوں عناصر کا اکٹھا شعور ہو۔ یہی وہ شعور ہے جس کے باعث شاعر کو اپنے زمانے کا شعور ہوتا ہے، اور اس شعور کے باعث وہ خود اپنا ہم عصر بن جاتا ہے۔"[۱۳]

یہی تاریخی شعور اور روایت کا احساس ہے جس کی مدد سے ادب کی صحیح جانچ پرکھ اور اعلیٰ تخلیق ممکن ہے۔ ایلیٹ کا کہنا ہے کہ ہم کسی شاعر کی تحسین کے دوران اس کی تخلیقات کے ان پہلوؤں پر زور دیتے ہیں جہاں وہ دوسرے شعرا سے کم سے کم مماثلت رکھتا ہے۔ اس کی شاعری کے ان حصوں اور پہلوؤں سے اس کی انفرادیت اور اصل جوہر کا سراغ لگانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس شاعر

اور اس کے پیش روؤں اور خاص طور پر اس کے قریبی پیش روؤں میں جو فرق ہے اس پر اطمینان کا اظہار کرتے ہیں اور بالخصوص ان خصوصیات کی ٹوہ لگاتے ہیں جو اس شاعر کو دوسرے شاعروں سے منفرد اور ممتاز بناتی ہیں لیکن اگر کسی شاعر کا مطالعہ بغیر اس تعصب کے کریں تو یہ احساس ہوگا کہ: ''اس کی شاعری کے نہ صرف بہترین بلکہ منفرد ترین حصے بھی ایسے ہیں جن میں مرحوم شعرا اور اس کے اسلاف اپنی 'لافانیت' کو زیادہ شدت کے ساتھ ظاہر کر رہے ہیں۔''[۱۴] روایت کے تصور کا یہ وہ پہلو ہے جسے ایلیٹ شخصی و انفرادی رجحانات کے خلاف استعمال کرتا ہے۔ اس کے مطابق تنقید کا یہ رجحان درست نہیں جس کی رو سے کسی شاعر کی تعریف اس کی شاعری کے ان عناصر کے سبب کی جاتی ہے جو اس کی شاعری میں بالکل الگ اور دوسرے تمام شعرا سے مختلف ہوتے ہیں۔

محمد حسن عسکری نے اپنے مضمون ''روایت کیا ہے؟'' میں لکھا کہ ''روایت کے معنی سمجھے بغیر ادب چل نہیں سکتا اور مغرب روایت کے معنی سمجھنے میں بالکل ناکام رہا ہے۔''[۱۵] سوال یہ ہے کہ محمد حسن عسکری کے نزدیک روایت کے معنی کیا ہیں۔ اس سوال کا جواب دینے سے قبل یہ ضروری ہے کہ پہلے یہ جان لیا جائے کہ محمد حسن عسکری سے پہلے روایت کا کیا تصور رہا ہے؟ مختلف لوگوں نے مختلف انداز میں روایت کا تصور پیش کیا ہے۔ بالعموم عسکری سے پہلے اردو میں روایت کا تصور کچھ اس طرح تھا کہ روایت بدلتی رہتی ہے، پُرانی ہوتی رہتی ہے۔ اس سلسلے میں شمس الرحمٰن فاروقی کہتے ہیں:

> ''سرور صاحب کے یہاں، احتشام صاحب کے یہاں، سب کے یہاں یہ خیال مل جائے گا کہ روایت ایک پُرانی سی چیز ہے جو کبھی پیدا ہوئی ہوگی کسی زمانے میں۔ اسے لوگوں نے اختیار کیا، یا وہ لوگوں پر اثر انداز ہوئی۔ لیکن زمانہ بدلنے کے ساتھ ساتھ وہ بدلی نہیں، جامد ہو کر رہ گئی۔ اس کی ذات میں ہی کچھ عیب موجود تھا، اس میں کچھ فساد بھی تھا۔ کچھ صالح اور غیر صالح عناصر سے مل کر روایت بنی۔ اور عسکری کے پہلے لوگ یا تو روایت کو مسترد کرتے تھے مثلاً اختر حسین رائے پوری، یا ترقی پسند مفکرین اور کچھ دوسرے یہ کہتے تھے کہ روایت کے صالح حصے کو تو ہم لے لیں اور اس غیر صالح حصے کو ہم چھوڑ دیں۔ جو کچھ اس میں فاسد ہے، مفسدہ ہے، اس کو ہم چھوڑ دیں اور جو اس میں اصلاح پذیر ہے اس کو قبول کر لیں۔''[۱۶]

شمس الرحمٰن فاروقی اپنی بات کو جاری رکھتے ہوئے کہتے ہیں:

> ''لیکن انھوں نے رسمی باتیں کہنے کے سوا کبھی واضح نہیں کیا کہ ''فاسد/ غیر فاسد''، ''صالح / غیر صالح'' جیسی اصطلاحوں سے ان کی کیا مراد ہے۔۔۔اور یہ انھوں نے کبھی منطقی یا تاریخی طور پر ثابت نہیں کیا کہ روایت کوئی پرانی چیز ہے جو ایک جگہ جامد ہو کر رہ جاتی ہے۔ بس دعویٰ ہی کرتے رہ گئے۔''[۱۷]

یعنی عسکری سے پہلے تصورِ روایت یہ تھا کہ یہ ایک انسانی چیز ہے۔ کل تھی اور آج نہیں ہے۔ کل اس طرح تھی اور آج بدل کر یوں ہو گئی۔ کل اس کا کچھ حصہ ہم نے ترک کر دیا تھا اور آج اس میں کچھ نئی چیزیں ڈال دی ہیں۔ یہ سوال کہ روایت سے کیا مراد ہے۔ عسکری کا خیال ہے کہ اس سوال کا جواب مغرب میں رُنے گینوں نے دیا ہے۔ اس کے حوالے سے وہ لکھتے ہیں:

''روایتی ادب اور روایتی فنون صرف روایتی معاشرے میں پیدا ہو سکتے ہیں اور روایتی معاشرہ وہ ہے جو

مابعدالطبیعیات کی بنیاد پر قائم ہو۔ مابعدالطبیعیات چند نظریوں کا نام نہیں المتوحیّدُ واحد'' مابعدالطبیعیات صرف ایک ہی ہوسکتی ہے، یہی اصل اور بنیادی روایت ہے اس کا تعلق کسی نسل یا ملک سے نہیں البتہ اس کے اظہار کے طریقے مختلف ہو سکتے ہیں۔''[۱۸]

حسن عسکری نے روایتی ادب اور فنون کا رشتہ روایتی معاشرے کے ساتھ اُستوار کیا ہے اور مابعدالطبیعیات کو اس معاشرے کی اساس گردانا ہے۔ یوں وہ روایت کو مابعدالطبیعیاتی اُصولوں پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ مابعدالطبیعیات کیا ہے؟ عسکری شاہ وہاج الدین کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''جب آپ وجودِ مطلق کو بلالحاظِ تعینات یاد کریں گے تو یہ وجودِ باری ہے۔ اور جب بلحاظِ تناسب تعینات محسوس کریں گے تو یہ روحانیات ہے۔ جب بلحاظ اعراض دیکھیں گے تو یہ مادیت ہے، وجودِ انسانی سے مراد وجودِ مطلق ہے۔ روحِ انسانی سے مراد وہ روح ہے جو مجموعۂ تعیناتِ اَنفسی و آفاقی ہے۔ جسم انسانی سے مراد خلاصۂ مادیاتِ اَنفس و آفاق ہے۔''[۱۹]

عسکری کے نزدیک یہ وہ تصور ہے جو روایت کی بنیاد ہے۔ ادب اس تصور کی اساس پر استوار ہونے کی صورت میں روایتی ہے، ورنہ نہیں، چاہیے الفاظ اور اسالیب روایتی استعمال ہو رہے ہوں۔ اس مابعدالطبیعیات سے ادب کو سمجھنے اور اس کی قدر و قیمت کا تعین کرنے کے چند اُصول بھی نکلتے ہیں۔ انھوں نے لکھا ہے کہ انسان کے پیشِ نظر معرفت کے لیے صرف دو ہی تعینات ہیں، اَنفس اور آفاق۔ اس کے بعد وہ لکھتے ہیں:

''تکمیل اس میں ہے کہ دونوں کی شناخت ایک ساتھ ہو اور اَنفس کی شناخت کو آفاق کی شناخت پر غلبہ ہو۔ کیوں کہ آفاق جسم ہے اور اَنفس اس کی روح ہے کیوں کہ آفاق میں کسی چیز کو وجود بلا اَنفس کے ادراک کے پایا نہیں جاتا ہے۔ پس رونکا رونکا اَنفس کا آفاق کے لیے عالم عالم ہے۔ اسی لیے پچھلی صدیوں سے شاعری ہر زبان کی بشمول آفاق اَنفس کو غلبہ دے کر مکمل سمجھی گئی ہے اور باعتبار مشرب ہر ملت و قوم کے معشوق اَنفس ہی کو قرار دیا گیا ہے۔''[۲۰]

عسکری کے بقول ان اقتباسات کے ذریعے نہ صرف روایت کا ایک مفہوم متعین ہو جاتا ہے بلکہ روایتی نقطۂ نظر سے کسی ادب پارے کی قدر و قیمت کا تعین کرنے کا بھی ایک معیار ہاتھ لگ جاتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایسی ادبی تنقید اردو میں مشکل سے ملے گی۔ انھوں نے ایک ایسا معیار مقرر کر دیا ہے جو دنیا بھر کے ادب پر حاوی ہے۔ ''وقت کی راگنی'' کے ایک دوسرے مضمون ''اُردو ادب کی روایت کیا ہے؟'' میں عسکری اپنے تصورِ روایت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مشرق کی حد تک تو مسئلہ بالکل واضح ہے۔ مسلمان ہوں یا ہندو یا بدھ سب کا اتفاق دو چیزوں پر تو ہے ہی۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ معاشرتی روایت، ادبی روایت، دینی روایت یہ الگ الگ چیزیں نہیں بلکہ ایک بڑی اور واحد روایت ہے جو سب کی بنیاد ہے اور باقی چھوٹی روایتیں اسی کا حصہ ہیں اور اسی سے نکلی ہیں۔ اسلامی اصطلاح کے مطابق اسی بنیادی روایت کا نام ''دین'' ہے۔ ثانوی روایتوں میں شامل ہونے کے لیے اس بنیادی روایت میں شامل ہونا

لازمی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ بنیادی روایت نکلتی ہے کسی آسمانی یا مقدس کتاب سے، پھر اس کی وضاحت کرتے ہیں اس روایت کے مستند نمایندے، اور صرف انہی نمایندوں کا قول استناد کے قابل ہوتا ہے، پھر ایک تیسری بات ہے جو ہر زبان میں خود لفظ ''روایت'' کے مفہوم کا لازمی جز ہے یعنی روایت وہ چیز ہے جو ایک آدمی سے دوسرے آدمی تک پہنچائی جائے۔''[۲۱]

اپنی کتاب ''جدیدیت'' میں عسکری لکھتے ہیں:

''صرف اسلام ہی نہیں بلکہ مشرق کے سارے ادیان کا انحصار زیادہ تر زبانی روایت پر ہے، لکھی ہوئی کتابوں پر نہیں۔ ہمارے نزدیک کسی دین کے زندہ ہونے کا معیار یہ ہے کہ روایت شروع سے لے کر آج تک کلی حیثیت سے سلسلہ بہ سلسلہ اور سینہ بہ سینہ منتقل ہوتی چلی آ رہی ہو۔''[۲۲]

سلیم احمد، عسکری کے تصورِ روایت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''عسکری صاحب وہ پہلے آدمی ہیں جنھوں نے ہمیں بتایا کہ روایت سب سے پہلے ایک مابعدالطبیعیاتی نظام ہے۔ پھر اس سے کسی تہذیب کی ساری شکلیں پیدا ہوتی ہیں۔ مذہب، اخلاق، معاشرت اور علوم وفنون کے سارے اصول مابعدالطبیعیاتی نظام سے اخذ کیے جاتے ہیں، اور اسی کے تابع ہوتے ہیں پھر زندگی کے مختلف شعبوں کے اُصول ایک دوسرے سے الگ تھلگ نہیں ہوتے بلکہ ایک دوسرے سے مربوط اور ایک کُل کا حصہ ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور اہم بات یہ ہے کہ انھیں وقتی ضرورت یا پسند ناپسند کی بنا پر تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ وہ اپنا مستقل وجود رکھتے ہیں اور ان میں کسی بھی تبدیلی کے معنی مابعدالطبیعیاتی گمراہی کے ہیں۔''[۲۳]

عسکری کا روایت کا تصور کیا ہے؟ اس ضمن میں ڈاکٹر تحسین فراقی رقم طراز ہیں:

''عسکری کے ہاں روایت کا لفظ عادت کے طور پر استعمال نہیں ہوا بلکہ روایت سے مراد وہ چیز ہے جس کا تعلق مابعدالطبیعیاتی اُصولوں سے ہو۔ اِس لیے کہ اِن اُصولوں کے ساتھ حقیقت کا ایک واضح تصور منسوب ہوتا ہے۔ حقیقت کا تصور چوں کہ ہر جگہ ایک ہے اس لیے اصلی اور بنیادی روایت بھی ایک ہے۔ اس میں نہ اختلاف ہو سکتا ہے نہ تضاد، نہ وہ نئی ہو سکتی ہے نہ پرانی۔''[۲۴]

ایلیٹ کے تصورِ روایت کا جائزہ لیتے ہوئے عسکری نے لکھا: ''ایلیٹ صاحب کے نزدیک تو روایت بدل بھی سکتی ہے، لیکن ابن عربی کے تصورات کی تو پہلی شرط ہی یہ ہے کہ ان میں کسی تبدیلی کا امکان نہیں۔''[۲۵] عسکری کا کہنا ہے کہ مغرب میں ہر ادیب نے روایت کا ایک الگ تصور قائم کر رکھا ہے۔ ایک نقاد جس کتاب یا مصنف کو روایت میں شامل کرتا ہے، دوسرا اسی کو خارج کرتا ہے۔ غرض جتنے منہ اتنی باتیں۔ نتیجتاً اس لفظ میں معنی ہی نہیں رہے۔ شمس الرحمٰن فاروقی کی نظر میں عسکری کا عظیم ترین کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے روایت کے معنی بدل دیے۔ اس کی ایک بالکل نئی تعریف متعین کر دی۔ عسکری کے تصورِ روایت کے حوالے سے وہ کہتے ہیں:

> ”روایت ایک زندہ اور متحرک چیز ہے۔ اور ہمیشہ ادب کے اندر قائم رہتی ہے۔ اور یہ ایک sameless whole ہے۔ اسے پورا پورا قبول کرنا پڑتا ہے۔ یہ نہیں کہ کسی ادبی روایت کا دو تہائی حصہ تو ہم نے لے لیا اور فلاں روایت کا چوتھائی حصہ وہاں سے لے لیا۔ یا کبھی کہہ دیا کہ یہ روایت آج سے بند اور نئی روایت آج سے شروع۔ تو یہ نہیں ہوسکتا ہے۔ روایت تو ایک نامیاتی کُل ہے جو کہ ادب کے ارتقا کے ساتھ ساتھ چلتی ہے۔ بے شک، ادب اس پر اثر انداز ہوتا ہے اور بے شک، ادب پر وہ اثر انداز ہوتی ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ آپ اسے منطقوں، یا تاریخی خانوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ آپ اس پر کاٹ چھانٹ نہیں کر سکتے کہ یہ لے لیا وہ چھوڑ دیا۔ تو اس میں کوئی تصور فرسودگی کا نہیں ہے۔“[۲۶]

عسکری کے تصورِ روایت کی وضاحت کرتے ہوئے وہ مزید کہتے ہیں:

> ”روایت synchronic چیز ہے۔ یہ ہمیشہ قائم رہتی ہے۔ ہر زمانے میں موجود رہتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ عسکری نے کہا روایت کی اصل جو ہے وہ زبانی بیانات میں ہے، تحریر میں نہیں آتی۔ جو چیز کہ زبان پر رواں رہتی ہے، جاری رہتی ہے، اس سے روایت بنتی ہے، کیوں کہ اس میں تحریر کی سی غلطی ہونے کا امکان کم ہوتا ہے۔ اگر کسی نے غلط تقریر کی بھی تو اس کو درست کرلیا جاتا ہے۔ عام طور پر ہم جو سمجھتے ہیں اس سے یہ الٹی بات ہے۔ لیکن اس کے پیچھے افلاطون کا تصور پنہاں ہے۔ افلاطون نے کہا تھا۔ لکھا ہوا متن اگر غلط ہے تو اسے اپنی اصلاح کرنے کی قوت نہیں۔“[۲۷]

شمس الرحمٰن فاروقی کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ روایت کے اندر اپنی اصلاح کر لینے کی قوت مضمر ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ روایت ایک سے دوسرے تک فوری طور ہو، بالمشافہ پہنچتی ہے۔ جب تک روایت رواں دواں رہتی ہے، یہ سینہ بہ سینہ ایک سے دوسرے تک آتی رہتی ہے۔ اگر روایت چلتی رہے تو اس میں کھوٹ یا فساد کا امکان بہت کم ہوتا ہے، بلکہ نہیں ہوتا۔ لیکن اگر تحریر میں غلطی ہوگی تو اس کی درستی کا امکان نہیں ہوتا۔ کیوں کہ تحریر بہ ظاہر بڑی طاقت ور معلوم ہوتی ہے لیکن اس میں اپنی اصلاح کرنے کی طاقت نہیں ہوتی۔ اصلی روایت وہ ہے جو زبانی طور پر مروج ہو اور ایک سے دوسرے تک مسلسل پہنچے۔ یوں عسکری نے روایت کا تصور ہی بدل کر رکھ دیا۔ لیکن شمس الرحمٰن، فاروقی عسکری کے اردو ادب کی روایت کے تصور کو من وعن قبول نہیں کرتے۔ وہ عسکری سے بعض جگہوں پر اختلاف بھی کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ جہاں خود میں پہنچا ہوں ان کی تعلیمات کے بغیر وہاں میرے لیے پہنچنا ممکن نہ تھا۔ مثال کے طور پر عسکری کہتے ہیں کہ اردو کی حد تک ہماری اسلامی روایت ہے اور فاروقی یہ کہتے ہیں: ”یہ روایت ہند+مسلم نہ کہیے، ہند+ایرانی کہیے، ہند+عرب+ایرانی کہیے“[۲۸] فاروقی کے نزدیک اس روایت میں جو تصورات داخل ہوئے ہیں وہ ہندو اور مسلم دونوں طرف سے لائے گئے ہیں لیکن عسکری کا یہ کہنا ہے کہ توحید کا تصور تو ہندوؤں اور مسلمانوں میں مشترک ہے کہ التوحیدُ واحدٌ لیکن اس کے آگے عسکری کا کہنا ہے کہ ہمارے یہاں ادبی روایت کی تشکیل یا ترقی میں جو تصورات بروئے کار آئے ہیں، وہ درحقیقت خالص اسلامی تصورات ہیں۔ اور اسلامی تصورات میں بھی وہ جن کا رشتہ براہِ راست عقلیت کوش اور ماورائی تصوف یا Intellectual sufism سے جڑ جاتا ہے یعنی تصوف کی اس شکل سے جو عملی نہیں ہے، صرف فکری ہے۔ جو تصوف عملی دنیا میں کارآمد ہے، اس پر عسکری کم گفت گو کرتے ہیں۔ لہٰذا فاروقی کے نزدیک اردو کی ادبی روایت کو انھوں

نے دوطرح سے محدود کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> ''ایک تو انھوں نے اسے محدود کیا محض اسلامی روایت تک، اسلامی تصورات تک، اور دوئم اس کو پھر محدود کیا اسلامی روایت اور اسلامی تصورات کے اس پہلو تک جس کا تعلق ذہنی اور تعقلاتی تصوف سے ہے۔ لہٰذا وہ ایک مخصوص قسم کی Elitist روایت بن کر رہ گئی۔ چناں چہ ہندوستان کی جو مخلوط تہذیب ہے، جو مخلوط تاریخی شعور ہے اور اردو ادب جس کا کہ کُلِ سرسبد ہے، اس کا بہت بڑا حصہ اس روایت میں سے چھوٹ گیا۔''[۲۹]

روایت کے معنی نئے سرے سے قائم کرنا حسن عسکری کا ایک بڑا کارنامہ ہے۔ انھوں نے روایت کی ضرورت، اہمیت اور مرکزیت اردو والوں پر واضح کی۔ روایت کی قوت سے انھیں ہم کنار کیا۔ لیکن انھوں نے اردو کی ادبی روایت کو محدود کر دیا۔ لیکن ساٹھ کی دہائی سے پہلے عسکری کے نزدیک روایت کا یہ تصور نہیں تھا۔ مثال کے طور پر ۱۹۴۴ء میں انھوں نے نیاز فتح پوری کی طرف سے جدید اردو نظم پر عائد کیے جانے والے اعتراضات کے جواب میں اپنے مضمون ''جدید شاعری'' میں لکھا:

> ''شعری تکنیک مغرب سے مستعار لینے میں کوئی شرم کی بات نہیں اور نہ یہ محکومیت کی علامت ہے۔ یہ تو ایک آزادانہ ثقافتی لین دین ہے۔ آزاد نظم کو اختیار کرنے کی اگر کوئی اور وجہ نہ ہوتی تو میرے خیال میں یہی بہت کافی تھی کہ یورپ میں اس کا استعمال ہوا ہے۔''[۳۰]

آگے لکھتے ہیں: ''ہر قوم اور زبان کا علم و ادب ساری دنیا کی مشترکہ جائیداد ہے۔ روایت کا مفہوم اتنا تنگ نہیں کہ باہر کی کوئی چیز اس میں شامل ہی نہ ہو سکے۔ ادب کی تاریخ اس مفہوم کی تردید کرتی ہے۔''[۳۱] عسکری نے مغرب سے شعری تکنیک مستعار لینے کو آزادانہ ثقافتی لین دین سے تعبیر کیا ہے۔ یہاں روایت ایک بڑھنے اور پھیلنے والی چیز ہے جو عجیب سے عجیب تجربے کو بھی اپنا سکتی ہے۔ عسکری کے بقول اگر اپنی روایت کی توسیع کرنے کا احساس ان لوگوں میں نہ ہوتا تو ہمیں نہ چوسر نظر آتا نہ شیکسپیئر، نہ ملٹن، نہ پروست، نہ جوئس۔ اُس وقت ان تجربات سے قومی و نسلی خصوصیات کو کوئی خدشہ نہیں تھا لیکن بعد میں خطرہ لاحق ہوا۔ ممکن ہے ۱۹۴۴ء میں انھیں قومی و نسلی اور تہذیبی خصوصیات کا مکمل ادراک نہ ہو، لیکن ان خصوصیات کی پرچھائیاں ان کے شعور میں ضرور موجود تھیں۔ اس ضمن میں ڈاکٹر تحسین فراقی کا یہ کہنا بالکل درست ہے کہ: ''عسکری کے ہاں یہ قلب ماہیت ناگہانی طور پر نہیں ہوئی کہ وہ ایک جون سے دوسری جون میں تبدیل ہو گئے بلکہ اس کی ایک باقاعدہ تدریج بنتی ہے۔''[۳۲] یہی وجہ ہے کہ ۱۹۶۲ء کے بعد ان کے ہاں روایت کا مفہوم کچھ اس قسم کا ہو گیا کہ مغرب کی کوئی چیز اس میں سما نہیں سکتی تھی۔

ساٹھ کی دہائی میں عسکری کی فکر میں روایت، مابعد الطبیعیات، معرفت، عقل کل وغیرہ الفاظ کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ نامناسب نہ ہوگا کہ عسکری کے روایت اور مابعد الطبیعیات کے تصور کے ضمن میں ساجد علی کے اختلافات کا بھی ذکر کر دیا جائے۔ ساجد علی کے خیال میں عسکری نے مذہب، تصوف، فلسفہ اور سائنس کے مسائل پر اس انداز سے رائے زنی کی ہے کہ اُن کے علم، بصیرت، ذہانت اور فہم پر شبہ سا ہونے لگتا ہے۔ وہ عسکری کے کلیدی تصورات کے تفصیلی دلائل معلوم کرنے کے لیے ان کی کتابوں ''وقت کی راگنی'' اور ''جدیدیت'' کی طرف رجوع کرتے ہیں اور ان کی فکر کے مرکزی نکات کا بالتفصیل تجزیہ کرنے کے بعد اس

نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ عسکری صاحب جسے نجات اور عرفان کا راستہ بتاتے ہیں، وہ درحقیقت قرآن سے انحراف، گریز اور تجاوز کا راستہ ہے۔ وہ عسکری سے اپنے اختلافی نکات کو یوں پیش کرتے ہیں:

۱۔ ''عسکری صاحب کا یہ دعویٰ بالکل غلط اور بے بنیاد ہے کہ تمام ادیان خصوصاً اسلام کا انحصار زبانی روایت پر ہے۔

۲۔ قرآن سے بالاتر کسی شخص کو دین میں سند قرار دینا شدید قسم کا فتنہ ہے۔

۳۔ عسکری صاحب اسلام، بدھ مت، ہندو اور چینی تہذیبوں کی جس مشترک مابعدالطبیعیات کا ذکر کر رہے ہیں، وہ اصلاً وحدتِ اَدیان کا فلسفہ ہے۔ یہ تصور مذہبی نہیں بلکہ سیاسی ضرورتوں کی پیداوار ہے۔ ہندوستان میں داراشکوہ سے لے کر ابوالکلام آزاد تک اس کے بہت سے چیمپئن ہوئے ہیں۔ اسلام کا دوسرے مذاہب سے تعلق اُلفت و مودّت کا نہیں برأت کا ہے۔ قرآن میں اس کی سب سے بڑی سند ''سورۂ کافرون'' ہے۔

۴۔ وحدت الوجود کا فلسفہ قرآن کے تصورِ توحید سے متصادم ہے، اپنی اصل کے اعتبار سے یہ فلسفیانہ ہے، مذہب سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔''۳۳

اب ضرورت اس امر کی ہے کہ عسکری کے تصورِ روایت اور مابعدالطبیعیات کا شمس الرحمٰن فاروقی اور ساجد علی کے کے اختلافات کی روشنی میں تنقیدی مطالعہ کیا جائے اور معلوم کیا جائے کہ اس میں کھرا کیا ہے اور کھوٹا کیا ہے؟ اس میں حق کتنا عیاں ہے اور باطل کتنا نہاں ہے؟ اس سے ایک تو ہماری ادبی وفکری روایت محدود نہیں ہوگی اور دوسرا کسی گمراہی میں مبتلا ہونے سے بھی بچ جائے گی۔

انیس ناگی نے نئی شعری روایت کی تلاش کے سلسلے میں روایت کے مسئلہ پر ازسرِنو غور وفکر کیا ہے۔ کیوں کہ روایت کے تصور کے بغیر نئی شعری روایت کی تلاش ایک لایعنی سا عمل ہے۔ ان کے نزدیک ایلیٹ نے روایت کی جو تشریح کی ہے وہ اتنی کشادہ ہے کہ روایت اور تمدن میں فرق باقی نہیں رہتا۔ اس تشریح کے مطابق بول چال، طرزِ احساس، طرزِ زیست، رسم و رواج، تمام روایت کی تشکیل کرتے ہیں۔ وہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا روایت اور تمدن کو متبادل معنی میں استعمال کیا جا سکتا ہے؟ انیس ناگی اس مسئلہ کو تخلیقی فنون کے حوالے سے دیکھتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''تمدن روایات کے اجتماع سے صورت پذیر ہے، روایات کی کئی ایک قسمیں ہوسکتی ہیں۔ مذہبی، معاشرتی، سیاسی اور اساطیری، کسی معاشرے میں تمدن کی بنیاد روایت کی کسی ایک قسم پر نہیں ہوسکتی، مذہبی، معاشرتی، سیاسی اور اساطیری روایات کے باہمی عمل اور تعمل سے تمدن کا اُسلوب متشکل ہے۔''۳۴

سلیم احمد کا کہنا ہے کہ انیس ناگی نے عسکری اور ایلیٹ کے مقابلہ پر جو تصورات پیش کیے ہیں، اُن سے یہ پتا چلتا ہے کہ ناگی صاحب نے روایت کا بُرا بھلا تصور قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ روایت کا یہ تصور قطعاً غیر روایتی ہے۔ وہ انیس ناگی کے متذکرہ بالا اقتباس پر رائے زنی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''کیا یہ صحیح ہے کہ روایات کی کئی قسمیں ہوتی ہیں؟ اچھا اگر ہوتی ہیں تو کیا ان روایات میں خود ایک مرکزی وحدت نہیں ہوتی جو مذہبی، معاشرتی، سیاسی اور اساطیری روایات کو ایک لڑی میں پروتی ہے۔ اگر ہوتی ہے تو اس مرکزی

> وحدت کو کیا کہتے ہیں؟ ہمارے نزدیک روایت کے اصل معنی یہی ہیں۔ مرکزی، بنیادی اصلی روایت تو ایک ہی ہوتی ہے اس کے بعد زندگی کے مختلف شعبوں میں اس کی روح مختلف شکلوں میں فعلیت پذیر ہوتی ہے۔ آپ چاہیں تو ان مختلف شکلوں کو ذیلی روایتیں کہہ سکتے ہیں۔"[۳۵]

سلیم احمد کے نزدیک ذیلی روایتیں بے شمار ہوسکتی ہیں مثلاً لباس کی روایت، دستر خوان کی روایت، نشست و برخواست کی روایت وغیرہ۔ لیکن مرکزی یا بنیادی روایت کے تعین کی ضرورت ہے جس سے باقی روایتیں نکلتی ہیں اور اس کے تابع ہوتی ہیں۔ روایت کا لفظ دراصل اس مرکزی روایت کے بارے میں استعمال کرنا درست ہے اور یہ ہمیشہ ہوتی ہے۔ چناں چہ سلیم احمد روایت کے اس تصور کو غلط قرار دیتے ہیں کہ ایک معاشرہ میں کئی قسم کی روایتیں ہوسکتی ہیں۔ سلیم احمد کے یہاں روایت کا مفہوم وہ ہے جو عسکری کے بعد کے مضامین میں پایا جاتا ہے جس کے مطابق روایت کا سرچشمہ ایک مابعدالطبیعیاتی نظام ہے، اگر ایک معاشرے میں مختلف مذاہب کے ماننے والے رہ رہے ہوں تو کیا وہ ایک ہی مابعدالطبیعیاتی نظام کے تحت زندگیاں گزارتے ہیں، کیا ہر مذہب میں مابعدالطبیعیات کا ایک ہی تصور کارفرما ہے، اگر نہیں تو کیا ایک معاشرے میں مختلف اور متفرق قسم کی روایتیں نہیں ہوں گی؟

روایت کے ضمن میں انیس ناگی کا دوسرا خیال یہ ہے کہ "روایت تمدن کی نسبت زیادہ علاقائی اور جغرافیائی ہوتی ہے۔"[۳۶] سلیم احمد کے نزدیک حقیقت اس کے برعکس ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "تمدن علاقائی اور جغرافیائی اور روایت آفاقی ہوتی ہے۔ مثلاً اسلامی تہذیب جس مرکزی روایت پر قائم ہے جو عرب، عجم، ہندوستان، پاکستان، انڈونیشیا اور افریقہ وغیرہ میں مشترک ہے جب کہ ان علاقوں کے تمدن جغرافیائی اور علاقائی ہیں۔ یہ اس مرکزی روایت کی آفاقیت ہی ہے جس کی بنا پر یہ سب تمدن اپنے اپنے اختلافات، امتیازات اور تنوع کے باوجود "اسلامی" سمجھے جاتے ہیں۔"[۳۷]

سلیم احمد نے اسلامی تہذیب کے حوالے سے جس انداز سے دلیل کی ساخت تشکیل دی ہے اس سے اُن کا یہ اعتراض بڑی حد تک درست معلوم ہوتا ہے۔ لیکن انیس ناگی ایک مختلف زاویے سے بات کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ایک ہی علاقے کے رسم و رواج میں اختلاف مختلف طبقوں کے ذرائع، علاقائی تاریخی پس منظر اور بین الطبقاتی احساس کی بدولت ہوتا ہے، اس اعتبار سے تمدن مختلف روایتوں میں اشتراکی اوصاف کی بدولت مجموعی شکل وصورت اختیار کرتا ہے۔"[۳۸] انیس ناگی کے نقطۂ نظر میں مرکزی روایت کا تصور ناپید ہے، اس لیے سلیم احمد اس کو تسلیم نہیں کرتے، کیوں کہ روایت کے معاملے میں وہ عسکری کے مقلد ہیں۔ لیکن عسکری اپنے تصورِ روایت کی رُو سے اردو کی جس ادبی روایت کی بات کرتے ہیں یا جس ادبی روایت کو وہ قائم کرنا چاہتے ہیں، شمس الرحمٰن فاروقی کے الفاظ میں "بہت تنگ تصویر اس روایت کی بنی۔ اس کے نتیجے میں انھیں تعبیر کی قلا بازیاں بھی کھانی پڑیں۔"[۳۹] روایت اور تخلیقی فنون کے تعلق کے حوالے سے انیس ناگی لکھتے ہیں:

> "تخلیقی فنون کے حوالے سے روایت طرزِ احساس کا نام ہے۔ وسیع تر معانی میں طرزِ احساس کی اصطلاح ان تمام عناصر پر مشتمل ہے جو کسی فرد یا معاشرے کے کسی طبقے کے جذباتی ردِّعمل میں یک جہتی پیدا کرتے ہیں۔ تمدن ایک

سے زیادہ طرزِ احساس کا مجموعہ ہوتا ہے، روایات اور تمدن دوسوتے ہیں جن سے تخلیقی فنون کی ندیاں پھوٹتی ہیں۔ فن کار روایت کے ذریعے تمدن تک پہنچتا ہے، یعنی اس کے تصور تمدن میں اس کا تصور روایت اور وہ عصبیت بھی شامل ہوتی ہے جو اسے مخصوص نہج پر سوچنے پر مجبور کرتی ہے۔"[۴۰]

سلیم احمد اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"کیوں صاحب اس تصور میں احساس اور جذباتی ردِّعمل تو آ گیا مگر فکر کہاں گئی۔ فکری عناصر، خیالات، معتقدات، اخلاقی اقدار، خود جمالیاتی اقدار یہ بھی تو روایت ہی کا ایک حصہ ہوتے ہیں۔ روایت صرف طرزِ احساس نہیں ہے، احساس، جذبہ اور ادراک کی کلیت ہے۔ بلکہ دراصل کچھ اس سے بھی زیادہ ہے کیوں کہ دراصل یہ روایت ہی ہے جو طرزِ احساس، جذبہ اور ادراک کا تعین کرتی ہے۔"[۴۱]

"نیا شعری افق" پر لکھتے ہوئے سلیم احمد نے یہ اعتراف کیا ہے کہ میں یہ سطور انتقاماً لکھ رہا ہوں۔ انتقام دوسروں سے نہیں اپنے آپ سے۔ لکھتے ہیں: "میں اپنے آپ کو اس بات کی سزا دینا چاہتا ہوں کہ میں نے یہ کیوں فرض کر لیا کہ ایک نوآموز ادیب اگر آج بُرا لکھتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ کل اس سے بہتر نہیں لکھ سکتا۔"[۴۲] اس کے باوجود سلیم احمد کے رویے میں ذرہ برابر تبدیلی نہیں آئی۔ وہ ہر بات کو لایعنی کہنے پر آمادہ ہیں۔ انیس ناگی نے روایت کے سلسلے میں اگر کسی مسئلے کا تعین مختلف لفظوں میں کیا ہے تو انھوں نے فوراً ردِّعمل ظاہر کیا ہے۔ اس کی قوی مثال انیس ناگی کے متذکرہ بالا اقتباس پر اُن کا تبصرہ ہے۔ اُن کے اس رویے کا سبب یہ ہے کہ اُن کے فکر و نظر میں عسکری کا تصور روایت، عسکری ہی کے الفاظ میں سمایا ہوا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا کوئی ایسا احساس ہوتا ہے جس میں ادراک کا عنصر نہ ہو اور اگر نہیں تو حقیقی معنوں میں ایسا کوئی ادراک بھی نہیں ہو سکتا جس میں احساس اور فکر کے عناصر نہ ہوں۔ ڈریش (Driesch) اپنی کتاب "نفسیات کا بحران" (The Crisis in Psychology) میں لکھتا ہے: "ہمیں یہ کبھی نہ بھولنا چاہیے کہ ہر ادراک ایک احساس بھی ہوتا ہے اور ایک فکر بھی۔ کوئی خیال کبھی احساس اور ادراک کے عناصر سے خالی نہیں ہوتا۔"[۴۳] کولرج نے اپنے متعلق لکھا ہے: "اس کے احساسات و افکار کبھی ایک دوسرے سے جدا نہ ہوتے تھے۔ دل و دماغ کی صفات اس کے اندر ایک دوسرے میں ایک غیر معمولی روبے تک گندھی ہوئی تھیں۔"[۴۴]

مگر جب انیس ناگی یہ کہتے ہیں کہ روایت طرزِ احساس کا نام ہے جو فرد یا معاشرے کے کسی طبقے کے جذباتی ردِّعمل میں یک جہتی پیدا کرتے ہیں تو اس میں احساس، جذبہ اور ادراک تینوں شامل ہوتے ہیں۔ کیوں کہ تخلیقی فنون کی اساس تخلیقی تجربہ پر ہوتی ہے اور تخلیقی تجربہ ایک عضویاتی کل ہوتا ہے جس کو اس کے اجزا میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ تخلیقی تجربے میں فن کار کی فکر، خیال، اعتقادات اور اخلاقی و جمالیاتی اقدار سبھی شامل ہوتے ہیں۔ سلیم احمد کا کہنا ہے کہ یہ روایت ہی ہے جو طرزِ احساس، جذبہ اور ادراک کا تعین کرتی ہے۔ اور انیس ناگی اس کو یوں کہتے ہیں کہ فن کار کا روایت کا تصور اور عصبیت اُس کو ایک مخصوص نہج پر سوچنے پر آمادہ کرتے ہیں۔ دراصل سلیم احمد کے انیس ناگی کے تصورِ روایت پر سارے اعتراضات اس سبب سے ہیں کہ اُن کا روایت کا تصور مابعد الطبیعیات سے مربوط نہیں ہے۔ انیس ناگی نے تو روایت کا اچھا بُرا تصور خود قائم کیا ہے جب کہ سلیم احمد مستعار فکر سے انیس ناگی کے اخذ کردہ نتائج کو مہمل قرار دینے پر تُلے ہوئے ہیں۔ تصورِ روایت کے سلسلے میں انیس ناگی کا ایک اور اقتباس ملاحظہ کیجیے:

"روایت اور ماضی کا تعلق ناگزیر ہے کہ ماضی انسان کی سرگزشت ہے، زندہ اور مردہ ماضی میں فرق کیا جا سکتا ہے۔ ۔ ۔ تخلیقی فنون میں ماضی کی شمولیت ناگزیر ہے مگر مسئلہ انتخاب اور اتصال کا ہے کہ فن کار ماضی کا ادراک کس طرح کرتا ہے اور اسے اپنے عہد سے کس طرح متصل کرتا ہے؟ ہمارے یہاں اردو ادب میں روایت کا تصور ماضی پرستی سے وابستہ ہے، بالخصوص شعری ادب میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ماضی کے شعری اُسلوب کے اعادہ اور تکرار سے فن کار روایت سے منسلک رہتا ہے، جو یہ فرض کرتے ہیں، وہ اس حقیقت کو نظر انداز کرتے ہیں کہ روایت ایک حرکی عمل ہے جو خارجی حقائق کے تغیرات سے اپنے باطن میں تبدیلیاں پیدا کرتا ہے۔"[۴۵]

اب اس پر سلیم احمد کا تبصرہ سُنیے۔ وہ کہتے ہیں:

"یہ صحیح ہے کہ روایت صرف ماضی نہیں ہوتی، جو روایت صرف ماضی بن کر رہ جائے وہ یقیناً مُردہ روایت ہوتی ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ روایت زمانے کے ساتھ بدل جاتی ہے۔ روایت تو کہتے ہی اس چیز کو ہیں جو زمانے کی تبدیلیوں میں اپنے تسلسل کو قائم رکھتی ہے اور ایک زمانے سے دوسرے زمانے میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔"[۴۶]

وہ مزید لکھتے ہیں:

"انیس ناگی صاحب کا یہ خیال بالکل درست ہے کہ روایت ماضی کا اعادہ اور تکرار نہیں ہے۔ ایلیٹ نے بھی اس کی تردید کی ہے۔ مگر اعادہ اور تکرار اور چیز ہے اور باز آفرینی اور چیز۔ روایت اعادہ اور تکرار نہیں کرتی۔ نو بنو شکلوں میں ظہور پذیر ہوتی رہتی ہے۔"[۴۷]

سلیم احمد نے یہ تو تسلیم کیا ہے کہ انیس ناگی نے نظری طور پر تو جدید شاعری کے لیے ایک بنیاد فراہم کی ہے خواہ اس سے مجھے کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو۔ لیکن اکا دکا مصرعوں کو چھوڑ کر وہ اسے شاعری نہیں سمجھتے۔ اس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ ان کے اعصاب پر عسکری کا تصورِ روایت سوار ہے اور دوسرا جدید شاعری اینگلو یورپی شعری روایت سے منسلک ہے۔ ان کے نزدیک اینگلو شعری روایت ہماری شعری روایت نہیں ہے۔ یہ ۱۸۵۷ء کے بعد ہمارے حصہ میں آئی ہے۔ انگریزوں کی آمد وہ واقعہ ہے جس سے ہماری روایتی تہذیب، روایتی معاشرہ اور روایتی شاعری ختم ہو کر ایک قطعاً غیر روایتی روایت کا آغاز ہوتا ہے۔ سلیم احمد جدید شاعری کو شاعری سمجھیں یا نہ سمجھیں، حقیقت یہ ہے کہ جدید شاعری نے نو بہ نو جلوؤں سے اُردو شاعری کو نئی منزلوں سے آشنا کیا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ محمد حسن عسکری، مجموعہ، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۶۳۸

۲۔ ایضاً، ص ۶۳۵۔ ۶۳۶

۳۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، جدید اور مابعد جدید تنقید (مغربی اور اردو تناظر میں)، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، دسمبر ۲۰۰۴ء، ص ۴۰۰

۴۔ محمد حسن عسکری، مجموعہ، ص ۶۳۷

۵۔ ایضاً، ص ۶۳۷

۶۔ ایضاً، ص ۶۳۸

۷۔ ایضاً، ص ۶۳۸

۸۔ سلیم احمد، نئی شاعری نامقبول شاعری، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۹ء، ص ۱۴

۹۔ بہ حوالہ ایلیٹ کے مضامین، جمیل جالبی (مترجم)، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۱۸۴

۱۰۔ ایضاً، ص ۱۸۵

۱۱۔ حامدی کاشمیری، اکتشافی تنقید کی شعریات، کمپیوڑسٹی، راج باغ، سری نگر، کشمیر، نومبر ۱۹۹۹ء، ص ۵۲

۱۲۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، جدید اور مابعد جدید تنقید (مغربی اور اردو تناظر میں)، ص ۴۰۰

۱۳۔ سجاد باقر رضوی، ڈاکٹر، مغرب کے تنقیدی اصول، ص ۳۲۵

۱۴۔ بہ حوالہ ایلیٹ کے مضامین، جمیل جالبی (مترجم)، ص ۱۸۴

۱۵۔ محمد حسن عسکری، مجموعہ، ص ۶۳۹

۱۶۔ شمس الرحمٰن فاروقی، محمد حسن عسکری —— کل اور آج (ایک گفت گو)، مشمولہ محمد حسن عسکری اور معاصر تنقید، مرتب، اشتیاق احمد، بیت الحکمت، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۳۱۲

۱۷۔ ایضاً، ص ۳۱۲

۱۸۔ محمد حسن عسکری، مجموعہ، ص ۶۳۹

۱۹۔ ایضاً، ص ۶۳۹۔۶۴۰

۲۰۔ ایضاً، ص ۶۴۰

۲۱۔ ایضاً، ص ۶۴۵

۲۲۔ ایضاً، ص ۱۱۸۲

۲۳۔ سلیم احمد، نئی شاعری نامقبول شاعری، ص ۱۴۔۱۵

۲۴۔ تحسین فراقی، ڈاکٹر، جستجو، القمر انٹرپرائزرز، اردو بازار، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۱۹۵

۲۵۔ محمد حسن عسکری، مجموعہ، ص ۶۳۷

۲۶۔ بہ حوالہ محمد حسن عسکری اور معاصر تنقید، ص ۳۱۲

۲۷۔ ایضاً، ص ۳۱۳

۲۸۔ ایضاً، ص ۳۱۴

۲۹۔ ایضاً، ص ۳۱۵

۳۰۔ محمد حسن عسکری، مجموعہ، ص ۸۴۵

۳۱۔ ایضاً، ص ۸۴۵

۳۲۔ تحسین فراقی، ڈاکٹر، جستجو، ص ۱۸۹

۳۳۔ بہ حوالہ محمد حسن عسکری اور معاصر تنقید، ص ۸۴۔۸۵

۳۴۔ انیس ناگی، نیا شعری افق، جمالیات، لاہور، دوسری اشاعت، ۱۹۸۸ء، ص۲

۳۵۔ سلیم احمد، نیا شعری اُفق، مشمولہ نیا دور، کراچی، شمارہ نمبر ۵۷۔ ۵۸، ص۹۵

۳۶۔ انیس ناگی، نیا شعری افق، ص۲

۳۷۔ سلیم احمد، نیا شعری اُفق، ص۹۵

۳۸۔ انیس ناگی، نیا شعری افق، ص۲

۳۹۔ بہ حوالہ محمد حسن عسکری اور معاصر تنقید، ص۳۱۶

۴۰۔ انیس ناگی، نیا شعری افق، ص۲

۴۱۔ سلیم احمد، نیا شعری اُفق، ص۹۵۔۹۶

۴۲۔ ایضاً، ص۹۱

۴۳۔ بہ حوالہ مغربی شعریات، محمد ہادی حسین، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۸ء، ص۱۷۴

۴۴۔ ایضاً، ص۱۷۴

۴۵۔ انیس ناگی، نیا شعری اُفق، ص۴

۴۶۔ سلیم احمد، نیا شعری اُفق، ص۹۶

۴۷۔ ایضاً، ص۹۶

ڈاکٹر غلام عباس گوندل
لیکچرر، شعبہ اُردو، یونیورسٹی آف سرگودھا

کیٹلر کی قواعد: کچھ نئی دریافتیں

Dr. Gulam Abbas Gondal

Lecture, Department of Urdu

University of Sargodha

Ketelaar's Grammar: Some New Discoveries

Jean Josua Ketelaar (1659-1718) was the first grammarian of Urdu language. His book "Instructie Ofte Onderwijsinghe Der Hindoustaanse en Persiaanse..." was written in 1698 in Dutch language but there were too many misconceptions about his work. In Urdu it is generally considered that it was written in Latin and some words are in Hindustani script. It is considered a book of grammar but it contains a fair portion of vocabulary too. In the same way it is believed that its only manuscript is present in Royal Archives Hague. But now it is time to correct the record, especially in Urdu. Now at least three manuscripts of this book have been discovered and modern technology and internet have put them in easy access. This article discusses the whole historical development about the search and discoveries of more than three hundred years.

اردو قواعد نویسی کے آغاز اور ارتقا کے بارے میں کئی مسائل تا حال حل طلب ہیں۔ان میں سے ایک سوال اردو قواعد کی اولین کوشش کا بھی ہے۔ کم از کم اردو خوان طبقے کے لیے اس ضمن میں جامع اور مستند معلومات کا فقدان ہے۔مولوی عبدالحق کی 'قواعد اردو' کے مقدمے میں جان جوشوا کیٹلر کو اردو کا پہلا قواعد نویس قرار دیا گیا لیکن اصل مخطوطے تک رسائی نہ ہونے کے سبب اسی مقدمے سے کئی غلط فہمیاں پھیل گئیں۔مولوی عبدالحق کے بعد اردو محققین نے زیادہ تر اسی مقدمے پر انحصار کیا۔ڈاکٹر ابواللیث صدیقی اور سلیم الدین قریشی نے ایک دو جگہ پر ریکارڈ درست کرنے کی کوشش کی لیکن چند اشاروں کے سوا کچھ پیش نہ کیا۔اس پس منظر میں دو مقالے تیار کیے گئے ہیں ۔پہلا مقالہ ''کیٹلر کی قواعد: کچھ نئی دریافتیں'' کے عنوان سے ہے۔اس میں کیٹلر کے حالات

زندگی کا مختصر جائزہ پیش کیا جائے گا اور اس کی قواعد کی ابتدائی اطلاعات سے لے سنہ ۲۰۱۱ء تک کی تحقیقات کا تاریخی جائزہ لیا جائے گا۔ دوسرا مقالہ ''کیٹلر کی لغت وقواعد: موضوعاتی مطالعہ'' کے عنوان سے ہے جس میں اس کتاب کا موضوعاتی مطالعہ پیش کیا جائے گا اور اس قواعد کے بارے میں ان اعتقادی شکل اختیار کر لینے والی غلط فہمیوں کا ازالہ کیا جائے گا۔

کیٹلر کا تعارف:[۱]

کیٹلر کا پورا نام جین جوشوا کیٹلر (Jean Josua Ketelaar) ہے۔ یہ پولینڈ کے شہر ڈانزک (Danzig) کے نزدیکی قصبے البنگ (Elbing) میں ایک جلد ساز کے گھر میں 1659ء میں پیدا ہوا۔ اس کے والد نے اسے (Johann Schwechausen) نامی ایک جلد ساز کے پاس تربیت کے لیے چھوڑ دیا۔ وہاں اس پر چوری کا الزام لگا۔ اس نے تادیب سے بچنے کے لیے ڈانزگ کا رخ کیا۔ وہاں ایک اور جلد ساز کے ہاں ملازم ہوا۔ وہاں اپنے استاد کو زہر دی لیکن ایک دواساز کے بروقت پہنچ جانے کے سبب اس کی جان بچ گئی۔ وہاں سے وہ سٹاک ہوم (جرمنی) کو بھاگا۔ اپنے نام کو جرمن تلفظ (Ketelaar) میں ڈھالا۔ ۱۶۸۲ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی میں شپ مین کے طور پر ملازم ہوگیا۔ وہ بٹاویا (جکارتہ) کے راستے ممبئی کے شمال میں سورت کی بندرگاہ پر پہنچا۔ یہاں وہ کمپنی میں کلرک ہوا اور بعد ازاں ترقی کر کے ۱۶۸۷ء میں اسسٹنٹ اور ۱۶۹۶ء اسسٹنٹ سے کھاتہ دار (Bookkeeper) ہوا۔ بعد ازاں احمد آباد میں نائب ناظم تجارت اور ۱۷۰۰ء میں آگرہ میں ناظم تجارت مقرر ہوا۔

اگلے برس وہ جونیئر مرچنٹ بن گیا۔ ۱۷۰۵ء میں کافی کی خریداری کی غرض سے یمن کے شہر المخا (Mochaw) کا تجارتی سفر کیا۔ اس سفر میں اسے فرانسیسی بحری ڈاکوؤں کا سامنا کرنا پڑا لیکن وہ کامیاب لوٹا۔ بٹاویا (جکارتہ) میں اسے سراہا گیا۔ اس نے عرب ممالک کا دوسرا سفر ۱۷۰۷ء میں کیا۔ اس بار وہ تجارتی مشن کا سربراہ تھا۔

کیٹلر کی سفارت کاری:

۱۷۱۱ء میں اسے مغل دربار میں سفارت کار مقرر کیا گیا۔ وہ سورت سے ۸ فروری ۱۷۱۱ء کو روانہ ہوا۔ ۱۷۱۲ء میں جب سفارتی امور کسی مثبت نتیجے کے قریب تھے تو بہادر شاہ ؒ کا انتقال ہوگیا۔ اس کے بعد مغل شہزادوں کی لڑائیوں کی وجہ سے حالات خراب ہوگئے لیکن کیٹلر نے بہادر شاہ کے جانشین جہاں دار شاہ سے رابطہ جاری رکھا اور آخر کار اس سے خاطر خواہ مراعات کا فرمان حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ کیٹلر ۷ فروری ۱۷۱۳ء کو واپس سورت پہنچا۔ ادھر جہاں دار شاہ کو فرخ سیر اور اس کے ساتھیوں کے ہاتھوں ۱۰ جنوری ۱۷۱۳ء کو شکست ہوگئی۔ یوں سورت پہنچنے سے پہلے ہی حاصل کردہ مراعات کا فرمان بے اثر ہوگیا۔ اس سفارت کاری پر بہت رقم اور تحائف صرف ہوئے تھے اس لیے کیٹلر کو حکومت کی جانب سے سخت سست بھی کہا گیا۔ وہ ایک ذہین انسان تھا اور ذو لسانی تربیت کا حامل تھا اس لیے مختلف مشرقی ممالک میں سفارت کاری کے لیے موزوں تھا۔ اسی بنیاد پر ۱۷۱۵ء میں اسے ایران میں سفیر بنا کر بھیجا گیا۔ ۱۲ مئی ۱۷۱۸ء کو بندر عباس میں فوت ہوا اور وہیں مدفون ہے۔

کیٹلر کی لغت وقواعد نویسی:

کیٹلر ایک ذہین شخص تھا جس نے ایک مجرم کے طور پر عملی زندگی کا آغاز کیا لیکن اپنی ذہانت اور محنت کے بل بوتے پر مجرم سے

ملازم منتظم، تاجر، ماہرلسانیات اور سفارت کار بنا۔ اس کا زبان دانی کا ہنر ایک ایسا ہنر تھا جو اس کے ہر منصب پر فائز ہونے کا ایک سبب رہا۔ وہ ڈچ اور جرمن تو پہلے ہی جانتا تھا۔ ہندوستان آ کر ہندستانی اور فارسی سے اس قدر واقفیت ضرور حاصل کی کہ اس وقت لغت اور قواعد کی ایک کتاب لکھنے کے قابل ہوا جب اس کے سامنے کوئی مثال موجود نہیں تھی۔ جان جوشوا کیٹلر کی کتاب کا عنوان یہ ہے: [۳]

Instructie Ofte Onderwijsinghe Der Hindoustaanse en Persiaanse talen naven hare declinate en Conjugatie, als mede hollandse maat en gewigten mitsgaders beduijdingh vergeleykinge, der hindoustanse med de eeniger moorse namen etca.

(ہدایت یا تعلیم زبان ہندوستانی وفارسی مع ان کی تصریف ومطابقت فعل نیز ہندوستانی اور ڈچ پیمانوں اور اوزان کا موازنہ اور چند مسلمان ناموں کے معانی۔)

اردو خواں طبقہ کو کیٹلر کی قواعد نویسی کی پہلی اطلاع مولوی عبدالحق ان الفاظ میں دیتے ہیں:

''جہاں تک تحقیق کی گئی ہے، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پہلا یورپین جس نے ہندستانی کے قواعد لکھے وہ جان جوشوا کیٹلر تھا۔ جو پرشیا کے شہر ایل بنجن میں پیدا ہوا۔ مذہب میں یہ لوتھر کا پیرو تھا۔ یہ شخص شاہ عالم بادشاہ (۱۷۰۸ء۔۱۷۱۲ء) اور جہاں دار شاہ بادشاہ (۱۷۱۲ء) کے دربار میں بطور ڈچ سفیر کے حاضر ہوا۔ ۱۷۱۱ء میں وہ ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی کا ناظم تجارت بہ مقام سورت مقرر ہوا۔ وہ لاہور سے آتے اور جاتے وقت براہ دہلی آگرے سے گزرا لیکن یہ بالیقین نہیں کہا جاسکتا کہ وہ وہاں ٹھہرا بھی کہ نہیں ۔۔۔ اس نے ہندستانی زبان کے قواعد اور لغت پر کتاب لکھی جو سنہ ۱۷۴۴ء میں ڈیوڈمل نے چھاپ کر شائع کی۔ قیاس یہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب اس نے ۱۷۱۵ء کے لگ بھگ تالیف کی ہوگی۔ یہ کتاب لیٹن زبان میں ہے لیکن ہندستانی الفاظ اور عبارتیں رومن حروف میں ہیں۔ البتہ حروف کے پیٹوں میں ہندستانی الفاظ بعینہٖ لکھے ہیں اور الفاظ کا املا ڈچ زبان کے طریقے پر ہے۔ ایک بات اس قواعد میں قابلِ لحاظ یہ ہے کہ حرف فاعلی ''نے'' کا کہیں ذکر نہیں ہے اور علاوہ ہم کے وہ 'آپ' کو بھی (جو گجراتی زبان میں استعمال ہوتا ہے) جمع متکلم کی ضمیر بتاتا ہے۔''[۴]

پاکستان کی حد تک اگلے چھ عشروں تک اس بیان کو حرف آخر مانا جاتا رہا مثلاً ڈاکٹر خلیل الرحمان داؤدی نے ''قواعد زبان اردو مشہور بہ رسالہ گل کرسٹ'' کی تدوین کی تو اس کے مقدمے میں لکھا: ''ہندوستانی زبان کی قواعد کے متعلق پہلی کتاب کیٹلر کی ہے۔''[۵] لیکن اس سنہ تالیف اور کیٹلر کے بارے میں معلومات کے لیے مولوی عبدالحق کی فراہم کردہ معلومات پر کچھ اضافہ نہ کر سکے۔ اسی طرح ڈاکٹر رضیہ نور محمد کے الفاظ میں:

''اردو زبان کی پہلی باقاعدہ گرامر اسی دور سے یادگار ہے۔ یہ گرامر John Joshua Ketaer نے لکھی۔ یہ ہالینڈ کا باشندہ تھا اور لوتھر کا پیروکار تھا۔۔۔ کیٹلر نے ہندستانی قواعد ولغت لاطینی زبان میں مرتب کیے تھے۔''[۶]

اسی قسم کے خیالات کا اظہار ڈاکٹر عبدالرؤف پاریکھ نے اخبار ڈان کے لیے لکھے گئے ایک مضمون میں کیا۔ وہ لکھتے ہیں:

"As for Urdu, John Joshua Keterlaer, the then Dutch ambassador to India, wrote Urdu`s first grammar in 1715. Written in Latin, it was named `Grammatica Indostanica`, as Indostan, Indostani, and Hindustani are among the different names Urdu has had through centuries. But it could not be published till 1743."[7]

(اردو کے معاملے میں ہندستان میں ڈچ سفارت کار، جان جوشوا کیٹلر نے اردو کی پہلی قواعد ۱۷۱۵ء میں لکھی۔ یہ لاطینی میں لکھی گئی اور "گرامایکا اندوستانا" نام دیا گیا جیسا کہ اندوستان، اندوستانی اور ہندوستانی ان مختلف ناموں میں سے ہیں جو صدیوں (کے سفر) میں اردو کے تھے۔ لیکن یہ ۱۷۴۳ء سے پہلے شائع نہ ہوسکی۔)

محولہ بالا اقتباسات کے تقابل سے یہ حقیقت واضح ہوجاتی ہے کہ یہاں زیادہ تر مولوی عبدالحق کی فراہم کردہ معلومات پر انحصار کیا گیا ہے۔ ان تحریروں میں یہ نکات قابل ذکر ہیں:

۱۔ کیٹلر کی قواعد، اردو قواعد کی پہلی کتاب ہے جو ۱۷۱۵ء میں تالیف ہوئی۔

۲۔ یہ لاطینی زبان میں لکھی گئی اور ۱۷۴۳ء میں شائع ہوئی۔

۳۔ ہندستانی الفاظ اور عبارتیں رومن حروف میں ہیں۔ البتہ حروف کے پیٹوں میں ہندستانی الفاظ بعینہٖ لکھے ہیں اور الفاظ کا املا ڈچ زبان کے طریقے پر ہے۔

اب یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ مولوی عبدالحق کی معلومات کا ماخذ کیا ہے۔ اس ضمن میں وہ تحریریں دیکھنا ہوں گی جو کیٹلر کی قواعد کے بارے میں "قواعد اردو" (۱۹۱۴ء) کی اشاعت سے پہلے سامنے آچکی تھیں۔ اس سلسلے میں پہلی اطلاع شجمن شلزے کی "ہندوستانی گرامر" کے دیباچے میں دی گئی کہ ڈیوڈ مل کے انتخاب Dissertationes Selectae میں کیٹلر کی قواعد بھی شامل ہے۔[8] دوسری اطلاع ۱۸۹۴ء میں ملتی ہے جب Emilio Teza نامی سکالر نے ایک مقالہ Dei primi dtudi sulle lingue industaniche alle note di G.A.Grierson کے عنوان سے Reale Accaddemia dei Lincei of Rome میں پڑھا۔[9]

اس مقالے میں اس شجمن شلزے کی کتاب "ہندستانی گرامر" (مطبوعہ) کے دیباچے میں مذکور کیٹلر کی قواعد کی نشان دہی کی گئی۔ یہ وہی قواعد تھی جو ڈیوڈ مل نے "De Lingua Hindustanica" کے نام سے "Dissertationes Selectae" میں لیڈن سے شائع کی۔

گریرسن کی "لنگوسٹک سروے آف انڈیا" کی نویں جلد کے حصہ اول[10] اور ان کی ایک مختصر کتاب "A Bibliography of Western Hindi including Hindustani" میں کیٹلر کی قواعد کا ذکر موجود ہے۔ دونوں کتابوں میں سنہ تالیف ۱۷۱۵ء

ہے۔مولوی عبدالحق نے بھی سنہ تالیف ۱۷۱۵ء درج کیا ہے۔ ''قواعد اردو'' ۱۹۱۴ء میں شائع ہوئی جب کہ ''لنگوسٹک سروے آف انڈیا'' کی نویں جلد کا حصہ اول پہلی بار ۱۹۱۶ء میں شائع ہوا۔اس لیے یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ مولوی عبدالحق نے اس سے استفادہ کیا ہوگا۔البتہ:

A Bibliography of Western Hindi including Hindustani"

۱۸۰۳ء میں ممبئی ایجوکیشنل سوسائٹی سے شائع ہو چکی تھی۔اس کتاب میں کیٹلر اور اس کی قواعد کے بارے میں چند اقتباس ہیں[11]۔جب گریئرسن کی ان عبارتوں اور مولوی عبدالحق کے اندراجات کا تقابلی مطالعہ کرتے ہیں تو مولوی عبدالحق کا بیان گریئرسن کا ترجمہ نظر آتا ہے۔مولوی عبدالحق کے ہاں گریئرسن سے استفادے کی صورت دیکھنے کے لیے گریئرسن کے چند جملے دیکھیے:

"John Joshua Ketelaer(also written Kotelar,Kessler or Ketteler)was a lutheran by religion born at El-Bingen in Purssia.He was accertited to Shah Alam Bahadurshah(1708-1712)and JahandarShah(1712)as Dutch envoy. In 1711 he was Duth East India company's director of trade at 'Surat'. He passed through Agra going and coming from Lahore(via Delhi), but there does not seem to be any evidence available that he ever lived here.He wrote a grammar and vocabulary of the "Lingua Hindustanica" which was published by Divid Mill in 1743 in his "Miscellania Orientalia".We may assume that hey were composed about the year 1715.[12]

یہ جملے دیکھنے کے بعد طے ہوتا ہے سطور سابقہ میں مولوی عبدالحق کا جو اقتباس (حوالہ:۳) درج ہے، وہ انھیں سطور کا ترجمہ ہے۔اس وقت تک گریئرسن کی معلومات ہی سب سے بہتر تھیں اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ مولوی عبدالحق نے گریئرسن سے استفادہ کرتے ہوئے تمام اہم معلومات اردو جاننے والوں کو بہم پہنچائیں۔س اقتباس سے مترشح ہے کہ مولوی عبدالحق کا بنیادی ماخذ گریئرسن کی کتاب ہی ہے۔

"A Bibliography of western Hindi including Hindustani"

کیٹلر کی قواعد کا سنہ تالیف،اس کا لاطینی زبان میں مرقوم ہونا اور ۱۷۴۳ء میں ڈیوڈمل کے انتخاب میں شائع ہونا، یہ سب معلومات گریئرسن کے مطابق ہیں۔اب دیکھنا یہ ہے کہ' اس جملے کا ماخذ اور مفہوم کیا ہے:

''ہندستانی الفاظ اور عبارتیں رومن حروف میں ہیں البتہ حروف کے پیٹوں میں ہندستانی الفاظ بعینہٖ لکھے ہیں اور الفاظ کا املا ڈچ زبان کے طریقے پر ہے۔ایک بات اس قواعد میں قابلِ لحاظ یہ ہے کہ حرف فاعلی ''نے'' کا کہیں ذکر نہیں ہے اور علاوہ ہم کے وہ آپ کو بھی (جو گجراتی زبان میں استعمال ہوتا ہے) جمع متکلم کی ضمیر بتاتا ہے۔''[13]

ان جملوں کو سمجھنے کے لیے کیٹلر اور ڈیوڈمل کے ضمن میں گریئرسن کے متفرق جملوں کو دیکھنا ہوگا۔گریئرسن، ڈیوڈمل کے **Dessertaiones Salectae** کے مضامین کے تعارف میں لکھتے ہیں:

> To us its principal intrest consists in the fact that in the Miscellanea Orientalia he prints Ketelaar's Hindustani Grammar and Vocabulary which as we have seen was written about the year 1715.He also gives some plates illustrating Indian alphabets....Except for the plates of characters all the Hindustani is in the Roman characters., body of the work being written in Latin. Spelling of the Hindustani word is based on the Dutch system of pronunciation.....He has no idea of the use of 'ne'.On the other hand he takes the gujrati use of 'ap' to mean we....[14]

ان انگریزی جملوں سے عیاں ہے کہ مولوی عبدالحق نے سارا تعارفی مواد گریئرسن سے لیا ہے۔اس میں دل چسپ بات یہ ہے گریئرسن نے He also gives some plates illustrating Indian alphabets لکھا۔اس کا اشارہ صفحہ نمبر ۱۵۵۲اور۵۵۷ کے درمیان اس نقشے کی طرف تھا،جس میں ناگری ہند سے اورحروف تہجی درج ہیں ۔اب مولوی صاحب plates کو پیٹ پڑھنے سے تو رہے ۔اس لیے قیاس یہ ہے کہ مقدمے کے مسودے میں کوئی ایسا جملہ ہوگا جس میں 'پیٹوں' کے بجائے 'پلیٹوں' ہوگا لیکن کاتب نے اسے 'پیٹوں' بنا کے جملہ بھی درست کردیا۔اب قواعد اردو کا معاملہ یہ کہ مولوی صاحب نے اپنی زندگی میں ''قواعد اردو'' پر کئی بار نظر ثانی کی اور اس میں سیکڑوں ترامیم اور اصلاحیں کیں لیکن مقدمے پر ایک بار بھی نظر ثانی نہیں کی۔اگر وہ مقدمے پر نظر ثانی کرتے تو یقیناً اصلاح کر دیتے۔

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی کی کتاب ''جامع القواعد۔حصہء صرف''۱۹۷۳ء میں شائع ہوئی تو اس میں کیٹلر کی زندگی کے بارے میں تمام کوائف گریئرسن کے مطابق تھے۔کتاب کے متن کی بابت ان کا خیال تھا:

> ''پہلا یورپین شخص جس نے ہندوستانی زبان کی کتاب لکھی وہ جان جوشوا کیٹلر تھا۔۔۔اس نے لاطینی زبان میں "Grammatica Indostana'' کے نام سے اردو کی ایک قواعد لکھی ۔اس کا سن تالیف غالباً ۱۷۱۵ء ہے لیکن اس کی اشاعت ۱۷۴۳ء میں ہوئی۔کتاب کا متن لاطینی میں ہے اور ہندوستانی الفاظ اور عبارت رومن میں لکھی ہے البتہ حروف کی جدول میں ہندوستانی الفاظ اردو املا میں لکھے گئے ہیں اور ولندیزی کے مطابق ان کا املا اختیار کیا گیا ہے۔۔۔یہ بات نہایت دل چسپ ہے کہ کیٹلر نے حروف 'نے' کا؛ جو زمانہ ماضی کی حالت فاعلی کے ساتھ استعمال ہوتا ہے؛ ذکر نہیں کیا۔[۱۵]

اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی کے سامنے گریئرسن اور مولوی عبدالحق کی معلومات ہیں۔انھوں نے

”پیٹوں“ کا لفظ تو نکال دیا لیکن ایک نیا ابہام پیدا کر دیا کہ ”جدول میں ہندوستانی الفاظ اردو املا میں لکھے گئے ہیں اور ولندیزی کے مطابق ان کا املا اختیار کیا گیا ہے۔“ اب یہ امر فہم سے بالاتر ہے کہ ”اردو املا میں لکھے گئے الفاظ“ کا ”املا ولندیزی زبان میں“ کیسے ہوسکتا ہے۔ اس ابہام کا بنیادی سبب یہ ہے کہ انھوں نے اس وقت تک کیٹلر کا مخطوطہ دیکھا تھا نہ بنجمن شلزے کی ”ہندوستانی گرائمر“۔ بعدازاں جب انھوں نے بنجمن شلزے کی قواعد ”ہندوستانی گرائمر“ کے نام سے تدوین وترجمہ کے ساتھ ۱۹۷۷ء میں شائع کی تو اس میں اس موقف سے اعراض برتا۔ اس کتاب کے مقدمے میں سترھویں اور اٹھارویں صدی کی مستشرقین کی کچھ کاوشوں کا تذکرہ کیا۔ اس کے بعد لکھتے ہیں:

> ”مولوی عبدالحق صاحب لکھتے ہیں کہ جہاں تک تحقیق کی گئی ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پہلا یورپین جس نے ہندوستانی زبان کے قواعد لکھے، جان جوشوا کیٹلر تھا۔ مولوی صاحب کے خیال میں یہ کتاب ۱۷۱۵ء کے لگ بھگ لکھی گئی اور ڈیوڈمل نے اسے ۱۷۴۳ء میں شائع کیا۔ مولوی صاحب اسے لاطینی زبان میں بتاتے ہیں لیکن جیسا کہ شلزے کی قواعد کے مقدمے سے قطعی طور پر واضح ہے۔ یہ لاطینی میں نہیں ہوچ میں تھی۔ یہ درست نہیں کہ پیٹوں میں ہندوستانی الفاظ بعینہٖ لکھے ہیں اور ان کا املا ڈچ زبان کے طریقے پر ہے۔ شلزے نے اس کا شکوہ کیا ہے کہ کاش فاضل مؤلف ان کا املا فارسی رسم الخط میں بھی لکھ دیتا تا کہ تلفظ کے بہت سے مقامات واضح ہوجاتے۔ جان جوشوا کیٹلر کی قواعد اردو یا ہندوستانی کی پہلی قواعد بھی نہیں ہے۔ سطور بالا میں سترھویں صدی عیسوی میں اس موضوع پر لکھی جانے والی کتابوں کا بیان ہو چکا ہے۔“[۱۶]

اس اقتباس میں حتمی طور پر یہ کہا گیا کہ کیٹلر کی کتاب لاطینی میں نہیں بلکہ ڈچ زبان میں تھی۔ پیٹوں میں ہندستانی الفاظ بعینہٖ درج ہونے کی تردید کی گئی اور یہ بھی کہا گیا کہ کیٹلر کی قواعد اردو کی پہلی قواعد بھی نہیں۔ ان دعووں میں بھی ڈاکٹر ابواللیث صدیقی کے سامنے کیٹلر کی قواعد کا اصل متن نہیں ہے بلکہ معلومات کا ماخذ بنجمن شلزے کی ”ہندستانی گرائمر“ کا مقدمہ ہے۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی نے اس کتاب کے ۱۷۱۵ء میں تالیف ہونے کو رد نہیں کیا۔ جہاں تک اس کے اردو یا ہندستانی کی پہلی قواعد نہ ہونے کا ذکر ہے تو انھوں نے اس کتاب میں لغت اور قواعد کی کتب میں فرق روا نہیں رکھا اس لیے ان کی درج کردہ کتب میں سے کون سی اردو قواعد کی کتاب ہے؟ یہ ثابت نہیں کیا۔ کیٹلر کی قواعد کے ضمن میں کچھ ابتدائی کوائف سلیم الدین قریشی کی کتاب ”اٹھارویں صدی کی اردو مطبوعات“ میں بھی ملتی ہیں۔ وہ ڈیوڈمل کے Dissertationes selectae میں کیٹلر کی قواعد کی نشان دہی کرنے کے بعد اور کیٹلر کا مختصر تعارف کرانے کے بعد اس قواعد کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ”فارسی اور اردو قواعد کی مذکورہ بالا کتاب اس نے اپنے لکھنؤ کے قیام کے دوران ۱۶۸۹ء میں مکمل کی تھی۔ اس کے مخطوطے کی واحد نقل ہیگ کے رائیل آرکائیوز (Royal Archieves) میں موجود ہے۔ اس کو کیٹلر کے ایک ہم پیشہ دوست Issaq Vander Hoeve نے نقل کیا تھا۔ اس پر لکھنؤ ۱۶۹۸ء کی تاریخ درج ہے۔“[۱۷]

اس اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کیٹلر کی قواعد ۱۷۴۳ء کے بجائے بہت عرصہ پہلے سترہویں صدی کے اواخر میں مکمل ہو چکی تھی لیکن اس اقتباس سے یہ طے کرنا مشکل ہے کہ یہ کتاب کب مکمل ہوئی کیوں کہ انھوں نے دو سنین ۱۶۸۹ء اور ۱۶۹۸ء درج کیے

ہیں۔انھوں نے''صفحات ۴۵۶ اور۴۵۷ ناگری حروف کے چارٹوں'' کاذکر بھی کیا ہے۔ یہ اطلاع مخطوطے کے بارے میں نہیں بلکہ ڈیوڈمل کے انتخاب کے بارے میں ہے۔ یہاں صفحات کے نمبروں میں مصنف سے یا کاتب سے سہو ہوا ہے۔سلیم الدین قریشی جن ناگری اکھروں کاذکرکرتے ہیں وہ ۴۵۶ صفحہ کے بعد ایک چارٹ کی شکل میں ہیں۔ ان میں پہلے دیوناگری ہند سے اور بعدازاں حروف تہجی درج ہیں۔اس چارٹ کے بعد صفحہ نمبر۴۵۷ ہے۔

اب تک بحث میں زیادہ ترسروکاراردوتحریروں سے رہاہے۔اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اردو میں کیٹلر کے ڈیوڈمل والے ایڈیشن (۱۷۴۳ء)اور رائیل آرکائیو ہیگ میں موجودمسودے کی اطلاع کے سوامستندموضوعاتی مطالعے کی کوئی صورت نظرنہیں آتی۔ یہاں یہ ذکرکرنا بھی ضروری ہے کہ سلیم الدین قریشی نے کیٹلر کی قواعد کے ایک انگریزی ترجمے کاذکر بھی کیا ہے۔ان کے بیان کے مطابق یہ ترجمہ Van de Uitgave نے کیااور لندن یونیورسٹی کے سکول آف اورینٹل اینڈ افریکن سٹڈیز کے بلٹن کی جلدہشتم (۳۷۔۱۹۳۵ء)میں شائع ہوا۔تلاش بسیار کے باوجوداس ترجمے کی دریافت ممکن نہیں ہوئی۔

☆☆☆

اردو مصنفین کے بعد ذرادیگرزبانوں میں لکھی گئی تحریروں پر بھی نظرڈال لی جائے۔گریئرسن کی ان دوکتابوں کاذکر پہلے ہوچکا ہے:

1. A Bibliography of Western Hindi including Hindustani/1903
2. Linguistic Survey of India .Vol9.Part 1/1916

ان کتابوں کے اقتباس ہم پہلے دیکھ چکے ہیں،اس لیے دوبارہ درج کرنے سے گریز کیاجارہاہے۔ اس کی فراہم کردہ مزیدمعلومات یہ ہیں:

۱۔ کتاب میں قواعد کے ساتھ ذخیرہ الفاظ بھی شامل تھا۔

۲۔ ضمائرشخصی کی جمعیت میں کیٹلر درست ہے لیکن حرف فاعلی 'نے' کے عدم استعمال میں غلط ہے۔

۳۔ کیٹلر نے احکام عشرہ کاترجمہ بھی کیا ہے جوکسی بھی یورپی زبان کے قدیم ترین تراجم کی مثال ہے۔[۱۸]

گریئرسن کے ہاں اس امر کی کوئی شہادت نہیں کہ وہ کیٹلر کی قواعد کے مخطوطے سے واقف تھاالبتہ اس نے ڈیوڈمل کے شائع کردہ ایڈیشن کا مطالعہ ضرور کیا ہے۔گریئرسن کے بعد سُنیتی کمارچیٹر جی کاایک مضمون بعنوان:'' The oldest grammar of Hidustan''انڈین لنگوسٹکس کی جلددوم (۱۹۳۳ء)میں شائع ہوا۔اس مضمون میں کیٹلر کی قواعد کے ایک ایسے نسخے کاذکر ہے جولندن میں پرانی کتب کی ایک دکان سے ملا۔ یہ وہی متن ہے جوڈیوڈمل نے اپنے انتخاب میں شائع کیا تھا۔ اس میں تصدیق کی گئی کہ اصل کتاب ڈچ زبان میں تھی اورڈیوڈمل نے اس کالاطینی ترجمہ شائع کیا تھا۔چیٹر جی نے سنہ تالیف(۱۷۱۵ء) کی بابت گریئرسن سے اختلاف نہیں کیا۔ یہ مضمون اگرچہ گریئرسن کے اندراجات کی نسبت طویل ہے لیکن بنیادی موضوع کے حوالے سے معلومات میں خاص اضافہ نہیں کرتا۔کیٹلر کی قواعد کے بارے حتمی اطلاع کاسہرا پروفیسر ووگل(Jean Philippe Vogel) کے سر ہے۔ان کاایک مضمون بہ عنوان: Joan Josua Ketelaar of Elbing, author of the First Hindustani

Grammar بلٹن آف دی سکول آف ساؤتھ ایشیین اینڈ افریکن سٹڈیز، یونیورسٹی آف لندن کے شمارہ ۸ (۱۹۳۵ء) میں شائع ہوا۔ اس مضمون کی اہمیت کئی حوالوں سے ہے:

۱۔ تاریخی اعتبار سے یہ پہلا مضمون ہے، جس میں یہ حتمی اطلاع دی گئی کہ کیٹلر کی کتاب کا مخطوطہ رائیل آرکائیوز ہیگ میں محفوظ ہے۔

۲۔ اس میں جان جوشوا کیٹلر کے حالات زندگی اور بطور خاص اس کی سفارت کاری اور اسفار کے کوائف قدرے تفصیل سے دیے گئے۔

۳۔ سترہویں صدی کے اواخر میں ہندوستان میں ایسٹ انڈیا کمپنی کو سفارت کاری اور تجارت کے لیے کس لسانی صورت حال کا سامنا تھا اور اس میں بیک وقت کئی مشرقی اور بطور خاص ہندوستانی زبانوں کا جاننا کیوں ضروری تھا اور اس میں بول چال کی ہندوستانی اور فارسی کی مرکزی حیثیت کیسے تھی۔

۴۔ یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ڈیوڈمل کا شائع کردہ ایڈیشن نہ صرف مختصر ہے بلکہ اس میں ڈیوڈمل نے بہت کچھ ردوبدل بھی کیا ہے۔

ووگل کا یہ مضمون آٹھ صفحات پر مشتمل تھا۔ ووگل کے ہاں کیٹلر کی قواعد پر ایک اور نسبتاً طویل مضمون:

DE EERSTE 'GRAMMATICA' VAN HETHINDOESTANSCH

کے عنوان سے ۱۹۴۱ء میں شائع ہوا۔ یہ ایک طویل مضمون ہے۔ اس مضمون میں جوشوا کیٹلر کے حالات زندگی، اس کی سفارت کاری، ایسٹ انڈیا کمپنی میں اس کے فرائض منصبی اور اس کے اسفار پر تفصیلی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس مضمون میں ووگل کی اپنی ابتدائی ذولسانی تربیت کا حوالہ دیا گیا کہ وہ پیدائشی طور پر ہالینڈ کا باشندہ نہیں تھا اور اس کی اپنی زبان جرمن تھی۔ اس نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت کے لیے ڈچ میں مہارت حاصل کی۔ وہ ہندوستان پہنچا تو دربار شاہی کی زبان فارسی تھی۔ فرامین اور خطوط فارسی میں لکھے جاتے۔ معززین ہندوستانی میں کلام کرتے لیکن جملوں کے درمیان فارسی اقتباس اور اشعار کا حوالہ اشرافیہ کا معمول تھا۔ دوسری طرف سورت اور گجرات میں عوام جو زبان بولتے تھے، وہ اس طرح شستہ نہیں تھی جیسے دہلی اور آگرہ وغیرہ کی تھی۔ سفارتی امور میں فارسی سے مفر نہیں تھا لیکن تجارتی امور میں سب سے زیادہ کردار ہندو بنیوں اور آڑھتیوں کا تھا جو مقامی زبان بولتے تھے اور مقامی سطح پر ہندوستانی اہم ترین تھی۔ ووگل کے خیال میں کیٹلر کی قواعد کے تین بڑے محرکات ہیں:

۱۔ مغل بادشاہوں کے ساتھ رابطے میں رہنے کے لیے فارسی سیکھنا ضروری تھی۔

۲۔ مقامی افراد اور بطور خاص آڑھتیوں کے ساتھ رابطے میں رہنے کے لیے ہندستانی کی فہم لازم تھی۔

۳۔ زبانوں دانی کے بارے میں کیٹلر کی خصوصی ذہانت۔

ووگل نے اس مضمون میں ڈیوڈمل کے انتخاب کی اشاعت سے پھیلنے والی کئی غلط فہمیوں کا ازالہ کیا۔ ڈیوڈمل کے انتخاب نے کیٹلر کی شہرت ایک قواعد نویس کی بنا دی حالاں کہ اس کتاب میں قواعد کی نسبت لغت (ذخیرہء الفاظ) کا حصہ زیادہ ہے۔ یہ باقاعدہ قواعد نویسی کے بجائے فارسی اور ہندستانی کی آموزش کی کتاب زیادہ ہے۔ مزید برآں سابقہ مضمون کی نسبت قدرے تفصیل سے ڈیوڈمل کی متن میں تبدیلی اور کیٹلر کے تسامحات پر لکھا۔

ووگل کے اس مضمون کے بعد کم وبیش پچاس برس تک کوئی ایسی تحقیق سامنے نہیں آئی جسے ووگل پر اضافہ کہا جا سکے۔ ۱۹۸۷ء

میں تیج کرشنا بھاٹیا کی کتاب

A HISTORY OF HINDI GRAMMATICAL TRADITION-Hindi-Hindustani

Grammars Grammarianss, History and Problems

۱۹۸۷ء میں لیڈن سے شائع ہوئی۔ یہ کتاب اگرچہ ہندی زبان کی قواعد کی تاریخ اور مسائل سے بحث کرتی ہے لیکن اس کے ابتدائی سو صفحات میں قواعد نویسی کی اس روایت کا مطالعہ ہے جو ہندوستانی زبان کے مطالعے پر استوار ہے۔ جس میں جان جوشوا کیٹلر، بنجمن شلزے، جارج ہیڈلی، فرگوسن اور گل کرسٹ کی قواعد نویسی کو تو ہندی قواعد نویسی کی تاریخ میں شامل کیا گیا۔ اس میں تیج کرشنا بھاٹیا کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ کیٹلر سے گل کرسٹ تک کے (ایک صدی) نوآبادیاتی دور میں لکھی گئی ان یورپی مولفین کی قواعد یں ہندی قواعد کی بنیاد مستحکم کر رہی ہیں۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ وہ ہندی اور اردو قواعد کی روایت کو کم از کم انیسویں صدی کے وسط تک الگ نہیں دیکھ رہے۔ یہ الگ موضوع ہے۔ اگر اس کتاب کے ابتدائی صفحات کا مطالعہ کریں تو اس میں کیٹلر کی قواعد پر تفصیلی اظہار خیال ہے۔ اس کتاب میں کیٹلر کی قواعد کی تلاش اور اس کے سنہ تالیف اور تاریخی اعتبار سے اس کتاب پر ہونے والے تمام اہم کاموں کا جائزہ لیا گیا ہے البتہ اس میں اردو تحریروں کا ذکر نہیں۔ اس کتاب میں یہ تاثر دیا گیا ہے کہ کئی سوالوں کے جواب پہلی بار دیے جا رہے ہیں۔ ان میں ایک سوال اس کتاب کے سنہ تالیف کا ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''اب ان قدیم سوالوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، عرصہء دراز سے جن کے جواب دینا باقی ہیں۔ قواعد کی تاریخ اور تصنیف سے متعلق سوالوں کے بارے میں مخطوطے کے سرورق آزاد شہادت مہیا کرتا ہے کہ قواعد کی تالیف کے بارے میں گریئرسن کا قیاس درست نہیں تھا۔ یہ واضح ہے کہ جے۔ جے۔ کیٹلر نے یہ قواعد ۱۶۹۸ء میں مکمل کی۔ مکمل مسودہ اسحاق وان ڈرہیو (Jissaz van der Hoeve) نے نقل کیا اور یہ ڈچ زبان میں لکھا گیا تھا۔''[۲۰]

تیج کرشنا بھاٹیا کا یہ بیان کوائف کے اعتبار سے تو درست ہے لیکن یہ دعویٰ کہ ان سے پہلے کسی اور سکالر نے ان حقائق کی دریافت کی ''سنجیدہ کوشش نہیں کی'' درست نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ کتاب کے مصنف یا سنہ تالیف یا کاتب کے بارے میں کوئی اطلاع ایسی نہیں جو ووگل نے ۱۹۴۱ء میں اپنے مضمون:

De Eerste 'Grammatica' van het Hindoestansch.

میں دے نہ دی ہو۔ ووگل نے اپنے مضمون میں سرورق کی عبارت بھی درج کی ہے، جو یہ ہے:

Instructie off onderwijsinge

Der

Hindoustanse, en Persiaanse

talen, nevens hare declinatie en con.

jugatie, als mede vergeleijkinge, der

hindoustanse med de hollandse maat

en gewighten mitsgaders beduijdingh ee:

nieger moorse namen etca:

Door

Joan josuae Ketelaar, Elbigensem

En gecopieert door

Isaacq van der Hoeve, van Uijtreght

Tot Leckenauw A° 1698: —[۲۱]

اس طرح اس سرورق سے کتاب کا نام،مصنف کا نام،کاتب کا نام،کاتب اور شہر کا معاملہ تیج کرشنا بھاٹیا سے کہیں پہلے ۱۹۴۱ء میں واضح ہو چکا تھا۔ بھاٹیا اپنی کتاب میں اس کتاب کے ایک سے زیادہ نسخوں کی بحث بھی چھیڑتے ہیں اور نسخہ ہیگ کے سوا کسی نسخے کی موجودگی سے انکار کرتے ہیں۔ بحث کی بنیاد یہ ہے کہ جب کیٹلر کی اصل قواعد (نسخہ ہیگ) اور ڈیوڈمل کے انتخاب میں بہت زیادہ فرق ہے تو کہیں ایسا تو نہیں کہ ڈیوڈمل کے پاس نسخہ ہیگ سے الگ کوئی نسخہ تھا۔سوال اٹھا کر خود ہی اس کا جواب دیتے ہیں :

> ”یہ استدلال بھی ممکن ہے کہ اس قدیم ترین قواعد کی ایک سے زیادہ نقول موجود ہوں اور ڈیوڈمل نے جو نقل استعمال کی ہو،وہ اس سے الگ ہو جو ہمارے تصرف میں ہے۔ یہ ہمارے مخطوطے اور مل کے ترجمے میں اختلافات کی توضیح کر سکتی ہے۔کوئی بھی سنجیدہ تفتیش اس دلیل کو خارج از بحث نہیں کر سکتی لیکن اس کی حد درجہ قیاسی صورت درج ذیل حقائق سے واضح ہو جاتی ہے۔ ہندی قواعد کی تمام تر تاریخ میں مل،شلزے،گریئرسن ،چیٹر جی،ویدالنکار،جدھاوا،شری وستوا،وپچور کسی نے بھی ایک سے زیادہ نسخوں کی اطلاع نہیں دی۔ووگل نے یہ بھی کہا ہے کہ نسخہء ہیگ ،واحد موجود کاپی ہے ،جو معلوم ہے۔مل تسلیم کرتا ہے کہ اس نے اپنے مدونہ نسخے میں تبدیلیاں اور اضافے کیے لیکن وہ ذرا سا اشارہ بھی نہیں دیتا کہ کہیں کیٹلر کے مخطوطے کی دوسری نقل بھی موجود ہے۔اصل مخطوطے میں بھی یہی تاثر دیتا ہے کہ اس کی واحد نقل موجود ہے۔آخر میں یہ کہ ہمارے مخطوطے کی اصلیت اور اس کے واحد نسخہ ہونے کے معاملے کو الگ سے رائیل آرکائیو میں موجود ایسٹ انڈیا کمپنی کا ریکارڈ بھی معاونت کرتا ہے۔“[۲۲]

اس اقتباس میں زور دے کر اس مفروضے کی تائید کی گئی کہ نسخہء ہیگ اور ڈیوڈمل کے انتخاب کے سوا اس کتاب کا کوئی اور نسخہ کہیں موجود نہیں ۔ یہ بات انھوں نے ۱۹۸۷ء میں کی تھی۔ کیٹلر کی اس قواعد کے حوالے سے اہم ترین کام ۲۰۰۸ء میں کتابی شکل میں سامنے آیا۔کتاب کا نام ہے۔

The oldest grammar of Hindustani : contact, communication and colonial legacy

ڈاکٹر تیج کرشنا بھاٹیا نے ٹوکیو یونیورسٹی آف فارن سٹڈیز کے ریسرچ انسٹی ٹیوٹ آف لینگوئجز اینڈ کلچرز آف ایشیا اینڈ افریقا کے کازوہیکو ماشیدا(Kazuhiko Machida) کے ساتھ مل کر کیٹلر کی یہ قواعد تدوین و ترجمہ اور اصل نسخے کی عکسی نقل کے ساتھ شائع

کی۔ یوں نسخہء ہیگ کا عکس سب کے سامنے آ گیا۔ اس طرح ۱۶۹۸ء میں لکھی جانے والی اس کتاب کو مکمل طور پر منظرِ عام پر آنے میں ۳۱۰ برس لگے۔ یہی پہلی کاوش تھی جس کے ذریعے کیٹلر کی قواعد کا براہِ راست مطالعہ ممکن ہوا۔ اس کتاب میں بھی کہیں یہ امکان ظاہر نہیں کیا گیا کہ کیٹلر کی قواعد کا کوئی اور نسخہ بھی موجود ہے۔ اس کتاب کی تدوین کے بعد مکمل مخطوطے کی سکین کردہ نقل انٹرنیٹ پر آن لائن مہیا کر دی گئی۔[۴۳] اب کسی بھی محقق کے لیے اس نسخے کی دستیابی مسئلہ نہیں رہی۔ اصل متن تو ڈچ زبان میں ہے لیکن ابتدائی چھتر صفحات کی تدوین کر کے اصل نسخے کے ڈچ، ہندوستانی اور فارسی اندراجات کے ساتھ ان کا انگریزی اور ہندی ترجمہ بھی درج کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اگرچہ اس میں بھی کئی ابہام اور اسقام ہیں پھر بھی یہ ترجمہ غنیمت ہے۔

بلاشبہ بھاٹیا اور ماشیدا کی کاوش انتہائی قابلِ قدر ہے لیکن اس ضمن میں اہم ترین پیش رفت عہدِ حاضر کی مستشرق اور ہمالیہ سٹڈیز کی ماہر ایک ڈچ خاتون، انا پٹلوانی (Anna Pytlowany) کی ہے۔ رواں برس انٹرنیٹ پر Utrecht University کی ویب سائٹ پر اس کی تحقیقات پر مبنی ایک مضمون " The Earliest Hindustani Grammar" کے عنوان سے شائع ہوا۔ اس مضمون کو اہم ترین پیش رفت اس لیے کہا گیا ہے کہ اس میں کیٹلر کی قواعد کے نسخہء ہیگ کے واحد قلمی نسخہ ہونے کو رد کیا گیا اور لکھا کہ اس کتاب کا ایک نہیں بلکہ تین قلمی نسخے موجود ہیں۔:

> "ایک طویل مدت تک یہ سمجھا جاتا تھا کہ رائل آرکائیو میں ہیگ میں موجود مخطوطہ اپنی نوعیت کا واحد کام اور ڈیوڈ مل کے کام کا ماخذ ہے۔ معاملہ اتنا سادہ نہیں تھا تاہم کیٹلر کی ہندوستانی قواعد کے مزید دو مخطوطوں کی دریافت کا مطلب ہے کہ تین مخطوطوں اور مل کے ایڈیشن کے درمیان تقابل لازمی تھا۔ اب کیٹلر کی ہندوستانی قواعد کے تین مخطوطے ہیں"۔[۴۴]

وہ ان نسخوں کی تفصیل بھی درج کرتی ہیں۔۔ پہلا مخطوطہ وہی رائل آرکائیو ہیگ والا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔

اندراج نمبر کی معلومات:

Inv. no. 1.13.19.02, Coll. Sypestein, Supplement no. 2 (150 p.: iv (introduction)+125+21 (index)

سرورق کی عبارت:

Instructie Ofte Onderwijsinghe Der
Hindoustaanse en Persiaanse talen, nevens
hare declinatie en Conjugatie, als mede
vergeleykinge, der hindoustanse med de
hollandse maat en gewigten mitsgaders
beduijdingh eeniger moorse namen etca. Door
Joan josua ketelaar, Elbingensem En gecopieert
door Jsaacq van der Hoeve,van Uijtreght. Tot
Leckenauw Ao. 1698

یہی وہ نسخہ ہے، تیج کرشنا بھاٹیا نے جس کا آن لائن عکس انٹرنیٹ پر فراہم کیا۔ تیج کرشنا بھاٹیا کے ایک بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نسخہ اچھی حالت میں ہے لیکن جب اس کا آن لائن متن دیکھتے ہیں تو یہ بہت خراب ہے اور اس کی قرآت بہت مشکل ہے۔ یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ مائیکروفلم کی تیاری میں خرابی واقع ہوئی ہو لیکن اناپچلوانی بھی اس نسخے کی طبعی حالت کی بابت لکھتی ہیں کہ ''کئی صفحات خراب ہیں، ان کی قرآت ناممکن ہے یا بہت مشکل ہے''۔[۴۵]

۲۔ Paris, Hôtel Turgot, Fundation Custodia library, Institut Néerlandais، کا نسخہ:

سرورق کی معلومات:

اس نسخے کے سرورق پر لاطینی زبان میں یہ اطلاع درج ہے کہ یہ مخطوطہ ڈچ عالم اور مغل شہنشاہ کے ہاں ایسٹ انڈیا کمپنی کے سفیر اور سورت میں ڈائریکٹر، جان جوشوا کیٹلر کے متن پر مشتمل ہے۔ اس نے یہ متن جنوری ۱۷۱۴ء میں آگرہ میں قیام کے دوران تحریر کیا۔ اس پر (G.B) دوحرفی دست خط ہیں۔ اناپچلوانی نے یہ دست خط Gideon Boudaan کے تسلیم کیے ہیں جو ایسٹ انڈیا کے افسران میں شامل تھا۔

۳۔ Utrecht University Library کا نسخہ:

اندراج کے کوائف:

Hs. 1478 (1 E 21) (179 p.:iv (introduction)+154+21 (index))

سرورق:

Instructie of onderwijsinghe der Hindoustaanse
en Persiaanse taalen, nevens haare declinatie
en conjugationes, als mede vergelijckingh der
hindoustanse met de hollandse maat en
gewigten mitsgaders beduijdingh eeniger
moorse naamen etca.

ایک اہم سوال:

اگر یہ نسخہ ہالینڈ کی معروف یونیورسٹی کی لائبریری میں موجود تھا اور اس کے کیٹلاگ میں بھی اس کا اندراج تھا تو تین سو دس برس تک یہ محققین کی نظر سے اوجھل کیوں رہا؟

یہ سوال جس قدر اہم ہے اسی قدر تسلی بخش جواب اناپچلوانی نے دیا ہے۔ اناپچلونی نے یہ نسخہ نہ صرف دریافت کیا بلکہ جدید ٹیکنالوجی کے ساتھ اس کی مائیکروفلم بھی تیار کی۔ اس کے الفاظ میں :

The name Ian Iosua Ketelaar, Elbengensis, has been crossed out on the title page and (without Elbengensis) on 2r. As a result, the existence

of this manuscript of Ketelaar's grammar remained undiscovered for a long time.[26]

(سرورق پر جان جوشوا کیٹلر آف اَلبجن اور اندرونی صفحے پر اَلبجن کے بغیر قلم زد کردیا گیا ہے۔ نتیجتاً کیٹلر کی قواعد کا یہ مخطوطہ عرصہء دراز تک نادریافت رہا۔)

اب یہ مخطوطہ بھی آن لائن موجود ہے ۔اس کے قلم زدالفاظ کی قرأت کے لیے Quantitative Hyperspectral Imaging کی تکنیک سے عکس تیار کیا گیا ہے ،اس لیے اب مذکورہ بالا الفاظ کی قرأت بھی ممکن ہوگئی ہے۔مزید برآں اس نسخے کے اندراجات اورنسخہء ہیگ کے اندراجات کوتقابل میں دیکھا گیا تو یقین ہوگیا کہ یہ دونوں نسخے کیٹلر کی کتاب کے متن پر مشتمل ہیں۔ چند جزوی اور معمولی اختلافات موجود ہیں لیکن اس کا متن بہت عمدہ حالت میں ہے اور کتاب کے مطالعے کے لیے بہت مناسب ہے۔

اناپٹلونی نے تینوں نسخوں اورڈیوڈمل کے انتخاب کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ قیاس کرنا ممکن ہے کہ ڈیوڈمل نے نسخہء ہیگ کے بجائے Utrecht manuscript کو اپنے انتخاب کے لیے استعمال کیا ہوگا۔کیوں کہ نسخہء ہیگ تو ۱۸۲۲ء تک انگلستان میں تھا۔[۲۷] اسی طرح یہ بات قابل غور ہے کہ ڈیوڈمل نے کیٹلر کے بارے میں جو یہ کہا ہے کہ کیٹلر نے یہ کتاب اس وقت لکھی جب وہ آگرہ میں قیام پذیر تھا یہ صرف **Paris manuscript.** میں درج ہے۔[۲۸]

اس پس منظر میں اب یہ لازم ہے کہ:

۱۔ تینوں نسخوں کا ازسرنو تقابلی مطالعہ کر کے صحیح ترین تنقیدی متن تیار کیا جائے۔

۲۔ یہ کتاب سترہویں صدی میں ہندوستان کی لسانی صورت حال کے بارے میں گراں قدر مواد کی حامل ہے۔اس دور کی نوآبادیاتی لسانی ضرورتوں اور قواعد ولغت کے آغاز وارتقا کا مطالعہ بھی اس کے مطالعے کے بغیر ناممکن ہے ،اس لیے ضرورت اس امر کی ہے کہ کتاب کے تنقیدی متن کا اردو ترجمہ بھی لازماً تیار کیا جائے۔یہ کام انفرادی طور پر کرنے کے علاوہ ایک پراجیکٹ کے طور بھی کیا جاسکتا ہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ کیٹلر کی قواعد کے بارے میں زیادہ تر جے۔ف۔ووگل اور اناپٹلونی اور سلیم الدین قریشی کی فراہم کردہ معلومات پر انحصار کیا گیا ہے جو ان ماخذات سے لی گئی ہیں:

[A.J.Ph.Vogel DE EERSTE 'GRAMMATICA' VAN HETHINDOESTANSCH Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Series Wetenschappen, Afd. Letterkunde ; nieuwe reeks, d. 4, no. 15 P. 643-674]

[B.URL. http://bc.library.uu.nl/node/180, official link to Utrecht University Bijzondere collection,page title:"The earliest Hindustani grammar"co-op: Anna Pytlowany]

ج۔ سلیم الدین قریشی ،اٹھارویں صدی کی اردو مطبوعات (توضیحی فہرست)،اسلام آباد،مقتدرہ قومی زبان،۱۹۹۳ء،ص:۱۶

۲۔ سلیم الدین قریشی ،کی کتاب ’’اٹھارویں صدی کی اردو مطبوعات (توضیحی فہرست)‘‘کے صفحہ ۱۲پر شاہ عالم،بہادر شاہ اور جہاندار شاہ الگ الگ اس طرح لکھا ہے کہ یہ تین بادشاہ معلوم ہوتے ہیں لیکن شاہ عالم اور بہادر شاہ ایک ہی بادشاہ کے نام ہیں۔

۳۔ کیٹلر کی لغت وقواعد کے مخطوطہ مخزونہ رائیل آرکائیو ہیگ کا سرورق۔راقم کے پاس اس کا عکس موجود ہے۔

۴۔ عبدالحق مولوی قواعد اردو،لکھنؤ،الناظر پریس،۱۹۱۴ء،ص:۱۹

۵۔ خلیل الرحمان داؤدی (مرتب)قواعد زبان اردو مشہور بہ رسالہ گل کرسٹ ،لاہور مجلس ترقی ادب ۱۹۶۲ء،ص:۴

۶۔ رضیہ نور محمد،ڈاکٹر،اردو زبان وادب میں مستشرقین کی علمی خدمات کا تحقیقی وتنقیدی جائزہ(۱۴۹۸ء سے ۱۹۴۷ء تک)،لاہور،لائن پرنٹر و مکتبہ خیابان،اپریل ۱۹۷۵ء،ص:۱۸۔۱۹

۷۔ عبدالرؤف پاریکھ ،یورپین سکالرز اور اردو گرامر،(مضمون مشمولہ)ڈان،کراچی،۲۹ جون ۲۰۰۹ء

۸۔ ابواللیث صدیقی،ڈاکٹر(مرتب)ہندوستانی گرامر از جمن شلزے،لاہور مجلس ترقی ادب ،۱۹۷۷ء،ص:۶

۹۔ تیج ۔کے۔بھاٹیا،ہندی قواعد کی روایت کی تاریخ ،برل،لیڈن،ہالینڈ،۱۹۸۷ء،ص:۳۲

۱۰۔ ’’لنگوسٹک سروے آف انڈیا‘‘ کی جلد نہم،حصہ اول ۱۹۱۲ء میں سپرنٹنڈنٹ گورنمنٹ پرنٹنگ ،کلکتہ نے شائع کی۔

۱۱۔ A Bibliography of Western Hindi including Hindustani میں کیٹلر کے بارے جو کچھ لکھا گیا؛ گریئرسن نے اسی کو’’لنگوسٹک سروے آف انڈیا‘‘میں نقل کیا۔

13. G.A. Grierson, A Bibliography of Western Hindi including Hindustani, Mombay,Mombay Educational Society,1903,P:4

۱۳۔ عبدالحق ،مولوی ،قواعد اردو،ص:۱۹

14. G.A.Grierson, A Bibliography of Western Hindi including Hindustani ,P:4

۱۵۔ ابواللیث صدیقی،ڈاکٹر،جامع القواعد ۔حصہ صرف ‘‘لاہور،مرکزی اردو بورڈ،طبع دوم ،۲۰۰۴ء،ص:۱۴۳۔۱۴۲

۱۶ ابواللیث صدیقی ڈاکٹر(مرتب ومترجم)ہندوستانی گرامر از جمن شلزے ،لاہور مجلس ترقی ادب ،ص:۲

۱۷۔ سلیم الدین قریشی ،اٹھارویں صدی کی اردو مطبوعات ،ص:۱۲۔۱۷

۱۸۔ گریئرسن کی ’’مغربی ہندی مع ہندوستانی کی ببلیوگرافی‘‘‘تو اب نایاب ہے البتہ اس کی لنگوسٹک سروے آف انڈیا،جلد نہم،حصہ اول ،کئی کتب خانوں کے ریفرنس سیکشن میں مل جاتی ہے۔اس کے صفحہ ۷۔۸ پر کیٹلر کے بارے میں دی گئی معلومات وہی ہیں جو’’ببلیوگرافی‘‘کے صفحہ ۴۔۵ پر موجود ہیں۔

۱۹۔ تیج کرشنا بھاٹیا نے 'ہندی قواعد کی روایت کی تاریخ' ص:۲۳ پر اس مضمون کی سنہ تالیف ۱۹۳۱ء بتایا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ مضمون پہلے ہندی یا کسی اور زبان میں لکھا گیا ہو اور ۱۹۳۱ء میں سامنے آگیا ہو۔

۲۰۔ تیج کرشنا بھاٹیا، ہندی قواعد کی روایت کی تاریخ، ص:۲۳

۲۱۔ ایضاً، ص:۲۴-۲۳

۲۲۔ ایضاً، ص:۲۵

23. URL asia-www-monitor.blogspot.com/title:facsimile-of-hindi-urduhindustan ../downloadable version/2008

24. URL:,http://bc.library.uu.nl/node/180/page tile:The Earliest Grammar Hindustan-with the help of Anna Pytlowany/2011

۲۵۔ ایضاً، متن: Earliest Grammar unearthed

۲۶۔ ایضاً

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ ایضاً

ڈاکٹر عظمت رباب
لاہور کالج برائے خواتین یونیورسٹی، لاہور

کلامِ غالب (اردو) کے مآخذ

Dr. Azmat Rubab

Lahore College For Women University, Lahore

Sources of Ghalib's Urdu Poetry

Ghalib is one of the greatest Urdu poets. His poetry is a source of abiding interests for the Urdu reading public and students of literature and poetry. However it is not well known that he never compiled his complete Urdu Diwan. The current "Deiwan-e-Ghalib" consists only of a part of his poetic creations. The rest of his Urdu poetry is scattered among many manuscripts, Tazkiras and other anthologies which are not well-known even to the students and scholars. In this paper the author enumerates all the primary as well as secondary sources of his Urdu poetry.

غالب اردو کے عظیم شاعر ہیں۔ غالب کی زندگی میں ان کا دیوان پانچ بار شائع ہوا اور وفات کے بعد متعدد قلمی نسخے دریافت ہوئے جنھیں مرتب کر کے شائع کیا گیا یا ان کا آفسیٹ عکس چھاپا گیا۔ مختلف مرتبین نے اپنے اپنے نقطہ نظر کے مطابق ان نسخوں کو ترتیب دیا۔

کلامِ غالب کے ترتیب دینے والے مرتبین کے پیشِ نظر ان کے تمام نسخے نہیں رہے۔ کسی محقق و مرتب کے سامنے ایک یا چند نسخے تھے تو دیگر محققین و مرتبین نے دوسرے نسخوں کے مطابق کلام کو ترتیب دیا۔ غالب کے کلام کے بہت سے مآخذ ہیں جو کہ مکمل کسی کے پاس نہیں تھے، یا تو انھیں ان مآخذ کا علم نہ تھا یا اگر علم تھا تو ان تک رسائی ممکن نہ ہو سکی تھی۔ تمام مآخذ کے سامنے نہ ہونے کی صورت میں متن سے متعلق بہت سے اختلافی مسائل جنم لیتے ہیں۔ ضروری ہے کہ ان مختلف مآخذ کو ترتیب سے پیش کر دیا جائے۔ ذیل میں ان نسخوں کا مختصر تعارف زمانی اعتبار سے درج کیا جا رہا ہے۔ یہ زمانی ترتیب قلمی نسخوں کی کتابت کے حوالے سے ہے:

۱۔ بیاضِ غالب/نسخہ امروہہ/دیوانِ غالب بخطِ غالب/نسخہ عرشی زادہ

اس نسخے کے مالک توفیق احمد قادری ہیں۔ وہ اس نسخے کو ''نسخہ توفیقیہ''[۱] کا نام دینے پر مصر ہیں۔ نثار احمد فاروقی نے اسے ''نسخہ امروہہ'' کا نام دیا۔[۲] اکبر علی خاں نے اسے ''دیوانِ غالب بخطِ غالب'' کا نام دیا ہے۔[۳] مرتب کی مناسبت سے اسے نسخہ عرشی

زادہ بھی کہا گیا ہے۔[۴] عبدالقوی دسنوی نے اسے نسخہ بھوپال ثانی کہا۔[۵] جلال الدین اسے ''دیوانِ ریختہ'' کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔[۶] یہ دیوان پہلے پہل ''نقوش'' میں'' بیاضِ غالب'' کے نام سے ۱۹۶۹ء میں شائع ہوا تھا۔ اس نسخے کے اتنے ناموں سے قطع نظر یہ نسخہ 1969ء میں بہت زیرِ بحث اور متنازع رہا۔ کچھ محققین نے اسے خطِ غالب ماننے سے انکار کر دیا اور کچھ نے اسے جعلی نسخہ قرار دیا۔[۷] اس کے حق اور مخالفت میں بہت سے مضامین لکھے گئے جس میں طرفین نے اپنے اپنے دلائل دے کر اپنے نقطۂ نظر کو واضح کیا۔ اکبر علی خاں نے اس نسخے کا سنہ کتابت ۱۸۱۶ء متعین کیا ہے۔ اس پر بھی بہت بحث ہوئی اور نکتے اٹھائے گئے۔

درج بالا تمام حقائق کے مدِ نظر اب تک کے دستیاب نسخوں میں زمانی اعتبار سے یہ پہلا نسخہ قرار پایا۔اس نسخے کو اکبر علی خاں عرشی زادہ نے متعارف کرایا ہے اور یہ نسخہ ستمبر 1969ء میں ادارہ یادگارِ غالب رام پور سے شائع ہوا۔ اس کا تعارف آل احمد سرور نے لکھا اور اس نسخے کی اہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''مخطوطۂ بھوپال جو اب غائب ہے اور جس کی بنیاد پر نسخۂ حمیدیہ تیار کیا گیا تھا چوبیس سال کی عمر تک کے کلام پر مشتمل تھا اور وہ بھی غالب کے ہاتھ کا نہ تھا اب یہ مخطوطہ جو مخطوطۂ بھوپال سے پانچ سال پہلے کا اور غالب کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے یہ ثابت کر دیتا ہے کہ غالب نے نہ صرف بہت کم عمری میں شاعری شروع کی بلکہ بہت جلد ایک خاص بلندئ فکر اور رفعتِ تخیل حاصل کر لی اور بیدل سے گہرے ذہنی رابطے کی وجہ سے جلد ہی ان کے رنگ میں اپنا ایک مقام پیدا کر لیا۔''[۸]

اس نسخے میں غزلوں کی تعداد 254 ہے جن میں سے 240 متن میں جبکہ 14 حاشیوں میں درج کی گئی ہیں۔گیارہ (11) اردو رباعیات بھی شامل کی گئی ہیں۔ فارسی کی تیرہ (13) رباعیات بھی اردو رباعیات سے قبل درج کی گئی ہیں۔ اس نسخے میں اردو اشعار کی کُل تعداد 1563 ہے۔

۲۔ نسخۂ بھوپال (نسخۂ حمیدیہ)

اس قلمی دیوان کی کتابت نومبر 1821ء میں تکمیل کو پہنچی تھی۔ یہ نسخہ بھوپال کے کتب خانہ حمیدیہ میں موجود تھا۔اس نسخے کو بھوپال کے ڈائریکٹر سررشتۂ تعلیم مفتی انوار الحق نے 1921ء میں شائع کیا۔ یہ نسخہ کتب خانہ حمیدیہ بھوپال سے چوری ہوگیا تو اس کی اہمیت کے پیشِ نظر حمید احمد خاں نے 1938ء میں لی گئی یادداشتوں کی بنا پر مطبوعہ نسخے سے اس کا موازنہ کیا اور اسے نئے سرے سے ترتیب دیا جو مجلس ترقی ادب لاہور سے شائع ہوا۔[۹]

اس نسخے کے متن کی جو تفصیل دیوانِ غالب نسخہ عرشی (نقش ثانی) کے مقدمے میں درج کی گئی ہے[۱۰] وہ مجلس ترقی ادب لاہور سے شائع ہونے والے دیوانِ غالب نسخہ حمیدیہ طبع دوم سے کچھ مختلف ہے۔ نسخہ حمیدیہ میں ردیف الف، م، ن اور ردیف ی کے اشعار کی تعداد میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہمارے سامنے نسخہ بھوپال موجود نہیں ہے اس لیے نسخہ عرشی میں دی گئی معلومات سے موازنہ کیا گیا ہے۔ یہ اختلاف صرف متن کے اشعار پر مشتمل ہے اس میں حواشی اور آخر کے اشعار کی تعداد کو شامل نہیں کیا گیا۔ ذیل میں ان ردیفوں اور اشعار کی تعداد درج کی جا رہی ہے جن میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

ردیف	نسخہ بھوپال	نسخہ حمیدیہ
الف	405	404
م	36	34
ن	189	188
ی	788	787
کل تعداد (متن)	2111	2106

نسخہ بھوپال کے حواشی اور آخر میں دیے گئے اشعار کی تعداد عرشی نے 305 درج کی ہے۔ اس طرح نسخہ بھوپال کو ابتدا میں مفتی انوار الحق اور بعد ازاں حمید احمد خاں نے ترتیب دیا۔ اس کے بعد بھی اس مجموعے کا کلام مختلف صورتوں میں دواوین میں شامل کیا جاتا رہا ہے۔

۳۔ نسخۂ شیرانی

تاریخی اعتبار سے دیوانِ غالب کی ترتیب میں نسخہ شیرانی تیسرے نمبر پر آتا ہے۔ یہ نسخہ حافظ محمود خاں شیرانی کے ذخیرۂ کتب میں تھا جو بعد ازاں پنجاب یونیورسٹی لائبریری لاہور میں محفوظ کر دیا گیا۔ مجلس ترقی ادب لاہور نے اس کا فوٹو آفسیٹ 1969ء میں شائع کیا۔[۱۱] یوں اس مخطوطے کا عکس اب ہر اہلِ علم کی دسترس میں ہے۔ اس پر سنِ کتابت درج نہیں ہے لیکن امتیاز علی خاں عرشی نے داخلی شواہد کی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اس کا سنِ کتابت 1826ء ہے۔[۱۲]

اس نسخے میں صفحہ 106 تک غزلیات درج کی گئی ہیں جس کے کل اشعار 1927 ہیں۔ صفحہ 107 سے قصیدے کے اشعار شروع ہو گئے ہیں۔ نونیہ قصیدے کے 63 اشعار اس مخطوطے میں دیے گئے ہیں۔ نسخہ عرشی میں اس نسخے کا تعارف کراتے ہوئے اس کی تعداد 53 درج کی گئی ہے اور کل تعداد 2068 دی گئی ہے۔ قصیدے کے اشعار کے شمار میں عرشی صاحب سے سہو ہوا ہے۔ یوں اس نسخے کی درست ترتیب یوں بنتی ہے:

غزلیات کے اشعار کی تعداد: 1927	قصائد کے اشعار کی تعداد: 63
حواشی پر درج اشعار کی تعداد: 88	کُل تعداد اشعار: 2078

۴۔ گُلِ رعنا

غالب نے اردو اور فارسی کلام کا یہ انتخاب 1244ھ میں کلکتہ میں مولوی سراج الدین کی فرمائش پر کیا تھا۔ گُلِ رعنا کے مختلف مخطوطوں کی مدد سے مالک رام،[۱۳] سید قدرت نقوی[۱۴] اور وزیر الحسن عابدی نے اسے اپنے اپنے نسخوں کی مدد سے علیحدہ علیحدہ مرتب کیا ہے۔ مالک رام کو گُلِ رعنا کا نسخہ سید تقی بلگرامی نے نذر کیا تھا جبکہ وزیر الحسن عابدی نے حکیم محمد نبی جمال سویدا کے نسخہ کو مدِنظر رکھا۔ سید قدرت نقوی کو گُلِ رعنا کا نسخہ مشفق خواجہ کے توسط سے سید احمد وصی بلگرامی سے ملا تھا۔

سب سے پہلے حسرت موہانی کو گلِ رعنا کا نسخہ کہیں سے ملا تھا۔ انھوں نے اس نسخے سے چند اشعار 1905ء میں شرح کلام غالب میں شامل کر کے گلِ رعنا کے متن کی نشاندہی کی تھی ۔ مالک رام کو سید نقی بلگرامی سے گلِ رعنا کا ایک مکمل نسخہ دستیاب ہوا۔ 1969ء میں غالب کی صد سالہ برسی کے موقع پر گلِ رعنا کے دو اور مخطوطوں کا علم ہوا۔ ایک نسخۂ خواجہ (خواجہ محمد حسن) اور دوسرا حکیم محمد نبی جمال سویدا کا نسخۂ سویدا۔ نسخۂ خواجہ پر تاریخ کتابت 1244ھ ہے جبکہ نسخۂ سویدا کی تاریخ کتابت 1252ھ ہے اور دیباچے کی تاریخ 1245ھ ہے۔ وزیر الحسن عابدی نے دونوں نسخوں کا مقابلہ کر کے گلِ رعنا مرتب کی ۔ قدرت نقوی نے بھی گلِ رعنا کو ترتیب دیا۔ انھوں نے نسخۂ وسی احمد پر متن کی بنیاد رکھی اور دیگر نسخوں سے موازنہ کیا۔ گلِ رعنا کے کل اشعار کی تعداد 455 ہے۔ اس میں اردو غزلیات کا انتخاب شامل کیا گیا ہے۔ دیگر اصناف اس میں شامل نہیں ہیں۔

۵۔ نسخۂ لاہور

نسخہ لاہور پنجاب یونیورسٹی کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔ قدرت نقوی کے مطابق یہ وہ نسخہ ہے جو غالب نے مہاراجہ جے پور کی خدمت میں پیش کرنے کے لیے تیار کرایا تھا۔ عرشی کے مطابق ''خط بتا تا ہے کہ نواب فخر الدین محمد خاں بہادر کا لکھا ہوا ہے جو میرزا صاحب کے مشہور اور پسندیدہ کاتب تھے۔'' (دیوانِ غالب نسخہ عرشی، صفحہ 115) پنجاب یونیورسٹی لاہور سے یہ نسخہ غائب ہوگیا اور کسی طرح ڈاکٹر سید معین الرحمٰن تک پہنچا جنھوں نے ''نسخہ خواجہ'' کے نام سے اس کا عکس مع کمپوز نستعلیق متن 1998 میں ڈیلکس اور عام ایڈیشن کی صورت میں شائع کیا۔ بعد ازاں انھوں نے اسے وائس چانسلر پنجاب یونیورسٹی کے حوالے کر دیا۔

مقدمے میں اس نسخے کا تعارف درج کرتے ہوئے ڈاکٹر سید معین الرحمٰن نے کئی مقامات پر لکھا ہے کہ قاضی عبدالودود نے نسخہ جامعہ پنجاب اور امتیاز علی خاں عرشی نے نسخہ لاہور کے جو مشتملات درج کیے ہیں وہ نسخہ خواجہ کے مطابق ہیں ۔ لکھتے ہیں :

''قاضی عبدالودود نے 'مخطوطہ دیوانِ غالب' کتب خانہ دانش گاہِ پنجاب، لاہور اور مولانا امتیاز علی عرشی نے 'نسخہ لاہور' کے طور پر جس مخطوطے کے کوائف پیش کیے ہیں، بڑی حد تک جزئیات سمیت اس کی تفصیلات اور علامات وہی ہیں جو زیرِ نظر نسخہ خواجہ میں موجود ہیں۔'' [۱۵]

اسی طرح صفحہ 38 پر لکھتے ہیں :

''جسے مولانا امتیاز علی عرشی 'نسخہ لاہور' کہہ رہے ہیں وہ اپنے کوائف اور مشمولات کے اعتبار سے قریب قریب وہی ہے جو 'نسخہ خواجہ' کے طور پر پیشِ نظر اور ہدیۂ ناظرین ہے۔'' [۱۶]

درج بالا بیانات کے مدِ نظر یہ بات محلِ نظر ہے کہ ڈاکٹر سید معین الرحمٰن اسے نسخۂ خواجہ قرار دینے پر مصر ہیں ۔ اس کی وجۂ تسمیہ محض عقیدت کی بنا پر تو سمجھ میں آتی ہے لیکن نسخے کے مشتملات تو اس کے نسخہ لاہور ہونے ہی پر دلالت کرتے ہیں ۔ اس کا اظہار رشید حسن خاں نے بھی کیا ہے ۔ وہ املائے غالب میں لکھتے ہیں:

''۔۔۔اس کا حوالہ 'نسخۂ لاہور' کے نام سے دیا گیا ہے (یوں کہ اسے 'نسخۂ خواجہ' کہنے کا جواز میری سمجھ میں نہیں آتا۔'' [۱۷]

اس نسخے کا سالِ ترتیب مولانا عرشی نے 1852ء قیاس کیا ہے۔ آخر میں بعنوان ''خاتمہ'' نیر کی تقریظ ہے جس کا سالِ ترتیب دیوان 1254ھ/ مارچ 1838ء تا مارچ 1839ء مندرج ہے۔ لیکن مولانا عرشی کا قیاس یہ ہے کہ غالب کی مشہور غزل ''سب کہاں، کچھ لالہ و گل میں نمایاں ہوگئیں'' اس میں شامل ہے جو دہلی اردو اخبار مورخہ 28/ اگست 1852ء میں اس تصریح کے ساتھ شائع ہوئی تھی کہ اس ہفتے کے مشاعرے کا کلام ہے اور 1853ء کی کہی ہوئی کوئی غزل وغیرہ موجود نہیں۔ مولانا عرشی لکھتے ہیں:

''اندرونی شہادت ثابت کرتی ہے کہ اسے اول سے آخر تک میرزا صاحب نے پڑھا ہے اور اکثر جگہ اغلاط کاتب کی اصلاح بھی کی ہے۔''[۱۸]

عرشی نے اس نسخے کے اشعار کی جو تعداد درج کی ہے وہ اصناف وار تو درست ہے لیکن اس کی مجموعی تعداد کے شمار میں ان سے غلطی ہوگئی ہے۔ انھوں نے تعداد 1547 درج کی ہے۔ ہم نے اصناف وار تعداد کے بعد جب اس کے کل اشعار کی تعداد شمار کی تو 1548 بنتی ہے۔ ڈاکٹر سید معین الرحمٰن نے بھی اس سہو کی نشاندہی کرتے ہوئے درست تعداد درج کی ہے۔ اس نسخے کے مشتملات کی تعداد ذیل میں درج کی جا رہی ہے:

غزلیات کے اشعار کی تعداد:	1312	قصائد کے اشعار کی تعداد:	162
قطعات کے اشعار کی تعداد:	50	رباعیات کے اشعار کی تعداد:	24
		نسخہ لاہور کے کل اشعار کی تعداد:	1548

دیوانِ غالب کے دیگر قلمی نسخے

درج بالا نسخوں کے علاوہ دیوانِ غالب کے قلمی نسخوں میں نسخۂ رام پور قدیم، نسخۂ بدایوں، نسخۂ دیسنہ، نسخۂ کریم الدین، نسخہ رام پور جدید وغیرہ شامل ہے۔ ان نسخوں کی نقول دستیاب نہیں ہوسکیں۔ امتیاز علی خاں عرشی نے دیوانِ غالب اردو کے مقدمے میں جو تفصیلات درج کی ہیں ان کے مطابق:

نسخہ رام پور قدیم میں غزلیات، قصائد، قطعات اور رباعیات کا انتخاب شامل ہے۔ اس نسخے میں نسخہ بھوپال اور نسخہ شیرانی والی قرأت ہی کو دہرایا گیا ہے۔ اشعار کی کل تعداد 1067 ہے۔

نسخہ بدایوں میں اشعار کی کُل تعداد 1102 ہے۔

نسخہ دیسنہ میں اشعار کی کُل تعداد نسخے کے الفاظ کے مطابق ''غزل و قصیدہ و قطعہ و رباعی ہزار و نود و ہشت اند بإتمام'' (1098) ہے۔

نسخہ کریم الدین میں اشعار کی تعداد 1107 ہے۔

نسخہ رام پور جدید میں اشعار کی تعداد 1795 ہے۔

دیوانِ غالب کے درج بالا قلمی نسخوں کی تفصیل سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ غالب نے ان نسخوں کو مختلف اوقات میں مختلف لوگوں کو بھجوانے کے لیے ترتیب دیا۔ لہٰذا مکتوب الیہ کے ذوق اور غالب سے ان کے تعلقات کی بنیاد پر ترتیب دیے جانے کی

وجہ سے ان نسخوں کے کلام میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے ۔ ان نسخوں کے اشعار کی تعداد اور کلام سے ہم اس نتیجے پر بآسانی پہنچ سکتے ہیں کہ غالب نے اپنا مکمل کلام کسی ایک نسخے میں کبھی بھی ترتیب نہیں دیا۔ انھوں نے اس طرف توجہ نہیں دی کہ وہ اپنا مکمل کلام ہیئتی وحدت کی ترتیب کے ساتھ شائع کریں۔ یہی رجحان ان کی زندگی میں چھپنے والے نسخوں میں بھی سامنے آتا ہے ۔

اردو دیوانِ غالب کی طباعت (غالب کی زندگی میں)

غالب کی زندگی میں ان کا دیوان پانچ بار شائع ہوا۔ ان کا مختصر تعارف ذیل میں درج ہے :

۱۔ پہلا مطبوعہ ایڈیشن

غالب کے دیوان کا پہلا مطبوعہ نسخہ مطبع سید الاخبار دہلی میں چھپ کر شائع ہوا تھا۔ یہ مطبع سرسید کے بھائی سید محمد خاں بہادر نے دہلی میں قائم کیا تھا او رسید المطابع یا مطبع سید الاخبار کے نام سے شائع ہوا تھا۔ شعبان 1257ھ (اکتوبر 1841ء) میں دیوان اس مطبع میں چھپنا شروع ہوا اور 27 رمضان تک زیرِ طبع رہا۔ صفحات کی تعداد 108 جبکہ اشعار کی تعداد 1093 ہے ۔نواب ضیاء الدین احمد خان بہادر نیر کی تقریظ ہے ۔ یہ تقریظ 1254ھ مطابق 1838ء میں لکھی گئی ۔

۲۔ دوسرا مطبوعہ ایڈیشن

پہلے نسخے کے چھ سال بعد مئی 1847ء میں دوسرا ایڈیشن مطبع دارالسلام دہلی (مطبع صادق الاخبار) نے چھاپ کر شائع کیا۔ نیر کی تقریظ میں سنہ 1254ھ ہی ہے مگر اشعار کی تعداد "یک ہزار و یک صد و اند" بنا دی گئی ہے ۔ اس نسخے میں سولہ اشعار کا اضافہ ہے ۔غزلیات میں نواب تجمل حسین خاں کی مدحیہ غزل کا اضافہ ہوا ہے جس کے چودہ اشعار ہیں نیز قطعات میں بیسنی روٹی والا دو شعر کا قطعہ بڑھا دیا گیا ہے۔ یوں کل تعداد 1109 ہو گئی ہے۔

۳۔ تیسرا مطبوعہ ایڈیشن

1857ء کے ہنگامے سے قبل غالب نے اپنا کلام کتابت کرا کے نواب یوسف علی خاں بہادر کو رام پور بھیجا تھا۔ اس کی ایک نقل انھوں نے نواب ضیاء الدین خاں نیر کی تاکید پر انھیں دلی بھجوائی ۔ غالب جب رام پور سے میرٹھ گئے تو مصطفیٰ خاں کے ہاں گئے وہاں منشی ممتاز علی نے کہا کہ ایک کتاب فروش عظیم الدین ان کے دیوان کو چھاپنا چاہتا ہے لہٰذا دیوانِ اردو انھیں بھجوا دیں۔ نواب مصطفیٰ خاں نے اس کی تصحیح کی ذمہ داری قبول کی تو غالب نے دلی آ کر نواب ضیاء الدین سے دیوان لے کر انھیں بھجوا دیا۔ جب منشی شیو نرائن نے غالب کا کلام چھاپنے کی خواہش کا اظہار کیا تو غالب نے انھیں وہ مذکورہ دیوان واپس منگا کر اس کا پارسل بھجوا دیا کیونکہ میرٹھ میں ابھی تک اس کی طباعت شروع نہ ہوئی تھی ۔

کسی وجہ سے منشی شیو نرائن نے اس کی طباعت میں تاخیر کی تو غالب نے محمد حسین خاں کو چھاپنے کی اجازت دے دی۔ یوں دیوانِ غالب کی تیسری طباعت 1861ء کو مطبع احمدی سے ہوئی۔ اشعار کی تعداد1796 ہے۔ غالب کے دیکھنے کے باوجود اس میں اغلاط موجود تھیں ۔ اس لیے ناچار غلط نامہ لکھا اور وہ اس کے ساتھ چھپا۔

۴۔ چوتھا مطبوعہ ایڈیشن

غالب کی تصحیح کے باوجود اس اشاعت میں بہت سی اغلاط موجود تھیں ۔ چنانچہ محمد حسین خاں کے کہنے پر غالب نے ایک مطبوعہ

نسخے کی تصحیح کر دی جو جون 1862ء کو مطبع نظامی کانپور سے شائع ہوا۔اس میں دو غزلوں کا اضافہ کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ عرشی نے اس میں کچھ بنیادی اغلاط کی نشاندہی بھی کی ہے۔اشعار کی تعداد 1802 ہے۔یہی نسخہ بعد میں متداول دیوان کی صورت میں بار بار شائع ہوتا رہا۔

۵۔ پانچواں مطبوعہ ایڈیشن

غالب نے نسخہ رام پور جدید کی جو نقل منشی شیو نرائن کو بھیجی تھی، اس کی طباعت آگرہ میں 1861ء ہی میں شروع ہو گئی تھی۔ 1863ء میں مطبع مفید خلائق آگرہ سے یہ دیوان شائع ہوا۔اس میں اشعار کی تعداد 1795 ہے۔اس کی خصوصیت یہ ہے کہ یائے معروف و مجہول اور ہائے ہوز و مخلوط میں فرق کیا گیا ہے۔

غالب کی وفات کے بعد کلامِ غالب کی ترتیب اور طباعت

جس طرح غالب کی زندگی میں غالب نے اپنے کلام کا انتخاب کیا اسی طرز پر ان کی وفات کے بعد بھی مجموعے ترتیب دیے گئے۔ ان مجموعوں کی ترتیب اس نکتے پر رکھی گئی تھی کہ غالب نے اپنی زندگی میں جو نسخے مرتب کیے تھے اور ان میں کلام کا انتخاب پیش کیا تھا ان کی تاریخیں معلوم ہیں یا معلوم و متعین کی جا سکتی ہیں۔ ان تاریخوں کو بنیاد بنا کر کلام کو تاریخی ترتیب سے پیش کرنے کا رجحان فروغ پا گیا۔ اس کی ابتدا ڈاکٹر عبداللطیف نے کی لیکن ان کے مرتبہ نسخے کی طباعت مکمل نہ ہو سکی۔ ان کے بعد شیخ محمد اکرام نے اردو اور فارسی کلامِ غالب کو مختلف ادوار میں تقسیم کر کے ''غالب نامہ'' میں پیش کیا۔ محمد حنیف نے 1847ء کے مطبوعہ ایڈیشن کے تمام کلام کو ردیف وار مرتب کیا جس میں تمام اصناف کو ردیف وار جمع کر دیا گیا۔ تحقیقی اعتبار سے ایک معتبر کام امتیاز علی خاں عرشی کا ہے۔ انھوں نے تمام معلوم و دستیاب قلمی اور مطبوعہ نسخوں اور کلام کی مدد سے غالب کے کلام کو چار حصوں میں تقسیم کر دیا۔ نسخہ عرشی کی بنیاد پر کالی داس گپتا رضا نے کلامِ غالب کو گیارہ حصوں میں منقسم کر دیا۔

تاریخی ترتیب کے علاوہ جو اشاعتیں ''دیوانِ غالب'' اور ''کلیاتِ غالب'' کے عنوان سے ہوئیں ان میں بھی غالب کا مکمل کلام موجود نہیں ہے بلکہ کسی ایک نسخے کو بنیاد بنا کر چند مزید اشعار شامل کر دیے گئے ہیں۔ ان نسخوں کا مختصر تعارف ذیل میں درج ہے:

۱۔ کلیاتِ غالب (اردو) مرتبہ اصغر حسین خاں نظیر لدھیانوی

اصغر حسین خاں نظیر لدھیانوی نے ''کلیاتِ غالب (اردو)'' کے نام سے غالب کے کلام کا جو مجموعہ ترتیب دیا [19] وہ دراصل نسخہ حمیدیہ کے متن پر مشتمل ہے اور اس کے بعد ضمیمے میں دیگر کلام شامل کر دیا گیا ہے۔ انھوں نے اس بات کی وضاحت پیش لفظ میں بھی کر دی ہے جو کہ ڈیڑھ صفحے پر مشتمل ہے۔ متن میں نسخہ حمیدیہ کو متن کے طور پر درج کرنے کے بعد جو دیگر کلام بطور ضمیمہ درج کر دیا ہے اس میں کچھ فارسی کلام بھی شامل ہے، فہرست سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے۔ پیش لفظ سے بھی یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ مرتب کو یہ کلام دیا گیا اور انھوں نے اپنے پیش لفظ اور یوسف جمال انصاری کے مقدمے کے ساتھ اسے پیش کر دیا۔ یہ مقدمہ تنقیدی ہے جس میں غالب کے خاندانی پس منظر اور خصوصیاتِ کلام کو بیان کیا گیا ہے۔

غالب نے نسخہ بھوپال کے بہت سے اشعار کے پہلے یا دوسرے مصرعوں میں تبدیلی کر دی تھی، نظیر لدھیانوی نے غالب کے کیے ہوئے آخری متن کو درج کرنے کے بجائے نسخہ بھوپال کے متن اور بعد میں تبدیل شدہ متن دونوں ہی کو متن میں شامل کر

دیا ہے ۔مثلاً غالب نے کہا تھا:

جراحت تحفہ ، الماس ارمغاں ، نادیدنی دعوت
مبارکباد اسدؔ غمخوارِ جانِ دردمند آیا

غالب نے اس شعر کے پہلے مصرع میں یوں تبدیلی کر دی تھی

جراحت تحفہ ، الماس ارمغاں ، خونِ جگر ہدیہ

نظیر لدھیانوی نے پہلے دونوں مصرعوں کو ایک ساتھ درج کر دیا ہے ۔ [۳۰]

۲۔ دیوانِ غالب مرتبہ غلام رسول مہر

غلام رسول مہر کا مرتبہ دیوانِ غالب شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور سے شائع ہوا ۔ [۳۱] مقدمے میں غالب کے اصل ونسب اور حالات کا مختصراً جائزہ پیش کیا گیا ہے ۔ اس کے بعد غالب کی زندگی میں شائع ہونے والے دواوین کا تذکرہ کیا ہے۔

مرتب نے کلام کو دو بڑی قسموں میں منقسم کیا ہے ۔ایک 1841ء تک کا کلام یعنی دیوان کی اشاعت اول سے قبل کا کلام اور دوسرا دور 1861ء تک کا کلام۔ اس تقسیم کے تحت حاشیوں میں ان کے حوالے درج کیے ہیں۔مثلاً پہلی غزل کا پہلا شعر یہ دیا گیا ہے :

بسکہ ہوں غالب اسیری میں بھی آتش زیر پا
موے آتش دیدہ ہے حلقہ مری زنجیر کا [۳۲]

اس کے حاشیے میں گلشن بے خار کا حوالہ دیا ہے ۔

"گلشن بے خار ، ص ۱۳۹ دوسرا شعر" [۳۳]

۳۔ دیوانِ غالب مرتبہ حامد علی خاں

حامد علی خاں کا مرتبہ دیوانِ غالب ، غالب کی وفات کی صد سالہ تقریبات کے سلسلے میں مجلس یادگارِ غالب ، پنجاب یونیورسٹی لاہور سے ۱۹۶۹ء شائع کیا گیا تھا۔ [۳۴] ہمارے پیشِ نظر جو نسخہ ہے وہ الفیصل پبلشرز لاہور سے 1995ء میں شائع ہوا ہے ۔مرتب نے جون 1862ء کے مطبوعہ نسخہ مطبع نظامی کو متن کی بنیاد بنایا ہے ۔اس نسخے کے متن میں بہت سے مقامات غور طلب ہیں ۔مثلاً الف ردیف کا ایک شعر یوں درج کیا گیا ہے

بیاں کیا کیجیے بیدادِ کاوش ہائے مژگاں کا
کہ ہر اک قطرۂ خوں دانہ ہے تسبیح مرجاں کا

دوسرے مصرعے میں "اک" پر حوالہ نمبر درج کر کے حاشیے میں اسے یوں درج کیا ہے :

"۱۔ "اک کی جگہ قدیم نسخوں میں "یک" چھپا ہے ۔" [۳۵]

مرتب نے اس کی وضاحت نہیں کی کہ اگر قدیم نسخوں میں "یک" چھپا ہے تو انھوں نے "اک" کا استعمال کیوں کیا جبکہ غالب "ہر" کے ساتھ "اک" کے بجائے "یک" کو استعمال کیا کرتے تھے اور اسی کو درست سمجھتے تھے۔[۳۶]

اسی طرح الف ردیف کا ایک شعر یوں درج کیا ہے:

دوست غمخواری میں میری سعی فرمائیں گے کیا
زخم کے بھرنے تلک ناخن نہ بڑھ جائیں گے کیا

حاشیے میں اس کا حوالہ یوں درج کیا ہے:

"ا۔قدیم نسخوں میں قافیے "فرماویں"، "جاویں" وغیرہ چھپے ہیں۔ بعد کے بعض نسخوں میں "فرمائیں"، "آئیں" وغیرہ قافیے ہیں مثلاً شوزائن اور طباطبائی میں۔"[۳۷]

درج بالا یہ شعر قدیم نسخوں میں جس طرح درج کیا گیا ہے وہ یوں ہے اور یہ وہ نسخے ہیں جنھیں غالب نے خود ترتیب دیا یا اپنی نگرانی میں تیار کرایا لہٰذا درج ذیل متن ہی درست ہونا چاہیے۔

دوست غمخواری میں میری سعی فرماویں گے کیا
زخم کے بھرتے تلک ناخن نہ بڑھ جاویں گے کیا

۴۔ دیوانِ غالب مرتبہ مالک رام

دیوانِ غالب کا جو نسخہ مطبع نظامی کانپور سے 1862ء میں شائع ہوا تھا اس متن کو مالک رام نے ترتیب دیا ہے جو غالب انسٹی ٹیوٹ نئی دہلی سے 1979ء میں شائع ہوا۔[۳۸] مالک رام کے مطابق یہ غالب کا سب سے آخری صحیح کردہ متن ہے اور اس میں کلام بھی سب سے زیادہ ہے لیکن بعض محققین نے ان کی تدوین و ترتیب سے اختلاف کیا ہے۔

۵۔ دیوانِ غالب (نسخۂ عرشی)

مولانا امتیاز علی خاں عرشی نے "دیوانِ غالب" مرتب کیا جس کا پہلا ایڈیشن انجمن ترقی اردو ہند علی گڑھ سے 1958ء میں شائع ہوا۔ دوسری بار اضافوں کے ساتھ جون 1992ء میں مجلس ترقی ادب لاہور سے شائع ہوا۔ ہمارے زیرِ نظر یہی نقشِ ثانی ہے۔

مولانا عرشی نے غالب کے کلام کو چار حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ پہلے حصے کا عنوان "گنجینۂ معنی" ہے۔ اس میں وہ اشعار درج کیے گئے ہیں جو نسخہ بھوپال اور نسخہ شیرانی میں تھے لیکن 1833ء کے مرتبہ دیوان سے غالب نے خارج کر دیے تھے۔ دوسرے حصے کا نام "نوائے سروش" ہے۔ اس میں متداول کلام ہے جسے غالب نے اپنی زندگی میں لکھا اور چھپوا کر تقسیم کیا تھا۔ تیسرا حصہ "یادگارِ نالہ" کے عنوان سے ہے۔ اس میں وہ کلام ہے جو دیوانِ غالب کے کسی نسخے کے متن میں نہ تھا لیکن بعض نسخوں کے حاشیوں یا خاتمے میں یا غالب کے خطوط میں یا ان کے نام سے دوسروں کی بیاضوں میں پایا گیا تھا یا وقتاً فوقتاً اخبارات و رسائل میں چھپ کر اہلِ ذوق تک پہنچ چکا تھا۔ چوتھے حصے "یادآورد" میں نسخہ عرشی زادہ کا کلام شامل ہے۔[۳۹]

۶۔ دیوانِ غالب کامل (تاریخی ترتیب کے ساتھ) مرتبہ کالی داس گپتا رضا

نسخہ عرشی کے بعد اہم نسخہ کالی داس گپتا رضا کا ''دیوانِ غالب کامل۔ تاریخی ترتیب کے ساتھ'' ہے۔[۳۰] گپتا رضا نے متن کی بنیاد نسخہ عرشی پر رکھی ہے تاہم انھوں نے اس کی ترتیب میں یہ تبدیلی کی ہے کہ غالب کے مختلف قلمی اور مطبوعہ نسخوں کی تاریخ کتابت یا تاریخ اشاعت کے مطابق متن کو تقسیم کر دیا ہے اور غالب کے کلام کو گیارہ ادوار میں تقسیم کر دیا ہے۔

پہلا دور: 1807ء تا 1812ء

اس میں عمدہ منتخبہ اور عیار الشعرا میں شامل کلامِ غالب شامل ہے۔

دوسرا دور: 1813ء تا 1816ء

بیاضِ غالب (دیوانِ غالب بخطِ غالب مرتبہ اکبر علی خاں عرشی زادہ) کا کلام اس دوسرے دور میں شامل کیا گیا ہے۔

تیسرا دور: 1817ء تا 1821ء

اس میں نسخہ بھوپال مشمولہ نسخہ حمیدیہ کا کلام ہے۔

چوتھا دور: 1822ء تا 1826ء

یہ کلام نسخہ شیرانی میں شامل شاعری پر مشتمل ہے۔

پانچواں دور: 1827ء تا 1828ء

نسخہ شیرانی کے حواشی پر مندرج کلام اور گلِ رعنا میں شامل کلام پر مشتمل ہے۔

چھٹا دور: 1828ء تا 1833ء

نسخہ رام پور اول (قدیم) کا کلام۔

ساتواں دور: 1834ء تا 1847ء

اس دور میں متفرق مجموعوں کا کلام شامل ہے مثلاً انتخابِ غالب، نسخۂ بدایونی، پہلا مطبوعہ ایڈیشن، نسخۂ دیسنہ، نسخۂ کریم الدین (کراچی)، اور دوسرا مطبوعہ ایڈیشن۔

آٹھواں دور: 1848ء تا 1852ء

نسخۂ لاہور کا کلام اس دور میں شامل کیا گیا ہے۔

نواں دور: 1853ء تا فروری 1857ء

اس دور میں نسخۂ رام پور جدید اور قادر نامہ شامل ہے۔

دسواں دور: مئی 1857ء تا 1862ء

اس دور میں تیسرے اور چوتھے مطبوعہ ایڈیشن کا کلام ہے۔

گیارھواں دور: 1863ء تا 1867ء

اس میں متفرق کلام شامل ہے۔

کالی داس گپتا رضا نے کلامِ غالب کو تاریخی ترتیب سے مرتب کرنے کی کاوش کی ہے لیکن حقیقت میں یہ مکمل تاریخی نہیں ہے۔طریق کار یہ اختیار کیا گیا ہے کہ نسخہ بھوپال 1816ء کا کتابت شدہ ہے تو اس میں موجود کلام کو1816ء سے قبل یا اسی سال کے تحت کر دیا گیا ہے ۔ اسی طرح نسخۂ شیرانی ،حمیدیہ، لاہور اور مطبوعہ دواوین کے تحت کلام کو سنین میں بانٹ دیا گیا ہے ۔ چونکہ اس دیوانِ غالب کامل میں کلام کو تاریخی اعتبار سے ترتیب دیا گیا ہے اور آخر میں جو فہرست ہے وہ بھی اسی اعتبار سے ہے۔ یوں کلامِ غالب کی ردیف وار ترتیب نہ ہونے کی وجہ سے یہاں بھی وہی مسئلہ پیش آتا ہے جس کا سامنا نسخہ عرشی کے قارئین کو کرنا پڑتا ہے یعنی ردیف وار کسی ایک غزل کی تلاش بہت مشکل ہو جاتی ہے ۔عرشی نے کم از کم متداول دیوان کی ترتیب کو محفوظ رکھا تھا لیکن رضا نے اسے بھی مزید تقسیم کر دیا۔

درج بالا قلمی اور مطبوعہ نسخوں کی کیفیات سے ہم درج ذیل نتائج پر پہنچتے ہیں

۱۔ **یہ قلمی اور مطبوعہ نسخے مختلف مقاصد کے لیے ترتیب دیے گئے:**

۱۔ کسی راجہ یا نواب کو بھجوانے کی غرض سے

۲۔ کسی دوست یا شاگرد کی فرمائش پر

۳۔ طباعت کے نقطۂ نظر سے

۴۔ مالی منفعت یا فائدے کی غرض سے

۲۔ **ان نسخوں میں غالب کا مکمل کلام موجود نہیں ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے:**

۱۔ جس نواب یا راجہ کو دیوان کا انتخاب بھیجا گیا، ان کے ذوق کے مطابق کلام کا انتخاب کیا گیا

۲۔ مشکل پسندی کے اعتراضات کے مدِ نظر آسان اشعار کا انتخاب

۳۔ یہ نسخے زیادہ تر مطلا و مجلّا تھے اس لیے غالب زیادہ صفحات کے متحمل نہ ہو سکتے تھے

۴۔ کاتب کا کلام صاد کر کے دے دیتے تھے

۳۔ **ان انتخابات کی وجہ سے کلام کی ترتیب برقرار نہیں رہی:**

۱۔ مکمل غزلیات نہیں ہیں ۔غزلیات کے منتخب اشعار شامل کیے جاتے تھے

۲۔ کچھ غزلیات کا تو صرف ایک یا دو شعر دیے گئے ہیں

۳۔ فردیات کو بھی غزلیات کے ذیل میں درج کر دیا گیا ہے۔

۴۔ غزلیات کی طرح دیگر اصناف کی بھی یہی صورت ہے ۔ قصائد ، رباعیات وغیرہ کا بھی انتخاب ہی دیا گیا ہے۔

۴۔ **غالب کا مکمل کلام ہیئتی وحدت کے ساتھ پیش نہیں کیا گیا:**

۱۔ غزلیات اور دیگر اصناف ایک مکمل ہیئت اور وحدت کے حامل ہوتے ہیں ۔ اگر چہ غزلیات کے اشعار کے موضوعات

ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں لیکن ان میں قافیہ، ردیف اور بحر اسے ہیئتی وحدت مہیا کرتے ہیں ۔ ان تمام نسخوں میں اس کا خیال نہیں رکھا گیا ۔

۲۔ غزلوں کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا گیا ہے۔ ایک نسخے میں غزل کے کچھ اشعار ہیں تو دوسرے نسخے میں کچھ اور ۔ غزل مکمل صورت میں موجود نہیں ہے ۔ اگر ایک نسخے میں مکمل غزل ہے تو وہ ایک مقام پر نہیں ہے بلکہ اسے مختلف اجزا میں بانٹ دیا گیا ہے ۔ غزل کے ان اشعار کو ایک حصے میں درج کر دیا گیا ہے جو ابتدا میں لکھے گئے تھے اور بعد ازاں غالب نے انھیں ترک کر دیا تھا۔ غزل کے دیگر اشعار دوسرے حصے میں دے دیے گئے ہیں ۔

۳۔ کلام کو تاریخی اعتبار سے تقسیم کرنے کے نقطۂ نظر نے بھی کلامِ غالب کے حصے بخرے کر دیے ہیں ۔

۵۔ دیوانِ غالب کی ترتیب اس دور کے رجحان کے مدِ نظر کی جاتی تھی :

ا۔ غالب کے دور میں قصائد کو زیادہ اہمیت دی جاتی تھی اس لیے دیوان کی ترتیب میں پہلے قصائد اور بعد میں غزلیات درج کی جاتی تھیں ۔

۲۔ آج کل یہ رجحان بدل چکا ہے ۔ اب غزلیات اور فردیات و قطعات کی زیادہ اہمیت اور پسندیدگی ہے اس لیے غزلیات کو پہلے درج کرنا چاہیے لیکن زیادہ تر پرانا طریق کار ہی اپنایا جا رہا ہے۔

۶۔ محققین نے دیوانِ غالب کی ترتیب میں ان مآخذ کو مدِ نظر رکھ کر غالب کا کلام اپنے اپنے نقطۂ نظر سے پیش کیا ہے :

ا۔ قلمی نسخوں کی بنیاد پر کلام ترتیب دیا گیا مثلاً مفتی انوار الحق نے نسخۂ بھوپال کو دیوانِ غالب نسخۂ حمیدیہ کے نام سے ترتیب دیا۔ حمید احمد خاں نے اسی نسخے میں ترمیم و تبدیلی کر کے شائع کیا ۔ ڈاکٹر سید معین الرحمٰن نے دیوانِ غالب نسخۂ لاہور کو نسخۂ خواجہ کا نام دیا اور شائع کر دیا ۔ اکبر علی خاں عرشی زادہ نے ۱۸۱٦ء کے قلمی نسخے کو ''دیوانِ غالب بخطِ غالب'' کے نام سے شائع کر دیا۔

۲۔ غالب کی زندگی میں شائع ہونے والے چوتھے مطبوعہ ایڈیشن (نسخۂ نظامی، ۱۸٦۲ء) کو متداول دیوان کے طور پر شائع کیا گیا۔ مثلاً مالک رام، حامد علی خاں وغیرہ ۔

۳۔ قلمی اور مطبوعہ نسخوں کے سنہ کتابت و اشاعت کی تعین کی بنا پر کلامِ غالب کو تاریخی اعتبار سے ترتیب دیا گیا مثلاً عبداللطیف، شیخ محمد اکرام، امتیاز علی خاں عرشی، کالی داس گپتا رضا اور مولانا غلام رسول مہر وغیرہ۔

دیوانِ غالب کی اہمیت کے پیشِ نظر کلامِ غالب مختلف مآخذ کی بنا پر ترتیب دیا جاتا رہا ہے اور اس کی مقبولیت کے پیشِ نظر آئندہ بھی ان مآخذ کی بنا پر نئے نقطہ ہائے نظر اور رجحانات کے مطابق غالب کا کلام ترتیب دیا جاتا رہے گا لیکن یہ بات طے ہے کہ مآخذ کی تاریخ، تصنیف کی تاریخ نہیں ہوتی بلکہ یہ کسی مجموعے کی تاریخ تکمیل ہوتی ہے لہٰذا ان مجموعوں کی بنیاد پر کلامِ غالب کو تاریخی ترتیب دینا ان مجموعوں کی ترتیب تو ہو سکتی ہے، کلام کی نہیں۔ اس نقطۂ نظر پر غور کرنے کی ضرورت ہے ۔

حوالہ جات

۱۔ نقوش، غالب نمبر (3)، شمارہ نمبر 166، 1971ء، ص376

۲۔ ایضاً

۳۔ اکبر علی خاں عرشی زادہ (مرتب) دیوانِ غالب بخطِ غالب، دہلی: پربھات آفسیٹ پریس، ستمبر 1969ء

۴۔ امتیاز علی خاں عرشی (مرتب)، دیوانِ غالب نسخۂ عرشی، لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع دوم، 1992ء

۵۔ نقوش، غالب نمبر (3)، محولہ بالا، ص412

۶۔ جلال الدین، قدیم ترین نسخہ دیوانِ غالب کی دریافت، مشمولہ نقوش، شمارہ 112، اگست 1969ء، ص 31

۷۔ کمال احمد صدیقی، بیاضِ غالب تحقیقی جائزہ، سری نگر کشمیر، ادارہ مطالعاتِ غالب، س۔ن

۸۔ اکبر علی خاں عرشی زادہ (مرتب) دیوانِ غالب بخطِ غالب، دہلی: پربھات آفسیٹ پریس، ستمبر 1969ء، ص 9

۹۔ حمید احمد خاں (مرتب)، دیوانِ غالب نسخۂ حمیدیہ، لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع دوم 1992ء

۱۰۔ امتیاز علی خاں عرشی، دیوانِ غالب نسخۂ عرشی، ص 91

۱۱۔ دیوانِ غالب نسخۂ شیرانی، فوٹو آفسیٹ، لاہور: مجلس ترقی ادب، 1969ء

۱۲۔ دیوانِ غالب نسخۂ عرشی، ص29

۱۳۔ مالک رام (مرتب)، گلِ رعنا، دلی، علمی مجلس، 1970ء

۱۴۔ سید قدرت نقوی (مرتب)، گلِ رعنا مع آشتی نامہ، کراچی: انجمن ترقی اردو، 1975ء

۱۵۔ ڈاکٹر سید معین الرحمٰن، دیوانِ غالب نسخۂ خواجہ، لاہور: اعجاز پبلی کیشنز، 1998ء، صفحہ 35

۱۶۔ دیوانِ غالب، نسخۂ خواجہ، صفحہ 38

۱۷۔ رشید حسن خاں، املائے غالب، کراچی: ادارہ یادگارِ غالب، 2000ء، ص26، ابتدائیہ

۱۸۔ امتیاز علی خاں عرشی (مرتب)، دیوانِ غالب نسخۂ عرشی، لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع دوم، صفحہ 116

۱۹۔ کلیاتِ غالب اردو مرتبہ خان اصغر حسین خاں نظیر لدھیانوی، لاہور: مکتبہ کاروان، س۔ن

۲۰۔ ایضاً، صفحہ 2

۲۱۔ غلام رسول مہر (مرتب) دیوانِ غالب، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، 1967ء

۲۲۔ ایضاً، صفحہ 20 متن

۲۳۔ ایضاً، حاشیہ

۲۴۔ حامد علی خاں (مرتب) دیوانِ غالب، لاہور: الفیصل پبلشرز، 1995ء

۲۵۔ ایضاً، صفحہ نمبر 9

۲۶۔ بحوالہ املاے غالب، رشید حسن خاں، کراچی: ادارہ یادگار غالب، صفحہ 176

۲۷۔ دیوان غالب مرتبہ حامد علی خاں، صفحہ 18

۲۸۔ مالک رام (مرتب)، دیوانِ غالب، دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، 1979ء

۲۹۔ امتیاز علی خاں عرشی (مرتب)، دیوانِ غالب نسخۂ عرشی، لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع دوم، 1992ء

۳۰۔ کالی داس گپتا رضا (مرتب) کلیاتِ غالب کامل، تاریخی ترتیب کے ساتھ، کراچی: انجمن ترقی اردو، 1997ء

پروفیسر فتح محمد ملک
ریکٹر
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

علامہ اقبال اور آج کی عرب دُنیا

Prof. Fateh Muhammad Malik
Rector
Interantional Islamic University, Islamabad.

Allama Iqbal and today's Arab Spring

This essay is based on a critical appreciation of Allama Muhammad Iqbal's inspirational role in today's Arab Spring. An attempt has been made to explore the impact of Iqbal's poetry and prose on contemporary Arab youth. I have taken into consideration studies of Iqbal's art and thought by Arab scholars. During this process I have concluded that these studies together with translations of Iqbal's poetry are a constant source of inspiration for the Arab world today.

اگر علامہ اقبال آج زندہ ہوتے تو وہ یہ جان کر بہت خوش ہوتے کہ اب سے تقریباً ایک صدی پیشتر انہوں نے طرابلس کی جنگ کے دوران اُمتِ مسلمہ کی راکھ میں جس چنگاری کی نشاندہی کی تھی وہ آج لبنان میں حزب اللہ کی صورت میں بھڑک کر ایک شعلۂ جوالہ بن گئی ہے۔ ہر چند 1912ء کی طرابلس کی جنگ میں مسلمانوں کو شکست کا سامنا کرنا پڑا تھا تاہم اقبال نے اس جنگ کے دوران مسلمانوں کے شوقِ شہادت اور جذبۂ ایثار کے اِکا دُکا قابلِ فخر مناظر دیکھ کر ملتِ اسلامیہ کی حیاتِ نو کے خواب دیکھنا شروع کر دیئے تھے۔ ایثار اور شہادت کی ایک ایسی ہی مثال اقبال کی نظم ''فاطمہ بنتِ عبداللہ'' کا مرکزی کردار ہے۔ اقبال کی یہ نظم طرابلس کی جنگ میں غازیوں کو پانی پلاتے ہوئے شہید ہونے والی لڑکی فاطمہ کا مرثیہ ہے جو نالۂ ماتم سے شروع ہو کر نغمۂ عشرت میں ڈھل جاتا ہے:

یہ کلی بھی اس گلستانِ خزاں منظر میں تھی
ایسی چنگاری بھی یارب اپنی خاکستر میں تھی

اسرائیلی جارحیت کے خلاف لبنان میں حزب اللہ کی تحریکِ مزاحمت نے جہاں اس چنگاری کو ایک شعلۂ جوالہ بنا دیا ہے وہاں اس احساس کو بھی تقویت بخشی ہے کہ عرب دُنیا میں اقبال کے پیغام کے بار آور ہونے کا وقت آن پہنچا ہے۔ اقبال نے فلسطین کے مسئلے پر رائل کمیشن کی رپورٹ کو مسترد کرتے ہوئے ۳ جولائی ۱۹۳۷ء کو شائع ہونے والے اپنے طویل بیان میں عرب عوام کو دو مشورے دیئے تھے۔ اوّل یہ کہ ''مشرقِ قریب کے عوام کی بقا صرف اس راز میں مضمر ہے کہ ترکوں اور عربوں کا اتحاد جلد از جلد قائم

ہو جائے۔'' دوم یہ کہ ''عرب عوام اپنے بادشاہوں کے مشوروں پر اعتماد کرنا چھوڑ دیں۔ اس لیے کہ یہ حکمران اپنے ضمیر اور اپنے ایمان کی روشنی میں فلسطین سے متعلق کوئی درست راہِ فکر و عمل اختیار کرنے کے اہل نہیں ۔ ان کی تمام تر توجہ ان کے اپنے تخت و تاج کی حفاظت پر مرکوز ہے۔'' دُنیائے اسلام کی پسماندگی کے موضوع پر پنڈت جواہر لعل نہرو کے اُٹھائے ہوئے سوالات کے جواب میں بھی اقبال نے مسلمان سلاطین و ملوک کو ہی دُنیائے اسلام کی پسماندگی کا سب سے بڑا سبب قرار دیا تھا۔[۱] اقبال نے اس باب میں صرف اپنی سیاسی سرگرمیوں پر اکتفا نہیں کیا تھا بلکہ اپنے شاعرانہ فکر و احساس کو بھی تحریک دی تھی۔ ''فلسطینی عرب سے'' کے عنوان سے درج ذیل نظم میں اُنہوں نے دُنیائے عرب کو ایک نئی راہِ عمل کی جانب یوں متوجہ کیا تھا۔

زمانہ اب بھی نہیں جس کے سوز سے فارغ
میں جانتا ہوں وہ آتش ترے وجود میں ہے!
تری دوا نہ جنیوا میں ہے، نہ لندن میں
فرنگ کی رگِ جاں پنجۂ یہود میں ہے!
سُنا ہے میں نے غلامی سے اُمتوں کی نجات
خودی کی پرورش و لذتِ نمود میں ہے!

آج یوں محسوس ہوتا ہے جیسے اقبال کا یہ پیغامِ خودی عرب عوام کے دلوں میں گھر کر چکا ہے۔ حزب اللہ کا طرزِ فکر و عمل تو اِس بات کا شاہد ہے کہ بالآخر عرب عوام نے اپنے سلاطین و ملوک سے مایوس ہو کر اپنی تقدیر خود اپنے ہاتھ میں لے لی ہے۔ نتیجہ یہ کہ جہاں دیگر حکمرانوں کی مانند لبنان کا وزیراعظم ،اسرائیل کے نیپام بموں کا مقابلہ سرعام گریہ و زاری کے ساتھ کرنے میں مصروف ہے وہاں حزب اللہ نے عوام کی قوتِ ایمانی اور اجتماعی جذبۂ عمل سے اسرائیل کے جارحانہ عزائم کو خاک میں ملا کر رکھ دیا ہے۔ اس پر مجھے اقبال کے مجموعۂ کلام ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق'' کا باب'' حرفے چند با اُمتِ عربیہ'' یاد آتا ہے۔ اِس نظم کا پہلا شعر ہے:

اے در و دشتِ تو باقی تا ابد
نعرۂ لا قیصر و کسریٰ کہ زد؟

یوں اقبال عرب عوام کو اس حقیقت کی جانب متوجہ کرتے ہیں کہ جن عرب مسلمانوں نے قیصر و کسریٰ کا تخت و تاج چھین کر اسلام کے انقلابی سیاسی نظام کی بنیادیں اُستوار کی تھیں آج خود اُن کی اولاد پر قیصر و کسریٰ کا نظامِ حکومت مسلط ہے۔ اس نظامِ ملوکیت کو مغربی استعمار نے جنم دیا تھا اور آج مغربی استعمار ہی اِس نظامِ ملوکیت کا سب سے بڑا محافظ ہے۔ اگر عرب دُنیا اس استعمار کے فریب سے بچنا چاہتی ہے تو اپنے حوض سے فرنگیوں کے سارے اُونٹ نکال باہر ہانک دے۔ یہ اُونٹ تمہارے حوض خالی کیے دے رہے ہیں۔ پہلے اُنہوں نے عربوں کی وحدت کو پارہ پارہ کیا اور پھر ٹکڑوں میں بٹی ہوئی اِس قوم کو لاچار اور محتاج بنا دیا:

اے ز افسونِ فرنگی بے خبر
فتنہ ہا در آستینِ او نگر
از فریبِ او اگر خواہی امان
اشترانش را ز حوضِ خود براں
حکمتش ہر قوم را بے چارہ کرد
وحدتِ اعرابیانِ صد پارہ کرد

اس سنگین صورت حال سے نجات کی فقط ایک ہی صورت ہے کہ عرب عوام مغربی استعمار کے اِن اونٹوں کو اپنی خدا داد دولت کے سرچشموں سے دُور بھگا دیں، اپنے ایمانِ محکم پر بھروسہ کریں، اپنی عوامی قوت پر انحصار کریں اور اپنے بدن میں حضرت عمر فاروقؓ کی روح کو دوبارہ زندہ کردیں:

عصرِ خود را بنگر اے صاحب نظر
در بدن باز آفرین رُوحِ عمرؓ
قوت از جمعیتِ دینِ مبین
دین ہمہ عزم است و اخلاص و یقین!

مژدہ ہو کہ عرب عوام نے عرب بادشاہوں پر تکیہ کرنے کے بجائے دینِ مبین کی دائمی حکمت سے فیضان حاصل کرتے ہوئے اپنا دفاع خود اپنے ہاتھوں میں لے لیا ہے۔ اس کی نمایاں ترین مثال لبنان میں حزب اللہ کی روز افزوں مقبولیت ہے۔ اس حقیقت نے میرے دِل کو اِس احساس سے سرشار کر دیا ہے کہ بالآخر علامہ اقبال کا پیغام عرب عوام کے دلوں میں اُتر گیا ہے اور یوں ملتِ اسلامیہ کی حیاتِ نو کی راہیں روشن ہوگئی ہیں۔

(۲)

حزب اللہ کی یہ تحریک ساری کی ساری عرب دُنیا میں تحریکِ مزاحمت و مقاومت کے باب میں بارش کا پہلا قطرہ ثابت ہوئی۔ اِس بارانِ رحمت کا نزول تیونس سے شروع ہوا اور دیکھتے ہی دیکھتے اِس نے ساری کی ساری دُنیائے عرب کو لہر در لہر اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ اس عرب بیداری میں علامہ اقبال کے فکر وتخیّل کا فیضان شامل ہے۔ چنانچہ آج عرب دانشور علامہ اقبال کی اس عطا کا فراخدلی کے ساتھ اعتراف کرنے میں مصروف ہیں۔ اقبال کی ساری کی ساری شاعری عربی زبان کے قالب میں ڈھل چکی ہے۔ آج عرب اسے تحت اللفظ میں بھی مزے لے لے کر پڑھتے ہیں اور موسیقی کی محفلوں میں بھی اس کی گائیکی سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ آج کل مصر کے میدانِ تحریر (Tehreer Square) میں فوجی آمریت کے خلاف دریائے نیل کے مانند ٹھاٹھیں مارتے ہوئے ہجوم کے مناظر دیکھتے ہوئے مجھے ڈاکٹر نجیب جمال کے ''اقبال اور مصر'' [۲] کے عنوان سے لکھے گئے متعدد مضامین بے ساختہ یاد آئے جن میں اقبال کے فلسفہ وشعر کے موضوع پر مصری مصنفین کی درجنوں کتابوں کے مندرجات سے متعارف کرایا گیا ہے۔ چنانچہ اخوان المسلمون کے رہنما جناب خیرات الشاطر کے تازہ ترین انٹرویو میں اقبال کے خیالات کی گونج صاف سنائی دیتی ہے:

"To the Brotherhood, Islam requires democracy, free markets and tolerance of religious minorities...The Islamic reference point regulates life in its entirety, politically, economically and socially; we don't have this separation between religion and govertnment."

اسی گفتگو کے دوران انہوں نے اسلام کے نظامِ سیاست پر مزید روشنی ڈالی ہے:

"The Brotherhood believed that Islam's concept of shura, or consultation, meant representative democracy. He said the group supported the right of those with more secular vision to compete in free and fair elections. If differences arose over how to apply Islamic teachings to public life, then society should rely on democratic methods to settle any disputes."[۳]

اسلام میں سلاطین وملوک کی نفی اور سلطانیِ جمہور کے اثبات میں یہ استدلال بیسویں صدی کے نصف اوّل کے دوران علامہ اقبال نے اپنی مختلف اور متنوع انگریزی، فارسی اور اُردو تحریروں میں بار بار پیش کیا تھا۔ آج کے عوامی جمہوری عرب قائدین کے درج بالا خیالات اقبال کے فکر وتخیل کو رہ رہ کر آواز دیتے سُنائی دیتے ہیں۔آج کی عرب دُنیا میں علامہ اقبال کی فکر ونظر کے زبردست فیضان کا اندازہ دمشق یونیورسٹی میں شعبۂ عقائد و ادیان کے پروفیسر محمد سعید رمضان البوتی کے ایک مقالہ بعنوان ''اقبال کے ساتھ ایک رتجگا''(I Stayed up at Night with Muhammad Iqbal) سے بخوبی ہوسکتا ہے۔شیخ محمد سعید رمضان البوتی عرب دُنیا کے چند انتہائی با اثر دانشوروں میں سے ایک ہیں۔ شام کے نامور دانشور البوتی دینیات اور اسلامی قانون میں اختصاص رکھتے ہیں۔آپ پہلی بار آج سے نصف صدی پیشتر دمشق یونیورسٹی کے کلیۂ قانون کے ڈین مقرر ہوئے تھے۔آپ چالیس کتابوں کے مصنف ، رائل سوسائٹی برائے اسلامی ثقافت، امان (اردن) اور آکسفورڈ اکیڈمی انگلستان کے رُکن ہیں۔ آپ کا دائرۂ عمل دمشق یونیورسٹی میں تعلیم و تدریس اور تصنیف و تالیف سے لے کر منبر ومحراب تک پھیلا ہوا ہے۔آپ کا یہ مقالہ پہلے پہل ۱۹۷۳ء میں بیک وقت متعدد عرب رسائل و جرائد میں شائع ہوا تھا۔ میں نے اس مقالے کے انگریزی ترجمہ و تعارف سے استفادہ کیا ہے۔یہ ترجمہ یونیورسٹی آف مانچسٹر کے پروفیسر Andreas Christmann کے حُسنِ ذوق کا نتیجہ ہے۔

پروفیسر Andreas نے اپنی تعارفی تحریر میں یہ بتانا ضروری سمجھا ہے کہ اس مقالے کا اسلوب اس امر کا شاہد ہے کہ یہ تحریر قصیدہ در مدحِ مُرشد کی سی شان رکھتا ہے۔ البوتی کے لیے اقبال ایک ایسے مرشدِ کامل کی حیثیت رکھتے ہیں جن کی فکر ونظر صرف اُس کی ذات کے لیے ہی نہیں بلکہ بیشتر نوجوان عرب دانشوروں کے لیے سند کا درجہ رکھتی ہے:

"This article on Muhammad Iqbal indicates al-Buti's source of inspiration for his quest for spiritual change. Written around 1960 for young Arab-Muslim students who were studying Islam and Shari'ah at Syrian universities, it was part of an

initiative to introduce Iqbal's thought to a wider Arab readership in the period after the Second World War. Its style is that of a eulogy composed by a novice for his spiritual master: it portrays Iqbal as a guide whose views and perspectives carry great authority. It vividly reflects the tremendous influence Iqbal exercised over young Muslim intellectuals such as al-Buti, who regarded Iqbal's poetry as a source of hope and comfort at a time of profound intellectual crisis in the Muslim world."[۴]

''اقبال کے ساتھ ایک رتجگا'' کے عنوان سے اپنی اِس تحریر میں گویا البوتی اقبال کی رہنمائی میں پنجاب کے کوہ و دمن سے حجاز کی جانب اور پھر حجاز و یمن سے ہوتے ہوئے مسجدِ قرطبہ تک سفر در سفر کے دوران رات بھر اقبال کی صدائے دردناک پر سر دُھنتا رہا۔ اُس کا کہنا ہے کہ:

"Last night, I stayed Up with Dr. Muhammad Iqbal...and accompanied him on a long journey around the world. I stood listening to his grief in the Cordova Mosque.... I humbled myself along with him as he let out his grief and sorrow atop the mountains of the Punjab, his heart rent as he gave sincere counsel to the Arab nation....I followed him as he escaped to spring's luxuriant trees, drinking intoxicants from the palms of their hands and watering them with cups of his philosophy and feelings drawn from his heart....Then I accompanied him as he moved in the direction of the Hijaz, his longing scattering the sand of the path about and he himself imploring the caravan guide to slow down in his march and have pity on his fast-beating heart—all this as there welled up, inside him, profound feelings of love, the lyre of his poetry causing the countenance of the desert to rock and sway.[۵]

البوتی لکھتے ہیں کہ صبحدم اقبال سے رُخصت ہوتے وقت مجھے یوں محسوس ہوا جیسے اقبال کی نوائے شاعرانہ نے میری ذات کو اپنے سحر میں لے لیا ہو۔ آج تک میں کسی بھی شاعر کی صدائے عاشقانہ سے کبھی اتنا متاثر نہیں ہوا تھا جتنا اقبال کی صدائے رندانہ سے۔ میں نے اپنے دل میں عشق کے انگار بھڑکتے ہوئے محسوس کیے۔ مجھے یقین ہو گیا کہ یہی ہے وہ شاعر جس کی شاعری میں سچا اضطراب اور مقدس بے چینی سانس لے رہی ہے۔ اس کی شاعری روحانی بیداری کے اُس پیغام کی ترسیل کا موثر ترین ذریعہ ہے جو ایمانِ محکم کی بدولت عملِ پیہم سے محبت کو فاتحِ عالم بنا دیا کرتا ہے:

When I left his company, his poetry had affected me so deeply as no other poetry had ever had. I found the live coal of his love in my heart as I felt the pain of his grief in my throat. I came to believe that this was the poet in whose poetry one would find the pleasant odor of his burning heart. I came to believe that this was the poet whose poetry deserved to be celebrated and venerated since his poetry was a message (risalah), his love was faith (iman), and his feelings were a spiritual awakening (intifadah rubiyyah)__these three traits making him out to to be the renewer (mujaddid) of the world in which he lived.[۲]

اپنے اس مقالہ کی اختتامی سطروں میں البوتی بڑے جذباتی جوش وخروش کے ساتھ عرب نوجوانوں کو آج کی ملتِ اسلامیہ کے اس مجددِ اعظم کے کلام اور پیغام پر عمل پیرا ہونے کی دعوت دیتے ہیں۔اُن کا کہنا یہ ہے کہ آج کے مسلمان نوجوان کو پیرویِ مغربی کی روش ترک کر کے اقبال کی فکری قیادت میں اپنی خودی کی تعمیر اور اپنی خودمختاری کی بازیافت کی راہ اپنانی چاہیے۔ البوتی کے خیال میں اقبال کی دکھائی ہوئی اِسی راہِ فکر وعمل میں پوری دُنیائے اسلام کی نجات پنہاں ہے:

So, O youth, who search for love in the mire, O you who search for intoxication in Europe's wine, and O you who seek poetry and literature at the feet of women...O Arab and Muslim youth, come and learn the sublimity of love and passion from Iqbal's heart. Come and drink wine from the sacred spring from which Iqbal drank. Come and study poetry and literature in the school of Iqbal, the school of your glory at whose ruins stands sobbing a non-Arab from India, while you are dancing to the tunes of the lyre arising from the brothels of Europe![ے]

یوں محسوس ہوتا ہے کہ پروفیسر البوتی نے آج سے اُنتالیس(39) برس پیشتر مسلمان نوجوانوں کو اقبال کی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کی جو صدا دی تھی اُس صدائے دِل نے بالآخر اپنا اثر دکھانا شروع کر دیا ہے۔ چنانچہ آج کی عرب دُنیا اپنے سلاطین وملوک تک اقبال کا جمہوری انقلابی پیغام پہنچانے میں مصروف ہے۔ آج سے پون صدی پیشتر اقبال نے اپنی ایک مختصر نظم میں عرب سلاطین وشیوخ کو اسلام کی حقیقی روح کی جانب یوں متوجہ کیا تھا:

کرے یہ کافر ہندی بھی جرأت گفتار
اگر نہ ہو اُمرائے عرب کی بے ادبی
یہ نکتہ پہلے سکھایا گیا کس اُمت کو؟

وصال مُصطفویؐ، افتراق بُولہبی!
نہیں وجود حدود و ثُغور سے اس کا
محمدِؐ عربی سے ہے عالمِ عربی!!
(اُمرائے عرب سے)

آج کی المناک ترین حقیقت یہ ہے کہ عرب حکمران طبقہ سیاسی نظریہ وعمل کے اعتبار سے محمد مصطفیؐ کے صراطِ مستقیم سے بھٹک کر ابولہب کی پیروی میں مصروف ہے۔ اس بھیانک حقیقت نے اقبال کو ہمیشہ اضطراب میں مبتلا رکھا تھا۔ اپنی اس مقدس بے چینی کو اقبال نت نئے پیرائے میں بیان کرتے رہے۔ کبھی فریاد کرتے ہیں کہ دُنیائے اسلام میں ع: ’’مصطفیٰ نایاب و ارزاں بولہب‘‘ تو کبھی ع: ’’مصطفیٰ از کعبہ ہجرت کرد با اُمّ الکتاب...... انقلاب! انقلاب! اے انقلاب!!‘‘ کی صدائے دردناک بُلند کرتے ہوئے اُس باطنی روحانی انقلاب کی تمنا کرتے ہیں جو دُنیائے انسانیت کی خارجی زندگی کو انقلاب آشنا کر کے بھرپور ثروت مندی بخش سکے۔ آج کی عرب بیداری سے ذہن قدرتی طور پر اقبال کے فیضان کی جانب متوجہ ہوتا ہے۔ اقبال کی اُمیدیں اور اقبال کے اندیشے عصری معنویت کا رُوپ دھارنے لگتے ہیں۔ اقبال کی اُمیدوں کا خیال کرتا ہوں تو یہ دیکھ کر مسرور ہو جاتا ہوں کہ آج کے مصر کی سیاسی جنگاہ میں اخوان المسلمون اور اشتراکی مسلمان رقابت کے بجائے رفاقت کی راہِ عمل اپناتے دکھائی دیتے ہیں:

> The most unpredictable variable in the race is his leading challenger, Abdel Moneim Aboul Fotouh, a former leader of the Muslim Brotherhood whose inconoclastic campaign is now attracting the support not only of young Islamists but also of a growing number of liberals, like Rabab el-Mahdi. "I felt Egypt needs to hear the core ideas of the left, but through an Islamist voice so it does not sound so alien," said Ms. Mahdi, 37, a Marxist and feminist who taught political science at yale before joining the campaign."[۸]

آج جہاں مارکسزم اور سوشلزم کی یہ اسلامی تعبیریں اُمید افزا ہیں وہاں مغرب کے سامراج نواز اور استبداد دوست نظریہ سازوں کی نئی حکمت عملی ہمیں اقبال کے پیغام کی نئی معنویت کی جانب متوجہ کرتی ہے۔ چنانچہ لیبیا میں عرب بہار (Arab Spring) کو عرب خزاں میں بدل کر رکھ دینے کی ذمہ داری نیٹو (NATO) ممالک کو سونپ دی گئی ہے جو بعض ممالک کی حکومتوں کے تعاون کے ساتھ تخریب کاری میں مصروف ہے۔ ابھی گزشتہ روز ہنری کسنجر نے اپنے مضمون بعنوان "Defining a U. S. role in the Arab Spring" میں آج کی عرب بیداری کو امریکہ کے نیشنل سیکیورٹی تصورات کے تناظر میں سمجھنے سمجھانے کا درس دیا ہے۔ یاد رہے کہ کسنجر کے ہاں آغاز کار ہی سے امریکی نیشنل سیکیورٹی تصورات اسرائیل کے حفظ و امان کی حکمت عملی سے عبارت چلے آرہے ہیں۔ اُن کی پریشانی ایک قدرتی امر ہے۔ آج کی عرب بیداری نے اسرائیل کی سرحدوں کو غیر مستحکم اور غیر محفوظ بنا کر رکھ دیا ہے۔ چنانچہ اُن کے خیال میں آج کی عرب بیداری کسی لبرل ڈیموکریٹک انقلاب کا پیش خیمہ ہرگز نہیں۔ اپنے اس دعویٰ کے ثبوت میں فرماتے ہیں:

"The Arab Spring is widely presented as a regional, youth-led revolution on behalf of liberal democratic principles. Yet Libya is not ruled by such forces; it hardly continues as a state. Nor is Egypt, whose electoral majority is overwhelmingly Islamist; nor do democrats seem to predominate in the Syrian opposition."[۹]

ہنری کسنجر کو یہ تسلیم کرنے میں تامل ہے کہ آج کی عرب بیداری کا سرچشمہ آزادی، انسان دوستی اور سلطانیٔ جمہور کے ابدی اصول ہیں۔اُن کے اس تامل کی وجہ یہ ہے کہ بیداری اور تبدیلی کی اس ہمہ گیر تحریک کی قیادت Islamist کے ہاتھ میں ہے۔اسلامسٹ کس چڑیا کا نام ہے؟ معلوم نہیں !مجھے تو فقط اتنا علم ہے کہ جس خطۂ زمین پر آباد انسانوں کی اکثریت مسلمانوں پر مشتمل ہو وہاں سیاسی قیادت بھی اُنہی کے ہاتھ میں ہوگی۔ہنری کسنجر مسلمانوں کی بالادستی سے اس لیے خائف ہیں کہ یہ امریکی بالادستی کے مروّجہ نظام کو معرضِ خطر میں ڈال سکتی ہے۔کسنجر اپنے اس مضمون کو درج ذیل سطور پر ختم کرتے ہیں:

"U.S. policy will, in the end, also be judged by whether what emerges from the Arab Spring improves the reformed states' responsibility toward the international order and humane institutions."[۱۰]

دُنیائے عرب کی اِس بیداری کے سیاق و سباق میں امریکہ کے کردار کو امریکی مفادات کے پیشِ نظر نئے سرے سے متعین کرنے کی خاطر ہنری کسنجر نے عربوں کی وحدت کو پارہ پارہ کردینے کے لیے فرقہ واریت کا صدیوں پُرانا نسخہ آزمانے کا اشارہ بھی دیا ہے۔ اِس سلسلے میں انہوں نے شام کے مسلمانوں کو شیعہ اور سُنّی دو متحارب گروہوں میں بانٹنے کی پُرانی حکمتِ عملی کی افادیت بھی اُجاگر کی ہے۔یوں محسوس ہوتا ہے جیسے ہنری کسنجر دُنیا میں امریکی بالادستی کا خواب منتشر ہوکر رہ جانے کے اندیشوں میں مبتلا ہیں۔درحقیقت اُنہیں امریکہ سے زیادہ اسرائیل کے مستقبل کی فکر لاحق ہے۔ یہ حقیقت اُن کے لیے واقعتاً پریشان کن ہے کہ آج مصر کے عام انتخابات میں سرگرمِ عمل سیاستدانوں نے اسرائیل مخالف آوازیں بلند کرنی شروع کر دی ہیں۔ اس کی ایک نمایاں مثال سلفی مسلک پر قائم مقبولِ عوام صدارتی امیدوار حازم صالح ابواسمٰعیل کا یہ مطالبہ ہے کہ مصر، اسرائیل کے ساتھ اپنے سفارتی تعلقات ختم کر دے اور ایران کے ساتھ اخوت و محبت کی راہوں پر گرم جوشی کے ساتھ گامزن ہو جائے۔اسرائیل کے ایٹمی پروگرام کے خلاف یورپ میں اُٹھنے والی آواز اس پر مستزاد ہے۔یہ بلند آہنگ آواز نوبل انعام یافتہ جرمن ادیب اور شاعر گنٹر گراس کی ہے۔اُس کی تازہ نظم[۱۱] ایک ایسی صدائے احتجاج ہے جس نے پورے یورپ کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا ہے۔اسرائیلی جارحیت پسندی اور اس باب میں مغربی دُنیا کی منافقت کا پردہ چاک کر کے رکھ دینے والی اس نظم کے عنوان کا ترجمہ فیض احمد فیض کی ایک نظم سے مستعار لینے کی اجازت ہو تو میں اِس پر ''بول کہ لب آزاد ہیں تیرے!'' کی سُرخی جماؤں۔ گنٹر گراس اپنی عمر کے پچاسی برسوں کے دوران جس سچائی کے اظہار سے بوجوہ رُوگرداں رہے اُس پر آج، بالآخر، اُنہوں نے جُرأتِ رندانہ کا ثبوت دے دیا ہے۔اس نظم نے یورپ اور بالخصوص جرمنی میں گنٹر گراس کے خلاف ایک طوفان برپا کر دیا ہے۔نکتہ چینوں نے اس کے ماضی کے عیوب کو کھنگالنا شروع کر دیا ہے۔اِس کے حق میں اب تک صرف[۱۲] The disgusting attacks on Gunter Grass کے عنوان سے ہمارے اشتراکی دانشور طارق علی نے ایک مختصر تحریر قلمبند کر دی ہے۔ گنٹر گراس کی اس نظم نے جہاں حق وصداقت کا بول بالا کیا ہے

وہاں ہنری کسنجر کے اندیشوں میں سو گنا اضافہ کر دیا ہے۔اُن کے اِن اندیشوں پر مجھے اقبال کا پیغامِ خودی و خودمختاری رہ رہ کر یاد آتا ہے۔اقبال نے عرب عوام کو کیا خوب مشورہ دیا تھا کہ وہ مغربی سامراج کی کاسہ لیسی کی روش ترک کر کے خود اپنے قومی و ملی وجود کے اندر خیمہ زن ہو جائیں:

اے ز افسونِ فرنگی بے خبر
فتنہ ہا در آستینِ او نگر
از فریبِ اُو اگر خواہی اماں
اشترانش را ز حوضِ خود براں
حکمتش ہر قوم را بے چارہ کرد
وحدتِ اعرابیاں صد پارہ کرد
تا عرب در حلقۂ دامش فتاد
آسماں یک دم اماں اور را نداد
عصرِ خود را بنگر اے صاحب نظر
در بدن باز آفریں رُوحِ عمرؓ
قوت از جمعیتِ دینِ مبیں
دیں ہمہ عزم است و اخلاص و یقیں

مقامِ افسوس ہے کہ عرب حکمران طبقہ گزشتہ پون صدی سے اقبال کے اِس پیغام کے حرف و معنی کو سمجھنے اور اپنانے سے گریزاں چلا آ رہا ہے۔مقامِ مسرت ہے کہ آج کے عرب عوام خود انحصاری اور خودمختاری کے اس پیغام پر عمل پیرا ہونے میں کوشاں ہیں۔عرب بیداری کی اِس ہمہ گیر تحریک کی راہ کا سب سے بڑا سنگِ گراں عرب شہنشاہیت (ملوکیت) کے امریکی اور یورپی رہبر و رہنما ہیں جنہیں ہنری کسنجر کے سے حکمتِ فرعونی کے ماہرین کی رہنمائی میسر ہے۔اس حکمتِ فرعونی کا تازہ ترین شاخسانہ یہ ہے کہ مصر کے الیکشن حکام نے جن تین مقبولِ عام صدارتی امیدواروں پر انتخابات میں حصہ نہ لے سکنے کی پابندی عائد کر دی ہے اُن میں خیرات الشاطر اور ابواسمٰعیل شامل ہیں۔ اس صورتِ حال میں مرزا غالب یاد آتے ہیں:

دامِ ہر موج میں ہے حلقۂ صد کامِ نہنگ
جانے کیا گزرے ہے قطرے پہ گوہر ہونے تک

حواشی

(۱) محولہ بالا اقتباس کا انگریزی متن درج ذیل ہے:

"Experience has made it abundantly clear that the political integrity of the peoples of the Near East lies in the immediate reunion of the Turks and the Arabs......The Arabs, who religious consciousness gave birth to Islam (which united the various races of Asia with remarkable success), must never forget the consequences arising out of their deserting the Turks in their hour of trial.

Secondly the Arab people must further remember that they cannot afford to rely on the advice of those Arab kings who are not in a position to arrive at an independent judgment in the matter of Palestine with an independent conscience. Whatever they decide they should decide on their own initiative after a full understanding of the problem before them." (Syed Abdul Wahid (Editor), Thoughts & Reflections of Iqbal, Lahore, May 1964, p.371)

رسالہ ماڈرن ریویو (کلکتہ) میں پنڈت جواہر لعل نہرو کے اُٹھائے ہوئے چند سوالات پر اظہار خیال کرتے وقت علامہ اقبال نے مسلمان سلاطین کو مسلمانوں کے زوال کا سب سے بڑا سبب قرار دیتے وقت لکھا تھا:

"The gaze of Muslim kings was solely fixed on their own dynastic interests and so long as these were protected, they did not hesitate to sell their countries to the highest bidder."(Opcit: p.279)

(۲) ''اقبال ہمارا''، ملتان، ۲۰۱۱ء، صفحات ۱۰۱ تا ۱۳۲۔

(۳) روزنامہ انٹرنیشنل ہیرلڈ ٹریبون بابت ۱۳ مارچ ۲۰۱۲ء، Democracy, his way, for influential Egyptian

(۴) Iqbal -Namah، جلد ۳، نمبر ۲، صفحہ ۱، ۲۰۰۳ء، Youngstown State University, USA

(۵) ایضاً، ص ۵

(۶) ایضاً، ص ۵

(۷) ایضاً، ص ۶

(۸) انٹرنیشنل ہیرلڈ ٹریبون بابت ۱۵ مارچ ۲۰۱۲ء

(۹-۱۰) ایضاً، بابت ۲۔ اپریل ۲۰۱۲ء

(۱۱) گُنتر گراس ۱۶۔ اکتوبر ۱۹۲۷ء کو ایک پولش ۔جرمن خاندان میں پیدا ہوئے تھے۔اُن کی شاعری کا پہلا مجموعہ ۱۹۵۶ء میں شائع ہوا تھا۔ پہلا ڈرامہ ۱۹۵۷ء میں سٹیج کیا گیا تھا۔۱۹۵۹ء میں اُن کے ناول 'The Tin Drum' کی اشاعت ہنگامہ خیز ثابت ہوئی تھی۔ وہ ایک نامور نثر نگار، شاعر، تمثیل نگار، بُت تراش اور مصوّر بھی ہیں۔ ۱۹۹۹ء میں انُہیں نوبل انعام سے نوازا گیا تھا۔اُن کی زیرِ نظر نظم کے دو مختصر اقتباس ۹۔اپریل ۲۰۱۲ء کے روزنامہ Gulf News دبئی میں شائع ہوئے تھے۔اقتباسات درج ذیل ہیں:

Excerpts from poem

"What must be said"

it's the alleged right to a first strike
that could destroy an Iranian people
subjugated by a loudmouth
and gathered in organised rallies,
because an atom bomb may be being
developed within his arc of power.
Yet why do I hesitate to name
that other land in which
for years-although kept sacret -
a growing nuclear power has existed
beyond supervision or verification,
subject to no inspection of any kind?
This general silence on the facts,
before which my own silence has bowed,
seems to me a troubling lie, and compels
me toward a likely punishment to moment it's flouted:
the verdict "Anti-semitism" falls easily.

....

But why have kept silent till now?
Because I thought my own origins,

Tarnished by a stain that can never be removed,

meant I could not expect Israel, a land

to which I am, and always will be, attached,

to accept this open declaration of the truth.

Gunter Grass

Translated by Breon Mitchell

Source: http://www.guardian. co. uk/

(۱۲) روزنامہ ڈیلی ٹائمز لاہور بابت ۱۲۔ اپریل ۲۰۱۲ء، بحوالہ Counterpunch۔ طارق علی نے اپنا مضمون درج ذیل سطور پر ختم کیا ہے:

"German citizens should ponder the following: it was not the Palestinians who were responsible for the murder of millions of Jews during and Second World War. Yet they, the Palestinians, have become the indirect victims of the Judeocide. Those to whom evil is done, do evil in return to others. So why no sympathy for the Palestinians? "

ڈاکٹر ظہور احمد اظہر
پروفیسر ہجویری چیئر
پنجاب یونیورسٹی، لاہور

ہجرتِ حبشہ عربی ادب میں

Dr. Zahor Ahmed Azhar
Prof. Hajveri Chair
Punjab University, Lahore

Migration to Ethiopia in Arabic Literature

The migration of the Holy Prophet's companions to Ethiopia (Abyssenia) is a very important event of the Islamic history, having far reaching consequences. Arabic literature was also influenced by this event. The Holy Quran, the sayings of the Holy Prophet (PBUH), the ancient Arabic prose and above all the Arabic poetry of that period have many examples and literary specimens of that period. This research article is a complete survey and evaluation of the Arabic literature, pertaining to that period.

عرب اور شاعری ایک دوسرے کے لئے لازم وملزوم ہیں،کوئی بھی شاعرانہ فکر کسی بھی صاحب دل عرب کو اپنی طرف متوجہ کئے بغیر نہیں رہ سکتی[1]!بلند فکر اور گہرے معنی اگر کسی عرب کے دل ودماغ میں سما جائیں تو زبان کے راستے الفاظ کے قالب میں ڈھلے بغیر بھی نہیں رہیں گے،اچھا شعر سن کر زندہ دل عرب تڑپ اٹھے گا،دراصل اہلِ عرب اور عربی زبان کا مزاج ہی ایسا ہے مگر یہ صرف کل کی بات نہیں،آج بھی عربوں کا یہی حال ہے!کیا خوب فرمایا رسولِ صادق وامینﷺ نے کہ عرب شعروشاعری کو کبھی ترک نہیں کریں گے حتی کہ اونٹنی اپنے بچے کے لئے جذب وشوق اور بیقراری کو بھول جائے[2]!!یعنی یہ دونوں باتیں محال اور ناممکن ہیں!یقین نہ آئے تو عثمانی ترکوں کے عہد میں جنوبی امریکہ ہجرت کر جانے والے عرب کے عیسائی شعراء کو دیکھ لیجئے!جدید عربی شاعری[3] میں "شعرِ مہجر" اور شعرائے مہجر (دارالہجرت کے شعراء اور شاعری) ایک دلچسپ اور خوبصورت باب کی حیثیت سے ہمارے سامنے ہیں!آج جہاں کہیں بھی عرب جمع ہو گئے تو شعروشاعری کے چرچے شروع ہو جائیں گے، اگر پہلے سے کوئی شعر کی دیوی کا پرانا پجاری نہ بھی ہوا تو نئے شاعر سامنے آ جائیں گے اور شعروشاعری کی دیوی کے چرنوں میں بیٹھ جائیں گے۔

سسلی اور سپین میں عرب ایک مدت تک حکمران رہے،اپنے اس مختصر سے عہد حکمرانی میں یہاں کے عربوں نے علوم وفنون

کے قابلِ فخر انبار لگانے کے علاوہ شعروشاعری کو بھی فروغ دیا اور ایسے اصناف سخن ایجاد کئے جن سے عربی ادب پہلے شناساں ہی نہ تھا، اسلامی اندلس اور صقلیہ کی عربی شاعری ایک قابلِ فخر اور سنہرا باب ہے[۴]! برصغیر میں بھی عربوں نے قدم رکھا تو اپنے ساتھ دین اسلام کی برکات لانے کے علاوہ یہاں پر عربی شاعری کا پودا بھی لگایا جس کی بے شمار شاخیں اور کونپلیں ہیں جو نوع بنوع پھلوں سے لدی پھندی نہ سہی مگر بجی ہوئی تو ضرور ہیں! باوجود زوال و پسماندگی اور جہالت کی آفات کے یہ سلسلہ آج بھی کسی نہ کسی رنگ میں بلاد برصغیر کے مختلف گوشوں میں جاری ہے! یہ سلسلہ قرآنِ کریم کے سایہ اور محبت مصطفیٰ ﷺ کی برکت سے قیامت تک جاری و ساری رہے گا[۵]۔

حبشہ میں بھی مسلمان مہاجرین کی حیثیت سے عربوں کے ورود کا اور مختصر قیام کا معاملہ اس سے کچھ مختلف نہیں! صحابہ کرام یہاں چودہ پندرہ سال تک حضرت نجاشی رضی اللہ عنہ کے مہمان رہے مگر اس مختصر قیام کے نقوش بھی روشن اور پائندہ ہیں! ہجرت حبشہ کی اپنی ایک تاریخ ہے، اس کے آثار، نقوش اور یادگاریں ہیں، اگرچہ مورخ اور سیرت نگار اس تاریخی ہی نہیں بلکہ تاریخ ساز باب سے چپ چاپ اور بچتے بچاتے ہی گزرتے رہے ہیں اور اسے اس کا حق نہیں دیتے رہے! بہر حال ہجرت حبشہ نے جہاں شاندار تاریخ بنائی ہے وہاں عربی زبان و ادب کو بھی بہت کچھ نہ سہی (کہ کسی نے اس بہت کچھ کو محفوظ کرنے کی ہمت ہی نہیں کی؟!) مگر کچھ نہ کچھ ضرور دیا ہے! اس کچھ نہ کچھ میں بھی ہمارے عربی زبان و ادب کے طالب علم کے لئے کافی کچھ موجود ہے! کم سے کم دعوتِ فکر و عمل کا سامان تو ہے!! ادب کی یہ مقدار اور یہ معیار ذوق سلیم کی تسکین وطمانیت کے لئے کافی ہے۔

اس ضمن میں عربی نثر اور نظم کے جونمونے اور شہ پارے میسر آئے اور یہاں ان کے اقتباسات دیئے گئے ہیں ان میں آیات قرآنی، احادیث نبوی، اقوال، خطبات اور مکتوبات کے علاوہ ہجرت حبشہ کے حوالے سے وجود میں آنے والے شعری قطعات بھی شامل ہیں، مقصد یہ ہے کہ قارئین پر اسلام کی اولین ہجرت فی سبیل اللہ کی تاریخی، فکری اور ادبی اہمیت واضح ہو جائے اور اس سے ادبی ذوق وشوق رکھنے والے اہلِ علم کی تسکین کا سامان بھی ہو سکے۔

عہد نبوی، مکی ہو یا مدنی، میں پیش آنے والے واقعات و مواقع کے لئے وحی ربانی کی رہنمائی موجود رہی اور آیات بینات نازل ہو کر اہل ایمان کے لئے ہدایت و رہنمائی کا سامان کرتی رہیں، لہذا مکی عہد کی سیرت طیبہ ہو یا مدنی عہد کی، سب کے لئے اولین مصدر معلومات اور سرچشمۂ ہدایت تو قرآن کریم ہی ہے! اس لئے مؤرخ اور سیرت نگار کا یہ فرض ہے کہ وہ سب سے پہلے اسی سرچشمۂ ہدایت اور معتبر ترین مصدر سے رجوع کرے! ہجرت کے متعلق مکی اور مدنی آیات ربانی میں جو کچھ ہمارے سامنے ہے اس کی بنیاد پر ''قرآن کریم کا آفاقی نظریہ ہجرت'' بھی مرتب ہو سکتا ہے جو ایک مستقل موضوع بحث و تحقیق ہے، لیکن یہاں پر صرف مکی سورتوں میں وارد ہونے والی بعض ایسی آیات بینات درج ہوں گی جن میں ہجرت فی سبیل اللہ کے متعلق واضح اشارات موجود ہیں، یہ تو روزِ اول ہی سے طے تھا کہ دعوت اسلام کے نتیجے میں کفار مکہ کی اذیت رسانی اور مظالم حضرت محمد ﷺ اور آپؐ کے ساتھیوں کو اس سنت انبیاء پر عمل کرنے اور مکہ میں اپنے گھربار چھوڑ کر ہجرت کرنے پر مجبور کر دیں گے، یہی وہ حقیقت تھی جس کا اظہار حضرت ورقہ بن نوفل نے رسول اللہ ﷺ سے پہلی وحی ربانی کی کیفیت سننے کے بعد ہی کر دیا تھا[۶]۔

قرآن کریم عربی زبان و ادب کی زندۂ جاوید روح، مضبوط ترین اساس اور عربی زبان کی بقا اور دوام کی ناقابل شکست

ضمانت بھی ہے، اللہ رب العزت نے اپنی اس کتاب عزیز و غالب میں، اہل ایمان کی اس ہجرت حبشہ، رسول اللہ ﷺ کے لئے حضرت نجاشی کی محبت و عقیدت، خدمت اسلام اور اہل حبشہ میں سے نیک روحوں کی رغبت دین اسلام کو دوام اور اہتمام کا رنگ دیتے ہوئے مکی سورت القصص میں یوں فرمایا ہے[7]:

''اَلَّذِینَ آتَیْنٰھُمُ الْکِتٰبَ مِن قَبْلِهٖ هُم بِهٖ یُؤْمِنُوْنَ ہ وَاِذَا یُتْلیٰ عَلَیْهِم قَالُوْا آمَنَّا بِهٖ، اِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّنَا اِنَّا کُنَّا مِن قَبْلِهٖ مُسْلِمِینَ ہ اُولٰئِکَ یُؤْتَوْنَ اَجْرَهُم مَّرَّتَیْنِ بِمَا صَبَرُوْا وَیَدْرَءُوْنَ بِالْحَسَنَةِ السَّیِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُم یُنفِقُوْن ہ وَاِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ اَعْرَضُوْا عَنْهُ وَقَالُوْا لَنَا اَعْمَالُنَا وَلَکُم اَعْمَالُکُم سَلٰمٌ عَلَیْکُم لَانَبْتَغِی الْجٰهِلِینَ''

یہ آیات کریمہ نجاشی کے بھیجے ہوئے ان متلاشیان حق کے بارے میں ہیں جو ایک وفد کی صورت میں مکہ مکرمہ میں حاضر ہوئے تھے اور دولت ایمان سے سرفراز ہونے اور صحبت رسول سے نوازے جانے کے بعد واپس گئے تھے، ابن اسحاق نے امام زہری کا قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے اہل علم سے یہی سنا ہے کہ سورت القصص کی یہ آیاتِ کریمہ اس حبشی مسیحی وفد کے متعلق ہیں جسے نجاشی شاہ حبشہ نے تصدیق و تحقیق اور تسلی و اطمینان کے لئے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں بھیجا تھا جب آپ مکہ مکرمہ میں تھے، علمائے تفسیر کی ایک جماعتِ جمہور کی بھی یہی رائے[8] ہے، ان آیات کا ترجمہ یوں ہے:

''وہ مسیحی لوگ کہ جنہیں ہم نے اس (قرآن کریم) سے پہلے کتاب (انجیل) عطا کی تھی وہ اس کتاب عزیز پر بھی ایمان لاتے ہیں! اور جب ان کے سامنے اس (قرآن کریم) کی تلاوت کی جاتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے، یہ ہمارے رب کی طرف سے پیغامِ حق ہے، ہم تو (نبی ﷺ سے اس کی تلاوت سننے سے) پہلے ہی اس کے سامنے سر تسلیم خم کر چکے تھے (یہی تو) وہ لوگ ہیں جنہیں ہم اس کا دوگنا اجر بھی عطا فرمائیں گے کیونکہ وہ صبر و ہمت کر کے (سفر کی مشقت اٹھا کر کے آئے تھے)، اور وہ بدلہ دیتے ہیں بدسلوکی کا حسن سلوک سے اور ہم نے انہیں جو رزق دے رکھا ہے اس میں سے وہ راہِ خدا میں خرچ کرتے ہیں، اور جب وہ کوئی لغو یا فضول بات سنتے ہیں تو اس سے اعراض کرتے ہوئے منہ پھیر لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمارے لئے ہمارے اعمال ہیں اور تمہارے لئے تمہارے اعمال ہیں، بس تم سلامت رہو، ناسمجھ (ابوجہلوں) سے ہمارا کوئی سروکار نہیں''

نجاشی شاہ حبشہ کے وطن سے اخوت و مساوات کے دلدادہ اور حریت و جرئت کے علمبردار محبانِ مصطفی ﷺ کا ہجرت نبوی کے بعد مدینہ منورہ میں بھی تانتا بندھا رہا[9] تھا! حلقہ نجاشی کے جو اولین حق پرست وفد کی شکل میں مکہ مکرمہ میں آئے تھے، تلاوتِ آیات کو زبانِ نبوت سے براہ راست سننے، ایمان کی دولت پانے اور صحبت نبوی سے بہرہ ور ہونے کے بعد حبشہ پلٹے تھے، انہوں نے اپنے مرشد و معلم حضرت نجاشی رضی اللہ عنہ کے زیر سایہ دعوت اسلام کا سلسلہ جاری رکھا ہوا تھا، یہ تشنگانِ دیدار نبوی اور متلاشیان حق حب رسول سے چھلکتے امڈتے دلوں کے ساتھ مدینہ منورہ بھی مسلسل آتے رہے تھے، صاحب ''تنویر الغبش فی فضائل السودان والحبش'' حضرت علامہ ابن الجوزی اور دیگر مولفین سیرت و تاریخ نے ان عاشقانِ مصطفی ﷺ کی مدینہ میں آمد، اظہار محبت کے حبشی طریقوں کو کام میں لانے اور مدحِ مصطفی ﷺ کی شکل میں اپنے ایمان افروز گیت گانے کے بعض نقوش اپنی کتابوں میں محفوظ کئے ہیں[10] مگر وحی ربانی نے بھی اہل ایمان کے ان بصیرت افروز اور روح پرور مناظر پر مہر تصدیق ثبت کی ہے، مدنی سورت المائدہ

کی آیات 82 تا 84 یہود و نصاریٰ کے عمومی رویوں اور عملی مظاہروں کو اہل ایمان کے ذہن نشین کراتی ہیں مگر ان آیات میں مذکور نصاریٰ کے رویہ کا عمومی اظہار اور عملی نمونہ حبشہ سے آنے والے مسیحی وفود سے تعلق رکھتا ہے، جیسا کہ بعض مفسرین کرام نے صراحت بھی فرمائی ہے چنانچہ سورت المائدہ کی ان تین آیات کا اردو ترجمہ یوں ہے:

''تو اے مخاطب! اہل ایمان کی محبت و مودت میں ان لوگوں کو سب سے زیادہ قریب پائے گا جو یہ کہتے ہیں کہ ہم تو مسیحی ہیں، یہ یوں ہے کہ ان میں سے کچھ تو علم والے لوگ ہیں اور کچھ تارک دنیا راہب ہیں اور یہ بھی کہ وہ تکبر نہیں کرتے! اور جب وہ کلام ربانی سنتے ہیں جو رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوا ہے تو ان کی آنکھوں سے آنسو رواں ہو جاتے ہیں کیونکہ انہیں سچائی معلوم ہوگئی ہے، وہ کہتے ہیں کہ اے ہمارے رب ہم تو ایمان لے آئے ہیں اس لئے ہمیں بھی اس سچائی کے تصدیق کرنے والے گواہوں میں شمار کر لیجئے! ہم بھلا اللہ پر اور اس کی سچائی پر ایمان کیوں نہ لائیں؟ اور آرزو کیوں نہ کریں کہ ہمارا رب ہمیں بھی صالح اور نیک لوگوں میں شامل فرما دے! چنانچہ اللہ تعالیٰ نے یوں ایمان لانے کے صلے میں انہیں ایک ایسی جنت میں داخل کر دیا جس کے نیچے نہریں بہتی ہیں، وہ ہمیشہ اس جنت میں رہیں گے! اور حسن عمل کا مظاہرہ کرنے والوں کی جزا تو ہے ہی یہی''۔

قرآن کریم کی سورت عنکبوت کے شروع میں حضرت ابراہیم اور ان کے بھتیجے حضرت لوط علیہما السلام کی ہجرت کا ذکر ہے جو دراصل اہلِ اسلام کے لئے اشارہ تھا کہ وہ بھی اس سنت انبیاء کے لئے تیار ہو جائیں اسی سورت کی آیت ہے یٰعِبَادِیَ الَّذِینَ آمَنُوا اِنَّ اَرضِی وَاسِعَۃٌ فَاِیَّایَ فَاعبُدُون یعنی اے میرے مومن بندو! میری زمین وسیع ہے تو صرف میری ہی عبادت کرو، اسی سورت کی آخری آیت بھی مہاجرین حبشہ کے لئے خوشخبری ہے وَالَّذِینَ جٰھَدُوا فِینَا لَنَھدِیَنَّھُم سُبُلَنَا وَ اِنَّ اللّٰہَ لَمَعَ المُحسِنِین یعنی جن لوگوں نے ہماری خاطر مشقت اٹھائی ہم انہیں اپنے رستے دکھائیں گے! اور اللہ تعالیٰ تو حسن عمل والوں کے ساتھ[۱۲] ہے۔

ہجرتِ حبشہ کی ادبیات میں سے افصح العرب رسول ہاشمی ﷺ کا یہ تاریخی بلکہ تاریخ ساز کلام معجز نظام بھی ہے جس میں آپ نے اپنے جاں نثاروں کو حبشہ کی طرف ہجرت کا اشارہ کرتے وقت فرمایا تھا[۱۳]۔

''لَو خَرَجتُم اِلٰی اَرضِ الحبشۃ فَاِنَّ بِھَا مَلِکاً لَا یُظلَمُ عِندَہ' اَحَدٌ وَھِیَ اَرضُ صِدقٍ، حَتّٰی یَجعَلَ اللّٰہُ لَکُم فَرَجًا مِمَّا اَنتُم فِیہِ!''

''یعنی اگر تم سرزمینِ حبشہ کی طرف نکل جاؤ تو وہاں ایک ایسا بادشاہ حکمران ہے جس کے ہاں کسی پر کوئی بھی ظلم نہیں کر سکتا، اور وہ دوستی اور سچائی کی سرزمین بھی ہے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ تمہیں اس مشکل میں سے نکال دے جس میں تم اس وقت (کفارِ مکہ کے ہاتھوں) مبتلا ہو''۔

احمر و اسود، عرب و عجم اور تمام بشریت کی طرف مبعوث رسول اولین و آخرین ﷺ کا یہ ارشاد پاک بھی اسی ضمن میں آئے گا اور اسے حبشہ اور ترکوں کے متعلق پیشین گوئی کی حیثیت بھی حاصل ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا[۱۴]۔

''دَعُوا الحبشۃ مَا وَدَعُوکُم وَاترُکُوا الاَترَاکَ مَا تَرَکُوکُم''

یعنی اہل حبشہ جب تک تمہیں کچھ نہ کہیں تم بھی انہیں کچھ نہ کہنا اور جب تک ترک تمہیں نہیں چھیڑتے اس وقت تک

تم بھی انہیں کبھی نہ چھیڑنا"۔

اُم المومنین سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا بھی مہاجرات حبشہ میں سے ہیں، انہوں نے حبشہ میں اپنے قیام اور حضرت نجاشی کے حسن سلوک کے حوالے سے چند جملے ارشاد فرمائے تھے جو ان سے اماں عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور ان سے ان کے بھانجے حضرت عروہ نے نقل کئے ہیں اور اکثر کتب تاریخ، سیرت اور تراجم میں ملتے ہیں[۱۵]:

"فخَرَجنَا اَرسَالًا حتّٰی اجتَمَعنا بِهَا فَنَزَلنَا بِهَا خَيرَ دَارٍ اِلٰی خَيرِ جَارٍ آمِينَ عَلٰی دِينِنَا، وَلَم نَخشَ فِيهَا ظُلماً"

"یعنی ہم گروہ در گروہ نکل پڑے یہاں تک کہ ہم حبشہ کی راجدھانی میں اکٹھے ہو گئے وہاں ہم بہترین جگہ فروکش ہو گئے ہمارا پڑوسی (نجاشی) بھی بہترین ہمسایہ تھا ہم دینی اعتبار سے بھی محفوظ تھے اور ہمیں کسی ظلم کا بھی کوئی ڈر نہ تھا"۔

ہجرت حبشہ کے حوالے سے عربی ادب کا دلچسپ پہلو تو دراصل وہ شاعری ہے جو ہجرت کرنے والے مسلمان شعراء کے کلام سے عبارت ہے یہ سرزمینِ عرب سے بے وطن ہونے والے اولین عرب شعراء کا اولین کلام ہے اور اس لحاظ سے تاریخ میں سب سے پہلا کلام ہے جو غریب الوطنی میں عربوں نے تخلیق کیا (عثمانی ترکوں کے باغی شام و لبنان سے بھاگنے والے عیسائی شعراء کا کلام ادب المہجر (ہجرت والے مقام کا ادب!) کہلاتا ہے مگر اس باب میں بھی مسلمان شعراء عرب کو اولیت کا شرف حاصل ہے اور گویا وہ سب سے پہلے شعراء مہجر ہیں جو کفارِ مکہ کے مظالم سے تنگ آ کر اپنا دین و ایمان بچانے کے لئے حبشہ ہجرت کر گئے تھے!!، ان مسلمان مہاجر شعراء کا یہ کلام حبشہ کی "اولین حبشی عربی شاعری" شمار ہونے کا بھی مستحق ہے، بالکل ایسے ہی جیسے برصغیر میں وارد ہونے والے عرب شعراء (جیسے رابعہ بنت کعب خضدری اور ہارون بن موسیٰ شاعرِ ملتان) کا کلام اولین عربی ہندی شاعری میں شمار ہوتا ہے[۱۶]!! ابن اسحاق و ابن ہشام کے علاوہ دیگر مؤرخین بھی ذکر کرتے ہیں کہ جب مسلمان مہاجرین سرزمین حبشہ میں خود کو محفوظ سمجھنے لگے، نجاشی کی شکل میں انہیں بہترین سرپرست اور ہمسایہ بھی مل گیا اور وہ ہر قسم کی مذہبی مداخلت سے بھی محفوظ ہو گئے تو اس صورت احوال کے پیش نظر "شاعرِ ہجرت حبشہ" حضرت عبد اللہ بن حارث سہمی رضی اللہ عنہ نے کہا تھا[۱۷]:

يَـا رَاكِبـاً بَـلِّـغَـنْ عَـنِّـي مُـغَـلْـغَـلَةً	مَـن كَـانَ يَـرجُـو بَلَاغَ الـلّٰـهِ وَ الـدِيْـن
كُـلُّ امْـرِئٍ مِـنَ عِبَـادِ الـلّٰـهِ مُضطَهَـدٍ	بِبَـطْـنِ مَـكَّةَ مَـقْهُـورٍ وَ مَـفْتُـون
اِنَّـا وَجَـدنَـا بِلَادَ الـلّٰـهِ وَاسِـعَةً	تُـنْـجِـي مِـنَ الـذُّلِّ وَالـمخـزاةِ والهـون
فَلَاتُـقِيـمُـوا عَـلٰـى ذُلِّ الـحيـاةِ وَخِـز	يِ الـمَـمَـاتِ و عَيـبٍ غيـرِ مَـأمُـون
اِنَّـا تَبِـعْـنَـا رَسُـولَ الـلّٰـهِ وَاطَّـرَحُـوا	قَـوْلَ الـنَّبِـي وَعَـالُـوا فِـى الْـمَـوَازِين
فَـاجْـعَـلْ عَـذَابَكَ فِـي الْـقَـومِ الَّـذِين بَغَوْا	وَعَـائِـذًا بِكَ، اَنْ يَـعْـلُـوْا فَـيَـطْغَوْنِـي

ترجمہ:

۱۔ اے سوار! میرا پیغام ان لوگوں تک پہنچا دے جو یہ یقین رکھتے ہیں کہ اللہ کا پیغام حق اور دین حق ضرور پہنچ کر رہے گا۔

۲۔ وادیٔ مکہ میں تو اللہ کا ہر بندہ انتقام کا نشانہ تھا، مغلوب تھا اور فتنہ میں مبتلا تھا۔

۳۔ ہم نے اللہ کی سرزمین کو واقعی وسیع پایا ہے (سورت عنکبوت کی گزشتہ آیت کے ساتھ اس کا تقابل کیجئے جہاں اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا کہ میری سرزمین وسیع ہے اور شاعرِ ہجرتِ حبشہ حضرت عبداللہ مان رہے ہیں کہ فرمان ربانی حق ہے، اللہ کی زمین واقعی وسیع ہے)، جو ذلت، رسوائی اور بے قدری سے نجات دلا سکتی ہے۔

۴۔ اس لئے اے مسلمانو! تم زندگی کی ذلت اور رسوائی کی موت والی جگہ قیام نہ کرو جہاں تمہارا مستقبل بھی غیر محفوظ ہے۔

۵۔ ہم نے رسول اللہ ﷺ کی پیروی اور اطاعت کی ہے مگر کفارِ مکہ نے نبی ﷺ کی بات ٹھکرا دی ہے اور حد سے بڑھ گئے ہیں۔

۶۔ اس لئے اے خدا ! تو سرکش لوگوں کو عذاب میں مبتلا کر دے اور میں جو تیری پناہ میں ہوں مجھے ان کی سرکشی اور جارحیت سے بچانا۔

اہلِ مکہ مسلمانوں کو کس طرح ستاتے تھے، پھر انہیں گھر چھوڑنے پر کس طرح مجبور کر دیا گیا تھا حتیٰ کہ اس اذیت رسانی اور گھر چھڑوانے میں رشتوں اور تعلقات کی بھی پروا نہ کی گئی، اپنے ہی اپنوں کے دشمن اور بیری بن گئے تھے، اس کیفیت کو یہی شاعرِ ہجرتِ حبشہ حضرت عبداللہ بن حارث ؓ بھی اپنے اس قطعہ میں پیش کرتے ہیں اور اپنے رشتہ داروں کی شکایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں[۱۸]:

اَبَــت کَبِـدِی لَا اُکَــذِّبَــکَ قِتَــالَهُـمْ   عَــلَــیَّ وَ تَــاْبَــاهُ عَــلَــیَّ اَنَــا مِــلِــیْ

وَکَیْفَ قِتَــالِــي مَــعْشَــراً اَدَّبُــوکُــم   عَــلَــی الْــحَــقِّ اَن لَا تَــاْشَبُــوهُ بِبَــاطِــلِ

نَــفَتْهُــم عِبَــادُالْــجِــنِّ مِــنْ حَــرِّ اَرْضِهِــمْ   فَــاَضْــحَــوْا عَــلَــی اَمــرِ رَشِیْــدِالْبَلَابِــلِ

فَــاِن تَکُ کَــانَــتْ فِــی عَــدِیِّ اَمَــانَــهٗ   عــدی بــن سعــدٍ، عــن تُــقَــی وَ تَــوَاصُــلِ

فَــقَــدکُــنْــتُ اَرْجُــو اَنَّ ذٰلِکَ فِیْــکُــم   بِــحَــمْــدِ الَّــذِی لَا یَــطَّبِــی بِــالْــجَعَــائِــلِ

وَبُــدِّلْــت شبلاً، شِبْــلَ کُــلِّ خَبِیْثَةٍ   بِــذِی فــجــرِمَــاوَیَ الــضِّــعَــافِ الْاَرَامِــلِ

ترجمہ:

۱۔ میں تم سے جھوٹ ہرگز نہیں بولوں گا، میرے رشتہ داروں نے جو مجھ سے لڑائی جھگڑا کیا اسے نہ تو میرا قلب و جگر گوارا کرتا تھا اور نہ میرے ہاتھ اس لڑائی جھگڑے کو گوارا کرتے تھے یعنی انہوں نے جو اذیت مجھے پہنچائی اسے میرے جگر نے ٹھکرا دیا اور نہ میں نے ان پر دست درازی گوارا کی۔

۲۔ بھلا میں اس قوم سے کیسے لڑتا، انہوں نے ہی تو تمہیں حق پر قائم رہنا سکھایا کہ اس حق کو باطل کے ساتھ خلط ملط مت کرنا۔

۳۔ انہیں جنات کے پجاریوں نے ان کی زمین کی تپش سے بے دخل کر دیا چنانچہ اب وہ راہِ راست سے بھٹک کر الجھنوں میں پڑ گئے ہیں۔

۴۔ سو اب اگر بنوعدی بن سعد کے لوگوں میں تقوی اور صلہ رحمی کی یہ امانت باقی رہ گئی ہے تو۔۔۔

۵۔ میں یہ توقع رکھتا ہوں کہ تقوی اور صلہ رحمی کی یہ امانت داری تم میں ہوگی اس ذات کی برکت و ستائش کے طفیل جو بناوٹ اور تصنع کو پسند نہیں کرتی (خوش اخلاقی وصلہ رحمی کے اوصاف خدا کی دین ہے جسے چاہے دے اور جسے چاہے ان سے محروم کر دے)

۶۔ تمہاری حالت یہ ہوگئی ہے کہ شیر کے بچے فساد زدہ شیرنی کے بچے بن گئے ہیں اور جو کبھی کمزور بیواؤں کی پناہ گاہ ہوتے تھے اور مقام ذی فجر میں تھے (یعنی میری قوم کے لوگ راہِ راست سے ہٹ کر گمراہی اور گناہوں سے آلودہ ہوگئے ہیں!) یہ" شاعرِ ہجرتِ حبشہ" حضرت عبداللہ بن الحارث قریش کے بے حد معزز قبیلے سے تھے، ان کے دادا قیس بن عدی اپنے وقت میں قریش کے معزز ترین سردار سمجھے جاتے تھے، مگر ان کے والد حارث بن قیس ان بدنصیبوں میں شامل ہو گئے تھے جو رسول اللہ ﷺ کو اذیت پہنچانے اور آپ کا تمسخر اڑانے میں تمام حدود پھلانگ گئے تھے مگر۔ بیٹا عبداللہ بن حارث۔ اسلام کا شیدائی اور رسول اللہ ﷺ کا فدا کار بن گیا تھا، والد اور قبیلے کے لوگوں نے عبداللہ کو ستانے میں حد کردی تو مکہ چھوڑ کر حبشہ چلے گئے اور مہاجرین حبشہ میں نہ صرف شامل ہو گئے بلکہ اپنے شعروں میں ہجرت حبشہ کو بھی زندۂ جاوید بنادیا یہ غزوہ طائف میں شہید ہوئے تھے[19]، ان کی آرزو تھی کہ قریش کے منکرین رسالت کو بجلی کی طرح کوند کر سیدھا کردیں اسی لئے عبداللہ المبرق (یعنی بجلی کی طرح کوندنے اور کڑکنے والا عبداللہ) مشہور ہو گئے تھے، اسی سلسلے میں ان کے دو شعر ہیں[20]:

تِلْکَ قُرَیْشٌ تَجْحَدُ اللّٰہَ حَقَّہٗ — کَمَا جَحَدَت عَادٌ وَ مَدْیَنُ وَالْحِجْر

فَاِنْ اَنَا لَم اَبْرِق فَلا یَسْعُنَّنِیْ — مِنَ الْاَرضِ بَرٌّ ذُوفَضَاءٍ وَلَا بَحْر

ترجمہ:

۱۔ لو یہ ہیں قریش جو اللہ تعالی کے حق توحید وعبادت کے منکر ہیں، یہ بھی ویسے ہی منکرین حق ہیں جیسے قوم عاد، مدین اور حجر کے لوگ تھے۔

۲۔ تو اب اگر بجلی کی طرح کوند کر میں ان پر ٹوٹ نہ پڑوں تو پھر روئے زمین کی خشکی، فضا اور سمندر بھی مجھے ہرگز سمو نہ سکیں گے!

حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ قریش کے قبیلہ بنو جُمح سے تھے، عابدوزاہد صحابی تھے دن کا روزہ اور رات کا قیام ان کا معمول تھا، حبشہ کی طرف دو بار ہجرت کی، معروف قریشی سردار اُمیہ بن خلف ان کا چچا زاد بھائی تھا اور اسلام سے خدا واسطے کا بیر رکھتا تھا اس لئے حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کو بہت تنگ کرتا اور اذیت پہنچاتا تھا، ہجرت حبشہ کے دوران میں حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ نے یہ شعر کہے، ان شعروں میں وہ اُمیہ بن خلف پر عتاب اور ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں[21]:

اَتَیمَ بنَ عمرٍو لِلّذی جَاءَ بُغضُہ ۔۔۔ وَمِن دُونِہ الشّرمَانُ وَالبَرکُ اَکتَعُ

اَاُخرَجتَنِی مِن بَطنِ مَکّۃَ آمِناً ۔۔۔ وَاَسکَنتَنِی فِی صَرحٍ بَیضَاءَ تَقذَعُ

تَرِیشُ نِبَالاً لاَ یُوَاتِیکَ رِیشُہَا ۔۔۔ وَتَبرِی نِبَالاً رِیشُہَا لَکَ اَجمَعُ

وَحَارَبتَ اَقوَاماً کِرَاماً اَعِزّۃً ۔۔۔ وَاَہلَکتَ اَقوَاماً بِہِم کُنتَ تَفزَعُ

سَتَعلَمُ اِن نَابَتکَ یَوماً مُلِمّۃٌ ۔۔۔ وَاَسلَمَکَ الاَوبَاشُ مَا کُنتَ تَصنَعُ

ترجمہ:

۱۔ اے بنو تیم بن عمرو! بلا شبہ یہ تمہارا بغض ہے جو تمہیں یہاں لے آیا حالانکہ دو سمندر اور برک جیسے مقامات سب کے سب تمہارے سامنے حائل تھے (یعنی اتنے فاصلوں اور رکاوٹوں کے باوجود تمہارے بغض اور نفرت نے مہاجرینِ حبشہ کو چین سے نہ رہنے دیا)

۲۔ تم نے مجھے پر امن وادی مکہ سے جلاوطن کر دیا ہے اور مجھے ایک ایسی جگہ ٹھہرا دیا ہے جہاں عالی شان سفید محل میری حفاظت کرتا ہے (شاہِ حبشہ کا مہمان اور اس کی پناہ میں ہوں)

۳۔ تم ایسے تیروں کو نقصان پہنچاتے ہو جو تم کو نہیں لگتے مگر ایسے تیروں کو نفع پہنچاتے ہو جن کے سب کے سب سرے تمہیں ہی لگتے ہیں (یعنی اپنے آپ کو اذیت دینا اور غیر کو سکھ دینا کہاں کی دانائی اور بہادری ہے؟)

۴۔ تم نے ایسے لوگوں سے لڑائی کی ہے جو محترم اور غالب تھے اور ایسے لوگوں کو ہلاک کیا ہے جو تمہارا سہارا بنا کرتے تھے۔

۵۔ جس دن تم پر کوئی آفت آئے گی اس دن تمہیں معلوم ہو جائے گا اور اوباش لوگ جب تمہارا ساتھ چھوڑ دیں گے تو تمہیں اپنوں کی قدر معلوم ہو گی۔

حضرت ابو طالب بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہما ایک بلند پایہ مقرر اور پختہ فکر شاعر تھے انہوں نے اسلام کے دفاع وحمایت اور نبی ﷺ کی شان میں خوب صورت قصائد نظم کئے تھے، نجاشی شاہِ حبشہ کے ہاں مسلمان مہاجرین کی جو آؤ بھگت ہوئی اور جو عزت و سکون ملا وہ قریش مکہ کے لئے ناقابل برداشت ہو گیا تھا، نبی ﷺ حضرت جعفر بن ابی طالب کو نجاشی کے پاس بھیجنے کے علاوہ آپ اپنے سفیر حضرت عمرو بن اُمیہ ضمری کے ہاتھ اپنا نامہ گرامی بھی ارسال فرما چکے تھے، قریش نے جب بھاری تحائف کے ساتھ نجاشی کے پاس اپنی سفارت بھیجی تا کہ وہ مسلمانوں کو قریش کے حوالے کر دیں تو اس موقع پر حضرت ابو طالب نے بھی اپنا بائیہ قصیدہ کہا اور نجاشی کو بھیج دیا، اس قصیدہ سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے کہ نجاشی کے رسول اللہ ﷺ سے تو عقیدت مندانہ تعلقات اور روابط تھے ہی ان کے علاوہ بنو ہاشم کے بزرگوں کی بھی اس بادشاہ سے واقفیت بے تکلفی کی حد تک پہنچی ہوئی تھی، حضرت ابوطالب نے اپنے اس بائیہ میں فرمایا تھا[۳۲]۔

اَلا لَیْتَ شِعْرِی کَیْفَ فِی النَّایِ جَعْفَرٌ — وَعَمْرٌو وَاَعْدَاءُ الْعَدُوِّ اَلا قَارِبُ
فَهَلْ نَالَ اَفْعَالُ النَّجَاشِی جَعْفَراً — وَاَصْحَابَہٗ اَوْعَاقَ ذٰلِکَ شَاغِبُ
تَعَلَّمْ اَبَیْتَ اللَّعْنَ اَنَّکَ مَاجِدٌ — کَرِیْمٌ فَلَا یَشْقٰی لَدَیْکَ الْمُجَانِبُ
وَاَنَّکَ فَیْضٌ ذُوسِجَالٍ غَزِیْرَةٍ — یَنَالُ اَلْاَ عَادِیُ نَفْعَهَا وَالْاَقَارِبُ
تَعَلَّمْ بِاَنَّ اللّٰهَ زَادَکَ بَسْطَةً — وَاَسْبَابُ خَیْرٍ کُلُّهَا بِکَ لَازِبُ

ترجمہ:

۱۔ ہاں! مجھے نہیں معلوم کہ پردیس میں جعفر کیسے ہیں اور عمرو بن عاص کی سفارت کاری کیا رنگ لا رہی ہے؟ دشمن کے دشمن تو قریبی رشتہ دار ہی ہوتے ہیں (عمرو بن عاص اور قریش کی معاندانہ سفارتی مہم کیا رنگ لاتی ہے؟)

۲۔ تو کیا جعفر اور اس کے ساتھیوں کو نجاشی کا حسن سلوک میسر آ گیا ہے یا کوئی شخص ہنگامہ پرور رکاوٹ بن گیا ہے؟

۳۔ اے خوش بخت بادشاہ! آپ تو جانتے ہیں کہ آپ عزت اور شرافت کے مالک ہیں اس لئے آپ کے جوار میں آنے والا کبھی بدنصیب نہیں ہوتا۔

۴۔ آپ یہ بھی جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بے اندازہ فراخی عطا فرمائی ہے اور بھلائی کے تو تمام وسائل آپ کے پاس ہیں۔

۵۔ آپ تو بے پناہ سخاوت کا مجسمہ ہیں، اس سخاوت سے اپنے پرائے سبھی فائدہ پاتے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کا سیاسی دفاع حضرت ابو طالب رضی اللہ عنہ نے اپنے ذمہ لے رکھا تھا، ہجرت حبشہ کو اپنی سفارت کاری کے ذریعہ ناکام بنانے کے لئے قریش نے بڑے جتن کئے، معاملہ کی نزاکت کو دیکھتے ہوئے انہوں نے نجاشی کے نام زبانی پیغامات کے ساتھ ساتھ اپنے اشعار سے حضرت نجاشی رضی اللہ عنہ کی تسلی وتائید کے لئے ان کا یہ میمیہ قصیدہ بھی بہت اہم، بروقت اور مفید ثابت ہوا جس کے چند اشعار یہ تھے (المستدرک 223/3):

لیعلم خیر الناس أنّ محمدا — وزیر لموسی والمسیح ابن مریم
أتانا یهدی مثل ما آتیا به — فکل بامر اللّٰه یهدی و یَعْصِمِ
و انکم تتلونه فی کتابکم — بصدقِ حدیث لا حدیث المرجُم
وانک ما تاتیک منها عصابة — بفضلک الا أرجعوا بالتکرم

ترجمہ:

۱۔ اچھے لوگوں کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ حضرت محمد ﷺ تو حضرت موسیٰ وعیسیٰ علیہما السلام کی تصدیق نبوت کے ذمہ دار ہیں۔

۲۔ آپ ہمارے پاس وہی سامان ہدایت لے کر آئے ہیں جو وہ دونوں لے کر آئے تھے۔

۳۔ آپ (مسیحی حضرات!) ان کا ذکر اپنی کتاب مقدس میں پڑھتے ہیں! یہ سچی بات ہے نہ کہ انکل پچو والی بات۔

۴۔ اور اے نجاشی! قریش کے پاس سے جو بھی گروہ آئیں وہ تیری طرف سے عزت و احترام سے واپس بھیج دئے جائیں (سفرائے قریش کو اعزاز کے ساتھ واپس بھیجتے رہیئے)

آل ہاشم کو اللہ تعالیٰ نے شرف و کرامت کا مالک تو بنایا ہی ہے لیکن ان کی خدمت اسلام کا بھی جواب نہیں، کیا زبانی، کیا عملی اور کیا جانی! ان کی ہر خدمت عظیم اور بے مثال ہے! نجاشی شاہ حبشہ کے دربار میں حضرت جعفر بن ابی طالب رضی اللہ عنہما نے جس طرح مہاجرین حبشہ کی ترجمانی کی اور اسلام کا دفاع کیا وہ اسلام کی شاندار تاریخ کا ایک نمایاں اور ناقابل فراموش باب ہے لیکن اسلام کا تعارف کرواتے ہوئے انہوں نے شاہی دربار میں جو تقریر فرمائی وہ بھی لاجواب ہے بعثت نبوی سے پہلے کے جاہلی پس منظر اور بعثت کے بعد کی برکات و فضائل کو انہوں نے جس اختصار اور جامعیت کے ساتھ مؤثر انداز میں پیش کیا ہے اس کی مثالیں عربی خطابت کی تاریخ میں بہت ہی کم ملیں گی، خطیب بنی ہاشم حضرت جعفر نے اس موقع پر فرمایا تھا[۴۳]:

"أیهاالملک! إنا کنا قوما أهل جاهلية، نعبد الاصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوى منا الضعيف، فكنا على ذلک حتى بعث الله إلينا رسولا منا، نعرف نسبه و صدقه و أمانته وعفافه فدعانا إلى الله لنوحده و نعبده، ونخلع ما كنا نعبد وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، و أمرنا بصدق الحديث و أداء الامانة وصلة الرحم وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش و قول الزور وأكل مال اليتيم وقذف المحصنات، و أمرنا أن نعبد الله ولا نشرک به شيئا، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام فصدقناه وآمنا به واتبعناه، فعدا علينا قومنا فعذبونا وفتنونا عن ديننا لير دونا إلى عبادة الاوثان، وأن نستحل ما كنا نستحل من الخبائث، فلما قهرونا وظلمونا وشقوا علينا، وحالوا بيننا و بين ديننا، خرجنا إلى بلدک، و اخترناک على من سواک، ورغبنافي جوارک، ورجونا أن لا نظلم عندک، أيها الملک"

"بادشاہ سلامت! ہم جاہلیت والے لوگ تھے، بتوں کو پوجتے تھے، مردار کھاتے تھے اور گندے کام کرتے تھے، ہم قطع رحمی کرتے اور پڑوسی سے برا سلوک کرتے تھے، ہم میں سے طاقتور کمزور کو کھا جاتا تھا، یوں ہم اسی حال میں تھے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے ایک رسول بھیجا جو ہم ہی میں سے تھا، ہم اس کے حسب و نسب، صدق و امانت اور پاک دامنی سے آگاہ تھے، اس رسول نے ہمیں اللہ تعالیٰ کی طرف بلایا کہ ہم اسے ایک مانیں اور صرف اسی کی عبادت کریں اور ان پتھروں اور مورتیوں کو چھوڑ دیں جنہیں ہم اور ہمارے بزرگ پوجتے تھے، اس نے ہمیں سچی بات کہنے، امانت ادا کرنے، صلہ رحمی کرنے، پڑوسی سے حسن سلوک کرنے، حرام چیزوں سے اور خون بہانے سے منع کیا! اس نے ہمیں جھوٹ بولنے، برے کام کرنے، یتیم کا مال کھانے، پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانے سے منع کیا، اس نے ہمیں صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرانے کا حکم دیا، اس نے

ہمیں نماز، زکوٰۃ اور روزے کا حکم دیا چنانچہ ہم نے اس کی تصدیق کی، اس پرایمان لائے اور اس کی پیروی کی پھر ہماری قوم نے ہم پر دست درازی کی، اذیت پہنچائی اور ہمیں ورغلایا تاکہ ہم مورتیوں کو پوجیں اور وہی گندی چیزیں کھائیں جو ہم پہلے کھاتے تھے مگر جب ان لوگوں نے ہمیں ظلم سے مغلوب کر لیا، ہمارے دین میں رکاوٹ ڈالی تو ہم آپ کے ملک میں آ گئے، آپ کو سب پر ترجیح دی اور آپ کے پڑوس میں رہنے کی رغبت ہوئی اور ہمیں امید تھی بادشاہ سلامت کہ آپ کے ہاں ہم پر کوئی ظلم نہ ہوگا"۔

عربی ادبیات میں ہجرت حبشہ کی بات مکمل نہیں ہوتی جب تک اس خط و کتابت یا مراسلت کا تذکرہ نہ کیا جائے جو رسول اللہ ﷺ اور اصحم بن ابجر نجاشی رضی اللہ عنہ شاہ حبشہ کے درمیان ہوئی، اس مراسلت کو مسک الختام کا درجہ دیتے ہوئے اسی پر بات ختم کرتے ہیں، یہ مراسلت ان دونوں ہستیوں کے درمیان تعلقات کو سمجھنے میں بھی بہت مدد دیتی ہے اس مراسلت پر تفصیلی گفتگو کا یہ موقع نہیں، البتہ نجاشی کی عقیدت و محبت رسول اللہ ﷺ اوران پر ایمان کی جھلکیاں یہاں بھی قابل توجہ ہیں، یوں لگتا ہے کہ حضور رسالت مآب ﷺ میں لکھے جانے والے یہ مکتوبات کسی بادشاہ کے نہیں بلکہ تواضع وانکسار میں ڈوبے ہوئے ایک عاشق زار کے جذباتِ قلبی کی ترجمانی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے سفیر با تدبیر حضرت عمرو بن امیہ ضمری رضی اللہ عنہ کم سے کم تین یا چار مرتبہ بطور قاصد وسفیر نجاشی کے پاس پہنچے تھے مگر سب سے پہلا نامہ نبوی بظاہر حضرت جعفر طیار لے کر گئے تھے جس میں ارشاد فرمایا گیا تھا[۲۴]:

"بسم اللّٰه الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى النجاشي الأصحم، سلام عليك فإني أحمد إليك اللّٰه الملك القدوس المؤمن المهيمن، و أشهد أن عيسى ابن مريم روح الله و كلمته ألقاها إلى مريم البتول الطيبة الحصينة، فحملت بعيسى فخلقه من روحه و نفخه كما خلق آدم بيده و نفخه، و إني أدعوك إلى الله وحده لا شريك له و الموالاة على طاعته و أن تتبعني و تؤمن بي، و بالذي جاء ني فإني رسول الله"

"وقد بعثت إليك ابن عمي جعفر بن أبي طالب و معه نفر من المسلمين فإذا جاؤك فاقرهم، ودع التجبر، فإني أدعوك و جنودك إلى الله و قد بلغت و نصحت فاقبلوا نصيحتي، والسلام على من اتبع الهدى"

"اللہ رحمٰن و رحیم کے نام سے، محمد رسول اللہ (ﷺ) کی طرف سے نجاشی اصحم کی طرف، تجھ پر سلام ہو، میں تیرے سامنے اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرتا ہوں، جو مالک ہے، پاک ہے، امان دینے والا ہے اور سب پر غالب ہے، میں گواہی دیتا ہوں کی عیسیٰ بن مریم اللہ تعالیٰ کی روح ہیں، اس کا لفظ ہیں جو انہوں نے نیک، پاک اور پاک دامن مریم کے لئے بھیجا، چنانچہ وہ حاملہ ہوگئیں، پھر اللہ تعالیٰ نے اسے اپنی روح سے پیدا کر دیا اور پھونک دیا جس طرح اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنے ہاتھ اور پھونک سے پیدا کیا تھا، میں تجھے اللہ وحدہ لاشریک کی طرف بلاتا ہوں اور اس کی

اطاعت کی بنیاد پر دوستی کی دعوت دیتا ہوں، یہ کہ تو میری پیروی کر اور مجھ پر اور جو کچھ میں لے کر آیا ہوں اس پر ایمان لے آ، کیونکہ میں اللہ تعالیٰ کا رسول ہوں"۔

"میں نے اپنے چچا کے بیٹے جعفر بن ابی طالب اور اس کے ساتھ کچھ مسلمانوں کو تیرے پاس بھیجا ہے، جب وہ تیرے پاس آئیں تو ان کی مہمان نوازی کرنا، بڑا نہ بننا، میں تجھے اور تیرے لشکر کو اللہ کی طرف بلاتا ہوں، میں نے بات پہنچادی اور خیر خواہی کر دی، اس لئے میری نصیحت قبول کر، اور سلام ہو اس پر جو سیدھے رستہ کی پیروی کرے"۔

رسول اللہ ﷺ کے اس گرامی نامہ کے جواب میں نجاشی نے لکھا[۲۵]:

"إلى محمد رسول الله من النجاشي الأصحم ابن الأبجر، سلام عليك يا نبي الله من الله و رحمته و بركاته، لا إله إلا الذى هدانا إلى الإسلام فقد بلغني كتابک یا رسول الله فيما ذكرت من أمر عيسى فورب السماء والأرض إن عيسى لم يزد على ما ذكرت، وقد عرفناما بعثت به إلينا وقد مربنا ابن عمک وأصحابه فأشهد انک رسول الله صادق مصدّق، وقدتبعتک و بايعت ابن عمک و أسلمت على يديه لله رب العالمين وقد أرسلت بابني أريحا بن أصحم بن أبجر، فإني لا أملک إلا نفسي، و إن أمرتني أن أجئ فعلت يا رسول الله، فإني أشهد أن ما تقول حق"

"(حضرت) محمد (ﷺ) کی خدمت میں، نجاشی اصحم بن ابجر کی طرف سے، اے اللہ کے نبی! آپ پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے سلامتی، رحمت اور برکتیں ہوں! اس ذات کے سوا کوئی معبود نہیں جس نے مجھے سیدھی راہ دکھائی! یا رسول اللہ! آپ کا گرامی نامہ مجھے مل گیا ہے جس میں عیسیٰ علیہ السلام کے معاملہ کا ذکر فرمایا گیا ہے عیسیٰ علیہ السلام اس سے بڑھ کر کچھ بھی نہ تھے، جو کچھ آپ نے ہمارے پاس ارسال فرمایا ہے اس سے ہم آگاہ ہو گئے ہیں، آپ کے چچا کے فرزند اور ان کے ساتھی ہمارے پاس سے ہو گئے ہیں، میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ بلاشبہ اللہ تعالیٰ کے سچے اور سچا مانے گئے رسول ہیں! میں آپ کا پیروکار بن چکا ہوں، میں نے آپ کے چچا زاد کی بیعت بھی کر لی ہے اور ان کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ رب العالمین کے لئے اسلام قبول کر چکا ہوں! میں نے اپنے بیٹے اریحا بن اصحم بن ابجر کو آپ کی خدمت میں بھیج دیا ہے، میں تو صرف اپنی ذات کا مالک ہوں اگر آپ کا حکم ہو کہ میں حاضر ہو جاؤں تو میں تعمیل کروں گا یا رسول اللہ! میں تو گواہی دیتا ہوں کہ جو کچھ آپ کہتے ہیں وہ حق ہے"

یہ خط کسی بادشاہ کا نہیں لگتا اور نہ حضرت نجاشی نے یہاں ملک یا بادشاہ کا لفظ اپنے لئے استعمال کیا ہے یوں لگتا ہے کہ ایک پرانا عقیدت مند ومحبّ اپنی محبت کی تجدید کررہا ہے، مختصر سے خط میں کم سے کم پانچ جگہ رسالت محمدی علی صاحبہا الصلوۃ والسلام کی "گواہی" دی گئی ہے اور کم سے کم تین مرتبہ یا رسول اللہ اور یا نبی اللہ کے الفاظ دہرائے گئے ہیں! غور وفکر کا مقام ہے کہ کیا اپنے

چچازاد کے ساتھ صحابہ کرام بھیج دینے اور اسی کے ہاتھ یہ خط ارسال کردینے سے ہی سلطنت حبشہ کے بادشاہ نجاشی کی فوری کایا پلٹ گئی تھی؟ یہ خط بھی اس نے عربی میں لکھا (اور مجھے اندازہ ہے کہ یہ عربی عبارات اصحم نجاشی کی اپنی ہیں) ایک مہاجر مسافر پناہ کے لئے آنے والے کے ہاتھ پر بیعت بھی کرلی اور اپنا لخت جگر خدمت کے لئے بھیج دینے کے ساتھ ساتھ خود بھی چل کر آنے اور حاضر خدمت ہوجانے کے لئے آمادگی ظاہر کردی؟ یہ سب باتیں کسی گہرے پس منظر اور ماضی کے نیازمندانہ ومخلصانہ تعلقات کا پتہ دیتی ہیں، اور اس مختصر سی تحریر میں یہی پس منظر سامنے لانے اور ماضی کو دریافت کرنے کی ایک معمولی سی کوشش ہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ کتاب الشعر والشعراء از ابن قتیبہ ص 23، کتاب العمدہ از ابن رشیق ص16، یہاں پر ہمارا بنیادی مقصد اردو قارئین کو حبشہ میں غریب الوطنی کے دوران میں اصحاب رسول اللہ ﷺ کے تاریخی کردار کی طرف متوجہ کرنے کے ساتھ ساتھ عربی زبان کے طلبہ کے لئے دلچسپ اور مفید معلومات فراہم کرنا ہے۔

۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے مقدمہ دیوان حسان بن ثابت مع شرح عبد الرحمٰن برقوقی نیز نہایۃ الارب للنویری 705/16 تفسیر روح المعانی 115/19۔

۳۔ تفصیل کے لئے ادب المہجر ازعیسیٰ الناعوری ملاحظہ فرمائیے۔

۴۔ الفن ومذاہبہ فی الشعر العربی للدکتور شوقی ضیف ص 271، الادب الاندلسی از ڈاکٹر جودت الرکابی ص16-25۔

۵۔ تاریخ ادبیات مسلمانان 2/15-36، الثقافۃ الاسلامیۃ فی الہند از عبد الحی لکھنوی ص23-37۔

۶۔ ابن ھشام 137/1، ابن سعد 115/1، البدایۃ والنہایۃ 79/1-23۔

۷۔ قرآن کریم (5/80-85، 28/52-55)۔

۸۔ تنویر الغبش ص133، ابن ھشام 206/1، تفسیر روح المعانی 174/20، الروض الانف 208/1۔

۹۔ ایضاً۔

۱۰۔ ایضاً۔

۱۱۔ قرآن کریم (5/80-81)۔

۱۲۔ ایضاً (29/12-20،56/28-69)۔

۱۳۔ ابن سعد 206/1، ابن ھشام 208/1، البدایۃ والنہایۃ 71/3، سیر اعلام النبلاء 97/1۔

۱۴۔ مسند احمد 1412، نسائی 1315۔

۱۵۔ ابن ھشام (1/212)، سیر اعلام النبلاء 79/3۔

۱۶۔ لباب الالباب للعوفی 415/2 کتاب الحیوان 317/5۔

۱۷۔ ابن ھشام 1/206-214، دلائل النبوۃ از بیہقی 2/285، البدایہ والنہایہ 3/71، سیر اعلام النبلاء 1/97-99، المستدرک 3/222-225۔

۱۸۔ ایضاً۔

۱۹۔ ایضاً، لیکن ابن ھشام سیرۃ 2/ 212 کا قول یہ ہے کہ "شاعر ہجرتِ حبشہ" جو المبرق کے لقب سے مشہور ہوئے یہ ان لوگوں میں شامل ہیں جو حبشہ میں فوت ہوئے۔

۲۰۔ ایضاً۔

۲۱۔ ایضاً۔

۲۲۔ ایضاً۔

۲۳۔ الوثائق السیاسیہ از ڈاکٹر حمید اللہ ص 99-108۔

۲۴۔ ایضاً۔

۲۵۔ ایضاً، البدایہ والنہایہ 3/71-85، تاریخ الطبری 3/133۔

ڈاکٹر عبدالغفور بلوچ
ایسوسی ایٹ پروفیسر
شعبہ علوم اسلامی، وفاقی اردو یونیورسٹی کراچی
عبدالرحمٰن یوسف خان
شعبہ عربی
وفاقی اردو یونیورسٹی، کراچی

عربی ادب میں متنبّی کا مقام

Dr. Abdul Ghafoor Baloch
Associate Prof.
Department of Islamic Studies
Federal Urdu University, Karachi.
Abdul Rehman Yousaf Khan
Department of Arabic
Federal Urdu University, Karachi.

The Stature of Mutanabbi in Arabic Literature

Mutanabbi has very skilfully assimilated philosophical thoughts in his work, On the one hand his work is within the grasp of a common man, on the other, it has depth and material for the intellectuals. One distinct quality of his work is that he has refrained from unnecessary exaggeration; he has written in such a way that a common man can also enjoy and understand his works, He has given great importance to romanticisms which makes his work masterpiece in Arabic poetry.

شعراءِ عرب کو چار طبقات میں تقسیم کیا گیا ہے۔

جاہلین: یہ وہ شعراء ہیں جنہوں نے زمانہ اسلام نہیں پایا اور عصر جاہلیت میں ہی چل بسے۔ جیسے امراؤ القیس وغیرہ۔

مخضرمین: یہ وہ طبقہ ہے جس میں عصر جاہلیت کے بعد نہ صرف یہ کہ اسلام پایا بلکہ مسلمان بھی ہوئے۔ جیسے حسان اور لبید وغیرہ۔

اسلامیین: یہ وہ لوگ ہیں جو اسلام کے صدر اول میں گزرے ہیں۔ جیسے فرزدق اور جریر۔

موّلدین: یہ بعد کے حضرات ہیں، جیسے ابوتمام وغیرہ

متنبی کا تعلق مؤخرالذکر طبقہ سے ہے۔[1]

متنبی کی حیات اور وجہ تسمیہ

متنبی کا نام احمد بن الحسین بن عبدالجبار الجعفی الکندی الکوفی[2] یا احمد بن الحسین بن مرۃ بن عبدالجبار الجعفی[3] یا احمد بن الحسین بن حسن بن عبدالصمد[4] یا احمد بن محمد ۔۔۔ ہے۔[5] ابوطیب اس کی کنیت ہے اور متنبی لقب ہے۔

احمد بن حسین دنیائے ادب میں صرف متنبی کے نام سے مشہور ہے۔ جس کو اس نے نہ کبھی استعمال کیا اور نہ کہیں اپنا تعارف کراتے ہوئے اس نے اپنے کو متنبی کہا لیکن اصل نام کے بجائے دوسروں کے زبردستی دیے ہوئے اس خطاب سے آج عربی شاعری کا ایک قادر الکلام، پرگو، عظیم المرتبت استاد اور قدرآور شاعر مشہور ہے۔

ابوطیب احمد بن حسین متنبی کوفہ میں نادار والدین کے ہاں پیدا ہوا۔ اس کا باپ کوفہ میں بہشتی کا کام کرتا تھا، ابھی وہ چھوٹا ہی تھ کہ اس کا باپ دیہات سے نکل کر شہری زندگی گزارنے کے لیے سفر کرکے شام منتقل ہوگیا۔ وہ اپنے بچے کو مدارس میں بھیجتا رہا اور مختلف قبائل میں اس کی آمدورفت کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ ہونہار بچہ کے آثار وقرائن بتا رہے تھے کہ یہ فاضل بنے گا اور کامیاب زندگی گزارے گا۔ جب باپ کی وفات ہوئی تو وہ جوانی میں قدم رکھ رہا تھا اور علوم لغت و ادب سے خاص دلچسپی پیدا کرچکا تھا، چنانچہ اب وہ روزی کمانے اور مجد وسروری سے ہمکنار ہونے کے لئے سفر کرنے لگا۔[6]

بچپن ہی سے متنبی سبک روح، عالی ہمت، بلند حوصلہ اور مجد و سروری کی طرف مائل تھا۔ بڑا بننے ہی کا شوق تھا، جس نے اسے نوجوانی اور ناتجربہ کاری کی عمر میں لوگوں سے اپنی خلافت کی بیعت پر ابھارا[7] اور بیعت کا معاملہ پورا ہوا ہی چاہتا تھا کہ علاقہ کے گورنر کو اس سازش کی اطلاع مل گئی اور اس نے اسے قید کرنے کا حکم دے دیا۔ جیل خانہ سے اس نے گورنر کو ایک قصیدہ بھیجا جس میں کہتا ہے:[8]

امالك رقى ومن شانه   هبات اللجين وعتق العبيد
دعوتك عند انقطاع الرجا   ء والموت منى كحبل الوريد
دعوتك لما براني البلى   و اوهن رجلى نقل الحديد
تعجل فى وجوب الحدود   وحدى قبل وجراب المسجود[9]

اے میرے آقا! جس کا کام ہی دولت بخشنا اور غلاموں کو آزاد کرنا ہے، میں آپ سے اُمید منقطع ہوچکنے اور اپنا گلا موت کے ہاتھ میں پہنچ جانے کے وقت کی درخواست کرتا ہوں، اس وقت میں آپ سے مدد کا خواہاں ہوں جب کہ میری حالت خستہ ہوچکی ہے اور میری ٹانگوں کو بیڑیوں کے بوجھ نے کمزور کردیا ہے، ابھی سے مجھ پر حدود قائم کی جارہی ہیں حالاں کہ ابھی تو مجھ پر

نماز بھی فرض نہیں ہوئی ہے۔ [۱۰]

متنبی کی وجہ تسمیہ کے متعلق مختلف اقوال منقول ہیں جن میں سے ایک تو مشہور ہے کہ ابوالطیب نے نبوت کا دعویٰ کیا جس سے بعد میں تائب ہوا اس لئے متنبی کے لقب سے ملقب ہوا۔ [۱۱]

پھر وہ اپنی بلند آرزوؤں سے بھی دُور کے سفر کرنے لگا اور اور ان سفروں میں اس کے پاس صبر و ثبات، عزم و ہمت کے سوا اور کوئی زادراہ نہ ہوتا جیسا کہ اس کے متعدد اشعار سے معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً

وحيد من الخلان فی كل بلدة

اذا عظم المطلوب قل المساعد [۱۲]

وہ ہر شہر میں دوستوں کے بغیر تن تنہا ہے۔ جب مقصود عظیم ہوتا تو مددگار کم ہوجاتے ہیں۔ نیز

ضاق صدری و طال فی طلب الرزق قیامی وقل عنه قعودی

ابدا اقطع البلاد ونجمی فی نحوس وهمتی فی سعود [۱۳]

میں دل برداشتہ ہوگیا ہوں، طلب معاش میں ہر دم مارا مارا پھرتا رہتا ہوں اور اس طرف سے مجھے طمانیت نہیں ملتی، سدا ایک ملک سے دوسرے ملک کا قصد کرتا رہتا ہوں۔ میرے تارے نحوست میں ہوتے ہیں، لیکن میری ہمت سعادت میں رہتی ہے۔ [۱۴]

وہ اسی طور سے ادھر اُدھر پھرتا رہا تا نکہ سیف الدولہ کی طرف سے انطاکیہ میں مقرر کیے ہوئے گورنر ابوالعشائر سے اس کا تعلق ہوگیا، اس نے اس کی مدح بھی کی، چنانچہ گورنر نے اس کی عزت افزائی کی، اسے سیف الدولہ کے حضور پیش کیا، اس کے سامنے متنبی اور اس کے شعر و ادب کی صلاحیتوں کا تعارف کرایا اور کا بلند مقام بتایا، چنانچہ حاکم نے اسے اپنے مقربین میں شامل کرلیا اور اس کا بڑا احترام کیا۔ [۱۵]

اسے جنگ اور شہسواری کی تربیت کے لئے متعلقہ ماہرینِ فن کے پاس بھیجا، تاکہ وہ امن و جنگ میں اسے اپنے ہی ساتھ رکھے اور کسی قوت بھی جدا نہ کرے۔ ساتھ ہی اسے خوب آسودہ اور مالا مال کردیا، حتیٰ کہ وہ خود کہتا ہے:

تركت السرى خلفی لمن قل ماله

وانعلت افراسی بنعماك عسجدا

وقيدت نفسی فی هواك محبة

ومن وجد الاحسان قيدا تقيدا

میں نے راتوں کا سفر اپنے پیچھے ان لوگوں کے لئے چھوڑ دیا، جن کے پاس مال کی کمی ہے اور میں نے تیرے انعامات و احسانات کی وجہ سے اپنے گھوڑوں کو سونے کی نعلیں لگوائیں اور میں نے تیرے لطف و کرم کی وجہ سے اپنے آپ کو تیری محبت میں

محصور و مقید کر دیا اور جو بھی احسان کو بیڑی کی صورت میں پاتا ہے وہ قید ہو جاتا ہے۔ [۱۶]

تاریخ بغداد میں خطیب بغدادی نے التنوخی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ابن خالویہ النحوی نے ایک دن سیف الدولہ کی مجلس میں متنبی سے کہا کہ کوئی جاہل شخص ہی اس بات سے خوش اور راضی ہو سکتا ہے کہ اسے متنبی کہہ کر بلایا جائے کیونکہ متنبی کے معنی ہیں جھوٹا اور جو شخص اس بات پر راضی ہو کہ اسے جھوٹا کہہ کر بلایا جائے تو وہ جاہل ہے۔ متنبی نے جواب دیا کہ میں اس بات سے راضی اور خوش نہیں کہ مجھے متنبی کہہ کر بلایا جائے مجھے دراصل وہ لوگ اس نام سے بلاتے ہیں جو میری حیثیت گھٹانا چاہتے ہیں اور میں ان کو اس بات سے روکنے کی طاقت نہیں رکھتا التنوخی کہتا ہے کہ میرے والد نے کہا کہ میں نے متنبی سے سن 354ھ میں اہواز شہر میں اس بارے میں پوچھا کیونکہ میں اس کی زبان سے سننا چاہتا تھا کہ آیا اس نے نبوت کا دعویٰ کیا تھا یا نہیں؟ تو اس نے جو مجھے جواب دیا وہ مغالطے میں ڈالنے والا اور گول مول تھا۔ [۱۷]

دیوان متنبی کے شارح عبدالرحمٰن البرقوقی نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ متنبی نے نبوت کا جھوٹا دعویٰ کیا تھا۔ اس کا کہنا ہے کہ یہ دراصل مخالفین اور حاسدین نے اس کی طرف غلط منسوب کیا ہے اس کے چند اشعار کی وجہ سے جو اس نے کہے اور حکمرانوں کے خلاف خروج کرنے کی وجہ سے اس کے ساتھ یہ لقب ملصق کر دیا گیا۔ [۱۸]

دوسرا قول یہ ہے کہ ابوالطیب متنبی، اسماعیلی اور قرامطی داعی تھا اور اسماعیلیوں کا ہر داعی نبی ہوتا ہے اسی حوالے سے ابوالطیب متنبی کے لقب سے ملقب ہے۔ ابوالطیب کا یہ عقیدہ اس کے دیوان سے واضح اور مترشح ہے۔ [۱۹]

متنبی کی پیدائش کوفہ کے ایک گاؤں کندہ میں ۳۰۳ء میں ہوئی۔ بچپن کا ابتدائی زمانہ یہیں بسر ہوا۔ اس کا والد ایک معمولی سا سقہ تھا جو محلہ والوں کے گھروں میں پانی بھرتا تھا، اس کا نام ہی عبدان سقہ مشہور ہو گیا تھا۔ متنبی سے جب بھی کسی نے اس کی نسب و خاندان کا پوچھا تو اس نے مبہم اور ٹالنے والا ہی جواب دیا اور کبھی نہیں بتایا کہ میرا کس خاندان اور قبیلے سے تعلق ہے۔ [۲۰]

متنبی کی ذہانت و فطانت:

متنبی بچپن سے بہت ذہین و فطین تھا، کم عمری ہی میں شام چلا گیا اور عمر کا ابتدائی حصہ وہاں کی علمی اور ادبی فضا میں گزارا، سن شعور کو پہنچنے کے بعد مشہور اساتذہ فن سے ملاقاتیں کیں اور ان سے استفادہ کیا، السکری، نفطویہ، ابن دستویہ، ابوبکر محمد ابن درید اور ابوعلی فارسی جو اپنے فن کے استاد اور اپنے زمانہ کے امام تھے ان سب سے تعلقات ہی نہیں رہے۔ اور استفادہ ہی نہیں کیا بلکہ ان کو اپنی صلاحیت و قابلیت سے متاثر بھی کرتا رہا۔

امام فن ابوعلی فارسی کا بیان ہے کہ میں نے اس سے ایک دن امتحاناً پوچھا کہ عربی میں فعلی کے وزن پر کتنی جمعیں آتی ہیں تو متنبی نے بلا تامل کہا کہ حجلی اور ظربی بات ختم ہو گئی۔

ابوعلی فارسی کہتے ہیں کہ اس گفتگو کے وقت سے میں نے تین دن اور تین راتیں مسلسل لغت کی کتابوں کو چھانا کہ ان دو جمعوں کے علاوہ تیسرے جمع تلاش کر لوں مگر میں ناکام رہا اور متنبی نے جتنی بات کہہ دی تھی وہ پتھر کی لکیر بن گئی۔ [۲۱]

اس کی ذہانت و فطانت اور سرعت حفظ کے حیرت ناک اور تعجب خیز واقعات بیان کئے جاتے ہیں، لیکن ان واقعات کو بیان کرنے والے مشاہیر علم و فن ہیں، اس لئے اس کو تسلیم کئے بغیر چارہ بھی نہیں، اس دور کے شعراء میں اس کو ممتاز اور نمایاں مقام حاصل تھا۔

متنبی نے شاعری اور فلسفہ کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ کیا اور اپنی بیشتر توجہ معنی پر صرف کی، نیز شاعری کو ان بندشوں سے رہائی دی جن میں ابوتمام اور اس کے ہم نواؤں نے قید کر دیا تھا۔ اس نے عربی شاعری کو مخصوص قدیم عربی سے نکالا، یہی شخص عربی شاعری میں رومانی طرز انشاء کا قائد ہے۔ اس نے اپنی شاعری میں حکم وامثال کو جگہ دی، جنگ کے وصف میں جدت طرازی، عرب کی دیہاتی عورتوں سے تشبیہ، حسن تشبیہ، ایک شعر میں دو ضرب الامثال لے آنا، حسن گریز، مدیح کا انوکھا انداز، اس کی شاعری کی خصوصیات ہیں اور سب سے زیادہ جو چیز متنبی کو نمایاں اور ممتاز کرتی ہے وہ ہے شاعری، خود اعتمادی اور لوگوں کے مشاغل، دکھی خواہشات و جذبات حقائق کائنات اور مقاصد حیات کی صحیح عکاسی اور پوری ترجمانی۔ یہی وہ چیزیں ہیں جن کی وجہ سے اس کی شاعری ہر زمانہ کے ادیب کے لئے مددگار اور خطیب کے لئے معاون بنی رہی۔

بہر کیف اس میں کوئی شک نہیں کہ متنبی شعر و شاعری میں بڑا خوش قسمت تھا۔ جس کی فصاحت و بلاغت، زبان کی سلاست، انداز بیان کی دل کشی، مضامین کی بے ساختگی، معانی کی عمدگی مسلمات میں سے ہیں۔

شیریں استعارات و تمکین تشبیہات اور محاسن کلام میں متنبی کا وہ مقام ہے کہ دوسرے شعراء کو نصیب ہی نہیں بلکہ بعض صنعتوں کا تو موجد ہی متنبی ہے۔

کبھی کبھی متنبی کی شاعری میں مضمون و معنی ارق اور اسے سمجھنا دشوار ہوجاتا ہے۔ الفاظ سے بے توجہی کی بنا پر اس کی عبارت میں خامیاں پیدا ہوجاتی ہیں مثلاً بھونڈے الفاظ معنوی تعقید، غریب و نامانوس الفاظ کا استعمال، مطلع بے ڈول، قیاس کی مخالف، شاعری کے مضمون میں تفاوت، مبالغہ میں حد سے تجاوز کرکے اسے ناممکن حد تک پہنچا دینا، مثلاً [۴۲]

ولاالضعف حتی بلغ الضعف ضعفہ

ولاضعف ضعف الضعف بل مثلہ الف [۴۳]

یا جیسے اس کا شعر ہے:

انی یکون ابا البر ایا ادم

وابوك والثقلان انت محمد [۴۴]

کہنا یہ چاہتا ہے کہ انی یکون آدم ابا البرایا وابوک محمد وانت الثقلان یعنی آدم کیونکر انسانوں کا جداعلی ہوسکتا ہے۔ حالاں کہ آپ کا باپ محمد ہے اور آپ ثقلان ہیں۔ یا جیسے ایک جگہ وہ کہتا ہے:

لو لم تكن من ذا الورى الذ منك هو
عقمت بمولد نسلها حواء [۲۵]

یعنی اے ممدوح اس دنیا میں، جس کا وجود ہی تیری ذات سے ہے اگر تو نہ ہوتا تو مائی حوا بانجھ ہوجاتیں اور ان کے کوئی اولاد نہ ہوتی۔[۲۶]

زمانہ کا شکورہ کرتے ہوئے کہتا ہے:

لم يترك الدهر من قلبي ولا كبدي ... شيئاً تتيمه عين ولا جيد
يا ساقيي الخمر في كؤو سكما ... ام في كؤو سكما هم و تسهيد؟
اصخرة انا؟ مالي لا تغيرني ... هذي المدام ولا تلك ا ?نا شيد
اذا اردت كميت الخمر صافية ... وجدتها وحبيب النفس مفقود
ماذا لقيت من الدنيا واعجبها ... انى بما انا باك منه محسود [۲۷]

زمانہ نے میرے دل وجگر میں ایسی چیز باقی نہیں چھوڑی جسے (معشوق کی) نگاہ یا گردن مسحور کرسکے۔ ساقیا! تمہارے جام میں شراب ہے یا اس میں غم وفکر اور بے خوابی ہی بھری ہے؟ کیا میں پتھر ہوں؟ آخر کیا ہے کہ یہ شراب اور یہ نغمے مجھ میں تغیر پیدا نہیں کرتے؟ جب میں ارغوانی صاف شراب کی تمنا کرتا ہوں تو وہ مجھے مل جاتی ہے، مگر دوسری طرف (اس کا جوڑ) محبوب مفقود ہوتا ہے۔ مجھے اس دنیا سے ملا ہی کیا ہے؟ لیکن سب سے زیادہ حیرت وتعجب کی بات تو یہ ہے کہ وہ کچھ جو مجھے ملا ہے اس میں تو نالاں اور بیزار ہوں، لیکن لوگ ہیں کہ میری اس حالت پر بھی مجھ سے حسد کرتے ہیں۔[۲۸] فلسفیانہ شاعری کرتے ہوئے کہتا ہے:

نحن بنو الموت فما بالنا ... نعاف مالا بد من شربه
تبخل ايدينا بارواحنا ... على زمان هن من كسبه
فهذه ارواح من جوه ... وهذه اجسام من تربه
لو فكر العاشق في منتهى ... حسن الذي يسبيه لم يسبه
لم يرقن الشمس في شرقه ... فشكت الأنفس في غربه
يموت راعي الضان في ... جهله موتة جالينوس في طبه
وربما زاد على عمره ... وزاد في من على سربه
وغاية المفرط في سلمه ... كغاية المفرط في حربه [۲۹]

ہم موت کے بیٹے ہیں (یعنی اس کے تابع ہیں) پھر آخر کیا سبب ہے کہ ہم اس چیز کو پینے سے گریز کرتے ہیں جس سے کوئی مفر ہی نہیں ہے؟ ہمارے ہاتھ زمانہ کو اپنی روحیں دینے میں بخل کرتے ہیں حالاں کہ ہماری روحیں زمانہ کی کمائی ہیں یہ روحیں تو زمانہ کی فضا سے آتی ہیں اور یہ اجسام اسی زمانہ کی مٹی سے پیدا ہوتے ہیں اگر عاشق کبھی اس حسن کے انجام پر غور کرلے جس نے اس بے داموں خرید لیا ہے تو وہ کبھی اس طرح بے خود نہ ہوجاتا۔ کبھی ایسا نہیں ہوتا کہ جب سورج طلوع ہوتا نظر آئے تو کسی کو اس کے غروب ہونے میں شک ہوا ہو۔ بھیڑ بکریوں کو چرانے والا اپنی لاعلمی و جہالت کے باوجود اسی طرح موت سے ہمکنار ہوتا ہے جس طرح جالینوس اپنی تمام طبی معلومات کے باوجود مرگیا۔ بلکہ کبھی ایسا ہوجاتا ہے کہ وہ کچھ زیادہ زندہ رہتا ہے۔ اور اپنے گھر بار کو زیادہ عافیت رکھتا ہے۔ اپنی حفاظت و احتیاط میں انتہائی کوشش کرنے والے کا بھی وہی انجام ہوتا ہے جو اپنے آپ کو بے دھڑک جنگ میں ڈال لینے والے کا۔[۳۰]

نصيبك في حياتك من حبيب
نصيبك في منامك من خيال
رماني الدهر بالأ رزاء حتى
فؤادي في غشاء من نبال
فصرت اذا اصابتني سهام
تكسرت النصال على النصال
فهان فما أبالي بالرزايا
لأني ما انتفعت بن أبالي[۳۱]

تمہاری زندگی میں تمہیں محبوب سے جو حصہ ملتا ہے وہ ایسا ہے جیسے خواب میں خیال سے معاملہ۔ مجھ پر زمانہ نے اس قدر آفتیں ڈھائی ہیں کہ میرا دل تیروں سے اٹا پڑا ہے۔ اب حالت یہ ہے کہ جب مجھے تیر لگتے ہیں تو گویا وہ تیر تیروں پر ہی لگ کر ٹوٹ جاتے ہیں۔ اور اب مشکلات میرے لئے آسان ہوگئیں کہ میں ان کو درخور اعتناء نہیں سمجھتا، اس لیے کہ میں نے ان کی پروا کرکے ان سے کوئی فائدہ بھی نہیں اُٹھایا۔[۳۲]

متنبی نہایت مغرور اور خود بین تھا۔ اپنی سخن گوئی کے سامنے بڑے سے بڑے کامل الفن شاعر کو بھی کچھ نہیں سمجھتا تھا لیکن اس کے باوجود مردم شناس اور اہل فضل کا قدردان بھی تھا۔ چنانچہ وہ ابن عبدربہ کی فصاحت و بلاغت شعر کا صدق دل سے معترف تھا۔ حتی کہ جب اس سے اندلس کا کوئی شخص ملتا تو وہ فرمائش کرکے ابن عبدربہ کا کلام سنتا تھا۔[۳۳]

مدحیہ شاعری کی ساری عمارت مبالغہ آرائی کی اینٹوں سے تعمیر ہوتی ہے۔ اگر قصائد مدحیہ سے مبالغہ کو نکال دیا جائے تو

شاعری کا سارا رنگ و روغن اڑ جائے گا۔ قصیدہ مدحیہ کے جسم میں مبالغہ آرائی کا خون اگر رواں دواں ہے تو اس کے خدوخال میں آب و تاب اور تازگی و شادابی باقی ہے اور اگر اس سے مبالغہ کا عنصر جدا ہوجائے تو قصیدہ بے روح سے زیادہ کچھ نہیں رہ جاتا۔ عربی شاعری میں قصیدہ نگاروں کے ممدوح کے کچھ مخصوص اوصاف ہیں جن کو مرکزی اور بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ شجاعت و مردانگی، فیاضی و سخاوت، تدبر و فراست، زندگی کے یہی تین پہلو ہیں جن کو طرح طرح سے بیان کیا جاتا ہے۔ ان کو مبالغوں کے پر لگا کر ثریا تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ متنبی بلامبالغہ اس صنف سخن کا بادشاہ ہے۔ اس سے زندگی کی ہر ہر پہلو میں مبالغہ آرائی کے وہ کرشمہ دکھائے ہیں اس کی قوت تخیل کی داد دیے بغیر نہیں رہا جاتا۔

ممدوح کی زندگی میں دو صفتیں ہیں اور دونوں متضاد ہیں۔ لیکن ایک بادشاہ کے لئے دونوں میں امتزاج اور توازن ضروری ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ وہ خوش اخلاق اور شیریں زبان ہے۔ اس کی باتوں میں، اس کی گفتگو میں حلاوت ہو جو دوسروں کے دل کو موہ لے اور جو بھی اس سے ملے اس کی تعریف میں دشمنی کا اظہار کرے تو اس کا جواب بھی اتنی ہی تلخی سے دیا جائے تا کہ اس کی جرأت نہ بڑھ سکے، اگر کوئی والی و حاکم صرف رحم و مروت ہی کا پیکر بن جائے تو اس کی حکومت چند دن بھی نہیں چل سکتی اور سراپا غضب بن جائے تو دل سے کوئی اس کا بہی خواہ نہیں رہے گا، اور نہ دلوں میں قدر و منزلت ہوگی، اور نہ کوئی اس کی حکومت کا دل سے وفادار ہوگا۔ اس لئے ایک بادشاہ کی زندگی میں دونوں وصفوں کا توازن کے ساتھ ہونا ضروری ہے۔ متنبی کے ممدوح میں بھی یہ دونوں وصف ہیں۔ وہ فطرتاً نہایت شیریں اخلاق ہے، لیکن جب اس کو غصہ آجائے تو یہ فطرت ایک دم بدل جاتی ہے اور اس کی شیرینی ایسی تلخی میں بدل جاتی ہے کہ اس تلخی کا ایک قطرہ بھی سمندر میں ٹپک جائے تو وہ اتنا کڑوا اور تلخ ہوجائے کہ زبان پر نہ رکھا جاسکے۔ شیرنی اور تلخی کا تقابل وہ پھر ایک غیر مادی شے کو مادی شکل قرار دے کر اس کی تلخی جو اس کے ایک قطرے میں ہے جس کے پورے سمندر میں ٹپک جانے سے وہ کڑواہٹ پیدا ہوجائے کہ پورا سمندر اتنا تلخ ہوجائے کہ زبان پر اس کا پانی نہ رکھا جاسکے۔ پھر یہ ایک قطرہ جس مجموعے سے نکل کر آیا ہے اس ذخیرہ کی کڑاوہٹ کا کیا عالم ہوگا یہ سوچا نہیں جاسکتا۔ ممدوح کی حکومت کا نظم و نسق اتنا مستحکم ہے کہ اس کی حدود حکومت میں اس کی مرضی کے بغیر ایک پتہ بھی نہیں ہل سکتا، یہاں تک کہ آسمانی سیاروں پر بھی اس کا حکم چلتا ہے۔

ممدوح کی حکومت میں جب سورج طلوع ہوتا ہے تو اس کو ممدوح کے چشم و آبرو کے اشارے پر چلنا پڑتا ہے، اس کی مرضی کے بغیر نہ آگے بڑھ سکتا ہے اور نہ اپنی جگہ سے جنبش کرسکتا ہے۔ اگر وہ غروب ہونا چاہتا ہے تو اسے پہلے ممدوح سے اجازت لینی پڑتی ہے اور ممدوح کی اجازت کے بعد ہی وہ غروب ہوسکتا ہے، اس کی حکومت ہواؤں پر بھی ہے اگر ہوا اس کے دائرہ حکومت میں قدم رکھتی ہے تو آہستگی سے قدم رکھتی ہے۔ دوسرے شہروں میں ہوا چاہے جیسی چلتی ہو لیکن جب ممدوح کی حکومت میں داخل ہوگئی تو اس اس کو سیدھے رخ پر ترتیب اور سلیقے ہی سے چلنا پڑتا ہے۔ اس کی مجال نہیں کہ وہ اپنا رخ دائیں بائیں موڑ سکے۔ جیسا کہ وہ دوسرے شہروں میں کرتی آتی ہے۔

جس کسی آدمی کے ہاتھ سے کوئی چیز زبردستی چھین لی جاتی ہے تو جب تک وہ چیز اس کی نگاہوں کے سامنے رہتی ہے اسے حاصل کرنے کی ہر ممکن کوشش کرتا ہے۔ کیونکہ اس کو وہ اپنی چیز سمجھتا ہے اور اسے اسی نگاہ سے دیکھتا ہے جیسے کسی شخص نے ستاروں کو اس کے ہاتھوں سے چھین کر آسمان پر رکھ دیا ہے، چونکہ اس کا مال ہے اس لئے اس کو واپس لینے کے ارادے سے اس کی طرف دیکھتا ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ اس بلندی پر جا کر آسمان سے ان ستاروں کو چھین سکتا ہوں۔[۳۴]

حوالہ جات

۱۔ تاریخ الادب العربی ص 45

۲۔ الجامع فی تاریخ الادب العربی ج 1 ص 786

۳۔ شرح البرقوقی ج 1 ص -20 وفیات الاعیان ج 1 ص 102

۴۔ تاریخ بغداد ج 4 ص -102 وفیات الاعیان ج 1 ص -102 الوافی بالوفیات ج 6 ص 336

۵۔ شرح البرقوقی ج 1 ص 20

۶۔ الکشف عن مساوی ،شعر المتنبی، بن عباد الصاحب ابی القاسم ،مکتبۃ النھضۃ بغداد الطبعۃ الاولی 1965ء

۷۔ یتیمہ الدہر فی محاسن اہل العصر، الثعالبی ابی المنصور، الطبعۃ الثانیۃ دارالکتب العلمیۃ بیروت، 1983ء

۸۔ ابوالطیب المتنبی دراسۃ نحویۃ ولغویۃ، للدکتور محمد عزت عبدالموجود ص 212، طباعۃ القاہرہ مصر 1981ء

۹۔ دیوان ابی الطیب المتنبی للدکتور عبدالوہاب عزام، ص 162، منشورات دار الشریف الرضی 1990ء

۱۰۔ ترجمۃ :عبدالرحمن طاہر سورتی، تاریخ الادب العربی، الزیات احمد حسن، ص 406 ص 413، ط 1961ء

۱۱۔ وفیات الاعیان ج 1 ص -103 تاریخ بغداد ج 4 ص -104 الوافی بالوفیات ج 6 ص 336

۱۲۔ ابوالطیب المتنبی لمحمد کمال حلمی بک، ط مکتبۃ سعد الدین 1988ء

۱۳۔ دیوان ابی الطیب المتنبی للدکتور عبدالوہاب عزام، ص 162، منشورات دار الشریف الرضی 1990ء

۱۴۔ ترجمۃ :عبدالرحمن طاہر سورتی، تاریخ الادب العربی، الزیات احمد حسن، ص 406 ص 413، ط 1961ء

۱۵۔ تفسیر ابیات المعانی من شعر ابی الطیب المتنبی، اختصار ابی المرشد سلیمان بن علی المعری، تحقیق د۔ مجاہد محمود الصواف ود۔ محسن غیاض عجیل، ص 75، ط دار المامون للتراث ط 1994ء

۱۶۔ ترجمۃ :عبدالرحمن طاہر سورتی، تاریخ الادب العربی، الزیات احمد حسن

۱۷۔ شرح البرقوقی ج 1 ص -30-26 رسالۃ الغفران ص 286-285

۱۸۔ الجامع فی تاریخ الادب العربی ج 1ص 787-790، وص 795، 797 ، 800 ، 802 ، 806 ، 807، 808 ، 811، 814، 816 ابوالطیب المتنبی ص 45، 50 ، 51 ، 52 ، 53 ، 54 ، 58 ، 62 ، 94 ، 95 ، 113 ، 123 ، 124، 126 ، 127 وغیر ذالک۔

۱۹۔ شرح البرقوقی ج 1 ص 22-20، ابوالطیب المتنبی ص 65، تاریخ بغداد ج 4ص 103

۲۰۔ وفیات الاعیان ج 1ص -102 الوافی بالوفیات ج 6ص 337

۲۱۔ موازنۃ بین الحکمۃ فی شعر المتنبی والحکمۃ فی شعر ابی العلاء المعری للدکتور زہدی صبری، ص 28، طباعۃ منشرات دار صبری للنشر 1990ء

۲۲۔ دیوان ابی الطیب المتنبی للدکتور عبدالوہاب عزام، ص 162، منشورات دار الشریف الرضی 1990ء

۲۳۔ دیوان ابی الطیب المتنبی للدکتور عبدالوہاب عزام، ص 162، منشورات دار الشریف الرضی 1990ء

۲۴۔ ترجمۃ: عبدالرحمن طاہر سورتی، تاریخ الادب العربی، الزیات احمد حسن، ص 406 ص 413، ط 1961ء

۲۵۔ دیوان ابی الطیب المتنبی للدکتور عبدالوہاب عزام، ص 162، منشورات دار الشریف الرضی 1990ء

۲۶۔ ترجمۃ: عبدالرحمن طاہر سورتی، تاریخ الادب العربی، الزیات احمد حسن، ص 406 ص 413، ط 1961ء

۲۷۔ دیوان ابی الطیب المتنبی للدکتور عبدالوہاب عزام، ص 162، منشورات دار الشریف الرضی 1990ء

۲۸۔ ترجمۃ: عبدالرحمن طاہر سورتی، تاریخ الادب العربی، الزیات احمد حسن، ص 406 ص 413، ط 1961ء

۲۹۔ دیوان ابی الطیب المتنبی للدکتور عبدالوہاب عزام، ص 162، منشورات دار الشریف الرضی 1990ء

۳۰۔ ترجمۃ: عبدالرحمن طاہر سورتی، تاریخ الادب العربی، الزیات احمد حسن، ص 406 ص 413، ط 1961ء

۳۱۔ دیوان ابی الطیب المتنبی للدکتور عبدالوہاب عزام، ص 162، منشورات دار الشریف الرضی 1990ء

۳۲۔ ترجمۃ: عبدالرحمن طاہر سورتی، تاریخ الادب العربی، الزیات احمد حسن، ص 406 ص 413، ط 1961ء

۳۳۔ معجم الادباء، ج 1، ص - 467 العقد الفرید ج 1ص 10

۳۴۔ شرح البرقوقی ج 1، ص 300 - 288

ڈاکٹر رابعہ سرفراز
اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ اردو، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد

ایڈورڈ سعید کے تنقیدی نظریات کا تجزیاتی مطالعہ

(اسلام، مغرب اور مغربی میڈیا کے خصوصی حوالے سے)

Dr. Rabia Sarfaraz
Asstt. Professor, Department of Urdu, G C University, Faislabad.

Analytical Study of Edward Said's Critical Concepts with Reference to Islam, West and Western Media

Edward W. Said is one of the great critics who presented the real and clear picture of western especially American media's attitude towards Islam. He admits that western knowledge about Islam is not based on reality. Media presents Muslims and Arabs as oil suppliers or terrorists. It has already decided what should west know about Islam and what should not. Islam and the Muslims as faith community have been stereotyped uncivilized and uncultured. He believes that if media reports about the west and America in the same way as it present Islam, no one can bear it. These reports and programmes are not only for common people but also for governments and political persons and parties to make and develop their policies. This article is an analytical study of Edward W. Said's views about Islam, West and Western Media.

ایڈورڈ سعید ۱۹۳۵ء میں بیت المقدس میں پیدا ہوئے۔ ان کا تعلق فلسطین کے ایک عیسائی گھرانے سے تھا۔ فلسطین کا تنازع شروع ہُوا تو ان کے والد اپنے خاندان کے ساتھ قاہرہ منتقل ہوگئے۔ ایڈورڈ نے اپنی ابتدائی تعلیم بیت المقدس اور قاہرہ میں جبکہ اعلیٰ تعلیم امریکہ میں حاصل کی۔ وہ نیویارک کی کولمبیا یونیورسٹی میں پروفیسر کے فرائض انجام دینے کے ساتھ ساتھ بے شمار امریکی یونیورسٹیوں میں مہمان پروفیسر کے طور پر بھی لیکچر دیتے رہے۔ وہ یورپ، ایشیا اور مشرقِ وسطیٰ کے متعدد اخباروں میں لکھتے تھے۔ انھوں نے فلسطینی ریاست کے قیام اور اسرائیل میں فلسطینیوں کے لیے برابری کے حقوق پر زور دیا۔

انھوں نے ۱۹۶۹ء میں فلسطین کے حوالے سے پہلا مضمون لکھا جس میں فلسطینیوں کا بھرپور دفاع کیا گیا۔ ایڈورڈ نے بائیس

کتب لکھیں جن کا دنیا کی مختلف زبانوں میں ترجمہ ہُوا۔مغربی خصوصاً امریکی میڈیا کے اسلام اور مسلمانوں کے خلاف سخت رویے کو تاریخ، ثقافت اور ہر حوالے سے غلط قرار دیتے ہوئے ایڈورڈ نے اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ میڈیا کے اس منفی رویے نے عوام کے ذہنوں میں اسلام اور مسلمانوں کی منفی تصویر اُجاگر کی ہے ۔انھوں نے مسلمانوں اور اسلام کے خلاف مغرب کی مبالغہ آمیزی نہ تبدیل ہونے والی سوچ اور گہری دشمنی کا ذکر کرتے ہوئے اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ مغرب کے نزدیک اسلام ہائی جیکنگ اور دہشت گردی کا دوسرا نام ہے ۔اسی طرح دنیا بھر کے مسلمانوں کے ذہنوں میں یہ بات گھر کرگئی ہے کہ مغرب اور خصوصاً عیسائی قوتیں اسلام کے خلاف طویل جنگ کی منصوبہ بندی کررہی ہیں۔مغرب اور مسلمانوں کی اسی سوچ نے دونوں کی دشمنی کو گہرا کردیا ہے۔ ایسے میں ہر ذی شعور کے ذہن میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ اسرائیل نے بھی تو مسلم علاقوں پر قبضہ کیا ہے اور کچھ عرب مسلم علاقوں کو اپنے ملک میں زبردستی شامل بھی کیا ہے۔پھر مغربی قوتیں اسے اس بات کی سزا کیوں نہیں دیتیں؟آخر مسلم ممالک اور مسلم عوام ہی کیوں حقارت اور غیر متوازن وحشیانہ جارحیت کا نشانہ بنتے ہیں۔آج صورتِ حال اتنی خراب ہوچکی ہے کہ مغرب خصوصاً امریکیوں کی اکثریت اسلام کو فساد کا دوسرا نام کہتی ہے ۔

ایڈورڈ کی رائے میں مغربی مفکرین نے مشرق،مشرقِ وسطیٰ اور مسلمانوں کی تہذیبوں کا مطالعہ خالصتاً سیاسی مقاصد کے پیشِ نظر کیا ہے ۔وہ لکھتا ہے:

> "I doubt that it is controversial, for example,to say that an Englishman in India or Egypt in the later nineteenth century took an interest in those countries which was never far from their status in his mind as British Colonies.To say this may seem quite different from saying that all academic knowledge about India and Egypt is somehow tinged and impressed with,violated by ,the gross political fact."[1]

مشرق سے متعلق مغرب کے علم کے حوالے سے ایڈورڈ سعید بلا تامل کہتا ہے کہ یہ علم حقائق پر مبنی نہیں ہے بلکہ پہلے سے قائم شدہ اس نظریے کے حوالے سے ہے کہ مشرقی معاشرے مغربی معاشروں سے متضاد اور بنیادی طور پر ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔اسی نظریے نے مشرق کو مغرب کے لیے غیر مہذب بنادیا ہے۔مشرق کو مغربی تہذیب کے مقابلے میں منفی حوالے سے پیش کیا گیا ہے ۔ایڈورڈ نے طاقت اور علم کے مابین تعلق پر کھل کر بحث کی ہے اور مشرقِ وسطیٰ،افریقہ اور ایشیا کی تاریخ اور تہذیب کے حوالے سے مغربی رویوں کا بھرپور تجزیہ کیا ہے ۔وہ واضح کرتا ہے کہ مغربی میڈیا مسلمانوں اور عربوں کو تیل سپلائی کرنے والے اور دہشت گردوں کے طور پر پیش کرتا ہے اور ان کی زندگی اور جذبات کے حوالے سے بہت کم معلومات فراہم کی جاتی ہیں۔اسلامی دنیا

سے متعلق محدود اور اصلیت سے دور خاکے پیش کیے جاتے ہیں۔ ایڈورڈ سعید اپنے مضمون Islam Through Western Eyes میں لکھتا ہے:

"Very little of the detail, the human density,the passion of Arab-Moslem life has entered the awareness of even those people whose profession it is to report the Arab World."[۲]

ایڈورڈ مغربی میڈیا کے کردار پر کڑی تنقید کرتا ہے کہ مغربی میڈیا ہی اس چیز کا تعین کرتا ہے کہ کیا سچ ہے اور کیا جھوٹ اور یہ کہ میڈیا نے نہایت محدود انداز میں اس امر کا تعین کر رکھا ہے کہ اسلام کے بارے میں مغرب کو کیا جاننا چاہیے اور کیا نہیں۔ یہ میڈیا اسلام کو خواتین کے حجاب، قتل پر پھانسی کی سزا، مذہب کے خلاف کتب جلانے کے غیر علمی عمل، شراب اور جوئے پر پابندی اور شادی سے قبل اور بعد کے جنسی معاملات کے اظہار پر پابندی کے حوالے سے پیش کرتا ہے۔ الجیریا، لبنان اور مصر کو شدت پسند، پاکستان، سعودی عرب اور سوڈان کو پس ماندہ ذہنیت اور تنگ نظری، فلسطین، کشمیر اور انڈونیشیا کو عالمی تنازعات کا سبب بننے اور ترکی اور ایران کو انتہائی خطرناک اسلامی ممالک کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ ایڈورڈ نے نشاندہی کی ہے کہ مغربی میڈیا نہیں چاہتا کہ عوام کو پتا چلے کہ اسلام میں مرد اور عورت برابر ہیں۔ اسلام جرائم اور ان کی وجوہات کے تدارک کے سلسلے میں بہت سخت ہے۔ یہ علم اور بہتری کا مذہب ہے جو انسان کی اخلاقی تربیت پر زور دیتا ہے اور بھائی چارے اور اتحاد جیسے مضبوط تہذیبی اصولوں کی تعلیم دیتا ہے۔ معاشرتی طور پر اسلام عدل اور انصاف کا درس دیتا ہے اور روحانی طور پر ایک مکمل عملی مذہب ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مغربی میڈیا آزادیٔ خیالات، جمہوریت اور ترقی کے نام پر اسلام کے خلاف جھوٹا پراپیگنڈا کر رہا ہے۔ اس کے ذہن پر "بنیاد پرستی" کا غلبہ ہے مگر وہ یہ نہیں جانتا کہ بنیاد پرستی کا اسلام کی نسبت عیسائیت، یہودیت اور ہندومت سے زیادہ گہرا تعلق ہے۔ ایڈورڈ لکھتا ہے:

"Thus one thing about "terrorism" is the imbalance in its perception,and the imbalance in its perpetration.One could mention ,for example, that in every instance when Israeli hostages were used to try to gain the release of Palestinians held in Israeli jails,it was always the Israeli forces who offered fire first, knowingly causing a bloodbath.But even to cite figures and make explanations is not enough-for the record of hostility between Jew and Arab, between Palestinians and Zionist Jews,between Palestinians and the rest of mankind(or so it would

seem) between Jews and the West, is a chilling one."[3]

ایڈورڈ سعید نے اسرائیل اور امریکہ کے ارادوں اور منصوبوں کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ یہ سوال بھی اٹھایا ہے کہ عرب ممالک فلسطینیوں کے حوالے سے کیا کر رہے ہیں؟فلسطین کے حوالے سے ان کا ایک اور سوال بہت اہمیت کا حامل ہے کہ یہودی اور امریکی فلسطینیوں کے بارے میں کیا سوچ اور کرر ہے ہیں اور کن اخلاقی اور سیاسی معیارات کے تحت فلسطینیوں سے یہ تقاضا کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے قومی تشخص سے دستبردار ہو جائیں اور اپنی زمین اور انسانی حقوق کو فراموش کر دیں۔فلسطین کے حوالے سے یہ تمام مسائل نہایت پیچیدہ ہیں اور ان کے پس منظر میں بڑی طاقت کی سیاست شامل ہے ۔علاقائی جھگڑوں اور نظریاتی مسائل کا شعور ہی دراصل فلسطینی تحریک کی بنیاد ہے۔ایڈورڈ کے بقول:

"According to the most precise calculation get made,approximately 780,000 Arab Palastinians were disapossessed and displaced in 1948 in order to facilitate the reconstruction and rebuilding of Palestine.These are the Palestinian refugees who now number well over two million."[4]

ایڈورڈ نے مغربی میڈیا کے شعوری طور پر اسلام میں بنیاد پرستی کے تصور کے فروغ کی کاوشوں کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔اس کا کہنا ہے کہ اس طرزِ عمل کے نتیجے میں مغرب کے ذہن میں اسلام کا تصور محدود ہو گیا ہے اور مسلمانوں کے ایمان،اسلام کے بانی اور اسلام اور مسلمانوں کے متعلق ایک منفی سوچ پیدا ہو گئی ہے ۔اسلام کے حوالے سے تشدد،پسماندگی،رجعت پسندی اور دہشت گردی کی اصطلاحات کی تکرار اس لیے کی جاتی ہے کہ تا کہ یہ عوام کے ذہنوں سے محو نہ ہو سکیں۔جس قسم کی باتیں دنیا کے کسی اور مذہب،ثقافت یا عوام کے بارے میں نہیں کی جاتیں،مغربی میڈیا اسلام کو بلا تامل ان کا نشانہ بناتا ہے ۔اسلام کے متعلق یہ طرزِ عمل نہایت غیر ذمہ دارانہ فعل ہے ۔ایڈورڈ،مغربی ناقدین کی کم علمی کی نشاندہی کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ اپنی کم علمی کو چھپانے کے لیے اسلام اور اس کے اندر موجود علم و حکمت کو بیمار ذہنیت کا شاخسانہ بنا کے پیش کرتے ہیں ۔مغرب کی نظر میں اسلام اور بنیاد پرستی ہر اس چیز کے برابر ہے،جس سے مغرب کو اسی طرح مقابلہ کرنا ہے جیسے سرد جنگ کے ایام میں کمیونزم سے کیا گیا تھا۔ایڈورڈ نے مغربی میڈیا کی کج بحثی کے مقابلے میں پروفیسر جان اسپازیٹو (John Esposito) کو ایسی واحد شخصیت قرار دیا ہے جس نے اپنی کتاب''اسلامی خطرہ:خیالی یا حقیقی''The Islamic Threat:Myth or Reality میں معقول اور مدلل انداز میں مغرب کے اس نظریے کو باطل ثابت کیا ہے کہ اسلام ایک خطرہ ہے ۔

اس کی رائے میں مغربی میڈیا اس حقیقت کو نظر انداز کرتا ہے کہ اسلامی گروہوں کی اکثریت امریکہ کی اتحادی یا اس کے زیر کفالت ہے اور یہ کہ امریکہ سعودی عرب،انڈونیشیا،ملائشیا،پاکستان،مصر،مراکش،اردن اور ترکی کی جن حکومتوں کی اعلانیہ حمایت

کررہا ہے وہ اپنے ممالک کے عوام سے کٹی ہوئی ہیں اور حکمران طبقہ اقلیت میں ہے جو مسلم ایجنڈے پر عمل کے بجائے اپنی بقا کے لیے امریکہ کی سرپرستی حاصل کرنے پر مجبور ہے۔ امریکہ کی اسی مداخلت کے باعث ان ممالک میں عسکریت پسند سر اٹھا رہے ہیں۔ کوئی یہ نہیں سوچتا کہ ''اسلام ایک خطرہ ہے'' کی تکرار سے مسلمانوں کی کتنی دل آزاری ہوگی اور اس تکرار سے ہر مسلمان یہ تاثر لے گا کہ اس کے ایمان، ثقافت اور مسلم عوام کو خطرناک قرار دے کر اس کا تعلق بھی واضح طور پر دہشت گردی، بنیاد پرستی اور تشدد کے ساتھ جوڑا گیا ہے۔

ایڈورڈ نے نشاندہی کی ہے کہ اسرائیل کے حامی ''اسلام ایک خطرہ ہے'' کے تاثر کو اس لیے تسلسل کے ساتھ پھیلا رہے ہیں تاکہ امریکی اور یورپی باشندے اسرائیل کو مظلوم اور مسلمانوں کو ظالم جان لیں۔ اسلام کو خطرہ قرار دینے کا مقصد عربوں کے ذہنوں سے اس بات کو دھندلانا بھی ہے کہ اسرائیل اور امریکہ اسلام دشمنی میں کیا کررہے ہیں۔ انہی دو ممالک نے مصر، اردن، شام، لیبیا، صومالیہ اور عراق جیسے مسلم ممالک پر بمباری اور زمینی حملے کیے ہیں اور اسرائیل تو اس وقت بھی چار عرب مسلم ممالک کے علاقوں پر قابض ہے اور امریکہ اقوام متحدہ میں اسرائیل کے اس فوجی قبضے کی کھلم کھلا حمایت کرتا ہے۔

ان حقائق کی روشنی میں وہ مسلمانوں پر اس الزام کو بے بنیاد قرار دیتا ہے کہ مسلمان مغرب کی ''جدیدیت'' سے برہم ہیں۔ ایڈورڈ کا کہنا ہے کہ مسلمانوں کو ان طاقتوں سے شکایت ہے جو اسرائیل اور امریکہ کی طرح آزاد جمہوریت ہونے کی دعویدار ہیں مگر کمزوروں کے ساتھ ان کا سلوک جمہوری اقدار کے منافی اور ذاتی مفاد اور تحقیر پر مبنی ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر عراق مسلم ملک نہ ہوتا اور اس نے تیل کی دولت سے مالا مال ایک ایسے ملک پر قبضہ نہ کیا ہوتا جس کے ذخائر امریکہ کے لیے محفوظ ہیں تو اس پر کبھی حملہ نہ ہوتا بلکہ جس طرح امریکہ نے مغربی کنارے اور گولان کی پہاڑیوں پر اسرائیلی قبضے اور مشرقی بیت المقدس کے انضمام کو نظر انداز کیا ہے بالکل ویسے ہی عراقی حملے کو بھی نظر انداز کردیا جاتا۔ وہ لکھتا ہے:

> "Neverthless I believe that even if we donot blame everything that is unhealthy about the Islamic world on the west,we must be able to see the connection between what the west has been saying about Islam and West,reactively,various Muslim socities have done."[۵]

ایڈورڈ سعید کے نزدیک اسلامی معاشرے کے حوالے سے احساسِ کمتری، شخصی آزادی کی عدم موجودگی، انتہاپسندی اور بنیاد پرستی کے نظریات کی غیر حقیقی تصویر کشی نے اسلام اور مسلمانوں کو مغرب کے نزدیک ناپسندیدہ اور گھٹیا چیز بنادیا ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ مغرب نے ہمیشہ اسلام کو اپنے مفادات کے لیے استعمال کیا ہے۔ امریکی میڈیا کے نزدیک اسلام اور عرب ایک ہیں اور ان پر وقتے وقتے سے حملے کیے جاسکتے ہیں۔ اسلام سے متعلق مغربی میڈیا کے منفی پرچار کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر آج امریکی یونیورسٹیوں

یا کالجوں میں زیرِ تعلیم امریکی طلبہ سے یہ پوچھا جائے کہ مسلم کسے کہتے ہیں تو ان سب کا متفقہ جواب یہی ہوگا کہ بندوق لہراتا' داڑھی والا متعصب دہشت گرد جس کی زندگی کا مقصد اپنے عظیم دشمن امریکہ کو تباہ کرنا ہے' اسے مسلمان کہتے ہیں۔ مغربی میڈیا نے جہاد کے حوالے سے ایسی بے شمار فلمیں بنائی ہیں جن کا انداز سنگی ہے اور جن میں یہ بتایا گیا ہے کہ دنیا بھر میں مسلمان دہشت گرد کہاں کہاں چھپے ہوئے ہیں۔ ایسی فلموں کا مقصد امریکہ میں جہاد کے خوف کو ابھارنا اور اسے اپنے مفاد کے لیے استعمال کرنا ہے۔ بڑے پیمانے پر ایسی فیچر فلمیں تیار ہو رہی ہیں جن کا مقصد مسلمانوں کو انسانیت کی سطح سے گرا ہوا شیطان ثابت کرنا اور مغرب اور خصوصاً امریکہ کو اتنے جرأت مند اور زبردست ہیرو کے روپ میں پیش کرنا ہے جو ان مسلمانوں کو آسانی سے قتل کر سکتا ہے۔ عرب اور مسلم دہشت گرد کو ایسے ولن کے روپ میں پیش کیا جاتا ہے جس کی چمکدار آنکھوں میں امریکیوں کو قتل کرنے کی خواہش جھلکتی ہے۔ ایسی فلموں میں تمام مسلمانوں کو بلا امتیاز شرانگیز اور متشدد قرار دینے کے ساتھ ساتھ واجب القتل ٹھہرایا جاتا ہے۔

ایڈورڈ سیکولرازم کی دعویدار طاقتوں پر چوٹ کرتا ہے کہ ان کی جدیدیت اور سیکولرازم محض دکھاوا ہے جس کے پردے میں وہ اسلام کو کمتر ثابت کرنے کی مذہبی جنگ لڑتے ہوئے اپنی لاعلمی اور غلط بیانی پر بضد ہیں۔ مغرب میں اسلام کے حوالے سے مدلل اور حقیقی خیالات بہت کم نظر آتے ہیں کیونکہ مارکیٹ ایک ایسے اسلام کو پیش کرتی ہے جو غصہ ور اور دوسروں کے لیے خطرہ ہے اور سازشوں کے سہارے پھل پھول رہا ہے۔ اسلام کی ایسی تصویرکشی میں مادی فائدے کے ساتھ ساتھ ہیجانی کیفیت بھی پیدا کی جاتی ہے جو لطف لینے کے لیے بھی کی جا سکتی ہے اور غیر ملکی برائی کے خلاف جذبات کو بھڑکانا بھی اس کا مقصد ہو سکتا ہے۔ ایڈورڈ سعید نے رچرڈ بلیٹ (Richard Bulliet) کی کتاب "اسلام: ایک کنارے سے جائزہ" "Islam:The view from the edge" کو ایک غیر معمولی' نفیس اور بہترین کتاب قرار دیا ہے جس میں اسلام کا غیر جانبدارانہ جائزہ لیا گیا ہے مگر انھیں افسوس ہے کہ ایسی ہر کتاب کے مقابلے میں بے شمار کتابیں اور مضامین سامنے آ جاتے ہیں جو اسلام اور دہشت گردی کو ایک دوسرے کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں۔

اس نے برنارڈ لیوئس کو اسلام کے خلاف ثقافتی جنگ میں سب سے زیادہ سرگرم شخصیت قرار دیا ہے جس کا شمار ان برطانوی مستشرقین میں ہوتا ہے جو اسلام کو عیسائیت اور اپنی آزادانہ روش کے خلاف خطرہ سمجھتے ہیں۔ لیوئس نے اپنی تحریروں میں اس بات پر بہت زور دیا ہے کہ اسلام اس معلوم' مانوس اور قابلِ قبول دنیا کا حصہ ہی نہیں ہے جس میں وہ رہتا ہے۔ وہ یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ مسلمان چونکہ مغرب سے تعلق نہیں رکھتے اس لیے وہ اچھے ہو ہی نہیں سکتے۔ ایڈورڈ کے نزدیک لیوئس اپنے اس خیال کے ساتھ اس بری طرح چمٹا ہوا ہے کہ اسے کچھ اور بھائی ہی نہیں دیتا۔ ایڈورڈ تسلیم کرتا ہے کہ مغرب میں اسلامی خطرے کو جس حد تک بڑھا چڑھا کر پیش کیا جا رہا ہے' خطرہ اتنا نہیں ہے تاہم مسلمانوں سے اسلام کے نام پر جو اپیلیں کی جا رہی ہیں ان میں اسلام کا نام استعمال کر کے امریکہ اسرائیل اتحاد کے خلاف مزاحمت کو بھڑکایا گیا ہے مگر ان کارروائیوں کا اُلٹا اثر یہ ہوا ہے کہ امن قائم کرنے کی کوششوں ہی سے کاری ضرب لگتی ہے۔ اسلامی دنیا کے اندرونی خلفشار کی موجودگی میں اسلام سے کسی خطرے کی کوئی گنجائش ہی نہیں۔ اگر خودکش حملے اسلام سے خطرے کی علامت ہیں تو پھر یہ کوئی خطرہ نہیں ہے کیونکہ انھوں نے اسرائیل' امریکہ اور مسلم دنیا میں

ان کی حلیف حکومتوں کے ہاتھ مضبوط کرنے کے سوا اور کوئی کام نہیں کیا۔ اسلام کی تصویر کو جس مسخ شدہ انداز میں پیش کیا گیا ہے اور اس کے متعلق جتنی غلط فہمیاں پیدا کر دی گئی ہیں اس کے باعث مغرب میں نہ تو اس مذہب کو سمجھنے اور نہ دیکھنے اور نہ ہی سننے کی خواہش باقی رہی ہے۔ اسلام کے متعلق الٹی سیدھی باتیں کرنے والے لوگ اناڑی اور علمیت سے عاری تھے اس کے باوجود مغرب میں جو لوگ خبروں سے دلچسپی رکھتے ہیں مغربی میڈیا انھیں سمجھانے کے لیے دہشت گردی کی خبروں کو مسلمانوں اور مساجد کی تصویروں کے ساتھ ایسے جوڑ کر پیش کرتا ہے کہ اسلام دشمنی اور لاعلمی پھیلتی جا رہی ہے۔

امریکی ٹیلی ویژن کے تبصروں کے حوالے سے ایڈورڈ کہتا ہے کہ امریکہ میں ٹیلی ویژن کے تمام بڑے مبصرین اس بات پر زور دیتے ہیں کہ مسلمان اس ملک سے نفرت کرتے ہیں اور جب یہ گفتگو شاعرانہ انداز اختیار کر لیتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ بحرانوں کا ہلال ایک طوفان کی طرح سرسبز و شاداب علاقوں کی طرف بڑھ رہا ہے۔ پھر ایسا مجمع دکھایا جاتا ہے جو اللہ اکبر کے نعرے لگاتا ہے اس کے ساتھ ہی یہ بیان کیا جاتا ہے کہ مجمع کے ایسا کہنے کا مقصد امریکہ سے نفرت کا اظہار ہے۔ جب ایران اور شیعہ کا ذکر ہوتا ہے تو ساتھ ہی تصویر میں ایسے نوجوان دکھائے جاتے ہیں جو ماتم کرتے اور خود کو پیٹ رہے ہوتے ہیں۔ اس کے فوراً بعد ایسا پروگرام پیش کیا جاتا ہے جس میں امریکی سکولوں کے صحت مند بچے دکھائے جاتے ہیں جو نہ تو پردہ کرتے ہیں اور نہ ہی سینہ کوبی کرتے ہیں اور ان میں کوئی مولوی بھی نہیں ملتا۔

مشرق اور اسلام سے متعلق امریکی میڈیا کی رپورٹنگ کی خامیوں کے حوالے سے ایڈورڈ کا تجزیہ ہے کہ اگر اسی طرز پر مغربی یورپ کی رپورٹنگ کی جائے تو اسے کوئی برداشت نہیں کر سکتا۔ اخباری صحافی جانتے ہیں کہ ٹیلی ویژن کے نمائندے ہر روز ایسی کہانیاں پیش کر سکتے ہیں جو دوسروں کو اپنی طرف متوجہ کریں۔ چنانچہ وہ قارئین کو اپنی جانب متوجہ کرنے کے طریقے سوچتے ہیں۔ یہی کشمکش انھیں حقیقی کوریج اور صحیح رپورٹنگ سے دُور کر دیتی ہے۔ ٹیلی ویژن کے پروگرام صرف ان لوگوں کے لیے نہیں ہوتے جو خبریں سننا چاہتے ہیں بلکہ حکومتوں کے لیے بھی ہوتے ہیں اور سیاسی حلقوں کے لیے بھی۔ اسی احساس نے امریکہ کے رپورٹروں کو محدود اور مختصر انداز میں سوچنے پر مجبور کیا ہے۔ الغرض یورپ اور امریکہ میں عوام کے لیے اسلام ایک ناخوشگوار خبر ہے جس کے متعلق میڈیا، حکومت اور ماہرین سب کی متفقہ رائے یہی ہے کہ اسلام مغرب اور مغربی تہذیب کے لیے خطرہ ہے۔ اسلام کا منفی تصور مغرب میں زیادہ پیش کیا گیا ہے اور وہاں جس اسلام کی بات کی جاتی ہے وہ اسلام کی حقیقی شکل و صورت نہیں ہے۔ اسلام پر کوئی سنجیدہ ادبی کتاب شائع ہوتی ہے تو اس پر چند ایک تبصرے ایسے اخبارات میں شائع ہوتے ہیں جن کی سرکولیشن محدود ہوتی ہے۔ اس کے بعد کتاب غائب ہو جاتی ہے۔ سچ یہ ہے کہ اسلامی ثقافت کو شعوری طور پر غیر موزوں بنانے کا نتیجہ یہ ہے کہ ناقدین نے زیادہ گہرائی میں جائزہ لینے کے بجائے اسی روایتی کام کو جاری رکھا جو پہلے سے ہو رہا تھا اور میڈیا نے اسلام اور مسلمانوں کے کارٹونوں کی اشاعت کو ہی اسلام شناسی سمجھ لیا۔

ایڈورڈ سعید نے اسلام کے حوالے سے مغرب اور مغربی میڈیا کے متعصبانہ اندازِ فکروعمل کو جس حقیقت اور جرأت کے ساتھ تنقید کا نشانہ بنایا ہے اس نے اگرچہ ایڈورڈ کو مغرب میں ایک متنازعہ شخصیت بنادیا اور اسے تندوتیز تبصروں اور بے جا تنقید کا سامنا کرنا پڑا مگر علمی و ادبی دنیا میں ایڈورڈ کو ایک دیانت دار، بے باک اور حق گو مصنف اور ناقد کی حیثیت سے ہمیشہ یاد رکھا جائے گا، جس کی تحریروں کے بغور مطالعے سے اسلام کے حوالے سے مغرب اور مغربی میڈیا کے متعصبانہ طرزِ عمل اور اس کے محرکات نہایت وضاحت کے ساتھ سامنے آتے ہیں۔

حوالہ جات

1 Edward W. Said,Orientalism,Vintage Books,NewYork,1977,P11.

2. Edward W. Said,Islam Through Western Eyes,The Nation,April29.1980.

3- Edward W. Said The Question of Palestine,Routledge and Kegan Paul Ltd,Thetford, Norfolk,1988,Page xii.

4.Edward W. Said, The Question of Palestine, Routledge and Kegan Paul Ltd, Thetford, Norfolk,1988,Page14.

5. Edward W.Said,Covering Islam,Vintage Books,NewYork,1997,Pagevi.

ڈاکٹر اصغر علی بلوچ
لیکچرر شعبہ اردو، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد

گلستانِ سعدی کے انگریزی تراجم

Dr. Asghar Ali Bloch
Lecturer in Urdu , GC University, Faisalabad

English Translations of "Gulistan-e-Saadi"

Gulistan-e-Saadi is held in great esteem in the world literature. This magnum opus is an incarnation of great didactic heritage of Persian literature. It has been translated into various languages of the world of which English language merits generous praise. Jes Demolin, Edword B. East Whick, Ros, E.G. Brown, A.J. Arberry and Mohammad Kazim Kamran have made valuable contribution through their translations by leaving indelible mark on the other languages and literature of the world. In its English translations, it has earned myriad praise in English speaking world. It has given them a new awareness of Oriental studies which is still perennial.

شیخ سعدیؒ کا شمار فارسی زبان کے عظیم شعرا میں ہوتا ہے۔ آپ نے اپنی زندگی علم و ادب کی شمع روشن کرنے میں صرف کر دی اور اب یہ شمع آپ کے ادبی مقام و مرتبے کو جلا بخش رہی ہے۔

مقبول اور مسلّم کتابوں کے محاسن بیان کرنا یا اُن کی ماہیت اور ان کے عیب پر استدلال کے ساتھ بحث کرنا کارِ محال ہے۔ ویسے بھی شیخ سعدیؒ جیسے نامور اور معروف دانشور، معلّمِ اخلاق اور شاعر پر چند حروف میں نکتہ چینی کرنا نہایت مشکل امر ہے جبکہ ایک زمانہ ان کی شاعرانہ عظمت کا قائل ہے اور نہ صرف ان کی اپنی زبان یعنی فارسی میں بلکہ دنیا کی ہر قابلِ ذکر زبان میں اُن کی مختلف فکری جہات پر تحریری صورت میں اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ گلستان اور بوستان کے بارے میں حیاتِ سعدی کے مصنف مولانا الطاف حسین حالؔی کے تاثرات ملاحظہ ہوں:

> ''ان دونوں کتابوں کو شیخ کے کلام کا خلاصہ اور لب لباب سمجھنا چاہیے۔ ظاہراً فارسی زبان میں کوئی کتاب ان سے زیادہ مقبول اور مطبوع خاص و عام نہیں ہوئی۔''[1]

گلستان اور بوستان بلاشبہ دنیا کے عظیم ادب میں اپنا نمایاں مقام رکھتی ہیں اور ان دونوں کتابوں کی بدولت شیخ سعدیؒ نے جو

نام کمایا ہے وہ بہت کم ادباء کے حصے میں آیا ہے۔

مولانا قاضی سجاد حسین مترجم ''گلستان'' رقم طراز ہیں:

> '' دُنیا میں اَن گنت آدمی پیدا ہوئے اور مر گئے، مگر کتنے آدمیوں کو دنیا نے یاد رکھا۔ تاریخ کے صفحات پر گنتی کے آدمیوں کے نام ملتے ہیں یہ آدمی وہ ہیں جو اپنی زندگی میں باقی آدمیوں سے ممتاز رہے اور ایسے کارنامے کر گذرے جنہیں دنیا بھلا نہ سکی۔ شیخ سعدیؒ ایسے ہی ایک خوش نصیب آدمی تھے۔''[۲]

گلستانِ سعدی کے بے شمار تراجم دنیا کی مختلف زبانوں میں ہوئے۔ مشرق ومغرب کی کوئی ایسی زبان نہیں جس میں اس کے بارے میں نہ لکھا گیا ہو۔ گلستان اور بوستان دونوں کتابیں اہم ہیں اور بقول مولانا حالیؔ:

> ''اگرچہ یہ دونوں کتابیں حسنِ قبول، فصاحت، بلاغت، تہذیب اخلاق، پند و نصیحت اور اکثر خوبیوں کے لحاظ سے باہم اگر ایسی مشابہت رکھتی ہیں کہ ایک کو دوسری پر ترجیح دینی مشکل ہے بلکہ ان پر عربی کا یہ مقولہ صادق آتا ہے کہ ''احدھما افضل من الآخر'' لیکن اگر بعض وجوہ سے گلستان کو بوستان پر ترجیح دی جائے تو کچھ بے جا نہیں ہے۔''[۳]

بوستان، تصنیف ۶۵۵ھ/۱۲۵۷ء کے دو ایک سال بعد گلستان لکھی گئی۔ درحقیقت یہ دونوں شہرۂ آفاق کتابیں ہیں ویسے تو ان کے علاوہ پندنامہ، غزلیں، صاحب نامہ، مقطعات، مضحکات اور رباعیات ومفردات کی صورت میں سعدی شیرازی کا کلام متنوع صورتوں میں موجود ہے لیکن گلستانِ سعدی کی حیثیت باقی نگارشات سے زیادہ وقیع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کے باقی تصنیفات کی نسبت زیادہ تراجم کیے گئے ہیں۔

انگریزی زبان دنیا کی معتبر ترین زبانوں میں شمار ہوتی ہے اور اس میں دنیا میں لکھے جانے والے ہر عظیم ادب کے تراجم کی روایت اتنی پختہ ہے کہ بعض اوقات احساس ہوتا ہے کہ شاید یہ زبان ترجمہ نگاری کے لیے عالمی معیار کی حامل زبان ہے۔ گلستانِ سعدی کے بھی متعدد تراجم انگریزی زبان میں موجود ہیں جو ایک طرف اس کتاب کی مقبولیت پر شاہد ہیں اور دوسری طرف مغربی دنیا میں شیخ سعدیؒ کی تفہیم کا ایک قابلِ ذکر ذریعہ بھی۔ گلستان کے تراجم کے حوالے سے دانش گاہِ پنجاب لاہور کے زیرِ اہتمام، اُردو دائرۂ معارف اسلامیہ کی تحقیق ملاحظہ ہو:

> ''پہلے پہل گلستان کا تعارف Adnre du Ryer کے فرانسیسی ترجمے (پیرس ۱۶۳۴ء) کے ذریعے ہوا جس کے بعد یہ دوسری زبان مثلاً لاطینی از Gentius ایمسٹرڈم Amsterdam ۱۶۵۱ء جرمن (از Olearius ہیمبرگ ۱۶۵۴ء) ولندیزی (از Olearius) اور انگریزی (از Sullevan ۱۷۷۴ء) میں بھی متعدد بار شائع ہوئی۔''[۴]

گلستان کے انگریزی تراجم کے سلسلے میں دکتر عبدالحسین یوسفی کی مندرجہ ذیل ترتیب ملاحظہ ہو: '' ترجمہ انگلش ادوارد رحاتسک، ہندوستان ۱۸۸۸م، تجدید چاپ بہ کوشش محمد حسین تسبیحی، تہران ۱۳۷۶ش، ترجمۂ انگلیسی ریچارد برتن، لندن ۱۹۲۸م، ترجمۂ انگلیسی دو باب اوّل گلستان از ا۔ ج۔ آربری، لندن ۱۹۴۵م۔''[۵]

ڈاکٹر محمد خزائلی نے شرح گلستان میں ''ترجمہ ھائے انگلیسی'' کے عنوان سے ۱۸۰۶ء میں Gladuein کے انگریزی ترجمے کو

گلستان سعدی کا پہلا ترجمہ قرار دیا ہے اُن کے الفاظ میں:

''در سال ۱۸۰۶ اصل کتاب گلستان با ترجمۂ انگلیسی آن بوسیلۂ Gladiuin گلادوین در کلکتہ منتشر شد و این ترجمۂ انگلیسی چندین بار در الہ آباد و کلکتہ و لندن تجدید طبع شدہ است۔''[6]

انسائیکلوپیڈیا آف اسلام The Encyclopedia of Islam (والیم viii) کے مطابق انگریزی زبان میں خصوصاً انگلستان کے حوالے سے سر ولیم جونز نے تفہیم سعدی میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ انسائیکلوپیڈیا کے مطابق:

"In Germany Herder, and in England Sir William Jones were both enthusiastic advocates of Sa'di's words."[7]

گلستانِ سعدی کے تراجم کی مختصر تفصیل درج ذیل ہے تا کہ ایک اجمالی جائزے سے علم ہو سکے کہ انگریزی زبان میں کون سے تراجم ہو چکے ہیں:

☆ Gulistan in English translation by Francis Gladuein

انگریزی زبان میں یہ ترجمہ گلادین نے ۱۸۰۶ء میں کیا اور ہندوستان پریس کلکتہ نے اسے چھاپا۔ اس کے دو حصے ہیں، پہلے میں انگریزی ترجمہ اور دوسرے حصے میں توضیحات ہیں۔

☆ J. Dumowin نے گلستان کا ترجمہ کیا جو Mirror Press کلکتہ سے چھپا۔ اس کتاب کے دوسو انچاس صفحات ہیں۔[8]

☆ The Gulistan of Sheikh Saidy by R.P. Anderson

یہ ترجمہ ۱۸۶۱ء میں بشپ کالج پریس کلکتہ سے چھپا۔ اس میں مقدمہ بھی شامل ہے۔ جو اُردو مترجم کے Notes کے ساتھ شائع ہوا ہے۔ اس کے ۶۰۳ صفحات ہیں۔ یہی ترجمہ ۱۹۸۰ء میں لوک ورثہ، اسلام آباد نے بھی شائع کیا۔[9]

☆ عربیات گلستان مادستور زبانِ عربی بہ انگلسی یہ کتاب بھی کلکتہ میں شائع ہوئی۔ اس کے سنِ اشاعت کے بارے میں معلوم نہیں ہو سکا۔ اس کے پہلے حصے میں گلستان کے عربی جملوں کا انگریزی میں ترجمہ کیا گیا ہے

☆ Edword B. Eastwick نے بھی ایک ترجمہ کیا جو ۱۸۵۰ء میں شائع ہوا۔ یہ مترجم آکسفورڈ یونیورسٹی میں استاد تھے اور انہوں نے مشرقی زبان و ادب میں بہت کام کیا۔

☆ راس Ros کا انگریزی ترجمہ ایشیا ٹک سوسائٹی نے چھاپا اور یہ سنِ اشاعت کے بغیر ہے۔[10]

☆ ڈاکٹر محمد خزائلی کے مطابق ''بہترین ترجمہ جو چھپا ہے وہ بنارس سے ۱۸۸۸ء میں چھپا لیکن اس کے مترجم کا نام اور دیگر معلومات نہیں ملی ہیں۔

ڈاکٹر محمد خزائلی کے الفاظ میں جس ترجمہ کو زیادہ وقیع ہونے کا اعزاز حاصل ہے وہ ملاحظہ ہو: ''بہترین و معتبر ترین ترجمۂ انگلسی گلستان بوسیلۂ مجمع آسیائی در بنارس انجام گرفتہ کہ در ۱۸۸۸م در لندن منتشر کردیدہ است۔''[11]

☆ پہلا منظوم انگریزی ترجمہ جس میں سعدی کے اشعار کو انگریزی میں ڈھالا گیا ہے اس کے بارے میں ڈاکٹر محمد خزائلی کی رائے مندرجہ ذیل الفاظ میں ہے۔

"در سال ۱۸۸۹م یکی از شعرای انگلستان بنام راجرز Rogers گلستانِ شیخ را بہ انگلیسی منظوم ساختہ و شاعر دیگری از انگلستان بنام A.H.Hayatt دھیات تحت عنوان برگ ہائے گل از سعدی در سال ۱۹۰۸ بر گلستان لاباس انگلیسی پوشانیدہ است۔"[۱۲]

☆ اے۔ جے۔ آربری (A.J. Arbery) نے اپنی کتاب Classical Persian Literature میں فارسی کے معروف شعراء کے حالات و کلام پر روشنی ڈالی ہے۔ انہوں نے مختلف عہد کے شعرا کو پندرہ ابواب میں عہد بہ عہد درج کیا ہے اور نہ صرف فارسی شاعری بلکہ افسانوی ادب پر بھی اظہار خیال کیا ہے۔ مذکورہ کتاب کا آٹھواں باب سعدی شیرازی (Sadi of Shiraz) کے نام معنون کیا گیا ہے۔

اے۔ جے۔ آربری مشرق شناسی میں ایک اہم نام تو ہے ہی لیکن سعدی کے حوالے سے اس کی خصوصی دلچسپی یہ ظاہر کرتی ہے کہ وہ فارسی زبان و ادب کو مغربی اقوام میں متعارف کروانے میں ہمیشہ ہمیشہ پیش پیش رہے ہیں۔ انہوں نے سعدی کے سوانحی حالات گلستان اور بوستان میں سعدی کی اپنی روایتوں اور حکایتوں سے اخذ کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ قابلِ صد ستائش ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"In any case it has been recongnized that Sa'di's writings afford a very insecure basis for the reconstruction of this biography."[۱۳]

اے۔ جے۔ آربری کی کتاب سے یہ شہادت بھی ملتی ہے کہ آر۔ اے۔ نکلسن نے گلستان کا انگریزی زبان میں ترجمہ کیا جس کی مثالیں اور حوالہ جات کتاب مذکور میں موجود ہیں۔ بوستان کے حوالہ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بچپن میں یتیم ہو گئے تھے۔

"Fall well, I know the pains that orphan bear For as a child I lost my father's care."[۱۴]

اس طرح سعدی کے اشعار کے حوالے سے بھی ہمیں سعدی کے کلام اور تحریروں کی داخلی شہادت سے علم ہوتا ہے۔ آر۔ اے نکلسن کے ترجمہ سے ہی آربری نے سومنات مندر کے بُت توڑنے کا واقعہ بھی بیان کیا ہے۔

☆ ای۔ جی۔ براؤن (E.G.Browne) کے بارے میں بھی آربری کی کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ گلستان کا ترجمہ انہوں نے بھی کیا تھا اور خصوصاً دیباچہ کے حوالے سے کارآمد معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ اسی طرح سر ولیم جونز اور فرانسس گلادوین کے تراجم سے بھی آربری کی کتاب کلاسیکل پرشین لٹریچر سے رہنمائی حاصل ہوتی ہے۔

اے۔ جے۔ آربری نے گلستان سے متعدد حکایات اور اشعار کا ترجمہ اس خوبصورتی سے کیا ہے کہ اس کا حق ادا کر دیا ہے۔ عموماً اجنبی زبان سے ترجمہ نگاری مشکل فن ہے اور خصوصاً رمز و ایماء اور استعارہ و کنایہ کا استعمال جو سعدی کے ہاں پایا جاتا ہے اس کا ترجمہ کسی دوسری زبان میں کرنا ایک اہم اور ادق معاملہ ہے لیکن آربری کی چند مثالیں دیکھیں تو اندازہ ہوگا کہ اُس نے کس قدر

مہارت اور خوش اسلوبی سے سعدی کے ابیات کو انگریزی زبان کا جامہ پہنایا ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ نہ تو دامن خیال کو گزند پہنچا ہے اور نہ ہی پیکرِ خیال میں بد زیبی یا بے احتیاطی کا گمان گذرتا ہے۔ ترجمہ میں جو بات شاعر کے دل سے نکلی ہے وہی مترجم کے دل کی آواز بن گئی ہے۔

"Grace of God reston him, whose loving care Nurtured thee, and on her who did three bearn Intellect doth with love but ill agree where the slave slays the lord, Implacably Sa'di! poet sweeter page never write For a present to an age great with writ."[۱۵]

گلستان کی اہمیت اور ادبی حیثیت پر آربری کا مختصر تاثر ملاحظہ ہو:

"It is in the Gulistan that one must look to discover Sadi's art, mestery and personality."[۱۶]

☆ پروفیسر محمد کاظم کامران نے Wisdom of Sa'di کے نام سے سعدی کے علم وحکمت پر ایک گراں قدر کتاب تحریر کی ہے جو بلاشبہ انگریزی زبان میں سعدی پر اہم کتاب ہے اور موجودہ عہد میں انگریزی خواں طبقے کو شیخ سعدی سے متعارف کرنے کا ایک بہترین وسیلہ ہے۔ مصنف نے پیش لفظ میں تحریر کیا ہے۔

"This is the first type of work where the verses from Gulestan and Boostan have been dealt with subjective."[۱۷]

اس کتاب میں عنوان وار گلستان اور بوستان کے ابیات کا ترجمہ کیا گیا ہے۔ پروفیسر محمد کاظم کامران نے سعدی کے فارسی متن کے ساتھ عنوان وار ترجمہ کر کے انگریزی کے دامن کو کشادہ کیا ہے۔ محبت، امن اور سلامتی کے حوالے سے سعدی کے خیالات کو پیش کرتے ہوئے محمد کاظم کامران کا انداز تحریر ملاحظہ ہو:

با مردم سھل خوی دشخوار مگوی
با آنکہ در صلح زند جنگ مجوی

"Speak not harshly to men of gentle manners; seek not hostality with one who knocks at the door of peace."[۱۸]

پروفیسر محمد کاظم کامران نے رواں دواں اسلوب میں انتہائی آسان فہم اور حساس ترجمہ کر کے سعدی کے خیالات کو کمال خوبصورتی سے ذریعۂ اظہار بنایا ہے۔ اُن کے ترجمے سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل ہند میں شیخ سعدی کی مقبولیت کا گراف مغل حکمرانوں اور سلاطین کے عہد سے لے کر آج تک بڑھا ہے گرا نہیں۔ پروفیسر محمد کاظم کامران نے، A.J. Arberry, Francis Gladeain اور E.G.Browne کے حوالوں سے گلستان اور بوستان کی ادبی و علمی حیثیت پر اپنے پیش لفظ میں بھر پور انداز

سے روشنی ڈالی ہے۔

گلستان کے متعدد ابیات کو موضوع وار انگریزی ترجمہ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ مختصر تبصرہ کر کے سعدی کی خصوصیات کو نمایاں کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان تراجم کی تعداد کم و بیش چودہ سے زیادہ ہے جن میں سے بعض دستیاب ہیں اور بعض کم یاب ہیں بعض مکمل اور بعض جزوی ہیں۔غلام اکبر نے اپنے مقالے" گلستان سعدی کے اُردو تراجم" میں کل دستیاب انگریزی تراجم کی تعداد سات بتائی ہے جن میں سے چھ کے[مقام اشاعت معلوم ہیں] جبکہ ایک کا نامعلوم ہے۔[19] جملہ انگریزی تراجم سے محسوس ہوتا ہے کہ مشرق و مغرب میں سعدی کی شاعری اور تحریروں کو سنجیدگی سے سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔شیخ سعدی کی تفہیم سے مشرق شناسی کا ایک نیا دور شروع ہوا اور مشرقی اقدار و روایات اور تعلیمات کو ایک نئے زوایہ سے پیش کرنے کا چلن عام ہوا۔ اس طرح سے ایک طرف تو بین العلومی اور بین اللسانی تعلقات بحال ہوئے اور دوسری طرف مختلف تہذیبوں اور ثقافتوں کے مابین مکالمے کی راہیں کھلیں۔

حوالہ جات

۱۔ مولانا الطاف حسین حالی، حیاتِ سعدی، طبع دوم، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۰ء، ص ۸۸

۲۔ مولانا قاضی سجاد حسین (مترجم و محشی) گلستانِ مترجم، لاہور: مکتبہ حمانیہ، س ن ،ص ا

۳۔ مولانا الطاف حسین حالی، حیاتِ سعدی، ص ۹

۴۔ اُردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، لاہور: زیر اہتمام دانش گاہ پنجاب، جلد ۱۱، طبع اوّل ۱۹۷۵ء، ص ۷۷

۵۔ غلام حسین یوسفی، ڈکتر، گلستانِ سعدی، تہران: شرکت سامی انتشارات خوارزمی چاپ چہارم، ۱۳۶۷ھ، ص ۵

۶۔ محمد خزائلی، ڈکتر، شرح گلستان، ایران: چاپخانہ محمد حسن علمی، چاپ پنجم، بہار ۱۳۴۳، ص ۲۱

7. Encyclopedia of Islam, New Edition, edited by: CE Bosworth, Leiden E.J.Brill, P. 722

۸۔ محمد اقبال، ڈاکٹر، ثاقب، تاثیر سعدی، در شبہ قارہ، مقالہ پی ایچ۔ ڈی (غیر مطبوعہ)، ایران: تہران یونیورسٹی، ۱۳۷۷ق، ص ۱۱۲

۹۔ ایضاً، ص ۱۱۳

۱۰۔ عارف نوشاہی، آثار سعدی در شبہ قارہ، گجرات: مرکز تحقیق و تالیف، المیر ٹرسٹ، ۲۰۰۰ء، ص ۳۹

۱۱۔ محمد خزائلی، ڈکتر، شرح گلستان، ص ۲۱

۱۲۔ ایضاً، ص ۲۳

13. A.J. Arberry "Classical Persian Literature" London: Ruskin House, 2nd Edition, p 187

14. Ibid, P 188 15. Ibid, P 210, 11, 13

16. Prof. M. Kazam Kamran, Wisdom of Sadi" Mumbai: India, 2001, P 56

17. Ibid, P xi, 8, 9 18. Ibid, P 9

۱۹۔ غلام اکبر، گلستان سعدی کے اُردو تراجم، مقالہ برائے ایم فل (اُردو)، لاہور: مملوکہ لائبریری پنجاب یونیورسٹی، ۲۰۱۰ء، ص ۱۹۵

ڈاکٹر کوثر محمود

خوشبو کی حقیقت: ایک تحقیقی مطالعہ

Dr. Kosar Mahmood

Facts about Fragrances: A Research Study

This is a research project not only in the history of Urdu literature that encompasses the pure scientific information in very simple and comprehensive Urdu language but probably, in comparison to any other language, this is the premier effort to decipher the metaphor of fragrance in the whole tradition. This research paper contains a detailed account of how does work the sense of olfaction in human body? How we perceive a fragrance? A historical perspective of different perfumes and fragrances is traced. Starting from prehistoric periods and a detailed account of 12-fragrances in Old and New Testament is covered in a separate chapter. Similarly separate chapters on Essential Oils, Aromatherapy, Pheromones, Paris: The Capital of Perfumes, Perfume Industry and various classifications of Perfumes are included. It deals with mythological and native fragrances of Vedic Literature, which are considered sacred in various religions and cultures and are often used in different religious and Tantric rituals. The folk lore stories associated with different fragrances are covered in this section.

اروماتھراپی

آج دنیا میں خوشبو سازی کی صنعت اربوں ڈالر سالانہ کما رہی ہے لیکن ہمارے زیارت میں صنوبر کے جنگلات محض بطور ایندھن استعمال ہو رہے ہیں۔ پتوکی میں اُگنے والا تمام گلاب شادی بیاہوں اور مزاروں پر استعمال ہو رہا ہے مرگودھا بھلوال میں ہزاروں لاکھوں من مالٹے کا چھلکا ضائع جاتا ہے اور ہمارے کیکر اور پھلاہی کا تو کوئی پرسانِ حال نہیں۔ کاش! کوئی اس طرف بھی دھیان دے کہ ان سے خوشبوئیں کیوں نہیں بن سکتیں۔

آپ جب کسی باغ یا جنگل میں جاتے ہیں تو ایک مہکار آپ کے دل و دماغ کو معطر کر دیتی ہے۔آپ کے دل میں کئی جذبے بیدار ہو جاتے ہیں کئی یادیں مجسم طور پر سامنے آجاتی ہیں۔ ان سب باتوں کے علاوہ خوشبوؤں کو مختلف عوارض کے علاج کے

لیے بھی استعمال کیا جاتا رہا ہے۔اگر چہ یہ پہلو ایک علاحدہ تفصیلی مضمون کا متقاضی ہے لیکن اس کے چیدہ چیدہ نکات یہ ہیں؛

☆ خوشبوئیں انسانوں کو سکون پہنچاتی ہیں اور انسان کو فطرت اور کائنات کے ساتھ ہم آہنگ کرتی ہیں اور اس کے اندر لطیف جذبات اُبھار کر بالواسطہ بے سکونی اور تشدد پسندی میں کمی کا سبب بنتی ہیں۔

☆ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ بیماریوں کے خلاف خوشبوئیں انسان کے مدافعتی نظام کو تقویت پہنچاتی ہیں۔ ذہنی دباؤ اس نظام کی کمزوری کا سبب بنتا ہے اور خوشبوئیں انسان کو پرسکون کرتے ہوئے بیماریوں کے خلاف مدافعتی نظام کو مؤثر بناتی ہیں۔ شدید ذہنی دباؤ کی صورت میں انسان کا دماغ ایک ہارمون کورٹی سول (Cortisol) پیدا کرتا ہے جو بلڈ پریشر میں اضافہ کرتے ہوئے دورانِ خون کو بڑھاتا ہے۔ یہ عمل مختصر عرصے کے لیے تو مفید ہے لیکن طویل عرصے تک کورٹی سول کی خون میں بلند شرح نقصان دہ ثابت ہو سکتی ہے۔ان روغنیات میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ ذہنی دباؤ کو کم کر کے انسانوں کو پُر سکون رکھتے ہیں۔ٹی ٹری آئل (Tea Tree Oil) شاموميل (Chamomile) ور لیونڈر کا بطور خاص نام لیا جاسکتا ہے۔ٹی ٹری آئل (Tea Tree oil)چہرے پر کیل چھائیوں دانوں اور(Candidiasis (منہ کا پک جانا) کے لیے تیر بہدف نسخہ ہے۔فرینک انسنس (frankincense) نامی روغن ہزاروں سالوں سے خوشبو کے علاوہ، بطور جراثیم کش دوا کے استعمال ہو رہا ہے۔

☆ دورانِ حمل و زچگی خوشبوئیں آسانی پیدا کرتی ہیں۔ مالٹا، لیمن، گریپ فروٹ، ترشاو پھلوں سے حاصل شدہ روغنیات سے دورانِ حمل مالش مفید اور محفوظ ہے لیکن پہلے تین ماہ میں شاموميل Chamomile اور لیونڈر سے اجتناب لازم ہے۔اگر کسی خاتون میں سابقہ اسقاطِ حمل کی روایت ہو تو ان خوشبو دار روغنیات کی مالش سے مکمل اجتناب ضروری ہے۔[1]

☆ دورانِ زچگی اروماتھراپی نہایت موثر اور محفوظ ہے یاسمین/چنبیلی کی خوشبو جسم میں اینٹھن، تشنج اور درد کے لیے فائدہ مند ہے۔ لیونڈر کی خوشبو، کمر درد اور ٹانگوں کے درد میں افاقے کے علاوہ جراثیم کش خاصیت بھی رکھتی ہے۔اسی طرح ایک خوشبودار روغن ،ایلانگ ایلانگ (ylang ylang) سانس لینے میں آسانی پیدا کرتا ہے اور دورانِ خون کو باقاعدہ بنانے میں مدد کرتا ہے۔[2]

اِن معلومات کو یہاں درج کرنے کا یہ مقصد ہے کہ اگر کوئی خاتون اُمید سے ہو تو اُسے کون سی خوشبو زیادہ فائدہ مند ہو سکتی ہے یا کسی ایسی خاتون کو اگر خوشبو کا تحفہ دینا ہو تو اِن اُمور کا خیال رکھا جائے۔

جسمانی اور ذہنی سکون کے لیے ،سکون آور ادویات، شراب وغیرہ سے بہتر ہے کہ خوشبو سے اعصابی تناؤ کو کم کیا جائے۔ ضروری نہیں کوئی اعلیٰ درجے کی قیمتی خوشبو ہی استعمال کی جائے گھر میں صرف ایک گلاب کی قلم لگائی جاسکتی ہے ،صحن میں رات کی رانی پورے اڑوس پڑوس کو بھی معطر کر دے گی۔اعصابی تناؤ کو کم کرنے کے لیے صندل، لیونڈر اور ساژ(Sage) کا بطور خاص نام لیا جاسکتا ہے۔

خوشبوئیں کیسے سکون پہنچاتی ہیں؟

بنیادی روغنیات یعنی خوشبوئیں ہمارے جسم میں ایک کیمیاوی مادے، سیروٹونن (Serotonin) کے اخراج کا سبب بنتی

ہیں۔یہ مادہ بذاتِ خود اعصابی تناؤ(Stress) کو کم کرتا ہے اور پرسکون نیند دلانے میں مدد کرتا ہے۔اس کے علاوہ خوشبوئیں ہمارے دماغ میں دو اور کیمیاوی مادوں کے اخراج کا سبب بنتی ہیں۔ اول ، اینکفالن (Enkephalin) جو درد میں راحت کا سبب بنتا ہے اور دوئم اینڈورفن (Endorphin) جو نہ صرف درد کو کم کرتی ہے بلکہ انسان کے جنسی جذبات میں تحریک کا سبب بنتا ہے۔[۳]

انسانی دماغ خوشبو کا ادراک ایک نظام،لمبک سسٹم (Limbic System) کے ذریعے کرتا ہے،یہی نظام انسان کے جذبات کو بھی کنٹرول کرتا ہے۔تو ذہنی سکون کے لیے کیفین(cafine۔ایک سکون آور دوا) کے بجائے سٹرس کینڈل (citrus candle،مالٹے کے چھلکے کی خوشبو والی موم بتی) کیوں نہ جلائی جائے؟

مصر میں ہزاروں سالوں سے امراء خوشبو دار تیل سے مالش اور نسوانی آرائش کی اشیاء میں خوشبو استعمال کرتے آئے ہیں۔ طبیب اول ہپوکریٹس (Hipporates) نے بھی بنیادی روغنیات سے مالش کا مشورہ دیا۔

ایک اور اہم فائدہ الزائمر کی بیماری(Alzheimer's Disease) اور یاداشت کی کمزوری (Dementia) کے مریضوں کے لیے اروماتھراپی دیگر علاج کے ساتھ اضافی طور فائدہ مند ہے کیونکہ خوشبو اور یاداشت کا گہرا تعلق ہے۔نظامِ ہضم کی کئی خرابیوں (اسہال وغیرہ)اور بچوں میں ایک ذہنی اور نفسیاتی کمزوری کی بیماری، اوٹزم(Autism)[۴] میں فائدہ مند ہے۔ علاوہ ازیں کینسر میں بھی خوشبو کے اضافی فوائد کا ثبوت ملا ہے۔

پرسکون نیند صحت کی علامت ہے،آج کی تیز رفتار زندگی میں گہری اور خواب ناک نیند کا تصور،خواب و خیال بن کر رہ گیا ہے تو کیوں نہ خوشبو سے مدد لی جائے۔ اس سلسلے میں لیونڈر اور شامومیل(Chamomile) نہایت مفید ہیں۔لیکن کبھی آپ نے غیر محسوس خوشبوؤں کے بارے میں سنا ہے؟وہ خوشبو ہی کیا کہ جسے محسوس نہ کیا جا سکے؛لیکن ایک محیرالعقول نظام ہمارے اجسام میں غیر محسوس طریقے سے کام کر رہا ہے؛'فیرومون' کے حوالے سے چند معروضات ملاحظہ فرمایئے؛

فیرومون ......غیر محسوس خوشبوئیں

یہ عنوان آپ کو ذرا عجیب سا لگے گا؛ یعنی وہ خوشبو ہی کیونکر کہلائے کہ جسے محسوس نہ کیا جاسکے یا وہ اپنی موجودگی کا احساس نہ دلائے ؟ یہ ایسے کیماوی مادے ہوتے ہیں جو پیدا تو کسی اور کے جسم میں ہوتے ہیں لیکن اثر کسی دوسرے جاندار،انسان یا حشرات کے رویوں یا افعال پر کرتے ہیں۔ان مخصوص کیمیاوی مادوں کے ذریعے حشرات الارض، جانور اور انسان(بھی) اپنے جوڑے کا انتخاب کرتے ہیں۔اسی فیرومون کے ذریعے اپنی خوراک تک پہنچنے کا راستہ یاد رکھتی ہیں، تتلیاں دس کلومیٹر تک اپنی جنسِ مخالف کو راغب کرتی ہیں اور مختلف جانور 'اپنے مخصوص علاقے کی 'حد بندی' بھی اسی سے کرتے ہیں اور انہی کے ذریعے شکاری پرندوں سے بھی محفوظ رہتے ہیں؛وہ کیسے؟ اس معمے کا حل بھی علمِ تشریح الابدان (Anatomy) سے ملتا ہے یعنی ''وومیرو نیزل آرگن''(Vomeronasal organ-VNO)

وی این او۔VNO کیا ہے؟

یہ تقریباً ۳۸ ملی لیٹر لمبا کیپسول نما اضافی عضوِ شامہ (additional olfactory organ) ہے؛ اسے اناٹومی کے ماہر

ڈاکٹر جیک سن نے ۱۸۳۱ء میں دریافت کیا اور اسی نسبت سے اسے VNO آف جیکب سن بھی کہا جاتا ہے ۔ یہ کیمیاوی مادوں کو محسوس کرنے والا عضو ہے۔ یہ ناک کے اوپری حصے میں (جہاں ناک دو نتھنوں میں تقسیم ہوتی ہے) اکثر اوقات بالکل علیحدہ ایک ہڈی یا مُرکُنی ہڈی (Cartilage) کے کیپسول کی طرح ہوتا ہے جس کا ایک سرا ناک کی اندرونی طرف کھلتا ہے۔ یہ عضو فیرومون (یعنی بظاہر کوئی خوشبو نہ رکھنے والے کیمیاوی مادے) کو محسوس کرتا ہے جنہیں ہم غیر محسوس خوشبوؤں کا نام دیتے ہیں۔ اسے بسا اوقات چھٹی حس کا بھی نام دیتے ہیں[۵] آپ نے کبھی غور کیا کہ سانپ اپنی زبان بار بار کیوں باہر نکالتا ہے؟ در اصل سانپ اپنی زبان کے ذریعے اپنے شکار کی خوشبو (فیرومون کے سالموں) کو محسوس کرتا ہے۔

VNO میں دو اقسام کے اعصابی آخذے (Olfactory receptors) ہوتے ہیں جنہیں V1R اور V2R کہا جاتا ہے۔ یہ درحقیقت ۷-ٹرانس ممبرین ریسپٹرز (7-Trans Membrane receptors) ہیں جو فیرومون کو جی ۔ حیاتین (G-protein) کے ساتھ جوڑتے (Couple) کرتے ہیں۔ جب انسانی پسینے سے حاصل شدہ ان کیمیاوی مادوں کو VNO پر لگایا گیا تو دو خاص ہارمون FSH اور LH (Follicular Stimulating Harmone & Leutinizing harmone) کے اخراج کا سبب بنے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عمل تولید کو تحریک دینے میں ان کا عمل دخل ہے۔[۶] فیرومون کے کارفرما ہونے کے بارے میں سب سے شاندار مثال 'میکلن ٹوک ایفکٹ' کی ہے۔

McClintock میکلن ٹوک ایفیکٹ کیا ہے؟

اس عمل کا نام اسے دریافت کرنے والی سائنس دان 'ڈاکٹر مارتھا میکلن ٹوک' کے نام پر رکھا گیا ۔ ڈاکٹر مارتھا نے اپنی تحقیقات میں دریافت کیا کہ دو یا زیادہ عورتیں کسی ایک کمرے میں (گھر یا جیل کے اندر) زیادہ دیر تک ساتھ رہیں تو اُن کے پسینے میں موجود فیرومون کے زیرِ اثر اُن کے ایامِ ماہواری یکساں ہو جاتے ہیں یعنی ایک ساتھ شروع ہوتے ہیں اور ایک ساتھ ختم ہوتے ہیں۔ یونیورسٹی آف شکاگو کی اسی تحقیق میں مزید پتہ چلا کہ دو طرح کے فیرومون پائے جاتے ہیں؛ ایک وہ جو کہ ایامِ ماہواری کے چودھویں دن (Ovulation day) سے پہلے پیدا ہوتا ہے جو اس عمل کو مختصر کرتا ہے اور دوسرا چودھویں دن کے بعد پیدا ہوتا ہے اُس نے اس عمل کو طویل کیا۔[۷]

Body ordor ......ہر شخص کی اپنی انفرادی مہک ہوتی ہے:

دو انسانوں کی (سوائے جڑواں بہن بھائیوں کے) کبھی ایک جیسی مہک نہیں ہو سکتی۔ ہمارے جسم میں پسینہ خارج کرنے والے غدود اپوکرائن گلینڈز (Apocrine Glands) کہلاتے ہیں۔ یہ ہماری بغلوں، سینے کی ہڈی (Sternum) ، رانوں کے اندرونی حصے، سر پستان کے اردگرد ، رُخساروں، غلافِ چشم اور جلد پر عموماً ہوتے ہیں ۔ یہ غدود جو رطوبتیں خارج کرتے ہیں وہ عموماً اور بظاہر محسوس نہیں ہوتیں لیکن خصوصاً بغلوں (Axilla) میں بیکٹریا کی موجودگی کی وجہ سے اُن میں بُو پیدا ہو جاتی ہے۔ ہر شخص اپنے پسینے کی وجہ سے اپنی انفرادی مہک رکھتا ہے اور ایسا اُس کے HLA (Human Lymphocyte Antigen) سالموں کے جینیاتی اثرات کے تحت ہوتا ہے۔ HLA جینز مخصوص قسم کے بیکٹریا کی افزائش پر اثر انداز ہو سکتی ہیں۔

کائنات کی ہر شے ارتعاش پذیر ہے یعنی ایک خاص لے میں مُرتعش ہے؛ اسی خیال کو ڈائی سن (Dyson) نے ۱۹۳۰ء میں پیش کیا کہ غیر محسوس خوشبو یعنی فیرومون کے سالموں کا ارتعاش فوقِ احمر (infrared) کی ۰ٹی میں ہے یعنی ۷۰۰ نانو میٹر سے اوپر ہے؛ یعنی اس ارتعاش کو ہم اپنی آنکھوں سے دیکھ نہیں سکتے کیونکہ انسانی آنکھ میں بصارت کی بالائی حد ۷۰۰ نانو میٹر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ 'نر موتھ' Male moth۔(تتلی سے ملتے جلتے پتنگے) شمع کی روشنی کی طرف اس لیے لپکتے ہیں کہ ٹمٹماتی ہوئی روشنی (Flickering Light) سے فوقِ احمر شعاعوں کا اخراج ہوتا ہے جس کی فریکوئنسی (Frequency) مادہ موتھ (Female moth) کے فیرومون سے ملتی ہے اور انفرا ریڈ کی مختلف فریکوئنسی مختلف خوشبوؤں کے احساس کا سبب بن سکتی ہے۔[۸]

اسی طرح کچھ کیمیاوی مادے؛ مثلاً کچھ ہارمون، 'اینڈ روسٹی نون' (Andorostenone) اور 'اینڈ روسٹاڈی نون' (Androstadienone) کی مہک کچھ لوگوں کو خوشگوار محسوس ہوتی ہے اور کچھ لوگوں کو ناگوار اور کچھ لوگ ان کو سرے سے محسوس ہی نہیں کر سکتے یہ فرق اُن کے جینز کے اختلاف کیوجہ سے ہوتا ہے۔[۹]

اسی طرح کچھ کیمیاوی مادوں؛ مثلاً 'اوگزیلٹا ئڈز' (oxaltoides) کو صرف وہ عورتیں محسوس کر سکتی ہیں کہ جن کا نظامِ تولید درست کام کر رہا ہو اور جنسی طور پر مستعد ہوں (یعنی کم عمر کی لڑکیاں اور پختہ عمر عورتیں ان کو محسوس نہیں کر سکتیں۔[۱۰]

نورڈن اور اُن کے ہمکاروں (Nordin et al) کی تحقیق کے مطابق ۷۵٪ حاملہ عورتوں نے بتایا کہ وہ اپنے ذائقے اور سونگھنے کی حس میں (دورانِ حمل) تبدیلی محسوس کرتی ہیں۔ ۶۷٪ عورتوں نے بتایا کہ اُن میں سونگھنے کی صلاحیت پہلے سے زیادہ بڑھ گئی ہے، ۱۷٪ نے بتایا کہ اُن میں خوشبو سونگھنے کی صلاحیت معمول کے مطابق نہیں ہے اور ۱۴٪ نے بتایا کہ وہ عجیب وغریب بلکہ اجنبی اور نا آشنا سی خوشبوؤں (Phantom Smells) کو محسوس کرتی ہیں۔ یہ تمام تبدیلیاں حمل کے آخری دنوں میں کم کم تھیں اور بچے کی پیدائش کے بعد دوبارہ اپنے معمول کے مطابق آ گئیں۔[۱۱]

جیسا کہ اوراقِ سابق میں بتایا گیا کہ عورتوں میں ایامِ مخصوصہ کے چودھویں دن خوشبو کو محسوس کرنے کی صلاحیت بدرجہ اُتم ہوتی ہے وہ اس لیے کہ اُس روز ایک خاص ہارمون 'ایسٹرا ڈائی اول' (Estradiol) کا اخراج شروع ہوتا ہے؛ یہی ہارمون دورانِ حمل بھی زیادہ مقدار میں پیدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے عورتوں میں ہر دو طرح کی بُو کو محسوس کرنے کی صلاحیت بڑھ جاتی ہے۔ جب عورتوں یہ میں تولیدی ہارمون بننا ختم ہو جاتے ہیں (Post menopause) تو اُن کی سونگھنے کی صلاحیت کم ہو جاتی ہے اور مصنوعی طور پر ہارمون تھراپی (Harmone replacement Therapy) سے بھی یہ واپس اپنی سطح پر نہیں آتی۔ ۸۰ سال کی عمر میں عورتوں میں قوتِ شامہ ۵۰ % رہ جاتی ہے لیکن مردوں کے مقابلے میں عورتوں کی یہ صلاحیت پھر بھی بہتر ہوتی ہے۔ ہم جنس پرست مردوں اور عورتوں میں جنسی ترجیحات بھی انہی فیرومون کے ذریعے ہوتی ہیں۔

قوتِ شامہ (Sense of olfaction) اور قوتِ ذائقہ

قوتِ ذائقہ (Sense of teste) کے مقابلے میں ہماری سونگھنے کی صلاحیت دس ہزار گنا زیادہ تیز ہے۔[۱۲] ڈاکٹر سوسن شف مان[۱۳] نے قوتِ ذائقہ کو ۸۰٪ اور ڈاکٹر آلن برش نے ۹۰٪ تک خوشبو کا مرہونِ منت قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نوزائیدہ بچے

اپنی ماں کے پستان کی خوشبو (mamary pheromone) کوفوراً پہچان لیتے ہیں اور تمام مائیں اپنے بچوں کی خوشبو سے پہچان لیتی ہیں اور بچوں کے منہ سے خوشگوار مہک اس لیے آتی ہے کہ اُن کے منہ میں کچھ خاص طرح کے بیکٹریا بالکل نہیں پائے جاتے اور جب دانت نکلتے ہیں تب منہ میں اُن کی تعداد بڑھنے لگتی ہے اور اگر دانتوں اور زبان کی صحیح طریقے سے صفائی نہ کی جائے تو یہ خوشگوار مہک ناگوار بو میں بدل جاتی ہے۔[۱۴]

فیرومون کے بارے میں ایک اور مربوط تحقیق میں یہ بات سامنے آئی کہ ہم جنس پرست مردوں نے اپنے جیسے مردوں کی مہک کو نارمل مردوں اور عورتوں کی مہک کے مقابلے میں زیادہ پسند کیا۔ اسی طرح ہم جنس پرست مردوں کی مہک کو نارمل مردوں اور عورتوں نے بالکل پسند نہیں کیا اور حتیٰ کہ ہم جنس پرست عورتوں (Lesbians) نے بھی اُن کی مہک کو قطعاً پسند نہیں کیا (یاد رہے کہ زیرِ تحقیق انسانوں کے کپڑوں کو سونگھنے والوں کو قطعاً علم نہیں تھا کہ یہ مہک کس کی ہے) لہذا یہ بات بلا خوفِ تردید کہی جاسکتی ہے کہ انسانوں کی اپنی مہک نہ صرف اُن کی جنس کا تعین کرتی ہے بلکہ اُن کے جنسی رجحانات کا بھی پتہ دیتی ہے؛ اور مشتری ہوشیار باش! سلڈ نیا فل Sildenafil نامی ''دوا'' المعروف 'ویاگرا' قوت شامہ کو کم کر دیتی ہے۔[۱۵]

ایک اور تحقیق میں معلوم ہوا کہ مردوں کے پسینے میں موجود ایک کیمیاوی مادے 'اینڈروسٹاڈی ای نون' (Androstadienone) کی وجہ سے عورتوں کے خون میں ایک ہارمون 'کورٹی سول' (Cortisol) کی شرح بلند ہو جاتی ہے اور یہ مادہ جنسِ مخالف کے لئے ایک کیماوی اشارے (Chemosignal) کی حیثیت رکھتا ہے۔ ان سائنسی اور علمی تحقیقات کا تجارتی استعمال کرتے ہوئے کئی باڈی سپرے بنانے والی کمپنیاں دعویٰ کرتی ہیں کہ اُن کی مصنوعات میں انسانی فیرومون استعمال کیے جاتے ہیں۔ بورن کیری (Bjorn Cary) رقم طراز ہے کہ مرد اور عورت ہر دو کے لیے بنیادی کشش اُن کے پسینے کی مہک ٹھہرتی ہے۔ تھورن ہل (Thornhill) کی پندرہ سالہ تحقیق میں یہ بات سامنے آئی کہ عورتیں متناسب مردوں کی خوشبو کو پسند کرتی ہیں۔

۲۰۰۲ء میں کی گئی ایک تحقیق سے یہ پتہ چلا کہ عورتیں اُن مردوں کی خوشبو کو دوسروں کی نسبت زیادہ پسند کرتی ہیں کہ جن کی خوشبو کو محسوس کرنے کی جینیاتی ساخت اُن سے ملتی جلتی ہو۔ یونیورسٹی آف ویسٹرن اونٹاریو کے ماہرِ نفسیات جے فلپ رسٹن (J. Philippe Ruston) نے بتایا کہ انسانوں میں طویل مدتی رفاقت (Long lasting relationship) کا دارومدار اُن کی خوشبو پر ہے۔ مزید یہ کہ دوستی اور شریکِ حیات کے چناؤ میں جینیاتی مطابقت ۳۴٪ کردار ادا کرتی ہے اور اگر دونوں شریکِ حیات جینیاتی طور پر ایک دوسرے کے مطابق ہوں تو زیادہ خوشگوار زندگی کے امکانات ہوں گے؛ نیز یہ کہ اُن جوڑوں کے ہاں بچوں کی مار پیٹ کی شرح بھی کم ہوگی۔[۱۶]

۱۹۹۱ء میں ہاورڈ ز میڈیکل انسٹی ٹیوٹ کے 'رچرڈ آکسل' اور ہچنسن کینسر ریسرچ سینٹر کی 'لنڈا ایک اور فریڈ ہچنسن' نے دریافت کیا کہ انسان کی ناک میں سونگھنے والے خلیوں کو ایک ہزار جینز کنٹرول کرتی ہیں اور انسانوں میں دوسرے دودھ پلانے والے جانوروں کی نسبت قوتِ شامہ کئی گنا کم ہوتی ہے۔ بعد ازاں رچرڈ آکسل کی سربراہی میں قوتِ شامہ کی تشکیل میں جینیاتی کردار پر جامع تحقیقات کے سلسلے میں ۲۰۰۴ء میں نوبل پرائز سے نوازا گیا۔[۱۷] ان شواہد کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہم جو کچھ ہیں اور جس طرح کے ہیں یہ سب کچھ ہمارے DNA میں بہت پہلے لکھ دیا گیا ہے۔

پیرس ......خوشبو کا دارالحکومت

لفظ پرفیوم (Perfume) دو لاطینی الفاظ کا مجموعہ ہے Per اور Per_fume کے معنی ہے بذریعہ یا Through اور فیوم (Fume) کا مطلب ہے دھواں یعنی اس ترکیب کا مطلب ہوا'' وہ شے جو دھویں یا اڑنے والے بخارات کے ذریعے محسوس ہو''۔فرانسیسیوں نے اس لفظ کو 'پارفیوں' (Parfum) بنا دیا اور اسے صرف خوش گوار بُو کے لیے مختص کر دیا۔۱۱۹۰ء میں پیرس میں خوشبو فروخت کرنے والی پہلی دکان کا سراغ ملتا ہے۔ہنری چہارم[۱۸] کے دور میں خوشبوؤں کے پہلے دائمی تجارتی حقوق (Premier Patent) جاری ہوئے۔فرانس کی ملکہ کیتھرائن ڈ مدیچی[19] کے دور میں خوشبو اعلیٰ طبقے کے فیشن میں داخل ہوئی ۔ ملکہ اپنے خاص خوشبو بنانے والے 'رینے لی فلوغاں تیں'(Rene le Florentin) کو اپنے ساتھ جہیز میں اٹلی سے لائی اور 'فلو غاں تیں' کی خوشبو بنانے والی تجربہ گاہ کو ایک خفیہ سرنگ کے ذریعے ملکہ کی خواب گاہ سے ملا دیا گیا تا کہ خوشبو کا کوئی فارمولا چرا لیا نہ جا سکے یہیں سے فرانس خوشبوؤں کی تیاری میں درجہ اختصاص حاصل کرتا گیا تا آنکہ سترہویں صدی میں عورتوں کا خوشبودار دستانے پہننا فیشن میں داخل ہو چکا تھا۔

خوشبوؤں کی کثرت استعمال سے لوئی پانزدہم[۲۰] کے دربار کو خوشبوؤں کا دربار یا، دربارِ معطر کہا جاتا تھا۔اس بادشاہ کی ایک بااثر داشتہ، 'مادام پوں پاڈوغ'[۲۱] کا حکم تھا کہ خوشبوؤں کا ایک معقول ذخیرہ ہر وقت موجود رہنا چاہیے اور لوئی پانزدہم روزانہ ایک نئی خوشبو کی فرمائش کیا کرتا تھا۔

اوڈکولون......Eau de cologne کی تاریخ

خوشبو استعمال کرنے والے ہر شخص کے لئے یہ لفظ بڑا مانوس سا ہے یہ دراصل، دریائے رائن کے کنارے، سابق مغربی جرمنی کے ایک شہر کولن کا نام ہے[۲۲] جس کو فرانسیسیوں نے کولون (Cologne) بنا دیا۔دراصل اس کی شروعات اٹلی کے شہر 'وال ویگازو' (Valvigezzo) سے ہوئیں جہاں کے ایک حجام، ژیاں پاؤلو فیمینس (Jean Paolo Feminis) نے اپنے معاشی حالات کی بہتری کے لیے جرمنی کا رُخ کیا وہاں اُس نے ایک خاص خوشبو 'ایکو آدمی غابلس' (Aqua admirabilis) بمعنی خوش گوار پانی یا پسندیدہ پانی) کے نام سے بنانا شروع کی جس کے اجزاء میں گریپ سپرٹ ،آئل آف نرولی[۲۳] ،مالٹے کے چھلکے کا عرق (Bergamot) ، لیونڈر اور روز میری شامل تھے اور اس کو ۱۷۰۹ء میں منظرِ عام پر لایا گیا۔

اُس کی خوشبو کی اس قدر مانگ ہوئی کہ اُس نے اپنے بھانجے یا بھتیجے 'گیووانی ماریا فاغینا' (Giovanni Maria Farina) کو اپنے ساتھ شامل کر لیا۔۱۷۳۲ء میں گیووانی نے کاروبار کو سنبھال اور اس خوشبو کو جملہ امراض کے علاج کے طور پر مارکیٹ کرنا شروع کیا اور اس خوشبو کا چرچا پورے یورپ میں پھیل گیا۔ وہ یوں کہ اُن دنوں جرمنی برطانیہ اور فرانس آپس میں برسرِ پیکار تھے۔جنگ کے اختتام پر فرانسیسی فوجی اور دوسرے ملکوں کے سپاہی اپنے اپنے ممالک کو لوٹتے ہوئے اُس خوشبو کو اپنے ساتھ بطور سوغات لائے اور اسی کے ساتھ اس خوشبو کی عالمی سطح پر مارکیٹنگ کا آغاز ہوا۔فرانسیسیوں نے اِسے 'او ڈکولون' (Eau de cologne) کا نام دیا، لفظی مطلب کولون کا پانی، جسے ہم غلط العام کے طور پر یُوڈی کولون کہتے ہیں۔

یہ خوشبو اُس وقت کے فرانسیسی بادشاہ لوئی پانزدہم کی بے شمار داشتاؤں میں سے ایک منظورِ نظر کومتیس دیو باغی[۲۴] کی پسندیدہ

ترین خوشبو ٹھہری اور ظاہر ہے کہ اُسے سکہ رائج الوقت بنا تھا اور حتیٰ کہ اٹھارہویں صدی کا فرانسیسی فیشن ایبل طبقہ اسے نہانے کے پانی میں، شراب میں حل کر کے اور مٹھائیوں کے اُوپر اسے ڈال کر استعمال کرنے لگا اور کھانے کے بعد بطور ماؤتھ واش (بطور کلی) کے استعمال کرنے لگا۔

۱۷۶۵ء میں ایک فرانسیسی کمپنی بگاغا (Baccarat) نے اپنی خوشبوؤں کو کانچ اور کرسٹل کی نفیس ترین اور دلآویز بوتلوں میں فروخت کرنا شروع کیا۔

نپولین[۲۵] روزانہ اوڈ کولون کی پوری ایک بوتل استعمال کرتا تھا۔ نپولین کے دورِ اقتدار میں خوشبو پر بیدریغ اخراجات جاری رہے اور کہا جاتا ہے کہ وہ ہر ماہ چنبیلی کے عطر (Jasmine) کی ۶۰ بوتلیں استعمال کرتا تھا۔ نپولین کی کی منظورِ نظر جوزیفائن[۲۶] مشک کے بارے میں اتنی پسندیدگی رکھتی تھی کہ اُس کے مرنے کے ۶۰ سال کے بعد بھی اُس کے کمرۂ خاص سے مشک کی لپٹیں آتی رہیں علاوہ ازیں اُس نے ہندوستان کی خوشبو دار شالوں، گلاب، Violet اور پاچولی[۲۷] کی خوشبو کو فیشن میں داخل کیا۔

جب اس خوشبو کی مقبولیت کی خبر جرمنی میں فاغنیا تک پہنچی تو اُس نے پیرس میں اپنی دوکان کھولنے کا فیصلہ کیا۔ اس خوشبو کی غیر معمولی مقبولیت کی وجہ سے کئی جعلساز بھی مارکیٹ میں آ گئے۔ ان جعلسازوں سے تنگ آ کر فاغنیا نے اپنا فارمولا ُلے اونس کولاسوٗ (Leonce Collaso) کو فروخت کر دیا اور ریٹائر ہو کر اٹلی چلا گیا۔ کولاسو کو بھی یہی مسائل پیش آئے اور اُس نے بھی ۱۸۶۲ء میں یہ فارمولا غوژے اے گالۓ (Roger et Gallet) کو فروخت کر دیا اور پیرس میں آج بھی اس خوشبو کے دائمی تجارتی حقوق اسی کمپنی کے پاس محفوظ ہیں۔ تاہم اس خوشبو کی مقبولیت کا اس بات سے اندازہ لگائیں کہ ۳۹ تجارتی ادارے اس خوشبو کے دائمی تجارتی حقوق کے لیے فرانس کی عدالتوں میں پچاس سال تک مقدمہ بازی کرتے رہے۔ اسی دوران جرمنی میں بھی کچھ لوگوں نے اس خوشبو کو مارکیٹ کرنے کی کوشش کی اور مُلن ہانز (Mulhiens) نے ۱۷۹۲ء میں ۴۷۱۱ گلوکنگاس (4711, Glokengass) کے مقام پر اپنی دوکان کھولی اور یہ روایتی خوشبو آج بھی 4711 کے نام سے فروخت ہوتی ہے۔

فغانسوآ کوتی ...... فاتح عالم

نپولین نے جہاں دنیا کو بزورِ شمشیر فتح کیا تو اُسی کے گرائیں، کورسیکا کے رہنے والے فغانسوآ کوتی (Francois Coty) نے دنیا کو اپنی خوشبو کے ذریعے فتح کیا۔ فغانسوآ کوتی ۱۸۷۳ء میں کورسیکا (فرانس کے نزدیک ایک جزیرے) میں پیدا ہوا اور اُس نے خوشبو کے کاروبار میں وہ نام کمایا کہ مقبولیت اور شہرت کے تمام ریکارڈ ٹوٹ گئے۔ اُس نے اپنے ایک پڑوسی کے مشورے پر خوشبو کے کاروبار میں یہ جدت پیدا کی کہ اُس نے اپنی خوشبوؤں کو خاص طرح کی ڈیزائن کردہ نفیس کرسٹل کی بوتلوں میں پیک کر کے فروخت کے لیے پیش کیں اُس نے اپنا کاروبار پیرس کی ایک مشہور گلی غیوڈلا بوئتی (Rue de la Boeti) میں شروع کیا۔ اُس نے ژاک لالیک (Jacque Lalique) کی ڈیزائن کردہ خوشبو کو "کوتی روز" (Coty Rose) کے نام سے فروخت کے لیے پیش کیا۔

اتفاقاً اُس کی ایک خاتون گاہک کے ہاتھ سے ایک بوتل دوکان کے فرش پر گر کر ٹوٹ گئی تو ایسی خوشبو پھیلی کے اگلے دن

تک مذکورہ خوشبو کی پانچ سو بوتلیں فروخت ہو چکی تھی اور تین سال کے اندر اس خوشبو نے عالمی سطح پر دو مقبول ترین خوشبوؤں لوغی گاں شیغ' (L'Origan Chypre) اور لے ماں (L'aimant) کو پسندیدگی اور فروخت میں پیچھے چھوڑ دیا ۔ اُس نے اپنے کاروبار کو پیرس کے فیشن ایبل علاقے بوآ ذبولون [۲۸] میں منتقل کر لیا جہاں اُس کی فیکٹری آج بھی موجود ہے۔

چالیس سال کی عمر کو پہنچتے پہنچتے فرانسوا کوتی خوشبو تیار کرنیوالوں ، فروخت کرنے والوں اور خوشبو استعمال کرنے والوں کے لیے ایک فلسفی کا درجہ اختیار کر چکا تھا اور اُس کے فلسفے کا لب لباب یہ تھا کہ:

" عورت کو اپنی بہترین تیار کردہ خوشبو دو ، اعلیٰ ذوق سے بنائی گئی نفیس ترین پیکنگ استعمال کرو اور مناسب قیمت لو تو تم اتنا زیادہ کاروباری فائدہ اُٹھاؤ گے کہ دنیا نے اس سے قبل ایسا مشاہدہ نہ کیا ہوگا۔"

علیٰ ہذالقیاس، ۱۸۶۷ء میں پیرس میں خوشبو اور خوشبودار صابن کی نمائش ہوئی اور یہیں سے فرانسیسی خوشبوؤں کی وسیع پیمانے اور عالمی سطح پر تجارت کا آغاز ہوا اور فرانس خوشبو کی صنعت و تجارت میں سب سے آگے نظر آیا؛ بلا شبہ اس میں جدید ذرائع مواصلات ، پرنٹنگ پریس اور دیگر ذرائع ابلاغ ،نوآبادیاتی تسلط اور سیاحت کی ترقی کی وجہ سے لوگوں کو آپس میں میل جول کے زیادہ مواقع میسر آئے اور خوشبوئیں ملکوں ملکوں پھیلتی گئیں۔۱۸۷۴ء میں خوشبو کو تیار کرنیوالوں کے لیے مخصوص قوانین وضع کیے گئے اور یوں پیرس خوشبو کا دار الخلافہ کہلایا۔ [۲۹]

آج ۲۰۰۹ء میں خوشبوؤں کا کاروبار دس ارب ڈالر سے زائد کی صنعت بن چکا ہے اور نسبتاً خوش حال خواتین کے وارڈ روب میں اوسطاً ۴ مختلف خوشبوئیں پائی جاتی ہیں جو مختلف مواقع کی مناسبت سے لگائی جاتی ہیں۔

انیسویں صدی کے اواخر میں جب علم کیمیاء (Chemistry) کی آگاہی زیادہ بڑھی تو اس علم کی جدید تحقیقات کو خوشبوؤں کی تیاری میں بھی استعمال کیا جانے لگا لہذا کچھ ناممکن الحصول اور مہنگی خوشبویات کو مصنوعی طریقے سے بھی تیار کیا جانے لگا۔ فرانس کا شہر گغاس (Grasse) صوبہ پغووانس (Provence) پھول اور خوشبودار بوٹیاں اُگانے کا مرکز بن گیا اور خوشبو کی صنعت میں کلیدی کردار ادا کرنے لگا۔ اسی طرح چمڑے کی دباغت کی صنعت (چمڑے کو رنگنا) میں بھی خوشبو کا استعمال شروع ہوا اور چمڑے کو بھی خوشبودار بنالیا گیا۔ (کاش ہمارے قصوری شیخ بھی اس فرانسیسی ٹیکنالوجی پر توجہ دیں اور قصور کے اطراف کے لوگوں کو چمڑے کی بدبو سے نجات دلائیں)

بیسویں صدی میں ہلکی خوشبوؤں کا رواج عام ہوا اور ان ہلکی پھلکی اور مانوس خوشبوؤں کو مارکیٹ کرنے میں کوتی' (Coty) اور یارڈ لے (Yardley) اس میدان میں سب سے نمایاں رہے۔ اس مرحلے پر مناسب ہوگا کہ اس پر بھی نظر ڈالی جائے کہ خوشبو کی درجہ بندی (Classification) کیسے کی جاتی ہے؟

خوشبو کی درجہ بندی

خوشبو میں ۹۵٪ تک خاص طور پر تیار کی گئی ایتھائل الکوحل (Denatured ethyl alcohol) ہوتی ہے اور بقیہ بنیادی روغنیات (Esssential oils) ہوتے ہیں۔(برادرِ مکرم نصیر ملک، جو کافی عرصہ سعودی عرب میں رہے اور اُن کے شاہی خاندان

سے بھی مراسم رہے؛ انہوں نے بتایا کہ سعودی عرب میں خوشبو کو بطور مشروب بھی پیا جاتا ہے... وجہ؟ اُم الخبائث ،لیکن خوشبو کے نام پر ایک ہزار سے دس ہزار گنا قیمت دے کر اپنا رانجھا راضی کیا جاتا ہے)

پرفیوم (Perfume) مہنگی ترین خوشبو ہے اور اس میں بنیادی روغنیات ۲۲٪ تک ہوتے ہیں ۔ اس کے بعد 'اوڈِپاغ فوں' (Eau de Parfum) کا درجہ آتا ہے جس میں بنیادی روغنیات ۱۵٪ سے زائد ہوتے ہیں اس کے بعد 'اوڈ توالیت' (Eau de toilette) کا درجہ آتا ہے ۸٪ سے زائد لیکن ۱۵٪ سے کم مقدار میں بنیادی روغنیات ہوتے ہیں۔ اس کے بعد 'اوڈ کولون' (Eau de cologne) کا درجہ آتا ہے جس میں بنیادی روغنیات محض ۴٪ تک ہوتے ہیں ۔ اس کے بعد سب سے ہلکی خوشبو 'اوفغائش' (Eau Faraiche بمعنی خوشگوار/تازہ پانی) کہلاتا ہے جس میں بنیادی روغنیات محض ایک تا تین فیصد ہوتے ہیں۔

خوشبو کی ایک اور درجہ بندی، ان کے ذریعہ حصول کی بنا پر کی جاتی ہے،

۱۔ فلورل (Floral یعنی پھولوں سے بننے والی خوشبوئیں)

۲۔ اورینٹل (Oriental یعنی مشرق کے مصالحہ جات سے بننے والی خوشبوئیں)

۳۔ فلورینٹل (Floriental درجہ نمبر ۱ اور ۲ کا مجموعے یا امتزاج سے بننے والی خوشبوئیں)

۴۔ شیپ (Chypre)

۵۔ سمندری کائی (Green marine سمندر کے اوپر خاص طرح کی کائی سے بننے والی خوشبوئیں)

۶۔ فروٹی (Fruity پھلوں کے رس سے بننے والی خوشبوئیں)

علاوہ ازیں مختلف جانوروں سے بھی کچھ خوشبو کے مرکبات حاصل کیے جاتے ہیں مثلاً نر ہرن سے مُشک (musk) مچھلی کی ایک قسم سپرم وہیل (Sperm whale) سے 'امبَر گرِیْ' (Ambergris) اور سیوٹ[۳۰] بلی کی ایک قسم سے (civet) نامی کیمیاوی مرکب حاصل کیے جاتے ہیں۔ یہ مرکبات خوشبوؤں میں اسرار اور تحیر پیدا کرنے کے لیے شامل کیے جاتے ہیں۔

۱۹۰۰ء کے لگ بھگ خوشبوؤں کی درجہ بندی روایتی طور پر یوں کی جاتی تھی:

۱۔ سنگل فلورل (Single floral) اس درجے میں وہ خوشبوئیں آتی ہیں کہ جن میں کسی خاص پھول کی مہک کا تناسب سے زیادہ/غالب ہو فرانسیسی اسے 'سولی فلِغ' (Solifeur) کہتے ہیں؛ مثلاً 'ساماژِستے لاغوز' (Sa majesta la rose) میں گلاب کی خوشبو نمایاں ترین تھی۔

۲۔ فلورل بو۔کے (Floral bouquette)، وہ خوشبو کہ جس میں کئی پھولوں کی خوشبو کی آمیزش (Blending) کی گئی ہو۔ نصف سے زیادہ خوشبوئیں زیادہ تر عورتوں کے لیے مخصوص ہیں اور انہیں رومانس کے ساتھ وابستہ تصور کیا جاتا ہے۔

۳۔ امبر،(Amber) جسے اُردو میں عنبر کہا جاتا ہے اس درجے میں مختلف جانوروں سے حاصل کردہ خوشبوؤں مثلاً Ambergris یا Labdanum کی ونیلا وغیرہ کے ساتھ آمیزش کی جاتی ہے، جو مشرقِ وسطیٰ اور مشرقِ بعید کی تاریخی

خوشبوؤں کی یاد دلاتی ہیں۔

۴۔ ووڈ ۔(Wood) اس درجے میں وہ خوشبوئیں آتی ہیں کہ جن میں درختوں کے تنوں یا اُن کی شاخوں سے حاصل کردہ خوشبو کی مہک غالب ہو۔اس درجے میں 'اگر'، 'صندل'، 'صنوبر' اور 'کافور' وغیرہ شامل ہیں۔

۵۔ لیدر (Leather) اس درجے میں شہد، تمبا کو اور لکڑی سے نکلنے والے بیروزے کی مہک شامل ہوتی ہے۔

۶۔ شیپغ (Chypre) فرانسیسی زبان میں قبرص Cyprus کو کہتے ہیں

۷۔ فروٹی (Fruity) ان خوشبوؤں میں پھلوں کی خوشبو مثلاً آڑو، آم بلیک کرنٹ (Black Current) وغیرہ شامل ہیں۔ اس درجے میں 'پیشن فروٹ' (Passion Fruit) نامی خوشبو کی مثال دی جاسکتی ہے۔

۸۔ گورماند (Gourmande لفظی معنی لالچی یا چٹخورہ) یہ خوشبوئیں کھانے پینے کی میٹھی اشیاء کی مانند ہوتی ہیں۔ ان میں اکثر ونیلا (Vanilla) ٹونکا بین[۳۱] اور کو مارین[۳۲] شامل ہوتی ہیں۔ اس درجے میں 'تی ا یغ مُگلے' Thierre) (Mugler's کی خوشبو اینجل "Angle" کی مثال دی جاسکتی ہے۔

۹۔ فوگیغ (Fouguere) فرانسیسی زبان میں اس کا مطلب ہے فرن (Fern) ☆۱۱۰ان خوشبوؤں میں لیونڈر، کومارین اور اوک موس (Oakmoss) کی آمیزش ہوتی ہے۔ اس درجے کی ایک نمائندہ خوشبو فُوگیغ رائل Fouguere) (Royal ہے۔

مردوں کے لیے خوشبوؤں کی اکثریت اسی درجہ سے تعلق رکھتی ہے ان خوشبوؤں کو جڑی بوٹیوں اور لکڑی کی مہک کی وجہ سے بآسانی شناخت کیا جاسکتا ہے۔

۱۹۴۵ء کے بعد خوشبو بنانے کی صنعت میں جدید ٹیکنالوجی کے استعمال اور لوگوں کے ذوق او رمزاج میں تبدیلی کی بنا پر، خوشبو کی نئی درجہ بندی کی گئی اور خوشبوؤں کو مندرجہ ذیل اقسام میں تقسیم کیا گیا۔

۱۔ برائٹ فلورل (Bright Floral) پھولوں سے بنی تیز خوشبوئیں) اس درجے میں کلاسیکی سنگل فلورل اور بوکے فلورل کو جمع کیا گیا۔

۲۔ گرین (Green) اس درجے کی خوشبوؤں میں تازہ کٹی ہوئی گھاس اور کھیرے (کی طرح) کی ہلکی خوشبو کو نمایاں کیا گیا۔

۳۔ آبی، اوشیانک یا اوزونک (Aquatic, Occanic or Ozonic) خوشبوؤں کا یہ نیا درجہ ۱۹۹۱ء میں ''کرسچن ڈی اوغ'' "Christian Dior" کی منفرد خوشبو 'ڈیون' (Dune) کی صورت میں سامنے آیا جس میں جدید اینڈروگائنس Androgynous (مردانہ پن کو نمایاں کرنے والی) خوشبوؤں کا تجربہ کیا گیا۔ عموماً ان خوشبوؤں میں 'کالون' (Calone) شامل کیا جاتا ہے، جو ایک مصنوعی خوشبو ہے، اسے ۱۹۶۶ء میں دریافت کیا گیا اور اس کو اس لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے کہ اس کی وجہ سے دیگر خوشبوؤں کا اثر بڑھ جاتا ہے۔

۴۔ ترشاوہ خوشبو (Citrus) یہ خوشبوئیں بنیادی طور پر تازگی کا احساس پیدا کرتی ہیں اور عموماً مالٹے، کینو اور لیموں کے چھلکے سے بنائی جاتی ہیں اور نسبتاً سستی ترین ہوتی ہیں۔ مثلاً برگامو (Bergamot) وغیرہ [۳۳]

خوشبو کی جدید ترین درجہ بندی

۱۹۸۳ء میں خوشبو کی درجہ بندی کو عمومی، آسان بنانے اور عام لوگوں کی رہنمائی کے لیے ایک نسبتاً آسان طریقہ، 'خوشبو کا چکر' (Fragrance Wheel) کے نام سے مائیکل ایڈورڈ نے پیش کیا۔ اس طریقے میں خوشبو کی درجہ بندی کو ایک مرکزی گول دائرے اور گیارہ مختلف رنگوں کے دوسرے دائروں کی مدد سے اس درجہ بندی کو واضح کیا گیا ہے۔ ایک اندازے کے مطابق ۳۰ ہزار سے زائد خوشبوئیں مارکیٹ میں موجود ہیں۔ [۳۴]

کوئی نئی خوشبو کیسے بنتی ہے؟

نئی خوشبوئیں تخلیق کرنے والے آرٹسٹ ہوتے ہیں اور تقریباً ہر خوشبو بنانے والے نے نئی خوشبو کی تخلیق کو موسیقی سے مماثل قرار دیا یعنی جس طرح ۱۲ بنیادی سُروں کے تال میل سے نیا راگ یا نئی دُھن بنتی ہے بالکل اُسی طرح بنیادی خوشبوؤں کے مختلف تناسب اور اُن کی کمی بیشی سے نئی خوشبوئیں تخلیق ہوتی ہیں۔ مشہور خوشبو ساز رونڈ سکا (Rounditska) کا کہنا ہے،

"میں نئی خوشبو بنانے سے پہلے خواب دیکھتا ہوں، میں نئے آئیڈیا ز اور نئے خیالات پر کام کرتا ہوں پھر اُس (خوشبو کے لیے) خام مال جمع کرتا ہوں پھر میں اُسے بنانے کی کوشش کرتا ہوں پہلے اس (خوشبو کا) خود پر تجربہ کرتا ہوں اور اس میں ترمیم و اضافہ کرتا رہتا ہوں۔ درجہ بدرجہ یہ عمل جاری رہتا ہے اور نادر عکس، خیال، خواب، سیاحت و مطالعہ اور فطرت کی خوشبو کو اپنے اندر جذب کرتا رہتا ہوں اور فطرت کا مطالعہ سال ہا سال جاری رہتا ہے پھر میں نئے تجربات کرتا ہوں اور پہلے کا تجربہ بھی جاری رہتا ہے تا آنکہ خوشبو بن کر مارکیٹ میں آ بھی جائے تو میں تب بھی مطمئن نہیں ہوتا۔"

اسی طرح ایک اور کاملِ فن، صوفیہ گروجس مان (Sofia Grojsman) کا کہنا ہے،

"کسی خاص خوشبو کا تصور پہلے سے ذہن میں ہوتا ہے۔ خوشبو بنانے کا کام موسیقی سے قریبی تعلق رکھتا ہے جسے کسی ایک خاص سُر (نوت۔ Note) کو ایک وائلن پر بجایا جائے تو ایک الگ تاثر پیدا ہوگا لیکن اگر وہ سُر سو وائلن پر بیک وقت بجایا جائے تو اُسی سُر میں وسعت اور گھمبیرتا پیدا ہو جائے گی۔ اسی طرح Propor accords کے بغیر یعنی اچھی طرح سے متوازن نہ کی گئی خوشبو کبھی درجۂ قبولیت حاصل نہیں کرسکتی بالکل ایسے کہ جیسے ایک بھی اُکھڑا ہوا سُر پورے راگ کا ستیاناس کرسکتا ہے۔"

خوشبو کیسے لگائیں؟

اس موضوع پر ایک تفصیلی دفتر درکار ہے لیکن چیدہ چیدہ نکات پیش کیے جاتے ہیں۔

☆ خوشبو وہاں لگائیں جہاں نبض محسوس کی جاسکتی ہے مثلاً کلائی کی اندرونی طرف، بازو کے جوڑ پر، گھٹنے کے پچھلے حصے پر گردن اور Claevage پر (سینے کی درمیانی ہڈی Sternum پر بالخصوص خواتین)۔ خوشبو لگاتے وقت کلائی کو مسلنا نہیں چاہیے۔

☆ اپنے سامنے ہوا میں خوشبو کا سپرے کر کے خوشبو کا ایک بادل سا (Mist) بنائیں اور پھر اس کہر سے گزر جائیں تاکہ

خوشبوتمام جسم میں سرایت کر جائے۔

☆ کچھ خواتین اپنے زیریں لباس کوخوشبو میں بھگو کر استعمال کرتی ہیں یا خوشبو میں تھوڑی سی روئی بھگو کر وہاں رکھتی ہیں۔

☆ کچھ نفاست پسند خواتین خوشبو کولگانے کا آغاز اپنے پاؤں سے کرتی ہیں اور پھر پورے جسم پر سپرے کرتی ہیں۔

خوشبو کی عادت

جس طرح شراب یا افیون کا انسان عادی ہو جاتا ہے اسی طرح کسی مخصوص خوشبو کی بھی عادت بھی پڑ سکتی ہے یا addiction ہوسکتی ہے۔ کچھ خواتین کسی خاص خوشبو کو اپنی پہچان بنالیتی ہیں اور جس طرح عادی نشہ باز کسی شے سے جان نہیں چھڑا سکتے اسی طرح یہ خواتین بھی اُس خاص خوشبو کوحرزِ جان بنالیتی ہیں اور کسی محفل میں اپنی آمد کا اعلان اپنی مخصوص خوشبو کے ذریعے کرتی ہیں۔

ماضی قریب کی مشہور خواتین میں امریکی فتّالۂ عالم مارلن منرو ہمیشہ شانل ۵ (Channel No. 5) استعمال کیا کرتی تھی اور اداکارہ آڈرے ہیپ برن نے ہمیشہ لیس تیغ دیٔ (L'interdit۔ بمعنی ممنوعہ) کو اپنی پہنچان بنایا۔ آج بھی گلوکارہ میڈونا ہمیشہ 'یُوتھ ڈیؤ(Youth Dew)لگاتی ہے۔(برادرم آغا شاہد علی خان روایت کرتے ہیں کہ معروف غزل گائک فریدہ خانم بھی ہمیشہ 'چارلیٔ' کی خوشبو استعمال کرتی ہیں۔) جدید تحقیقات میں یہ بات بھی سامنے آئی کہ جو خواتین کسی خاص خوشبو کو تا دیر لگاتی رہتی ہیں وہ جب دوسری کوئی خوشبو استعمال کرتی ہیں تو جلد ہی اپنی اصل خوشبو کی طرف لوٹ آتی ہیں۔

علاوہ ازیں Sensory Physiology اور Emotional psychology میں کی گئی جدید تحقیقات سے واضح ہوتا ہے کہ خواتین میں کسی خاص خوشبو کی ترجیحات پسندیدگی اُن کے مخصوص جذباتی رجحانات کی عکاسی کرتی ہے۔

خوشبو کے اثرات پر تحقیق کرنے والے ایک بین الاقوامی ادارے[۳۵] کے مطابق ہماری خوشبو کی پسندیدگی ہمارے جذباتی میلانات اور نفسیاتی ضرورتوں پر مبنی ہوتی ہے۔ ہمارے لباس اور اُن کے رنگوں کی طرح خوشبو بھی ہماری انفرادیت کا سبب بنتی ہے اور خوشبو ہمیں یہ موقع فراہم کرتی ہے کہ ہم اپنے احساسات و جذبات اور خواہشات کو دوسروں تک پہنچا سکیں اور خوشبو ہمارے موڈ کی بہترین عکاس ہوسکتی ہے۔

اسی ادارے کی تحقیقات میں یہ بات سامنے آئی کہ آزاد منش خواتین جو زندگی کے بارے میں پر اُمید ہوتی ہیں وہ تازہ بہاریہ پھولوں کی خوشبو مثلاً Lilly of the valley, hyacinth اور Freesia کو ترجیح دیتی ہیں۔ تنہائی پسند لیکن جذبات سے بھر پور عورتیں مشرقی خوشبوؤں (Oriental Perfumes) کو زیادہ پسند کرتی ہیں۔ ایکسٹروورٹ (Extrovert) (خارجیت پسند) عورتیں پائن ایپل، رس بھری، بلیک کرنٹ، peach(آڑو) کی طرف زیادہ میلان رکھتی ہیں۔ پختہ کار عورتیں بلسم والی خوشبوئیں (Balsamic intrige) پسند کرتی ہیں۔ جذباتی طور پر متوازن (Emotionally Stable) عموماً شیپغ (Chypre) اوک موس (Oakmoss) اور برگامو (Bergamot) کی طرف کھنچتی چلی جاتی ہیں۔[۳۶]

مذکورہ بالا ادارے یعنی Haarman & Reimer کے مطابق خوشبوؤں کی ایک اور درجہ بندی خواتین کی پسندیدگی کے

لحاظ سے بھی ممکن ہے۔

Aldehydic floral notes ایلڈی ہائیڈک فلورل نوٹس کلاسیکل elegant شاندار اور کلچرڈ خواتین ان خوشبوؤں کے شیڈ کو پسند کرتی ہیں ان خواتین کا اپنا ایک مخصوص انداز ہوتا ہے وہ فیشن کی بوقلمونیوں سے دور رہتی ہیں اور تہذیبی رکھ رکھاؤ اُن کی زندگی میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس درجے کی نمائندہ خوشبوؤں میں Je reviens (لفظی معنی 'مجھے یاد ہے')، Safare , Asprege اور Rive gauche (بمعنی بایاں کنارہ) شامل ہیں۔

Floriental notes

وہ خواتین، جو باالفاظ انگریزی Romantic, dreamy & idealstic خواتین جو زندگی کو پُر وقار (Sober) اور منطقی (retional) نکتہ نظر سے دیکھنے سے انکار کرتی ہیں اور صرف اپنے احساسات و جذبات کو اہمیت دیتی ہیں، وہ ان خوشبوؤں پر جان چھڑکتی ہیں اس طرز کی خوشبوؤں میں L'heure blue (نیلی ساعت) Spellbound اور Sublime (ارفع) شامل ہیں.

Oriental notes

حساس، دروں بین یا باالفاظِ انگریزی Introspective, sensitive & reflective خواتین جو اپنے بارے میں ٹھیک ٹھیک جانتی ہیں اور ہر طرح کی سطحیت (Superficiality) کو مسترد کرتی ہیں اور جن کے نزدیک اندر کا سکون زیادہ اہم ہوتا ہے وہ ان خوشبوؤں کو زیادہ پسند کرتی ہیں اس درجے کو نمائندہ خوشبوئیں 'ڈونا کاران' (Donoa karan) اور شالیمار (Shalimar) ہیں۔

Powedry aldeydic notes

خودمختار، غیر جذباتی اور زندگی کو اپنے ہی ڈھب سے گزارنے کی عادی، آرٹسٹک مزاج، انفرادیت سے معمور اپنے خیالات و نظریات کو اہمیت دینے والی خواتین ان خوشبوؤں کو ترجیحی طور پر استعمال کرتی ہیں اس درجے کی خوشبوؤں میں شانل نمبر ۵ (Channel No 5) اور 'لیں تنج دی' L'inerdit (ممنوعہ) وغیرہ سرفہرست ہیں۔

Fruity floral notes

باالفاظ انگریزی Carefree, playful & cheerful خواتین یعنی آزاد منش اور بھرپور زندگی گزارنے والی خواتین اور ہر نئی چیز کی طرف متجسس عورتیں اور ہر نئی اختراع کو قبول کرنے پر آمادہ خواتین اس درجے کی خوشبوؤں کو اپنی پہچان بناتی ہیں۔ ان خوشبوؤں میں 'او ڈ گرلیں' (Eau de Guerlain) اور 'ڈلاں کوم' (De Lancome) شامل ہیں۔

Fresh Green Notes

خارجیت پسند، بھرپور ہم ہمہ گیر کردار کی مالک خواتین (Dynamic, active extrovert) جو فطرت کے قریب رہنا چاہتی ہیں وہ اس درجے میں آنے والی خوشبوؤں کو پسند کرتی ہیں مثلاً: 'آلی آژ' (Aliage) اور 'پرائیویٹ کولیکشن' (Private collection) شامل ہیں۔

Chypre

Prfond, pragmatic, & selfesteemed خواتین یعنی عملیت پسند، گہری اور مسائل کو عملی طور پر سلجھاتی ہوئی، ذمہ داری کو قبول کرتی ہوئی اور مضبوط قوتِ ارادی کی مالک خواتین اس درجے کی خوشبو کو پسند کرتی ہیں اس درجے کی نمائندہ خوشبوئیں 'فام' (Femme بمعنی عورت) Knowing, اور 'پالوما پکاسو' (Paloma Piccasso) شامل ہیں۔

آٹھواں غیر واضح درجہ

اس درجے کو آسانی سے بیان define نہیں کیا جاسکتا لیکن down to earth & welbalanced خواتین فطری اور غیر گنجلک کردار کی حامل عورتیں ان خوشبوؤں کو پسند کرتی ہیں اس درجے کی خوشبوؤں کا حوالہ نہیں دیا گیا۔[۳۷]

خوشبو کی صنعت

خوشبو کی صنعت کا آغاز اگرچہ قدیم مصریوں نے کیا لیکن فرانسیسیوں نے اسے درجۂ کمال تک پہنچا دیا۔ خوشبوؤں کے ساتھ ایک بہت بڑا مسئلہ یہ تھا کہ وہ بہت جلد اُڑ جاتی تھیں یا اُن کا احساس مٹ جاتا تھا فرانسیسی خوشبو بنانے والوں نے اس مسئلے کا حل کئی تہوں والی خوشبو (multilayred perfume) کی صورت میں نکالا۔ درحقیقت ان خوشبوؤں میں تین تہیں ہوتی ہیں۔ اور ہر تہہ کو ایک نوٹ (Note) کہا جاتا ہے، ٹاپ نوٹ، مڈل نوٹ اور بیس نوٹ (Top middle & base Note) ٹاپ نوٹ میں بہت جلد اُڑ جانے والے مرکّبات (highly volatile compounds) ہوتے ہیں جن کی خوشبو محض چند گھنٹوں تک رہتی ہے۔ مڈل نوٹ میں کم تغیر پذیر عناصر ہوتے ہیں اور ان کی خوشبو صبح سے شام تک رہتی ہے اور بیس نوٹ میں شامل مرکّبات کی خوشبو اگلے دن تک رہتی ہے حتیٰ کہ نہانے کے بعد بھی ان کی ہلکی ہلکی خوشبو آتی رہتی ہے، سو ان تہہ دار خوشبوؤں کا ایک پہلو یہ بھی کہ ایک ہی خوشبو سے صبح، دوپہر، شام اور رات کو مختلف قسم کی مہک آتی ہے کیونکہ ان کے کئی اجزاء اُڑ چکے ہوتے ہیں لیکن یہ کئی تہوں والی خوشبوئیں (multilayerd perfume) نہایت گراں قیمت ہیں اور ہر کس و ناکس کی دسترس سے دور ہیں لیکن مناسب ہے کہ اِس مقام پر چند مشہور فرانسیسی خوشبوؤں کا ذکر ہو جائے۔

شانل نمبر ۵۔(Channel No. 5)

اس مقبولِ عام خوشبو کو ارنسٹ بو (Ernest Beaux) نے (Cocco channel) نامی کمپنی کے لیے ۱۹۲۱ء میں تیار کیا۔ چونکہ اُس کی تیار کردہ خوشبوؤں میں یہ خوشبو پانچویں نمبر پر تھی لہذا اِس کو شانل نمبر ۵ (Channel No.5) کا نام دیا گیا۔ اِس خوشبو کی تیاری میں ایلانگ ایلانگ (Ylang Ylang) اور آئل آف نیرولی (Oil of neroli مالٹے کے پھولوں سے حاصل کیا جانے والا روغن) کے ساتھ یاسمین (موتیا) اور گلاب عرق ساتھ صندل اور ویٹی ور (خس)[۳۸] کو شامل کیا گیا تھا۔

شانل نے اس خوشبو کو اِس سلوگن کے تحت مارکیٹ کیا کہ خواتین اس خوشبو کو وہاں وہاں لگائیں کہ جہاں انہیں اُمید ہو کہ انہیں وہاں بوسہ دیا جائے گا۔ مارکیٹنگ کے اس آئیڈیا کے ساتھ خواتین اس خوشبو پر ٹوٹ پڑیں اور اس کی فروخت اور مقبولیت کے سارے ریکارڈ ٹوٹ گئے اور امریکی حسینہ مارلن منرو نے تو اسے اپنی پہچان ہی بنالیا اور ہمیشہ صرف یہی خوشبو استعمال کی اور آج بھی

ہر ۳۰ سیکنڈ بعد شانل نمبر ۵ کی ایک بوتل فروخت ہوتی ہے اور حالیہ دور میں شانل (زیادہ مقدار میں) ری فِل (Refills) کے ساتھ فروخت ہو رہی ہے تا کہ اس کا استعمال بطور معمول کیا جا سکے نہ کہ اس کو قیمتی خوشبو کی طرح کبھی کبھار استعمال کیا جائے۔

اسی طرح ۱۹۲۵ء میں گٹلیں شالیماغ نے ''شالیماغ'' (Shalimar) نامی خوشبو فروخت کے لیے پیش کی اور اس میں ونیلا اور گلاب شامل کیے گئے اور اسے نسوانی خوشبو کے طور پر مارکیٹ کیا گیا۔ اس میں پہلی مرتبہ ایک خفیہ خوشبو ایکس فیکٹر (X-Factor) شامل کی گئی جس کا تاجرانہ رازداری کی بنا پر اعلان نہیں کیا گیا کہ وہ خفیہ جزو کیا تھا معلوم نہیں تاہم اس خوشبو نے بھی فیشن ایبل طبقے میں بے پناہ مقبولیت حاصل کی لیکن اس خوشبو کو امریکہ میں پیٹنٹ (دائمی تجارتی حقوق نہیں ملے وہ اس لیے کہ امریکہ میں قانونی طور پر ہر بکنے والی شے پر اس کا فارمولا لکھنے کی پابندی ہے۔

۱۹۳۲ء میں تابُو (Tabu)، ورتھ (Worth) اور ژغیویں (Je reviens) منظرِ عام پر آئیں اور ۱۹۳۴ء میں ایلزبتھ آرڈن نے بلوگراس (Blue Grass) کو متعارف کروایا تا نکہ ۱۹۳۵ء میں ژیاں پاٹو (Jean patou) نامی کمپنی نے اپنی مشہورِ عالم خوشبو جوائے (Joy) کو فروخت کے لیے پیش کیا اور بیسویں صدی کی خوشبو قرار پائی۔

۱۹۴۵ء میں 'روکا' (Rocca) نے 'فام' (Femme) نامی خوشبو متعارف کروائی۔ جنگِ عظیم دوئم کے بعد دی اوغ (Dior) نے نسبتاً ہلکی اور کم قیمت خوشبوئیں متعارف کروائیں اور یوں امراء اور فیشن ایبل طبقے کے ساتھ عام متوسط لوگوں کی رسائی بھی ان خوشبوؤں تک ہو گئی اور اسی آئیڈیا کے تحت ۱۹۴۷ء میں 'مس دی اوغ' (Miss Dior) کو وسیع پیمانے پر مارکیٹ کیا گیا۔

عوام کے لیے خوشبو

پہلے پہل خوشبوئیں بادشاہوں اور طبقۂ خواص تک محدود تھیں اور عام لوگوں کے لیے خوشبو ایک بہت بڑی عیاشی تھی اور خاص برانڈ کے ساتھ تو خوشبوئیں بہت مہنگی تھیں لہذا کچھ اداروں مثلاً 'کوٹی' (Coty)، 'یارڈلے' (Yardley) 'میکس فیکٹر' (Max factor) اور 'ریولان' (Revlon) وغیرہ نے نسبتاً بہت کم قیمت پر کچھ ہلکی خوشبوؤں کو متعارف کروایا۔ ان خوشبوؤں میں 'ریولان' کی 'اِنٹی میٹ' (Intimate) فروخت اور پسندیدگی میں سب پر سبقت لے گئی۔

۴۰ کی دہائی میں عام لوگ بھی خوشبو کو معقول تعداد میں خریدنے لگے۔ اسی عرصے میں فرانس نے خوشبو کی فروخت کو ٹیکس فری کر دیا اور پیرس کی یاترا کرنے والے واپسی پر ٹیکس فری خوشبوئیں مثلاً 'ژغیویں' (Je Reviens)، ماگرِف (Ma griffe) 'لاں ویں' (Lanvin)، 'شاں تلی' (Chantilly) مِت سُوکو (Mitsouko)، لَغ بلیو (L'heure blue) اور دوسری معروف خوشبوئیں اپنے اپنے ملکوں لے جانے لگے جس سے فرانسیسی خوشبوؤں کی عالمی مارکیٹ اور مانگ پیدا ہوئی۔

۱۹۶۴ء میں 'ایوساں لوغاں' (Yves Saint Laurent) نے اپنی خوشبو 'ای' (Y) متعارف کروائی اور ۱۹۶۴ء میں 'فِجی' (Fidji) کو فروخت کے لیے پیش کیا گیا لیکن 'شانل نمبر ۵' اور 'مس دی اوغ' (Miss Dior) فروخت میں سرِفہرست رہیں۔

۷۰ کی دہائی کی خوشبوئیں

ستر کی دہائی میں 'ایوساں لوغاں' (Yves Saint Laurent) کی 'اوپیم' (Opium) نے خواتین میں بے پناہ مقبولیت

حاصل کی اور اسے موج مستی شاموں ۱۱ کے ساتھ مخصوص سمجھا جاتا تھا۔اس کے علاوہ 'نینا رکی' (Nina Ricci) کی خوشبو 'لیغ دیوتا ں' (L'air du temps) (لفظی ترجمہ موسم کی ہوا یا موسم کی خوشبو)' او ڈلاں کوم' (O de lancome) نے خاص و عام میں مقبولیت حاصل کی ۱۹۷۸ء میں پیش کی جانے والی خوشبو 'آنائی زانائی' (Anais Anais جس کی تیاری میں روغن سونف شامل تھا) کو سکول کی لڑکیوں نے جنوں کی حد تک پسند کیا۔

بعدازاں جدیدیت کے رجحانات کی بنا پر 'ریولون' کی خوشبو 'چارلی' (Charlie۔ اصل تلفظ شاغ لی) جدید عورت کی پہچان بنی جو پینٹ پہنتی تھی اور دفتروں اور کارخانوں میں کام کرتی تھی۔مزید برآں 'آووں' (Avons) کی خوشبوئیں اور میکس فیکٹر کی خوشبو 'میکسی' (Maxi) کم قیمت ہونے کی بنا پر زیادہ فروخت ہوئیں۔

۱۹۸۰ء کی دہائی میں خوشبو بنانے والوں نے اپنی خوشبو بنانے والوں نے اپنی خوشبویات کی مارکیٹنگ کے لیے جنس کا سہارا لیا اور بے باک جنسی رویوں کو مخصوص خوشبوں کے متعلق گردانا گیا اس سلسلے میں ۱۹۸۵ء میں پیش کر دہ خوشبو 'اوبسیشن' (Obsession) کے لیے 'کیلون کلین' (Kelvin Klein) نے بے پناہ تشہیری مہم چلائی۔ اس خوشبو میں ونیلا بطور جزو اعظم تھا اور یہ خوشبو بھی فروخت میں سر فہرست رہی۔

مختلف رسائل و جرائد میں ایک نئے انداز کی تشہیری مہم چلائی گئی جس میں بطور سیمپل ایک مخصوص ورق کھولنے پر ایک خاص طرح کی خوشبو آتی تھی اس سلسلے میں 'بیورلے ہلز' (Baverley Hills) کی خوشبو 'گی اور گیو' (Giorgio۔ اصل تلفظ گی اوغ گیو) نمایاں رہی حتیٰ کہ 'گی اوغ گیو' پر مختلف ریستورانوں نے پابندی لگا دی کیونکہ یہ خوشبو لگانے سے اُن کے کھانوں کی خوشبو ماند پڑ جاتی تھی۔

۸۰ کی دہائی کی دیگر مقبول خوشبوؤں میں 'لی ماژ' (L'image) اور 'لولو' (Lou Lou) وغیرہ شامل ہیں۔اسی دور میں کچھ خوشبوئیں مثلاً 'YSL' ایوساں لوغاں (Yves Saint Laurent) کی 'ونڈرفل روز' (Wonderful Rose) اور 'وواَلٹس ان پیرس' (Voilets in Paris) کلاسیکی درجہ اختیار کر گئیں؛ یاد رہے کہ جب کوئی خوشبو مسلسل دس سال تک فروخت اور پسندیدگی میں سرفہرست رہے تو اُسے کلاسیکی خوشبو کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے۔

اسی طرح ۱۹۸۸ء میں پیش کردہ خوشبو 'سمساغا' (Samsara) کو نظر انداز کرنا مشکل ہے۔اسی دور میں (۱۹۹۳ء میں) 'ایوساں لوغاں' (Yves Saint Laurent) کی طرف سے صوفیہ گروجسمان (Sophia Grojsman) کی تیار کردہ خوشبو 'شاں پائن' (Champagne۔ المشہور شمپین) مارکیٹ میں لائی گئی لیکن شاں پائن شراب بنانے والی کمپنی نے اس پر مقدمہ کر دیا اور عدالتی فیصلے کی رو سے کمپنی کو یہ خوشبو اس نام سے مارکیٹ کرنے کی اجازت نہ ملی لیکن بعدازاں انہوں نے اسے 'ایوغیس' (Yvresse بمعنی مدہوش کرنے والی) کے نام سے متعارف کروایا۔[۳۹]

۱۹۹۰ء کی دہائی میں 'ایسٹی لودے' (Estee Lauder) کی 'وائیٹ لینن' (White Linin)، 'ڈیزلنگ' (Dazzling) اور 'اتیغ نی تے' (Eternity) مسحور کن خوشبوؤں کے طور پر ابھریں۔'ژی وانشی' (Givenchi) کی 'اوغ گا نزا' (Organza) اور

شانل کی طرف سے 'آلیوغ' (Allure) میں سخت مقابلہ ہوا۔ بیسویں صدی کے اختتام پر ہلکی خوشبوؤں کا رواج ہوگیا۔ 'کرسٹوبال' (Cristobal) 'سی کے ون' (CK.one) متوسط شہری طبقے کا فیشن بنتی دکھائی دیں۔

اکیسویں صدی کی خوشبوؤں میں 'کینزو فلاور' (Kenzo Flower) 'ماہورا' (Mahora)، 'ٹرتھ' (Truth) 'مانی فیسٹو' (Manifesto) 'میرا کل' (Miracle)، 'انی شی ایل' (Initial)، 'نیو' (Nu)، 'میکائل' (Michael) 'پریمیئے ژوغ' (premier jour) اور 'بودوآغ' (Boudoir' بمعنی خاتون کا خاص ذاتی کمرہ) میں سخت مقابلہ ہے۔ دیکھیے میدان کس کے ہاتھ رہتا ہے۔[۴۰] فرانسیسی خوشبوؤں پر باب کو ختم کرنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ کچھ گم شدہ خوشبوؤں کا بیان ہو جائے۔

گم شدہ خوشبوئیں

کچھ لوگ انٹرنیٹ پر نایاب خوشبوؤں کو تلاش کرتے نظر آتے ہیں؛ انہیں سمجھ نہیں آتی کہ اُن مخصوص خوشبوؤں کی تیاری گاہکوں کی طلب کے باوجود کیوں روک دی گئی؟ اس کا جواب منافع اور صرف منافع ہے۔ جب کسی ادارے کا کسی خاص پراڈکٹ میں منافع ایک خاص حد سے کم ہونے لگتا ہے تو وہ اُس کی تیاری اور فروخت کو کچھ گاہکوں کی شدید طلب کے باوجود روک دیتا ہے۔ ادارے جب دیکھتے ہیں کہ اُن کی پراڈکٹ کی فروخت ایک خاص حد سے نیچے آگئی ہے تو اُس خوشبو کے فارمولے میں ذرا سا ردو بدل کر کے دوبارہ نئے لیبل کے ساتھ یا پرانے نام کے ساتھ مارکیٹ میں لے آتے ہیں تازہ مثال 'او ڈلاں کوم' (O de Lancome) اور YSL کی خوشبو 'اوپیئم' (opium) کی ہے۔ ان دونوں خوشبوؤں کو ۲۰۰۱ء میں دوبارہ update کیا گیا۔

لیکن ماضی کی مقبول خوشبوؤں میں سے 'وینزیا' (Venezia) اور 'شاکا ریل' کی خوشبو لولو (Lou Lou) آج کہیں بھی دستیاب نہیں ہیں شاید خوشبو کا گم ہو جانا یا خوشبو کا مر جانا اسی کو کہتے ہیں لیکن شاعر خوشبو کو تا دیر زندہ رکھتا ہے اور اپنے بعد کے زمانوں میں آنے والے لوگوں تک ان خوشبوؤں کی خبر پہنچاتا ہے اور لوگ ان خوشبوؤں سے حسبِ حال اور حسبِ توفیق حظ اُٹھاتے رہتے ہیں۔

اگرچہ خوشبوؤں کے جہانِ اسرار کے بارے میں مکمل آگاہی محالات میں سے ہے لیکن اوراقِ سابق میں پیش کردہ معروضات سے اس نظامِ زندگی میں خوشبوؤں کے ایک منفرد کردار کا ایک مبہم سا خاکہ ہمارے سامنے آتا ہے۔ اس عالمِ اسرار کو بیان کرنے کے لیے ایک زندگی چاہیے لیکن ایک اجمالی نظر ڈالنے سے بھی یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ یہ انتہائی پیچیدہ صنّاعی ایک لازمی جبری نظام کے تحت ٹھیک ٹھیک کام کر رہی ہے۔

آپ نے چاہے جتنا خوبصورت خواب دیکھا ہو طویل ہو یا مختصر، جب اُسے بیان کرنے لگیں تو پتہ چلے گا کہ اُسے ایک فی صد بھی بیان نہیں کر پائے بالکل اُسی طرح کہ کسی خوشبو کو کتنا ہی شرح و بسط کے ساتھ بیان کرتے جاؤ تو عجزِ کلام حرف حرف جھلکنے لگتا ہے اور انسان یہ کہنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ (اپنے مدرکات کی تحدیدات کے ساتھ) خوشبو کو صرف محسوس کیا جا سکتا ہے اور اس کا کامل بیان ناممکن ہے۔ خوشبو اور خواب میں بھی یہی مماثلت ہے کہ کوئی ان کو روم روم سے محسوس کرے تو کرے لیکن جب ان کو لفظوں کا جامہ پہنانے کی کوشش کی جائے تو یہ کسی اور ہی پیکر میں ڈھل جاتے ہیں۔ اچھے اچھے خواب دیکھنے کے لیے پُرسکون

نیند شرطِ اوّل ہے اور من چاہی خوشبو اور کسی من بھاونے کی مہک بھی میسّر ہو تو اور کیا چاہیے! لیکن خوشبو سے خالی، بے خواب راتیں شاید ادیبوں شاعروں کا مقدر ہیں۔

کوئی آواز چاہے کیسی ہی بے معنی کیوں نہ ہو ہماری توجہ کو فوراً اپنی طرف کھینچ لیتی ہے اور ہم صرف اُسی کے بارے میں سوچنے لگتے ہیں بھلے وہ کتنی ہی غیر اہم کیوں نہ ہو لیکن وہ ہمارے گیان دھیان اور استغراق میں خلل ڈال دیتی ہے اور جب مکمل خموشی ہو تو پھر معاملات کی گہرائی اور گیرائی کا اندازہ ہوتا ہے۔ آپ نے غور کیا ہوگا کہ جب ہم بالکل خاموش ہو کر کسی طرف دھیان لگاتے ہیں تو غیر محسوس طریقے سے ایک وسعت اور کشاد ہمارے سینے میں بھرتی چلی جاتی ہے اور یہی رائے صائب ہے کہ خموش رہ کر ہی انسان کو اپنی ذات کا عرفان حاصل ہوسکتا ہے اور خواب، شاعری اور وحی وغیرہ اسی بالائے حسیات مشاہدے (Extra Sensory perception) کی ذیل میں آتے ہیں اور خوشبوئیں ان تجربات میں معاون ثابت ہوتی ہیں۔ ہندوستان میں صندل کی خوشبو گیان دھیان کو گہرا کرتی ہے وغیرہ۔

اگرچہ DNA کی رو سے ہر انسان ایک دوسرے سے مختلف ہے لیکن وہ اپنے ہم جنسوں سے ایک یگانگت اور موانست کے رشتے میں بندھا رہتا ہے لیکن جب اُسے اپنی انفرادیت کا ادراک ہو جاتا ہے تو ایک طرح کی جبری تنہائی کا شکار ہو جاتا ہے اور اپنے آپ کو اکیلا اکیلا سمجھنے لگتا ہے جیسے اس مقام پر اُلوہیت سے کم تر کوئی شے اسے مطمئن نہیں کرسکتی، اسی لیے کہا گیا کہ 'من عرف نفسہٗ، عرف ربہٗ' یعنی 'جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اُس نے اپنے رب کو پہچان لیا'۔

حوالہ جات

۱۔ صابر ظفر، زندان میں زندگی امر ہے، مثال پبلشرز، رحیم مارکیٹ، امین پور بازار، فیصل آباد، صفحہ ۳۹
۲۔ اظہار شاہین، کتاب: چراغ پر چہرہ، سعد پبلشرز، میاں مارکیٹ، غزنی سٹریٹ، اُردو بازار، لاہور، بارِ اول ۱۹۹۹ء، صفحہ ۲۳
۳۔ ایضاً، ص ۵۶
۴۔ ایضاً، ص ۶۷
۵۔ ایضاً، ص ۸۵
۶۔ ایضاً، ص ۸۶
۷۔ ایضاً، ص ۹۱
۸۔ ایضاً، ص ۱۰۷
۹۔ ایضاً، ص ۱۵۵
۱۰۔ سحر انصاری، نمود، دبستانِ جدید، ۸سی محمد علی سوسائٹی، کراچی، اشاعت اول جنوری ۱۹۷۶ء، صفحہ ۴۱
۱۱۔ صفدر سلیم سیال، پیشِ نظر۔ الحمد پبلی کیشنز، رانا چیمبرز، چوک پرانی انارکلی، لاہور، اشاعت اول جنوری ۲۰۰۷ء، صفحہ ۳۱
۱۲۔ ایضاً، ص ۴۲
۱۳۔ ایضاً، ص ۴۵
۱۴۔ ایضاً، ص ۱۷

۱۵۔ ایضاً،ص۸۱

۱۶۔ ایضاً،ص۸۹

۱۷۔ ایضاً،ص۱۵۵

۱۸۔ ایضاً،ص۱۵۷

۱۹۔ ایضاً،ص۱۶۷

۲۰۔ واجدامیر،خموشی بات کرنا چاہتی ہے،گلشنِ ادب،۶خیبر بلاک،آؤٹ فال روڈ،سنت نگر،لاہور،اشاعتِ اول اکتوبر۲۰۰۵ء،صفحہ۶۰

۲۱۔ ایضاً،ص۱۳۱

۲۲۔ ایضاً،ص۱۴۹

۲۳۔ واجدامیر،زمین،خزینۂ علم و ادب، الکریم مارکیٹ،اُردو بازار،لاہور،اشاعتِ اول جنوری۲۰۰۹ء،صفحہ۲۱

۲۴۔ باقی احمد پوری،اب شام نہیں ڈھلتی،خزینۂ علم و ادب، الکریم مارکیٹ،اُردو بازار،لاہور،اشاعتِ سوم، جون۲۰۰۲ء،صفحہ۴۹

۲۵۔ ایضاً،ص۹۸

۲۶۔ ایضاً،ص۱۱۰

۲۷۔ باقی احمد پوری،محبت ہمسفر میری،خزینۂ علم و ادب، الکریم مارکیٹ،اُردو بازار،لاہور،اشاعتِ دوم، جون۲۰۰۱ء،صفحہ۱۲۱

۲۸۔ نجم الاصغر شاہیا،دوزخ میں پہلی بارش،المنار پبلی کیشنز،کوٹلہ ارب علی خان، گجرات،اشاعتِ اول اگست۲۰۰۵ء،صفحہ۱۳۳

۲۹۔ ایضاً،ص۱۴۳

۳۰۔ ایضاً،ص۱۵۰

۳۱۔ ایضاً،ص۱۵۸

۳۲۔ نجم الاصغر شاہیا،نیند میں چلتی ہوا،المنار پبلی کیشنز،کوٹلہ ارب علی خان، گجرات،اشاعتِ اول۲۰۰۸ء،صفحہ۱۳۲

۳۳۔ ایضاً،ص۱۵۰

۳۴۔ ایضاً،ص۱۸۵

۳۵۔ عزم بہزاد،غزل آشنائی،مرتبہ:باقی احمد پوری ،القمر انٹر پرائز،رحمان مارکیٹ،اُردو بازار، لاہور،صفحہ؟

۳۶۔ عزم بہزاد،تعبیر سے پہلے،الحمد پبلشرز،رانا چیمبرز، چوک پرانی انارکلی،لاہور،بار اول اکتوبر،۱۹۹۷ء،صفحہ۳۴

۳۷۔ ایضاً،ص۳۷

۳۸۔ ایضاً،ص۴۰

۳۹۔ ایضاً،ص۱۴۲

۴۰۔ ایضاً،ص۱۵۰

ڈاکٹر ارشد معراج
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اردو
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

آزادیٔ اظہار کے جدید تصورات

Dr. Arshad Meraj
Asstt. Prof. Department of Urdu,
International Islamic University, Islamabad

The Modern Concepts of Freedom of Expression

Freedom of Expression is a very burning issue especially in the 21 century. This is an issue of immense topical value in these times of intolerance and extremism in a society like Pakistan. In this article, modern thoughts about the freedom of expression related to literature have been discussed since freedom of expression is central to literature and literary studies.

ہر شہری کو تقریر کرنے اور آزادی سے اپنی رائے ظاہر کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ پریس آزاد ہوگا۔ یہ آزادیاں ان معقول پابندیوں کے تابع ہوں گی، جو عظمت اسلام، ملک کی سالمیت یا ملکی دفاع یا غیر ممالک سے دوستانہ تعلقات یا امنِ عامہ یا اخلاقیات کے تحفظ یا توہینِ عدالت یا جرم کے ارتکاب کو روکنے یا اس کی ترغیب کے امکانات کے پیشِ نظر قانون کے مطابق عائد کی جائیں گی۔ [1]

''آئینِ پاکستان'' [آرٹیکل ۔۱۹]

ہر شخص کو رائے رکھنے اور ظاہر کرنے کی آزادی کا حق حاصل ہے۔ اس حق میں یہ امر بھی شامل ہے کہ ہر شخص آزادی کے ساتھ، بغیر کسی قسم کی مداخلت کے اپنی رائے پر قائم رہ سکے اور جس ذریعے سے بھی چاہے، ملکی سرحدوں سے بالاتر ہو کر خیالات و معلومات کی جستجو کر سکے، وصول کر سکے، ارسال کر سکے۔ [۲]

''انسانی حقوق کا عالمی اعلان نامہ'' [آرٹیکل ۔۱۹]

آزادیٔ اظہار انسان کا اساسی اور امتیازی حق ہے اس کے بغیر انسان کے دوسرے حقوق خطرے میں پڑ جاتے ہیں۔ جیسا کہ

نیوزی لینڈ کے فاضل جج اینڈ رسن نے ہوسکنگ (Hosking) بنام رنٹنگ (Rounting) کے مقدمہ میں کہا:

Freedom of expression is the first and last trench in the protection of liberty. [۳]

آزادئ اظہار انسانی حریت کے لیے پہلا اور آخری مورچہ ہے۔

آزادئ اظہار کے بارے میں مباحث روز بروز بڑھتے چلے جا رہے ہیں اور اس کی ہمہ جہت توسیع ہوتی جا رہی ہے۔ اس میں انسانی ترقی کے پس پردہ عوامل درج ذیل ہیں۔

۱۔ تکنیکی ایجادات اور عالمی میڈیا

۲۔ اجتماعی کوششیں اور معیارات

۳۔ سیاسی و قانونی جدوجہد

آزادئ اظہار میں حقوق اور فرائض (فرد اور معاشرے دونوں کے) شامل ہیں لیکن ان کو بنیادی طور پر حقوق کے ذیل میں رکھ کر بحث کی گئی ہے۔ کسی بھی نفرت انگیز تقریر کے متاثرہ افراد کی کسی حد تک تلافی کی جا سکتی ہے۔ اگر یہ نفرت والی تقریر قانونی طور پر قابلِ مواخذہ سطح سے کم تر درجے پر ہو اور جدید معاشرہ آزادئ اظہار کے حوالے سے اس سماجی ذمہ داری سے کیسے عہدہ برآ ہو سکتا ہے؟

آزادئ اظہار کے ضمن میں سب سے مؤثر قانونی مآخذ بین الاقوامی انسانی حقوق کا اعلان نامہ ہے جس کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ آرٹیکل ۔۱۹ کی رُو سے:

۱۔ ہر شخص کو آراء رکھنے کا اختیار ہوگا اور اس سلسلے میں کوئی مداخلت نہ ہوگی۔

۲۔ ہر شخص کو آزادئ اظہار حاصل ہوگی۔ اس حق میں ہر طرح کے نظریات کے بارے میں معلومات حاصل کرنے اور معلومات دوسروں تک پہنچانے کی آزادی شامل ہوگی۔ سرحدیں اس حق کی راہ میں حائل نہ ہوں گی۔ یہ معلومات تحریری شکل میں، زبانی شکل میں یا کسی آرٹ کی شکل یا کسی اور مطلوبہ ذریعے حاصل کی جا سکیں گی۔

۳۔ شق نمبر ۲ میں درج حق کی بجا آوری کے دوران خاص فرائض اور ذمہ داریاں لاگو ہوں گی لہٰذا اس ضمن میں کچھ پابندیاں بھی عائد ہو سکتی ہیں لیکن صرف وہ پابندیاں لاگو ہوں گی کہ جن کا قانون میں ذکر ہے اور ضروری سمجھی جائیں گی۔

الف۔ دوسروں کی عزت، شہرت اور حقوق سے متصادم نہ ہوں۔

ب۔ قومی سلامتی، امنِ عامہ، صحت عامہ یا اخلاقِ عامہ متاثر ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

شق نمبر ۲ میں مذکورہ آزادئ اظہار کے سلسلے میں معلومات، خیالات اور آراء کو دوسروں تک بغیر کسی مداخلت کے پہنچانا، چاہے کسی

بھی مواد پر مبنی ہوں۔ مواد کا غیر جانبدار ہونا، بالفاظ دیگر آزادیٔ اظہار ہر اساسی اصول کے طور پر کسی رائے، پیغام کی نوعیت کی بنیاد پر نہیں روکا جا سکتا۔

یہ حق نہ صرف نظریات کے مواد اور فراہم کردہ معلومات کو تحفظ دیتا ہے بلکہ اُن ذرائع کو بھی تحفظ دیتا ہے کہ جس کے توسط سے یہ نظریات اور معلومات دوسروں تک منتقل کی جائیں۔ انسانی حقوق کے بین الاقوامی اعلان نامہ کی رُو سے آزادیٔ اظہار کی ضمانت ہر ایک شخص کو حاصل ہے کہ وہ اپنے خیالات، اپنی آراء اور اپنے معتقدات چاہے وہ مذاقِ عامہ یا رائے عامہ سے متصادم ہوں، رکھ سکتا ہے اور پھیلا سکتا ہے۔ یہ آزادیٔ اظہار کا دوہرا پہلو ہے جو بیک وقت جہاں فرد کے حقوق کی توثیق کرتا ہے وہیں کہتا ہے کہ کوئی شخص کسی کی آزادی پر کوئی قدغن نہیں لگا سکتا اور ہر طرح کی معلومات، نظریات جس کا دوسرے اظہار کریں، تک رسائی کا اجتماعی حق رکھتا ہے۔ اظہار صرف الفاظ تک محدود نہیں، اس میں علامتی اظہار بشمول جسمانی حرکات اور مخصوص رویّہ بھی شامل ہے۔

آزادیٔ اظہار کے زمرے میں قلیل تعداد رکھنے والے گروہ بھی اُسی طرح کے حقوق اور ذمہ داریاں رکھتے ہیں جس قدر کہ اکثریت کا حق ہے۔ سیاسی استصواب جابرانہ ریاستی طاقت اور تعلیمی نظام کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے اور ''اتفاقِ رائے'' تو بذاتِ خود اشرافیہ کا اقلیتی آراء کو دبانے کا ایک حربہ ہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ یہ (آراء) اکثریت کی ہے یا اقلیت کی۔

اس سلسلہ میں جمہوریت کو اہمیت حاصل ہے کیونکہ اکثریتی رائے ہی فیصلے کا تعین کرتی ہے لیکن جمہوریت اپنی اصل روح میں صرف اکثریت کے شاندار مظاہرے کا نام نہیں (جمہوریت میں) اقلیتی نکتہ نظر کے بارے میں بھی ہمدردانہ رویّہ پایا جاتا ہے۔ حالانکہ دیکھنے میں آیا ہے کہ مختلف پلیٹ فارم پر اقلیتی آوازوں کو دبا دیا جاتا ہے اور ذرائع ابلاغ میں ایسے نکتہ نظر کو نمایاں نہیں کیا جاتا۔ نیوزی لینڈ کے جسٹس گولٹ نے ہوسکنگ بنام رننگ کے مقدمہ میں کہا ہے:

> Although the right of freedom of expression is not in every case the ace of trumps, it is a powerfull card to which the courts of this country must always pay appropriate respect. [۴]

> اگرچہ آزادیٔ اظہار کا حق ہر مقدمے کی صورت میں ترپ کے پتے کی حیثیت نہیں رکھتا لیکن یہ ایک طاقتور پتہ ہے۔ ہمارے ملک کی عدالتوں کو چاہیے کہ ہمیشہ اس کا مناسب احترام کریں۔

اسی سلسلے میں برٹرینڈ رسل اپنے مضمون ''آزادی اور معاشرہ'' میں لکھتے ہیں: فرد کی آزادی کا احترام وہاں ہونا چاہیے جہاں اُس کے اعمال سے دوسروں کو کوئی براہِ راست واضح اور غیر مشکوک نقصان نہیں پہنچتا۔ [۵]

انسانی حقوق و فرائض کے وسیع تر تناظر میں اس برابری کے بنیادی خیال کو سامنے لانا چاہیے جو انسانی حقوق کے بنیادی ڈھانچے کے گرد گھومتا ہے۔ قانون ساز اداروں سے یہ مطالبہ کیا جانا چاہیئے کہ ریاست میں قومی، نسلی، مذہبی نفرت انگیزی جو انسانوں

کے درمیان امتیاز اور تفریق معاندانہ رویے اور تشدد کا سبب بنتی ہے پر مکمل پابندی لگائیں۔ انسانی حقوق کے ایکٹ HRA مجریہ ۱۹۳۳ء کی دفعہ ۱۶ اُس اظہار پر پابندی عائد کرتی ہے جو کسی کو خوفزدہ کرے جس میں ناشائستہ زبان استعمال ہو، جو کسی کے لیے توہین آمیز ہو، جس کے بارے میں یہ یقین ہو کہ وہ کسی شخص یا کسی گروہ کے لیے ان کے رنگ ونسل، مذہبی یا قومی بنیادوں پر ان کے لیے اشتعال انگیز ہو گا۔

سیکشن/ دفعہ ۱۳۱ دفعہ ۱۶ کی طرح ہی مجرمانہ فعل کی تعریف کرتی ہے لیکن اس میں یہ اضافی الفاظ آتے ہیں کہ کسی کے بارے میں اشتعال انگیزی کا ارادہ یا کسی سے خلاف بدنیتی یا ارادہ توہین شامل ہیں۔ نسلی تعلقات کے ایکٹ مجریہ ۱۹۷۱ء کی رو سے نسلی عدم توازن کی طرف انگیخت دلانا مجرمانہ فعل قرار دیا گیا ہے۔

نیوزی لینڈ کے بروز (Burrows) کے مطابق آزادیٔ اظہار کے مہیا کرنے کے عمل میں توازن برقرار رکھنا مشکل ترین امر ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> If you don't regulate enough, unquestionably people can be hurt, If you're too free, you can damage society, you can damage individuals. At the other end, if you're too regulated and too restricted, the public aren't given the information they need. It is the most difficult area in the whole of the law to get right. There are just so many cross currents, so many important interests in it, that to strike the correct balance that will please everybody is virtually impossible. [۲]

> اگر آپ معقول حد تک کنٹرول نہیں کرتے تو یقیناً لوگوں کو صدمہ پہنچ سکتا ہے اور اگر آپ بہت زیادہ آزادی دیں تو آپ معاشرے کو نقصان پہنچا سکتے ہیں۔ آپ افراد کو نقصان پہنچا سکتے ہیں۔ دوسری طرف اگر بہت سی پابندیوں کا شکار ہوں گے تو عوام کو مطلوبہ اطلاعات میسّر نہیں ہوں گی۔ اس قانون کا یہ حصّہ بے اندازہ مشکلات رکھتا ہے جہاں اس توازن پر پہنچا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں بہت سے مخالف تموجات پائے جاتے ہیں۔ بہت سے اہم مفادات پیوستہ ہوتے ہیں، صحیح ترین توازن پر پہنچنا کہ جو ہر ایک کو خوش کر سکے بدیہی طور پر ناممکن ہے۔

لیکن اس کا مطلب قطعاً یہ نہیں ہے کہ آزادیٔ اظہار کے حق سے دستبردار ہو جائیں بلکہ اِس امر میں مزید غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے۔ کسی جکڑ بند معاشرے میں آزادیٔ اظہار ناممکن سا عمل ہے کیونکہ ایسے معاشرے میں نئے خیالات و افکار قائم نہیں ہو سکتے اور جاری و مروّجہ افکار کی بالادستی حکمران طبقہ قائم رکھنا چاہتا ہے کیونکہ انہیں نئے افکار ناقبول ہوتے ہیں کیونکہ نئے افکار کے ساتھ ہی تبدیلی کا عمل بھی شروع ہو جاتا ہے اس لئے ایسا ماحول پیدا کیا جاتا ہے کہ لوگ بادشاہ کے خلاف سوچنا تک گناہ سمجھیں اس طرح

یہ ادارہ ایک Taboo (تحریم) کی حیثیت اختیار کر جاتا ہے۔ یہ سلسلہ اس قدر طویل ہوتا ہے کہ لوگ نفسیاتی طور پر غلامی اختیار کر لیتے ہیں لیکن کہیں نہ کہیں افکار کی آزادی کا یہ دروازہ کھولنا پڑتا ہے کیونکہ آبادیاں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بڑھتی ہیں اور وسائل بھی بڑھتے ہیں تو سماجی مسائل بھی بڑھتے ہیں۔ سماجی مسائل کا حل سیاسی تبدیلیوں سے ممکن ہوسکتا ہے۔ سیاسی تبدیلی کا براہِ راست تعلق معاشی تبدیلی سے ہے اس لئے افکار کی آزادی جمہوری بن جاتی ہے۔ لوگ ہر وہ چیز جو اُن کے مسائل کا سبب ہوتی ہے، اُن کی شعور سازی میں مدد دیتی ہے پھر یہ عمل صرف تجزیاتی صورت میں نہیں رہتا بلکہ افکار کا روپ دھارتا ہے اور اپنے افکار کے ذریعے سماج کی تبدیلی کے لئے سماج کو اپنے افکار سے آگاہ کرتا ہے۔ افکار و خیالات کی اس آزادی کے بارے میں برٹرینڈ رسل کہتے ہیں ”ہمارے خیالات کی آزادی سے فن اور فلسفے کی پوری دنیا ہی پیدا نہیں ہوتی بلکہ حُسن کا وژن بھی جنم لیتا ہے۔“۷ خیالات کی تازگی ہی افکار کی آبیاری کرتی ہے اور خیالات کی پختگی، فلسفہ و فکر، علم و دانش اور آگہی کے ساتھ مل کر حسنِ زندگی کی راہ پاتے ہیں۔

بعض معاملات ایسے ہوتے ہیں جس میں ایک محدود پیمانے پر احرار کی قائم کی جاسکتی ہے۔ لوگوں کو اپنے افکار کا ہم خیال بنایا جاسکتا ہے۔ بعض باتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جو افکار کی روایت کو چیلنج کرتی ہیں اس سلسلے میں فکر کی آزادی سے پہلے اظہار کی آزادی کی ضرورت ہوتی ہے گویا فکر کی آزادی اظہار کی آزادی کے ساتھ مشروط ہے۔ آزادیٔ اظہار کے ذریعے فرد کی اصلاح کا مسئلہ اور اجتماعی ہمواری کا مسئلہ حل ہوتا ہے۔ اسی سلسلہ میں نجمن این کارڈوز کہتے ہیں:

> Freedom of expression is the matrix, the indispensable condition of nearly every other form of freedom. ۸

آزادیٔ اظہار ایک سانچہ ہے اور تقریباً ہر دوسری قسم کی آزادی کے لئے ایک ناگزیر شرط ہے۔

اقدار اور روایات کے متوازی ایک نیا فکری جہان قائم کرنا لازمی جزو ہے کیونکہ اس کا مخاطب براہِ راست سماج ہوتا ہے۔ یہ معاشی تاریخی روایات کو چیلنج کرتی ہیں اور افکار و خیالات کی قبولیت کے لئے آمادگی پیدا کرتی ہیں۔ آمادگی اس لئے قائم ہوتی ہے کیونکہ مخصوص سیاسی سماجی نظام میں رہ کر مسائل کا حل نہیں نکلتا اسی لیے نئے فکری رجحان کے لیے آمادگی پیدا ہوتی ہے۔ اس جنگ میں پہلا مرحلہ سیاسی جدوجہد کے ذریعے معاشی اور سماجی مسائل کو نئی تفہیم دینا ہے۔ حکمران طبقات اس سلسلہ میں شدید مزاحمت کا مظاہر کرتے ہیں لیکن قانون متحرک ہو تو لوگوں کو راستہ میّسر آجاتا ہے سیاسی جدوجہد کے ذریعے وہ قربانیاں دیتے ہیں اور تبدیلی کے خواہاں ہوتے ہیں اور رسل کے مطابق یہ تقاضا کرتے ہیں ”ہماری خواہشیں اگر دوسروں کے لیے تباہ کن اور خطرناک نہ ہوں تو پھر انہیں آزادانہ اظہار کا موقع ملنا چاہیے۔“ ۹

سماج کی فکری اور مادی نشوونما آزادیٔ اظہار کے بغیر ممکن نہیں۔ پوری انسانی تاریخ اس امر کی گواہ ہے کہ کسی بھی دور میں انسان خاموش تماشائی نہیں رہا۔۔۔وہ تاریخ کے منظرنامے کا سٹیریو ٹائپ کردار نہیں ہوتا کہ جس کی کہانی محض مروّجہ اخلاقیات، Taboos (تحریمات) اور روایات لکھتے ہیں بلکہ مسائل کے حوالے سے ان کرداروں کا تجزیاتی ذہن خود اپنے کردار کی نوعیت کو بدل دینے کا

شدید خواہش مند ہوتا ہے۔ یہ انفرادی اور قومی سطح پر تاریخی حوالوں سے ایک فرد یا افراد یا اقوام کا تاریخی مرحلہ ہوتا ہے۔ اس طرح افکار اپنے اظہار کی کامل آزادی کے بغیر اپنے اس تنقیدی، تجزیاتی اور تخلیقی شعور کی بیداری کو عمل میں نہیں لا سکتے۔ اگر عملی شکل نہ دی جا سکے تو انسان بے بسی اور مایوسی کا شکار ہو جاتا ہے۔ انسان کی سماجی ساخت ایسی ہوتی ہے کہ وہ بہت عرصہ ذلت اور مقہوری کی زندگی بسر نہیں کر سکتا لہٰذا نتائج کی پرواہ کئے بغیر سقراط، افلاطون، ارسطو، کارل مارکس، ڈارون اور فرائیڈ جیسے لوگ پیدا ہو جاتے ہیں۔ البرٹ آئن سٹائن لکھتے ہیں:

Everything that is really great and inspiring is created by the individual who can labour in freedom.[10]

ہر تخلیق واقعتاً عظیم ہے اور جوش و جذبے کو اُبھارتی ہے اگر تخلیق کار آزادی کے ساتھ تخلیقی مشق میں کوشاں رہتا ہے۔

خالص سیاسی طور پر حساس شخصیت وہ ہوتی ہے جو اپنے اظہار میں کسی بھی اقلیت کا دل نہ دکھائے یا ان کے تحفظات کا خیال رکھے۔ وہ ایسی رائے کا اظہار کرے جو سب کے لیے ممکن ہو۔ لیکن یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ اپنی رائے کا اظہار کریں اور وہ سب کے لئے قابلِ قبول ہو۔ اس صورتِ حال میں آپ کی کوئی رائے نہیں ہوگی۔ اگر سچ بولنے کی نصیحت ایک آفاقی سچائی ہے اگر انفرادی طور پر یہ رائے دی جائے تو یہ ذاتی مسئلہ ہوگا لیکن اجتماعی طور پر اگر کسی خاص نقطے پر کچھ لوگ جمع ہوتے ہیں تو خاص قسم کی رائے رکھنے کے باوجود ان کی رائے کے مخالف رائے نہیں دیں گے۔

ایسی سوسائٹی جہاں لوگ سیاسی طور پر درست رہنا چاہتے ہیں وہاں ایک مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ سوسائٹی میں تبدیلی واقع نہیں ہو سکتی کیونکہ موجودہ شکل کی تبدیلی ہی ارتقائی مراحل ہوتے ہیں تاکہ اپنے نقطۂ آغاز پیش کرنے کے عمل میں گرم جوشی کو ختم کرنا ضروری ہے۔ یہاں آپ کا ایک دائرہ ہے جس میں رہتے ہوئے آپ آزاد ہیں۔

سیاسی حساس شخصیت ایسے الفاظ، محاورات اور اسباب جن سے دوسرے گروہوں کی دل آزاری ہو انہیں استعمال کرنے میں احتیاط برتتے ہیں۔ بہترین اخلاقیات وہ ہے جو دوسرے کو کم سے کم نقصان پہنچاتی ہیں اور آپ کی رائے بھی قائم رہتی ہے اس لیے انسان دوست اور ذاتی مفادات کو منہا کر کے ہی کسی کی رائے کو یقینی بنایا جا سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں حکومتِ وقت کے قائم کردہ حصار کے باوجود اُن کی پالیسیوں کے خلاف آواز اٹھائی جاتی ہے۔ جمیل جالبی لکھتے ہیں:

۔۔۔رہا سماجی ذمہ داری کے سلسلہ میں حکومت کا سوال تو یہاں اتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ حکومتِ وقت سے اختلاف کرنا یا اس کا مذاق اڑانا یا اُس سے انحراف کرنا وطن دشمنی نہیں ہے اور نہ ہی غداری۔ یہی وہ چیز ہے جسے ہم اصطلاح میں ''آزادیٔ اظہار'' کا نام دیتے ہیں۔[11]

آزادیٔ اظہار دراصل وہ بنیادی انسانی حق اور وسیلہ ہے کہ جس کے ذریعے ادب و فنونِ لطیفہ ترقی کرتے ہیں۔ انسان

دوست مفکر کارلس لیمانٹ کے بقول:

"The humanist stress on complete cultural democracy and freedom of expression. It means that artists and writers should have the widest latitude in what they produce and say. A free literature is an absolute essential for a free culture."[۱۲]

انسان دوست (گروہ) ثقافتی جمہوریت اور آزادی اظہار پر مکمل زور دیتے ہیں۔ اس کا مطلب ہے کہ فنکار اور ادیب کہ جو وہ تخلیق کرتے ہیں یا وہ کچھ کہ جو کہتے ہیں وسیع تناظر کا حامل ہونا چاہیے۔ ایک مکمل غیر جانبدار ادب آزاد ثقافت کے لیے انتہائی ناگزیر ہے۔

اسی ضمن میں ڈاکٹر صلاح الدین درویش کہتے ہیں"غرض آزادیٔ اظہار کا حق تمام تر انسانی حقوق کے حصول کا بنیادی سرچشمہ ہے اور ادب آزادیٔ اظہار کے بنیادی انسانی حق کا مؤثر وسیلہ ہے۔"[۱۳]

اگر تمام لوگ بجز ایک شخص کے ایک رائے ہوں اور صرف ایک شخص دوسری رائے رکھتا ہو تو اس صورت میں وہ تمام لوگ بھی اس ایک شخص کے بہ جبر زبان بند کرنے میں اس قدر برسرِحق ہوں گے جس قدر کہ وہ ایک شخص بشرط قدرت ان تمام لوگوں کے خاموش کرنے میں ہوتا۔ کسی رائے کو روکنے میں جو مخصوص خرابی ہوتی ہے وہ یہ کہ اس سے کُل بنی نوع انسان کا نقصان ہوتا ہے خواہ وہ موجودہ نسل ہو یا آنے والی نسلیں ہوں اس میں اُن کا نقصان بھی ہے جو رائے صحیح ہے تو وہ اپنی غلطی کی تصحیح کرنے کے موقع سے محروم رہتے ہیں۔ اگر غلط ہے تو وہ صحت کے واضح تر تخیل سے سچ اور غلطی کے تصادم سے پیدا ہوتا ہے، ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں اور یہ تقریباً اسی قدر نفع بخش ہے۔ جس رائے کے جبراً روکے جانے کی کوشش کی جا رہی ہے وہ بہت ممکن ہے کہ صحیح ہو اسی میں شبہ نہیں کہ جو لوگ اسے روکنا چاہتے ہیں وہ اس کی صحت کے لیے فکر مند ہوتے ہیں لیکن وہ کچھ غیر خطا پذیر نہیں ہیں۔ انھیں یہ کوئی حق نہیں کہ وہ کسی مسئلہ کا فیصلہ کریں اور دوسرے لوگوں کو اِس کے متعلق اظہارِ رائے کا حق نہ دیں۔

بڑے بڑے مطلق العنان سلاطین یا وہ لوگ جو خوشامد کے عادی ہوتے ہیں۔ انھیں تقریباً تمام معاملات میں اپنی رائے پر ایسا ہی اعتمادِ کلی ہوتا ہے لیکن جو لوگ ان سے بہتر حالت میں ہیں اور جنہیں اپنی آرا پر بحث و حجت کے سننے کا موقع ملتا ہے اور جس وقت ان کی غلطی ثابت ہو جاتی ہے وہ اسے تسلیم بھی کر لیتے ہیں۔ وہ اِس قسم کا اعتمادِ کلی اپنی صرف اُن آرا کے متعلق رکھتے ہیں جن میں ان کے گردوپیش کے لوگ ان کے ہمنوا ہوں۔ جان اسٹورٹ مِل کنفیوشس کے بارے میں لکھتے ہیں:

کنفیوشس کی تمام تعلیمات کا لب لباب ان چند لفظوں میں ہے۔ وہ کہا کرتا تھا کہ جماعت ایک فرمانِ الٰہی ہے اور یہ پانچ قسم کے تعلقات پر قائم ہے۔ حاکم و رعایا، پدر و فرزند، زن و خاوند، برادر و اغیار۔ ان میں حاکم، پدر، خاوند

> اور برادر کا حق ہے امرا اور رعایا، فرزند، زن اور برادر کا فرض ہے اطاعت۔ حکم دینے والوں کو چاہیے کہ وہ حق اور انصاف سے کام لیں اور اسی طرح اطاعت کرنے والوں پر بھی فرض ہے کہ وہ حق اور انصاف کو ملحوظ رکھیں۔ دوستوں میں مساویانہ تعلقات ہونے چاہئیں جو حق اور نیکی پر قائم ہوں۔[۱۴]

حیاتِ انسانی کے اغراض کے لیے جتنے یقین کی ضرورت ہے وہ موجود ہے۔ ہمیں اپنے اعمال و افعال کے لئے اپنی رائے کو صحیح ماننا نہ صرف جائز ہے بلکہ ضروری ہے اور جب ہم آدمیوں کو ایسی آرا کی اشاعت سے روکتے ہیں جنہیں ہم جماعت کے لیے مضر سمجھتے ہیں تو بھی ہم کچھ اس سے زیادہ فرض نہیں کرتے۔ جان اسٹورٹ مل کے بقول:

> اپنی رائے کو رد کرنے والا غلط ثابت کرنے کی پوری آزادی دینا ہی تو ایک ایسی شرط ہے جس سے ہم عمل کی بجا طور پر اسے صحیح تسلیم کر سکتے ہیں اور اس کے علاوہ کوئی دوسری صورت نہیں ہے جس کی بناء پر کوئی انسانی عقل وفہم رکھنے والا اپنی رائے کے صحیح ہونے کا کوئی معقول اطمینان کر سکے۔[۱۵]

جب ہم رائے کی تاریخ یا انسانی زندگی کی عام حالت پر غور کرتے ہیں تو ہماری سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ ان کی حالت جیسی بھی ہے اس سے بدتر کیوں نہیں ہے؟ یہ تو یقین ہے کہ یہ فہم انسان کی فطری قوت کا نتیجہ نہیں ہے کیوں کہ کسی ایک معاملہ میں جو بالکل بدیہی نہیں ہے، ننانوے اشخاص ایسے ہیں جو اس پر خود بخود فیصلہ کرنے کے قابل نہیں بلکہ صرف ایک ہوتا ہے جو اس قابل ہوتا ہے اور اس سویں شخص کی قابلیت بھی اضافی ہوتی ہے۔

اس امر سے یہ قضیہ سامنے آتا ہے کہ انفرادی حیثیت اجتماعی حیثیت سے زیادہ اہم مقام رکھتی ہے لیکن ایک سو کے مقابلے میں ایک غلط یا ذاتی عناد کی رائے/خیال رکھ سکتا ہے۔

سیاسیات میں یہ ایک تقریباً مسلمہ سی بات ہے کہ ایک جماعت جو نظامِ دامن کی حامی ہو اور دوسری جو ترقی و اصلاح کی علمبردار ہو دونوں سیاسی زندگی کی فلاح و بہبود کے لیے ضروری سمجھی جاتی ہیں تاوقتیکہ اِن میں سے ایک اس قدر وسیع النظر نہ ہو جائے کہ وہ نظام اور ترقی دونوں کی یکساں حامی ہو اور یہ سمجھتی ہو کہ کونسی چیز باقی رکھنے کے لائق ہے اور کونسی دور کر دینے کے قابل۔ ان دونوں خیالات میں سے ہر ایک کا افادہ دوسری کی خامی سے پیدا ہوتا ہے لیکن بڑی حد تک دوسرے خیال کی مخالفت ہی دونوں کو عقل وصحت کے حدود میں رکھتی ہے جب تک کہ جمہوریت و اشرافیت، سرمایہ داری و مساوات دولت، تعاون باہمی و مقابلہ، تعیش و اعتدال، اجتماعیت و انفرادیت، آزادی و انضباط اور ایسی قسم کی عملی زندگی کے تمام اضداد کی موافقت و مخالفت میں یکساں طور پر آزادی کے ساتھ خیالات ظاہر نہ کئے جائیں اور ان کی اُسی شدّت اور خوبی کے ساتھ مخالفت نہ کی جائے جیسی کہ موافقت ہو، اس وقت تک ان کا پوار پورا حق ادا نہیں ہوسکتا یقینی ہے کہ ایک کا پلّہ ہلکا ہو جائے گا اور دوسرے کا بھاری۔ حقیقت اصل زندگی کے بڑے بڑے عملی معاملات میں زیادہ تر اضداد کے باہم اتفاق و اتحاد اور اختلاط و ارتباط کا نام ہے یہاں تک کہ بہت کم لوگوں کے دماغ اس قدر وسیع اور بے لوث ہوتے ہیں جو یہ اختلاط وارتباط کسی قدر صحت کے ساتھ پیدا کر سکیں اور یہ پیدا بھی اُسی وقت ہوتا

ہے جب کہ ہر دو فریق ایک دوسرے سے برسر پیکار ہوں۔ محمد حسن عسکری آزادیٔ اظہار کے بارے میں لکھتے ہیں:

> اظہار پر پابندیاں خواہ حکومت لگائے یا کوئی جماعت یا کوئی طاقت اور فرد لیکن اگر سماج میں رہنے والے افراد کو یہ پابندیاں کسی نہ کسی ڈر سے یا لحاظ کی وجہ سے یا احتراماً اور عقیدتاً قبول کرنا پڑتی ہیں تو نتیجہ بہرصورت یکساں ہوں گا۔ یہاں مجھے پابندیاں لگانے والے کی نیت سے بھی سروکار نہیں ہے۔ اضافی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ارادہ تو ہر ایک کا ہی نیک ہوتا ہے لیکن جیسا کسی نے کہا ہے جہنم کا راستہ نیک ارادے ہی ہموار کرتے ہیں۔ اس کے لیے مجھے اس سے کوئی غرض نہیں کہ اظہار پر پابندیاں کس نے عائد کی ہیں اور کیوں کی ہیں۔ بحث تو ان نتائج سے ہے جو فرد کو برداشت کرنے پڑتے ہیں۔[16]

اگر اظہار پر پابندیاں لگائی جائیں تو پہلا صدمہ فرد کو یہ پہنچتا ہے کہ جس شرط پر اس سماج میں اس کی زندگی ممکن تھی وہ پوری نہیں ہو رہی۔ اس مایوسی کے دو نتیجے ہو سکتے ہیں یا تو یہ کہ فرد اس سماج کے خلاف بغاوت کر دے مگر یہ ایک خطرناک فعل ہے۔ اس کے نتیجے کے متعلق پہلے سے کوئی پیش گوئی نہیں کی جا سکتی تشدد کا نتیجہ عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ یا تو سماج میں انتشار پھیلے یا پھر بہت ہی بے حیا قسم کی مطلق العنان حکومت قائم ہو جائے۔ بغاوت کے علاوہ دوسرا ردِعمل یہ ہے کہ فرد اپنے آپ کو سماج سے بالکل الگ کرے اور اجتماعی معاملات میں دلچسپی لینا چھوڑ دے اور صرف اپنے لیے زندہ رہے اور وہ بھی بہت چھوٹے معنوں میں یعنی اپنی ضروریات زندگی پوری کرنے کی حد تک یا زیادہ سے زیادہ دولت اور طاقت اپنے قبضے میں لانے کی حد تک اس طرزِ عمل سے اجتماعی زندگی کو نقصان پہنچیں گے تو وہ الگ رہے کیونکہ دوسرے لوگوں کے ساتھ رہنے کے معنی ہیں اشتراک۔ صرف مادی چیزوں میں اشتراک نہیں بلکہ جذباتی اعتبار سے بھی ہر آدمی چاہتا ہے کہ دوسروں کو اس پر اعتماد ہو۔ دوسرے اس سے محبت کریں لیکن جب فرد نے اپنے آپ کو دوسروں سے الگ کر لیا ہو تو نہ تو وہ دوسروں کو اپنا اعتماد اور محبت دے سکتا ہے نہ دوسروں سے اس کی توقع رکھ سکتا ہے۔ اگر ایک فرد کے مفاد دوسروں سے وابستہ نہیں ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے اس کے دشمن ہیں۔ جس سماج میں افراد اپنا نامیاتی رشتہ بھول گئے ہوں، وہاں دولت یا طاقت کا حصول بھی فرد کو اطمینان نہیں بخش سکتا جب لوگ اپنی اجتماعی زندگی اور اس کی تشکیل کے بارے میں آزادی سے بحث نہ کر سکیں تو پھر وہ ایک دوسرے پر اور اس کی نیت پر شک کرنے لگتے ہیں۔ اس شک کا دائرہ بڑھتے بڑھتے ذاتی تعلقات تک پہنچ جاتا ہے جو نہ محبت کے تعلقات رہتے ہیں نہ نفرت کے بلکہ گھٹے گھٹے شکوک و شبہات میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ یہ سلسلہ آخر میں جا کر پھر سماجی انتشار سے مل جاتا ہے۔ بقول وجاہت مسعود:

> آزادیٔ اظہار کا معیار یہ ہے کہ اپنے ضمیر کی روشنی میں صحیح مقام پر اپنی حقیقی رائے کا اعلان بلاخوف و خطر کیا جائے۔ ایسی آواز بھلے صحرا میں اذان ہو مگر بہار کی آمد کا اعلان تو خزاں زدہ ٹہنی والی کونپل ہی کرتی ہے۔ سرسبز پیڑوں پر بیٹھی آکاس بیل نہیں۔[17]

فرض کیجیے ہم جس رائے کو بند کرنا چاہتے ہیں حقیقت میں وہ رائے صحیح و درست ہے اور جو لوگ اس کا انسداد چاہتے ہیں وہ

اس کی درستی اور صحت سے منکر ہیں مگر غور کرنا چاہیے کہ وہ لوگ یعنی اُس رائے کے بند کرنے والے ایسے نہیں ہیں جن سے غلطی اور خطا ہونی ممکن نہ ہو تو اُن کو اِس بات کا حق نہیں ہے کہ وہ اُس خاص معاملے کو تمام انسانوں کے لیے خود فیصلہ کریں اور شخصیتوں کو اپنی رائے کام میں لانے سے محدود کر دیں۔ سر سیّد احمد خان لکھتے ہیں:

کسی مخالف رائے کی سماعت سے اس وجہ سے انکار کرنا کہ ہم کو اُس کے غلط ہونے کا یقین ہے۔ گویا یہ کہنا ہے کہ ہمارا یقین، یقین کامل کا رتبہ رکھتا ہے اور اُس پر بحث و گفتگو کی ممانعت کرنا انبیاء سے بھی بڑھ کر اپنا رتبہ ٹھہرانا ہے اور اپنے تئیں ایسا سمجھنا ہے کہ ہم سے سہو و خطا کا ہونا ناممکن ہے۔۱۸

جو لوگ دولت و منصب اور حکومت یا علم کے سبب غیر محدود تعظیم و ادب کے عادی ہوتے ہیں وہ تمام معاملات میں اپنی آرا کے صحیح ہونے پر یقین کامل رکھتے ہیں اور اپنے اندر سہو و خطا ہونے کا احتمال بھی نہیں کرتے اور جو لوگ اُن سے کسی قدر زیادہ خوش نصیب ہیں، یعنی وہ کبھی کبھی اپنی آراء پر اعتراض، حجت اور تکرار ہوتے ہوئے سنتے ہیں اور کچھ کچھ اس بات کے عادی ہوتے ہیں کہ جب غلطی پر ہوں تو متنبہ ہونے پر اُس کو چھوڑ دیں اور درست بات کو مان لیں۔ اگر انہیں اپنی ہر رائے پر یقین کامل تو نہیں ہوتا لیکن ان آراء کی درستگی پر یقین ہوتا ہے جن کو وہ لوگ جو اُن کے اردگرد رہتے ہیں یا ایسے لوگ جن کی بات کو وہ نہایت ادب و تعظیم کے قابل سمجھتے ہیں ان آراء کو تسلیم کرتے ہیں۔ ایک باقاعدہ کلیہ ہے کہ جو شخص جس قدر اپنی رائے پر اعتماد نہیں رکھتا وہ شخص اسی قدر دنیا کی رائے پر عموماً زیادہ تر اعتماد رکھتا ہے جس کو بعض اصطلاحوں میں جمہور کی رائے یا جمہور کا مذہب کہا جاتا ہے۔ بقول سلیم احمد:

اہم اجتماعی مسائل کی آپ کوئی بھی فہرست تیار کیجیے۔ اس میں آزادیٔ رائے کا مسئلہ اگر سرِ فہرست نہیں تو شامل فہرست ضرور ہوگا لیکن آزادیٔ رائے کے معنی کیا ہیں۔ ایک مکان بنانا چاہتا ہوں میری خواہش ہے کہ مکان میں کم از کم پانچ کمرے بنوائے جائیں اور صدر دروازہ مشرق کی طرف ہو۔ آپ کہتے ہیں کہ زمین تنہا تمہاری نہیں ہے میری بھی ہے اس لیے مکان کا نقشہ میری مرضی سے تیار ہوگا۔ ٹھیک ہے ہم دونوں کو اپنی اپنی رائے پر قائم رہنے کا حق ہے۔ ہمیں چاہیے کہ ہم اپنا اپنا نقشہ زمین کے دوسرے شراکت داروں کے پاس لے جائیں پھر جس نقشہ پر اکثریت متفق ہو جائے اس پر مکان کی تعمیر کی جائے۔ قومی تعمیر میں آزادیٔ رائے کا یہی مفہوم ہے۔[19]

سر سیّد حالی اور ان کے رفقاء نے کفر کا فتویٰ کا مقابلہ آزادیٔ اظہار کے سر پر ہی سے کیا۔ دلیل میں ایسے لوگوں کے واقعات پیش کیے گئے جنھوں نے نامساعد حالات میں ایسی بات کہنے یا کرنے کی کوشش کی جسے حکومت یا عوام یا علماء تسلیم نہ کرتے ہوں۔ اس سلسلہ میں محمد حسن عسکری لکھتے ہیں:

چونکہ لوگ سیاست کے متعلق کھلے بندوں بحث کرتے ہوئے گھبراتے ہیں کیونکہ حکومت پر اعتراض کرتے ہی آدمی کمیونسٹ بن جاتا ہے۔ پھر وہ معاملہ بھی ہے کہ پیراں نمی پرند مریداں می پرانند، حکومت کے چھوٹے چھوٹے افسر سوئی کا بھالا بناتے ہیں اور اپنی خیر خواہی جتانے کو زیادہ سے زیادہ کمیونسٹ دریافت کرتے ہیں۔ غرض چاہے

> اظہار پر پابندی ہو یا نہ ہو۔ لوگ اس حق سے کام لیتے ہوئے ڈرتے ہیں۔ ملک کی سیاست پر آزادی سے بحث کرنے کا دروازہ بند ہو گیا تو انسان میں اپنی اجتماعی زندگی میں دلچسپی لینے کا جو فطری رجحان ہوتا ہے اس نے یہ خوفناک راستہ نکالا۔۔۔ کہ چھوٹی چھوٹی بحثیں اتنی شدت اختیار کر گئیں کہ معلوم ہوتا ہے ملک کے سامنے کوئی اور اہم مسئلہ ہے ہی نہیں۔[۲۰]

آزادیٔ اظہار کا اُصول نئے معاشرہ کا اُصول ہے۔ غور سے دیکھا جائے تو اسی اصول کی مدد سے ہم ''شاہی'' زمانہ سے ''جمہوری'' میں داخل ہوئے ہیں۔ بظاہر معمولی سے دو لفظوں کے ردّوبدل سے ہماری زمین اور آسمان کس طرح بدل گئے۔ اس کا اندازہ لگانا بھی آسان نہیں رہا۔ جمہوری نظامِ ملک کے تمام پرانے اداروں کی موت تھا۔ حکومت یا معاشرے کا اجتماعی نظام کے بارے میں بنیادی تصوّر بدل جائے تو گھر کا نظام اپنے آپ بدل جاتا ہے۔ اجتماعی زندگی میں ''بادشاہ'' معزول ہوتا ہے اور گھر میں ''باپ'' کی حکومت بھی اپنے آپ ختم ہو جاتی ہے۔ ریاستی جبر کے خلاف ڈاکٹر سلیم اختر سارتر کے نقطۂ نظر کو یوں بیان کرتے ہیں:

> سارتر جس بے باکی سے حکومت کو ہدفِ تنقید بناتا رہا وہ بھی سب پر عیاں ہے اور اس تنقید کے معاملے کتنا بے باک بلکہ تلخ تھا۔ اس سے بھی سب آگاہ ہیں حتیٰ کہ اُس نے نوبل پرائز لینے سے انکار کر دیا تو یہ الجزائر پر اپنے مؤقف کی بنا پر تھا۔ الجزائر کے مسلمانوں کی جدوجہد آزادی سے اِس دہریہ ادیب کی اس شدید دلچسپی سے جہاں اس کی انسان دوستی کا ثبوت ہے وہاں انعام نہ لینے سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ وہ دل کا کتنا غنی تھا۔[۲۱]

بریخت نے بھی انسانی حقوق کے حوالے سے فاشزم کی مخالفت کی ہے۔ وہ شخصیت پرستی کی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ جن معاشروں میں شخصیتیں چھا جاتی ہیں۔ وہاں لوگوں کی تخلیقی صلاحیتیں دب جاتی ہیں۔ جس طرح ایک چھاؤں دار درخت کے نیچے اور کوئی پودا یا درخت سرسبز نہیں رہتا یہی صورت حال عظیم شخصیتوں کی تشکیل سے ہوتی ہے۔ بریخت ''سچ کہنے کی پانچ مشکلات'' میں کہتے ہیں:

> آج کے زمانہ میں اگر کوئی جھوٹ اور جہالت کے خلاف جہاد کرنا چاہتا ہے اور سچ لکھنا چاہتا ہے تو اسے کم از کم پانچ مشکلات پر قابو پانا ہوگا۔ اس کے لیے لازمی ہوگا کہ جرأت مند ہوتا کہ سچ لکھ سکے اور کسی کے دباؤ میں نہیں آئے۔ ہوشیار ہوتا کہ اپنی بات خوبصورتی سے کہہ سکے۔ فن میں ماہر ہو، اپنے فیصلے کا اظہار اس طرح کرے کہ جو مؤثر ہو، اس میں چالاکی بھی ہو کہ سچ کہے اور پکڑا نہ جائے۔ سچ کہنے کی یہ پانچ مشکلات فاشسٹ حکومتوں میں بہت زیادہ ہوتی ہیں خاص طور پر اُن کے لئے جو ان حکومتوں کے اندر رہتے ہیں حالانکہ وہ جلاوطن ہیں یا ملک سے بھاگے ہوئے ہیں۔ انھیں بھی اِن مشکلات سے سابقہ پڑتا ہے بلکہ وہ لوگ بھی اس سے دوچار ہوتے ہیں جو کہ نام نہاد بورژوا آزادی والے ملکوں میں رہتے ہیں۔[۲۲]

جو شخص آزادیٔ اظہار کو اپنانا چاہتا ہے وہ نہ تو کسی کے دباؤ میں آنا پسند کرتا ہے اور نہ ہی خاموش رہنا اور نہ ہی وہ جھوٹ بات کہنا چاہتا ہے اس لئے سچ کہنے والے کے لئے ضروری ہے کہ وہ یہ نہ سوچے کہ اپنے سچ سے صرف طاقتور کو بھڑکائے، بلکہ یہ

سوچے کہ اپنے عمل سے کمزور کو دھوکہ نہ دے۔ اس طرح جرات کے ساتھ نچلے طبقوں کی بات کرے اور ان کی محرومیوں کو سامنے لے کر آئے۔ بریخت کا کہنا ہے:

> سچائی کو لکھنے کے لئے صرف جرأت ہی کافی نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ایک اور چیز جو بہت ضروری ہے وہ یہ کہ سچائی کو کس طرح سے تلاش کیا جائے کیونکہ یہ حقیقت ہے کہ سچائی کو پانا کوئی سہل کام نہیں ہے دوسرے یہ بھی کوئی آسان بات نہیں کہ اس بات کا فیصلہ کیا جائے کہ کون سا سچ ایسا ہے جس کو بیان کیا جائے اور جس کے بیان کرنے سے کچھ فائدہ ہوگا مثلاً یہ تو سب کو معلوم ہے کہ کس طرح دنیا کی بڑی بڑی مہذب ریاستیں وحشی قبیلوں کے سامنے نہیں ٹھہر سکیں اور ختم ہو گئیں اور یہ بھی سب کو معلوم ہے کہ خانہ جنگی جو مہلک ہتھیاروں سے لڑی جاتی ہے، اپنے پیچھے انتشار اور لاتعداد مسائل چھوڑ جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ سچائی ہے لیکن اس کے علاوہ بھی اور سچائیاں ہیں مثلاً یہ کہ کرسی کی سطح برابر ہوتی ہے اور یہ کہ بارش اوپر سے نیچے کی جانب ہوتی ہے۔ اکثر شاعر اسی قسم کی سچائی لکھتے ہیں اور یہی حال آرٹسٹوں کا ہے جو ایک ڈوبتے ہوئے جہاز کی تصویر بناتے ہیں اور اپنے عمل سے طاقتوروں کو ناراض نہیں کرتے اور یہی لوگ اپنی تصویریں مہنگے داموں فروخت کرتے ہیں لیکن ظاہر ہے یہ لوگ سچائی کو نہیں پا سکتے۔ [۲۳]

ایسے لوگ بھی ہیں جو نہ تو طاقتور سے ڈرتے ہیں، اور نہ غربت و مفلسی سے خوف کھاتے ہیں لیکن اس کے باوجود سچائی کو نہیں پا سکتے۔ دراصل ان میں علم کی کمی ہوتی ہے اور یہ قدیم توہمات میں گرفتار رہتے ہیں ان کے لئے دنیا ایک پیچیدہ چیز ہوتی ہے اس لئے نہ تو وہ واقعات سے واقف ہوتے ہیں اور نہ ان کے باہمی اثرات سے اس لئے اس وقت کے تمام لکھنے والوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ زمانہ کی تبدیلی، مادی، جدلیاتی عمل، معاشیات اور تاریخ سے واقف ہوں جو کتابوں اور عملی تجربات سے سیکھتا ہے وہی نئی سچائیوں کو اُجاگر کر سکتا ہے۔

سچائی کے لئے ضروری ہے کہ اسے لکھنے اور پڑھنے والا دونوں ہی پہچان سکیں۔ اگر کوئی سچ بولے، تو سچ سننے والے بھی موجود ہونے چاہئیں اس لئے لکھنے والوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ یہ دیکھیں کہ وہ کس کے لئے لکھ رہے ہیں۔ ہمیں خراب صورت حال پر اس وقت لکھنا چاہیے جب ہمیں اُس کا تجربہ ہو اور ان لوگوں کو مخاطب کیا جائے جو مسائل سے گھرے ہوئے ہوں۔ سچائی جنگ لڑنے والی چیز ہے کیونکہ یہ نہ صرف جھوٹ کےخلاف لڑتی ہے بلکہ ان انسانوں کےخلاف بھی جو جھوٹ پھیلاتے ہیں۔ بریخت لکھتے ہیں "جب سچائی کو دبایا اور چھپایا جاتا ہے تو اسے بیان کرنے کے لئے چالاکی کی ضرورت ہوتی ہے۔ الفاظ کا صحیح استعمال سچائی کو ظاہر کرتا ہے اور جھوٹ کا پردہ چاک کرتا ہے۔" [۲۴]

اس سلسلے میں بریخت مثالیں دیتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں جب عوام (Folks) کی جگہ قوم اور زمین کی جگہ جائیداد کی اصطلاحیں استعمال کی جاتی ہیں تو یہ گمراہی کی جانب لے جاتی ہیں کیونکہ لفظ عوام ایک اتحاد اور اکائی کی علامت ہے اور اجتماعی دلچسپی کو ظاہر کرتا ہے جب کہ قومیں ایک ہی ملک میں کئی ہوتیں ہیں اور اُن کے مفادات بھی ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتے ہیں اور یہ سچائی ہے کہ جسے چھپایا جاتا ہے اسی طرح جب زمین کی خوشبو کی بات کی جاتی ہے تو یہ حکمرانوں کا جھوٹ ہوتا ہے کیونکہ

اس میں عوام کی محبت شامل نہیں ہوتی بلکہ اس سے مراد اناج کی قیمت اور محنت کی قیمت ہوتی ہے جو زمین کی محنت سے فائدہ اٹھاتے ہیں، وہ لوگ ہیں جو خود اناج پیدا نہیں کر سکتے اور زمین کی خوشبو ان کے پہیوں کے مقابلے میں دب جاتی ہے اور وہ اس خوشبو کی بجائے کچھ اور ہی سونگھتے ہیں اس لیے زمین کے بجائے جائیداد یا قبضہ زمین صحیح لفظ ہے کیونکہ اس سے آدمی کو دھوکہ نہیں ہوتا۔ ان ملکوں میں جہاں آمرانہ طرزِ حکومت ہو وہاں 'تنظیم' کی جگہ 'فرماں برداری' لکھنا چاہیے کیونکہ تنظیم تو بغیر حکمران کے بھی ممکن ہے۔ لکھنے والا الفاظ کی تبدیلی کے ذریعے بہ آسانی اپنی بات کہہ سکتا ہے مثلاً انگلستان کے ٹامس مور نے ایک ایسی یوٹوپیا کا نقشہ کھینچا کہ جہاں انصاف کا دور دورہ تھا اور وہ اس سرزمین سے مختلف تھی جہاں وہ رہ رہا تھا لیکن حالات کے لحاظ سے وہ اس سے ملتی جلتی تھی۔ لینن جسے زار کی پولیس نے تنگ کر رکھا تھا اس نے روسی بورژوا استحصال اور ظلم کو جو انھوں نے جزیرہ زخالین میں کر رکھا تھا، اس طرح بیان کیا کہ اس نے روس کی جگہ ''جاپان'' اور زخالین کی جگہ ''کوریا'' لکھا اور پڑھنے والوں کو جاپانی نظام میں روسی استحصالی طریقے نظر آئے جو وہ زخالین میں استعمال کر رہے تھے۔ یہ تحریر ممنوع قرار نہیں دی گئی کیونکہ اس وقت جاپان روس کا دشمن تھا اس لئے جو بات جرمنی میں رہتے ہوئے جرمنی کے بارے میں بیان نہیں کی جا سکتی۔ وہ بات آسٹریا کے بارے میں لکھ کر کی جا سکتی ہے۔ والٹیر نے چرچ اور اعتقادات اور معجزوں کے خلاف جنگ لڑی، لینن نے ایک نوجوان خاتون پر نظم لکھی اور اس معجزہ کا ذکر کیا کہ یوہانا فوجیوں اور راہبوں کے درمیان ایک مدت رہی اور اس کے باوجود وہ کنواری کی کنواری رہی۔ شیکسپیئر کے ہاں بھی چالاکی کا ایک نمونہ ہم اس تقریر میں دیکھتے ہیں جو انطونیو نے سیزر کی لاش پر کی۔ وہ بار بار اس بات کو دہراتا ہے کہ سیزر کا قاتل ''بروٹس'' ایک قابلِ احترام شخص ہے لیکن پھر وہ اس قتل کے عمل کو بھی دہراتا ہے اور اس کا یہ بیان مؤثر ہوتا ہے۔ ایک مصری شاعر نے جو چار ہزار سال قبل گزار ہے، سچ کہنے کے لئے اس نے بھی اس قسم کے طریقے استعمال کئے تھے۔ اس کا دور طبقاتی کشمکش کا اہم دور تھا اور حکمران عوامی طبقے عوامی دباؤ میں آئے ہوئے تھے اس موقع پر دربار میں ایک دانش مند آتا ہے اور حکمران اور امراء کے سامنے اندرونی دشمنوں اور خطرات سے انہیں آگاہ کرتا ہے، اپنے طویل بیان میں وہ اس بے چینی کا ذکر کرتا ہے جو نچلے طبقوں میں پائی جاتی تھی۔ اس کا بیان اس قسم کا ہے اور یہ اس طرح ہے کہ اونچے لوگ شکایتیں کر رہے ہیں جب کہ نچلے طبقوں کے لوگ خوشی سے بھرپور ہیں۔ ہر شخص یہ کہتا ہے کہ ہم اپنے شہر کے طاقتوروں کو نکال باہر کرنا چاہتے ہیں۔

قصہ مختصر ہم ان پانچ مشکلات کو بریخت کے مطابق ایک مقصد کے لئے استعمال کریں، اور سچائی کو اس انداز میں کہیں کہ دشمن اسے نہ پا سکے اور سچ کہنے والے کو نہ روک سکے۔

انسانی سماج میں خواہ وہ قدیم دور ہو یا جدید انسان کے بے شمار حقوق میں آزادیٔ اظہار کا حق سب سے زیادہ اہمیت کا حامل رہا ہے۔ قدیم تہذیبوں میں اس اہم مسئلہ کی طرف کم توجہ کی گئی ہے مگر جدید عہد میں اس امر کی ضرورت کو خاص طور پر محسوس کیا گیا اور ''انسانی حقوق کا اعلامیہ'' اور ''آئین پاکستان'' میں آزادیٔ اظہار کے حوالے سے تفصیلاً درج کیا گیا۔ اس سلسلہ میں جو قوانین مرتب کیے گئے ان میں اقلیت کی آواز اور انفرادی رائے کی اہمیت پر زور دیا گیا اور ریاستی جبر اور سماجی و معاشرتی دباؤ کی مذمت کی گئی ہے لہذا یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آزادیٔ اظہار فرد کا بنیادی اور ناقابل انتقال حق ہے۔

حوالہ جات

۱۔ آئین اسلامی جمہوریہ پاکستان،تعارف وتشریح،زاہد حسین انجم،منصور بک ہاؤس لاہور۱۹۹۲ء،آرٹیکل نمبر۱۹

۲۔ اقوام متحدہ انسانی حقوق کا بین الاقوامی منشور ترجمہ پاکستان: پاکستان کمیشن برائے انسانی حقوق، لاہور

۳۔ http://www.FOE/Freedom-NZLR.htm.p1

۴۔ http://www.FOE/Freedom-NZLR.htm.pp5

۵۔ برٹنڈرسل: رسل کے مضامین،مترجم قاضی جاوید،تالیف ڈاکٹر نعیم احمد،گورا پبلشر، لاہور۱۹۹۴ء،ص:۷۷

۶۔ http://www.FoE/Freedom-NLR-htm, p-8

۷۔ برٹنڈرسل: رسل کے مضامین،ص:۷۷

۸۔ ibid

۹۔ برٹنڈرسل: رسل کے مضامین،ص:۷۷

۱۰۔ http:FOE/Freedom-wikiquote-htm,p-1

۱۱۔ جمیل جالبی،تنقید اور تجزیہ، یونیورسل بکس، لاہور،۱۹۸۸ء،ص: ۶۵

12. Corliss lamont, the philospy of Humanism, The continum Publishing Com,New York, 1993, P.275

۱۳۔ صلاح الدین درویش، ڈاکٹر، اُردو ناول میں انسانی حقوق اور طبقاتی کشمکش کا شعور، جنرل آف ریسرچ، ولیم 9، فیکلٹی آف لینگویج اینڈ اسلامک سٹڈیز، بہاؤالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان، ۲۰۰۶ء،ص: ۱۸۳

۱۴۔ جان اسٹورٹ مل ،آزادی،مترجم سعید انصاری،اردو اکیڈمی سندھ، کراچی ،مئی ۱۹۶۵ء،ص:۲۲۔۱۲۳

۱۵۔ ایضاً،ص:۲۴۔۱۲۵

۱۶۔ محمد حسن عسکری، مقالاتِ محمد حسن عسکری، تحقیق و تدوین، شیما مجید، علم وعرفان پبلشرز، لاہور، ۲۰۰۱ء،ص:۵۹

۱۷۔ وجاہت مسعود، نصاب گل، ڈیموکریٹک کمیشن فار ہیومن ڈویلپمنٹ، لاہور، اپریل ۲۰۰۵ء،ص: ۷۱

۱۸۔ سرسیّد احمد خان، مقالاتِ سرسید، مجلس ترقی ادب ، لاہور، طبع دوم، جلد پنجم، اپریل ۱۹۹۰ء،ص:۲۱۶

۱۹۔ سلیم احمد، آزادی رائے کو بھونکنے دو، مشمولہ ادھوری جدیدیت، سفینہ اکیڈمی کراچی، طبع اوّل، ۱۹۷۷ء،ص:۸۸

۲۰۔ محمد حسن عسکری، مقالاتِ محمد حسن عسکری،ص:۶۱

۲۱۔ سلیم اختر، ڈاکٹر، ادیب اور آزادئ اظہار، مشمولہ دستاویز، راولپنڈی، ۱۹۸۷ء،ص: ۲۴۹

۲۲۔ بریخت، برتولٹ، سچ کہنے کی پانچ مشکلات، مشمولہ طلوع کا اوورکوٹ، مترجم ڈاکٹر مبارک علی، فکشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۶ء،ص:۱۱

۲۳۔ ایضاً،ص:۱۲

۲۴۔ ایضاً،ص:۱۴

ڈاکٹر آغا ناصر

بلوچستان میں اُردو کے فروغ کی سیاسی وسماجی وجوہات

Dr. Agha Nasir

Political and Social Causes of Promotion of Urdu in Balochistan

Balochistan's ancient history culture and literary tradition is yet to be organized and arranged. In this paper the researcher has traced the historical and literary evidences which give insight to the linguists and historians of literary heritage from first century of Islamic calendar to present day giving a vivid picture of literary tradition with particular reference of Urdu in Balochistan.

دکن ، پنجاب ، دہلی اور لکھنؤ سے منسوب اردو زبان کا برصغیر پاک وہند کے دیگر علاقوں سے کیا رشتہ ہے اور اس زبان نے ایک قلیل مدت میں ہر مقام پر کیسے تخلیقی سطح پر قریبا قریبا ایک ہی عرصے میں رسائی حاصل کی اور یہ عمل ایک اجتماعی ارادے کی سی کیفیت کے ساتھ مختلف مقامات پر کس طرح یکساں اثرات مرتب کرتی چلی گئی۔ ایسے سوالات ہیں جن کا جواب دیے بغیر ہم کسی بھی علاقے میں اُردو کے فروغ کے حقیقی اسباب وعوامل کا جائزہ نہیں لے سکتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اُردو زبان کے حوالے سے مختلف نظریات اور مفروضات کو دیکھنے اور غور کرنے کے بعد بھی ایک تشنگی قائم رہتی ہے کیونکہ اُردو زبان کی ارتقائی مدارج کو نظریاتی ڈھانچہ دینے والے بیشتر مؤرخین ، ادبی نقادوں اور محققین نے اُردو کو کسی خاص علاقے ، مقام یا لسانی گروہ سے وابستہ کرنے کی شعوری یا لاشعوری کوشش کی ہے۔

زبان کی ضرورت بنیادی انسانی احتیاجات اور ضروریات کو پورا کرنے کے لیے ابتدائی اظہار یا رابطے کا نام ہے اور اس کے لیے ابتدائی طور پر کم از دو افراد کا ہونا ضروری ہے ۔ بلکہ اگر زبان کو انسانی زندگی کی بقا کے لیے اس کی جدوجہد سے تعبیر کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ اس ابتدائی اور بنیادی ضرورت کو تخلیقی سطح پر پہنچنے اور اپنی خود کلامیوں میں دوسروں کو شریک کرنے کا مرحلہ بہت بعد میں آتا ہے۔ اس سفر میں نہ زبان کہیں رکتی ہے اور نہ اس کے بولنے والوں کو کسی ایک مقام پر رہنے کا پابند کیا جاسکتا ہے۔ البتہ کسی ایک خاص گروہ یا مقام پر کسی زبان کے اثرات اور فروغ کا جائزہ ان اندرونی اور بیرونی سیاسی، ثقافتی اور سماجی حالات وواقعات سے کسی حد تک ضرور لگایا جاسکتا ہے جن کی وجہ سے اس زبان نے وہاں بنیادی رابطے کے فرائض انجام دینے کے ساتھ ساتھ تخلیقی اور علمی سطح پر بھی پذیرائی حاصل کی ہو۔ اس حوالے سے اگر اُردو کی تشکیل یا بننے کے عمل کو مختلف لسانی اور ثقافتی گروہوں کے درمیان اشتراک عمل یا اپنی بقا کے لیے جدوجہد کا نتیجہ قرار دیا جائے اور بدلتے ہوئے حالات، واقعات کے ساتھ مسلسل مطابقت (Accommodation) پیدا کرنے کی کوشش کہا جائے یا عمرانیاتی اصطلاح میں اسے اُنجذاب اور ثقافت پذیری (Acculturation) کا عمل قرار دیا جائے جس کی بنیاد

پر اُردو کی تشکیل کے متعلق بہت سے نظریات اور مفروضات نے جنم لیا تو بلوچستان میں ان ہی تاریخی حقائق نے سماجی وسیاسی اثرات کے تحت اردو کو جنم دیا ہوگا جن کی بنیاد پر برصغیر کے دیگر علاقوں میں اردو کی تشکیل کے بارے میں نظریہ سازی ہوئی ہے۔

اردو زبان کو عرب، ایرانی، ترکی ، افغانی اور ہندی لشکریوں اور تاجروں کے میل ملاپ کا نتیجہ قرار دینے والوں میں مولانا محمد حسین آزاد، مولانا سید سلیمان ندوی ، پروفیسر حافظ محمود شیرانی ، ڈاکٹر شوکت سبزواری ، ڈاکٹر جمیل جالبی اور نصیر الدین ہاشمی شامل ہیں۔ ان تمام محققین نے مختلف علاقوں کو اردو کا مولد قرار دینے کے لیے ایک ہی استدلال سے کام لیا ہے اور اسی حوالے سے بلوچستان میں اُردو زبان کے فروغ کا جائزہ لیا جائے تو یہ تاریخی حقیقت سامنے آتی ہے کہ اگر اردو زبان عربوں ،ترکوں ، اہل فارس اور سندھ وہند کے مختلف زبانوں کے اشتراک عمل کا نتیجہ ہے تو اپنے جغرافیائی محل وقوع کی وجہ سے اردو زبان کی انتہائی ابتدائی شکل بلوچستان کے ساحلی علاقوں میں بنی ہوگی اور سندھ وپنجاب کے مختلف علاقوں میں ضرورت کے مطابق پھرنے اور پروان چڑھنے کے بعد اپنے دور کے سب سے بڑے سیاسی، سماجی اور علمی وادبی مرکز دہلی پہنچی ہوگی جہاں دربار تک رسائی حاصل کرنے کے بعد سرکاری، عدالتی، تعلیمی حتیٰ کہ علمی وادبی سطح پر برصغیر پاک وہند میں فارسی کی جانشین بن گئی۔

بلوچستان میں اردو زبان کے فروغ کا جائزہ اگر اس مفروضے یا نظریے کی بنیاد پر کیا جائے کہ یہ مختلف اقوام اور علاقوں کے لوگوں کے میل ملاپ کی وجہ سے بنی تو بلوچستان کے مخصوص جغرافیائی اور تاریخی پس منظر میں یہ ایک مسلمہ تاریخی حقیقت ہے کہ بلوچستان کی سرزمین زمانہ قدیم سے ہی مختلف تجارتی اور عسکری گروہوں کی گزرگاہ رہی اور سکندر اعظم سے عرب ملاحوں تک سب اس کے ساحلی علاقوں اور پہاڑی دروں کو صدیوں سے گزرگاہ کے طور پر استعمال میں لاتے رہے۔ جنوب مغرب اور شمال مغرب سے حملہ آوروں اور فاتحین کی حیثیت سے ۲۳ ہجری بمطابق ۶۴۳ء۔۶۴۴ تک پانچ اقوام نے بلوچستان ، سندھ ، ملتان ، پنجاب اور ہندوستان کے طول وعرض پر تقریباً بارہ صدیوں تک حکمرانی کی۔ ان میں عرب ، ایرانی ، ترک ، افغان اور بلوچ شامل تھے۔ یہ پانچوں قومیں اپنی اپنی زبانوں کی مالک تھیں اور عربی ، فارسی ، ترکی ، پشتو اور بلوچی بولتی تھیں، جو قدیم زبانیں تھیں۔ عربی اپنی قدامت کے حوالے سے مشرق وسطیٰ کی زبانوں کی بنیاد تھی اور قرآن مجید اور حضور اکرم ﷺ کی زبان ہونے کی وجہ سے بہت تیزی سے ترقی کی طرف مائل تھی۔ فارسی نہ صرف ایران بلکہ خراسان (شمال مشرقی ایران اور مغربی افغانستان) کے علاوہ مزید شمال میں وسط ایشیا تک پیوست تھی بلکہ قبول اسلام کے بعد عربی سے بھرپور استفادہ کرنے کے بعد مزید نکھر رہی تھی۔ ترکی ایک طرف اپنے شمال مشرق کی منگولی زبان سے رشتے میں منسلک تھی تو دوسری طرف عربی وفارسی سے بھی استفادہ کر رہی تھی۔ پشتو اور بلوچی مشرقی ایرانی زبانوں سے تعلق رکھتی تھیں اور قدیم فارسی کی ہم اصل تھیں اور وہ بھی عربی اور عربی نژاد فارسی سے فیضیاب ہو رہی تھیں۔

چونکہ پہلے پہل عرب بلوچستان میں آئے تھے اور انھوں نے مکران پر قبضہ کرنے کے بعد سندھ پر قبضہ کیا تھا اور پھر ایک قلیل عرصے میں عربوں نے قلات ، خضدار اور کچھی تک کا علاقہ اپنی مملکت میں شامل کرلیا تھا اس لیے یہی قرین قیاس ہے کہ اس زمانے میں عربی ، فارسی ، سنسکرت ، جدگالی (جتکی) سندھی ، کردی ، بلوچی اور پشتو کے امتزاج سے جو زبان رابطے کے طور پر وجود میں آئی ہوگی وہ اُردو کی ابتدائی شکل ہوگی یعنی آپ اسے پہلی صدی ہجری کے اوائل میں عربوں کی ایران پر فتح اور بلوچستان وسندھ میں آنے کے نتیجے میں اردو زبان کی ابتدائی یا ارتقائی آغاز سے منسلک کریں یا سلاطین اور مغلوں کی ابتدائی لشکر کشیوں کے حوالے سے جائزہ

میں جب ہندوستان پر مختلف مسلمان قومیں اپنی حکومتیں قائم کر رہی تھیں اور بلوچستان کے اکراد براخوئی اور بلوچ اس سرزمین پر آباد ہو رہے تھے اور ہندوستان کی طرف ان کی ہجرت شروع ہو چکی تھی یا اٹھارویں صدی عیسوی کے وسط کے ان سیاسی حالات وواقعات سے اس کا تعلق جوڑیں جب نادر شاہ نے کرمان وسیستان سے مکران وقندھار تک کا سارا علاقہ فتح کرنے کے بعد پنجاب اور سلطنت مغلیہ کے دارالخلافہ دہلی پر قبضہ کرنے کے بعد سندھ اور پورے افغانستان پر قبضہ کیا یا اسے قدیم تجارتی کاروانوں اور پاوندوں کی سالانہ آمد ورفت کا نتیجہ قرار دیں جو صدیوں سے جاری تھی یا ساحلی علاقوں میں عرب اور دیگر اقوام کی آمدورفت سے منسلک کریں، یہ تاریخی حقیقت ہر صورت میں واضح ہے کہ اہل بلوچستان ان تمام ادوار میں ان سیاسی وسماجی اعمال میں نہ صرف شریک رہے بلکہ سب سے زیادہ متاثر بھی ہوئے۔

یہ ایک متفق الیہ تاریخی حقیقت ہے کہ مسلمانوں نے ۲۳ ہجری (۶۴۳ء۔۶۴۴) میں خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ کے زمانے میں حضرت حکم بن العاص کی سرکردگی میں مکران کو فتح کر کے اسلامی سلطنت کا حصہ بنایا[۱] چونکہ اس زمانے میں مکران پر سندھ کے ہندو حکمرانوں کا قبضہ تھا اس لیے سندھ کو اُردو کا مولد قرار دینے والے بیشتر محققین کا یہ دعویٰ کسی حد تک درست قرار دیا جاسکتا ہے لیکن اپنی موجودہ جغرافیائی اور سیاسی شناخت کے حوالے سے مکران بلوچستان کا حصہ ہے اور حضرت عثمانؓ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دور تک مکران کے علاوہ بلوچستان کے بیشتر علاقے اسلامی سلطنت کا حصہ بن چکے تھے جن میں قصدار (خضدار)، قیقانان (قلات، طوران (جھالاوان)، قندابیل (کچھی) شامل تھے۔[۲] اموی دور میں بھی اسلامی سپاہ بلوچستان اور سندھ کے مختلف مقامات پر حکمرانی کرتے رہے اور ولید بن عبدالملک (۸۶ھ۔۹۶ھ) کے دور تک سندھ اور بلوچستان میں ایک مضبوط اسلامی حکومت قائم ہو چکی تھی اور محمد بن ہارون بن ذراع نمیری والئی مکران تھے۔ صاحب تحفۃ الکرام نے آپ کو بلوچوں اور جتوں کا جد امجد اور مورث اعلیٰ قرار دیا ہے اور جلال خان کو آپ کا بیٹا لکھا ہے جسے بلوچی نسب نامہ میں بلوچوں کا عظیم سردار مانا جاتا ہے۔ ۹۲ھ بمطابق ۷۱۰ء میں شیراز اور کرمان کے راستے جب محمد بن قاسم مکران پہنچے تو محمد بن ہارون سے ان کی ملاقات ہوئی اور کچھ مدت کے بعد دونوں نے فزبور، قنز بور، پنجبور یا پنجگور کو فتح کرنے کے بعد ارمابیلہ یا ارمابیل (لس بیلہ) کو فتح کیا۔ ارمابیل کی تسخیر کے بعد دیبل کا راستہ صاف ہو گیا۔ علالت کے باوجود محمد بن ہارون نے محمد بن قاسم کا ساتھ چھوڑنا گوارا نہ کیا اور ارمابیل میں وفات پائی۔[۳]

دیبل کی فتح کے بعد محمد بن قاسم کی فتوحات کا سلسلہ جاری رہا اور صرف چار سال میں اس کی فتوحات کا دائرہ شمال میں کشمیر کی سرحد، جنوب میں بحیرہ عرب، مغرب میں بلوچستان (مکران) اور مشرق میں دریائے راوی تک پھیل گیا۔[۴]

۶۴۳ء سے ۹۷۶ء تک تقریباً ساڑھے تین صدیوں تک بلوچستان پر عربوں کی حکومت قائم رہی اور عربوں کی یہ حکومت عراق سے کم از کم ملتان تک تھی اور اس کی سرحدیں کشمیر تک پھیلی ہوئی تھیں۔ گزیٹیئر آف سندھ کے مطابق ’’محمد بن قاسم کی موت کے بعد نو مفتوحہ صوبے میں حالات بگڑ گئے اور سندھ کے اکثر رؤسا اور باجگزار شہزادوں نے بغاوت کر دی حتیٰ کہ اس کے خلاف عراق سے فوج بھیجنا پڑی۔ ۷۱۱ء سے ۷۵۰ء کے دوران سندھ بنوامیہ کے قبضے میں رہا جس کے بعد عباسیوں کے ماتحت چلا گیا۔ بنو عباس کے سینتیس (۳۷) خلفاء میں سے پہلے اکیس نے سندھ پر حکمرانی کی جس کے بعد سندھ دوسرے حکمرانوں کے قبضے میں چلا گیا۔[۵]

سندھ کے عرب والیوں نے اپنے ہمسایوں کے ساتھ اکثر وبیشتر اچھے تعلقات رکھے۔ راجھستان کی ریاستیں، صحرائے تھر کی

وجہ سے محفوظ رہیں اور ملتان کے مسلمان حکمرانوں نے بالائی پنجاب کو فتح کرنے کی کوئی سنجیدہ کوشش نہیں کی۔ ریاست منصورہ سمندر سے الور تک تھی اور الور سے ملتان کی عملداری شروع ہوتی تھی۔ اس میں کشت وکشار خوب تھی اور اشجار اور کھیت بہت تھے۔ سندھیوں کا لباس عراقیوں کی طرح تھا۔ سندھ کے عرب حکمرانوں کا مالیہ بہت کم تھا اور اس سے وہ اپنے وقار کا بھرم رکھ سکتے تھے۔ اندرونی نظم ونسق مقامی لوگوں کے سپرد تھا اور عرب سپاہیوں کو فوجی خدمات کے طور پر جاگیریں عطا کی جاتی تھیں لیکن انھیں اپنے پیشے کے علاوہ زراعت یا کسی دوسرے پیشے کی اجازت نہیں تھی۔ عرب حکمران کاروانوں کے ذریعے خراسان، قندہار اور غزنی کے راستے سے زابلستان اور سجستان سے تجارتی تعلقات قائم رکھتے تھے۔ بندرگاہوں سے بھی تجارتی آمدورفت قائم تھی کیونکہ ترکستان وخراسان بھیجا جانے والا زیادہ تر سامان چین، لنکا اور مالا بار کی طرف سے آتا۔ عرب سے اکثر گھوڑے بھی سندھ درآمد کیے جاتے۔ [۶]

عربوں کے دور حکومت میں سپاہیوں کی آمد ورفت اور بڑے پیمانے پر تجارتی سرگرمیوں کے علاوہ نہ صرف باہمی ازدواج کی مثالیں ملتی ہیں بلکہ صحابہ کرام اور علماء وصوفیاء کی ایک بڑی تعداد بھی بلوچستان میں آباد ہوئی۔ جنھوں نے اسلامی تعلیمات، علم الحدیث کے علاوہ ادبیات کے فروغ میں گرانقدر خدمات انجام دیں۔ رابعہ بنت کعب قزداریہ (رابعہ خضداری)، ابوداؤد سیبویہ قصداری مکی (سیبوی، خضداری) جعفر بن الخطاب قصداری، ابراہیم بن مقسم قیقانی (قلاتی)، ابوالبشر اسماعیل بن ابراہیم قیقانی بصری، ربعی بن ابراہیم بن مقسم قیقانی، ابواسحٰق بن اسمٰعیل بن ابراہیم قیقانی کے علاوہ تابعین اور تبہ تابعین کی ایک بڑی تعداد اس عرصے میں بلوچستان کے مختلف مقامات پر رہی۔ ان میں سے بعض یہیں پیدا ہوئے اور بہت سے آج تک اسی سرزمین میں آسودہ خاک ہیں۔ [۷]

عربوں کے بعد ۳۸۴ ہجری میں سلطان ناصر الدین سبکتگین غزنوی نے امیر طغان کی مدد کے لیے سیستان سے خضدار کی طرف کوچ کیا اور اس کے حاکم کو گرفتار کیا لیکن بعد میں ایک مخصوص رقم لینے کے بعد اسے مشروط رہائی دی۔ ۴۰۲ھ (۱۰۱۱ء) میں سلطان محمود غزنوی نے قصدار پر حملہ کیا اور امان طلبی پر ایک مخصوص رقم بطور تاوان لینے کے بعد دوبارہ غزنی کی طرف کوچ کرگیا۔ ۴۷۱ھ (۱۰۷۸ء) میں غیاث الدین غوری نے طوران کی حکومت کا خاتمہ کردیا۔ عربوں کی حکومت ختم ہوجانے کے بعد کچھ عرصے تک بلوچستان پر سلجوقیوں اور صفاریوں نے بھی حکومتیں قائم کیں۔ [۸] یہی وہ زمانہ تھا جب بلوچ کرمان سے سیستان میں ہوتے ہوئے یا کچھ عرصہ قیام کرنے کے بعد مغربی مکران پہنچے۔ دوسری بار بلوچوں کو مغربی مکران سے مشرقی مکران اور سندھ کی طرف ہجرت کرنا پڑی اور یہ چنگیز خان اور جلال الدین منگبرنی کے حملوں کی وجہ سے ہوئی ہوگی جبکہ بلوچوں کی تیسری اور آخری ہجرت کا زمانہ ہندوستان پر تیمور لنگ کے حملے اور بابر کے حملوں کا دور ہے۔ [۹]

سندھ پر اس زمانے میں راجپوت سومرہ خاندان کی حکمرانی تھی۔ جو عرب فاتحین کے بعد اس علاقے پر حکمرانی کررہے تھے۔ تذکروں میں اس خاندان کے بادشاہوں کی ایک طویل فہرست ہے جن میں دودا نام کے پانچ بادشاہوں کا ذکر ہے۔ دودا چہارم کے والد کے زمانے میں بلوچوں کی ایک جماعت سندھ میں داخل ہوئی اور وہاں کے مقامی قبائل سوڈھا اور جھریجا (جاٹوں) سے روابط پیدا کیے۔ دودا چہارم کا زمانہ ۶۵۰ ہجری یعنی ۱۲۵۲ء ہے۔ [۱۰]

۱۲۰۲ء میں شہاب الدین غوری نے ساراوان اور مکران پر قبضہ کرنے کے بعد یہ علاقہ اپنے منظور نظر غلام تاج الدین الدوز کو

دے دیا جو گورنر کی حیثیت سے یہاں مقیم رہا۔ ۱۲۶۱ء میں سلطان محمد خان خوارزم نے بلوچستان پر قبضہ کیا۔ اس کی سلطنت پشنگ (پشین) تک تھی جس کے بعد ۱۲۲۳ء میں منگول بلوچستان میں داخل ہوئے اور چنگیز خان کے بیٹے چغتائی نے مکران اور جھالاوان پر قبضہ کیا۔ ۱۳۸۳ء میں قندہار کے قریب خاندان نے جب امیر تیمور کی اطاعت قبول کرلی تو قندہار اور اس سے ملحقہ علاقے اور بلوچستان سلطنت تیموری کا حصہ بن گئے جو امیر تیمور نے اپنے پوتے پیر محمد کے حوالے کردیے اور یوں قندہار کی حکومت سندھ تک پھیل گئی جس میں لورالائی کا علاقہ بھی شامل تھا۔ تیمور اپنی مہمات کے دوران ایک بار مری علاقہ جات سے بھی گزرا تھا۔[11]

۱۴۷۰ء سے ۱۵۳۰ء تک بلوچستان کے مختلف علاقے کوئٹہ، پشین، سبی، لورالائی اور جھالاوان والی ہرات سلطان حسین ارغون کے قبضہ میں رہے جس کے بعد مغلوں نے اس علاقہ پر قبضہ کرلیا۔ ایران کی صفوی حکومت نے بھی ۱۵۵۶ء سے ۱۵۹۵ء تک بلوچستان پر اپنی حکومت قائم کی اور مغلوں اور ایرانیوں کے درمیان یہ سلسلہ نادر شاہ کی آمد تک قائم رہا۔[12]

اس عرصے میں نہ صرف یہ کہ مختلف نسلی اور لسانی گروہ بلوچستان کے مختلف علاقوں میں آباد ہوتے رہے بلکہ بلوچستان سے سندھ، ملتان اور ہندوستان کی طرف ہجرت کرنے والوں کی ایک بڑی تعداد کا سراغ بھی تاریخ کے صفحات پر مرقوم و محفوظ ہے۔ ڈاکٹر مہر عبدالحق اپنی کتاب ملتان کے بادشاہ، نامور گورنر اور حملہ آور میں لکھتے ہیں کہ بابر کے بعد ہمایوں تخت نشین ہوا تو بعض مجبوروں کے تحت اس نے ملتان اپنے بھائی کامران کے حوالے کردیا اور لنگر خان کو لاہور بلالیا۔ اس کی بڑی عزت افزائی کی اور مستقل رہائش کے لیے ایک بڑی حویلی تیار کرا کر دی اور ملتان کے بدلے لاہور کا ضلع عطا کیا۔ میر چاکر نے کامران پر حملہ کردیا۔ کامران بھاگ گیا اور ایک بلوچ سردار چاکر نے اپنے بیٹے میراں جی کو ملتان کا حاکم بنا دیا۔ جب شیر شاہ سوری نے کے زمانے میں بادشاہ نے ہیبت خان کو ہڑپہ بھیجا جہاں میر چاکر کے بیٹے میرن سے اس کا مقابلہ ہوا جس میں میرن خان کامیاب ہوا لیکن میر چاکر ڈر گیا کہ ہیبت خان شکست کا بدلہ ضرور لے گا تو اس نے ڈیرہ غازی خان کے بلوچوں سے مدد چاہی لیکن معلوم ہوا کہ وہ سب شیر شاہ کی اطاعت قبول کرچکے ہیں تو میر چاکر بیٹے کا کنبہ لے کر روجھان چلا گیا اور یوں چودہ سالہ بلوچی حکومت ختم ہوگئی۔[13]

سید محمد اولاد علی گیلانی اپنی کتاب مرقع ملتان میں لکھتے ہیں کہ قطب الدین لنگاہ کی وفات کے بعد ۱۴۶۹ء میں حسین خان لنگاہ تخت نشین ہوا۔ اس نے حدود سلطنت کو اور بھی وسعت دی۔ شورکوٹ اور چنیوٹ کو فتح کیا اور یہاں دودائی بلوچوں کو آباد کیا جو مغلوں کے حملوں کی تاب نہ لاکر اس طرف نکل آئے تھے۔ اسی زمانہ میں ملک سہراب داودزئی (دودائی) اپنی قوم و قبیلے سمیت علاقہ کیچ مکران سے ہجرت کر کے سلطان حسین کی خدمت میں حاضر ہوئے اور سلطان حسین نے اس امدادی جمعیت کو غنیمت جان کر ان کی شایان شان آؤ بھگت کی اور کہروڑ و دھنکوٹ کا علاقہ بطور جاگیران کے سپرد کیا۔ یہ خبر سنتے ہی اس علاقہ کے باقی بلوچ بھی ہجرت کر کے یہاں آگئے۔[14] ملتان میں بلوچوں کا ذکر بار دگر ہمایوں کے دور میں ملتا ہے۔ مرقع ملتان کے مطابق ہمایوں کے زوال اور شیر شاہ کے عروج کے زمانے میں بلوچوں نے بھی قدم آگے بڑھایا۔ مزاری بلوچ تلمبہ تک پہنچ گئے اور چاکر رند ضلع منٹگمری میں ست گھر (ست پورہ) کے مقام پر آباد ہوگیا۔ شیر شاہ نے ہیبت خان نیازی حاکم لاہور کو میر چاکر رند کی سرکوبی کے لیے بھیجا۔ بلوچوں کی روایات کے مطابق ہیبت خان نے میر چاکر رند کے بیٹے کو قتل کر کے اس کی پسلیاں آگ پر بھنوائیں تھیں۔ میر چاکر رند نے جوابی حملہ کر کے ملتان فتح کیا اور پھر ست گھر (ست پورہ) پہنچا جہاں روایت مشہور ہے کہ ہیبت خان مارا گیا اور اس کی کھوپڑی کا

پیالہ بنایا گیا۔ [15]

ان سیاسی وتاریخی واقعات میں تضادات سے قطع نظر یہ حقیقت واضح ہے کہ بلوچ قبائل نہ صرف ملتان اور لاہور میں ایک قوم کی حیثیت سے پہنچ چکے تھے بلکہ دیگر بلوچوں سے ان کا رابطہ بھی قائم تھا۔ دوسری طرف بلوچستان کے قدیم جاتوں کے علاوہ کئی دوسری قومیں بلوچ قبائل میں ضم ہوتی رہیں۔ کامل القادری نے بلوچستان میں آباد کئی بلوچ قبائل کے غیر بلوچ ہونے کے بارے میں تفصیل سے لکھا ہے۔ جن میں جتوں کے علاوہ دودائی (یہ قبیلہ بلاشبہ ہندوستان نژاد ہے)، گوپانگ، ڈشتی، گادھی اور گھولو (زیردست یا غلام قبیلے) جھکرانی اور لوڑیوں کا ذکر بھی ہے جو نسلاً راجپوت اور ڈوم تھے۔ [16]

یہی زمانہ تھا جب وسطی قلات میں برزکوہی یا بروہی آباد ہونا شروع ہوئے۔ جن کے بعد میں ریاست قلات کی صورت اختیار کی۔ یہ بلوچستان میں براہوئی اقوام کی آمد کا زمانہ تھا۔ میر نصیر خان احمد زئی براہوئی قبائل کو بلوچ قبائل کا ایک حصہ قرار دیتے ہیں اور کردگال نامک کے حوالوں سے انھیں کرد قرار دیتے ہیں اور انھیں اکراد براخوئی کہتے ہیں [17] جبکہ خان آف قلات میر احمد یار خان بلوچوں اور براہویوں کو حلب اور شام کا قدیم باسی کہتے ہیں [18] جو فارس کے راستے بلوچستان آکر آباد ہوئے۔ تاریخ بلوچستان کے مصنف گل خان نصیر کے مطابق زمانہ قدیم میں قلات اور قلات کے گردونواح پر سیوانامی ایک قدیم ہندو خاندان کی حکومت تھی جو غالباً دراوڑوں کی زبان بولتے تھے، سوراب، خضدار اور کرخ وغیرہ میں جاموٹ آباد تھے۔ بلوچوں کا یہ نووارد کہستانی قبیلہ جو برز کوہی قبیلہ کے نام سے مشہور ہوا رفتہ رفتہ داروڑی زبان کے لفظ سے بگڑ کر بروہی یا براہوئی ہوگیا۔ آگے چل کر وہ مزید لکھتے ہیں کہ اس زمانہ میں کسی غیر بلوچ سے ازدواجی رشتے میں منسلک ہونے کو معیوب خیال کیا جاتا تھا لیکن اس قبیلے کے افراد کو مجبوراً یہ رسم ترک کرنی پڑی کیونکہ اس قبیلے کی بیشتر عورتیں اور لڑکیاں ایرانی سپاہ کی غارتگریوں کا شکار ہوگئی تھیں۔ ان کی تعداد بہت تھوڑی تھی اور علاقے کے اصل باشندوں سے الگ تھلگ رہنا تقریباً ناممکن تھا اس لیے انھوں نے دراوڑوں سے دوستانہ تعلق اور میل جول قائم کر کے ان سے شادیاں کیں اور چند ہی پشتوں میں اپنی بعض دیگر صفات کے علاوہ اپنی مادری زبان کو بھی خیرباد کہا۔ اس طرح دراوڑوں کی زبان سے ملی جلی ایسی زبان بولنے لگے جو بعد میں براہوئی زبان مشہور ہوئی۔ [19]

سولہویں صدی کے آغاز میں وسطی بلوچستان میں قلات اور اس کے گردونواح میں میر قمبر کی نسل میں سرداری کا سلسلہ شروع ہونے کے بعد رندوں اور جدگالوں کے ساتھ براہویوں کی جنگوں کا بھی آغاز ہوا جو ایک عرصے تک جاری رہا جس کے بعد مغلوں نے اس علاقے پر قبضہ کرلیا حتیٰ کہ ۱۶۶۶ء میں میر احمد خان اوّل نے سرداری سنبھال لی اور ۱۶۹۵ء میں اپنی وفات تک سبی اور درہ بولان کے باروزئیوں سے جنگوں میں مصروف رہا۔ [20]

میر احمد کی وفات کے بعد میر محراب خان نے دوسال حکومت کی اور سندھ کے کلہوڑوں سے ایک لڑائی میں زخمی ہونے کے بعد فوت ہوئے جس کے بعد ۱۶۹۷ء میں میر سمندر خان، خان قلات مقرر ہوئے۔ ۱۶۹۸ء میں ایرانی سپہ سالار طہماسپ بیگ پچیس ہزار کے لشکر کے ساتھ قلات پر حملہ آور ہوا۔ میر سمندر خان نے اسے شکست دی۔ ان دنوں کلہوڑا دادمحمد اور نور محمد بھی شہنشاہ اورنگ زیب سے باغی ہوگئے تھے، میر سمندر خان نے انھیں گرفتار کر کے شہنشاہ اورنگ زیب کے پاس بھجوا دیا جس پر اورنگ زیب نے میر سمندر خان کو امیر الامراء کے خطاب کے ساتھ دو لاکھ روپے بھی دیے اور میر محراب خان کے خوں بہا کے طور پر کراچی کی بندرگاہ بھی

ان کے حوالے کردی گئی ۔۱۸۱۴ء میں میر سمندر خان کی وفات کے بعد میر محراب خان کے بیٹے میر احمد خان ثانی کو قلات کا خان بنایا گیا اور ۱۷۱۶ء میں ان کی وفات کے بعد میر عبداللہ ۱۷۳۴ء تک قلات کے حکمران رہے۔[۲۱]

اٹھارویں صدی عیسوی ہندوستان اور اس سے ملحقہ علاقوں کے لیے انتہائی تغیر وتبدل کی صدی تھی ۔ اسی دور میں نہ صرف سیاسی حالات میں بڑی تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئیں بلکہ سماجی ، ثقافتی اور معاشی حوالوں سے بھی یہاں اس خطے کے رہنے والوں پر بہت گہرے اور دوررس اثرات مرتب ہوئے۔ جن کی وجہ سے نہ صرف ان علاقوں کی جغرافیائی تاریخ بدل گئی بلکہ نئے لسانی ،معاشی اور سماجی رجحانات کو پھلنے پھولنے کا موقع ملا۔ بلوچستان اپنے مخصوص جغرافیائی محل وقوع کی وجہ سے ان سیاسی اور سماجی تبدیلیوں سے سب سے زیادہ متاثر ہوا۔ سندھ، پنجاب ، ایران اور افغانستان کے درمیان واقع یہ علاقہ نہ صرف بڑے بڑے لشکروں کی گزرگاہ تھا بلکہ ہندوستان اور ایران کی سیاسی تاریخ میں جن انقلابی تبدیلیوں کا آغاز ہوا۔اس نے بلوچستان میں اُردو زبان کے فروغ میں اہم اور دوررس نتائج مرتب کیے ۔

۱۷۳۸ء سے ۱۸۳۹ء کے دوران رونما ہونے والے مختلف سیاسی واقعات نے نہ صرف ریاستی اور حکومتی سطح پر بلوچستان کو ایک نئے دور میں داخل کیا بلکہ عوامی سطح پر سماجی ،اقتصادی اور ثقافتی حوالوں سے بھی اہم تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئیں۔ ہندوستان کی سیاسی تاریخ میں بھی مسلمانوں کی حکومت پر زوال کا آغاز اٹھارویں صدی عیسوی کی ابتداء سے شروع ہوجاتا ہے۔ ۱۷۰۷ء میں مغل شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر کی وفات کے بعد ہندوستان میں کئی صدیوں سے قائم مستحکم حکومت انتشار کا شکار ہوئی تو اس کے اثرات صرف سیاسی نہیں رہے بلکہ سیاسی، اقتصادی اور سماجی طور پر مضبوط مغلیہ سلطنت کی بنیادیں ہلنے لگیں تو وہ عظیم تہذیبی، ثقافتی اور لسانی سلطنت بھی بکھرنے لگی جس کی بنیاد مسلمان حکمرانوں اور صوفیائے کرام نے رکھی تھی۔ ۱۸ ،فروری ۱۷۰۷ء سے ۴ ، اگست ۱۷۱۹ تک تین بادشاہ ہوئے۔ جس کے بعد محمد شاہ تخت نشیں ہوا جو ۱۷۱۹ء سے ۱۷۴۸ء تک حکمران رہا۔ اس کے زمانے میں نظام الملک آصف جاہ نے امور سلطنت کی اصلاح کی کوشش کی لیکن جب بادشاہ نے یہ گوارانہ کیا تو نظام الملک مایوس ہوکر ۱۷۲۴ء میں دکن چلا گیا جہاں اس نے حکومت آصفیہ کی بنیاد ڈالی۔ اس کے بعد حکومت دہلی کا وقار بتدریج کم ہوتا گیا۔ مرہٹوں کے علاوہ روہیلوں اور جاٹوں نے بغاوتیں کیں۔[۲۲]

دوسری طرف ایران میں صفوی حکومت کے خاتمے کے بعد نادر شاہ نے ۸ ، مارچ ۱۷۳۶ء میں اپنی تاجپوشی کی اور بادشاہت کا اعلان کیا اور اپنے توسیع پسندانہ رجحانات کو عملی جامہ پہنانے کے لیے سب سے پہلے ہندوستان کا رخ کیا۔ نادر شاہ روز اول سے قندھار کو ایرانی عملداری میں لانے کا خواہشمند تھا۔[۲۳] کیونکہ قندھار پر مغلوں اور ایرانیوں کی سرد جنگ ایک طویل عرصے سے جاری تھی۔ مغلوں سے پہلے ۱۴۷۰ء میں بلوچستان پر سلطان حسین والی ہرات کا قبضہ تھا۔ ۱۴۸۰ء میں اس نے قندھار اور اس سے ملحقہ علاقے شال(کوئٹہ) ، پشنگ (پشین) سِبی (سِبی) اور مستونگ وغیرہ پر شجاع الدین ذوالنون بیگ ارغون کو گورنر مقرر کیا۔ شجاع الدین ارغون کی وفات کے بعد یہ علاقے اس کے بیٹے شاہ بیگ ارغون کے قبضے میں آگئے۔ ۱۵۱۱ء میں اس نے اپنا پایہ تخت قندھار سے شال منتقل کیا۔ بعد میں محمد بیگ نے درۂ بولان سے سِبی تک تمام علاقے اپنے باپ کی سلطنت میں شامل کیے۔ اس طرح قندھار کی حکومت بلوچستان میں سبی اور لورالائی تک پھیل گئی۔ ۱۵۳۰ء سے ۱۵۴۵ء تک صوبہ قندھار مرزا کامران کے قبضے میں رہا۔ جس

کے بعد ۱۵۵۶ء سے ۱۵۹۵ء تک بلوچستان صفوی حکمرانوں کے زیرِ نگیں رہا۔ ۱۵۴۵ء میں شہنشاہ ہمایوں سبی اور کوئٹہ سے ہوتا ہوا مستونگ پہنچا۔ نومولود اکبر بھی ہمایوں کے ساتھ تھا۔ شہنشاہ اکبر کے زمانے میں شال (کوئٹہ) اور مستونگ وغیرہ صوبہ قندہار کے حصے بتائے گئے ہیں۔ ۱۵۹۵ء میں اکبر نے کچھی اور بالائی بلوچستان پر قبضہ کر کے کچھی کو بھکر سرکار اور بالائی بلوچستان کو قندہار کے ساتھ شامل کیا۔ اسے واپس لے لیا۔ ۱۶۰۵ء تک یہ شہر مغل سلطنت میں شامل رہا۔ ہندوستان اور ایران میں قندہار پر قبضے کی کشمکش نادر شاہ کے دور تک جاری رہی۔[۲۴]

اپنی تاجپوشی کے بعد نومبر ۱۷۳۶ء میں نادر شاہ[۲۵] نے کرمان اور سیستان (بلوچستان) کے راستے قندہار کو پیش قدمی کا فیصلہ کیا اور بلوچستان اور قندہار پر قبضہ کرنے کے بعد کابل کو فتح کرتے ہوئے دہلی کا رخ کیا اور افغانستان اور بلوچستان کے ساتھ ساتھ سندھ کو بھی عملی طور پر مغلوں کے اثر سے آزاد کیا اور اس کے قتل کے بعد افغانستان اور بلوچستان کی نئی ریاستیں وجود میں آ گئیں۔'' نادر شاہ کے حملہ دہلی کے بعد دہلی کے بادشاہ میں اتنی سکت نہیں رہی کہ وہ خودمختار صوبیداروں اور دوسرے دشمنوں کا مقابلہ کر سکے۔ چنانچہ بنگال میں علی وردی خان، دکن میں نظام الملک اور اودھ میں برہان الملک سعادت خان عملی طور پر خودمختار ہو گئے۔[۲۶]

۱۹ اور ۲۰ جون ۱۷۴۷ء کی درمیانی شب میں نادر شاہ قتل ہوا تو اس کے افغان سپاہیوں کا کماندار احمد خان ابدالی تھا۔ اس زمانہ میں افغان، نور محمد خان علی زئی کی ماتحتی میں تھے جو نادر شاہ کا نامزد تھا اور فتح قندہار کے زمانے سے فرمانروائی کرتا چلا آ رہا تھا۔ نادر شاہ کے قتل نے پورا منظر بدل دیا اور افغانوں نے ایک تاریخی اجتماع میں احمد خان کو اپنا سربراہ چن لیا اور افغانستان کا سیاسی تعلق ایران سے منقطع کرنے کے ساتھ یہ اعلان بھی کیا کہ اب مملکت آزاد اور خودمختار ہے اور اپنا ایک بادشاہ رکھتی ہے۔[۲۷]

احمد شاہ ابدالی کے اعلان بادشاہت کے وقت بلوچستان کے بالائی علاقے تو قندہار کا حصہ تھے لیکن اپنے پیشرو نادر شاہ کی روایت کے مطابق بلوچستان (قلات) اور سندھ کو تابع فرمان بنانے کے بعد کابل پر قبضہ کیا اور جنوری ۱۷۴۸ء میں وہ لاہور پر قبضہ کر چکا تھا۔[۲۸] دوسری طرف ہندوستان میں محمد شاہ کی وفات ۱۷۴۸ء میں ہوئی۔ جس کے بعد احمد شاہ تخت نشین ہوا جسے ۱۷۵۴ء میں اندھا کر کے عالمگیر ثانی کو تخت پر بٹھایا گیا۔[۲۹]

۱۷۴۹ء میں میر محبت خان کو احمد شاہ نے قندہار میں گرفتار کیا اور میر نصیر خان کو خان قلات مقرر کر کے خلعت فاخرہ پہنایا۔[۳۰] اس وقت سندھ میں کلہوڑوں کی حکومت تھی ۔میاں یار محمد خان کے بیٹے، میاں نور محمد خان کلہوڑا سندھ کے حکمران تھے۔'' نادر نے میاں نور محمد خان کے گلے میں باج گزاری کا طوق ڈالتے وقت انھیں شاہ قلی خان کا خطاب دیا تھا، احمد شاہ نے شاہنواز خان کا خطاب دے کر غالباً فرمان بھیج دیا کہ ادائے خراج میں کوتاہی سرزد نہ ہو۔[۳۱]

مغلوں اور صفویوں کے بعد اہل بلوچستان پہلی بار براہ راست افغانستان کی نئی حکومت اور نئے حکمرانوں کے زیر اثر آ گئے۔ سماجی اور سیاسی لحاظ سے یہ ایک بڑی تبدیلی تھی جس کے لسانی اثرات بھی مرتب ہوئے۔ ہر چند کہ اس زمانے میں سرکاری و درباری زبان فارسی رہی لیکن چونکہ قندہار اور اس سے ملحقہ علاقوں کی آبادی پشتو بولنے والوں پر مشتمل تھی اور خود احمد شاہ ابدالی پشتو زبان کے ایک بڑے شاعر تھے۔ اس لیے عوامی سطح پر رابطے کے لیے فارسی نہ جاننے والوں نے کسی اور زبان کا سہارا لیا ہوگا۔

۱۷۵۷ء میں پلاسی کا معرکہ ہوا اور بنگال انگریزوں کے قبضے میں چلا گیا۔ ۱۷۶۱ء میں پانی پت میں مرہٹوں کو شکست دینے

کے بعد احمد شاہ ابدالی ہندوستان میں اپنی حکومت قائم کرسکتا تھا لیکن وہ شاہ عالم کی بادشاہت تسلیم کر کے واپس چلا گیا۔ شاہ عالم عنانِ حکومت سنبھالنے کے قابل نہ تھا۔ اس کے چند سال بعد مشرقی صوبوں کی دیوانی ایسٹ انڈیا کمپنی کو مل گئی اور شمالی ہندوستان پر مرہٹوں کا اقتدار قائم ہوگیا۔ ۱۷۸۸ء میں شاہ عالم کو پھر تخت پر بٹھایا گیا لیکن اس کی حالت مردہ بدست زندہ سے بہتر نہ تھی۔ ۱۸۰۵ء میں لارڈ لیک نے مرہٹوں کو شکست دے کر دہلی پر قبضہ کرلیا اور شاہ عالم کو تخت نشین رہنے دیا۔ شاہ عالم ۱۸۰۶ء تک بادشاہ رہا۔ اس کے بعد ۱۸۳۷ء تک اکبر شاہ ثانی اور ۱۸۵۷ء تک بہادر شاہ تخت دہلی پر مقیم رہے لیکن ان کی حیثیت بھی شاہ شطرنج سے زیادہ نہ تھی۔

اس دوران مشرق کی طرف ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت وسیع ہورہی تھی۔ پنجاب میں احمد شاہ ابدالی کا پوتا شاہ زمان راجہ رنجیت سنگھ کو لاہور کی گدی دے گیا تھا۔ ۱۸۲۰ء کے قریب اس نے کشمیر اور پشاور فتح کر لیے چنانچہ ۱۸۴۹ء تک یہ علاقے سکھوں کے قبضے میں رہے جو بالآخر ۱۸۵۶ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے ماتحت چلے گئے۔ سندھ کے امیروں کا خاتمہ ۱۸۴۳ء میں ہوا۔ جنوب میں سلطان حیدر علی نے میسور کی حکومت قائم کی تھی لیکن ۱۷۹۹ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی، مرہٹوں اور نظام کی متحدہ افواج نے ٹیپو کو شکست دی۔ ان ہنگاموں میں فقط نظام دکن کا تاج سلامت رہا۔ ۱۹۴۸ء تک ریاست حیدر آباد حکومت مغلیہ کی آخری یادگار سمجھی جاتی تھی جس پر انڈین یونین نے قبضہ کرلیا۔[۳۲]

مغلیہ سلطنت کی بنیاد اس کی عسکری قوت، فارسی زبان اور شہنشاہ کی ذات کو قرار دیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ مغلوں کے نظام حکومت میں عسکریت کو بڑی قدر و اہمیت حاصل تھی۔ پیشہ سپاہ گری فخر و مباہات کا باعث سمجھا جاتا تھا۔ دور دراز ملکوں کے طالع آزما مغل عساکر میں شامل ہوتے اور ترقی کے زینے طے کر کے سلطنت کے بڑے بڑے منصب حاصل کرتے تھے۔ مغلوں کا عسکری نظام جاگیر دارانہ بنیادوں پر استوار تھا۔ منصب داروں کو جاگیریں عطا ہوتی تھیں۔ یہ منصب دار بوقت ضرورت حکومت کو سپاہ مہیا کرتے تھے۔[۳۳]

اورنگ زیب کے بیٹوں کی خانہ جنگیوں نے جہاں مغلیہ افواج کو تباہ و برباد کردیا وہاں چھوٹے چھوٹے صوبے داروں اور جاگیرداروں کو بھی سرکش بنا دیا جو شاہی افواج کو سپاہ مہیا کرنے کے پابند ہوا کرتے تھے۔ جس کی وجہ سے جاگیروں سے ہونے والی آمدنی سے شہنشاہ کا حصہ کم سے کم تر ہونے لگا۔ اس پر مستزاد نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے حملے تھے جن کی وجہ سے قندہار کابل کے ساتھ ساتھ سندھ اور بلوچستان کا علاقہ بھی مستقل طور پر مغلوں کے ہاتھوں سے نکل گئے اور سکھوں کی پنجاب میں حکومت قائم ہونے کے بعد تو تخت دہلی کی اہمیت لال قلعے تک محدود ہو کر رہ گئی۔ مغل دربار عسکری اور اقتصادی طور پر شکست و ریخت کا شکار ہوئے تو اس دربار سے متعلق زبان و ادب اور ثقافت بھی ختم ہونے لگی بلکہ اس پوری تہذیب پر زوال آگیا جسے مغلوں نے صدیوں میں استوار کیا تھا۔

بابر سے محمد شاہ تک افغانستان، ایران اور وسطی ایشیائی ریاستوں کے علماء، شعراء، ہنرمند اور دیگر قابل افراد دربار دہلی تک پہنچنے کی کوشش کرتے اور اس اعلیٰ مقام کو حاصل کرنے کی کوشش کرتے جس کا معیار مغل دربار نے مقرر کیا تھا کیونکہ اس خطے میں اعلیٰ ترین معیار کا درجہ صرف مغل دربار کو ہی حاصل تھا جس کے بعد ایرانی دربار کا درجہ تھا۔ مغل دربار کی شکست و ریخت

نے جہاں اس مرکز کو ختم کردیا جس کی طرف چاروں طرف سے لوگ پہنچتے بلکہ مغلوں کے زوال نے ان افراد کے ساتھ اس مشترکہ ثقافت اور زبان کو بھی منتشر کردیا اور اس کا رخ مختلف ریاستوں اور صوبوں کی طرف پھیر دیا۔ نادر شاہ کے حملہ دہلی کے بعد یہ سلسلہ شروع ہوا اور ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے وقت اپنے عروج کو پہنچا۔ لیکن یہ سلسلہ عملی طور پر ۱۹۴۷ء تک جاری رہا۔ یہی وہ دور ہے جس میں اردو زبان اور اردو شاعری ہندوستان میں اپنے عروج کو پہنچی اور بلوچستان جیسے دور افتادہ علاقے تک پہنچی، پھلی پھولی اور پروان چڑھی۔

اٹھارویں صدی عیسوی میں بلوچستان کے میر نصیر خان نوری اور ان کے قبائلی ساتھیوں کے تجربات اور مشاہدات نے بلوچستان میں جس تبدیلی کی بنیاد سیاسی سطح پر ایک منظم اور بہتر حکومت کی صورت میں رکھ دی تھی اس سے سماجی، ثقافتی اور لسانی لحاظ سے بھی بلوچستان میں تغیرات نے راہ پائی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ نصیر خان نوری ایران اور ہندوستان کی حکومتوں کے طرز پر نہ صرف جاگیردارانہ نظام کو فروغ دیتے ہیں بلکہ مغلوں کی طرح باقاعدہ فوج بنانے کے ساتھ ساتھ پہلی بار ریاست قلات کا سکہ بناتے ہیں۔ معیشت کی بہتری کی خاطر ایک طرف زرعی زمینوں پر قابل عمل ٹیکسوں کا نظام لاگو کرنے کے ساتھ تجارتی راستوں کی نگرانی اور بہتر حفاظت کی جانے لگتی ہے تو دوسری طرف سرحدوں پر رہنے والے طاقتور ہمسایوں سے بھی تعلقات میں توازن پیدا کرنے کی کوششیں ہوتی ہیں۔

ہر چند کہ تعلیم کے خلاف معاشرتی مزاج کی وجہ سے تعلیمی سرگرمیوں کی طرف کوئی توجہ نہیں دی جاتی لیکن علمی و ادبی لحاظ سے اپنے ہمسایوں اور قریبی ممالک کے اثرات کے زیر اثر علماء اور شعراء کی پہلی مثال بھی میر نصیر خان نوری کے یہاں ہی ملتی ہے۔ چنانچہ ہم دربار قلات میں فارسی کے شاعر مولانا نور محمد گنجابوی[۳۴] کے علاوہ براہوئی زبان کے[۳۵] پہلے شاعر ملک داد قلاتی کی سرکاری سطح پر سرپرستی دیکھتے ہیں۔ بعض مورخین بلوچی زبان کے شاعر جام درّک کو بھی میر نصیر خان کے دربار سے منسلک کرتے ہیں۔[۳۶]

۱۷۹۴ء میں میر نصیر خان کی وفات کے کچھ عرصے بعد ہی جب بلوچستان کی جغرافیائی اہمیت کی وجہ سے فرانسیسی حملوں کے خوف سے برٹش انڈیا کمپنی نے لیفٹیننٹ ہنری پوٹنگر اور کیپٹن چارلس کرسٹی کو بلوچستان کے حالات معلوم کرنے کی خاطر اس علاقے میں بھیجا تو گویا یہ بلوچستان میں سیاسی و سماجی حوالوں سے بہت بڑی اور دوررس تبدیلیوں کا نقطہ آغاز تھا۔ انگریزوں نے نہ صرف بلوچستان کی صدیوں سے قائم بیگانگی کو ختم کیا بلکہ دور جدید کی تبدیلیوں سے بھی اہل بلوچستان کو آشنا کیا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ابتدائی انگریز جاسوسوں کی آمد و رفت اور فرانس اور روس کے خوف سے انگریزوں کی دفاعی اور فوجی پیش بینی کے تحت جو اقدامات اٹھائے گئے اس کے نتیجے میں ۱۸۳۸ء میں ایک انگریز افسر لیچ کو پہلی بار خان آف قلات میر محراب خان کے دربار بھیجا جاتا ہے تاکہ بلوچستان میں جاسوسی کے علاوہ افغانستان کی جانب انگریز فوجوں کے گزرنے کی اجازت اور ان کے جانوروں کے لیے خوراک اور چارے کے انتظام کا معاہدہ کر سکے لیکن محراب خان نے ایسا معاہدہ کرنے سے انکار کردیتے ہیں۔[۳۷] لیکن اس کے ایک سال بعد ہی جب انگریز شاہ شجاع الملک کو افغانستان کا بادشاہ تسلیم کرتے ہیں یا بناتے ہیں تو ۱۸۳۹ء میں الیگزنڈر برنز کو کوئٹہ سے قلات روانہ کیا جاتا ہے تاکہ میر محراب خان سے کوئی معاہدہ کر سکے۔ برنز اپنے اس منصوبے میں کامیاب ہوجاتا ہے اور ۱۸۳۹ء میں خان آف

قلات اور انگریزوں کے درمیان یہ معاہدہ طے پاتا ہے کہ:

۱۔ انگریزوں کو افغانستان جاتے وقت کچھی اور درہ بولان استعمال کرنے کی اجازت کے ساتھ ساتھ خان قلات انگریز فوج کے رسل اور حمل و نقل کے سامان کی حفاظت کا ذمہ دار ہوگا۔

۲۔ انگریز فوجیوں کے لیے سواری اور بار برداری کے جانوروں کا انتظام خان آف قلات کرے گا۔

۳۔ خان آف قلات میر محراب خان شالکوٹ (کوئٹہ) میں شاہ شجاع الملک کا استقبال کرے گا اور اس کی اطاعت قبول کرے گا۔

۴۔ ان مندرجہ بالا خدمات کے عوض ایسٹ انڈیا کمپنی ہر سال ڈیڑھ لاکھ روپیہ بطور امداد (سب سیڈی) خان کو دے گی۔ [۳۸]

دوسری طرف ۱۸۴۲ء تک امیران سندھ کو مختلف معاہدات کے ذریعے غلام بنالیا گیا۔ ۱۸۳۹ء میں پہلی افغان جنگ اور اس سال قلات پر حملہ کرنے اور خان آف قلات میر محراب خان کی شہادت کے بعد انگریز بلوچستان کے معاملات میں براہ راست دخیل نظر آتے ہیں۔ ۳۱ اگست ۱۸۴۰ء کو نفسک کے مقام پر مری قبیلے کے ساتھ انگریز فوجوں کی جنگ اور اس میں شکست کے بعد انگریزوں نے ۱۸۴۱ء میں خان آف قلات میر نصیر خان دوم کے ساتھ ایک اور معاہدہ کیا جس میں ایسٹ انڈیا کمپنی کو بلوچستان کے مختلف مقامات پر فوج رکھنے کے اختیار کے ساتھ ساتھ کمپنی کی اجازت کے بغیر دیگر ریاستوں سے معاہدوں پر بھی پابندی قبول کرلی گئی۔

۱۸۴۳ء میں مری قبائل نے قافلوں کو روکنے اور راستوں کو بند کرنے کے ساتھ ساتھ بادرہ اور کٹ منڈائی پر قبضہ کیا اور یہ سلسلہ ۱۸۴۵ء تک چلتا رہا جس کے بعد ۱۹۴۵ء میں چارلس نیپئر نے مری علاقہ جات پر حملہ کر کے کاہان پر قبضہ کرلیا۔ [۳۹] اسی طرح ۱۸۴۷ء میں ولیم میری ویدر کی سرکردگی میں بگٹی قبائل کے خلاف کارروائی کر کے ان کے سردار کو اطاعت پر مجبور کردیا گیا۔ مری قبائل کو درۂ بولان سے گزرنے والے قافلوں پر حملوں سے باز رہنے کی بار بار سختی سے تنبیہ کی جاتی رہی لیکن وہ اپنی کارروائیاں کرتے رہے جس پر ۱۸۴۹ء میں خان آف قلات اور انگریزوں نے مل کر ان پر حملہ کیا۔ [۴۰]

اس عرصے میں ایک طرف تو انگریز افسران خان آف قلات کے ساتھ دوستی کا دم بھرتے رہے اور دوسری طرف مختلف قبائلی سرداروں کو زور وزر سے خرید کر خان کی مخالفت کو ہوا بھی دیتے رہے۔ خان آف قلات کے اردگرد انگریز جاسوسوں اور قلات میں انگریز افسر کی موجودگی اور ۱۸۵۳ء میں ملا محمد حسن کو قید کروانے کے بعد ۱۴، مئی ۱۸۵۴ء کو خان آف قلات کے ساتھ انگریزوں نے ایک اور معاہدہ کیا جس کے بعد بلوچستان عملی طور پر برطانوی حکومت کے تابع ہوگیا۔

۱۸۳۹ء میں میر محراب خان کی شہادت اور اس کے بعد خان قلات اور انگریزوں کے درمیان ۱۸۴۱ء اور ۱۸۵۴ء کے معاہدوں نے بلوچستان کے دروازے انگریزوں کے لیے کھول دیے۔ چنانچہ ۱۸۵۴ء سے ۱۸۷۶ء تک بلوچستان میں انگریز فوج کی آمد اور فوجی اڈوں کے قیام کا سلسلہ جاری رہا حتیٰ کہ ۱۸۷۶ء میں خان قلات اور انگریزوں کے درمیان ایک اور معاہدہ طے پایا جسے معاہدہ مستونگ کہا جاتا ہے۔ اس معاہدے کے چند سال بعد جیکب آباد میں خان قلات اور ۸ جون ۱۸۸۳ء کو نیابت شال و بولان کو اجارہ پر دینے کا معاہدہ بھی طے پایا جس کی رو سے ضلع اور نیابت شال بلا شرکت غیرے حکومت برطانیہ کے افسروں کے زیر انتظام چلا گیا۔ [۴۱]

انگریزوں اور خان قلات نے درمیان ہونے والے ان تمام اقرار ناموں اور معاہدات کو دیکھا جائے تو یہ بات بالکل واضح دکھائی دیتی ہے کہ انگریزوں کو درہ بولان اور افغانستان کی سرحدوں تک پہنچنے والی تمام شاہراہوں کی ضرورت تھی۔ وہ پر امن شاہراہوں کے ذریعے [۴۲] ہی افغانستان اور وسطی ایشیاء تک پہنچ سکتے تھے۔ انھوں نے مقصد کے لیے اس نہ صرف سڑکیں بنوائیں بلکہ چمن تک ریل کی پٹریاں بھی بچھائیں۔

انیسویں صدی کے پہلے نصف میں انگریزوں کی آمد کی وجہ سے ہندوستان کے مختلف علاقوں کے سپاہی اور تاجر ایک بہت بڑی تعداد میں بلوچستان میں مختصر اور طویل عرصے کے لیے آتے رہے۔ ہندوستان سے تعلق رکھنے والے ان افراد کی بلوچستان میں آمد کی تصدیق پوٹنگر کے سفرنامہ میں بھی ہے اور میسن اور ہیوگز کی کتابوں میں بھی ان کا ذکر ملتا ہے۔ یہاں یہ بتانا بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ بیشتر انگریز بھی اُردو جانتے تھے اور بلوچستان میں رہنے والے ہندو بنیئے بھی نہ صرف اُردو جانتے تھے بلکہ تجارت پر اپنی اجارہ داری کی وجہ سے بینکنگ کا کام بھی انہی کے توسط سے ہوتا تھا۔

یوں تو اہل بلوچستان اور افغانستان سے تعلق رکھنے والے قبائل کی ایک بڑی تعداد بار بار زمانہ قدیم سے تجارتی اور جنگی مقاصد کی وجہ سے ہندوستان جاتی رہی جن میں بلوچستان کے میر چاکر خان رند اور ان کے ہزاروں قبائلی ساتھیوں کی ہجرت کا حال نہ صرف تاریخ کی کتابوں میں موجود ہے بلکہ بلوچی شاعری کا ایک گرانقدر حصہ اسی ہجرت اس کی وجوہات اور تفصیلات پر مشتمل ہے لیکن پاوندوں (خانہ بدوش تاجر) کے علاوہ جو آٹھ دس صدیوں سے ہر سال موسم سرما میں ہندوستان جا کر گرمیوں میں واپس آتے ان جنگوں، لشکر کشیوں اور ہندوستان کی طرف ہجرت کرنے والوں کی روایت یک طرفہ تھی اور یہ اٹھارویں صدی عیسوی میں یہ پہلی بار ہوا کہ ہندوستانی کاریگروں، اہل حرفہ اور غلاموں کے علاوہ ہندوستانی فوجیوں کی ایک بہت بڑی تعداد پنجاب اور سندھ کے راستے سے بلوچستان میں داخل ہوتی ہے۔ ان لشکریوں کی زبان کیا تھی، جو لشکریوں کے ذریعے بازاروں اور درباروں پہنچی، یقیناً اُردو تھی اور ہندو بنیوں کے علاوہ بلوچستان میں اُردو بولنے والوں کی اتنی بڑی تعداد کا تاریخی سراغ ملتا ہے۔ نادر شاہ کے ساتھ عراق اور ترکی تک جانے والے ان ہندوستانی سپاہیوں کی تعداد ستر ہزار (۷۰،۰۰۰) سے زیادہ رہی جبکہ ہندوستانی ہنر مندوں، کاریگروں اور تاجروں کی ایک بہت بڑی تعداد بھی اس زمانے میں بلوچستان سے ہوتے ہوئے افغانستان، ایران، عراق حتیٰ کہ ترکی تک گئی اور یہ سب لوگ وہاں مستقل آباد نہیں ہوئے تو واپس بھی بلوچستان سے ہوتے ہوئے گئے ہوں گے یا ان کی ایک بہت بڑی تعداد بلوچستان اور سندھ کے راستوں سے اپنے اپنے علاقوں کی طرف گئی ہوگی۔

احمد شاہ درانی کے ہندوستان پر حملوں کے دوران بلوچ قبائل کی ایک بہت بڑی تعداد کا مسلسل ہندوستان کی طرف جانے اور بعض مقامات پر تسلسل کے ساتھ قیام کرنے کے متعدد تاریخی شواہد کتب تاریخ میں جابجا ملتے ہیں اور ۱۸۵۱ء تک اس آمد و رفت کا سلسلہ جاری بھی رہا۔ لیکن انیسویں صدی کے شروع میں ہی اپنے توسیع پسندانہ رجحانات کو عملی جامہ پہنانے کی غرض سے انگریز سندھ اور پنجاب کی جانب سے بلوچستان میں داخل ہوتے ہیں اور یوں ہندوستانی سپاہیوں اور تاجروں کی ایک بہت بڑی تعداد مسلسل اور مستقل طور پر ہمیں بلوچستان کے مختلف خطوں میں نظر آنے لگتے ہیں۔ دوسری طرف ہندوستان کے مسلمانوں میں اپنی عظمت رفتہ کے احساس کی وجہ سے ملی یک جہتی کی جو تحریکیں شروع ہوتی ہیں ان کے اثرات بھی اہل بلوچستان پر پڑنا شروع

ہوجاتے ہیں۔ ۱۸۲۶ء میں سید احمد شہید اور ان کے مجاہدین بلوچستان سے گزرنے اور قیام کرنے کی مدت گو کہ قلیل تھی لیکن اس کے سیاسی اثرات اور نتائج دور رس نکلے ، ۱۸۳۸ء میں افغانستان کے شاہ شجاع الملک کی انگریزوں کی سرپرستی میں تاجپوشی اور ۱۸۳۹ء میں پہلے افغان جنگ اور قلات پر انگریزوں کے حملے اور میر محراب خان کی شہادت کے بعد مری اور بگٹی علاقوں میں انگریزوں کے ساتھ ہزاروں کی تعداد میں ہندوستانی سپاہیوں کی موجودگی نے اُردو کے فروغ میں انقلابی کردار ادا کیا۔

بلوچستان کی تاریخ میں پہلی بار ہندوستان سے اتنی بڑی تعداد میں لوگوں کی آمد کی یہ دوسری مثال تھی۔ ان ہندوستانی سپاہیوں اور تاجروں نے رابطے کی زبان کے طور پر یقیناً اردو کا ہی سہارالیا ہوگا کیونکہ بلوچستان سے تعلق رکھنے والوں کی ایک بڑی تعداد نادر شاہ اور میر نصیر خان کے زمانے سے پنجاب پر سکھوں کے قبضے تک، ہندوستان کے مختلف علاقوں میں تسلسل سے آنے جانے کے علاوہ طویل عرصے تک قیام بھی کرتے رہے۔

یہی وہ زمانہ ہے جب بلوچستان میں اُردو رابطے کی زبان کے ساتھ ساتھ تخلیقی سطح پر بھی پروان چڑھنے لگی۔ اُردو کے پہلے شاعر ملا محمد حسن براہوئی کے اُردو اشعار کے علاوہ بلوچی شعراء کے یہاں اُردو الفاظ کا بھی استعمال بھی ہونے لگا۔ رحم علی مری، گدو ڈوم، وغیرہ کے بلوچی اشعار میں اُردو الفاظ نہایت سہولت اور روانی کے ساتھ ملتے ہیں۔

۱۸۷۶ء میں کوئٹہ ایجنسی کے قیام کے بعد بلوچستان میں سماجی تبدیلیوں کی رفتار تیز تر ہوجاتی ہے۔ رابرٹ سنڈیمن جو ڈیرہ غازی خان میں اسسٹنٹ کمشنر تھا اسے ایجنٹ ٹو دی گورنر جنرل اینڈ چیف کمشنر اور مسٹر بارنس کو پولیٹیکل ایجنٹ کے طور پر مقرر کیا جاتا ہے۔ [۴۳] اور نئے کوئٹہ کی بنیادگزاری کا کام بھی شروع کردیا جاتا ہے۔ ۱۸۷۷ء میں اسسٹنٹ ٹو دی ایجنٹ گورنر جنرل رچرڈ آئزک بروس نے نئے شہر کی بنیاد رکھی۔ ۱۸۷۸ء سے ۱۸۸۳ء کے درمیان شہر کے لیے زمین خریدی گئی جس کی زیادہ سے زیادہ قیمت بارہ روپے فی ایکڑ ادا کی گئی۔ پرانا شہر جو کہ میری (قلعہ) اور اس کے اردگرد پر مشتمل تھا اور اس کے مکینوں اور باہر سے لوگوں کو بلاکر قطعات کی صورت میں زمینیں مفت تقسیم کی گئیں اور اس نئی بستی کا نام شال کی بجائے کوئٹہ رکھا گیا۔ قلعہ کو آرڈیننس ڈپو میں تبدیل کردیا گیا اور جب دوسری افغان جنگ کے بعد انگریزوں کی باقی ماندہ فوج کوئٹہ پہنچی تو مسٹر بروس کی جگہ مسٹر بارنس کو اسسٹنٹ تو دی ایجنٹ گورنر جنرل مقرر کیا گیا۔ [۴۴]

کوئٹہ ایجنسی کے قیام کے بعد انگریزوں نے سب سے پہلے اپنی چھاؤنیاں قائم کیں جس کے بعد انھوں نے اسکول، ہسپتال، ڈاکخانے اور سب سے بڑھ کر ریلوے کی پٹڑیاں سبی اور ہرنائی کے راستے کوئٹہ اور بالآخر چمن تک بچھا دیں۔ سندھ پشین اور قندہار اسٹیٹ ریلوے کا سندھ پشین سیکشن ۱۸۸۸ء میں مکمل ہوا۔ [۴۵] جس میں کوئٹہ کو ہرنائی اور بوستان کے راستے سبی اور سندھ سے ملایا گیا جبکہ بوستان سے چمن تک پٹریاں بچھانے کا کام ۱۸۹۱ء میں مکمل ہوا۔ اس میں چمن کے قریب پاک وہند کی سب سے بڑی سرنگ کا کام بھی تھا جس کی لمبائی تین میل ہے۔ اس پر اس زمانے میں اٹھارہ لاکھ بیس ہزار روپے لاگت آئی تھی۔ دوسری ریلوے لائن یعنی بولان ریلوے ۱۸۸۷ء میں شروع ہوئی اور ۱۸۹۶ء میں مکمل ہوئی۔ یہ ریلوے لائن سبی سے درہ بولان کو عبور کرتی ہوئی کوئٹہ پہنچتی ہے۔ [۴۶]

۱۸۷۷ء کے بعد ہندوستان کے مختلف شہروں سے ہندوؤں ،سکھوں ، پارسیوں اور بوہروں کے علاوہ پنجابی عیسائیوں کی ایک

بڑی تعداد کو کوئٹہ، ژوب، لورالائی، سبی اور چمن میں آباد کیا گیا اور کوئٹہ کی فوجی اور تجارتی اہمیت کو مدنظر رکھتے ہوئے یہاں ایک بہت بڑی چھاؤنی کی بنیاد بھی ڈالی اور اسی زمانے میں اسٹاف کالج کوئٹہ کا قیام عمل میں لایا گیا۔ ۱۸۹۱ء میں پہلی بار بجلی کے دو جنریٹر اسٹاف کالج کوئٹہ میں لگائے گئے۔[۴۷] کوئٹہ ایجنسی کے قیام کے ساتھ ہی کوئٹہ ژوب، درہ قلات، بولان، جنوب مشرقی بلوچستان، لورالائی اور ریلوے کی حدود میں آنے والے تمام علاقوں میں اُردو کا سرکاری طور پر نفاذ عمل میں لایا گیا۔[۴۸]

انگریز اپنے ساتھ صرف ہندوستان بھر سے مختلف النسل فوجی اور تاجر ہی نہیں بلکہ ریل کے انجن اور پٹڑیوں کے ساتھ ساتھ بجلی کے جنریٹر، پانی کھینچنے کی مشینیں، موٹر سائیکلیں اور صنعتی ایجادات کی ایک نئی دنیا سے بھی اہل بلوچستان کو متعارف کروایا۔ ماہرین عمرانیات اور سماجی مفکرین ٹیکنالوجیکل عناصر اور تعلیم کو معاشرتی تغیرات کی بڑی وجہ قرار دیتے ہیں اور انھیں سماجی تبدیلی کے اہم اسباب میں شمار کرتے ہیں۔[۴۹]

فوجی چھاؤنیوں کے قیام اور تجارتی سامان کی بحفاظت ترسیل کی وجہ سے تجارتی سرگرمیوں میں بھی اضافہ ہوا اور کوئٹہ کی آبادی جو ۱۸۷۷ء میں چار ہزار نفوس پر مشتمل تھی، ۱۸۹۱ء میں اٹھارہ ہزار آٹھ سو دو (۱۸،۸۰۲)، ۱۹۰۱ء میں چوبیس ہزار پانچ سو چوراسی (۲۴،۵۸۴) اور ۱۹۲۱ء کے موسم سرما میں ہونے والی مردم شماری میں کوئٹہ کی آبادی تقریباً پچاس ہزار (۴۹،۰۰۱) ہو جاتی ہے۔ جبکہ گرمیوں میں اس کی آبادی کا تخمینہ ساٹھ ہزار لگایا گیا۔[۵۰]

۱۹۲۱ء کی مردم شماری کے مطابق کوئٹہ کی آبادی ساٹھ ہزار تو تھی لیکن اس میں مقامی آبادی کی تعداد دو ہزار سات سو تیس (۲،۷۳۰) تھی۔ جو پٹھان، بلوچ اور براہوئی تھے جبکہ چھاؤنی میں اکیس ہزار، سات سو کیا سی افراد کے علاوہ ستائیس ہزار، دو سوبیس ۲۲۰، ۲۷ دیگر افراد شہر کی آبادی کا حصہ تھے۔ جو سندھ اور پنجاب سے آ کر آباد ہوئے۔ چمن، لورالائی اور فورٹ سنڈیمن میں چھاؤنیوں کے قیام کی وجہ سے وہاں کی آبادیاں بھی ۱۹۰۱ء سے ۱۹۲۱ء کے دوران دگنی ہوگئیں۔[۵۱]

لیکن اُردو زبان کے فروغ میں ان تعلیمی اداروں نے سب سے اہم کردار ادا کیا جو انگریزوں نے کوئٹہ پر قبضے کے فوراً بعد قائم کرنا شروع کر دیے۔ کوئٹہ میں پہلا اسکول ۱۸۸۶ء میں اینگلوورنیکلر مڈل اسکول کے نام سے قائم کیا گیا جس میں ۴۳ بچوں کو داخلہ دیا گیا۔ ان میں مقامی بچوں کی تعداد چھ تھی۔ ۱۸۹۱ء میں اسکول کو ایک بڑی عمارت میں منتقل کیا گیا اور مقامی طور پر اسے سنڈیمن اسکول کے نام سے پکارا جانے لگا۔ ۱۸۹۲ء میں سنڈیمن اسکول کو ہائی اسکول کا درجہ دیا گیا۔[۵۲]

بلوچستان میں انگریزوں کی آمد سے پہلے مساجد میں فارسی اور عربی کے ذریعے دینی تعلیم دی جاتی اور ان مدارس اور ان میں تعلیم حاصل کرنے والوں کی تعداد بھی انتہائی کم تھی۔ ضلعی گزٹ ائیرز کے مطابق ۱۹۰۳ء میں کوئٹہ پشین میں دو سو آٹھ (۲۰۸) مدرسے تھے جن میں نوسو (۹۰۰) طلبا اور نوے (۹۰) طالبات تعلیم حاصل کرتی تھیں۔ سبی کے چھیانوے (۹۶) مدارس میں طلباء کی تعداد آٹھ سو اکسٹھ جبکہ پینسٹھ (۶۵) لڑکیاں بھی ان مدارس میں تعلیم حاصل کر رہی تھیں۔ ژوب مدارس کی تعداد پچھتر (۷۵) تھی جن میں تین سو اڑتالیس بچے تعلیم حاصل کرتے تھے جبکہ لورالائی کے ایک سو اڑتیس (۱۳۸) مدارس میں آٹھ سو پینتالیس (۸۴۵) طلباء اور ایک سو تراسی (۱۸۳) طالبات تعلیم حاصل کرتی تھیں۔ قلات میں صرف ایک مدرسہ تھا جس میں گیارہ طلبا اور تیرہ طالبات زیر تعلیم تھیں۔ مکران اور خضدار کے بارے میں ضلعی گزٹ ائیرز خاموش ہیں۔[۵۳]

بلوچستان میں خواندگی کی شرح بہت کم رہی ہے۔ انگریزوں کی آمد کے بعد پہلی مرتبہ جب بلوچستان کے مختلف مقامات پر مردم شماری کی گئی تو اس میں تخمینہ کاریوں سے زیادہ کام لیا گیا لیکن ۱۹۱۱ء اور ۱۹۲۱ء کی مردم شماریوں میں نہ صرف زیادہ دقت سے کام لیا گیا بلکہ رپورٹیں بھی تیار کی گئیں۔ ۱۹۱۱ء کی مردم شماری میں مقامی خواندہ افراد کی تعداد تین ہزار چار سو چھیالیس(۳،۴۴۶) تھی ۔جن میں صرف پینتیس (۳۵) خواندہ خواتین تھیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ براہویوں میں صرف بتیس افراد فی ہزار (۱۰۰۰/۳۲) خواندہ تھے جبکہ بلوچوں میں یہ تعداد اڑتیس (۳۸) فی ہزار، پشتونوں میں پچاس (۵۰) فی ہزار ، جاٹوں میں ستاون(۵۷) فی ہزار، لاسیوں میں اڑسٹھ (۶۸) فی ہزار اور سادات میں ایک سوستر (۱۷۰) فی ہزار یا سترہ فی صد تھی ۔[۵۴] ان مقامی خواندہ افراد میں پانچ سو پچپن (۵،۵۵) افراد اُردو لکھ پڑھ سکتے تھے۔[۵۵] گویا ۱۸۸۶ء میں پہلے اسکول کے قیام کے پچیس (۲۵) سال بعد ۱۹۱۱ء میں جب اسکولوں کی تعداد ۱۸۹ ہوچکی تھی اور ان اسکولوں میں تقریباً چار ہزار (۴۰۰۳) طلباء وطالبات زیر تعلیم تھے۔ جن میں مقامی طالبعلوں کی ایک بڑی تعداد عربی اور فارسی کی بجائے اُردو انگریزی میں تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ اسی زمانے میں بلوچستان میں لائبریریوں کا قیام بھی عمل میں آتا ہے۔ سنڈیمن کوئٹہ میں پہلی لائبریری بناتے ہیں اور پھر یہ سلسلہ بھی فروغ پاتا ہے۔

انیسویں صدی کے نصف آخر میں جب بلوچستان میں سنڈیمن کی فارورڈ پالیسی انتہائی کامیابی سے حکومت برطانیہ کی سرحدوں کی توسیع میں مصروف تھی۔ ہندوستان میں ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد مسلمانوں کی بربادی میں جو تھوڑی بہت کسر باقی تھی وہ بھی پوری ہوگئی۔ مسلمانوں کو اپنا حقیقی دشمن جان کر انگریزوں نے نہ صرف زندگی کے ہر شعبے سے مسلمانوں کو بیدخل کرنا شروع کیا بلکہ مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں کی باقاعدہ سرپرستی بھی شروع کردی۔[۵۶]

انگریز مسلمانوں کے درپے آزار تو تھے ہی ۱۸۵۷ء کے واقعہ کے بہانے ان کی جائیدادیں اور جاگیریں ضبط کرلی گئیں۔ ان کی عزت نفس پر حملے کیے گئے ، ان کی لاشیں گدھوں کو کھلائی گئیں۔ انھیں خونخوار جانوروں سے روندایا گیا۔ ان کی ماؤں ، بہنوں ، بیٹیوں اور بیویوں کو ان کے سامنے برہنہ کر کے خوار کیا گیا۔ کسی کو گولی ماردی گئی کسی کو پھانسی کے تختے پر لٹکا دیا گیا۔ بعض کو برہنہ کر کے پہلے زمین پر لٹایا گیا پھر ان کی مشکیں کسی گئیں اور ان کے جسم کو تانبے کی گرم سلاخوں سے داغا گیا۔ سکھ اور انگریز فوجیوں نے بہت سے مسلمانوں کو آگ میں زندہ جلا دیا اور بعض کو سؤر کی کھال میں بند کر کے نذر آتش کردیا۔ بعض کو مجبور کیا گیا کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ غیر فطری عمل کے مرتکب ہوں ۔ سینکڑوں مسلمانوں کو ایک چھوٹے سے برج میں بند کردیا گیا اور جب انھیں قتل کرنے کے لیے باہر نکالا گیا تو پچاس آدمی گرم کی شدت اور حبس کی وجہ سے دم توڑ چکے تھے۔ بہتوں کو اس لیے پھانسی دی گئی کہ انگریزی فوج کے مارچ کے وقت ان کے چہرے دوسرے طرف کیوں تھے۔ ان پھانسی پانے والوں میں عوام الناس کے ساتھ ساتھ اہل علم وفضل بھی تھے اور سردار ورئیس بھی، شہزادے اور جاگیردار بھی تھے۔ دلی اور اس کے نواح میں جتنے شہزادے پکڑے گئے سب پھانسی پر لٹکا دیے گئے ۔ بادشاہ(بہادر شاہ ظفر) کے تین بیٹوں کو پہلے ننگا کیا گیا پھر برسر عام انگریزی فوج کے افسروں نے انھیں گولی کا نشانہ بنایا۔ ان کی لاشیں کوتوالی کے سامنے لٹکوادی گئیں۔ جہاں ان کی بوٹیاں گدھ اور کتے کئی روز تک نوچتے رہے ، ہزاروں خواتین عصمت دری کے خوف سے کنویں میں کود گئیں۔ شہر پر قبضے کے بعد فوجی افسروں کو ہر طرح آزاد کردیا گیا۔ ہر طرف لوٹ کھسوٹ کا بازار گرم ہوا۔ مکانوں کے صحن اور دیواروں کو کھود کھود کر دفینے نکالے گئے ، قیمتی سازوسامان کے ساتھ ساتھ چھتوں کی

کڑیاں، تختی اور کواڑ تک نہیں چھوڑے گئے۔ بعض مسجدوں کو مسمار کر دیا گیا اور ان کے قیمتی پتھر نکال لیے گئے۔ دہلی کی شاہی مسجد کو اصطبل میں تبدیل کر دیا گیا۔ سکھ اور انگریز فوجی اس میں گھوڑے باندھتے تھے، شراب پیتے تھے اور سور ذبح کر کے پکاتے تھے۔ ایک دہلی کا نہیں ہر شہر کا کم وبیش یہی حال تھا۔ ہر جگہ مسلمانوں کو چن چن کر لوٹا، مارا اور قتل کیا گیا اور یہ صرف اس لیے کہ انگریزوں کی نظر میں ۱۸۵۷ء کی بغاوت کے اصل ذمہ دار صرف مسلمان تھے۔ ۵۷

مسلمانوں میں ملی یکجہتی کے فروغ کے لیے شاہ ولی اللہ نے ابتدائی طور پر جن کوششوں کا آغاز کیا تھا۔ اسی کے پیش نظر انھوں نے احمد شاہ ابدالی کو ہندوستان پر حملے کی دعوت دی تھی۔ سلطنت مغلیہ کے زوال کے دوران سید احمد شہید کی تحریک سے بھی انگریزوں کو یہ خطرہ پیدا ہوا ہوگا کہ ہندوستان کے مسلمان افغانستان سے مدد حاصل کر سکتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے پہلی افغان جنگ (۱۸۳۹ء) کے بعد افغانستان اور بلوچستان کی طرف خصوصی توجہ دی اور مسلمانوں کی آخری ریاستوں کو بھی مسخر کرنے کی کوششوں کو تیز تر کیا۔

اپنے استعماری مقاصد کی تکمیل کی خاطر جہاں انھوں نے مسلمان ریاستوں پر قبضے کیے وہاں اپنے لڑاؤ اور حکومت کرو کے فلسفے کو مسلسل بروئے کار لاتے ہوئے مسلمانوں کی سماجی اور ثقافتی برتری کو بھی ختم کرنے کی پالیسی برقرار رکھی اور فارسی کو ختم کرنے کے بعد اُردو زبان کے خلاف بھی اپنی کارروائیوں کا آغاز کیا۔ اور اردو کے مقابلے میں ہندی زبان کو پروان چڑھانے اور فروغ دینے کے لیے عملی اقدامات کیے۔ تاکہ صدیوں سے مسلمانوں کے زیر اثر رہنے والے ہندوؤں کو ان سے مستقل علیحدہ کیا جائے اور یہ دونوں مل کر ان کے خلاف کسی مشترکہ جدوجہد میں شریک نہ ہوں۔ چنانچہ انیسویں صدی کے اوائل میں اس منصوبے پر کام آغاز کیا گیا اور فورٹ ولیم کالج کلکتہ میں جب للو لال جی نے پریم ساگر کے نام سے بھگوت گیتا کے ایک حصے کا ترجمہ کیا تو دیوناگری خط میں عربی اور فارسی کے مروجہ الفاظ سے دانستہ گریز کر کے برج بھاشا اور سنسکرت الفاظ کو جگہ دی اور اسے ہندی کے نام سے ہندوؤں کی زبان کے طور پر پھیلانے کی شعوری کوشش کی۔ ۵۸

للو لال جی کے اس کام میں ان کے دو ماتحت، پنڈت چتر بھوج مصرا اور سدل مصرا بھی شریک ہوئے اور کچھ دنوں بعد یہ ہوا کہ وہی اُردو جو فارسی رسم الخط میں ہندی، ہندوستانی اور ریختہ وغیرہ کے نام سے جانی جاتی تھی، دیوناگری رسم الخط میں منتقل ہو کر، الگ زبان کی حیثیت سے ایسی ہندی کہی جانے لگی جس کا اُردو سے کوئی رشتہ نہ تھا۔ ۵۹

فارسی زبان کی سرکاری حیثیت کو ختم کرنے کے بعد مسلمانوں کی ثقافتی برتری کو ختم کرنے کی خاطر انگریزوں کے اس اقدام کا ایک اور مقصد دراصل ان کی اس حکمت عملی کا حصہ تھا جو لڑاؤ اور حکومت کرو پر رکھی گئی تھی۔

ہندوستان کے مختلف خطوں سے آنے والے مسلمانوں کی اکثریت گو کہ سرکاری ملازمین پر مشتمل تھی جنھوں نے ہندوستان کے حالات اور جنگ آزادی کے بعد مسلمانوں کے ساتھ پیش آنے والے واقعات کا یقیناً اثر لیا ہوگا اور بلوچستان میں آنے والے بہت سے لوگ عافیت کی تلاش میں بھی شاید اس طرف آئے ہوں۔

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستانی مسلمانوں میں ملی یکجہتی کے احساس نے بھی فروغ پایا۔ سرسید احمد خان نے جو تحریک شروع کی اس کے اثرات بلوچستان تک بھی پہنچے چنانچہ علی گڑھ میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کے قیام کے پہلے ہی عشرے میں بلوچستان سے

تعلق رکھنے والے طالب علم حصول تعلیم کے لیے وہاں پہنچنا شروع ہو گئے۔ وسطی بلوچستان میں واقع جھالاواں کے یوسف خان مینگل علی گڑھ میں اسکول کی تعلیم مکمل کرنے کے بعد ۱۸۹۵ء میں علی گڑھ کالج کے پہلے بلوچستانی طالب علم تھے۔[۶۰]

علی گڑھ کی تحریک کے ساتھ ساتھ دارالعلوم دیوبند نے بھی اُردو زبان کے فروغ میں حصہ لیا جہاں برصغیر کے گوشے گوشے سے دینی تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے طلباء پہنچتے اور عربی اور فارسی کے ساتھ ساتھ اردو زبان میں بھی اچھی استعداد حاصل کرتے جو دارالعلوم میں ذریعہ تعلیم کے طور پر مروج تھی۔ چنانچہ ہم بلوچستان کے کلی عبدالرحمٰن زئی پشین کے ایک طالب علم مولانا الحاج محمد یعقوب کو انیسویں صدی کے اواخر میں دیوبند میں دیکھتے ہیں۔ دارالعلوم دیوبند کا قیام ۱۸۶۷ء میں عمل میں لایا گیا تھا۔[۶۱]

بیسویں صدی کی دوسری دہائی میں جنگ عظیم اول میں بلوچستان سے سپاہیوں کی ایک بڑی تعداد مختلف مقامات پر لڑنے کے لیے بھیجی گئی۔ ان میں ہندوستانی سپاہیوں کے علاوہ بلوچستان سے تعلق رکھنے والے افغان نژاد سپاہیوں کی ایک بہت بڑی تعداد بھی شامل تھی۔ اسی زمانے میں بلوچستان میں اردو صحافت کا آغاز بھی ہوا اور بلوچستان سے پہلا اردو روزنامہ راست گو کے نام سے جاری ہوا۔ گو کہ یہ اخبار انگریزوں نے جنگ عظیم کے دوران پروپیگنڈے کے لیے نکالا لیکن اُردو صحافت کی تاریخ میں بیسویں صدی کے اوائل میں نکلنے والے اس اخبار کی تاریخی حیثیت اہمیت کی حامل ہے۔ یہ اخبار ٹائپ میں چھپتا اور تار (ٹیلی گراف) کے ذریعے بمبئی سے خبریں حاصل کی جاتی تھیں۔ انگریزوں کا یہ ترجمان ۱۹۱۸ء میں بند کر دیا گیا۔[۶۲]

۱۹۲۰ء کے بعد جب بلوچستان میں تحریک آزادی کی ابتداء ہوئی تو عوامی سطح پر اردو زبان اور شاعری دیگر تمام مقامی اور غیر مقامی زبانوں اور بولیوں پر سبقت لے جاتی ہے اور بلوچستان کے طول وعرض میں رابطے کی واحد زبان بن جاتی ہے۔ ۱۹۲۰ء کے بعد سیاسی، صحافتی، ادبی، سماجی، تجارتی حتیٰ کہ ذاتی رابطوں اور خطوط کی زبان اُردو بن جاتی ہے۔ علامہ اقبال، مولانا ظفر علی خان اور ان کے اخبار زمیندار کے علاوہ مولانا الطاف حسین حالی اور کچھ خاص مواقع اور محفلوں میں غالب کے اشعار زبان زد عام وخاص ہو جاتے ہیں۔

۱۹۲۰ء سے قیام پاکستان تک اُردو شاعری، اردو زبان کے فروغ میں نہ صرف لسانی اعتبار سے اپنے گہرے نقوش مرتب کرتی ہے بلکہ علمی اور تحقیقی سطح پر بھی اُردو کی اجارہ داری کو قائم کرنے میں اپنا کردار ادا کرتی ہے۔

حوالہ جات

۱۔ عبدالرحمٰن براہوی، ڈاکٹر، بلوچستان میں عربوں کی فتوحات اور ان کی حکومتیں، زمرد پبلی کیشنز، مستونگ، ۱۹۹۰ء، صفحہ ۱۵۔

۲۔ ایضاً، صفحہ ۴۲۔۸۴۔

۳۔ کامل القادری، مہمات بلوچستان، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ طبع دوم ۱۹۸۸ء۔

۴۔ ایضاً، صفحہ ۱۰۷۔

۵۔ ایم انور رومان، پروفیسر، سندھ نگر، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، ۱۹۸۹ء، صفحہ ۵۰۔۹۴۔

۶۔ ایم انور رومان، پروفیسر، سندھ نگر، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ ۱۹۸۹ء، صفحہ ۵۰۔۹۴۔

۷۔ عبدالرحمٰن براہوی، ڈاکٹر، بلوچستان میں عربوں کی فتوحات اور ان کی حکومتیں، زمرد پبلی کیشنز، مستونگ، ۱۹۹۰ء، صفحہ ۱۵۔

۸۔ عبدالرحمٰن براہوی، ڈاکٹر، براہوئی زبان وادب کی مختصر تاریخ، مرکزی اُردو بورڈ، لاہور، ۱۹۸۲ء۔

۹۔ کامل القادری، مہمات بلوچستان، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ طبع دوم، ۱۹۸۸ء صفحہ ۱۵۲۔

۱۰۔ ایضاً، صفحہ ۱۵۷۔

۱۱۔ عبدالرحمٰن براہوی، ڈاکٹر، براہوئی زبان وادب کی مختصر تاریخ، مرکزی اردو بورڈ، لاہور، ۱۹۸۲ء، صفحہ ۲۲۔

۱۲۔ ایضاً، صفحہ ۲۳۔

۱۳۔ مہر عبدالحق، ڈاکٹر، ملتان کے بادشاہ، نامور گورنر اور حملہ آور، بیکن بکس، گلگشت ملتان، ۱۹۹۴ء، صفحہ ۱۱۲۔ ۱۱۹۔

۱۴۔ گیلانی، سید اولاد علی، مرقع ملتان، جاذب پبلیشرز، لاہور، ۱۹۹۵ء، صفحہ ۱۱۵۔

۱۵۔ ایضاً، صفحہ ۹۱۔

۱۶۔ القادری، مہمات بلوچستان، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، طبع دوم ۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۵۲۔

۱۷۔ احمد زئی، خان، تاریخ بلوچ و بلوچستان (جلد اول) بلوچی اکیڈمی، مکران ہاؤس، کوئٹہ ۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۰۔ ۱۱۔

۱۸۔ خان آف قلات، میر احمد یار خان، مختصر تاریخ قوم بلوچ وخوانین بلوچ، ایوان قلات، سریاب روڈ، کوئٹہ، ۱۹۷۲ء، صفحہ ۳۱۔۳۲۔

۱۹۔ نصیر، گل خان، تاریخ بلوچستان، قلات پبلی شرز، کوئٹہ، ۱۹۷۹ء، صفحہ ۲۔

۲۰۔ ایضاً، صفحہ ۱۹۔ ۲۰۔

۲۱۔ عبدالرحمٰن براہوی، ڈاکٹر، براہوئی زبان کی مختصر تاریخ، مرکزی اُردو بورڈ، لاہور، ۱۹۸۲ء، صفحہ ۳۶۔

۲۲۔ شیخ اکرام، رود کوثر، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۵ء، صفحہ ۵۹۸۔

۲۳۔ لارنس لاک ہارٹ، نادر شاہ (اردو ترجمہ از طاہر منصور فاروقی) تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۸ء۔

۲۴۔ عبدالرحمٰن براہوی، ڈاکٹر، براہوئی زبان وادب کی مختصر تاریخ، مرکزی اُردو بورڈ، لاہور، اگست ۱۹۸۲ء صفحہ ۲۳۔۲۴۔

۲۵۔ لارنس لاک ہارٹ، نادر شاہ (اُردو ترجمہ از طاہر منصور فاروقی) تخلیقات، لاہور، صفحہ ۱۶۱۔

۲۶۔ شیخ اکرام، رود کوثر، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۹۵ء۔

۲۷۔ گنڈا سنگھ، احمد شاہ ابدالی، (اُردو ترجمہ) تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۳ء، صفحہ ۵۲۔

۲۸۔ گنڈا سنگھ، احمد شاہ ابدالی، (اُردو ترجمہ) تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۳ء، صفحہ ۸۴۔

۲۹۔ شیخ اکرام، رود کوثر، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۵ء، صفحہ ۶۰۰۔

۳۰۔ نصیر، گل خان، تاریخ بلوچستان، قلات پبلشرز، کوئٹہ، ۱۹۷۹ء، صفحہ ۵۲۔

۳۱۔ غلام رسول مہر، تاریخ سندھ (حصہ ششم، جلد اول) محکمہ ثقافت و سیاحت، حکومت سندھ، کراچی، صفحہ ۵۰۸۔

۳۲۔ شیخ اکرام، رود کوثر، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۵ء، صفحہ ۲۰۰۔۲۰۱۔

۳۳۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، اردو شاعری کا سماجی و سیاسی جائزہ، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۸ء، صفحہ ۳۱۴۔

۳۴۔ انعام الحق کوثر، ڈاکٹر، بلوچستان میں فارسی شاعری، بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۵۱۔۵۴۔

۳۵۔ عبدالرحمٰن براہوی، ڈاکٹر، براہوئی زبان و ادب کی مختصر تاریخ، مرکزی اردو بورڈ، لاہور، ۱۹۸۲ء، صفحہ ۹۲۔۹۳۔

۳۶۔ صابر، غوث بخش، بلوچی زبان و ادب کی مختصر تاریخ، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد ۱۹۹۷ء، صفحہ ۲۱/کامل القادری، مہمات بلوچستان، نساء ٹریڈرز کوئٹہ، ۱۹۸۸ء، ۳۰۱۔

۳۷۔ پیکولین، بلوچ (اُردو ترجمہ از شاہ محمد مری، صفحہ ۱۵۵)۔

۳۸۔ شاہ محمد مری، ڈاکٹر، بلوچ قوم قدیم عہد سے عصر حاضر تک، تخلیقات، لاہور، صفحہ ۱۵۷۔

۳۹۔ عزیز لونی، Passes From Afghan Frontier، ۱۹۹۲ء، صفحہ ۱۵۵۔

۴۰۔ شاہ محمد مری، ڈاکٹر، بلوچ قوم قدیم عہد سے عصر حاضر تک، تخلیقات، لاہور، صفحہ ۱۶۹۔

۴۱۔ نصیر، گل خان، تاریخ بلوچستان، قلات پبلشرز، کوئٹہ، ۱۹۷۹ء، صفحہ ۵۴۸۔۵۴۹، ۵۵۴، ۵۵۷۔

۴۲۔ نصیر، گل خان، تاریخ بلوچستان، قلات پبلشرز، کوئٹہ، ۱۹۷۹ء، صفحہ ۵۵۶۔

۴۳۔ احمد، کمال الدین، صحافت وادی بولان میں، بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، ۱۹۷۸ء، صفحہ ۸۔

۴۴۔ احمد، کمال الدین، صحافت وادی بولان میں، بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، ۱۹۷۸ء، صفحہ ۸۔

۴۵۔ احمد، کمال الدین، صحافت وادی بولان میں، بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، ۱۹۷۸ء، صفحہ ۲۸۔

۴۶۔ ایضاً، صفحہ ۱۸۔

۴۷۔ ایضاً

۴۸۔ انعام الحق کوثر، ڈاکٹر، بلوچستان میں اُردو، مرکزی اُردو بورڈ، لاہور، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۱۲۔

۴۹۔ ارشد رضوی، عمرانی افکار، کفایت اکیڈمی، کراچی، مئی ۱۹۶۶ء، صفحہ ۱۲۶۔

۵۰۔ احمد، کمال الدین، صحافت وادی بولان میں، بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، ۱۹۷۸ء، صفحہ ۲۲۔

51. Major T.C Fowle, I.A & Rai Bahadur Dewan Jamiat Rai, Census of India, 1921, Vol. iv, Balochistan ,Superintendent Government Printing, Calcuta, India, PP-321-30

۵۲۔ Gazetteer of Baluchistan, 1907

۵۳۔ Gazetteer of District, Quetta, Pishnin, 1907

۵۴۔ Census of India, 1921, Vol IV, Baluchistan, 1923

۵۵۔ Census of India, 1911 Vol. iv,Baluchistan, 1913

۵۶۔ فرمان فتح پوری، ڈاکٹر ، ہندی اردو تنازعہ، نیشنل بک فاؤنڈیشن ،اسلام آباد، طبع دوم ۱۹۸۸ء۔

۵۷۔ فرمان فتح پوری، ڈاکٹر ، ہندی اردو تنازعہ، نیشنل بک فاؤنڈیشن ،اسلام آباد، طبع دوم ۱۹۸۸ء۔

۵۸۔ فرمان فتح پوری، ڈاکٹر ، ہندی اردو تنازعہ، نیشنل بک فاؤنڈیشن ، اسلام آباد طبع دوم ۱۹۸۸ء، صفحہ ۴۴۔

۵۹۔ ایضاً ،صفحہ ۴۴۔

۶۰۔ شرافت عباس ،سرآب ، جامعہ بلوچستان،کوئٹہ ۱۹۸۷ء، صفحہ ۵۶۔۶۵۔

۶۱۔ انعام الحق کوثر، ڈاکٹر ،بلوچستان میں اُردو، صفحہ ۱۵۸۔

۶۲۔ احمد، کمال الدین ، صحافت وادی بولان میں ، بلوچی اکیڈمی ، کوئٹہ ، ۱۹۷۸ء، صفحہ ۲۲۔

سید کامران عباس کاظمی
لیکچرر، شعبۂ اردو،
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

مضامینِ منٹو میں عصری آگہی

Syed Kamran Abbas Kazmi
Lecturer, Departmet of Urdu,
International Islamic University, Islamabad

Contemporary Consciousness in Manto's Essays

Saadat Hasan Manto is a prominent short story writer. Historians of Urdu literature can not overlook Manto due to so many reasons but noteworthy reason is that his writings replicate the issues of his epoch. That does not only relate to his short stories but it is fact that his sketches, plays and essays also present the issues of his era .Manto's work encircles variety of topics, grave and humor both but he does not ignore the issues of his society and describes even in a few sentences ,that reflects his concern with society. In this thesis Manto's awareness and conciseness regarding his society has been discussed.

سعادت حسن منٹو اردو کے انتہائی اہم افسانہ نگار ہیں ۔ افسانے کی تاریخ مرتب کرتے وقت کسی بھی صورت منٹو کا نام نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔اُس کے یوں تو بہت سے اسباب ہیں لیکن بڑا سبب یہی ہے کہ منٹو نے اپنی تحریروں میں کسی بھی جگہ عصر کی ترجمانی سے روگردانی نہیں کی۔ یہ بات اُن کے افسانوں کے حوالے سے ہی درست نہیں ہے بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ وہ افسانہ ہو یا خاکہ،ڈرامہ ہو یا مضمون منٹو کے پیشِ نظر ہمیشہ اپنا عہد اور اس کے مسائل ہی رہے ہیں۔منٹو کے مضامین میں ہر طرح کے موضوعات شامل ہیں۔ ان میں سنجیدہ موضوعات بھی ہیں ،طنز ومزاح بھی ہے اور محض انشاپردازی بھی۔لیکن منٹو کسی بھی صورت میں اپنے گردوپیش کو نظر انداز نہیں کرنا چاہتے چاہے وہ دو یا چار جملوں پر ہی اکتفا کریں مگر اپنے عہد سے اُن کی وابستگی ہر صورت عیاں ہوکر رہتی ہے۔

منٹو نے جس زمانے میں لکھنے کا آغاز کیا اُس عہد میں ادب میں اشتراکی نظریات در آنے لگے تھے۔ انقلاب روس سے نہ صرف ادب متاثر ہوا بلکہ زندگی کے دیگر شعبے مثلاً سیاست،اقتصادیات اور سماجی شعبے بھی متاثر ہوئے تھے۔منٹو نے بھی اپنی ادبی زندگی کا آغاز روسی تخلیقات کے تراجم سے کیا۔اس طرح ادب میں اشتراکی نظریات کی ترویج کا اُنھوں نے براہ راست مطالعہ

کیا۔ان کی افتادِ طبع سے پتا چلتا ہے کہ وہ روسی انقلاب سے متاثر تھے اور ادب میں اشتراکی نظریت کی ترویج کے خواہشمند تھے۔ جب منٹو نے افسانے لکھنے شروع کیے تو ان نظریات کا اظہار اُن کے افسانوں میں بھی ہوا۔منٹو کے مضامین کے عمومی موضوعات سماجی گھٹن اور سیاسی بے چینی پر مشتمل ہیں۔ بعد ازاں اُن کی تخلیقات میں ڈاکٹر سگمنڈ فرائیڈ کے نفسیاتی نظریات بھی جگہ پانے لگے اورنفسیاتی مسائل کی مختلف صورتوں کو منٹو نے بڑی بے باکی سے اپنی تخلیقات کا حصہ بنایا ہے۔

مغربی علوم وفنون کی ترویج نے بھی زندگی کو ایک نیا زاویۂ نگاہ دیا اور مختلف سیاسی،سماجی اور تمدنی نظریات برصغیر کے فرسودہ اور پرانے نظریات کو بدلنے لگے اس طرح ہندوستان کے لوگوں میں آزادی اور ترقی کا شعور بیدار ہونے لگا۔منٹو کے مضامین کے موضوعات میں تنوع اس بات کی دلیل ہے کہ وہ زندگی کے تمام شعبوں کا گہرا ادراک رکھتے تھے۔ اُن کے مضامین میں روحِ عصر کی آواز صاف سنائی دیتی ہے۔مثلاً ادب میں مقصدیت سرسید کے عہد سے ہی شامل ہوگئی تھی مگر اسے باقاعدہ منشور کے طور پر ترقی پسند تحریک نے اپنایا اور جدید یا نئے ادب کے پیمانے مقرر کیے۔ادب اور زندگی کے باہمی ربط کی اہمیت واضح کرتے ہوئے معروف ترقی پسند نقاد اختر حسین رائے پوری ادب کا بنیادی مقصد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ادب کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ ان جذبات کی ترجمانی کرے جو دنیا کو ترقی کی راہ دکھائیں۔ ان جذبات پر نفرین کرے جو دنیا کو آگے نہیں بڑھنے دیتے اور پھر وہ اندازِ بیان اختیار کرے جو زیادہ سے زیادہ لوگوں کی سمجھ میں آسکے۔کیوں کہ بہر حال زندگی کا مقصد یہی ہے کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کا زیادہ سے زیادہ بھلا کر سکے۔[1]

ادب کے اس افادی پہلو کا منٹو ذرا بلند آہنگ لہجہ میں یوں اظہار کرتے ہیں:

> ہر ادب پارہ ایک خاص فضا ایک خاص اثر،ایک خاص مقصد کے لیے پیدا ہوتا ہے۔ اگر اس میں وہ خاص فضا ایک خاص اثر اور وہ خاص مقصد محسوس نہ کیا جائے تو وہ ایک بے جان لاش رہ جائے گی۔[2]

گویا منٹو کے نزدیک ادب میں روحِ عصر کا احساس لازم ہے کیونکہ ادب اپنے عہد کا عکاس ہوتا ہے۔ترقی پسندوں نے ادب کو سماجی زندگی کی پیداوار سمجھا اور اس بات پر زور دیا کہ ادب کو سماجی زندگی بدلنے کے ساتھ ساتھ بدلنا چاہیے۔ترقی پسندوں کا یہ بھی کہنا تھا کہ ادب تنقیدِ حیات ہونے کے ساتھ ساتھ سماج میں انقلابی تبدیلی بھی پیدا کرتا ہے۔لیکن کیا ادب کو اپنے عہد کی عکاسی کے علاوہ آئندہ کا لائحہ عمل دینا چاہیے؟ اس سوال کا جواب اختر حسین رائے پوری نے یہ کہہ کر دیا تھا کہ''ادب کو تدریسیت سے کوئی واسطہ نہیں۔'' اسی بات کی وضاحت منٹو اس طرح کرتے ہیں:

> ہم قانون ساز نہیں محتسب بھی نہیں۔احتساب اور قانون سازی دوسروں کا کام ہے۔ ہم حکومتوں پر نکتہ چینی کرتے ہیں لیکن خود حاکم نہیں بنتے۔ہم عمارتوں کے نقشے بناتے ہیں لیکن معمار نہیں۔ہم مرض بتاتے ہیں لیکن دوا خانوں کے مہتمم نہیں۔[3]

اردو ادب میں مقصدیت کی رو دراصل سرسید کی اصلاح پسندی کی تحریک سے بھی متاثر تھی۔سرسید تو بہر حال ایک مصلح کی حیثیت رکھتے تھے اور ان کے رفقاء کے پیشِ نظر بھی اصلاح کا جذبہ ہی کارفرما تھا۔ترقی پسندوں کے ہاں بھی اصلاح پسندی ایک مختلف روپ میں ظاہر ہوئی یعنی انہوں نے اپنے آدرش وضع کیے اور اُن کے حصول کے لیے ادب کو استعمال کرنے کی شعوری کوشش

کی۔منٹو کہیں بھی مصلح نہیں بنتے اصلاح کرنا کبھی اُن کا مطمع نظر نہیں رہا۔ اپنے افسانے ''دھواں'' کے مقدمے کے سلسلے میں بیان صفائی میں منٹو کا کہنا ہے۔''میں نے اس کہانی میں کوئی سبق نہیں دیا،اخلاقیات پر کوئی لیکچر بھی نہیں۔کیونکہ میں خود کو نام نہاد ناصح یا معلم اخلاق نہیں سمجھتا۔''[۴]

ترقی پسند تحریک نے کسی صالح انسان کے تصور کے بجائے سیاسی انسان اور فطری انسان کا تصور دیا۔اس سے قبل انسان یا نیک تھا یا پھر بدی کا مجسمہ۔مثلاً پریم چند کا ہی تصورِ انسان دیکھ لیجیے۔ممتاز شیریں کی رائے اس بارے میں زیادہ دقیع ہے:

> پریم چند کے افسانوں اور ناولوں کو لے لیجیے۔ان میں انسان نیک ہیں تو بہت ہی نیک ہیں، برے ہیں تو بہت ہی برے ہیں،عام طور پر غریب کردار اور گاؤں کے کردار بہت ہی معصوم اور بھولے بھالے ہوتے ہیں۔[۵]

منٹو کے معاصرین مثلاً کرشن چندر،بیدی اور قاسمی وغیرہ کے ہاں انسان کا سیاسی تصور ہے۔اس کی شخصیت کا انحصار سماجی اور سیاسی نظام پر ہوتا ہے۔یعنی نظام بدلنے پر انسان بدل سکتا ہے۔البتہ منٹو کے تصورِ انسان پر بات کرتے ہوئے ممتاز شیریں ان کے تصورِ انسان کو ارتقاء پذیر سمجھتی ہیں۔وہ مزید لکھتی ہیں''منٹو کا انسان پہلے فطری انسان تھا۔فطری انسان جو ہر قسم کی سماجی اور اخلاقی بندشوں سے آزاد ہو کر فطری جبلتوں کے مطابق آزادانہ زندگی بسر کرنا چاہتا ہے۔''[۶] اسی بات کو قدرے وضاحت سے وارث علوی نے یوں لکھا ہے۔''منٹو انسان کو صرف سیاسی اور اقتصادی اکائی کے طور پر نہیں دیکھتا۔وہ انسان کو اُس کی کلیت میں،فطرت اور کائنات کے تناظر میں دیکھتا ہے اور اُس کی نفسیاتی اور جبلی گہرائیاں کھنگالتا ہے۔''[۷] یہ بات درست ہے کہ منٹو انسان کے فطری تقاضوں اور جبلتوں کو اہمیت دیتے ہیں مثلاً محبت کا جذبہ منٹو کی نظر میں جیسا ایک عام لڑکی میں ہوسکتا ہے ویسا ہی ایک ویشیا کے پاس بھی ہوسکتا ہے یا پھر صورت یوں بھی ہوسکتی ہے''ایک باعصمت عورت کے سینے میں محبت سے عاری دل ہوسکتا ہے اور اس کے برعکس چکلے کی ایک ادنیٰ ترین ویشیا محبت سے بھرپور دل کی مالک ہوسکتی ہے۔''[۸]

بیسویں صدی میں نئے ادبی نظریات کی ترویج سے قبل عموماً ہندوستانی ادیبوں اور شاعروں کے نزدیک ادب زندگی اور سیاست سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا تھا۔سیاسی سماجی مسائل کا اظہار ادب میں ہوتا ہی نہیں تھا اور اگر ہوتا بھی تھا تو اس کی اہمیت نہیں تھی۔یعنی اجتماعی حالات ادب سے نہیں جھلکتے تھے البتہ انفرادی زندگی کا اظہار عام تھا۔پہلی جنگ عظیم کے بعد کے حالات نے ہندوستان کے سیاسی سماجی حالات پر گہرا اثر ڈالا اور اس کا اظہار ادب میں بھی ہونے لگا۔ترقی پسند تحریک نے ادب کے فرسودہ پیمانے بدل دیے اور زندگی کے تمام موضوعات ادب میں برتے جانے لگے۔ان موضوعات میں سے منٹو نے جسے افسانوں کے لیے چنا وہ جنس ہے۔جنس کا موضوع صدیوں سے ادب میں استعمال ہو رہا ہے۔یونانی،مصری،ہندوستانی اساطیر میں یا الہامی کتابوں میں بھی اس کا ذکر موجود ہے۔عورت اور مرد کا رشتہ یا تعلق ازلی و ابدی ہے۔جنسی مسائل نئے ادب کا حصہ کیوں بنے؟منٹو کا خیال ہے:

> زیادہ تر جنسی مسائل ہی آج کے نئے ادیبوں کی توجہ کا مرکز کیوں بنے ہیں۔اس کا جواب معلوم کرنا کوئی زیادہ مشکل نہیں۔یہ زمانہ عجیب و غریب قسم کے اضداد کا زمانہ ہے۔عورت قریب بھی ہے،دور بھی۔۔۔کہیں مادر زاد برہنگی نظر آتی ہے کہیں سر سے لے کر پیر تک ستر۔۔۔کہیں عورت مرد کے بھیس میں دکھائی دیتی ہے کہیں مرد عورت کے بھیس میں۔[۹]

جب انسانی نفسیات کے حساس موضوعات پر تحریریں سامنے آئیں تو نام نہاد اخلاق کے محافظوں نے نئے ادب کی ہی اس بنا پر مخالفت شروع کر دی کہ یہ محض جنسی مسائل ہی پیدا کر رہا ہے۔یہاں بھی منٹو کا جواب منطقی ہے:

> جو سمجھتے ہیں کہ نئے ادب نے جنسی مسائل پیدا کیے ہیں غلطی پر ہیں۔ کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ جنسی مسائل نے اس نئے ادب کو پیدا کیا ہے۔اس نئے ادب کو جس میں آپ کبھی کبھی اپنا ہی عکس دیکھتے ہیں اور جھنجھلا اٹھتے ہیں۔[۱۰]

مغربی تہذیب کے اثرات ہندوستانی زندگی کے ہر شعبے پر مرتسم ہوئے۔سماجی،اخلاقی اقدار زیادہ متاثر ہوئیں۔منٹو نے بظاہر بے وقعت نظر آنے والے سماجی مسائل کو موضوع بنایا اور اُن میں پیدا ہونے والے تغیر کا ہر دو پہلوؤں سے جائزہ لیا۔سماجی زندگی میں تصنع،بناوٹ اور نمائش در آئی جسے منٹو نے کہیں طنزاً اور کہیں براہ راست موضوع بنایا ہے۔مثلاً ادب کا ہی موضوع لیجیے ادب جدید جن حالات کی پیداوار ہے اور جن بدلتی اقدار کا منظر نامہ پیش کرتا ہے یقیناً وہ ایک خاص نظریاتی سطح رکھنے والوں کو قبول نہیں تھا۔

منٹو نے ہمیشہ مجرم سے زیادہ جرم کی نوعیت کو بدلنے کی کوشش کی ہے۔مثلاً ''عصمت فروشی'' مضمون میں بھی اُن کا خیال ہے کہ ایسے حالات کو ختم کیا جائے جو ویشیا کو پیدا کرتے ہیں۔منٹو اس پر مزید تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ویشیا پیدا نہیں ہوتی،بنائی جاتی ہے یا خود بنتی ہے۔جس چیز کی مانگ ہوگی منڈی میں ضرور آئے گی۔مرد کی نفسانی خواہشات کی مانگ عورت ہے خواہ وہ کسی شکل میں ہو چنانچہ اس مانگ کا اثر یہ ہے کہ ہر شہر میں کوئی نہ کوئی چکلہ موجود ہے۔اگر آج یہ مانگ دور ہو جائے تو یہ چکلے خود بخود غائب ہو جائیں گے۔[۱۱]

ادیب کسی بھی معاشرے کا ہو وہ اُس معاشرے کے مخصوص رجحانات سے متاثر ہوتا ہے۔اُس کا شعور اور لاشعور یا اُس کا تمام تخلیقی عمل اُن رجحانات کے پیش نظر روبہ عمل ہوتا ہے اس لیے اُن مخصوص رجحانات کا اظہار اُس کے ہاں بالکل فطری معلوم ہوتا ہے۔سماجی اقدار کی اتھل پتھل کو بھی منٹو موضوع بناتے ہیں۔بظاہر یہ محسوس ہوسکتا ہے کہ وہ انسانی زندگی کے بڑھتے ہوئے مسائل و مشکلات کو کسی باقاعدہ نظام میں لاکر حل کرنے کی خواہش نہیں رکھتے ایسا بالکل نہیں ہے لیکن وہ جدید سہولیات کو انسانی فلاح کے لیے رائج کرنا چاہتے تھے نہ کہ اس لیے کہ انسان ان کا غلام ہو جائے۔مثلاً ''ترقی یافتہ قبرستان'' میں انگریزی تہذیب کے اثرات کے اچھے برے پہلوؤں کا ذکر ہے۔مشرقی یا ہندوستانی مثبت اقدار کے انہدام میں مغربی تہذیب کو منٹو آڑے ہاتھوں لیتے ہیں اور ہندوستانی معاشرت میں پائی جانے والی بدحالی بھی اُن کے موضوعات کا حصہ ہے۔ بڑے شہروں کے مسائل میں سے قبرستان میں جگہ حاصل کرنا بھی ایک مسئلہ ہے۔ مثلاً مردے کو دفن کرنے کے لیے پہلے اُس کی بیماری کی تصدیق،پھر ڈاکٹر سے موت کا تصدیق نامہ،قبرستان میں جگہ کا حصول،قبروں کی درجہ بندی اور پھر قبر کے نمبر کا حصول یہ سب جدید تہذیب ہی کی شرائط ہیں۔ایسے ہی دیگر سماجی موضوعات اُن کی تحریروں میں جگہ پاتے ہیں۔ مثلاً بن بلائے مہمان یا عورتوں اور مردوں کا ایک دوسرے کو چھیڑنا (چھیڑ خوباں سے چلی جائے اسد،اور کچھ نہیں ہے تو عداوت ہی سہی) استحصال،ملمع سازی،نشہ آور اشیا کا استعمال اور اُن کے اثرات،سماجی تضادات وغیرہ پر اُنہوں نے ہلکے پھلکے انداز میں تبصرہ کیا ہے۔ڈاکٹر فردوس انور قاضی کا خیال ہے:

> منٹو اس بات سے واقف تھا کہ انسانی نفس کی تہذیب کے لیے ضروری ہے کہ ظاہر داری،جھوٹ اور پارسائی کے سیاہ برقعوں کو اُتار کر اُنھیں ان کی اصلی شکل دکھائی جائے۔۔۔ اور ساتھ ہی اُنھیں ذہنی طور پر اس سطح پر لایا جائے جہاں وہ خود سے نہ صرف آگاہی حاصل کرسکیں بلکہ وہ اپنی اصلی شخصیت اور جذبات پر پردہ ڈالنے کی کوشش بھی ترک کر دیں تاکہ اُن کے جذبات بگڑ کر تشدد یا کسی غیر فطری شکل میں نمودار نہ ہوں۔[۱۲]

منٹو کی ذاتی زندگی سے ایک بات کا شدید اظہار ہوتا ہے کہ منٹو انتہائی پرخلوص،حساس،کسی حد تک جذباتی اور انا پرست شخص

تھے۔سب سے اہم بات یہ کہ وہ انسانوں میں سچائی تلاش کرنے کے خواہش مند تھے، منافقت اُنھیں ناپسند تھی۔منٹو سماج کے ایسے ہی حساس موضوعات پر قلم اٹھاتے ہیں۔ اس ضمن میں اُن کے مضامین ''عصمت فروشی'' ، ''شریف عورتیں اور فلمی دنیا''، ''گناہ کی بیٹیاں، گناہ کے باپ'' خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ سماج جس وجود کو قابل مذمت ٹھہراتا ہے منٹو کو اُس سے ہمدردی ہے وہ تو ایسی وجوہات اور حالات ختم کرنے پر زور دیتے ہیں جو ایسے ''قابل نفرت'' انسانوں کی پرورش کرتے ہیں۔منٹو انسانیت کے منفی پہلوؤں کو ابھار کر مثبت اقدار کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔منٹو کے مضامین میں کہیں بھی نصیحت، وعظ یا اخلاقی اصولوں کی پاسداری کا درس نہیں ملتا اور نہ ہی ایسا کرنا ان کا ذہنی یا فکری مسئلہ تھا۔

اپنے عصر کی ترجمانی کے حوالے سے منٹو کا یہ بیان نہایت اہم ہے جو اُنھوں نے احمد ندیم قاسمی کے نام اپنے ایک خط میں لکھا ''زندگی کو اُس شکل میں پیش کرنا چاہیے جیسی کہ وہ ہے، نہ کہ وہ جیسی تھی یا جیسی ہوگی یا جیسی ہونی چاہیے۔''[۱۳] یہاں منٹو کے تنقیدی شعور کو داد دیجیے کہ ایسا صائب مشورہ قاسمی صاحب کو ہی دیا جاسکتا تھا۔منٹو کی ایک اہم نقاد ممتاز شیریں نے جانے کیوں انھیں ایک اخلاقی فنکار لکھا ہے۔اُن کے اپنے الفاظ یوں ہیں ''منٹو درحقیقت ایک اخلاقی فنکار تھا۔''[۱۴] ممتاز شیریں کا اگر تو یہ کہنا ہے کہ وہ اخلاقی قوانین وضع کرنے اور اُن پر کاربند رہنے پر بضد تھے تو یہ بات ماننے میں تامل ہوسکتا ہے چونکہ منٹو کے لیے اخلاق کا اچھا یا برا ہونا مسئلہ نہیں تھا۔ لیکن اگر یہ سمجھا جائے کہ وہ سماج کی نظروں میں گرے ہوئے کرداروں سے ہمارے دل میں ہمدردی پیدا کرتے ہیں اور کسی بھی اخلاقی فیصلے کے پیچھے چھپے سچ کو تلاش کرنے میں ہماری مدد کرتے ہیں تو وہ یقیناً اخلاقی فنکار ہے جو واعظ تو نہیں ہے لیکن حقیقت پسند ہے جو مصلح نہیں ہے مگر سچائی کا نباض ہے۔منٹو کے مضامین معاشرتی ناانصافی سے پیدا سوالات تہذیب سے پوچھتے ہیں۔اُن کا مضمون ''محبوس عورتیں'' یا ''سوال پیدا ہوتا ہے'' اس کی عمدہ مثال ہیں۔

منٹو کا عہد سیاسی انتشار اور معاشی کشمکش کا عہد ہے۔معاشی کشمکش اور سیاسی منظر نامے میں تبدیلی کو انقلاب روس نے مہمیز لگائی۔منٹو نے اپنے عہد کی اس سب سے بڑی سیاسی، سماجی اور اقتصادی تحریک یعنی مارکسزم کا مطالعہ بغور کیا ہے اور اُن نظریات کی کامیابی یا ناکامی کا جائزہ مخصوص ہندوستانی حالات میں بھی لیا ہے۔منٹو حالات میں کسی بھی قسم کی تبدیلی کے لیے سب سے پہلے اخلاص کی موجودگی پر زور دیتے ہیں۔ہندوستانی سیاست میں جلیانوالہ باغ کے سانحہ نے ایک باغیانہ فضا پیدا کر دی تھی۔منٹو نے ایک بچے کی آنکھ سے اس سانحہ کو دیکھا تھا۔منٹو کے ہاں سیاسی موضوعات پر افسانے کم ہیں البتہ سیاسی موضوعات پر اُن کی کہانیوں میں ''نیا قانون'' اور ''سوراج کے لیے'' اہم ہیں۔منٹو نے اپنے عہد کے سیاسی منظر نامے کو اپنے مضامین میں وضاحت سے پیش کیا ہے۔یہاں بھی اُن کی باریک بین اور دوراندیش نگاہ اُن معاملات کا کھوج لگاتی ہے جو ہندوستانی معاشرت میں سیاست کے نام پر ناسور بن چکے ہیں۔ آزادی سے قبل کے موضوعات میں ہندوستانی سیاست اور مذہبی تقسیم کی منٹو نے سخت مخالفت کی ہے۔ انھیں سیاستدانوں سے نفرت ہے کیونکہ وہ اُن میں منافقت، جھوٹ اور اخلاص کی کمی دیکھتے ہیں۔ان کا یہ خیال درست ہے کہ سماج جو پہلے طبقات میں تقسیم ہے اُس کی مزید تقسیم ہندوستانی سیاستدان مذہب کی بنیاد پر کر رہے ہیں اور ایسا کرنا انسانیت کے لیے نقصان دہ ہے۔''ہندوستان کو لیڈروں سے بچاؤ'' ہندوستانی سیاست میں موجود سیاسی رہنماؤں کی واضح تصویر ہے۔منٹو اُن کی نااہلیت کی تصویر کھینچتے ہوئے لکھتے ہیں:

یہ لوگ جو اپنے گھروں کا نظام درست نہیں کر سکتے، یہ لوگ جن کا کریکٹر بے حد پست ہوتا ہے، سیاست کے میدان میں

اپنے وطن کا نظام ٹھیک کرنے اور لوگوں کو اخلاقیات کا سبق دینے کے لیے نکلتے ہیں۔۔۔کس قدر مضحکہ خیز چیز ہے![15]

منٹو کا خیال ہے کہ ہندوستانی سیاستدانوں میں اُس قابلیت اور خلوص کا شدید فقدان ہے جو ہندوستان کو حقیقی آزادی کی طرف لے جائے اور جس کی وجہ سے یہاں امن و آشتی کا معاشرہ پیدا ہو سکے۔ہندوستان میں پھوٹ پڑنے والے مذہبی فسادات کے پیچھے بھی منٹو کو انہی سیاسی رہنماؤں کی ذاتی مفاد پرستی کا عنصر نظر آتا ہے۔''ایک اشک آلود اپیل'' میں منٹو ایسے عناصر کی نشاندہی کرتے ہیں:

یہ وہ لوگ ہیں جو جنگلی لوگوں کی بربریت کو از سرِ نو ہندوستان کی فضا میں تازہ کرنے کے خواہش مند ہیں۔یہ وہ لوگ ہیں جو ہندوستان کے ہر عضو کو مفلوج دیکھنا چاہتے ہیں۔۔۔جو اپنی مادرِ وطن کو آزاد دیکھنے کے خواہشمند نہیں۔۔۔جو مکار ہیں، غدار ہیں، جن کی رگ رگ اور نس نس میں بدی کا خون موجزن ہے۔[16]

تقسیم ہند کے بعد منٹو نے اپنی پوری توجہ پاکستان کے سیاسی حالات پر مرکوز کر لی اور پاکستانی معاملات میں بڑھتی ہوئی امریکی مداخلت پر اپنی تشویش کو مختلف طریقوں سے ظاہر کیا۔منٹو کی دور اندیشی نے پاکستان میں امریکی مداخلت کے اثرات کا بغور جائزہ لیا اور ان مشکلات کا بھی اظہار کیا جو اس مداخلت کا منطقی نتیجہ تھا۔منٹو نے پاکستانی سیاست اور سماجی شعبے پر ایک خاص قسم کی ملائیت کے بڑھتے ہوئے اثرات کا بھی جائزہ لیا اور چچا سام کے نام خطوط میں اس کا کھل کر اظہار بھی کیا ہے۔سرمایہ دارانہ نظام نے انسانی اقدار کو جس تیزی سے بدلا ہے اور ہر اک شے کو مارکیٹ اکانومی میں بدل دیا ہے منٹو نے چچا سام کے نام خطوط میں اُس کا بیباک اظہار کیا ہے۔اسی طرح منٹو دنیا بھر میں امریکی پالیسیوں کو بھی طنز کا نشانہ بناتے ہیں۔ اُن کا خیال ہے کہ دنیا میں امن قائم نہ ہو سکنے کی وجہ بھی مخصوص امریکی حکمتِ عملی ہے۔ان خطوط میں منٹو نئے آزاد ملک پاکستان کی معاشی زبوں حالی کا بار بار ذکر کرتے ہیں اور اس کا موازنہ امریکہ کی خوشحالی اور بے پناہ دولت سے کرتے ہیں۔لیکن اس کے ساتھ ساتھ منٹو سرمایہ دارانہ نظام پر بھی شدید تنقید کرتے ہیں۔

تقسیم سے قبل کے حالات میں کانگریس اور مسلم لیگ کے سیاسی کردار کو بھی منٹو نے طنز کا نشانہ بنایا۔انہیں اِن دونوں جماعتوں کے قول و فعل کے تضاد پر اعتراض تھا۔جس کا اظہار انہوں نے اپنے مضامین کے علاوہ اپنے افسانوں میں بھی کیا ہے:

مسلم لیگ مسجد ہے، کانگریس مندر ہے۔لوگوں کا یہی خیال ہے۔اخبار بھی یہی کہتے ہیں، کانگریس سوراج چاہتی ہے، مسلم لیگ بھی۔لیکن دونوں کے راستے جدا جدا ہیں۔ دونوں مل جُل کر کام نہیں کرتے ۔اس لیے کہ مندر اور مسجد ساخت کے اعتبار سے کوئی مطابقت نہیں رکھتے۔میرا خیال تھا کہ یہ جو فساد ہو رہا ہے اس میں ہندو اور مسلمان ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہو جائیں گے اور اِن دونوں کے خون کا ملاپ جو مندروں اور مسجدوں میں نہیں ہوتا موریوں اور بدرؤں میں ہوگا۔مگر تعجب ہوا، جب میرا یہ خیال بالکل غلط ثابت ہوا۔[17]

پاکستان بننے کے بعد بھی منٹو مسلم لیگ کے سیاسی کردار پہ طنز کرتے رہے ہیں۔چونکہ اُس وقت کے مسلم لیگی زعماء آمرانہ طرزِ عمل کا مظاہرہ کر رہے تھے اور پاکستانی سیاست میں ہر طرح کے سیاہ و سفید کے مختار ہو چکے تھے اور پاکستانی سیاست پر مسلم لیگ کے لیڈروں کا قبضہ ہو چکا تھا:

یہ جتنے ادیب اور شاعر بنے پھرتے ہیں اب ان کو چاہیے کہ ہوش میں آئیں اور کوئی شریفانہ پیشہ اختیار کریں۔۔۔

لیڈر بن جائیں۔۔۔صرف مسلم لیگ کے۔۔۔جی ہاں،میرا مطلب یہی تھا کہ کسی اور لیگ کا لیڈر بننا فحش ہے
بے حد فحش۔[۱۸]

تقسیم ہند اور پاکستان بن جانے کے بعد اس نئے ملک پاکستان میں لوٹ مار کا جو بازارگرم ہوا منٹو جیسا حساس فنکار اُس پر بھی بہت دلبرداشتہ ہوا:

> پچھلے برس یوم استقلال پر ایک صاحب سوکھا ہوا درخت کاٹ کر گھر لے جانے کی کوشش فرمارہے تھے میں نے ان سے کہا، یہ آپ کیا کر رہے ہیں، یہ درخت کاٹنے کا آپ کو کوئی حق نہیں، آپ نے فرمایا۔''یہ پاکستان ہے، یہ ہمارا مال ہے''میں خاموش ہوگیا۔[۱۹]

ظاہر ہے اس بے حسی کا سوائے خاموشی کے اور کیا جواب ہوسکتا تھا۔منٹو سماج میں پائی جانے والی رجعت پسندی کے خلاف تھے۔پاکستان میں ہمیشہ مذہب کے نام پر لوگوں کے حقوق سلب کیے گئے ہیں اور جبر و تشدد اور استحصال کو فروغ دیا گیا۔منٹو نے مذہب کے نام پر کیے گئے حکومتی اقدامات پہ تیز وتند لہجہ میں نکتہ چینی کی ہے جس کا اظہار''چچا سام کے نام خطوط''اور''اللہ کا بڑا فضل ہے'' مضامین میں خاص طور پر اور دیگر مضامین میں عمومی طور پر کیا ہے۔منٹو اپنی نجی زندگی میں بھی رجعت پسندی، اوہام پرستی، کورانہ تقلید، ناانصافی، تنگ نظری،تنگ خیالی، بے لچک کٹر پن اور تعصب پسند نہیں برتتے تھے۔منٹو وسیع الخیال، روشن دماغ اور انسان دوست شخص تھے جو مذہبی عقائد اُن کی عقل کی کسوٹی پر پورے نہیں اُترتے تھے اُنھیں وہ بآسانی رد کر دیتے تھے۔البتہ بیشتر ترقی پسندوں کی طرح منٹو نے مذہب کی کبھی بھی توہین وتحقیر نہیں کی وہ ذاتی طور پر مذہبی مفاہمت اور رواداری کے قائل تھے۔

کشمیر کا ذکر منٹو کی کہانیوں کے علاوہ اُن کے مضامین میں بھی اکثر جگہ پر آیا ہے۔اس کی ایک وجہ تو ظاہر ہے کہ منٹو خود کشمیری ہیں۔ انگریز ہندوستان کی تقسیم کرتے وقت کشمیر کے مسئلہ کو متنازع چھوڑ کر چلے گئے۔جس سے کشمیر کے عوام کے دکھ درد میں مزید اضافہ ہوگیا اور اب کشمیر کے مستقل کا فیصلہ کرنے میں''یو این او'' کی عدم دلچسپی اسے مزید الجھا رہی ہے۔منٹو اس کا اظہار یوں کرتے ہیں:

> یو۔این۔او فیصلہ کرے گی۔
>
> کس کا؟
>
> ہماری قسمت کا۔
>
> پہلے تو ایسے فیصلے خدا کیا کرتا تھا۔
>
> اب ارضی جنت کا فیصلہ ارضی''دیوتا''کرے گا۔[۲۰]

دوسری جنگ عظیم کے بعد دنیا بھر کے معاملات میں امریکی اثر رسوخ میں اضافہ ہوا۔تقسیم ہند کے بعد تو پاکستان کے داخلی وخارجی معاملات میں واضح امریکی مداخلت ہونے لگی۔ دراصل امریکی اور یورپی اقوام نے پاکستان کو انقلاب روس کے دیگر ممالک تک پھیلاؤ کو روکنے کے لیے استعمال کرنے کا فیصلہ کرلیا تھا اور ان سرمایہ دار اقوام کی قیادت امریکہ کے ہاتھ میں تھی۔ اس طرح پاکستان میں اس امر کا خیال کیے بغیر کہ یہاں کا سماجی و معاشرتی ڈھانچہ جو ابھی کمزور تھا مزید خستہ حالی کا شکار ہو جائے گا،مغربی ممالک نے ایسے اقدامات کرنے شروع کر دیے جن کے نتائج میں پاکستانی معاشرے میں بے چینی،تعصب،گھٹن اور سماجی تفریق کی

قباحتیں فروغ پا گئیں۔ اس کا ایک سبب تو منٹو خود یہاں کے لوگوں کو ہی سمجھتے ہیں۔ مثلاً چچا سام کے نام پہلے خط میں جہاں وہ امریکی طرزِ معاشرت اور سرمایہ دارانہ نظام کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں وہیں وہ اپنے ملک کے لوگوں کی بے حسی کا احوال بھی لکھتے ہیں ان کا خیال ہے کہ ہم نے خود اپنی صورتوں کو بگاڑ رکھا ہے۔ اتنا مسخ کر رکھا ہے کہ اب وہ پہچانی بھی نہیں جاتیں ہیں۔ منٹو کو اس بات کا احساس تھا کہ مغربی اقوام پاکستان کو مذہب کے نام پر روس کے خلاف استعمال کریں گی اور ایسے افراد کو بڑھاوا دیں گی جو ان کے مقاصد تو بخوبی پورا کریں گے مگر ان کے ہاتھوں پورا پاکستانی سماج یرغمال بن کر رہ جائے گا:

> ہندوستان لاکھ ٹاپا کرے آپ پاکستان سے فوجی امداد کا معاہدہ ضرور کریں گے۔ اس لیے کہ آپ کو اس دنیا کی سب سے بڑی اسلامی سلطنت کے استحکام کی بہت زیادہ فکر ہے۔ اور کیوں نہ ہو اس لیے کہ یہاں کا مُلا روس کے کیمونزم کا بہترین توڑ ہے۔ فوجی امداد کا سلسلہ شروع ہوگیا تو آپ سب سے پہلے ان ملاؤں کا مسلح کیجیے گا۔[۲۱]

اس طرح منٹو امریکی فوجی امداد کی فراغ دلانہ پیشکش کے اصل محرک کا پردہ فاش کرتے ہیں اور اس کے پیچھے چھپی امریکی نیت کو سامنے لے آتے ہیں۔ پاکستانی معاشرے اور اقتصادیات میں امریکی مداخلت کو ناپسند کرنے والوں میں منٹو بھی شامل تھے۔ سلطانیٔ جمہور کی داعی مسلم لیگ جلد ہی آمرانہ ہتھکنڈوں پر اتر آئی اور سرکاری پالیسیوں کے مخالفین کو سرخا قرار دے کر آزادیٔ اظہار کے تمام ذرائع پر قدغن لگانے لگی۔ منٹو بھی سرکار کی ان بندشوں کا شکار ہوئے جس کا اظہار اُن کے مضامین میں اکثر جگہ پر ہوا ہے۔

تقسیم ہندوستان ایک ایسا جذباتی فیصلہ تھا جس نے ہر حساس اور باشعور فنکار کے قلب و ذہن پر گہرے اثرات مرتسم کیے۔ منٹو کبھی بھی کسی سیاسی جماعت سے نہ تو وابستہ رہے تھے اور نہ اُنہوں نے خود کو کسی سیاسی مسلک کا پابند بنایا تھا۔ تقسیم سے قبل منٹو کانگریس اور مسلم لیگ دونوں سیاسی جماعتوں کو چند افراد کا ذاتی مفادات کے حصول کا گروہ خیال کرتے تھے جنھوں نے پورے ملک میں جذباتی فضا قائم کر رکھی تھی۔ منٹو تقسیم ہند کے عمل سے بظاہر اس حد تک لاتعلق تھے کہ وہ اسے غیر فطری عمل قرار دیتے ہیں۔

> برطانوی سامراج کی حکمت عملی نے وہ شاطرانہ چال چلی کہ ٹھنڈے سے ٹھنڈے دماغوں کو بھی سوچنے کا موقع نہ ملا۔ ہندوستان کو اس چابک دست جراح نے پتھر کی سرد سلوں پر لٹا کر چیرا پھاڑا ایک سنگین سکون و اطمینان کے ساتھ اس کے حصے بخرے کیے اور یہ جا وہ جا۔ اور وہ جن کے تدبر، وہ جن کی دقیقہ رسی، وہ جن کی شاہین نگاہی کی سارے عالم میں دھوم تھی، آنکھیں جھپکتے رہ گئے۔[۲۲]

خود منٹو بدیشی حکمرانوں سے نجات تو چاہتے تھے مگر اُن کے گمان میں بھی نہ تھا کہ انگریزی تسلط ہندوستان کی تقسیم پر منتج ہوگا۔ منٹو جیسے تخلیقی فنکار کے ہاں انگریزی تسلط سے آزادی کی خواہش تو اکثر تحریروں میں نظر آتی ہے لیکن تحریک پاکستان سے وہ لاتعلق نظر آتے ہیں۔ منٹو تحریک آزادی کے عمل سے لاتعلق ہی رہے ہیں۔ بقول فتح محمد ملک:

> سعادت حسن منٹو بھی اپنے معاصرین کی طرح سیکولر اندازِ نظر کو وسیع النظری، انسان دوستی اور آفاقیت کی ماں تصور کرتے تھے۔ اس لیے مسلمان قوم کی اس تہذیبی اور سیاسی جدوجہد سے وہ بھی سراسر لاتعلق رہے جسے تحریک پاکستان کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا۔ وہ بھی اپنے نظریہ اور عمل سے یہی ثابت کرنے میں کوشاں رہے کہ برصغیر میں جداگانہ مسلمان قومیت کی بنیاد پر ایک علیحدہ مسلمان مملکت کے قیام کا مطالبہ رجعت پسندانہ مطالبہ ہے۔[۲۳]

درج بالا اقتباس میں جسے فاضل نقاد "درست طور پر مسلمان قوم کی تہذیبی اور سیاسی جدوجہد" قرار دیتے ہیں منٹو اُسے اپنا اُلو سیدھا کرنے کا عمل کہتے ہیں۔ انھی کے الفاظ میں دیکھیے:

> یہ لیڈر جب آنسو بہا بہا کر لوگوں سے کہتے ہیں کہ مذہب خطرے میں ہے تو اس میں کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔ مذہب ایسی چیز نہیں کہ خطرے میں پڑ سکے۔ اگر کسی بات کا خطرہ ہے تو وہ ان لیڈروں کا ہے جو اپنا الو سیدھا کرنے کے لیے مذہب کو خطرے میں ڈالتے ہیں۔[۲۴]

اسی مضمون میں منٹو مزید ایسے لیڈروں کے کردار کو واضح کرتے ہیں جو ذاتی مفادات کے حصول میں کسی بھی قسم کی اخلاقی اقدار کو خاطر میں نہیں لائے۔ اسی طرح منٹو پاکستان قائم ہونے کے چار سال بعد بھی اسے "پر کاٹے ہوئے پرندے کی آزادی" قرار دیتے ہیں۔ چچا سام کے نام پہلے خط کا آغاز ہی یوں کرتے ہیں:

> میرا ملک ہندوستان سے کٹ کر کیوں بنا، کیسے آزاد ہوا؟ یہ تو آپ کو اچھی طرح معلوم ہے یہی وجہ ہے کہ میں خط لکھنے کی جسارت کر رہا ہوں، کیونکہ جس طرح میرا ملک کٹ کر آزاد ہوا اسی طرح میں کٹ کر آزاد ہوا ہوں اور چچا جان یہ بات تو آپ جیسے ہمہ دانِ عالم سے چھپی ہوئی نہیں ہونی چاہیے کہ جس پرندے کو پر کاٹ کر آزاد کیا جائے گا اس کی آزادی کیسی ہوگی۔[۲۵]

تقسیم کے اس عمل کو جذباتی قرار دیتے ہوئے منٹو اس تقسیم کے نتیجے میں ہونے والے فسادات کو بھی ہدفِ تنقید بناتے ہیں۔ فسادات میں منٹو کا رویہ اپنے بہت سے ہم عصروں کے برعکس انسان دوستی کا مظہر تھا۔ منٹو ہندو یا مسلمان کے قتل کو محض انسان کا قتل خیال کرتے تھے:

> خود کو حیوانوں سے کچھ اونچا رکھنے کے لیے انسان نے قتل و غارت گری کے لیے بھی کچھ آداب و قواعد بنا رکھے ہیں۔ لیکن جس قتل و غارت گری کا ہم ذکر کرتے ہیں ان آداب و قواعد سے بے نیاز تھی بلکہ یوں کہیے کہ حیوانیت سے بھی یکسر مبرا تھی جس کی تصویر شاید یہ قتل و غارت گری خود بھی نہ کھینچ سکے۔[۲۶]

فسادات کے موضوع پر منٹو نے کئی افسانے لکھے۔ ان میں "کھول دو" کو لافانی شہرت حاصل ہوئی۔ منٹو نے اپنے بعض مضامین میں فسادات کے بعد کی صورتحال کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ مثلاً فسادات میں اغوا ہو جانے والی پچاس ہزار سے زائد عورتوں کی بازیابی کے مسائل اور بازیاب ہو جانے والی عورتوں کے نفسیاتی علاج معالجے پر حکومتی توجہ مبذول کرائی ہے۔ اسی طرح منٹو نے اُن افراد کے نفسیاتی علاج پر بھی زور دیا ہے جو فسادات کے زمانے میں ہر طرح کی لوٹ مار میں شامل رہے اور بے دریغ انسانوں کا خون بہاتے رہے۔ منٹو ایسے حساس معاملات پر نظر رکھتے تھے جنھیں حکومت یا مقتدر حلقے قابلِ اعتنا نہیں سمجھتے تھے۔

منٹو اپنے عہد کے سیاسی، سماجی، معاشی اور معاشرتی مسائل پر اپنے نظریات کا اظہار بڑے بے لاگ طریقے سے کرتے ہیں۔ منٹو کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے عہد کے ذرائع ابلاغ سے مکمل آگاہی رکھتے تھے۔ اخبارات و رسائل تو عام ہو چکے تھے۔ اسی طرح ریڈیو بھی شہری زندگی کا حصہ بن چکا تھا۔ مگر فلم کا میڈیا ابھی ہندوستان میں نیا نیا آیا تھا۔ منٹو جلد ہی اس میڈیا سے منسلک ہو گئے اور فلمی کہانیاں اور مکالمے لکھتے رہے۔ ایک طویل عرصہ تک فلم ہی سے منٹو کا روزگار وابستہ رہا اور یہ سلسلہ پاکستان آ کر

ٹوٹ گیا۔ اس جدید میڈیا کے مؤثر استعمال اور فلم کی تکنیک اور ضروریات کے بارے میں منٹو نے ہی اہم مضامین قلمبند کیے۔منٹو نے احمد ندیم قاسمی کے نام اپنے خطوط میں فلمی کہانی،مکالموں اور گیتوں کے لیے درکار معلومات کا بالتفصیل اظہار کیا ہے۔منٹو نے فلم بننے کے تمام مراحل کا بڑی باریک بینی سے جائزہ لیا اور اپنے تجربات کو اپنے احباب تک پہنچانے میں فراخ دلی کا مظاہرہ کیا۔منٹو کی اس خوبی کا اظہار ڈاکٹر برج پریمی نے ان الفاظ میں کیا ہے:

> منٹو فلمی دنیا میں داخل ہو کر صرف اپنی تقدیر سنوارنے میں مصروف نہیں رہے بلکہ انہوں نے ایک نظر پیدا کر لی۔وہ بار بار اپنے احباب کو فلمی دنیا کے تمام داؤ پیچ سمجھاتے رہے۔انہوں نے دوسرے لوگوں کی طرح اس معاملے کو پیشہ ورانہ راز (Trade Secret) نہیں سمجھا۔ بلکہ اسے صلائے عام بنادیا۔وہ اپنے احباب کو مشورہ دیتے ہوئے نظر آتے ہیں۔فلم کی تکنیک کے بارے میں باریک رموز سمجھاتے ہیں۔اس سے اُن کے مشاہدے اور مطالعے کا قائل ہونا پڑتا ہے۔[۲۷]

مثلاً فلم کی کہانی کیسی ہونی چاہیے؟اپنے ایک خط میں منٹو اس نکتے کو احمد ندیم قاسمی پہ یوں واضح کرتے ہیں:

> اسٹوری لکھتے وقت یہ امر ضرور پیش نظر رکھیئے گا کہ جو کچھ آپ کہنا چاہیں وہ آپ اپنے کیریکٹروں کے ذریعے سے Establish کراتے چلے جائیں۔مثلاً آپ لکھتے ہیں فضل بڑا ظالم تھا۔تو یہ چیز اسکرین پر دکھانے کے لیے ایک Incident کی ضرورت ہے۔فقط ڈائیلاگ سے کام نہیں چل سکتا۔سٹوری Smooth اور وقائع و مناظر سے بھری ہوئی ہو۔قدم قدم پر ایک Grip ہو۔[۲۸]

منٹو ہندوستانی فلم پر تبصرہ کرتے ہوئے خود کو بطور ایک ماہر نقاد کے تسلیم کرواتے ہیں۔فلمی زندگی سے متعارف تو منٹو ہفتہ وار فلمی رسالے''مصور'' کی ادارت کی وجہ سے ہوئے تاہم جلد ہی وہ اس صنعت کے نشیب و فراز سے بخوبی آگاہ ہوگئے۔منٹو نے فلمی دنیا سے جو تجربہ و مشاہدہ حاصل کیا اسے انہوں نے اپنی کئی کہانیوں میں بھی برتا۔مثلاً لتیکارانی، بسم اللہ،مس مالا،میرٹھ کی قینچی وغیرہ ان فلموں کے واقعات،کردار اور پلاٹ فلمی دنیا سے اخذ کردہ ہیں بلکہ منٹو نے بعض فلمی شخصیات کے بہت دلچسپ خاکے بھی لکھے ہیں۔فلمی صنعت پر لکھے گئے مضامین میں منٹو ایک منجھے ہوئے فلمی نقاد کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں اور ۱۹۱۳ء میں جب ڈی جی پھالکے نے ہندوستان میں پہلی فلم بنائی تھی، سے لے کر منٹو نے اپنے عہد تک بننے والی فلموں اور فلمی دنیا کے نشیب و فراز سے متعلق بھر پور آگاہی دی ہے۔منٹو ہندوستانی فلم کے کہانی نویسوں کو دوسروں کی چھوڑی ہوئی ہڈیاں کھانے والا سمجھتے ہیں۔منٹو کا خیال درست ہے کہ ہندوستانی فلم کو شروع سے ہی ایسے لوگوں نے سنبھالا جنھیں نہ تو اس کام کا تجربہ تھا اور نہ مطلوبہ ہنر حاصل تھا۔یہی حال فلموں میں کام کرنے والے اداکاروں کا تھا۔اسی طرح فلم سازی کی صنعت کے زوال میں فلمی صحافیوں کا بھی نمایاں کردار ہے۔چونکہ منٹو فلم کو ہی ایسا ذریعہ سمجھتے تھے جو خوابیدہ ہندوستانی ذہنیت کو جگانے کا کام کرسکتا ہے لیکن یہ اسی صورت ممکن ہے جب تیسرے درجے کی فلموں سے چھٹکارا حاصل کیا جائے اور فلم کو محض تفریح نہ خیال کیا جائے۔ بقول منٹو:

> عوام کو تعلیم یافتہ بنانے کے مختلف طریقے ہیں۔ان سب میں سے فلم کو متفقہ طور پر بہت با اثر تسلیم کیا گیا ہے۔ میجک لالٹین کے فیتے کے ذریعے سے ہم پبلک تک اپنا پیغام بطریق احسن پہنچا سکتے ہیں۔۔۔ جو بات مہینوں خشک تقریروں سے نہیں سمجھائی جا سکتی، چٹکیوں میں ایک فلم کے ذریعے سے ذہن نشین کرائی جا سکتی ہے۔[۲۹]

ہندوستان کے مخصوص حالات کے پیشِ نظر منٹو کا خیال ہے کہ فلم کو تفریح مہیا کرنے کے ساتھ ساتھ فلم بینوں کے دماغوں میں غور و فکر کے جراثیم بھی پیدا کرنے چاہئیں۔انہیں اس بات کا بھی احساس تھا کہ یہ سب تب ہی ممکن ہے کہ جب فلمی صنعت پر سرمایہ لگانے والے تاجر عوام کی جیبوں پر ڈاکہ ڈال کر اپنی تجوریاں بھرنا چھوڑ دیں گے۔

منٹو نے فلم کی تکنیک سے بھی بحث کی ہے ۔اس وقت تک چند اہم سنگِ میل ہندوستانی فلمی صنعت عبور کر چکی تھی مگر اس میں کچھ ایسے طریقے رائج ہوگئے تھے جو اس صنعت کے لیے نقصان دہ تھے۔مثلاً کہانی میں بے جا طوالت،واقعات و حادثات میں بے ربطی، موقع بے موقع ناچ گانا،بعض غیر متعلق واقعات وغیرہ۔بقول منٹو فلم میں ''لنگڑا پن'' پیدا کرنے کا باعث بنتے ہیں۔فلم کی تکنیک کے علاوہ منٹو فلم بنانے میں دیگر افراد کے کردار کی اہمیت کو بھی واضح کرتے ہیں۔مثلاً وہ فلم کی تشکیل میں ہدایت کاروں کے کردار پر خاص زور دیتے ہیں۔منٹو کے بقول ہدایت کار کے لیے صاحب اسلوب ہونا بھی ضروری ہوتا ہے ۔منٹو مغربی ہدایت کاروں اور ان کے کام کے معترف ہیں۔منٹو فلم میں اداکاری کے فن پر بھی توجہ دینے کی ضرورت کا احساس دلاتے ہیں اور اداکاری کو بھی اتنا ہی اہم فن گردانتے ہیں جتنا کہ مصوری،سنگ تراشی، شاعری، افسانہ نگاری اور موسیقی وغیرہ کو سمجھا جاتا ہے۔فلمی صنعت کی ضرورت اور موثر ہونے کے اسباب اور فلم کی تکنیک اور دیگر ضروریات کے حوالے سے منٹو نے چند اہم مضامین قلمبند کیے ہیں۔ جن میں''شریف عورتیں اور فلمی دنیا''،''ہندوستانی صنعت فلم سازی پر ایک نظر'' اور ''زندگی'' فلم پر ریویو اہم ہیں۔ البتہ فلموں کی یکسانیت اور فلموں کی مصنوعی زندگی سے جلد ہی منٹو کا جی اُوب گیا اور ''میں فلم کیوں نہیں دیکھتا'' میں اس سب کا اظہار خوب کیا ہے۔ڈاکٹر برج پریمی کا خیال ہے :

> منٹو نے فلم کو ادب سے کمتر درجے کی چیز نہیں سمجھا تھا۔اُنھوں نے بہت خلوص سے اس وسیلے کے ذریعے خدمت کرنا چاہی تھی اور کسی حد تک وہ اس میں کامیاب بھی ہوئے۔''مصور'' اور ''کارواں'' کی ادارت کے دوران انہوں نے ایسا مواد شائع کیا جس سے فلموں میں صفائی اور سلیقہ پیدا کرنے کی کوشش کی گئی۔۔۔لیکن ہمیشہ فلمسازوں اور ارباب اختیار کی نااہلیت کے باعث مسخ ہوئیں۔[۳۰]

تقسیم سے قبل کے سیاسی،سماجی اور معاشرتی مسائل ہوں یا تقسیم کا پیدا کردہ المیہ منٹو کی تنقیدی بصیرت اور حالات کو سمجھنے کا شعور ہمیشہ درست تجزیے میں اُن کے معاون رہے ہیں اور منٹو کبھی بھی اپنی بے لاگ رائے دینے سے نہیں ہچکچائے۔منٹو نے اپنے عہد کے اہم اور سلگتے مسائل پر قلم اُٹھایا ہے اور اُن مسائل کو ہر طرح سے اُبھارنے اور اُن کے تمام گوشوں کو سامنے لانے میں اپنی پوری بصیرت سے کام لیا ہے۔سیاسی موضوعات ہوں یا سماجی مسائل منٹو کے مضامین سے اُن کا عہد واضح طور پر جھلکتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ اختر حسین رائے پوری،ڈاکٹر،ادب اور انقلاب،نفیس اکیڈمی کراچی ۱۹۸۹،ص ۴۳

۲۔ منٹو،سعادت حسن ،لذت سنگ،نیا ادارہ،طبع دوم،س ن،ص ۱۴۵

۳۔ ایضاً،ص ۱۱۸

۴۔ ایضاً،ص ۴۱

۵۔ ممتاز شیریں، منٹو نوری نہ ناری، شہرزاد کراچی، طبع دوم،۲۰۰۴ء، ص ۱۳۶

۶۔ ایضاً، ص ۱۳۶

۷۔ وارث علوی، منٹو ایک مطالعہ، وجے پبلشرز دہلی ۱۹۹۷ء، ص ۱۸

۸۔ منٹو، سعادت حسن، منٹو نما، سنگ میل پبلی کیشنز۔ لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۲۳۵

۹۔ منٹو، سعادت حسن، لذت سنگ، نیا ادارہ، طبع دوم، س ن، ص ۱۴۰

۱۰۔ ایضاً، ص ۱۴۲

۱۱۔ منٹو، سعادت حسن، منٹو نما، سنگ میل پبلی کیشنز۔ لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۵۸۸

۱۲۔ انور فردوس قاضی، ڈاکٹر، اردو افسانہ نگاری کے رجحانات، مکتبہ عالیہ لاہور، طبع دوم، ۱۹۹۹ء، ص ۳۰۶

۱۳۔ قاسمی، احمد ندیم، مرتب: منٹو کے خطوط، کتاب نما راولپنڈی، طبع دوم ۱۹۶۶ء، ص ۱۵

۱۴۔ ممتاز شیریں، منٹو نوری نہ ناری، شہرزاد کراچی، طبع دوم،۲۰۰۴ء، ص ۱۴۳

۱۵۔ منٹو، سعادت حسن، منٹو نما، سنگ میل پبلی کیشنز۔ لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۵۷۱

۱۶۔ ایضاً، ص ۵۷۵

۱۷۔ ایضاً، ص ۲۹۷

۱۸۔ منٹو، سعادت حسن، اوپر نیچے اور درمیان، گوشہ ادب لاہور، طبع سوم ۱۹۸۴ء، ص ۱۳

۱۹۔ ایضاً، ص ۱۵۱

۲۰۔ ایضاً، ص ۶۹

۲۱۔ ایضاً، ص ۱۶۲

۲۲۔ ایضاً، ص ۲۰۹

۲۳۔ منٹو، سعادت حسن، منٹو نما، سنگ میل پبلی کیشنز۔ لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۴۳۴

۲۴۔ فتح محمد ملک، پروفیسر، سعادت حسن منٹو کی پاکستانیت، مشمولہ ادبیات جلد ۱۳ شمارہ ۵۵، ۲۰۰۱ء، ص ۱۱۲

۲۵۔ منٹو، سعادت حسن، منٹو نما، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۵۷۲

۲۶۔ منٹو، سعادت حسن، اوپر نیچے اور درمیان، گوشہ ادب لاہور، طبع سوم ۱۹۸۴ء، ص ۱۵۵

۲۷۔ منٹو، سعادت حسن، منٹو نما، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۴۳۵

۲۸۔ ڈاکٹر برج پریمی، منٹو کتھا، دیپ پبلی کیشنز۔ جموں ۱۹۹۴ء، ص ۱۸۸

۲۹۔ قاسمی، احمد ندیم، مرتب، منٹو کے خطوط، کتاب نما راولپنڈی، طبع دوم ۱۹۶۶ء، ص ۱۵

۳۰۔ منٹو، سعادت حسن، منٹو نما، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۵۹۵

۳۱۔ برج پریمی، ڈاکٹر، منٹو کتھا، دیپ پبلی کیشنز۔ جموں ۱۹۹۴ء، ص ۱۹۹

ڈاکٹر محمد آصف
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اُردو
بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

جدید صنعتی مزدور غزل گو: تنویر سپرا

Dr. Muhhamad Asif
Asst,Professor,Department of Urdu
Bahaudin Zakria University,Multan

Modern Industrial Worker Poet of Urdu Ghazal: Tanveer Sapra

Tanveer Sapra is a modern industrial labourer poet. His themes are mostly the product of pure modern industrial atmosphere mills and machines. With the help of his creativity, he has revolutionized the taste, tools, themes and words of ghazal. His ghazal highlights modern industrial aestheticism not the Maghal one. With the help of his unique, bitter, and rough style, he has set a new literary standard. He is the poet of labourers and presents the needy, the poor and the exploited of this world.

''کتاب ذات کی ورق گردانی کرتا ہوں تو کرچی کرچی خواہشوں اور ریزہ ریزہ خوابوں کے سوا کچھ بھائی نہیں دیتا''، ''رہ گیا فن تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ نہ تو بڑے شعراء کی طرح میرے خیال میں غیب سے مضامین آتے ہیں اور نہ ہی صریر خامہ نوائے سروش ہے۔ میری شاعری افلاکی نہیں خاکی ہے، میری طرح میرے اشعار بھی اپنے رزق اسی کرۂ خاک سے حاصل کرتے ہیں اور اسی باعث میرے قارئین بھی فلک نژاد نہیں خاک زاد ہیں۔ میں اور میرا فن انہیں خاک زادوں کی پہچان اور ترجمان ہے کہ ہر شخص اپنے طبقے کا نمائندہ ہوتا ہے۔''[1] اور یہ اشعار بھی ملاحظہ کیجئے:

مضمون خشک، تلخ زبان، لفظ کھردرے — نازک سماعتوں پہ مرے شعر بار ہیں
اے رات مجھے ماں کی طرح گود میں لے لے — دن بھر کی تھکن سے یہ بدن ٹوٹ رہا ہے
آج بھی سپرا اس کی خوشبو مل مالک لے جاتا ہے — میں لوہے کی ناف سے پیدا جو کستوری کرتا ہوں
دشمنی زر دار سے مجھ کو وراثت میں ملی — میں بھی ہوں مزدور، میرا باپ بھی مزدور تھا

(لفظ کھردرے، ص ۷۷، ۲۳، ۶۷، ۱۷)

یہ تنویر سپرا ہے۔ تنویر سپرا کی شاعری کا تجزیہ کرنے سے قبل اس کی ذات اور فن کے بارے میں اس کا اپنا بیان اور منتخب

اشعار اس لیے درج کیے گئے کہ خود اس کی زبانی کلامی ہمیں ان اشعار اور بیان سے اس کی شخصیت، مزاج، فن اور نظریۂ فن سے ایک مختصر سا تعارف حاصل ہوجاتا ہے اور مزید تجسس انگیخت ہوتا ہے کہ تنویر سپرا کون ہے اور اس کی شاعری کیا ہے؟

تنویر سپرا (اصل نام: محمد حیات سپرا۔ پ:۱۹۳۳ء، دارا پور تحصیل وضلع جہلم، م: ۱۹۹۳ء اسلام آباد، تدفین: جہلم) ایک غریب مزدور قصباتی گھرانے میں پیدا ہوئے۔ تنگ دستی کے باعث رسمی تعلیم جاری نہ رکھ سکے۔ لڑکپن ہی میں محنت مزدوری کے لیے کراچی چلے گئے۔ وہاں بحری جہازوں میں رنگ و روغن کے کام کرتے رہے کچھ عرصہ درزیوں کا کام کیا۔ اس کے بعد جہلم شہر میں دکانداری اور لاہور میں صحافت کرتے رہے۔ لڑکپن کی یہ محنت کشی مختلف مقامات کی خاک چھنواتی ہوئی جوانی میں پاکستان ٹوبیکو کمپنی جہلم (پنجاب) میں لے آئی یہاں ۱۹۵۹ء میں ورکر کی حیثیت سے کام کرتے رہے۔ اس وقت پاکستان پر پہلی فوجی آمریت (۱۹۵۸ء) کے تسلط کو بمشکل ایک سال ہوا تھا اسی دور میں آمریت کے خلاف عوامی جمہوری تحریک میں عملی حصہ لینے کے سبب ۱۹۵۸ء کے مارشل لا کے ساتھ گرفتار ہوئے۔ ۱۹۵۸ء میں شادی ہوئی۔ ۱۹۸۰ء کے بعد مختلف بیماریوں نے آن گھیرا۔ ۱۹۸۴ء میں ملازمت سے سبکدوش ہوگئے۔ محنت مزدوری کے ساتھ غیر رسمی تعلیم کا سلسلہ جاری رکھا اور ذاتی محنت و مطالعہ کے سبب ادیب عالم اور ادیب فاضل کے امتحانات پاس کیے۔ شاعری کے ساتھ ساتھ سیاست میں عملی حصہ لیا۔ شاعری اور سیاست تقریباً بیک وقت شروع کی۔ (ایوبی آمریت کے ابتدائی دور میں)۔ ابتداء میں ایوب خان کی آمریت کے خلاف مادرِ ملت فاطمہ جناح کی تحریک سے سیاست میں حصہ لینا شروع کیا۔ پھر پاکستان پیپلز پارٹی کی تحریک میں باقاعدہ اور مسلسل سرگرم رہے۔ وہ جہلم میں اس پارٹی کے بانی ارکان میں سے ہیں، شہر اور ضلع کی سطح پر مختلف عہدوں پر فائز بھی رہے، پارٹی کے ترجمان ہفت روزہ ''انکشاف'' جہلم کے مدیر بھی رہے۔ انہوں نے مقامی مزدور تحریک سے باقاعدہ اور عملاً وابستہ ہوکر عملی، نظریاتی اور ادبی خدمات سرانجام دیں۔ مزدور تحریک کے ساتھ ساتھ ۱۹۶۸ء کی عوامی جمہوری تحریک میں ایک سرگرم سیاسی کارکن اور شاعر کی حیثیت سے شریک رہے۔ جنرل ضیاء الحق کے عہدِ آمریت (۱۹۷۷-۱۹۸۸ء) میں بیماریوں کے باوجود جمہوری تحریک میں سرگرم رہے۔ اس سلسلے میں ایوبی اور ضیائی آمریت کے دور میں جیل اور مقدمات کی صعوبتیں بھی جھیلیں۔ ۶۴-۱۹۶۳ء میں شاعری شروع کی۔ مرزا طالب گورگانی سے باقاعدہ اصلاح لیتے رہے۔ پہلی شعری تخلیق ''بھوک'' کے عنوان سے لکھی۔ ۱۹۶۹ء میں احمد ندیم قاسمی کے ''فنون'' کے ذریعے پاکستان کے ادبی و شعری حلقوں میں متعارف ہوئے۔ ان کا پہلا اردو مجموعۂ کلام (غزلوں کا مجموعہ) ''لفظ کھردرے'' پہلی بار ۱۹۸۰ء، دوسری بار ۱۹۸۳ء اور تیسری بار ان کی زندگی ہی میں ۱۹۹۳ء میں اردو اور پنجابی کلام کے اضافوں کے ساتھ چھپا۔ ۱۹۸۸ء میں انہیں سابق وزیراعظم پاکستان محترمہ بے نظیر بھٹو کی طرف سے نیشنل بک کونسل آف پاکستان کا عوامی جمہوری ادبی انعام ملا۔[۲]

مندرجہ بالا سوانحی خاکہ پیش کرنا اس لیے ضروری تھا کہ اس سے تنویر سپرا کی شخصیت اور تخلیقی مزاج اجاگر ہوتا ہے۔ اس سے ایک مزدور شاعر بلکہ مزدور غزل گو کی شکل وصورت ابھر کر سامنے آتی ہے جو محنت مزدوری اور تنگ دستی کے باوجود سیاست اور ادب (شاعری) میں بے حد متحرک ہے۔ تنویر سپرا بنیادی طور پر قیامِ پاکستان کے بعد کا شاعر ہے، آمریت کے شدید خلاف ہے، جمہوریت پسند اور ترقی پسند ہے۔ فیلڈ مارشل ایوب خان اور جنرل ضیاء الحق کی آمریت کے خلاف چلنے والی عوامی جمہوری ادبی اور مزدور تحریکوں سے وابستہ ہے، نظریاتی اور عملی طور پر پاکستان پیپلز پارٹی کو سپورٹ کرتا ہے۔ چنانچہ تنویر سپرا کے نام کے ساتھ ایک متحرک، انقلابی، ترقی پسند، جمہوریت پسند، عوام دوست، احتجاج اور مزاحمت کرنے والی شخصیت ابھر کر سامنے آتی ہے۔ اس کی یہی

شخصیت غزل کے آئینے میں، ہر شعر میں اپنا واضح اور روشن عکس دکھاتی ہے۔

''لفظ کھردرے'' اس کی واحد شعری تخلیق ہے۔ اس میں ۵۷ اردو غزلیں ۸ اردو نظمیں اور ۹ پنجابی غزلیں شامل ہیں۔ اس کا مطلب ہے (اور مجموعۂ کلام کا بنظرِ غائر مطالعہ بھی بتاتا ہے) کہ وہ بنیادی طور پر اردو کا غزل گو شاعر ہے۔ مجموعۂ کلام کی ابتدا میں یوسف حسن نے تنویر سپرا کا ایک بے حد مختصر سوانحی خاکہ فراہم کیا ہے۔ احمد ندیم قاسمی نے ''صداقت کی شاعری'' کے عنوان سے ایک مختصر دیباچہ تحریر کیا ہے اور پھر خود تنویر سپرا نے ''اپنی بات'' کے عنوان سے اپنی ذات اور فن کے بارے میں چند سطور درج کی ہیں۔ مجموعہ کے آخر میں ''آہن گر آئینہ گر'' کے عنوان سے یوسف حسن نے اس کی شاعری کا ایک مختصراً تعارف پیش کیا ہے۔ ''لفظ کھردرے'' نیشنل بک کونسل آف پاکستان سے انعام یافتہ ہے جس کا انتساب ہے ''سبط علی صبا اور تنویر جیلانی کے نام جو آج ہم میں نہیں''۔ مجموعے کی ابتداء میں یہ دو اشعار درج ہیں:

بہر عدو جو باعث خلجان بن گئے ۔۔۔ وہ لفظ کھردرے مری پہچان بن گئے

مضمون خشک، قلم زبان، لفظ کھردرے ۔۔۔ نازک سماعتوں پہ مرے شعر بار ہیں

ظاہر ہے کہ دونوں اشعار تنویر سپرا اور اس مجموعے کے شعری مزاج کو سامنے لاتے ہیں۔

تنویر سپرا نے اپنی غزل کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ پہلا دور ۱۹۶۴ء–۱۹۷۰ء (۲۶ غزلیں)، دوسرا دور ۱۹۷۱ء–۱۹۷۷ء (۱۵ غزلیں)، تیسرا دور ۱۹۷۷ء–۱۹۹۰ء (۳۴ غزلیں)۔ ادوار کی یہ تقسیم موضوعات و اسالیب کے حوالے سے تو اس لیے غیر ضروری ہے کہ تمام غزلوں میں سپرا کا مکمل مزاج موجود ہے۔ غزلوں کے انتخاب میں ارتقائی کیفیت موجود نہیں بلکہ تمام ادوار کی شاعری میں ایک ہی معیار موجود ہے۔ البتہ یوں محسوس ہوتا ہے یہ تقسیم محض سیاسی اور تاریخی حوالوں سے کی گئی ہے۔ پہلے دور میں ایوبی آمریت کا عہد غالب ہے۔ دوسرا دور ذوالفقار علی بھٹو کا جمہوری دور ہے، جبکہ تیسرا دور جنرل ضیاء الحق کی آمریت اور اس کے بعد بے نظیر بھٹو کے جمہوری دور پر مشتمل ہے۔ یہ امر معنی خیز ہے کہ ۱۹۷۰ء سے ۱۹۷۷ء تک اپنی سیاسی پارٹی کے جمہوری دور میں غزلیات کی تعداد بے حد کم ہے۔ غالباً فوجی آمریتوں کے متشدد ادوار نے تنویر سپرا کو انتظامی فریضوں کے ساتھ ساتھ تخلیقی احتجاج پر زیادہ آمادہ کیا ہے جبکہ جمہوری ادوار کے ذہنی سکون نے اس کی توجہ انتظامی فرائض کی طرف زیادہ رکھی ہے۔

پاکستان میں آمریت اور برسر اقتدار طبقے کے خلاف چلنے والی صنعتی مزدور اور جمہوری تحریکوں سے وابستگی تنویر سپرا کی زندگی، شخصیت اور شاعری کی تشکیل و تعمیر میں اہم ترین بنیادی عوامل کی حیثیت رکھتی ہے۔ جیسا کہ ابتداء میں تذکرہ ہوا کہ ۱۹۵۸ء میں پاکستان میں پہلی فوجی آمریت کے ساتھ ہی پاکستان میں جمہوریت پسند، عوام دوست سیاسی و ادبی تحریکیں زیرِ عتاب آئیں اسی دور میں چلنے والی مزدور تحریک سے تنویر سپرا عملاً وابستہ ہوا۔ اس وابستگی نے طبقاتی شعور و کشمکش، جمہوری فکر و احساس اور مزدور طبقے کے استحصال کا واضح احساس اجاگر کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ اس نے ذاتی محنت و مطالعہ کے بل پر شعر و ادب کے حوالوں سے اپنی قابلیت کو جلا بخشی۔ جب ۱۹۶۴ء میں ایوب خان کی ''آئینی آمریت'' کے خلاف پہلی تحریک جمہوریت چلی تو جدید صنعتی مزدور طبقے اور مزدور تحریک نے بھی اس کا ساتھ دیا۔ محنت کش تنویر سپرا، جو مزدور تحریک سے وابستہ تھا، اب اس تحریک جمہوریت کے ساتھ وابستہ ہو کر بیک وقت سیاست اور شاعری کے شعبوں میں داخل ہوا اور اپنی پہلی نظم 'بھوک' کے موضوع پر لکھی۔ ''گویا اس کی شاعری

کا آغاز ہی اپنے شخصی اور طبقاتی تجربے کے حقیقت پسندانہ اظہار سے ہوا'' اور ''حقیقت پسندی کی جدید شعری روایت میں ایک نئی آواز-ایک جدید محنت کش کی اپنی آواز'' ابھری۔ ۱۹۶۸ء میں جب عوامی جمہوری تحریک اپنے عروج پر تھی تو تنویر سپرا بھی اس تحریک میں ایک سرگرم سیاسی کارکن اور شاعر کی حیثیت سے شریک تھا۔ درحقیقت ''مزدور تحریک کے بعد اس عوامی جمہوری تحریک میں شرکت کے وسیع عملی تجربے ہی سے اس نے اپنے جوہر کو اچھی طرح پہچانا اور اس کا بھرپور اظہار کرنا شروع کیا'' گویا اس کی شناخت کا آغاز ۱۹۶۸ء کی عوامی جمہوری تحریک کے ساتھ ہوتا ہے۔ اسی دوران احمد ندیم قاسمی کے ساتھ اس کا رابطہ ہوا، ندیم کی فکری وفنی رہنمائی نے اس کے تخلیقی شعور و جوہر کو مزید جلا بخشی، ۱۹۶۹ء میں وہ ندیم کے ''فنون'' کے ذریعے پاکستان بھر کے ادبی حلقوں میں متعارف ہوا۔[۳-i] ۱۹۵۸ء کے آس پاس اردو ادب میں جدیدیت کے تحت باطن میں جھانکنے کا جو عمل شروع ہوا تھا وہ ۱۹۶۸ء کی عوامی تحریک کے ساتھ خارج کی طرف مڑنا شروع ہوا۔ ایک لحاظ سے خارج اور باطن کی ہم آہنگی پیدا ہوئی۔ اس کے لیے نوترقی پسندی کی اصطلاح وضع ہوئی۔ غیر نظریاتی بحثیں دوبارہ شروع ہوئی لیکن یہ حقیقت نگاری ۱۹۳۶ء کی طرح محض پرانی ترقی پسندی یا خارجی حقیقت نگاری نہ تھی بلکہ اس میں حقیقت نگاری کے ساتھ باطنی دروں بینی کی دبازت بھی تھی۔ البتہ اس میں غیرنظریاتی پن کے بجائے نظریاتی وابستگی موجود تھی۔ یہ خارجی اور باطن کے نیا امتزاج تھا۔ یہ ایک نیا عوامی ردِعمل تھا۔ اس میں ذاتی تجربات کے ساتھ خارجی مزاحمتی رویے بھی تھے۔ اس میں ذاتی علامتوں کے ساتھ اجتماعی علامتیں بھی تھیں۔ اس میں باطنی مسائل کے ساتھ خارجی حقیقت نگاری کو اسلوب و اظہار اور فنی جمالیات سے ہم آہنگ کیا گیا تھا۔ اس کو نوترقی پسندی کہا گیا گویا یہ ترقی پسندی اور جدیدیت کا امتزاج تھا اور ایک طرح سے ترقی پسند تحریک کا نئی سطح پر احیاء۔ جس کے رویے ترقی پسند تحریک سے جڑے ہونے کے باوجود فنی، ہیئتی، اسلوبی اور موضوعات سطح پر مختلف تھے۔[۳-ii] تنویر سپرا اسی ترقی پسندی یا نوترقی پسندی کے سرکردہ غزل گوشعرا میں سے ہے۔ اس کی غزل اس کی اپنی فعال زندگی کے تجربات و مشاہدات سے ابھری ہے، وہ خود عملی طور پر جدید صنعتی محنت کش اور مزدور ہے اور اس کی غزل بھی جدید محنت کش اور مزدور طبقے کی مزاحمتی آواز ہے۔

اردو شاعری میں ''سرمایہ ومحنت'' کی کشمکش اور جدید صنعتی مزدور طبقے کو سب سے پہلے اقبال نے شعوری طور پر اپنا موضوع بنایا تھا۔ (اقبال کے حوالے سے ایک نظم تنویر سپرا نے بھی کہی ہے ''خواب تعبیر'')۔ (دیکھیے: لفظ کھردرے، ص۱۱۶)

مثلاً بانگِ درا کی نظم خضرِ راہ، بالِ جبریل کی متعدد غزلیں، بالِ جبریل کی نظمیں ''لینن خدا کے حضور میں''، ''فرشتوں کا گیت''، ''فرمانِ خدا''، ''الارض للہ''، ضربِ کلیم کی متعدد نظمیں مثلاً ''اشتراکیت''، ''کارل مارکس کی آواز''، ''انقلاب''، ''نفسیاتِ غلامی''، ''بلشویک روس''، ''خواجگی'' وغیرہ، ارمغانِ حجاز کی نظم ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' وغیرہ۔ غرض اقبال نے پہلی دفعہ اشتراکیت اور سرمایہ دار جمہوریت، ''سرمایہ ومحنت''، ''بندۂ مزدور''، ''دستِ دولت آفریں''، ''خواجگی'' (خضرِ راہ)، ''انقلاب'' (ضربِ کلیم)، امیر مال مست، فقیر حال مست (فرشتوں کا گیت)، ''سلطانیِ جمہور''، ''دہقاں'' (فرمانِ خدا)، جیسے عنوانات اور تراکیب کے ذریعے صنعتی مزدور طبقے کو نمایاں طور پر موضوع بنایا، سرمایہ دار کے مکروفریب اور مزدور کی انتہائے سادگی کا بھرپور شعری اظہار کیا اور مزدور کو ''نغمۂ بیداریٔ جمہور'' کی دعوت دی۔ اقبال کے بعد ترقی پسند شعراء نے اس روایت کو تسلسل واستحکام بخشا۔ عموماً یہ تمام شعراء خود مزدور نہیں تھے (علاوہ احسان دانش کے۔ ان کا تذکرہ آگے آتا ہے) تاہم انھی کی پروان چڑھائی ہوئی موضوعاتی وفنی روایت سے استفادہ کرتے ہوئے ''صنعتی مزدور طبقے کے (مزدور طبقے سے تعلق رکھنے والے) اپنے اردو شعراء اپنی طبقاتی ترجمانی آپ کرتے ہوئے

سامنے آئے۔ ہمارے پنجاب بلکہ سارے پاکستان میں اس طبقے کے اپنے اردو شعراء کا کہیں ساتویں عشرے میں پہلی بار ظہور ہوا۔ ان کی اس شناخت کا آغاز ۱۹۶۸ء کی عوامی جمہوری تحریک کے ساتھ ہوتا ہے۔[۴] پاکستان کے مخصوص سیاسی حالات اور اپنی ذاتی عوامل ومحرکات کے سبب اس طبقے کے جو اپنے اردو شعراء اعلیٰ فنی جمالیاتی معیاروں اور اپنی شناخت کے ساتھ ملک گیر سطح پر متعارف ہوئے ان میں سے چند نمایاں نام بقول یوسف حسن، تنویر سپرا، علی مطہر اشعر، سبط علی صبا اور نظیر اختر کے ہیں[۵] اور بلا شبہ ان میں تنویر سپرا کا نام جدید صنعتی مزدور غزل گو کی حیثیت سے کسی تعارف کا محتاج نہیں اس نے ''دنیائے ادب میں مزدوروں کی نیابت سے اپنی پہچان کرائی''۔[۶] اس نے خود بھی دنیائے ادب میں اپنی پہچان یہی بتائی ہے کہ وہ ''مزدور'' ہے اور ''مزدور کا مندوب'' ہے۔

میری یہی پہچان ہے دنیائے ادب میں
مزدور ہوں، مزدور کا مندوب ہوا ہوں

(لفظ کھردرے، ص۱۰۶)

یوسف حسن نے سرمایہ ومحنت اور صنعتی مزدور طبقے سے متعلقہ شعری روایت میں اقبال اور ترقی پسند تحریک کا ذکر کرتے ہوئے احسان دانش کو نظر انداز کر دیا ہے۔ حالانکہ اردو شعر و ادب سے تعلق رکھنے والے طلباء جانتے ہیں کہ احسانِ دانش ''شاعرِ مزدور'' ہے۔ بالخصوص اس وقت تو اسے نظر انداز کرنا کسی طور ممکن نہیں جب ایسے مزدور شعراء کی شعری روایت کا ذکر ہو رہا ہو جن کا تعلق بذاتِ خود مزدور طبقے سے ہو۔ احسان دانش خود مزدور تھے اور انہوں نے مزدوروں کے لیے ایک وافر ذخیرۂ شاعری تخلیق کیا۔ ان کے ہاں دولت و غربت اور مزدور و سرمایہ دار سے متعلق شاعری محض کتابی اور علمی باتیں نہیں بلکہ ایک مزدور کے ذاتی تجربے اور مشاہدے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب وہ بندۂ مزدور کے تلخ اوقات اور سرمایہ دار و کردکار کا ظلم و استبداد اپنی شاعری میں سموتے ہیں تو یہ افکار و جذبات، احساسات وتصورات ان کے دل سے پھوٹتے ہیں اس لیے ان میں اصلیت و واقعیت، خلوص، ہمدردی و دردمندی، سوز اور تازگی ہے۔ یہ باتیں ڈرائنگ روم میں بیٹھ کر نہیں کی گئیں، یہاں نہ احسان دانش کی شاعری کا تجزیہ مقصود ہے اور نہ تنویر سپرا سے ان کا موازنہ، لیکن جب مزدور طبقے سے تعلق رکھنے والی شعری روایت کا ذکر ہو تو احسان دانش کا تذکرہ ناگزیر ہے۔ یہاں تحقیقی تقاضوں کے پیشِ نظر چند نظموں کے عنوانات اور ایک آدھ شعر درج کیا جاتا ہے دیکھیے: ''قرآن اور مزدور''، ''محتاج حسینہ''، ''پرستش اور مزدور''، ''مزدور کی موت''، ''مزدور کی لاش''، ''جشنِ بیچارگی''، ''مزدور کا مہمان''[۷] اور غزل کا یہ شعر ملاحظہ کیجیے:

احسان گھر نہیں تو نہ ہو یہ بھی کم نہیں
اینٹوں کا ایک ڈھیر ابھی تک وطن میں ہے [۸]

احسان دانش کے نظریات سے اختلاف کرنے کا ہر کسی کو حق ہے لیکن اس میں کس کو کلام ہوسکتا ہے کہ مزدور طبقے سے تعلق رکھنے والے عظیم شاعر ہیں بلکہ جدید مزدور طبقے سے ابھرنے والے پہلے باقاعدہ شاعر مزدور ہیں۔ وہ خود اپنی طبقاتی ترجمانی کرنے والے مزدور شعراء کے امام اور بنیاد گزاروں میں سے ہیں۔ وہ کسی سیاسی یا ادبی تحریک سے وابستہ نہیں تھے۔ تاہم اپنے گرد وپیش کے ملکی وبین الاقوامی حالات سے متاثر تھے اور ترقی پسند تحریک سے نظریاتی اختلاف کے باوجود اس کے اثر پذیر تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ قیامِ پاکستان سے قبل اور پھر پاکستان میں، مزدور طبقے کی اپنی عوامی ادبی جمہوری تحریک سے قبل، احسان دانش تنہا اور باقاعدہ اس کی

مثال ہیں اور اپنے مزدور طبقے کے بذاتِ خود ترجمان اور ایک شعری و ادبی تحریک ہیں۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ احسان دانش مزدور طبقے سے ابھرنے والے مزدور شعراء کے پیش رو ہیں۔ تنویر سپرا دراصل اسی مزدور طبقے سے تعلق رکھنے والے شاعروں کی شعری روایت کا تسلسل ہے۔ وہ بھی شاعرِ مزدور ہے لیکن باقاعدہ طور پر سیاسی ادبی تحریکوں سے وابستہ ہے۔ وہ مزدور غزل گو ہے (احسان دانش کا رُخ نظم کی طرف ہے)۔ اس کی شخصیت کی تشکیل میں جہاں اس کے ذاتی حالات کا عمل دخل ہے وہاں وہ باقاعدہ طور پر پاکستان کے سیاسی (آمرانہ و جمہوری) حالات اور صنعتی مزدور طبقے کی عوامی ادبی تحریکوں سے اثر پذیر ہے اور حقیقت یہ ہے کہ صنعتی مزدور طبقے کے اپنے اردو شعراء کی اپنی طبقاتی ترجمانی میں ان کا سرکردہ و نمائندہ۔ چنانچہ وہ احسان دانش کی مزدور شعری روایت کو آگے بڑھانے والا شاعر ہے۔ وہ ''پاکستان'' کے جدید صنعتی محنت کشوں میں سے ابھرنے والا ایک منفرد جدید حقیقت پسند شاعر ہے۔[9] یہی وجہ ہے کہ اس کے موضوعات، اسالیب اور لفظیات ۱۹۶۰ء کے بعد پنجاب (پاکستان) کے کارخانوں، صنعتوں اور مشینوں کے شور اور سیاسی و معاشی بحران سے ابھرے ہیں۔ اس کی آواز حقیقت پسندی پر مبنی جدید غزل گوئی کی روایت میں ایک جدید محنت کش غزل گو کی جدید آواز ہے۔

تنویر سپرا اپنے محنت کش ہونے کا برملا اعتراف کرتا ہے۔ ہمارے معاشی نظام میں جس طرح مزدور کو بے توقیر کیا جاتا ہے اور اس کی انا مجروح کی جاتی ہے، وہ اس پر اپنے کرب کا اظہار کرتا ہے اور اس لیے اسے دکھ ہے کہ اس کے فن اور پیشے کے مابین بُعد ہے، وہ باہر دانش ور شاعر اور ادیب ہے لیکن پیشے کے لحاظ سے ایک ''مزدور''، ''مل مین'' اور ''ایک آئل مین''۔

کتنا بُعد ہے میرے فن اور پیشے کے مابین
باہر دانشور ہوں لیکن مل میں آئل مین

(لفظ کھردرے، ص۲۱)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ شاعری میں اس نے پیشے اور فن کے مابین فاصلے کو ختم کر دیا ہے اس نے شاعری اور مزدوری، شاعر اور مزدور کو اس طرح ہم آمیز کیا ہے کہ مزدور کی پوری شخصیت، اس کی پکار، اس کی فریاد، اس کے دکھ درد، جذبہ و احساس اور اس کے پریشانیاں، اس کی مفلسی، اس کا احتجاج غزل میں ڈھل کر نغمہ بن گیا ہے۔ جبھی تو احمد ندیم قاسمی یہ کہنے پر مجبور ہوئے ہیں کہ:۔

''اس کی شاعری نے اس کے فن اور پیشے کے مابین تفاوت ختم کر دیا ہے اور اس نے شاعری اور مزدور کو یوں باہم آمیخت کیا ہے کہ کم سے کم میں تو یہ سوچتا ہوں کہ اگر تنویر سپرا مزدور ہونے کے ناطے اتنے بے شمار تجربات محسوسات اور مشاہدات سے لدا پھندا نہ ہوتا تو کیا وہ اس طرح کے سچے اور کھرے اشعار کہہ سکتا۔''[10]

تنویر سپرا کی غزل اس کے ذاتی تجربات و مشاہدات اور اس کی اپنی شخصیت سے پھوٹی ہے۔ اس کی غزل میں اس کی زندگی اور شخصیت کی، گویا، ایک بے چین مزدور کی تصویر ابھرتی ہے جس کا بدن دن بھر کی مشقت سے ٹوٹ رہا ہے۔ جو دن بھر بچوں کی خاطر مزدوری کرتا ہے اور شب کو اپنی غیر مکمل غزلیں پوری کرتا ہے۔ لوگوں کے دکھ درد کا ساتھی ہے لیکن خود بے چین ہے، وہ شاعر مزدور ہے، اس کی جیب میں کاغذ اور پنسل ہے لیکن ہاتھ میں آئل کین۔ المیہ یہ ہے کہ اس کی محنت کا پھل جنٹلمین کھا جاتے ہیں۔ اس کی قسمت میں آنسو ہیں اور سیٹھوں کی قسمت میں بیئر، وہسکی، کاریں۔ مندرجہ ذیل اشعار میں اس کی، ایک مزدور کی تلخ اوقات پر

منی متحرک لیکن تلخ تصاویر دیکھیے اور ساتھ ہی استحصالی طبقوں کا استبداد اور ان کے خلاف احتجاج اور شدید طنز۔

دن بھر تو بچوں کی خاطر میں مزدوری کرتا ہوں　　　شب کو اپنی غیر مکمل غزلیں پوری کرتا ہوں
آج بھی سپرا اس کی خوشبو مل مالک لے جاتا ہے　　　میں لوہے کی ناف سے پیدا جو کستوری کرتا ہوں
اے رات مجھے ماں کی طرح گود میں لے لے　　　دن بھر کی تھکن سے یہ بدن ٹوٹ رہا ہے
کانوں میں ہے شور کلوں کا ذہن میں گونجیں شعر　　　پاکٹ میں کاغذ اور پنسل ہاتھ میں آئل کین
جتنا بڑھیا مال بناؤں لے جائے زر دار　　　اپنا سینہ گھٹیا سگریٹ سے پھونکوں دن رین
بیئر، وہسکی، بنگلہ، کاریں سیٹھوں کی جاگیر　　　میری قسمت آہیں، آنسو، نالے، چیخیں، بین
میں جاہل، میں غیر مہذب، میں کافر، میں چور　　　میری محنت کا پھل کھانے والے جنٹلمین
مل سکتی ہیں ہم دونوں کی سوچیں یہ مت سوچ　　　میں اور میرا آجر ہیں اس دھرتی کے قطبین
میں مزدور ہوں سگریٹ مل کا سپرا میرا نام　　　لوگوں کے دکھ درد کا ساتھی لیکن خود بے چین

(لفظ کھردرے، ص۲۳، ۶۷، ۲۱، ۴۲)

تنویر سپرا کی غزل ہمیں اس کی داستانِ حیات سناتی ہے۔ اس داستان میں درد ہے۔ سوز ہے، شدتِ جذبات ہے، احتجاج و مزاحمت ہے اور خلوص ہے لیکن اگر اشعار کو غور سے دیکھا جائے تو اس کی شاعری محض اس کی شخصیت ہی کی عکاس نہیں بلکہ پاکستان کے صنعتی مزدور طبقے کی ترجمان ہے، جس کے دکھ درد کو اس نے اپنی ذات کے حوالے سے بیان کیا ہے۔

تنویر سپرا کی شاعری مزاحمتی اور احتجاجی ادب کی پائندہ و تابندہ مثال ہے۔ اس کے ہاں ظلم ڈھانے والے طبقوں کے خلاف اور مزدوروں کے شدید اور ناقابلِ برداشت کرب پر ایک زبردست احتجاج اور مزاحمت موجود ہے بلکہ بعض اوقات وہ چیخ اٹھتا ہے لیکن اس چیخ میں، اس احتجاج میں رقت نہیں۔ وہ نوحہ گری، اور رحم طلبی کا رویہ اختیار نہیں کرتا۔ اس کی شاعری صحت مند احتجاج اور مزاحمت کی شاعری ہے۔ اس کا مزدور خود ترحمی کا مریض نہیں۔ وہ اپنا اثبات اور استحکام چاہتا ہے۔ اس لیے وہ طبقاتی تضادات کو مقدر سمجھ کر قبول نہیں کرتا اور اسی لیے وہ بڑے اعتماد اور شخصی حوصلے کے ساتھ بتاتا ہے میں بھی مزدور ہوں میرا باپ بھی مزدور تھا لیکن اپنے باپ کی طرح مُردوں کی طرح جینا میرا وصف نہیں۔ تاہم زردار سے دشمنی مجھ کو وراثت ہی میں ملی ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار پر غور کیجیے جو ہمارے مندرجہ بالا بیانات کی تصدیق کرتے ہیں:۔

دشمنی زردار سے مجھ کو وراثت میں ملی　　　میں بھی ہوں مزدور مرا باپ بھی مزدور تھا
اپنی تاریخِ نسب پر اس لیے نازاں ہوں میں　　　عظمتِ محنت مرے اجداد کا منشور تھا
مُردوں کی طرح جس میں مرا باپ جیا ہے　　　وہ صورتِ حالات نہیں چاہیے مجھ کو
مزدور ہوں محنت کا صلہ مانگ رہا ہوں　　　حق دیجئے خیرات نہیں چاہیے مجھ کو

میں جاہل، میں غیر مہذب، میں کافر، میں چور　　میری محنت کا پھل کھانے والے جنٹلمین
میں دھول ہوں تو مجھ کو خلا میں بکھیر دے　　میں چاند ہوں تو مجھ کو سجا آسمان پر
اس نگر کا نام بھی سپرا شرافت پور تھا　　جس کے ہر انسان میں اک بھیڑیا مستور تھا
اونچے اونچے کاخ گریں گے دھول اڑے گی لانوں میں　　اب کے ایسی جنگ چھڑے گی جھگیوں اور ایوانوں میں
(لفظ کھر درے، ص ۷۷، ۸۳، ۲۲، ۲/۷، ۷۷، ۵۹)

دراصل تنویر سپرا ان مزدور شعراء میں سے ہے جو مقتدر طبقات کی ستم ظریفی مقدر سمجھ کر قبول کرنے کے بجائے ترقی پسند شعور اور شخصی حوصلہ کے ساتھ عملی جدوجہد کا راستہ اختیار کرتے ہیں اور اپنے طبقے کو بھی اس پر آمادہ کرتے ہیں۔ اس کا طبقہ جو خوفزدہ، احساسِ محرومی و بیچارگی کا حامل طبقہ ہے، جو اپنے اندر سمٹا ہوا ہے، وہ انہیں اپنی ذات سے باہر آ کر سکوتِ مسلسل کو توڑنے، حق بات کا سرِ عام اعلان کرنے کی دعوت دیتا ہے۔

نعروں پہ قدغنیں ہیں تو چیخیں بلند کر　　اب لوگ اس سکوتِ مسلسل سے تنگ ہیں
موجود تھا، موجود ہوں موجود رہوں گا　　تم دفن کرو صورتِ سبزہ میں اٹھوں گا
کمروں کی سیاست مرا منشور نہیں ہے　　جو بات کروں گا وہ سرِ عام کروں گا
حق بات کا اعلان سرِعام کروں گا　　میں آج یہی سوچ کے مجذوب ہوا ہوں
(لفظ کھر درے، ص ۹۸، ۱۰۹، ۱۰۶)

تنویر سپرا کی غزل، شخصیت اور زندگی دیکھ کر فیض کا وہ مشہور قول یاد آتا ہے جو انہوں نے ''دستِ صبا'' کے ''ابتدائیہ'' میں لکھا ہے:

''شاعر کا کام محض مشاہدہ ہی نہیں، مجاہدہ بھی اس پر فرض ہے۔'' اور ''حیات انسانی کی اجتماعی جدوجہد کا ادراک اور جدوجہد میں حسبِ توفیق شرکت زندگی کا تقاضا ہی نہیں فن کا تقاضا بھی ہے۔ فن زندگی کا ایک جزو اور فنی جدوجہد اس جدوجہد کا ایک پہلو ہے۔''[۱۱۰]

تنویر سپرا کی غزل اسی مشاہدے اور مجاہدے، اسی اجتماعی جدوجہد کا ادراک اور اس جدوجہد میں حسبِ توفیق شرکت کی مؤثر مثال ہے۔ اس کی شاعری اس جدوجہد کی فعال ترجمان ہے۔ مجاہدے کی اسی تخئی اور اپنی آئیڈیالوجی پر پختہ ایمان کی بدولت ہی اس کی شاعری میں رزمیے کا انداز ہے۔ اس کا رویہ منفی قوتوں کے خلاف جارحانہ رزم آرائی کا ہے۔ اس کے ہاں جہالت، مفلسی، غلامی اور استحصالی طبقات کے خلاف واضح طور پر ایک اعلانِ جنگ ملتا ہے۔

اونچے اونچے کاخ گریں گے دھول اڑے گی لانوں میں　　اب کے ایسی جنگ چھڑے گی جھگیوں اور ایوانوں میں
اے جاگیروں کے مختارو! اب وہ لمحے دور نہیں　　سرخ پھریرے لہرائیں گے جب کھیتوں کھلیانوں میں

ان لوگوں کے جسموں کے بھی ٹکڑے ہونے والے ہیں ۔۔۔ دھرتی کو جو بانٹ چکے ہیں چھوٹے چھوٹے خانوں میں

میرے اندر کے انساں نے میرے منہ پر تھوکا ہے ۔۔۔ درویشوں کو چھوڑ کے جب بھی بیٹھا ہوں سلطانوں میں

بانجھ عقیدوں کی دیواریں توڑ کے باہر نکلو بھی ۔۔۔ کب تک قید رہو گے سپرا ماضی کے زندانوں میں

(لفظ کھردرے، ص ۵۹)

تنویر سپرا جذباتی، رومانی شاعر نہیں۔ وہ باشعور ترقی پسند تخلیق کار ہے۔ اس لیے اس کے ہاں محض تخریب، نفی اور لا کا پہلو ہی نہیں بلکہ تعمیر، اثبات، اور الا کا پہلو بھی موجود ہے۔ وہ منفی اقدار اور قوتوں کی محض نفی ہی نہیں کرتا بلکہ مثبت اقدار اور طاقتوں کا اثبات بھی چاہتا ہے۔ وہ صرف دیواروں کو گرانے کا مشورہ ہی نہیں دیتا بلکہ ان کی بنیادوں پر نئی عمارتوں کی تعمیر بھی کرتا ہے۔ وہ اقبال اور ترقی پسند شعراء کے اس خواب کا امین ہے جو انہوں نے ایک غیر استحصالی غیر طبقاتی سماج کے روپ میں دیکھا تھا۔ وہ ایک ایسا گھر تعمیر کرنے کی کوشش کرتا ہے جس کی فضا ایک قبیلے کی طرح ہو۔ جو امن ومحبت، مساوات اور خوشحالی سے بھرپور جزیرے کی حیثیت رکھتا ہو۔ تنویر سپرا کی شاعری میں جگہ جگہ ''ماں'' کا تذکرہ ملتا ہے۔ ماں کی بھرپور محبت نے اس کی ذات کو استحکام بخشا ہے۔ اس لیے کہ جب بھی دن بھر کی مشقت کے سبب تھکن سے بدن ٹوٹا تو ماں نے اسے گود میں لیا ہے۔ تنویر سپرا ماں کی گود کو پر سکون گھر اور وطن تک پھیلا دیتا ہے۔ وہ ایسا مثالی سماج، ایسا معاشرہ تعمیر کرنا چاہتا ہے جو ماں کے اوصاف سے متصف ہو، ایسا مثالی گھر تعمیر کرنا چاہتا ہے جو سکھ دینے میں ماؤں سا ہو۔ یہ چند اشعار ملاحظہ کیجیے:

اے رات مجھے ماں کی طرح گود میں لے لے ۔۔۔ دن بھر کی تھکن سے یہ بدن ٹوٹ رہا ہے

ایسا گھر تعمیر کریں جو سکھ دینے میں ماؤں سا ہو ۔۔۔ سردی ہو تو دھوپ صفت ہو گرمی ہو تو چھاؤں سا ہو

غموں کی دھوپ میں برگد کی چھاؤں جیسی ہے ۔۔۔ مرے لیے مری ہمشیر ماؤں جیسی ہے

(لفظ کھردرے، ص ۶۵، ۱۵۲، ۴۸)

سپرا کے نزدیک اس ''نظام زر'' نے زمانے کو ''ڈاکے، فریب، جھوٹ، ریا اور قتل کے سوا کچھ نہیں دیا (لفظ کھردرے، ص ۱۵۰)۔ اس صنعتی مشینی دور کی مادہ پرست اخلاقیات، منافقت، جھوٹ اور استحصال سے ماں کی آغوش ہی محفوظ رکھ سکتی ہے۔ صنعتی عہد کی مادہ پرستی کے برعکس ''ماں'' محنت و اخلاص اور انسانیت کا استعارہ ہے۔ اسی لیے معاشرے، سماج اور وطن کو ماں کی آغوش سا ہونا چاہیے۔

قربانی، اخلاص، محبت، خلق سکھائیں مائیں ۔۔۔ سپرا ہم کو آدم سے انسان بنائیں مائیں

سردی، گرمی، آندھی، طوفان، اولے، حبس، اندھیرے ۔۔۔ ہر سختی سینے پر سہہ کر بال بچائیں مائیں

(لفظ کھردرے، ص ۱۵۱)

(یہ غزل ۵ اشعار پر مشتمل ہے، ماں سے متعلق ہے، اور ردیف بھی ''مائیں'' ہے)

تنویر سپرا نے جدید نوآبادیاتی نظام کے استبداد اور تضادات کو موضوع بنایا ہے۔ تنویر سپرا پاکستان کا باشندہ ہے اور پاکستان بھی

جدید ترین نوآبادیاتی نظام کے پیچیدہ ترین جالوں میں جکڑا ہوا خطہ ہے۔ نو استعماری، ہوسناکی، تشدد، بالادستی، استحصال، سفاکی، معاشی و اخلاقی تضادات اس کے برعکس محکوم باشندوں کی محرومی و غربت، ذہنی مرعوبیت اور محکومیت۔۔۔ یہ تمام معاشی۔سماجی اخلاقی تضادات اس کے موضوعات ہیں۔ جدید نوآبادیاتی نظام یا جدید معاشی استعمار مقامی مقتدر طبقات کے ذریعے اپنے آپ کو مستحکم کرتا ہے۔ اس کا سب سے بڑا حربہ یہ ہے کہ محکوم کی انا کو مکمل شکست و ریخت، خوف، احساس کمتری، مرعوبیت اور محرومی کا شکار رکھا جائے۔ محکوم و مجبور کے اعصاب پر غیر پیداواری محنت اس طرح مسلط کردی جاتی ہے کہ وہ سوائے مشینوں کے شور کے کوئی اور صدا سن ہی نہیں سکتا۔ وہ احساس سے عاری باشندہ ہوتا ہے۔ سارتر کے الفاظ میں نوآبادیات کا شکستہ، فاقہ زدہ، بیمار اور خوف زدہ ''دیسی باشندہ''[۱۲] تنویر سپرا نے استعماری سماج میں موجود سیاسی، سماجی، معاشی، اخلاقی تضادات اور طبقاتی کشمکش کو موضوع بنا کر اسی فاقہ زدہ، شکستہ، بیمار، خوف زدہ، دیسی اور زرد باشندے کو زندہ، صحت مند، آسودہ اور جی دار بنانے کی کوشش کی ہے۔ اس لیے اس کے ہاں جس مزدور کی شخصیت ابھرتی ہے وہ نوآبادیات کا دیسی، زرد اور فاقہ زدہ باشندہ ہونے کے باوجود خوف زدہ، بیمار اور ذہنی طور پر شکستہ نہیں ہے بلکہ وہ اپنی ذات کے اثبات پر پُراعتماد ہے۔ وہ اپنے بنیادی حقوق سے محرومی پر پرزور احتجاج اور مزاحمت کرتا ہے گویا وہ نوآبادیات میں چلنے والی ان مزاحمتی تحریکوں کا نمائندہ ہے جو کسان مزدور تحریکیں ہیں، جو عوام دوست سیاسی ادبی جمہوری تحریکیں ہیں۔ یہ ''زرد لوگ'' وہ ہیں جو استحصالی طبقوں کی پور پور سے اپنے حق کی سرخی نچوڑ لینا جانتے ہیں۔

آج بھی سپرا اس کی خوشبو مل مالک لے جاتا ہے　　میں لوہے کی ناف سے پیدا جو کستوری کرتا ہوں
اب تک مرے اعصاب پہ محنت ہے مسلط　　اب تک مرے کانوں میں مشینوں کی صدا ہے
نعمت کدے کو کھول دے ورنہ یہ ''زرد لوگ''　　سرخی نچوڑ لیں گے تری پور پور سے
لگتا ہے اب یہ ہاتھ سے کشکول پھینک کر　　چھینیں گے تم سے روٹیاں بانہوں کے زور سے
بجھا سورج تو روشن کرلیا اپنا لہو ہم نے　　کہ تاریکی میں جنگل کا سفر اچھا نہیں ہوتا

(لفظ کھردرے، ص۲۳، ۶۷، ۹۰، ۱۴۶)

اپنی ذات پر یہ اعتماد، یہ شعور و ادراک ایک طرف اسے اپنی ماں کی محبت بھری نرم آغوش نے بخشا ہے تو دوسری طرف جدید صنعتی مزدور تحریکوں اور عوامی، ادبی، سیاسی تحریکوں کے ساتھ فکری و عملی رفاقت سے اسے مزید مستحکم کیا ہے۔ خاص کر وہ جس سیاسی پارٹی سے وابستہ تھا اس نے محروم عوام کو جو اعتماد اور خودداری عطا کی اس کا اعتراف عموماً سب نے کیا ہے چاہے وہ مخالف ہوں یا حمایتی۔ ڈاکٹر صفدر محمود نے اپنے مضمون ''بھٹو صاحب ــ میری نظر میں'' میں جہاں بھٹو کو جاگیردارانہ مزاج کا حامل رہنما قرار دیا ہے وہاں بھٹو کی ذہانت و فطانت کا اعتراف کرتے ہوئے برملا اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ:۔

''مورخین کے بقول بھٹو کے عظیم کارناموں کی فہرست میں اہم ترین خدمت قوم کی شکست یافتہ ذہنیت کو خود اعتمادی کی بلندیوں پر پہنچا دینا ہے۔ میں نے بھٹو صاحب کے دور کو قربت اور شعور کی آنکھ سے دیکھا ہے۔۔۔ میری باطن کی آنکھ ان کے جس کارنامے کو تاریخی کارنامہ اور حیرت انگیز شعبدہ سمجھتی ہے وہ پسے ہوئے، جکڑے ہوئے اور محرومیوں کے مارے ہوئے عوام میں بیداری پیدا کرنا، ان میں خود اعتمادی کی لہر پیدا کرکے انسانی مساوات اور معاشرتی برابری کا شعور اجاگر کرنا، صدیوں کی غلامانہ

ذہنیت کو آزادی کا احساس دلانا، اپنے حقوق کے لیے جدو جہد کے ارادے کو منظم و مضبوط بنانا۔۔۔ سچی بات یہ ہے بھٹو صاحب کے ساڑھے پانچ سالہ دورِ حکومت میں یہ معاشرتی اور شعوری ارتقا میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا۔"[۱۳]

اس عوامی بیداری اور معاشرتی و شعوری ارتقا کی واضح اور تخلیقی مثال تنویر سپرا اور اس کی غزل ہے۔ دونوں اسی پسے ہوئے، جکڑے ہوئے، محرومیوں کے مارے ہوئے عوام سے ابھرے ہیں۔"اس کی شاعری آج کے دور کے ان لوگوں کے جذبوں کی مظہر ہے جن کی سوچ پر بالائی طبقوں کی مریضانہ الجھنوں کا سایہ تک نہیں پڑا۔"[۱۴]

تنویر سپرا مجموعی طور پر بلند آہنگ لہجے کا شاعر ہے۔ اس کے لہجے میں تندی، تلخی، تیزی، کاٹ اور طنز کی شدت ہے۔ اس میں ایک سپاٹ پن، کھردرا پن، خشکی، کرختگی اور تلخی ہے۔ کیا واقعی ایسا ہے؟ دراصل تنویر سپرا واضح طور پر ایک غیر مبہم نقطۂ نظر اور اعلانیہ وابستگی کا شاعر ہے اس کا فن علی الاعلان ایک مخصوص آئیڈیالوجی کا ترجمان ہے۔ وہ تو خود کہتا ہے کہ "حق بات کا اعلان سرِ عام کروں گا۔ کمروں کی سیاست میرا منشور نہیں ہے جو بات کروں گا وہ سرِ عام کروں گا"۔ (لفظ کھردرے، ص۱۰۶، ۱۰۹)

عموماً شاعری کو نعرے بازی اور "پروپیگنڈا" کہا جاتا ہے۔ کیا واقعی تنویر سپرا نعرے بازی اور پروپیگنڈا کرتا ہے؟ اگر تنویر سپرا کی غزل کے موضوعات اور اسالیب کا بادقت تجزیہ کیا جائے تو واضح طور پر محسوس ہوجاتا ہے کہ اس کی شاعری اس منہاج پر ہے جہاں اعلانیہ وابستگی اور آئیڈیالوجی بھی شعر کے روپ میں ڈھل جاتی ہے، جہاں پروپیگنڈا شعر کے روپ میں ڈھل کر پروپیگنڈا نہیں رہتا شعر بن جاتا ہے، جہاں کھردری زندگی اور تلخ خیالات بھی تخلیق کی مٹھاس میں ڈھل جاتے ہیں۔ اردو غزل میں یہ انقلاب سب سے پہلے حالی نے پیدا کیا اور اسے عروج پر اقبال نے پہنچایا۔ بیسویں صدی میں غزل کے مزاج، لفظیات، موضوعات اور اسالیب میں یہ انقلاب اقبال کی دین ہے (مثلاً بالِ جبریل کی غزلیات) لہجے اور مزاج میں یہی انقلاب یگانہ سے ہوتا ہوا تنویر سپرا تک پہنچا ہے اور تنویر سپرا نے جرأت اظہار کے ساتھ اس انقلاب میں مزید تبدیلیاں پیدا کی ہیں۔ تنویر سپرا کا لہجہ بالخصوص یاس یگانہ چنگیزی کے لہجے کو آگے بڑھاتا ہے مثلاً یگانہ کے چند اشعار دیکھیے:

حسنِ کافر گناہ کا پیاسا　　　　بے گناہوں کو سانے والا

جیت بھی اپنی ہے پٹ بھی اپنی ہے　　　　میں کہاں ہار ماننے والا

شیطان کا شیطان فرشتے کا فرشتہ　　　　انسان کی یہ بوالعجبی یاد رہے گی

مصیبت کا پہاڑ آخر کسی دن کٹ ہی جائے گا　　　　مجھے سر مار کر تیشے سے مرجانا نہیں آتا

علم کیا علم کی حقیقت کیا　　　　جیسی جس کے دھیان میں آئی

خداؤں کی خدائی ہو چکی بس　　　　خدا را بس، دہائی ہو چکی بس [۱۵]

دیکھیے وہی لہجہ ہے بلند بانگ، تیز، کاٹ دار بظاہر سپاٹ اور کھردرا لیکن درحقیقت سہل ممتنع کا حامل اور اسی لیے تخلیقی رس سے لبریز۔ دراصل لہجے میں ادبیت و شعریت کا تعلق موضوع سے ہے۔ موضوع کے مطابق ہی لب و لہجہ اختیار کیا جانا چاہیے۔ یعنی مطابقت لفظ و معنی۔ یہ شعریت کی معراج ہے۔ موضوعات تلخ ہیں تو فطری طور پر لہجہ بھی تلخ اور تیز ہوگا۔ سپرا کا کلام لفظ و معنی کی

اسی مطابقت کا شاہد ہے۔ اس نے زندگی کے نہایت تلخ حقائق کو نہایت حسن اور سلیقے کے ساتھ سمویا ہے۔ وہ خود کہتا ہے کہ اس کی غزل میں ''دریا کا شور'' ہے۔ وہ کہتا ہے کہ لہجہ نہ دیکھ بات کا مفہوم سمجھ۔ ذرا ٹھہر کے ''صدائے کرخت'' کو سن۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اس کی غزل میں مضمون خشک، زبان تلخ اور لفظ کھردرے ہیں اور نازک سماعتوں پہ اس کے اشعار بارگزرتے ہیں۔ (اس کے مجموعے کا نام بھی 'لفظ کھردرے' ہے)

مضمون خشک، تلخ زباں، لفظ کھردرے
نازک سماعتوں پہ مرے شعر بار ہیں
(لفظ کھردرے، ص۱۳۱)

ظاہر ہے جب مضمون خشک اور تلخ ہوگا تو لب و لہجہ اور زبان بھی تلخ اور الفاظ بھی فطری طور پر کھردرے ہونگے۔ لیکن چونکہ یہ لہجہ اور زبان مضمون کے مطابق ہوگا اس لیے اس میں کھردرا پن کھردرا پن نہیں رہے گا بلکہ ایک پُر تاثیر کیفیت، حسن، صداقت اور جمالیاتی رچاؤ کو جنم دے گا۔ یہی جمالیاتی رچاؤ اقبال کے ہاں بھی ہے، یگانہ کے ہاں بھی اور تنویر سپرا کے ہاں بھی۔ البتہ نازک سماعتوں پر ایسے شعر ضرور بارگزرتے ہیں۔ یہ وہ روایت پرست نازک سماعتیں ہیں جو لکھنؤ، دلی اور قلعۂ معلّٰی کے کلچر میں ڈھلی ہوئی ہیں (یہاں اس کلچر اور زبان پر طنز مقصود نہیں کہ خود راقم الحروف کے والدین خالص دلی سے تعلق رکھتے ہیں اور اسی تہذیب میں ڈھلے ہوئے ہیں۔ اور یقیناً راقم پر اس کے اثرات بھی ہیں) لیکن سوال یہ ہے کہ جو خیالات اور جو شاعری بیسوی صدی کے نصف آخر کے صنعت زدہ ماحول اور کارخانوں مشینوں سے پھوٹ رہی ہو وہاں دلی لکھنؤ کا نفیس نازک لہجہ کیسے جنم لے سکتا ہے، وہاں تو مشینوں جیسا تلخ اور خشک لہجہ ہی جنم لے گا اور یقیناً یہی اس کی ادبیت اور جمالیات ہے ورنہ اس کا مطلب ہے کہ لفظ و معنی کی مطابقت نہیں ہے۔ ایسی مطابقت، ایسی جمالیات اور ایسی ادبیت یقیناً روایت زدہ ''نازک سماعتوں'' پر بارگزرے گی لیکن چونکہ جمالیات کا معیار موضوعات کے ساتھ بدلتا ہے یا یوں کہیے کہ ادبی حسن بھی ارتقا پذیر ہے اس لیے اگر بے تعصبی کے ساتھ تنویر سپرا کے کلام کا مطالعہ کیا جائے تو محسوس ہوگا تنویر سپرا نے غزل کے مزاج میں انقلابی تبدیلی پیدا کی ہے۔ جس ارتقا اور انقلاب کا آغاز اقبال نے کیا تھا تنویر سپرا نے اردو غزل میں اسی راستے کو مزید تراشا، بنایا اور سنوارا ہے۔ اس نے انتہائی تخلیقی آزادی اور جرأت اظہار کے ساتھ غزل کے موضوعات اور اسالیب و زبان میں انقلاب برپا کیا ہے۔ اس نے جدید غزل کی روایت میں موضوعاتی اضافوں کے ہمراہ فنی جمالیاتی سطح پر بھی انفرادیت اور جدت کا ثبوت دیا ہے۔ اس کی غزل صحیح معنوں میں جدید صنعتی مشینی ماحول کو پیش کرتی ہے۔ موضوعات کی سطح پر بھی زبان کی سطح پر بھی۔ اس نے زندگی کی نہایت خشک، سپاٹ، بے رنگ، کھردری اور تلخ سچائیوں نہایت حسن اور سلیقے کے ساتھ اپنی غزل میں سمویا ہے۔ اس کے ہاں جو خشکی، تلخی، کھردرا پن ہے وہ دراصل اس کے ہاں نہیں بلکہ یہ زندگی کے تلخ حقائق میں موجود ہے اور یہی زندگی اس کے اشعار میں ابھر کر سامنے آتی ہے۔ اس کے ہاں جو کرختگی ہے وہ زندگی کی کرختگی ہے۔ اس کے ہاں جو 'دریا کا شور' ہے وہ زندگی کا شور ہے۔ آہوں، آنسوؤں، نالوں، چیخوں اور بین کا شور ہے، کراہوں اور فریادوں کا شور ہے۔ ان حقوق کا شور ہے جو چھین لیے گئے ہیں۔ اس کے ہاں جگہ جگہ مشینوں، شفٹوں، لوہے، ہتھوڑے، رنگیں مال، پرزوں کا ذکر آیا ہے۔ مشین، رنگیں مال، پلاسٹر، ایکس رے، پاکٹ، شفٹ، اوورٹائم، آئل کین، بم، سگریٹ،

میٹر، وسکی، بنگلہ، کاریں، سیٹھ، جاہل، غیر مہذب، محنت، جنٹلمین، آجر، سگرٹ مل، مل مالک، غلیظ جسم، رئیس، چھت کی کڑیاں، بوسیدہ ٹاٹ، اونچی حویلی کی کھاٹ، بابو کا ہاتھ، پلاٹ، مزدور، پگھلا ہوا سیسہ، مشینوں کی صدا، گرانی، مہنگائی، چمنیاں، بھری ہوئی بندوق، منڈی، نرخ، نظامِ زر، صنعت، زر دار جیسے الفاظ وتراکیب عام استعمال ہوئے ہیں لیکن اکھڑے ہوئے محسوس نہیں ہوتے۔ اس لیے کہ یہ خالصتاً جدید صنعتی ماحول اور کارخانوں مشینوں کی پیداوار ہیں اور ایک بالکل نئی چونکا دینے والی فنی جمالیات اور صنعتی ذہن کو سامنے لاتے ہیں۔ یہ مغل جمالیات کی بجائے جدید صنعتی عہد کی صنعتی جمالیات کو سامنے لاتے ہیں۔

غرض تنویر سپرا کے ''لفظ کھردرے'' بااعتماد انسانوں بلکہ پسے ہوئے عوام اور مزدوروں کا ''تیز نغمہ'' ہے۔ اس نے اپنی تخلیقی آزادی کے سبب اردو کی اس نہایت بلیغ صنف سخن یعنی غزل کو ہمارے صنعتی عہد کے ''پامال انسان کی اجتماعی اور انقلابی پکار''[۲۰] بنا دیا ہے۔

تنویر سپرا کی غزل پاکستان کے جدید صنعتی محنت کشوں میں سے ابھرنے والے جدید صنعتی مزدور غزل گو کی 'سچی' کھری اور منفرد آواز ہے۔ یہ آواز ایک جدید صنعتی محنت کش کی جدید آواز بھی ہے اور زبردست لیکن جمہوریت پسند، روشن خیال، ترقی پسند، آزادی کے قائل طبقات کی اجتماعی اور انقلابی پکار بھی۔ یہ فلک نژاد کی آواز نہیں خاک زاد کی آواز ہے، خاک زادوں کی پہچان اور ترجمان ہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ تنویر سپرا، ''اپنی بات''، مشمولہ: ''لفظ کھردرے''، گندھارا بکس، راولپنڈی، ۱۹۹۳ء، ص ۱۷

۲۔ مندرجہ بالا سوانحی بیانات کے سلسلے میں تنویر سپرا کے بارے میں یوسف حسن کے مختصر سوانحی خاکے سے استفادہ کیا گیا ہے۔ دیکھیے: لفظ کھردرے، ص ۹، ۱۰، ۱۸۷؛

کچھ سوانحی کوائف ''وفیاتِ اہلِ قلم''، مرتبہ محمد منیر احمد سلیچ، ڈاکٹر، میں بھی موجود ہیں۔ شائع شدہ اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، ۲۰۰۸ء، ص ۱۱۶)

۳۔i- یوسف حسن، ''آہن گر، آئینہ گر''، مشمولہ: ''لفظ کھردرے''، ص ۱۸۷، ۱۸۸

۳۔ii- ترقی پسندی کے اس سفر یا نوترقی پسندی کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:

(i) رشید امجد، ڈاکٹر، ''پاکستانی ادب: رویے اور رجحانات''، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۱۰ء، ص ۸۴-۸۷، ۴۹ تا ۵۲

(ii) رشید امجد، ڈاکٹر، مضمون ''پاکستانی ادب کے نمایاں رجحانات''، مشمولہ: پاکستان میں اردو ادب کے پچاس سال (کتابی سلسلہ عبارت-1)، مرتبہ نوازش علی، ڈاکٹر، راولپنڈی، ۱۹۹۷ء، ص ۱۸ تا ۲۶

۴۔ یوسف حسن، ''آہن گر، آئینہ گر''، مشمولہ: ''لفظ کھردرے''، ص ۱۸۸

۵۔ ایضاً

۶۔ ایضاً

۷۔ احسان دانش، ''نوائے کارگر''، مکتبہ دانش، لاہور، ۱۹۶۱ء، ص ۸۷، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۴۳، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۵۲

۸۔ ایضاً، ص ۲۱۶

۹۔ یوسف حسن، ''آہن گر، آئینہ گر''، مشمولہ: ''لفظ کھردرے''، ص۱۹۲

۱۰۔ احمد ندیم قاسمی، ''صداقت کی شاعری''، مشمولہ: ''لفظ کھردرے''، ص۱۱

۱۱۔ فیض احمد فیض، ''دستِ صبا'' (ابتدائیہ)، مشمولہ: ''نسخہ ہائے وفا''، مکتبہ کارواں، لاہور، س ن، ص۱۰۳، ۱۰۴

۱۲۔ سارتر، ''پیش لفظ''، مشمولہ: ''افتادگانِ خاک از فینن''، ترجمہ: محمد پرویز، سجاد باقر رضوی، نگارشات، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص۷تا ۲۰

۱۳۔ صفدر محمود، ڈاکٹر، ''بھٹو صاحب میری نظر میں''، روزنامہ جنگ، ملتان، ۱۵ اپریل ۲۰۱۱ء، ص۶ (ایڈیٹوریل پیج)

۱۴۔ فہمیدہ ریاض، (فلیپ) ''لفظ کھردرے''

۱۵۔ یگانہ، ''کلیاتِ یگانہ''، مرتبہ مشفق خواجہ، اکادمی بازیافت، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص۴۹۶، ۲۲۲، ۴۵۴، ۲۳۱، ۵۰۲، ۳۲۰

۱۶۔ احمد ندیم قاسمی، ''صداقت کی شاعری''، مشمولہ: ''لفظ کھردرے''، ص۱۶

فضیلت بانو
پی ایچ-ڈی-سکالر
جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد

مثنوی کدم راؤ پدم راؤ (مرتبہ: ڈاکٹر جمیل جالبی) کی ترتیب وتنظیم: تجزیاتی مطالعہ

Fazilat Bano
Ph.d Scholar
GC University, Faislabad

Masnavi Kadam Rao, Padam Rao(Editted by Dr. Jamil Jalibi): An Analytical study

Dr. Jamil Jalibi a historian of literary history and researcher of Urdu archives of early period particularly in South India. His glorious work is the editing the text of mathsnavi Kadam Rao, Padam Rao with its glossary. In this article the researcher has described various lingual and cultural and poetical aspects of this master piece of Nizami Deccani which has become a classical example of literary research.

اردو ادب کے منظر نامے پر جن اہل علم کو بطور محقق اور نقاد غیر معمولی شہرت حاصل ہوئی ہے ان میں ڈاکٹر جمیل جالبی کا نام کئی پہلوؤں سے نمایاں ہے۔ نقاد، محقق، ادبی مؤرخ، ماہر ثقافت، ماہر تعلیم، مترجم، قومی مسائل کے نباض، غرضیکہ علم وادب کے متعدد شعبوں میں ان کی خدمات اہل فکر ونظر سے تحسین حاصل کر چکی ہیں۔ بحیثیت ادیب اور محقق ڈاکٹر جمیل جالبی کو کیفیت اور کمیت دونوں اعتبار سے غیر معمولی حیثیت حاصل ہے۔ تاریخ اُردو ادب کے بعد ان کا سب سے بڑا کارنامہ مثنوی کدم راؤ پدم راؤ کی دریافت ہے۔

یہ مثنوی اردو زبان وادب کی پہلی معلوم تصنیف ہے۔ ڈاکٹر جمیل جالبی کی کوشش سے پہلے اس مثنوی کے بارے میں کوئی خاص معلومات دکھائی نہیں دیتیں، ڈاکٹر جالبی نے بڑی عمیق نظری سے تحقیقی صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر ادبی قارئین کے لیے ایک نیا دروازہ کھولا ہے۔ ڈاکٹر وزیر آغا، جالبی صاحب کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ''برادرم ڈاکٹر جمیل جالبی کے ادبی کارناموں کا محض چند الفاظ میں ذکر کر دینا ممکن نہیں ہے۔ وہ صحیح معنوں میں ایک مفکر ادیب ہیں۔ انھوں نے گزر گاہ خاص وعام پر ہمہ وقت چلتے رہنے کی بجائے قدم قدم پر اپنے لیے نئی راہیں

تلاش کی ہیں تحقیق کے میدان میں انھوں نے تن تنہا ایک ایسا عظیم الشان کام سرانجام دیا ہے جو بڑی اکادمیوں کے کرنے کا تھا۔[۱]

جالبی صاحب نے مثنوی کدم راؤ پدم راؤ کے حوالے سے بہت زیادہ محنت اور دقتِ نظر سے کام لیا ہے۔ اس مثنوی کے مصنف کا نام فخر دین اور تخلص نظامی ہے، نظامی کی پیدائش، وفات اور زندگی کے دوسرے واقعات کی تفصیلات ہمیں معلوم نہیں ہیں۔ کسی قدیم تذکرے یا کتاب میں نظامی کا نام نہیں آیا۔ نظامی کے نام و تخلص کا علم بھی اسی مثنوی سے ہوتا ہے چونکہ اس مثنوی کی ابتداء میں احمد شاہ ولی کی مداح میں اشعار ملتے ہیں اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ یہ مثنوی اسی فرمانروا کے عہد میں لکھی گئی تھی۔ گویا یہ آج سے تقریباً چھ سو سال پہلے کی زبان کا نمونہ ہے۔ کہانی کے اعتبار سے یہ مثنوی کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی لیکن لسانی نقطہ نظر سے یہ ایک اہم تصنیف ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چھ سو سال پہلے ہماری زبان کی حالت کیا تھی؟ اس پر کون کون سے لسانی اثرات غالب تھے۔ اس کا ذخیرۂ الفاظ کن کن زبانوں سے بنا ہے۔ مثنوی کدم راؤ پدم راؤ کے مقدمے میں ڈاکٹر جالبی لکھتے ہیں:

"اس مثنوی میں بیک وقت کھڑی، پنجابی، راجھستانی، برجی، گجری، سندھی، سرائیکی اور مرہٹی کے اثرات واضح طور پر نظر آتے ہیں۔ میں نے جب پنجابی، سندھی، کھڑی، راجھستانی، برجی اور گجراتی بولنے والوں کو الگ الگ اس مثنوی کے اشعار پڑھ کر سنائے تو انھوں نے جہاں اور کئی باتیں کہیں وہاں یہ بات مشترک تھی کہ زبان ان کی اپنی زبان کے قریب ہے اور آج بھی اس کے بہت سے الفاظ ان کے گھروں میں بولے جاتے ہیں۔ اس تجربے سے میں اس نتیجے پر پہنچا کہ وہ قدیم زبان جو اس مثنوی میں استعمال ہوئی ہے اس میں صدیوں کے میل جول سے متعدد زبانوں کا خون ہے اور اسی خاندانی شباہت کی وجہ سے مختلف زبانیں بولنے والے اسے اپنی زبان سے قریب پاتے ہیں۔"[۲]

مثنوی کی ترتیب:

ڈاکٹر جمیل جالبی نے اس مثنوی کو تدوین کے جدید اصولوں کے مطابق مرتب کیا ہے۔ ایک صفحے پر مخطوطے کے ایک صفحے کا عکس چھاپا ہے اور اس کے سامنے کے صفحے پر اس متن کو جدید رسم الخط میں لکھا ہے۔

مثنوی کدم راؤ پدم راؤ کا دنیا میں ایک ہی معلوم نسخہ ہے جو انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی کے کتب خانہ میں موجود ہے جس کا سائز-سات اعشاریہ دو انچ × پانچ اعشاریہ ایک انچ ہے۔ یہ واحد نسخہ بھی ناقص ہے۔ بیچ بیچ میں سے اکثر صفحات غائب ہیں اور آخر میں بھی مثنوی کے کم از کم دو تین صفحات کم معلوم ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے کاتب کے نام اور سنہ کتابت کا پتہ نہیں چلتا۔ عنوانات سرخ روشنائی سے لکھے گئے ہیں۔ مصرعوں کے وسط اور دوسرے مصرعوں کے آخر میں نشان (ہا) سرخ روشنائی سے دیا گیا ہے۔ پہلے صفحے پر بابائے اردو مولوی عبدالحق مرحوم نے اپنے ہاتھ سے "مثنوی کدم راؤ پدم راؤ" فخر نظامی کے الفاظ لکھے ہیں۔ یہ بھی لکھا ہے کہ سن ۸۲۵ھ یہ سن احمد شاہ کی تخت نشینی کا ہے۔ وفات ۸۳۸ھ (۱۴۳۴ء) ان کے نیچے عبدالحق لکھا ہے۔ اس نسخہ کا رسم الخط نسخ ہے لیکن یہ نسخ اتنا مشکل ہے کہ اسے پڑھنا اتنا ہی دشوار ہے جتنا عہد قدیم کے کسی رسم الخط کو پڑھ کر مفید مطلب باتیں اخذ کرنا۔

مثنوی کا زمانہ تصنیف:

تذکرہ سلاطین دکن میں مذکور ہے:

''چونکہ احمد شاہ بہمنی ولی مشہور تھا۔ زندگی میں تمام اس کی ولایت کو مانتے تھے۔ مرنے کے بعد زندگی سے زیادہ اس کی ولایت کی قدر کرنے لگے۔''[۳]

لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ اسی احمد شاہ ولی البہمنی کے دور حکومت ۸۲۵ھ/۱۴۲۱ء، ۸۳۹ھ/۱۴۳۵ء میں اردو زبان کی یہ پہلی معلوم مثنوی کدم راؤ پدم راؤ لکھی گئی۔

مثنوی کا اصل نام:

''مثنوی کے اصل نام کو معلوم کرنا مشکل ہے چونکہ اس کے ابتدائی اور آخری صفحات غائب ہیں، مثنوی کے دو کردار ہیں ایک کدم راؤ جو راجہ ہے اور دوسرا پدم راؤ جو وزیر ہے۔ مولانا نصیر الدین ہاشمی نے انہی کرداروں کی مناسبت سے اس کا نام مثنوی کدم راؤ پدم راؤ رکھ دیا ہے اور یہ مثنوی اب اسی نام سے مشہور ہے۔''[۴]

نام و احوالِ مصنف:

مخطوطہ کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مثنوی کدم راؤ پدم راؤ کے مصنف کا نام فخر دین اور تخلص نظامی تھا۔ مثنوی میں اس نے کئی جگہ اپنا نام اور تخلص ساتھ ساتھ استعمال کیا ہے اور یہ التزام رکھا ہے کہ پہلے ایک شعر میں وہ خود کو اپنے پورے نام فخر دین سے لکھتے ہیں مثلاً صفحہ نمبر ۲۲ پر ایک شعر ہے۔

ے کہے فخر دین ایک ساچا بچن
پہلے پرکھے جے کرے کوئی کن

اس طرح صفحہ نمبر ۲۰ پر بھی صرف فخر دین لاتا ہے۔

ے کر جے فخر دین گیان ہے دیہہ سدھ
پدم لکھ بانچے کدم کون بدھ

صفحہ نمبر ۱۶ پر پہلے شعر میں فخر دین اور اس کے بعد فوراً دوسرے شعر میں اپنا تخلص لاتا ہے۔

تہیں فخر دین دیکھ اتیا راؤ
کہ بن دوس دھن پر ہری دکھ لاؤ
نظامی دھرم دکھ کیوں راودے
کہ پت ورت گن بات دھن سوگئے

نظامی کی زندگی کے حالات کسی تذکرہ وتاریخ میں نہیں ملتے، مثنوی کی داخلی شہادت کے پیش نظر صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ احمد شاہ ولی

بہمنی کے زمانہ میں بیدر میں تھے۔ وہ فارسی داں ضرور تھے اس لیے کہ مثنوی کے سارے عنوانات فارسی میں لکھے گئے ہیں۔ قدیم شعرا میں بھی کسی اور کا نام نظامی نہیں ملتا۔ مثنوی کدم راؤ پدم راؤ کی اشاعت کے بعد یہ بات اختلافی نہیں رہی کہ مثنوی میں اشعار کی تعداد کتنی ہے۔ اس مثنوی میں اشعار کی تعداد ۱۰۳۲ ہے اور ۱۰۳۳ واں شعر نامکمل ہے اس کے بعد کے اشعار ضائع ہو گئے ہیں۔ [۵]

مثنوی کی ہیئت:

مثنوی کدم راؤ پدم راؤ اپنی ہیئت کے اعتبار سے فارسی مثنوی کی مقررہ ہیئت اور فعولُن فعولُن فعولُن فَعَل کے وزن میں لکھی گئی ہے۔ آخری رکن کہیں کہیں فعل کی بجائے فعول ہو گیا ہے۔ یہ تبدیلی فارسی اوزان وبحور کے مطابق ہے۔ حسب قاعدہ پہلے حمد آتی ہے پھر نعت رسولؐ اور اس کے بعد بانیٔ سلطنت بہمنی کی مدح آتی ہے چونکہ مدح کے اشعار بھی مخطوطہ میں پورے نہیں ہیں اور مدح کے بعد بھی کئی صفحات کم ہیں اس لیے فوراً قصہ شروع ہو جاتا ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ کیا سوال تھے جو راجہ کدم راؤ نے اپنے وزیر پدم راؤ سے پوچھے تھے۔ مخطوطے کے صفحات بیچ میں سے غائب ہونے کی وجہ سے قصہ کا تسلسل بار بار ٹوٹ جاتا ہے۔ مثنوی میں کدم راؤ انسان ہے اور ہیرانگر کا راجہ ہے جیسا کہ مثنوی کے شعر نمبر ۴۸۲ اور ۸۲۲ سے ظاہر ہوتا ہے۔ پدم راؤ اس کا وزیر ہے جو ناگ راجہ ہے۔

اِملا اور کتابت کا معیار:

"ترقیمہ نہ ہونے کی وجہ سے کاتب کے نام کا پتہ نہیں چلتا، مثنوی کدم راؤ پدم راؤ کا رسم الخط اور اصل میں ساری مشکلات کا ذمہ دار ہے۔ دکن میں نسخ کو ایران کی پیروی میں اختیار کیا گیا تھا۔" [۶]

معیاری اِملا:

املا کا کوئی معیار کاتب کے پیش نظر نہیں ہے۔ وہ ایک ہی حرف کو مختلف طریقے سے لکھتا ہے۔ کاتب بدخط ہے۔ اسے اپنے فن پر قدرت حاصل نہیں ہے۔ کم وبیش سارے قدیم دکنی مخطوطات اسی رسم الخط میں ہیں لیکن مثنوی کدم راؤ پدم راؤ کا نسخ کچھ اتنا عجیب ہے اور مسخ ہے کہ بس صرف ظاہری شباہت میں اسے نسخ کہا جاسکتا ہے۔ املا کے سلسلے میں چند باتیں قابل ذکر ہیں:

عربی، فارسی اور اُردو آوازوں کا اختلاط:

وہ آوازیں جو عربی، فارسی کے علاوہ صرف اردو زبان سے مخصوص ہیں ان کے لیے بھی کوئی اصول وضع نہیں ہوئے۔ کاتب نے اپنی مخصوص علامتوں سے ان آوازوں کو ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہیں ان علامتوں کو ظاہر کر دیا ہے اور کہیں انھیں پڑھنے والے کی عقل وذہانت کے لیے چھوڑ دیا ہے۔

اعراب کی کثرت:

اعراب کا استعمال بڑی کثرت سے کیا گیا ہے اور اس میں بھی احتیاط نہیں برتی گئی جس کی وجہ سے پڑھنے والا غلط فہمیوں کا شکار ہو جاتا ہے۔

"جزم کے لیے "ہ" کا نشان ہے اور ایسے سہ سرفی الفاظ کے تیسرے حرف کو جن کا صرف پہلا حرف متحرک ہے، زبر

کے ساتھ ظاہر کیا گیا ہے مثلاً ''ذرذ'' اس طریقے کے مطابق ذرذ لکھا جانا چاہیے ۔ یہ طریقہ اس وقت بھی سندھی زبان کے رسم الخط میں موجود ہے۔''[۷]

یائے معروف ومجہول میں کوئی امتیاز نہیں :

یائے معروف ومجہول میں کوئی امتیاز نہیں رکھا گیا۔ اکثر ہائے دوچشمی کو الفاظ کے شروع میں استعمال کیا گیا ہے اور ہائے ہوز کو درمیانِ ابیات ہائے مخلوط کی جگہ لکھا ہے۔

حروف کی تبدیلی :

قدیم مخطوطات میں اکثر ٹ کوث کی شکل میں لکھا جاتا تھا۔ اس طرح گ کے لیے ک لکھ کر اس کے نیچے تین نقطے لگا دیتے تھے۔''[۸] یہی اصول اکثر الفاظ میں کدم راؤ پدم راؤ میں برتا گیا ہے، لیکن یہ اصول بھی یکسانیت کے ساتھ نہیں برتا گیا۔ سارا کام پڑھنے والے پر چھوڑ دیا گیا۔ انہی نقائص کی وجہ سے اسے پڑھنا جوئے شیر لانے کے مترادف بن گیا ہے۔ مخطوطے میں املا کا متن درج ذیل طریقے سے ظاہر کیا گیا ہے۔

نمبر شعر	اِملائے مخطوطہ	املائے متن
۱	کپساآئین	گسائیں
۹	مانہ۔ مَنہَ	مَنہ ۔ میں
۱۰	تھار تھار	ٹھار ٹھار
۱۱	جک مکاتا	جگمگاتا
۱۳	نہ	ن
۱۵	کر	کرے
۲۸	آن کہی یا	آ کہیا یعنی کہا
۳۴	دیکتی	دیتا
۴۰	پتھاوءنہ	پتھاویں
۴۲	تھا	تہا
۴۴	نہیہ	نہ یہ
۸۳	جکنہ	جگیں
۸۴	کھوڑی	کھوڑا
۱۰۰	دُنیی	دُنیا

۱۹۶	کاٹنہ	کانٹھ (کاٹھ۔لکڑی)
۱۸۹	نھاس نہ	نھاسنا
۲۶۳	حمت	ہمت
۳۸۸	جھرری	جھڑی
۴۲۳	کھرٹی تھیے	کھڑا تھا
۴۴۸	آندھلا بٹر	اندھلا بٹیر
۴۵۵	اکھور رائتی	آگھورائے
۴۵۶	پوچنہ	پوچاں
۵۸۲	مجکوں	مجھ کوں
۶۶۹	آن نا	آننا[9]

غرض کہ اس قسم کی الجھنوں اور تضاد سے اس مخطوطہ میں قدم قدم پر واسطہ پڑتا ہے اور پڑھنے والا رسم الخط کی بھول بھلیوں میں گم ہوجاتا ہے۔ اس میں نہ صرف ضمائر اور افعال کی شکلوں میں تنوع پایا جاتا ہے بلکہ ایک ہی اسم کے لیے مختلف الفاظ اور مختلف املا بھی ملتے ہیں۔ اس مثنوی میں استعمال ہونے والی زبان میں روزمرہ اور محاورے کی ایسی رچاوٹ ہے کہ اسے دیکھ کر کہا جاسکتا ہے کہ یہ مثنوی اس زبان کا پہلا نمونہ نہیں ہے بلکہ اس سے قدیم تر نمونے بھی ہوں گے جو یا تو ضائع ہوگئے یا ابھی تک ہماری نظروں سے اوجھل گئے ہیں۔ اس مثنوی میں تقریباً بارہ ہزار الفاظ استعمال ہوئے ہیں اور ان میں صرف سوا سو کے قریب الفاظ عربی اور فارسی کے ہیں۔ ان میں بہت سے الفاظ بگڑی ہوئی شکل میں آئے ہیں مثلاً یہ مثالیں دیکھیں:

''شعر نمبر ۷	؎ مشالا ایک سُوراجاپا سرشت (مشالا : مشعل)
شعر نمبر ۵۹	؎ کہ جوز ادھرے ہست، درباش کر (درباش ، دورباش)
شعر نمبر ۲۳۵	؎ ہری پنکھ کانون جک تھیں اُچاؤ (کانون۔قانون)
شعر نمبر ۲۶۳	؎ کہ ہست بن تہوئے اور جنت بن نہوئے (حمت ۔ ہمت)
شعر نمبر ۹۲۲	؎ پڑیا یوں دِسے جیوں طبیلا ترنگ (طبیلا ۔ طویلہ)''[10]

اس مثنوی میں جو زبان استعمال ہوئی ہے اس کا بنیادی ڈھانچہ، فاعل فعل مفعول کی ترتیب، مصرعوں کی ساخت، ضمائر اور افعال کا استعمال وہی ہے جو آج بھی اُردو کا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ یہ مثنوی اردو زبان کی پہلی روایت کی نمائندہ ہے۔ جس کا ذخیرۂ الفاظ، اسلوب، لہجہ آج کی زندہ اور بولی جانے والی زبان سے مختلف ہے لیکن اگر اس کا مقابلہ آج کی اس زبان سے کریں جو ہندوستان کی ادبی کتابوں میں نظر آتی ہے اور جسے ''ہندی'' کا نام دیا جاتا ہے تو اس کا اسلوب جدید ہندی اسلوب سے مشابہ نظر آتا ہے۔''[11]

روزمرہ اور محاورہ کا استعمال :

مثنوی کدم راؤ پدم راؤ میں محاورات کا استعمال بھی کثرت سے کیا گیا ہے۔ چند مثالیں درج ذیل ہیں:

"ٹھکائی کرنا ___ کہیں ہیں مجھے دیوں بار جگ ___ ٹھکائیں کروں جو کرے جگ تھگ ۵۰۹۔

گانٹھ باندھنا ___ ستم ایک لے گانٹھ باندھے حکوئے ___ کہ اس بدھ تھیں کیوں ...... ہوئے ۵۰۳۔

کان میں انگلی دھرنا ___ جو آکھور کیرے کہوں کھول گن ___ تہیں کان انگل دھرے بات سن۔ ۵۵۲۔

ہوا ہونا ___ کدم راؤ جب بھول راواں ہوا ___ ہوا ڈر ہوا ہوگیا باد ہوا صفحہ ۷۳۔

آسمان کے تارے توڑ لانا ___ گھر ابھی بہت جھونٹ نہ بول جوڑ ___ جنگل دھرت آکاس تارے نہ توڑ ۸۵۸۔

آنکھ پھوڑنا ___ جو بھر آنکھ دیکھے آنکھ پھوڑ ___ ۸۵۴۔

ناک کاٹنا ___ بتولی دیا پونچھتے کاٹ ناک

سر چڑھنا ___ سو بھیس آج مجہ سر چڑھیا پائے دھر ۸۷۴۔

ناک اونچی کرنا ___ جناں ناک اونچی کرے باؤ بل، ۸۶۱" [۱۲]

ضرب الامثال اور کہاوتیں :

اس مثنوی میں بہت سی کہاوتیں ایسی ہیں جو آج بھی اسی طرح بولی جاتی ہیں۔

۱۔ آج کا کام کل پر مت چھوڑ۔ جو کچ کال کرناں سوتوں آج کر ___ نہ گھال آج کا کام توں کال پر ۱۳۲۔

۲۔ سانپ کا کاٹا رسی سے بھی ڈرتا ہے ___ قودھا سانپ کا ہوئے بے کاوڑی ___ ڈرے کیوں نہ وہ دیکھ پھاندا پڑی۔ ۱۷۱

۳۔ دودھ کا جلا چھاچھ کو بھی پھونک مار مار کر پیتا ہے۔

بڑے ساچ کہہ گئے بول اچوک ۱۷۲۔

وذھا دُود کا چھا چھا پیوے پھوک" [۱۳]

۴۔ پانچوں انگلیاں کبھی ایک سی نہیں ہوتیں ___ نہ ہوی کدھیں پانچ انگل سماں ۔۲۰۲ ۔

۵۔ بلی کے بھاگوں چھینکا ٹوٹا ___ جیسا اوچتا دیہہ دنے پیٹ بھر ___ لہے بلی چھل چھنکا پڑیا ٹوٹ کر۔ ۴۴۹۔

۶۔ دور کے ڈھول سہانے ___ بھلی جانے دور تھیں ڈھول نار ___ بُرا وہ جو نیڑے کرے ڈھول ساد۔ ۸۹۹۔

فارسی ضرب الامثال اور کہاوتیں :

۱۔ خشت اول گر نہد معمار کج ___ تا ثریا می رود دیوار کج

جو نیکا اچھے ترن بن رکھ کوئے ___ سو سیدھا کدھیں رُکھ بڈھن نہ ہوئے ، ۱۹۷۔

۲۔ چاہ کندن راچاہ درپیش

کہ جے کوئی کس تائیں کھودے جے کوہ ___ وہی پڑ مرے کوہ تس کردر دہ ، ۸۷۸۔

۳۔ خلق خدا تنگ نیست ___ پائے مرا تنگ نیست

نکل جاؤں سر ہانڈ مجھ تنگ نہ ___ جہاں جانو سیئسار تو تنگ نہ ، ۶۵۵ [۱۴]

تلمیحات :

مثنوی کدم راؤ پدم راؤ میں ہندی تلمیحات کے ساتھ ساتھ اسلامی تلمیحات بھی موجود ہیں، چند مثالیں درج ذیل ہیں:

" بھلے تہیں کہیا آج رامان مجہ ___ کہیا دیکھ توں کال نجاں مجہ ، ۱۴۲

براہیم ادہم کے جیوں چھوڑ راج ___ گیا راج تھل دے سنور آپ کاج ، ۲۱۵

کہ جے رام کے یار ہنونت تھا ___ نہ تجہ سار کا اوہ ہنونت تھا ۵۸۰

نہ منجہ دہیر ایوب نہ نوح نانو ___ نہ منجہ درب قاروں رکھوں کت پانو ۷۸۵ " [۱۵]

مرہٹی زبان کے اثرات :

دکن کی قدیم شکل کی اردو زبان نے شمالی ہند سے سفر شروع کیا تھا۔ پھر مقامی زبانوں کی لسانی خصوصیات اور الفاظ کو اپنے ساتھ ملا کر ایک نئی زبان بنی اور اس زبان پر سب سے زیادہ اثر مرہٹی کا پڑا کیونکہ ہند آریائی تھی۔

گھر سے اپچار نا چار پا پ ___ نہ بھاوے مجھے وہ جو میراج پاپ ، ۳۲۸۔

اکا یک کہیا تو تجہ میراج سیکو ___ دھنور بدیا میں دیا تدہ بھیک ، ۵۵۴۔

مرہٹی کے اور بھی بہت سے الفاظ اس مثنوی میں موجود ہیں۔ ایک جگہ نظامی نے مرہٹی سبد کا حوالہ بھی دیا ہے وہ شعر دیکھیں:

سبد مرہٹی ہے کہیا ایک چت ___ کہ جے آپ لے داس راوان گت ، ۶۴۰۔

پنجابی کا اثر :

پنجابی کا اثر قدیم اُردو پر بہت نمایاں ہے۔ کدم راؤ پدم راؤ میں بھی یہ اثرات گہرے ہیں:

آنیں ، آننا ، لانا ___ کیں ساکھ ہو کر نہ آنیں دوئی ، ۲ ۔

بزار کھ آنیا شرع کی اران ، ۳۶۔

دیسے ۔ دکھائی دے ___ جو مجہ انک دیسے سو مندان تجہ

سنوے فخر دیس تو بسر آنکھیا

کیتا ۔ ماضی مطلع کی شکل ۔ بنی بیر منہ دند کہتا بنار

فلک تیج لوڑے بے سر مجری

نکا۔ چھوٹا جو نکا اٹھے ترن بن رکھ کوے

نہ تھک تھک پتا چھوڑ سی جگ تھک

گجراتی کے اثرات:

اس مثنوی کے زبان و بیان پر افعال وضمائر ، واحد جمع کے طریقوں پر مختلف زبانوں مثلاً کھڑی بولی ، برج بھاشا، ہریانی ، راجستھانی وغیرہ کے اثرات واضح طور پر نظر آتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ سندھی کے اثرات بھی نمایاں ہیں سندھی میں یہ قاعدہ آج بھی رائج ہے کہ عام طور پر آخری حرف پر'' زبر'' لگا دیا جاتا ہے یعنی آخری حرف متحرک آواز دیتا ہے اور مثنوی میں بھی آخری حروف پر '' زبر'' لگایا گیا ہے۔ مثنوی کدم راؤ پدم راؤ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ زبان شمال سے گئی اور دکن میں پھیل کر عام زبان بن گئی اور تقریباً سوا سو سال کے عرصے میں وہاں کی زبانوں کے اثرات کو اس طرح جذب کر لیا کہ وہ خود اس کا حصہ بن گئیں دوسرے یہ کہ یہ اثرات کدم راؤ پدم راؤ میں ایک ساتھ استعمال ہوئے ہیں۔

مثنوی کے بارے میں جمیل جالبی نے ایک مفصل اور جامع مقدمہ لکھا ہے۔ اس میں مثنوی کے زمانہ تصنیف ، حالاتِ مصنف ،موضوعِ مثنوی، املا اور لسانی خصوصیات پر بحث کی گئی ہے۔ کتاب کے آخر میں جامع فرہنگ میں جس میں دکنی الفاظ کے موجودہ معانی لکھے گئے ہیں۔ دو ضمیمے ہیں۔ ایک میں سلاطین بہمنی کا تعارف ہے اور دوسرے میں (دو ضمیمے ہیں) ۔اور ان شخصیات کا احوال ہے جن کا ذکر مثنوی میں آیا ہے۔ ڈاکٹر جالبی صاحب نے یہ مثنوی مرتب کر کے بلاشبہ ایک عہد آفرین تحقیقی کارنامہ سرانجام دیا ہے۔ انھوں نے تقریباً سات برس اس پر کام کیا ہے۔ جس محنت اور جانفشانی سے انھوں نے اس پر کام کیا ہے اس کی مثالیں اس زمانے میں نایاب نہیں تو کم یاب ضرور ہیں۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی لکھتے ہیں:

> '' مجھے یہ دیکھ کر خوشی ہوتی ہے کہ جالبی صاحب کی تحقیق میں بھی ایک تخلیقی رنگ و آہنگ پایا جاتا ہے اور یہ انداز اردو کے بہت کم محققوں کو نصیب ہوا ہے۔''[۱۶]

حوالہ جات

۱۔ وزیر آغا ، جمیل جالبی ایک مطالعہ ، مرتبہ گوہر نوشاہی ، ادارۂ فروغ اُردو ، ۱۹۹۳ء ، ص ۴۴۳۔

۲۔ جمیل جالبی ڈاکٹر ، (مرتبہ) مثنوی نظامی دکنی ، انجمن ترقی اردو پاکستان ، ۱۹۷۳ء ، ص ۳۵۔

۳۔ تذکرہ سلاطین دکن از عبدالجبار خاں ، مطبوعہ فخر نظامی ، حیدر آباد۔ ت۔ ن ، ص ۵۴۳۔

۴۔ نصیر الدین ہاشمی ، دکن میں اُردو ، اردو اکیڈمی سندھ ، کراچی ، ۱۹۶۰ء ، ص ۳۴۔

۵۔ سہ ماہی اردو ادب ، علی گڑھ ، شمارہ نمبر ۲ ، ۱۹۶۶ء ، ص ۴۶۔

۶۔ مقالاتِ حافظ محمود شیرانی ، مرتبہ مظہر محمود شیرانی ، مجلس ترقی ادب ، لاہور جلد اول ، ۱۹۶۶ء ، ص ۲۰۷۔

۷۔ مخطوطاتِ انجمن ترقی اردو ، مرتبہ افسر صدیقی ، امروہوی ، جلد اول انجمن ترقی اردو کراچی ، ۱۹۶۵ء ، ص ۳۷۳۔

۸۔ غلام مصطفیٰ خاں، علمی نقوش، اعلیٰ کتاب خانہ، ناظم آباد کراچی، ۱۹۵۷، ص ۱۰۷۔

۹۔ مثنوی نظامی دکنی، ص ۲۸۔

۱۰۔ ایضاً، ص ۳۶۔

۱۱۔ ایضاً، ص ۳۸۔

۱۲۔ ایضاً، ص ۳۹، ۴۰۔

۱۳۔ ایضاً، ص ۴۰۔

۱۴۔ ایضاً، ص ۴۲۔

۱۵۔ ایضاً، ص ۴۳۔

۱۶۔ عبادت بریلوی ڈاکٹر، جمیل جالبی ایک مطالعہ، مرتبہ گوہر نوشاہی، ادارہ فروغ اردو، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۲۲۰۔

قاسم یعقوب
لیکچرر، شعبہ اُردو، اسلام آباد ماڈل کالج
فار بوائز I-8/3، اسلام آباد

ادبی تاریخ نویسی میں نظریاتی مباحث کا مسئلہ

Qasim Yaqoob

Lecture, Department of Urdu,

Islamabad Model College, For Boys I-8/3, Islamabad.

Ideological Discussions in Urdu Literary History Writing

Literary history is an important subject of criticism. History of Urdu literature is not as clear as that of the social history of the subcontinent. When we divide history in terms of literary trends we automatically classify its historical continuity. When literary history adopts social incidents and ideological issues they are often diverted under the literary techniques. Literature has its own values and maps. In this article, we go through "interlinked elements" of history and literary history. Unfortunately, Urdu literary history has been written with personal feelings and ideologies. When we read history, we find every historian has written his views under his own discipline, specially during the British colonial era. This is highly problematic. Historians should write history with literary point of view, not with social, cultural and personal beliefs and feelings.

ادب کی تاریخ لکھتے ہوئے یا ادب کے کسی عہد کا تجزیہ کرتے ہوئے ادب کی سماجیاتی تشکیل ایک ناگزیر عمل ہے۔ اس تشکیل میں اُس عہد کی سیاست، معاشرت، تہذیب، کلچر اور لسانی ارتقا کی تشکیلی حالتوں کے ادب پر اثرات کا جائزہ شامل ہوتا ہے۔ محض متون، تاریخ نہیں بنتے بلکہ یہ تاریخ سازی کو خام مواد مہیا کرتے ہیں۔ ادب پر ایک عہد کے معاشرت و کلچر کے اثرات سے تاریخ کی نظریہ سازی جنم لیتی ہے جو ادب کو نظریاتی فریم عطا کرتی ہے۔ اُردو ادب کی تاریخوں کا جائزہ لینے والے نمایاں رجحانات کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اُردو ادب کی تاریخ دو طرح سے لکھی گئی ہے:

ا۔ واقعات کا بیان/تعین اور صحتِ متن کے مسائل۔

ب۔ ادبی تاریخ کی کلی ساخت کی تحقیق، تنقید، کلچر، تہذیب و معاشرت اور سیاست کے اجزا سے تشکیل۔

ان دونوں صورتوں میں ادب کی تاریخ کو متعین کرتے ہوئے مختلف رجحانات کا سہارا لینا پڑے گا۔ سماجی تاریخ اور تاریخ ادب میں یہی بنیادی فرق ہے۔ کسی معاشرے یا سیاسی ادوار کی تاریخ واقعات کا بیان ہوتا ہے جس کی بنیاد پر کسی نظریے یا رجحان کی تعمیر کی جاتی ہے۔ سیاسی یا سماجی تاریخ میں قبل جدید رجحانات (Pre-Modern Trends) اور جدید ادوار (Modern Periods) میں پروان چڑھنے والی فکر تاریخ نہیں بلکہ تاریخی واقعات کی بنیاد پر نظریات کی تشکیل ہے۔ ہم واقعات اور حقائق کے مجموعے سے تاریخ کے نظریات کو جنم دیتے ہیں جنھیں مختلف پہلوؤں سے نئی قرات دی جاتی ہے۔ یوں تاریخ کا عمل اور اس کی بنیاد پر نظریہ سازی دو الگ الگ عمل قرار پاتے ہیں۔ مارکس کے ہاں تاریخ جدلیاتی ہوتی ہے جو معیشت کے اضدادی جوڑوں میں تقسیم ہے جن میں ایک پرولتاری اور دوسرا بورژوا ہے۔ اسی طرح مذاہب کے اندر تاریخ خیر وشر کی جنگ دیکھی جاتی ہے۔ بیسویں صدی میں تاریخ کی نظریہ سازی یونی پولر اور بائی پولر دنیا کے تصورات میں ڈھل گئی جسے بھی کئی حوالوں سے ردوقبول کا سامنا ہے۔ ادب میں ایسا نہیں ہوتا۔ ادب کی تاریخ ادبی متون کی بنیاد پر کوئی نظریہ تشکیل دے کے آگے بڑھتی ہے۔ ورنہ متون کی پڑھت ممکن ہی نہیں۔ ہم میر و سودا و درد کے فنی مقام کو سمجھ ہی نہیں سکتے جب تک کسی رجحان کے تابع ہو کر اُن کے فن کی قرات نہ کی جائے (یہ رجحانات غلط ہیں یا درست ان پر اختلاف ہوتا رہتا ہے)۔ ہم عصر تحریروں کی نظریاتی تشکیل ضروری نہیں ہوتی کیوں کہ قاری خود اُس دور کے ممکنہ نظریاتی اثرات کے طابع ہوتا ہے۔

ڈاکٹر محمد حسن (اپنے مضمون: 'تاریخ ادب کی تدریس' میں) ادب کی قرات کو ایک ہی نظریے سے پڑھنے کے خلاف ہیں۔ جو ادوار عموماً ہر تاریخ نویس کے ہاں پائے جاتے ہیں انھوں نے چیلنج کیے ہیں۔ اُن کے نزدیک تاریخ ادب کی تدریس سکہ بند رجحانات سے نہیں کرنی چاہیے مثلاً یہی کہنا کہ مسلمان برصغیر میں آئے تو اُردو زبان کی داغ بیل پڑی، کسی حد تک ادھورا تصور ہے۔ مسلمان ایک مذہبی تشخص ہے جو مذہب کو ظاہر کرتا ہے تہذیب، معاشرت اور اُن کے رسم و رواج کو ظاہر نہیں کرتا۔ گویا ہمیں تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے زبان کا آغاز مسلمانوں (مذہب) کی آمد سے نہیں کرنا چاہیے۔ بلکہ مسلمانوں کی تہذیب و معاشرت کی رو سے کرنا چاہیے۔ ممکن ہے ایسے ہم زیادہ واضح انداز سے تاریخ کے تاریخی بہاؤ کو سمجھ سکیں۔

ادب میں متون کی شناخت اُن کے دور کے رجحان کی تشکیل کے بغیر کیوں ممکن نہیں؟ یہ ایک اہم سوال ہے۔ ادب متون کے اندر محض لفظوں کی حد تک نہیں ہوتا بلکہ اُس پر معاشرت، کلچر، رسم و رواج، معاشرے کی ترقی و خوشحالی کے اثرات، زبان کی تشکیلی حالتیں وغیرہ طرح طرح کے اثرات کے مطالعے کے بغیر متون کی ساختی تعبیر ممکن ہی نہیں۔ فلسفۂ لسان کے اہم دبستان 'ساختیات' نے اس سلسلے میں اب آ کے اس موقف کو بیان کیا ہے کہ متون کے اندر معاشرتی و سماجی کنوینشنز موجود ہوتی ہیں جو اُس عہد کی نفسیاتی تشکیل کرتی ہیں۔ ان کنوینشنز اور کوڈز کو جانے بغیر ہم متن کے دھندلکے سے نہیں نکل سکتے۔ نئی تنقید نے متن کے آرٹ کو تو پالیا مگر اُس کی نظریاتی تشکیل (جو تاریخ کا ایک اہم اور بنیادی فریضہ ہے) نہ کر سکی۔ یوں ہم اگر جائزہ لیں تو پتا چلتا ہے کہ تاریخ کے حوالے سے ادب کی نظریاتی تشکیل جو متون کے رجحانات سے تشکیل پاتی ہے بہت ضروری ہے۔ یہ رجحانات متون کے تناظرات سے جنم لیتے ہیں۔ ادب کی تاریخ تشکیل دینا تو دور کی بات۔۔۔ ادب کی تاریخ پڑھی بھی نہیں جا سکتی جب تک متون کے بطون سے

سماج کی نفسیاتی تشکیل نہ کی جا سکے۔ یہاں یہ پہلو یاد رہے کہ متن کی قرات اور تاریخ میں متن کی قرات دو الگ الگ مطالعے ہیں۔متن کی قرات کرتے ہوئے ہم فن پارے کو متن کے اندر سے تلاش کرتے ہیں یا اُس کا ایک طریقہ یہ بھی ہو سکتا ہے مگر تاریخ کے اندر متن کی جغرافیائی اور ثقافتی شناخت کے بغیر متن کے تاریخی کردار کو نہیں سمجھا جا سکتا۔ گویا متن کو سمجھنا اور متون سے تشکیل پانے والی ادبی تاریخ کو سمجھنا دو مختلف پہلو ہیں۔ ڈاکٹر محمد حسن نے ادوار کی نظریاتی تقسیم کے مسئلے پر گفتگو کرتے لکھا ہے:

''دوسرا سوال اُردو کی تاریخ کو مختلف ادوار میں تقسیم کرنے کا ہے۔ پرانے تذکرہ نویسوں نے ادب کو قدیم ،متوسط اور متاخرین کے خانوں میں بانٹ دیا۔مگر جلد ہی اس تقسیم نے ایک نئی شکل اختیار کر لی۔دبستانِ دہلی اور دبستانِ لکھنؤ کا ذکر ہونے لگا اور جب بیسویں صدی میں دکنیات کا ادبی ذخیرہ دریافت ہوا تو اُردو ادب کو ایک اور دبستان مل گیا۔انگریزوں کی آمد کے بعد اور خاص طور پر مغربی اثرات عام ہونے کے بعد تاریخِ ادب کا ایک باب لکھا جانے لگا۔عہد جدید۔لیکن ان ادوار کی تقسیم کی وضاحت اور اس تقسیم کا جواز اور اس جواز کی وضاحت ضروری ہے۔''[1]

ادوار کی تقسیم کیسے ہو،کن بنیادوں پر ہوں،کون سے اثرات متون کی نفسیاتی تشکیل میں کارفرما تھے۔ایسے سوالات یقیناً بحث طلب اور نظریاتی حوالے سے مختلف ہوں سکتیں مگر کیا ادوار کی تقسیم کے بغیر ادب کی تاریخ سمجھی یا لکھی جا سکتی ہے،یہ بہت اہم سوال ہے۔

ہمارے ہاں ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ ادب کو صرف درست واقعات کا بیان ہونا چاہیے تا کہ صحیح متون تک دستیابی ممکن بنائی جا سکے،اُن کی نظریاتی تشکیل تنقید کا کام ہے تاریخ کا نہیں۔ یہ جائزے اس لیے کسی حد تک غلط ہیں کہ وہ جن تاریخوں کو واقعات کا بیان کہتے ہیں وہ واقعات کا بیان،متین اور تصحیحِ متن کے معاملات متعین کردہ نظریاتی ساخت کے اندر موجود ہوتے ہیں۔یعنی ایہام گوئی کی تحریک،اصلاحِ زبان کی تحریک وغیرہ متعین کردہ ساختیں ہیں جو تاریخ کو کسی نظریے کے مطابق ڈھالنے کے بعد اپنا وجود بناتی ہیں۔ان ساختوں کو ماننے کے بعد اگر اُن کے اسباب وعلل کا جائزہ لینے کی بجائے محض واقعات کا تسلسل یا شعرا کے حالات وتعینِ عہد تک محدود کر دیا جائے تو ادبی تاریخ کی تشکیل ایک اُدھورہ عمل رہ جائے گا۔ اُردو ادب کی تقریباً تمام تاریخیں ہر عہد کی نظریاتی تقسیم کرتی ہیں اور شاعر کے فکری میلان کو کسی ساخت کا حصہ بتاتی ہیں مگر کچھ تاریخیں ان ساختوں کے ایک حصے تک رک جاتی ہیں اور کچھ تاریخیں نہ صرف اُس عہد کی کلی نظریاتی تفہیم کرتی ہیں بلکہ ادب کی مجموعی شناخت کا رُخ بھی متعین کرتی ہیں۔عموماً ایسی تاریخوں کو مکمل کہا جاتا ہے۔رشید حسن خان اور گیان چند جین ادبی تاریخ سے مذکورہ قسم کے مطالبے کے حق میں نہیں تھے۔وہ ادبی تاریخ کو سب سے پہلے تاریخ دیکھنا چاہتے تھے۔ایسی ادب کی تاریخ نظریاتی ادوار میں تقسیم ہونے کے باوجود خام مواد کی تحقیقی صحت کو اوّلیت دیتی ہے۔ جب کہ دوسرا موقف ادبی تاریخ کو نظریاتی ساخت کی تشکیل کے ساتھ اپنے عہد کی تہذیبی ،سیاسی و معاشرتی زندگی کا عکاس بھی دیکھنا چاہتا ہے۔گویا ایسی تاریخ صحتِ متن سے زیادہ یا اُس کے سہارے ایک نظریے کی تشکیل کو اوّلیت دیتا ہے۔

اگر ہم مذکورہ دونوں طرح کے موقف کچھ دیر کے لیے رَد کر کے تاریخ کا اپنے طور پر مطالعہ کرنا چاہیں تو ہم اس جنگل میں گُم ہو جائیں گے۔ لا محالہ ہمیں کسی راستے کا سہارا لینا پڑے گا۔تاریخ کا یہ فریم کسی طرح بھی نظریاتی رَد وقبول کے بغیر تعمیر نہیں کیا جا سکتا۔حتیٰ کہ تاریخ کے اندر متون کی تفہیم بھی کسی مخصوص طرز کی آئیڈیالوجی کی مرہونِ منت ہوتی ہے۔ یہ عہد سازی ،ادوار کی بالائی

اور زیریں ساختوں سے مل کر بنی ہوتی ہے۔ بالائی ساخت متن کی تصحیح اور مصنف کی سوانح وغیرہ پر مشتمل ہوتی ہے جب کہ زیریں ساخت متن کی ثقافتی تشکیل اور تاریخ میں اُس کا شناختی حوالہ ہوتی ہے۔ فرق صرف یہاں سے شروع ہوتا ہے جب اِن ادوار کی زیریں ساخت کا کھوج لگانے کی بجائے بالائی ساخت کو ہی سب کچھ سمجھ لیا جاتا ہے۔ اُردو ادب کی بالائی ساخت تو متعین کر لی گئی تھی اور جس پر محققین کا اختلاف و اتفاق موجود ہے۔ اُردو ادب شمالی ہندوستان کا عہد، دکنی عہد، اٹھارہویں صدی کی تحریکات لکھنو سکول اور دلّی سکول، اُردو کا انگریز عہد، سرسید عہد اور پھر بیسویں صدی کی تحریکات...... یہ محض متون نہیں۔ ان ادوار کی تشکیل میں نظریاتی (Idiological) اثرات ہیں۔ جنھوں نے ان ادوار کے متون کو ایک رجحان کے تحت اکٹھا کیا۔ ان کی تحقیق میں اُترتے والا محقق غیر شعوری طور پر ایک نظریے کی ساخت کی زیریں تہہ میں اُترتا ہے۔ سنین وصحتِ متن میں اُلجھنے والا اس بالائی ساخت کی بالائی بنت کاری تک محدود ہوجاتا ہے جب کہ اس کے بعد کے مرحلوں میں اس عہد کی تشکیل کرنے والے عناصر تہذیب، سیاست، معاشرت کی تحقیقی وتنقیدی بصیرت سے وہ محروم رہتا ہے۔ تاریخِ اُردو ادب کی زیریں ساخت کے مطالعوں میں اُردو کی سماجیاتی تاریخ (ڈاکٹر محمد حسن)، اُردو کی تنقیدی تاریخ (احتشام حسین) اور اُردو شاعری کا فنی ارتقا (مرتب۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری) وغیرہ کو ایک مثال طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ تاریخ کے نظریاتی ادوار کی زیریں ساخت بھی دو طرح ہوتی ہے:

ا۔ کسی عہد کی نظریاتی تشکیل کرنے والے عناصر سیاست، مذاہب، کلچر، روایت، معاشرت اور لسانی ارتقا اُس عہد کے جملہ ادبی اصناف پر اثرات کے جائزہ لیتے ہوئے ادب کی مجموعی ترقی و ترویج کو مدِ نظر رکھنا۔ خواہ وہ کسی بھی نقطۂ نظر سے ادب کی ترقی کا باعث بنی ہوں۔

ب۔ دوسرا جائزہ ادب کی نظریہ سازی کرتے ہوئے اُس پر اثر انداز ہونے والے عناصر کی آئیڈیالوجی کو بھی مدِ نظر رکھتا ہے یعنی وہ کسی نقطۂ نظر سے ادب کی ترقی و ترویج کا باعث بن رہے ہیں۔ اگر اُن کا مقاصدِ اولیٰ ادب کی ترقی تھا تو ادب کی ترقی ہوئی ہے اگر وہ کسی سیاسی/معاشی نقطۂ نظر سے ادب کو آلہ کار بنا کر اُس پر اثر انداز ہوئے ہیں تو ایسی ادبی ترقی، ادب کی ترقی نہیں۔ ایسی ترقی ادب کا خود رَو عمل ہے۔

جہاں تک اُردو تاریخ نویسی کا تعلق ہے۔ ادب کو نظریوں، مذاہب اور عقیدوں کی نظر سے دیکھا جاتا رہا ہے۔ ترقی پسند مورخ ادب کی تاریخ لکھتے ہوئے ترقی پسند فکر کا ترجمان بن جاتا ہے اور وہ ہر زیریں ساخت کا مطالعہ جدلیاتی اصولوں سے کرتا ہے۔ اگر بورژوا فکر یا اثرات، ادب کی ترقی کا باعث بھی بنے ہوں تو وہ اسے اپنے نقطۂ نظر سے منفی عمل قرار دے گا۔ یہی حال اسلامی مورخوں کا رہا۔ حتیٰ کہ ہندوستان اور پاکستان کی جغرافیائی تقسیم کے بعد یہاں ادب کی تاریخ کو بھی دو الگ الگ نقطۂ نظر سے دیکھا جانے لگا۔

ہم نے پہلے طے کر لیا ہے کہ ادب کی زیریں ساخت کلچر اور روایت کے اثرات سے تشکیل پاتی ہے اور ادبی تاریخ کی سمت نمائی میں یہ زیریں ساخت غیر شعوری طور پر موجود رہتی ہے۔ ہم اس کے بغیر متون کو تو پڑھ سکتے ہیں مگر ادب کی تاریخ کا مطالعہ نہیں کرسکتے۔ یہاں ایک اصول اور متعین کرنے کی ضرورت ہے کہ ادب پر پڑنے والے اثرات کے منفی یا مثبت ہونے کا فیصلہ کیسے کیا جائے؟ تو ایک سیدھا سا اصول ہے کہ ادب کی ترقی کا باعث بننے والے تمام اثرات، مثبت اثرات ہوں گے۔ ادب کی جمالیات کو جلا دینے والے تمام واقعات خواہ وہ سماجی/سیاسی سطح پر منفی ہی کیوں نہ ہو مثبت کہلائیں گے۔ اصل میں ادب کی نظریاتی تشکیل ادب

کے اپنے میکانیاتی نظام کے مطابق ہوتی ہے۔اگر ادب پڑنے والے اثرات ادب کی تخلیقی دھارے کو آگے بڑھانے میں مددگار ثابت ہوتے ہیں تو وہ ادب کے لیے مثبت ہوں گے خواہ اُن کا مقصد ادب کی ترقی نہ بھی ہو۔اسی طرح اگر ادب کے مجموعی تخلیقی دھارے کو نقصان پہنچ رہا ہو تو وہ اثرات منفی کہلائیں گے خواہ وہ ادب کی بہتری کے لیے ہی کیوں نہ کیے جائیں۔ اُردو ادب کی تاریخ کا جائزہ مذکورہ تعریف کی روشنی میں بہت کم محققین نے نہیں لیا ہے۔جالبی صاحب باقاعدہ ادب کی میکانیات کو سمجھتے ہوئے ادب کی ترقی کا باعث بننے والے محرکات وتحریکات کو مثبت انداز سے سامنے لاتے ہیں اور اُن کی نظریاتی ترجیحات کو پس انداز رکھتے ہیں۔تقریباً ہر ادبی مورخ ادب کی نظریاتی تقسیم کرتا نظر آتا ہے۔

اس سلسلے میں ''اُردو ادب کی تنقیدی تاریخ'' کی ایک مثال دیکھیے۔سیّد احتشام حسین ادب کے فریم میں اپنی ذاتی آئیڈیالوجی کو بھی سامنے رکھتے ہیں۔ ادب پر کلچر و معاشرت کے اثرات پر ذاتی نقطۂ نظر اور ادب کا نقطۂ نظر میں فرق کرنا چاہیے ورنہ ہم ادب کی تاریخ میں ادب اور زبان کے تخلیقی بہاؤ کی درست سمت نمائی نہیں کر سکیں گے۔وہ لکھتے ہیں:

> ''دوسرا اہم واقعہ جس نے جنوبی ہند میں اُردو کے پھیلنے میں مدد کی ۔۔۔چودھویں صدی میں پیش آیا جب کہ محمد تغلق نے دیوگری کو دولت آباد بنا کر اپنا دالسلطنت بنایا اور دلّی سے زیادہ تر باشندوں کو وہاں جانا پڑا۔سیاسی نقطۂ نظر سے یہ واقعہ جیسا بھی ہو تشکیلِ زبان کی نظر سے یہ اہم ثابت ہوا کیوں کہ ہماراشٹری اور دراوڑی زبانوں کے درمیان شمالی ہند کی ایک بولی مذہبی سیاسی اور تاریخی اسباب سے ادبی شکل اختیار کر رہی تھی۔تہذیبی تاریخ کے نقطۂ نظر سے یہ بات بھی مطالعہ ہے کہ دہلی سے دیوگری تک راستے میں آج بھی ایسے بہت سے اہم مقامات ہیں جہاں مسلمانوں کی قدیم آبادیاں اور صوفیوں کے مساکن اس سفر کی یاد دلاتے ہیں۔''[۲]

جب کہ فورٹ ولیم کالج کے حوالے سے وہ لکھتے ہیں:

> ''انیسویں صدی میں عیسائی مبلغین کو محض اس بات کی آزادی حاصل نہیں ہوئی کہ وہ اپنے مذہب کی تبلیغ کریں بلکہ ہندو مسلمانوں کو لڑانے اور مسیحی ہوجانے پر ان کو فائدہ پہنچانے کی پالیسی پر چلنا بھی ایک عام بات ہوگئی۔اس سلسلے میں یورپ کے کچھ مصنفین اور علماً نے بھی اُردو کی طرف دھیان دیا۔یورپ اور ہندوستان کے اقتصادی اور ثقافتی روابط کا ذکر دوسرے موقع پر کیا جائے گا۔یہاں فقط اتنا ہی دیکھنا ہے کہ اُردو کی ترقی کے سلسلے میں ان سے کتنی اور کیسی مدد ملی اور اس مدد کا مقصودِ اصلی زبان کی خدمت تھی یا سیاسی حکمتِ عملی اس نئی صورتِ حال پر غور ضروری ہے۔'' [۳]

کیا دہلی شہر کی جگہ دولت آباد کو مرکزِ سلطنت بنانا ٹھیک فیصلہ تھا؟ تہذیبی نقطۂ نظر سے یہ ایک تہذیب کے ختم ہونے کا افسوس ناک عمل تھا جو ایک بادشاہ کی امپیریل سوچ کی وجہ سے وقوع پذیر ہوا۔محمد تغلق کے حوالے سے وہ اسے سیاسی فیصلہ قرار دے کے ادبی معاملات سے الگ کر دیتے ہیں۔ڈاکٹر جمیل جالبی نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ دہلی کی گلیوں میں بلی کتے بھی نہ رہے سب ہجرت کر گئے گویا ایک حاکم کے ایک فیصلے کے آگے پوری تہذیب ملیا میٹ ہوگئی مگر چوں کہ یہ سارا عمل ادب کی ترقی کا باعث بنا۔ اس لیے ادبی مورخین اسے سونے پہ سہاگا قرار دیتے رہے۔ادبی تاریخ کی میکانیات میں یہ درست عمل تھا۔ بعد میں یہاں امیرانِ صدہ کی بغاوت نے اُردو کے ایک زریں عہد کا آغاز کر دیا۔ جو کوئی دو سو سال جاری رہا۔لکھنؤ میں امراً کی عیاشیاں اور دلّی میں مرہٹوں

،جاٹوں اور بیرونی حملہ آوروں کا خون خراب ادب کا زرّیں عہد بن کے طلوع ہوا۔ یہ سب عوامل ادب اور زبان کی ترقی کا باعث بنے ۔گویا ادب کے فریم میں یہ عوامل مثبت ثابت ہوئے۔اسی طرح آگے چل کر فورٹ ولیم کالج کا دور سیاسی حوالے سے کوئی سے بھی مقاصد رکھتا ہو ادب کے اندر اُن کا کردار مثبت معنی کا حامل ہے اور تاریخ کے مورخ کو انھیں مثبت انداز سے پیش کرنا چاہیے۔ادب پر پڑنے والے اثرات کا غیر ادبی مطالعہ الگ سے ایک مضمون ہے جو ادب اور معاشرت کو دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کرنے کے بعد کیا جانا چاہیے۔

انگریز عہد میں افسانہ اور ناول آیا۔پہلی دفعہ تنقید نگاری کا آغاز ہوا۔تھیٹر اور ڈرامہ لکھا جانے لگا۔پریس اور اخبارات کی شکل میں زبان کو عوامی طاقت میسر آئی۔نئی نظم کو فروغ ملا۔ادبی تاریخ کے ساتھ چلتے ہوئے ہم ایک زریں دور میں داخل ہوتے ہیں۔مگر کچھ ناقدین نے ادب کو تاریخ کے سیاسی فریم میں جکڑ کے دیکھا تو ادب کے اندر ہونے والی اس Richness کو منفی عمل قرار دے دیا۔اُن کا موقف تھا کہ ان تمام اصناف کا ورود اور نئے تخلیقی اذہان کے پیچھے نوآبادیاتی فکر کارفرما تھی۔مسئلہ یہی پر ختم نہیں ہوجاتا۔ ایسے مورخ اور ناقد یہ ترقی او روشن قبول ہی نہیں کرتے ۔وہ اُردو ادب کے قاری کے لیے تاریخ میں اپنی فکری بالادستی قائم رکھتے ہوئے ملا طرز کی اصلاح بھی کرتے ہیں۔ایسی تاریخ نویسی ایک غلط رجحان ہے۔اگر ادب کو ذاتی نظریے کے فریم میں ہی رکھ کر دیکھنا اور قارئین کی تاریخی ادبی اصلاح درکار ہے تو پوری تاریخ کو ایک ہی نقطۂ نظر سے دیکھا جانا چاہیے مثلاً

- کیا دولت آباد کو بہ طور دارالخلافہ منتقلی محمد تغلق کی تہذیبی اعتبار سے صرف اقتدار پرستی نہیں تھی؟
- اورنگ زیب عالمگیر کے عہد میں بیجا پور اور گول گنڈہ جیسی علم و ادب کی عظیم درس گاہوں کو برباد کردیا گیا۔ یہ سلسلہ اکبر کے دور سے شروع ہوا اور رفتہ رفتہ اس کلچر کے زوال کا باعث بنا۔کیا ان کے پیچھے امپیریل مقصد نہیں تھا؟
- اٹھاہویں صدی میں تہذیبی اور سیاسی سطح پر انتشار نے معاشرے کو زوال آمادہ کردیا۔ جس نے کلچر کے بخیے ادھیڑ کر رکھ دیے۔

ان نکات کو سیاسی نقطۂ نظر سے کم اور ادبی نقطہ نظر سے زیادہ دیکھنے کی کوشش کی گئی ہے یہی وجہ ہے کہ یہ ادب کے مطالعے کا ایک ذریعہ ہیں ادب کے سیاسی نظریے کی بنیاد نہیں بنتے مگر یونہی ہم انگریز عہد میں داخل ہوتے تو سیاسی اثرات اور معاشرت اپنا ذاتی نقطہ نظر لے کے مورخ کے قلم سے نکلتی ہے جو ادبی تاریخ نویسی میں ایک منفی عمل ہے۔

حواشی

۱۔ محمد حسن، ڈاکٹر، ادبی تاریخ نویسی (مرتب: ڈاکٹر عامر سہیل) مشمولہ مضمون' تاریخ ادب کی تدریس' ،پاکستان رائٹرز کوآپریٹو سوسائٹی، لاہور 2010ء،ص 152,153

۲۔ احتشام حسین ،سید: اُردو ادب کی تنقیدی تاریخ ،دانشوادر، لاہور،2005ء،ص25

۳۔ ایضاً،ص139

عمران ازفر
لیکچرر، شعبہ اُردو، اسلام آباد ماڈل کالج
فار بوائز I-8/3، اسلام آباد

مغربی پنجاب پر مسلم اور انگریز معاشرت کے اثرات

Imran Azfar

Lecture, Department of Urdu,

Islamabad Model College, For Boys I-8/3, Islamabad.

Social effects of the Muslims and British on West Punjab

Punjab is a fertile land of vast lush green plains and ancient cultures. Many invaders in history came to occupy it to exploit its fertility. This occupation left profound social and political impact upon this region. This study deals with the influences of two major occupants, the Muslims and the British, on this region expanding from the period of Muhammad Bin Qasim to the epoch of East India Company. This study discusses the linguistic, cultural and political influences of these two nations on this land.

اسطورہ، روایت اور تمدن وتہذیب کا اقوامِ عالم کی زندگی میں اُسی طرز کا درجہ ہے جو کسی بھی عام یا خاص فرد کی زندگی میں حافظے کا ہوتا ہے، حافظہ اگر ناکارہ ہوتو انسان کی حیثیت ایک چوپائے کی سی رہ جاتی ہے،موجودہ مادی اور سائنسی بنیادوں پر پرورش پاتے معاشرے میں، ظاہری حالت میں یادوں کا عمل بے معنی اور بے سُود دکھائی دیتا ہے، حتیٰ کہ بعض اصحاب تو اس کو مریضانہ اندازِ فکر سے تعبیر کرتے ہیں اور کارِ لاحاصل گردانتے ہیں کہ اس سارے عمل سے کوئی مادی (Materialistic) منفعت حاصل نہیں کی جاسکتی، مگر اس بھید کی معنویت صرف اُس پر آشکار ہوتی ہے جو اس بات کی اہمیت سے واقف ہو کہ ماضی اور اُس کی یادداشت ہماری شخصی اور اجتماعی زندگی کی بنیاد ہیں۔ اگر یہ سرمایہ نہ ہوتو فرد اور معاشرہ اپنی بنیاد سے ناآشنا رہ جاتے ہیں۔ کسی معاشرے، ملک یا سلطنت کے علمی، معاشرتی، سماجی ورثے کو ایک خاص تنظیم کے ساتھ کئی طریقوں سے مرتب کیا جا سکتا ہے جس کی ایک صورت تاریخ نویسی ہوسکتی ہے۔ مورخ اپنے عہد اور اُس سے منسلک زمانوں کا احوال قلم بند کرکے اُسے اقوام اور نسلوں کے حافظے کا حصہ بنا سکتا ہے۔ ایک اور صورت سماجی تاریخ نویسی کی یہ ہے کہ ادبی منظر نامے سے معاشرے کے احوال، اقدار، سماجی، سیاسی، معاشرتی، مذہبی غرض ہر قسم کی صورتِ حال کو اُن کی زندہ اساطیری، روایتی یا تمدنی وتہذیبی چاشنی کے ساتھ قلم بند کیا جائے تاکہ یہ لوازمات

حیات اقوام کی مجموعی کردار سازی اور تعمیر وترقی میں اپنا کردار ادا کر سکیں۔ ہمارے ہاں سماجی تاریخ کا کام بہت کم مقدار میں ہوا ہے، ہماری تاریخیں بالعموم بادشاہوں کی فتح وشکست کے کارناموں سے بھری پڑی ہیں۔ ان میں واقعیت، حکیمانہ معروضیت اور سماجی طرزِ زندگی کا اثر بہت کم ہے۔ اگر قدیم ہندوستان کی تہذیبی وتمدنی زندگی کی ازسرنو تعمیر وتشکیل کی ضرورت آن پڑے تو یہ تواریخ، اس عمل کی بہ خوبی تکمیل کیلئے ناکافی ہوں گی اور اگر اس نوع کی ضرورت ادبی تاریخ نویسی یا سماجی تاریخ نویسی کی ذیل میں در آئے تو ایک بہت بڑی دشواری حائل مفروضہ کو درپیش ہوگی۔ جو کہ معروضی تجزیے کی راہ میں رکاوٹ کا باعث بن سکتی ہے۔ آج یہ معلوم کرنا ازحد مشکل ہے کہ عہد قدیم میں شعرا، نثر نگار، تاجر، دکاندار، طباخی نانبائی غرض ہر طبقہ فکر کے لوگ کس ماحول میں زندگی بسر کرتے تھے، ان کے گھر، ماحول اور سماج کی عمومی اور خصوصی فضا کیا تھی اور ان دو حالتوں میں بنیادی اختلاف کیا تھا۔ معروفیات، تفریحات، نصاب، مذہبی وملی عقائد، دوست اور ہم خیال، معاشقے، تصورات، اخلاق اور معاشرتی آداب کس کس نوعیت اور کس کس رنگ کے تھے اور اس ساری کردار اور فکر سازی میں کون سے عوامل کارفرما تھے۔ ان کا ذخیرہ رسم وعقائد اور تہذیب وتمدن کس نوعیت کا تھا اور ان کے بنیادی وثانوی ماخذات کیا تھے۔

ہندوستانی اور ترک ایرانی تہذیبیں آج کئی اُتار چڑھاؤ دیکھ کر ایک نئے مرکز پر آئی کھڑی ہیں بلکہ یوں کہنا زیادہ بامعنی ہوگا کہ ان دو تہذیبوں کے ملاپ باہمی سے جو خمیر تیار ہو کر برصغیر کے طول وعرض میں پھیلا تھا، آج اُس نئی تہذیب کو ایک اور تہذیبی مدافعت کا سامنا ہے جو اس شیرازے میں مدغم ہوتی جا رہی ہے۔ اس نئی تہذیب نے اُنیسویں صدی کے انجام کے عشروں میں، اس ہند ایرانی تہذیبی عنصر کو متاثر کرنا شروع کیا اور تاج برطانیہ کی طویل مداخلت کے بعد آج یورپی امریکی تمدن اس کو متاثر کر رہا ہے۔ ہند ایرانی تہذیب نے اس خطے کو آزادیٔ فکر، رندی وقلندری، رواداری، مساوات، صبر ورضا، وفا پیشگی، وحدت الوجود اور انسان دوستی جیسی عظیم روایات سے بہرہ مند کیا اور یہ رنگ وآہنگ ہند آریائی اور ہندو دراوڑی ملاپ سے تعمیر شدہ ہندوی تہذیب میں اس انداز سے رچا بسا اور مقبول ہوا کہ اس کی گونج دور دور تک سنائی دی اور اس کی رنگ آمیزی سے دہلی سے لاہور تک ہر کوچہ، ہر دروازہ، ہر ملک اور ہر شخص ایک نیا غازہ اپنے فکر وجدان پر لے کر نکلا کہ ہر آئینہ اس تہذیبی وفکری امتزاج کا مکمل عکس ہوا۔

ہمارے اس مقالے کا اصل منتہا ومقصود مغربی پنجاب میں تاریخ کے دو بڑے ادوار میں وارد ہونے والی اقوام مسلمان اور انگریز کے اس خطے پر مرتب ہونے والے فکری، سماجی اور تہذیبی اثرات کا جائزہ لینا ہے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے متحدہ ہندوستان پر اولاً نووارد مسلمانوں کی آمد کے اثرات کا مختصر جائزہ لیا جائے گا کیونکہ ان کی عسکری اور تعلیمی برتری نے اس خطے کو بہت حد تک متاثر کیا۔ اس کے بعد پنجاب کے جغرافیائی، سماجی، معاشرتی منظر نامے پر بحث ہے اور ان تمام بیرونی اثرات سے نو تعمیر شدہ معاشرے کا احوال بیان کی جائے گا۔ یوں پھر دریافت شدہ معلومات کی روشنی میں مغربی پنجاب میں لکھی جانے والی نظم کا جائزہ لیا جائے گا، جس سے اُن حالات اور واقعات کی نشاندہی ہو سکے جو اس نئی تربیت کا حاصل ہیں۔ نظم پر اطلاق تنقید حصہ دوم میں ہوگی، حصہ اول تاریخی اور سماجی شواہد کی روشنی میں مغربی پنجاب میں عہد بہ عہد تبدیلی کا جائزہ ہے۔ سید ضمیر حسین دہلوی، البیرونی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں:

"البیرونی نے کتاب الہند میں ہندوستان کے شہروں کی ایک کمزوری کا تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ راجپوتوں کے

زمانے میں شہری زندگی کی تنظیم میں ذات پات کے تصورات کو بڑا دخل تھا۔ اعلیٰ ذات کے لوگوں کے سوا کسی کو شہر کی چار دیواری کے اندر رہنے کی اجازت نہیں تھی۔ نچلے طبقے کے لوگ سب شہر سے باہر رہتے تھے۔ مسلمانوں کے آنے کے بعد شہروں کا نقشہ ایک دم بدلنے لگا۔ شہر کے دروازے سب پر کھول دیے گئے اور اب اعلیٰ اور ادنیٰ ہر طبقے کے مکانات پہلو بہ پہلو دکھائی دینے لگے۔ پروفیسر مجیب نے اس تبدیلی کو شہری انقلاب سے تعبیر کیا ہے۔ اسی زمانے میں ہندو اور مسلمانوں دو مختلف قوموں کے درمیان تہذیبی مصالحت کا کام شروع ہوا۔ اس میں شعوری اور لاشعوری دونوں قوتوں کو دخل تھا۔ لباس، زبان اور رسم ورواج غرض کہ زندگی کے کسی شعبے کی مثال سامنے رکھئے۔ ایک تبدیلی اس دور میں جنم لیتی نظر آتی ہے۔ دلوں کی کشادگی دن بدن بڑھ رہی تھی۔ تنگ نظری یہاں تک دور ہوگئی تھی کہ لوگوں نے ایک دوسرے کی زبان کھانوں اور لباس وغیرہ کو بے دریغ اپنانا شروع کردیا تھا۔ بعض اوقات ہندو اور مسلمان میں تمیز کرنا مشکل ہوتا تھا۔ مسلمانوں نے ہندوانی پگڑی کو اپنے لئے پسند کرلیا تھا اور ہندوؤں نے مسلمانی پوشاک کو یہاں تک اپنا لیا تھا کہ کنور محمد اشرف کے بیان کے مطابق اگر ہندو خاص نشان مثلاً کانوں کی مُرکیاں یا تلک وغیرہ ہٹا دیتے تھے تو انہیں پہچاننا ممکن نہ تھا۔ زبان کی اجنبیت اس لئے دور ہوگئی کہ مقامی زبان پر غیر مقامی زبانوں کے اثرات سے ایک نئی زبان وجود میں آرہی تھی۔ کٹر مسلمان معمولی سوتی کپڑے استعمال کرتے تھے اور حتی الامکان ریشمی کپڑوں سے گریز کرتے تھے۔ پگڑی کا رواج عام تھا اور یہ تقریباً سات گز لمبی ہوتی تھی''۔[1]

یوں جیسا کہ اس تفصیلی اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندومت کے زیر اثر تشکیل پانے والا ہندی معاشرہ، اُن کے عقائد، رسوم ورواج، میلے ٹھیلے، سماجی، معاشرتی طرزِ حیات غرض فکری وسماجی سطح پر مسلمانوں کے اثرات کی زد میں ہے اور ان اثرات نے سابقہ تہذیب وتمدن کو خاصی گہرائی تک متاثر کیا ہے۔ ہندوستان کی زندگی کے ایک اہم موڑ پر جنم لینے والی اس تبدیلی نے ایک تہذیبی انقلاب کی صورت اپنی نمو پذیری اور شگفتگی کے بہت سے مراحل طے کئے۔ چنانچہ اس تہذیبی اشتراک وہم آہنگی نے ایک بڑے رجحان کی صورت فروغ پایا اور ہندوستان کی تمدنی تاریخ کے باب میں خاطر خواہ اضافے کئے ہیں۔

''ایک ہی شہر میں ہندو مسلمانوں کے پہلو بہ پہلو رہنے کی وجہ سے عوام میں ایک دوسرے کے رسم ورواج میں نمایاں اشتراک پیدا ہوگیا تھا، دہلی میں بہ لحاظ تعداد ہندو مسلمانوں سے کبھی غیر مساوی نہیں رہے۔ ہندوؤں کا اگر خاص طور پر تجارت میں نمایاں حصہ تھا تو مسلمان زیادہ تر نظم ونسق سے متعلق تھے۔ پرانی دلی وشاہ جہاں آباد کے مابین کسی اور چیز کے بجائے اس خصوصی دوستانہ تعلق کی مجھے یقینی اور تصدیقی شہادتیں ملی ہیں''۔[2]

سی۔ ایف۔ اینڈ رویوز کی مندرجہ ذیل رائے بھی صائب ہے لیکن اس سارے منظرنامے کو پروفیسر نثار احمد فاروقی کی اس رائے سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

''اس زمانے کا رہن سہن اور معاشرت ہند ایرانی یا آریائی اور مغل تہذیب کا امتزاج تھی۔ اس تہذیب میں معیاری نمونہ طبقۂ اشراف اور قلعے کے سلاطین تھے۔ ان کے لباس بھڑکیلے اور کھانے پُرتکلف تھے۔ ظاہری ادب آداب کو بڑی اہمیت دی جاتی تھی۔ معمولی گفتگو میں بھی کوئی ایسا نقطہ زبان سے نکالنا جس میں بدشگونی یا بداخلاقی کی جھلک ہو

سخت معیوب سمجھا جاتا تھا''۔[۳]

اس ساری بحث کو مزید اُجاگر کرنے سے پہلے مغربی پنجاب کے جغرافیائی، طبعی، عسکری، سماجی، سیاسی، معاشرتی حالات کا جائزہ لینا ازحد ضروری ہے کہ اس کے بنا بحث اپنے قطعی مدار کے گرد حرکت کرنے سے قاصر رہے گی۔

علمائے تاریخ برصغیر پاک وہند میں ثقافتی اور تمدنی تمیز کے سلسلہ میں دو مختلف آراء کے حامل ہیں، ان میں سے ایک گروہ ہندوستان میں تہذیب وتمدن کے آغاز کو محمد بن قاسم کی آمد سے مشروط کرتا ہے جبکہ دوسرا اس عمل کے تانے بانے دراوڑی عہد سے ملاتا ہے اور ہندوستانی تہذیب کا نکتۂ آغاز محمد بن قاسم کی آمد سے بہت قبل دراوڑ عہد اور اُن کے طرزِ بودوباش تک لے جاتا ہے۔ ہوسکتا ہے یہ دونوں دعویٰ دار اس سارے سلسلے میں درست ہوں۔ ہمارا مقالہ محمد بن قاسم کی آمد کے بعد برپا ہونے والے نتائج کے اثرات اور پھر اس نئی مروجہ تہذیب پر انگریزوں کی آمد کے اثرات کا جائزہ ہے۔ اس سارے عمل میں کوشش کی جائے گی کہ پنجاب کی ایک مرکزی فکر کو تلاشا جائے جو ان تمام ادوار میں دورنِ خانہ اس خطے کے لوگوں کے ذہنوں میں ایک ہی وقت میں پلتی اور کھلتی رہی اور یوں انہوں نے ہر نئے عہد، ہر نئے حاکم، ہر نئے فاتح کے اثرات کس طور قبول کئے اور مختلف رنگوں کے امتزاج سے کیا صورت پیدا ہوئی۔ خود اسلامی ثقافت کو اپنے آغاز، مقبولیت اور استحکام کے فوراً بعد نامناسب اور ناموافق حالات کا سامنا کرنا پڑا، جنہوں نے اس کے عمومی اور خصوصی مزاج پر بہت اہم اثرات مرتب کئے۔ اس سلسلے میں ٹ۔ ج دو بوائر کی اس طویل رائے کو دیکھنا، ایک سمت کے تعین میں مددگار ثابت ہوسکتا ہے۔

''مدینہ پہلے چار (خلیفہ) رسولؐ کے جانشینوں کا دارالسلطنت تھا لیکن محمدؐ کے شجاع دامادعلیؓ اور ان کے بیٹے شام کے ہوشیار عامل معاویہ کے مقابلہ میں مغلوب ہو گئے، اُس وقت سے فرقہ اہل تشیع (پیروانِ علی) کی زندگی تاریخ میں شروع ہوتی ہے۔ اس فرقے نے بڑے بڑے نشیب وفراز دیکھے۔ کبھی یہ بالکل مغلوب ہو جاتا تھا اور کبھی ایک آدھ جگہ غالب بھی آجاتا تھا۔ یہاں تک کہ آخرکار 1506ء میں شیعوں کی سلطنت ایران میں قائم ہونے کے بعد سنیوں اور ان کی دائمی نزاع کا خاتمہ ہوا۔ دنیاوی طاقت کے خلاف جنگ وجدل میں شیعوں نے ہر حربے سے جو ان کے امکان میں تھا، چنانچہ علم سے بھی کام لیا ہے۔ ابتدائی زمانہ میں ان میں سے کسانیہ اُٹھے جو علی اور اُن کی اولاد کو مافوق البشری علم باطن کا حامل سمجھتے تھے۔ بقول اُن کے یہ علم تھا جس نے وحی خداوندی کے اصل منشاء کی توضیح کی۔ لیکن یہ علم بھی قرآن کے ظاہری الفاظ کی طرح اپنے معتقدوں سے اس بات کا طالب تھا بے چون وچرا حاملانِ اسرار کی اطاعت کریں اور وہ جو کچھ کہیں اُس پر آنکھ بند کرکے ایمان لے آئیں۔ معاویہ کی فتح کے بعد جس کی بدولت دمشق اسلام کا دارالسلطنت بن گیا۔ مدینہ کی اہمیت محض ذہنی حیثیت سے باقی رہ گئی۔ اُسے اس پر اکتفا کرنی پڑی کہ ایک حد تک یہودیت اور عیسائیت کے زیرِ اثر فقہ اور حدیث کی تدوین کرے لیکن دمشق میں بنی اُمیہ (441ء تا 750ء) دنیاوی مہمات اور لشکر کشی کرتے رہے۔ ان کے زیرِ حکومت سلطنتِ اسلام بحر اوقیانوس سے ہند اور ترکستان کی سرحد تک اور بحرِ روم سے کوہِ قاف اور قسطنطنیہ کی فصیلوں تک پھیل گئی لیکن یہی اس کی وسعت کی انتہا بھی تھی۔ عربوں کو اب دُنیا کی قوموں کی سرکردگی حاصل ہوگی۔ انہوں نے ایک فوجی عمائدی حکومت کا نظام قائم کیا اور سب سے اہم ثبوت اس کے اقتدار کا یہ کہ مفتوح قوتوں

> نے جن کا تمدن بہتر اور قدیم تھا۔ فاتحوں کی زبان اختیار کر لی۔ عربی زبان مذہب وحکومت اور علم وشاعری کی زبان بن گئی، درآنحالیکہ اعلیٰ سرکاری اور فوجی عہدوں پر عرب مامور تھے۔ علوم وفنون کی تحصیل کی ابتداء غیر عرب اور مخلوط النسل لوگوں کیلئے چھوڑ دی گئی۔ شام میں لوگ عیسائی مدارس میں تعلیم پاتے تھے لیکن ذہنی تعلیم کا مرکز کوفہ اور بصرہ تھے جہاں عرب، عیسائی ایرانی مسلم، یہودی اور مجوسی ایک دوسرے سے ملتے تھے، جن مقامات پر صنعت وحرفت کو فروغ تھا، وہاں ایرانی اور مخلوط مسیحی یونانی اثرات سے اسلام میں علوم دُنیا کی داغ بیل پڑی"۔[۴]

اس پورے اقتباس سے اتفاق ناممکن حد تک مشکل ہے کہ معروضی حقائق سلطنت اسلام کی جغرافیائی اور نظریاتی حدود کے سلسلے میں خاصے مختلف ہیں اور خلیفہ دوئم حضرت عمر فاروقؓ کے عہد خلافت میں اسلامی سلطنت کی حدیں دور دور تک پھیل چکی تھیں اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مدینہ کبھی بھی محض ذہنی سطح تک اہم نہیں رہا۔ بہرحال یہ ایک اٹل حقیقت ہے کہ اسلام یا قرآن اپنے پیروکار کو اندھی تقلید کا سبق نہیں دیتا۔ لیکن اس اقتباس کی اہمیت یوں ہے کہ خطۂ عرب میں پیغمبر اسلامؐ کی عطا سے تشکیل پانے والا تمدنی اور ثقافتی نظام کچھ ہی عرصہ بعد عیسائی، یہودی اور دیگر تہذیبوں اور تمدنوں کے ساتھ نبرد آزما ہونے لگا اور خطۂ عرب کے بعض علاقوں میں اس کی حالت وہ نہ رہی تو محمد بن قاسم کی ہندوستان آمد کے بعد اس خطۂ میں پھلنے پھولنے والے اس نظام حیات نے یہاں کے مقامی رنگ، ثقافت اور تمدن کے ساتھ کس طرح میل ملاپ رکھا ہوگا اور اُس کی اصلی اور خالص حالت کس طرح برقرار رہی ہوگی؟ یہی ہمارے اس مطالعے کا پہلا سوال ہے کہ اس نظام کی یہاں آمد پر بدھ مت ہندو مت کے زیر اثر منظم شدہ معاشرہ میں ہندوی اور اسلامی، تہذیبی اور ثقافتی ادغام کے اثرات کیا مرتب ہوئے ہوں گے اور اگر اسلامی تاریخ تہذیب کو اس خطہ میں قطعی اور آخری تہذیبی آغاز تسلیم کر بھی لیا جائے تو اُس سارے تہذیبی، ثقافتی اور تمدنی سرمائے کا کیا ہوگا جو دراوڑی اور آریائی ادوار میں اس علاقے میں پھلا پھولا اور جس کے اثرات اور وجود سے کسی طور انکار ممکن نہیں ہے۔

> "ہندو پاکستان کی دراوڑی قوم نے جو اساطیر مذہب اور مابعد الطبیعات پیدا کی وہ ہندو دیومالا کی منظم شکل تھی، جس نے آریاؤں کے آنے تک اپنی جڑیں پورے برصغیر میں پھیلا دی تھیں۔ اس قوم نے دیوی دیوتاؤں اور پوجا پاٹ کا ایک پیچیدہ نظام پیدا کیا، جس کے ساتھ ہی قربانیوں کی رسم بھی شروع ہوئی اور دیوی دیوتاؤں کی خوشنودی کیلئے انسانوں تک کی قربانی پیش کی جانے لگی۔ یہ دور موسیقی، سنگ تراشی، مصوری، رقص، بت گری اور برتن سازی میں بہت ترقی پر تھا"۔[۵]

پنجاب کا مطالعۂ دو الگ الگ خطوں کی صورت میں کرنا ہمارے موضوع کا حصہ نہیں اور نہ ہی اس خطے کے ادب پر ان اثرات کو اس نوع کے عمل سے جانچا پرکھا جا سکتا ہے کیونکہ یہ ایک اٹل حقیقت ہے کہ تقسیم سے پہلے اور بعد کی دو حالتوں میں اس خطے کے عمومی واختصاصی حالات موجودہ سرحدی تنظیم کے دونوں اطراف میں ایک جیسے نہیں رہے اور اس کی ایک بڑی وجہ اس کے عوام کے مابین ثقافتی وتمدنی تضاد ہے، یوں "ادب" اور "تاریخ" کے سنجیدہ تجزیہ کار ان دو خطوں کا مطالعۂ الگ الگ معیارات پر کریں گے کیونکہ ان کے تہذیبی وسماجی مزاجوں کی استواری بہت حد تک متوازی حالات میں ہوئی ہے، جس کا تفصیلی ذکر آگے کیا جائے گا لیکن اجمالاً اتنا کہا جا سکتا ہے کہ اپنے نظام حیات میں یہ دونوں خطے زمین سے وابستہ ذرائع سے استفادہ کرتے ہیں اور

دونوں کے ہاں زمین اور اُس کی ملکیت کا نظام مختلف ہے اور اس کی بنیادی اور اہم وجہ بھارتی پنجاب میں جاگیردارانہ نظام کا خاتمہ ہے جس نے انفرادی واجتماعی زندگی پر مختلف اثرات مرتب کئے جبکہ مغربی پنجاب میں آج بھی یہ جاگیردارانہ نظام اپنی اچھی اور بُری شکلوں کے ساتھ موجود ہے جو اس خطے کی تہذیب، ثقافت اور باہمی میل جول پر نہایت مختلف قسم کے اثرات مرتب کرتا ہے۔

اس خطۂ زمین میں ہونے والی بودوباش اور طرزِ حیات کے اولین تاریخی نقوش آریوں کی آمد سے ملتے ہیں۔ جب انہوں نے اس گوشۂ ارض پر آکر اپنے قیام کے دوران دنیا کی قدم ترین مذہبی کتاب ''رگ وید'' تصنیف کی۔ اس مذہبی اور کسی حد تک تاریخی کتاب میں خال خال ارضِ پنجاب کے حوالے بھی ملتے ہیں۔ اس قدیم تصنیف میں ''سپت سندھو'' (Sapta Sindhu) نام کا ذکر جابجا ملتا ہے۔ درحقیقت یہ نام سنسکرت زبان کے دو الفاظ ''سپت'' (سات) اور ''سندھوا'' (دریا) سے مل کر بنا ہے۔ کتاب کے مطالعہ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ نام بالعموم سات دریاؤں کے مفہوم ہی میں استعمال ہوا ہے البتہ بعض مقامات پر اس نام کو ''سات دریاؤں کی زمین'' اور ''ملک'' کے نام کے طور پر بھی استعمال میں لایا گیا ہے۔ رگ وید کے دو اقتباسات ملاحظہ ہوں۔

رگ وید کے منڈل نمبر 1 کا گیت نمبر 23 یوں ہے:

"Indra Kiled the 'drgaon' ritha, son of Danel, the first born of vitra`s and ahi`s and disclosed the water and cleft the channels of the mountains torrents and released the Sapate - Sindhu or Seven rivers".[6]

اسی طرح کا ایک اور اقتباس ملاحظہ کریں جس سے اس سرزمین یا سات دریاؤں کے محل وقوع کے حوالے سے کچھ اہم نشانات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے:

"These seven sivers or Sapte-Sindhu could have come out only from the country to the north of Northern Punjab or from Kashmir. These rivers could not have enanated from the Burmese mountains or the Deccan Plateau moontain reanges".[7]

مندرجہ بالا اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سات دریاؤں یعنی ''سپت سندھو'' کا منبع ومرکز پنجاب کے شمالی علاقے یا پھر کشمیر ہے۔ یہ بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ ان دریاؤں کا منبع برما کے پہاڑی علاقہ جات یا دکن کی سطح مرتفع کی پہاڑی سلسلے فطری جغرافیائی صورتحال کے مطابق نہیں ہو سکتے لہٰذا کشمیر اور پنجاب کے شمالی علاقے اس صورتحال کیلئے موزوں ہیں۔

"A more appropriate name, in fact, from the geographic and historic standpoint, is Sapta-Sindhu, "land of the seven rivers" which was given to the country by the Rigvedic Aryans. This is the earleiest namet that is

known to have been used for the Punjab, and is expressive of the country watered by the great rivers Indus and its famous thibutaries on the east and the west".[8]

قاسم کی فتح سندھ (93ھ/ 712ء) کے ایک سال بعد 94ھ (713ء) میں ملتان بھی عربوں کے قبضے میں آ گیا۔ اس طرح جنوبی پنجاب میں بھی اسلام کے ثقافتی اور تہذیبی اثرات کی راہ ہموار ہو گئی۔ اس وقت پنجاب کے ان علاقوں میں ہندو اور بدھ مذاہب کے پیروکار کثرت کے ساتھ آباد تھے، لہٰذا جب اس علاقے میں اسلامی معاشرہ وجود میں آیا تو عقیدے اور آداب معاشرت میں اختلافی پس منظر کی وجہ سے یہاں کے تمدن وثقافت میں ایک واضح تبدیلی آنا شروع ہوگئی جس نے آگے چل کر اس علاقے کے عمومی اور خصوصی مزاجوں کے تعین میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔ یہاں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ قرامطہ اور اسماعیلی عرب ضرور تھے مگر انہیں دیگر مسلک کے مسلم عناصر اور صوفیاء کے فکری اور عملی نظام کی مزاحمت کا سامنا رہا۔ اس ساری تبدیلی کی بڑی وجہ مسلمانوں کا رواداررانہ رویہ اور انسانیت سے محبت تھی جس نے اس علاقے کے لوگوں کے نظریہ حیات اور زندگی کے مختلف شعبہ جات کے متعلق ان کے خیالات و افکار میں نئی طرح ڈالی۔ مسلمانوں کے اس علاقے میں مستقل قیام کے باعث یہاں کے بہت سے ہندو اور دوسرے مذاہب کے لوگ مسلمان ہو گئے اور یوں عرب ممالک کی اسلامی طرزِ زندگی سے مختلف یہاں ایک نئے اسلامی طرز زندگی نے جنم لیا جس میں مقامی روایت، آداب، اطوار، زبان اور معاشرت کے اثرات بھی نہایت تیزی کے ساتھ قبول کیئے گئے۔ اور شعوری اور لاشعوری سطح پر اس اسلامی نظریۂ حیات اور دین کی پرورش کا موقع نہیں ملا جس کی پرداخت صحرائے عرب میں ہوئی۔ بلکہ یہاں تعمیر پانے والا دینی و اخلاقی ڈھانچہ اسلامی تعلیمات اور ہندوستانی تعلیمات کے باہمی میلاپ سے تشکیل پانا شروع ہوتا ہے جو وقت کے بہاؤ میں اپنی حالتیں بدلتا آج ایک بھرپور رنگ کے ساتھ موجود ہے جس میں اسلامی فکر کے ساتھ ہندوی، بدھ اور دیگر غیر اسلامی ہندوستانی تعلیمات کے اثرات کو دیکھا جاسکتا ہے۔

اس سارے عمل میں مقامی لباس، خوراک، زیورات، رسم ورواج، عقائد و توہمات پر مسلمانوں کے گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ امراء میں زرق برق لباس زیب تن کرنے کا رواج ہونے لگا۔ مسلمانوں نے یہاں کلاہ، کوٹ اور شلوار کو رواج دیا جبکہ ہندو پگڑی اور دھوتی پہنتے تھے۔ ہندوؤں کا لباس مسلمانوں کے لباس کی نسبت سادہ اور مختصر ہوتا تھا۔ مسلمان ذات پات کے نظام سے آزاد تھے لیکن ہندو ذات پات کے اثرات بہرحال ان پر مرتب ہوئے اور آج تک اس علاقے کے لوگ ہندو ذات پات کے نظام میں بُری طرح جکڑے ہوئے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ہندوؤں کی دیکھا دیکھی انہوں نے میلے ٹھیلے بھی منانا شروع کردیے اور مقامی مشاغل مثلاً چوگان، شطرنج، جواء، شکار، شراب، رقص، موسیقی، رنگ بازی وغیرہ میں بھی حصہ لینا شروع کردیا۔ اس ساری صورتحال نے پنجاب میں انفرادی اور اجتماعی طرز زندگی اور کرداری خصائص کی ترکیب کے حوالے سے ایک اہم کردار ادا کیا اور آگے چل کر ترتیب پانے والا معاشرہ ان سب رنگوں کے اثرات سے بھرا ہوا ہے۔ متحدہ پنجاب کے جغرافیائی ڈھانچے کو ہم ان الفاظ میں بیان کرسکتے ہیں:

''سرزمین پنجاب کا نام (پنج آب) اور اس خطے میں اُردو (ہندوی) کا آغاز اسلامی عہد سے وابستہ ہے۔ پنجاب

کے سیاسی جغرافیے میں مختلف تاریخی ادوار میں تغیر وتبدل ہوتا رہا ہے لیکن اس کا طبعی محل وقوع دریائے سندھ (اٹک) سے دریائے جمنا کا درمیانی علاقہ ہے جو شمال میں کشمیر اور شمال مشرق میں شوالک کی پہاڑیوں سے گھرا ہوا ہے اور یہ پہاڑی سلسلے کوہ ہمالیہ سے پیوست ہیں۔ ان پہاڑوں سے اُتر کر پنجاب کا میدانی علاقہ شروع ہو جاتا ہے جسے پانچ دریا جہلم، چناب، راوی، بیاس، ستلج سیراب کرتے ہیں۔ ان دریاؤں کے منابع کوہ ہمالیہ میں ہیں اور پنجند کے مقام پر یہ دریا سے مل کر آگے دریائے سندھ میں شامل ہو جاتے ہیں اور یہیں سے پنجاب کی جنوب مغربی حد ختم ہو جاتی ہے۔ جنوب میں راجھستان (بیکانیر، جیسلمیر، راجپوتانہ) کا صحرائی علاقہ ہے"۔[9]

آریاؤں کے توسط سے متشکل ہونے والے تہذیبی ڈھانچے کو ٹیکسلا کی دریافت کردہ تہذیب میں دیکھا جا سکتا ہے۔ تاریخ کے اس سفر میں ہم زیادہ دور تک نہیں جا سکتے اور اس سرزمین پر مسلمانوں کی آمد کو بنیاد بنا کر بات کو آگے پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں۔

"سنہ ایک ہزار عیسوی کے اختتام پر ان علاقوں میں اسلامی تہذیب کا عمل دخل شروع ہوا"۔[10]

اس خطے میں اسلام اور مسلمانوں کی آمد نے یہاں کے ثقافتی وتہذیبی ورثے کو نابود کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ اس نئی تہذیب نے پُرانے آثار کو اپنے اندر جذب کر کے ایک نئی اور زندہ تہذیبی علامات کے طور پر خود کو متعارف کرایا اور یہی دو تہذیبوں کا امتزاجی ڈھانچہ عہد موجود میں بھی اس خطے میں جاری وساری ہے بلکہ اپنی ایک الگ شناخت اور اہمیت کا حامل ہے۔ مہم جوئی اور خطرات پسندی اس سرزمین کے باسیوں کا طرہ ہے۔ یہ لوگ اپنے کردار میں بہادری وجرأت کے ساتھ ساتھ مضبوط اعصاب اور قوی معدے جیسی امتیازی خصوصیات کے حامل ہوتے ہیں۔ پنجاب کا رقبہ وقت کے بہاؤ کے ساتھ دو حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ پہلے ہم متحدہ پنجاب کے بارے میں بات کرتے ہیں تو سید محمد لطیف کے مطابق:

"اپنی جاگیری ریاستوں کے ہمراہ پنجاب کا علاقہ ایک لاکھ چوالیس ہزار چار سو چھتیس مربع میل رقبہ پر محیط ہے"۔[11]

اس صوبے کا نظام بہت سی تنقیدی ومتوازی آراء کا حامل رہا ہے، خاص کر اس سوال کے تناظر میں کہ 'کب اور کس طرح' اس سرزمین کو 'پنجاب' کے نام سے موسوم کیا گیا اور اس کے کون کون سے عوامل تھے اور اگر اس حوالے سے تحقیق کے دائرہ کار کو وسیع کیا جائے تو مختلف نقطۂ نظر اور آراء کا سامنا کرنا پڑتا ہے لیکن ان آراء پر غور سے پہلے اس صوبے کے وقوع کے حوالے سے ڈاکٹر سید محمد لطیف کی یہ رائے دیکھ لیں:

"یہ 27 ڈگری 39 فٹ اور 35 ڈگری 2 فٹ عرض شمالاً اور 29 ڈگری 35 فٹ اور 78 ڈگری 30 فٹ طول شرقاً کے درمیان واقع ہے"۔[12]

تو گویا یہ پنجاب کا طول وعرض بلد ہے۔ اب دیکھئے انسائیکلو پیڈیا برٹینکا اس صوبے کے متعلق کیا کہتا ہے:

"The First known use of it occurs in the writting's of the Muslim Traveller, Ibn-Buttath (q-v) who visited India in the 14th Century".[13]

یوں اس انسائیکلو پیڈیا کے مطابق لفظ پنجاب پہلی بار ابن بطوط نے اپنے ہندوستان کے سفرنامے میں استعمال کیا جو کہ 14

صدی عیسوی میں یہاں آیا۔ مفتی غلام سرور لاہوری اس معاملے کو یوں بیان کرتے ہیں:

''پنجاب اس ملک کا نام اکبر کے وقت سے قرار پایا تھا''۔[۱۴]

انسائیکلو پیڈیا اور مفتی غلام سرور کی رائے میں لفظ پنجاب کے آغاز میں، زمانی بعد بہت زیادہ ہے۔ انسائیکلو پیڈیا اسے چودہویں صدی میں ابنِ بطوطہ کے سفرنامہ سے تشکیل شدہ صورت میں بیان کرتا ہے جبکہ مفتی غلام سرور اسے عہد اکبر سے موسوم کرتے ہیں جو 1570ء کے بعد کا وقوعہ ہے۔ یعنی سولہویں صدی کے آخری عشرے، یوں ان دو آراء سے ایک نیا مسئلہ کھڑا ہو جاتا ہے کہ آخر درست رائے کون سی ہے جسے بنیاد سمجھ کر'' پنجاب'' کی تاریخی اہمیت کو تسلیم کیا جائے۔ اس بات کو بھی پیش نظر رکھا جائے کہ پنجاب کا جغرافیائی منظر نامہ متحدہ پنجاب کو پیش کر رہا ہے۔ جو کہ اس مقالے کا عمومی حصہ ہے جبکہ آئندہ مغربی پنجاب کے طرزِ حیات پر گفتگو کی جائے گی۔ جس میں خطۂ پوٹھوہار، سنٹرل پنجاب، جنوبی پنجاب کے علاقے شامل ہیں اور جنہیں اب پاکستانی پنجاب کی صورت میں شناخت کیا جاسکتا ہے۔ یوں ہمارا مطالعہ پنجاب کے شمالی جنوبی علاقہ جات کا احاطہ کرے گا۔ ڈاکٹر محمد باقر بھی اس نام اور اس کی تاریخی حیثیت کے متعلق گوناگوں حالات کا شکار ہیں اور لکھتے ہیں:

''قیاس کی اور بات ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان کا وہ علاقہ جو شرقاً غرباً انبالہ سے اٹک تک اور شمالاً جنوباً راولپنڈی سے بہاولپور تک پھیلا ہوا ہے اور جسے تاسیس پاکستان سے پہلے تک پنجاب کے نام سے پکارا جاتا تھا، اپنے اس نام سے بہت دیر سے معروف ہیں۔ مثلاً راقم کی اطلاع یہ ہے کہ جہانگیر سے پہلے (1014ھ/1605ء) اس علاقے کو کبھی اس نام سے یاد نہیں کیا گیا۔ جہانگیر ہی غالباً وہ پہلا شخص ہے جو اپنی توزک میں اس علاقے کو اس نام سے یاد کرتا ہے اور یہ نام ''پنج'' اور ''آب'' یعنی پانچ پانی جس سے مراد پانچ دریا لئے جاتے ہیں، فارسی کے دو کلمات سے مرکب ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا یہ نام کسی فارسی دان نے ہی رکھا ہوگا ورنہ عہد قدیم میں یہ نام کہیں دستیاب نہیں ہوتا''۔[۱۵]

ڈاکٹر صاحب نے دو اہم نکتے اٹھاتے ہیں ایک یہ کہ عہد جانگیر 1605ء سے پہلے یہ نام نہیں سنا گیا۔ تو گویا ابنِ بطوطہ کا سفرنامہ اُن کی نظر سے نہیں گزرا اور دوسرا یہ کہ اس سرزمین کو یہ نام کسی فارسی دان نے دیا ہوگا۔ ڈاکٹر صاحب توزکِ جہانگیری کو بنیاد بنا کر یہ رائے دے رہے ہیں جبکہ مفتی غلام سرور لاہوری کا خیال تھا کہ یہ لفظ پہلی مرتبہ عہد اکبری میں مستعمل ہوا اور عہد اکبر سولہویں صدی کے وسط سے آغاز پاتا ہے جبکہ عہد جہانگیری 17 ویں صدی کے آغاز کے ساتھ ہی شروع ہوتا ہے۔ یوں اب تک ہمارے سامنے لفظ ''پنجاب'' کے آغاز کے حوالے سے تین آراء سامنے آئی ہیں اور یہاں اس لفظ کے استعمال سے مُراد بطور ''صوبائی نام'' کے ہے۔ پنجاب کی تاریخ کے حوالے سے اُردو دائرہ معارفِ اسلام کچھ یوں رائے دیتا ہے:

''یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ اس علاقے کیلئے پنجاب کا نام دورِ مغلیہ سے قبل قدیم ماخذ میں کہاں کہاں سے آیا ہے۔ عطا الملک جوینی کی تصنیف'' تاریخ جہانگشاہی'' میں جس پنجاب کا کر ذکر آیا ہے وہ حدود بلخ و ترمذ میں دریائے جیحوں کے کنارے ایک مقام ہے۔ اسی طرح منہاج سراج کی'' طبقات ناصری'' میں پنجاب سے مراد دریائے سندھ

کے پانچ معاون (باسلطان قطب الدین ایبک اور ابجند وپنج آب سندھ معاف افتاد) اور دریائے پنجند یا خود دریائے سندھ مراد ہے (و در ہمیں ماہ ملک ناصر الدین قباچہ از حصار بھکر خودرا در پنجاب غرق کردم) ''تاریخ بیہقی''، ''کتاب الہند''، ''تاریخ فیروز شاہی'' وغیرہ میں اس صوبے کے مختلف علاقے اپنے مرکزی شہروں مثلاً سرہند (سرہند) جالندھر، لاہور، دیپالپور اور ملتان وغیرہ سے منسوب کئے گئے ہیں۔ عہد مغلیہ میں اور اس سے پہلے پنجاب کے مشمولہ علاقوں کو صوبہ ملتان اور صوبہ لاہور کے ناموں سے یاد کیا جاتا تھا۔ البتہ اکبر کے زمانے سے پنجاب کا نام بکثرت اور بالعموم استعمال ہونے لگا۔ ابوالفضل نے اپنی تصانیف ''آئین اکبری''، ''''اکبر نامہ'' اور مکاتیب میں متعدد موقعوں پر پنجاب کا ذکر کیا ہے اور کشمیر کو اس سے الگ قرار دیا ہے۔ اس کے بیان سے کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ صوبہ لاہور ہی اصل پنجاب ہے۔ منشی سبحان نے اپنی کتاب ''خلاصۃ التواریخ'' میں پنجاب کی جو تفصیل دی ہے وہ مغلیہ دور کے نصف ثانی کے احوال کی نمائندگی کرتی ہے۔ منوچی شاہ جہاں اور اورنگزیب کے زمانے میں موجود تھا۔ پنجاب کو عملداری لاہور کا قائم مقام قرار دے کر لکھتا ہے کہ بھکر کے نزدیک سات دریا بہتے ہیں۔ ان میں سے پانچ عملداریٔ لاہور سے نکلتے ہیں۔ ان کا منبع سری نگر اور کشمیر کے پہاڑوں میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عملداری لاہور کو پنجاب (پانچ دریاؤں کی زمین) کہا جاتا ہے''۔[۱۶]

درج بالا رائے پنجاب کے نام کے حوالے سے خاصی اہم اور معلومات افزاء ہے جس کو مزید تفصیلی صورت میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ کچھ اسی قسم کی رائے عین الحق فرید کوٹی بھی دیتے ہیں:

''پنجاب کی اصطلاح غالباً اکبر کے دور سے پہلے تک رائج نہ تھی''۔[۱۷]

ان بیانات کی روشنی میں لفظ پنجاب (پنج + آب) کا بصورتِ نام و اصطلاح کے رواج کا زمانہ عہد جہانگیری 1605ء تک پھیلا ہوا ہے۔ ساتھ ہی ان بیانات میں اُلجھاؤ اس قدر ہے کہ اس لفظ کی ابتداء اور نشوونما کے متعلق کوئی بھی حتمی رائے دینا خاصا مشکل محسوس ہوتا ہے لیکن یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ پنجاب فارسی زبان کا لفظ ہے جو کہ دولفظوں ''پنج'' اور ''آب'' سے مرکب ہے اور اس کے معنی ''پانچ دریاؤں کی سرزمین'' کے ہیں۔ گو اس خطہ کی جغرافیائی حدود امتدادِ زمانہ اور سماجی و سیاسی حالات و واقعات کے پیش نظر مختلف ادوار میں مختلف رہی ہے لیکن یہ وہی علاقہ ہے جس کو عہد قدیم میں صوبہ ملتان اور صوبہ لاہور کے نام سے جانا اور پکارا جاتا رہا ہے۔

پنجاب میں سماجی وسیاسی حالات کو دو بڑے ادوار کی روشنی میں تشکیل دیا جا سکتا ہے اور بلاشبہ ان دو ادوار کے اثرات آج بھی پنجاب پر بڑے واضح دیکھے جا سکتے ہیں۔ یہی وہ ادوار ہیں جنہوں نے پورے پنجاب پر اپنے اثرات مُرتسم کئے۔ ان میں سے پہلا دور اس خطہ میں مسلمانوں کی آمد سے متعلق ہے جبکہ دوسرا دور اس ارض پر انگریزوں کی آمد اور حکومت کے متعلق ہے۔ پہلے ہم پہلے دور کے متعلق دیکھیں گے اور اس کے سیاسی، سماجی اثرات کو سمجھنے کی کوشش کریں گے۔

یہ بات پوری طرح عیاں ہے کہ برصغیر پاک وہند سے مسلمانوں کا تعلق ان عرب تاجروں کے توسط سے قائم ہوا جو اپنی

بادبانی کشتیاں لے کر ساحلِ عرب سے سواحل ہندو چین تک روز وشب سفر کیا کرتے تھے اور اس مسافرت اور اس کے بدلے ہونے والے میل ملاپ سے صرف مال وتجارت کا ہی لین دین نہیں ہوتا تھا بلکہ اس باہمی سماجی عمل میں تہذیب وتمدن کی آمدورفت کا سلسلہ بھی جاری وساری رہتا۔

"712ء میں محمد بن قاسم کی فتح دیبل مختصر عرصہ میں ملتان کی فتح پر مکمل ہوئی اور یوں مسلمان اس خطے پر اپنا اثر ورسوخ روز بروز بڑھانے لگے۔ اس بڑھتے ہوئے اثر ورسوخ نے مسلمانوں کو نہ صرف عسکری سطح پر اپنی پیشکش کا موقع دیا بلکہ سماجی، معاشرتی اور اخلاقی سطح پر بھی مسلمانوں نے اپنے اثر ورسوخ کو نہ صرف روز بروز بڑھایا بلکہ اس مقبولیت اور توانائی کو قائم بھی رکھا۔ مسلمانوں نے اپنے اس اخلاقی نرم رویے کے ساتھ ساتھ جنگی حربے اور مہارت کو بھی مکمل خلوص اور بھرپور تیاری اور توانائی کے ساتھ استعمال کیا۔ مسلسل جنگ وجدل اور خونریزی کے بعد آخرکار پنجاب گیارہویں صدی کے ربع اول میں غزنوی سلطنت کا حصہ بنا اور یوں ایک تاریخ کا باب بند ہوا۔ جس کا تعلق دراوڑی عہد سے ہندوی عہد تک پھیلا ہوا ہے تو ساتھ ہی ایک نئے تاریخی باب کا آغاز ہوا۔ اس نوآمدہ اسلامی طرزِ حیات اور فلسفہ وفکر نے آئندہ آنے والے وقتوں میں پنجاب کو تہذیب وثقافت اور علم وحکمت کا گہوارہ بنا دیا۔ اس نئے باب کو عہد اسلامی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور یہ وہی عہد ہے جس نے ایک طرف اس خطے سے کفر وباطل کے سائے دور ہٹائے اور دوسری جانب ایسا نظامِ زندگی دیا جو اپنی مثال آپ ہے۔ اس عہد اسلامی کو صوبہ پنجاب کے تناظر میں چار حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ غزنوی دور ۲۔ سلاطین دہلی کے عہد میں

۳۔ مغلوں کے زیر سایہ ۴۔ مغلوں کے زوال کے بعد، سکھا شاہی عہد میں"[۱۸]

مسلمان علماء وصوفیاء نے اس بحرہ زمین کو تبلیغ دین کیلئے منتخب کیا اور وقت کے ساتھ ساتھ ان کے آستانے ہر خاص و عام کیلئے رشد وہدایت کا مرکز بنتے چلے گئے۔ یہاں یہ بات قابل غور اور ذہن میں رکھنے والی ہے کہ اس خطہ میں رسمی وغیر رسمی تعلیم کے باقاعدہ آغاز و ارتقاء میں ان صوفیاء کی تعلیمات کو ہرگز ہرگز نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور ان صوفیاء وعلماء کی طرف سے پیش کیا جانے والا ادبی سرمایہ بہ صورت شعر ونثر کسی طور کم اہم نہیں۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار اس حوالے سے لکھتے ہیں:

"مشائخ میں سب سے پہلے شیخ اسماعیل یہاں آئے۔ ان کی آمد کا سال 395ھ م 1004ء ہے۔ جب لاہور ابھی سلطنت غزنیہ میں شامل نہیں ہوا تھا۔ انہوں نے اپنی وفات 448ھ م 1056 تک وعظ وتبلیغ کا سلسلہ جاری رکھا۔ ان کی مجلس وعظ میں ہزارہا آدمی مشرف بہ اسلام ہوتے تھے۔ شیخ عثمان ہجویریؒ (داتا گنج بخش) سلطان مسعود بن محمود غزنوی 1030ء تا 1040ء کے آخر عہد میں لاہور آئے اور درس وتبلیغ کا سلسلہ شروع کیا۔ ہزاروں لوگ آپ کے دستِ حق پرست پر بیعت ہوکر مشرف بہ اسلام آئے۔ ان میں رائے راجو بھی تھا جو مودود سلطان بن مسعود کی طرف سے لاہور کا نائب تھا۔ اسے شیخ ہندی کا لقب ملا شیخ عزیز الدین مکی (پیر مکی شریف) 574ھ میں لاہور تشریف لائے اور یہیں رشد وہدایت میں مصروف رہ کر 612ھ میں فوت ہوئے۔ انہوں نے بھی ہزاروں لوگوں کے سینوں

کو نور ایمان سے منور کیا۔ اس دور میں لاہور آ کر مقیم ہونے اور تبلیغ دین کی خدمت سرانجام دینے والے بزرگوں کے علاوہ سید احمد ترمذی (وفات 602ھ) سید یعقوب انجانی (وفات 604ھ) بھی قابل ذکر ہیں پنجاب کے علاوہ دوسرے علاقوں میں آ کر دین حق کی تبلیغ کرنے والوں میں سخی صفی الدین گارزنی (وفات 1007ء اوچ) شاہ یوسف گردیز (وفات 1152ء ملتان) سلطان سخی سرور، سید احمد (وفات 1181ء شاہ کوٹ، ڈیرہ غازیخان) قابل ذکر ہیں۔ ان بزرگوں کی کوششوں سے سرزمین پنجاب میں اسلام پھیلنا شروع ہوا اور یہاں اسلامی تہذیب ومعاشرت کی بنیادیں استوار ہونے لگیں۔ تاہم غزنوی عہد میں تبلیغ کا یہ دائرہ لاہور، ملتان اور چند دیگر قصبات تک محدود رہا۔ مشائخ کے بعد علماء اور شعراء کے کارناموں کی وجہ سے بھی غزنوی عہد تاریخ میں یادگار ہے"۔[19]

ان بزرگانِ دین نے محض خشک وعظ ونصیحت کے ذریعے لوگوں کو اسلام کی طرف راغب نہیں کیا بلکہ لوگوں کو اپنے کردار اور عمل کے زور پر دائرہ اسلام میں کھینچ کر لائے۔ پھر اسلام کو ایک آفاقی معاشرتی پیغام بنا کر لوگوں کے سامنے پیش کیا۔ نیز ایسی تبلیغی سرگرمیوں کا آغاز کیا جو یہاں کے عوام کے مزاج اور پسند ناپسند کے موافق تھیں۔ اس علاقے میں مسلمانوں کی آمد کے بعد فن تعمیر کا ایک نیا باب کھل گیا۔ انہوں نے مذہبی عمارات کے علاوہ محل، سرائے، مقبرے، باغات وغیرہ بھی تعمیر کرائے۔ مسلمانوں کا طرزِ تعمیر ہندوؤں کے طرزِ تعمیر سے بہ وجہ عقائد مختلف تھا۔ اس طرز تعمیر میں مقامیت کے اثرات کے علاوہ وسطی ایشیا اور مشرق وسطی کے طرزِ تعمیر کے اثرات بھی شامل تھے۔ ہندو عمارات کم رقبہ، تنگ محرابوں، ہموار چھتوں اور توڑے دار پل طرز پر تعمیر ہوتی تھیں جبکہ مسلمانوں نے کم فاصلوں پر ستونوں کے ساتھ ساتھ گنبد اور محرابوں کو استعمال کیا جس سے ایک نئی طرح کی تعمیر کاری کا نمونہ برصغیر پاک وہند میں فروغ پانے لگا۔ جس نے آنے والے وقتوں میں بے پناہ مقبولیت حاصل کی اور مسلمانوں کے مخصوص علمی وفکری پس منظر کی وضاحت میں ایک استعارے کا کام کیا۔

محمود غزنوی کے زمانے تک آتے آتے اس خطہ میں مسلمان معاشرہ بنیاد مضبوط کے ساتھ پرورش پانے لگا اور یہاں پر شادی بیاہ اور مرنے جینے کی رسومات میں واضح تبدیلیاں آنے لگی۔ نئے تہوار بھی مقامی رنگ کے ساتھ رائج ہونے لگے۔ یوں مسلم اور ہندو طرزِ حیات اس سارے معاشرے میں ایک ہی وقت میں رواج پانے لگا، اس کی ایک بڑی وجہ ایک ساتھ رہتے ہوئے دونوں اقوام ومذاہب کا الگ تھلگ رہنا تقریباً ناممکن تھا لہٰذا انہوں نے ایک دوسرے کو اپنانا اور ایک دوسرے کے تہوار مل جل کر منانا شروع کردیئے۔ وادیٔ سندھ اور پنجاب سے لے کر دہلی تک اس ملاوٹ اور شیرینی کی سب سے بڑی وجہ صوفیاء اور بزرگانِ دین تھے جن کی مجالس میں ہر مذہب اور مکتب فکر کے افراد شامل ہوتے تھے۔ آگے چل کر ان کے مزارات بھی ہر قسم کے لوگوں کیلئے مرجع بن گئے۔ مسلم اقتدار سے قبل ہندوستان میں عورتوں کو کم تر سمجھا جاتا اور انہیں مردوں کے ساتھ آزادانہ میل جول اور تعلیم وتربیت کی سہولت بھی حاصل نہ تھی جبکہ نئے تشکیل پاتے معاشرے میں عورت کیلئے ایک مکمل اور الگ شناخت کا تصور ہموار ہونے لگا اور عورت کو بطور اکائی کے تسلیم کرنے کی روش اپنائی جانے لگی۔ مسلم فکری نظام نے ذات پات اور طبقاتی نظام کی بندش کا شکار ہندو معاشرے میں رواداری اور مساوات کے اُصول پر برابری کے نظام کو متعارف کرائی جو تازہ اور زندگی آمیز ہوا کے جھونکے سے کم نہ تھا۔

"انہوں نے یہاں بعض نئی صنعتیں قائم کیں اور پہلے سے مروجہ صنعتوں کی ترقی کیلئے اقدامات کئے۔ فیروز شاہ تغلق

> کے زمانے میں راتبی اور غیر راتبی کارخانوں کی تعداد چھتیس تک پہنچ گئی۔ یہ صوبہ پارچہ بافی خاص کر ریشم کے کپڑے کی صنعت میں بڑی شہرت رکھتا تھا۔ اس دور میں سامانہ، سنام، کسرام، سرہند، دیپالپور، جالندھر، لاہور، ملتان مشہور صنعتی مراکز تھے''۔ [۲۰]

مغلیہ عہد میں اس سارے علاقے میں تمدنی، تہذیبی اور ثقافتی ترقی مثالی تھی۔ جس میں وسطی ایشیاء کا خون، ایران کا رنگ اور مقامی ذائقہ اپنی مکمل چاشنی کے ساتھ موجود ہے۔ یہ تہذیب وثقافت بعض ہندو خصوصیات کی حامل بھی ہے اور اس میں اسلامی فکر وعقائد کا رنگ بھی غالب نظر آتا ہے لیکن نور جہاں کی پسند اور ذاتی دلچسپی نے اس ثقافت میں ایرانی رنگ کو غلبہ دے دیا۔ رنجیت سنگھ نے بھی اپنی سلطنت کے قیام اور رُسوخ کیلئے اسلامی ثقافت کو تحفظ فراہم کیا۔

اس سارے منظر نامہ میں جو کردار اس علاقے میں نمودار ہو رہا ہے وہ بیک وقت ہند ایرانی کلچر اور مزاج کا حامل ہے۔ وہ کردار مزدور کا ہو یا بادشاہ کا، مدرس کا ہو مولوی کا، کوچوان کا ہو یا خوانچہ فروش کا، مفتی کا ہو یا رقاصہ کا۔ یہ سب کردار ایک نئی ترکیب کے ساتھ اس کرۂ ارض پر اپنا وجود منوانے لگے اور یوں یہاں جاگیردار اور صنعتی اشرافیہ کے ساتھ ساتھ ایک متوسط طبقہ وجود پانے لگا، جس کی بنیادی ترکیبی مسافت یورپی نظامِ حیات اور انگلستانی طرز بود وباش سے متاثرہ تھی۔ اس نئے بنتے بگڑتے معاشرے نے ہندوستانی طرز فکر اور طرز حیات پر بہت گہرے اثرات مرتب کئے اور اس اجتماعی اثر اندازی کو سمجھنے کیلئے ضروری ہے کہ اس معاشرے کے اجزائے ترکیبی کی فرد فرد حیثیت پر بھی غور کیا جائے۔ اس نو تعمیر شدہ معاشرے کے ہر کردار کے اجزائے ترکیبی میں اسلامی عقائد کے ساتھ ساتھ ہندی اثرات موجود ہیں۔ اسی نوع کا مطالعہ ہمارے مقالے کا مغز ہے کہ کس طرح اس خطے کے کردار اس خطے کے عمومی مزاج کی تشکیل میں کردار ادا کرتے ہیں اور وہ کون کون سے عوامل ہیں جن کے اثرات بلاواسطہ یا بالواسطہ اس علاقے کے فرد پر مرتب ہوتے ہیں اور پھر اُن اثرات کا دخل اس خطے کی لسان اور ادب پر ہوتا ہے۔ ادبی اثرات ہمارے مطالعے کا اہم پہلو ہے جس پر کلیت کے ساتھ غور وفکر کرنے کیلئے، اس نوع کے ابتدائی مطالعہ کو اپنایا گیا ہے۔

چنانچہ جب اس علاقے میں اسلامی معاشرہ تشکیل پانے لگا (ہم اس نئے نظامِ حیات کو اسلامی نظامِ حیات کہہ سکتے ہیں) تو عقیدے اور آداب معاشرت میں اختلافی صورت کے باعث یہاں کے تمدن میں ایک انقلابی شکل پیدا ہونے لگی جس کی وجہ مسلمانوں کا روادارانہ رویہ اور انسانیت سے لگاؤ ومحبت تھی اور یوں یہاں کے لوگوں کے نظریۂ حیات اور زندگی کے مختلف شعبوں کے بناؤ سنگھار میں نئے رنگ داخل ہونے لگے۔ مسلمانوں کے اس علاقے میں قیام کے باعث یہاں سے ہندو اور بدھ مذاہب کے لوگ تیزی کے ساتھ مسلمان ہونے لگے اور اس طرح ہندوستانی معاشرے میں نامعلوم طریقے سے عرب و اسلامی معاشرے کی روح دھیرے دھیرے داخل ہونے لگی۔ جس سے یہاں ایک نئے طرزِ زندگی نے جنم لیا۔ جس میں مقامی روایات، زبان ومعاشرت اور آداب واخلاقیات کے ساتھ ساتھ بڑے پیمانے پر اسلامی عقائد و اخلاقیات اور روایات و معاشرت کے باہمی ملاپ و ادغام سے ایک نئے طرزِ زندگی نے جنم لیا۔ بعد ازاں ان علاقوں میں مسلمان حکمرانوں کے رفاعی وتمدنی کارناموں سے اسلام کی مقبولیت میں بیش بہا اضافہ ہوا اور مسلم طرزِ زندگی کی مقبولیت بھی عام ہونے لگی۔

> ''مسلمانوں نے یہاں اپنی حکومت کے قیام کے بعد مقامی ذات پات کی سختیوں کے برعکس مساوات، رواداری،

اخوت اور علم وفضل کا معاشرہ قائم کیا جس میں مقامی لوگوں کیلئے بڑی اپیل تھی۔ نیز انہوں نے کسی کو بھی زبردستی اسلام قبول کرنے پر مجبور نہ کیا بلکہ مسلمانوں کی مذہبی رواداری سے مقامی لوگ بے حد متاثر ہوئے۔ یہاں تک کہ عربوں نے ملتان میں صدیوں سے قائم سورج مندر جُوں کا توں رہنے دیا بلکہ اس کی آمدنی کو منظم طریقے سے اس کے پجاریوں اور محافظوں پر خرچ کیا۔ یہاں حکمران بن کر مسلمانوں نے کسی کی کوئی بھی جاگیر یا جائیداد ضبط نہ کی۔ یہاں تک کہ برہموں کو جو حقوق مسلمانوں سے پہلے کی سلطنت کی طرف سے تھے وہ بحال رکھے۔ محمد بن قاسم نے مالگزاری وصول کرنے کیلئے برہموں کو ہی مقرر کیا اور انہیں ہدایت کی کہ جہاں تک ہو سکے رعایا پر ظلم نہ کیا جائے اور ان کی سکت سے زیادہ ان سے محصول، لگان اور جزیہ وصول نہ کیا جائے"۔[۲۱]

مسلمانوں نے ارضِ پنجاب پر حکومت کے آغاز کے ساتھ ہی مشفقانہ برتاؤ کیا۔ انتظامی و انصرامی امور کی انجام دہی کیلئے مقامی لوگوں کو تعینات کیا گیا۔ عدل وانصاف اور رواداری کو عام کیا گیا اور وہ طبقاتی تضاد جو صدیوں سے اس سرزمین پر رائج تھا، کا خاتمہ کر دیا گیا۔ کیونکہ جو طبقاتی نظام اور فکر ہندو نظامِ حیات کا خاصہ تھا اور جس کے باعث معاشرے میں سماجی عدم اعتماد کو فروغ مل رہا تھا، اسلامی نظامِ زندگی اس کی یکسر مخالفت کرتا ہے اور آزادی، مساوات، برابری اور رواداری کا درس دیتا ہے جو کہ ہندو سماج کیلئے نیا بھی تھا اور خوش آئند بھی کہ یہی وہ راستہ تھا جس پر چل کر محروم طبقات اور نچلی ذات کے لوگ اپنے حقوق کیلئے آواز بلند کر سکتے تھے۔ اس سارے عمل سے اس خطۂ کے لوگوں نے اسلامی زندگی کو اطمینان اور قریب سے دیکھا اور دیکھتے ہی دیکھتے ایک بہت بڑی تعداد حلقۂ اسلام میں داخل ہوگئی۔ اس حُسنِ سلوک سے اس علاقے کے لوگوں کی معاشرتی زندگی میں بھرپور تبدیلی آئی۔ توحید اس معاشرے کا بنیادی عنصر تھا۔ کھانے پینے کے آداب، حلال وحرام کی تمیز، لباس و پوشاک، پردہ غرض بہت سی چیزیں ان نووارد مسلمانوں کے وسیلہ سے یہاں متعارف ہوئیں۔ لباس میں دھوتی اور کُرتے کی بجائے شلوار، کرتہ، عمامہ دار پگڑی اور کئی دوسرے ملبوسات متعارف ہوئے۔ انفرادی کھانے کے بجائے اجتماعی مجالسِ طعام کا انتظام ہونے لگا۔ مسجد ومدرسہ یہاں بالکل نئے اداروں کے طور پر جاری ہوئے۔ انفرادی عبادت گاہوں کی جگہ اجتماعی عبادت گاہوں کا شعور پنپا۔ فنِ تعمیر میں تنگی تاریکی کی بجائے وسعت، فراخی اور روشنی آئی۔ مذہبی تعصب اور تنگ نظری کی جگہ وسعت نظری اور حلم وبرداشت نے لے لی۔ مساوات، اخوت اور بھائی چارے کا درس عام ہوا اور یوں ملتِ اسلامیہ کا لگایا ہوا پودا اس علاقے میں نہایت تیزی کے ساتھ پروان چڑھا اور پھلنے پھولنے لگا۔

"مسلمانوں کی کثیر تعداد جو تجارت، فوجی، سرکاری خدمت کی غرض سے پنجاب میں ان ایام میں آباد تھی، پنجاب ہی کو اپنا وطن تصور کرنے لگی تھی۔ لاہور اس عہد کے مسلم ہندوستان کا مرکز بن گیا تھا۔ پنجاب ان کی نظر میں ایک فتح کردہ ملک نہیں تھا بلکہ وہ اس پر وطن کی حیثیت سے نگاہ ڈالنے لگے تھے"۔[۲۲]

اسی طرح عہدِ غزنیہ میں لاہور پورے پنجاب کی علمی وادبی اور سیاسی و ثقافتی سرگرمیوں کا مرکز بن گیا تھا۔

"غزنوی دور کی معارف اور علم نوازی کی داستانیں زبانِ زدِ عام ہیں۔ اس عہد میں سلطنت کا دوسرا شہر اور صوبہ پنجاب کا صدر مقام ہونے کے سبب لاہور بھی علم وفضل کا مرکز بن گیا۔ یہاں کے حکام کے درباروں میں علماء کی کثیر تعداد آنے لگی۔ اس زمانے میں بے شمار مسلمان خاندان دوسرے ممالک سے تلاشِ معاش، سرکاری ملازمت یا

تبلیغ دین جیسے مقاصد کیلئے لاہور میں آباد ہو گئے۔ مقامی باشندے بھی جوق در جوق مسلمان ہونے لگے اور یہاں ایک مسلم سوسائٹی وجود میں آئی"۔[۲۳]

پنجاب میں مسلمانوں کی آمد اور سکونت کے ساتھ ہی یہاں فنون کا ایک نیا باب کھل گیا۔ مسلمانوں نے یہاں نئی نئی عمارات بنائیں۔ انہوں نے مذہبی عمارات کے علاوہ محل، مقبرے، سرائے اور باغات بھی تعمیر کرائے۔ مسلمانوں کا طرزِ تعمیر ہندوؤں کے طرزِ تعمیر سے خاصا مختلف تھا۔ اس میں مقامی اثرات کے علاوہ وسطی ایشیا اور مشرقِ وسطی کے اثرات بھی شامل تھے۔ ہندو عمارتیں کم رقبہ، تنگ محرابوں ہموار چھتوں اور توڑے دار پل طرز پر تعمیر ہوئی تھیں مگر مسلمانوں نے کم فاصلہ پر ستونوں کے ساتھ ساتھ گنبد اور محرابوں کو استعمال کیا۔

مسلمان بزرگوں کے توسط سے درس وتدریس کا نظام اس علاقہ میں رائج ہوا۔ مسلمان فاتح تھے اور ایک عظیم الشان تہذیب وتمدن کے نمائندے بن کر یہاں آئے تھے۔ جس سے عرب کا سوز اور عجم کا ساز مل کر ایک نیا اسلوب حیات متعارف کراتا ہے۔ یہ اس زمانے کی ترقی یافتہ اور برتر تہذیب تھی۔ جس کے سامنے وحشی تاتاری بھی زیادہ دیر نہ ٹھہر سکے۔ عربی، فارسی، ترکی زبانیں اور ان کا ادب اس تہذیب کا نمائندہ تھا۔ اس کے برعکس برصغیر صدیوں سے سیاسی، ذہنی، فکری انتشار میں مبتلا تھا۔ ہندو تہذیب طبقاتی اونچ نیچ کی وجہ سے پسماندگی کا شکار تھی۔ یہ تہذیب مسلمانوں سے قبل آنے والے نیم وحشی فاتحین کو تو اپنے اندر جذب کرتی رہی لیکن نئے مسلمان فاتحین کے سامنے اس تہذیب کا چراغ نہ جل سکا۔ یہ تہذیب توحید کے عقیدے کے ساتھ انسانی اخوت اور مساوات کا پیغام لے کر یہاں آئی تھی اور اس پیغام کے سب سے بڑے مبلغ مسلمان صوفیاء تھے۔ ان صوفیاء کا کلام اور نثری تصانیف بیک وقت مذہبی خدمت کے ساتھ ساتھ زبان وادب کی ترویج کا ذریعہ بنے۔ سب سے اعلیٰ مثال شیخ علی بن عثمان ہجویری کی "کشف المحجوب" ہے جس نے علم وادب کی آبیاری میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔ ان بزرگوں نے محض خشک وعظ ونصیحت کے ذریعے لوگوں کو اسلام کی طرف راغب نہیں کیا تھا بلکہ ان لوگوں کو اپنے عمل وکردار کے زور سے مشرف بہ اسلام کیا۔ پھر اسلام کو ایک معاشرتی پیغام بنا کر عوام وخواص کے سامنے پیش کیا اور یہ سب اس طرح کیا کہ مقامی باشندوں کی نفسیات اور مزاج کے برعکس نہ ہو اور وہ کھلے دل و ذہن کے ساتھ اس کو سمجھیں اور اپنی مکمل مرضی اور منشاء کے ساتھ اپنے روزمرہ اور معمولات کا حصہ بنائیں۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد اور یہاں کے مکینوں کے ساتھ میل جول اور بود وباش سے یہاں کے سماجی اور تہذیبی رویوں میں ایک انقلاب کی کیفیت پیدا ہو گئی۔ مسلمانوں کی آمد اور صوفیاء کرام کی خدمات سے قبل ہندوستان کی دیو مالائی تہذیب وحدت پرستی، بنیادی انسانی اقدار اور سماجی و معاشرتی مساوات کے تصور سے ناآشنا تھی۔ بودھ تحریک کی اثر انگیزی اور بے پناہ مقبولیت کے باوجود برہمنیت کا دائرہ اثر کمزور نہیں ہوا تھا اور ذات پات اور سماجی اونچ نیچ ایسے تصورات سماج کی بنیادی فکر کا جزو لاینفک تھے۔ دیوی دیوتاؤں کی خوشنودی کیلئے انسان تک کو قربان کر دیا جاتا لیکن مسلمان بزرگ صوفیاء نے اس سرزمین کے پسماندہ عوام کو اسلام کی ان انسانی اور سماجی اقدار سے رُوشناس کرایا جو حقیقی اسلامی فکر کا ضروری جزو تھیں۔ ان صوفیاء نے اپنے کردار، عمل اور حُسنِ اخلاق سے ایک نئے تہذیبی اور تمدنی رویے کی بنیاد رکھی جو وحدت پرستی اور بلا امتیاز رنگ ونسل اور عقائد، انسان دوستی کی پیامبر تھی۔ مسلم صوفیاء کے نظریات اور تربیت نے ان کو دھرم سُدھار کا شعور دیا اور ہندو سماج نے پہلی مرتبہ کثرت پرستی کے فریب سے نکل کر

وحدت پرستی کی حقیقت کو اپنایا۔ اس ساری تبدیلی نے اسلامی اثرات کو بہت تیزی کے ساتھ قبول کیا اور ایک بالکل مختلف ذہنی فضاء قائم ہوئی، جس کے مجموعی عمل نے ایک ایسی ہندی اسلامی تہذیب کو تشکیل دیا جو ہندوؤں اور مسلمانوں کے مابین ہم آہنگی پیدا کرنے کا موجب ہوئی۔ اس سارے عمل کو اقتباس سے سمجھا جاسکتا ہے۔

> ''تیرہویں صدی میں حضرت نظام الدین اولیاء اور امیر خسرو نے اس عمل کی تکمیل کی اور سولہویں صدی میں اکبر کے ہاتھوں اس کو عروج منصب حاصل ہوا۔ اس عظیم الشان سماجی وثقافتی انقلاب میں درباری سرکاری وسائل نے براہ راست کوئی حصہ نہیں لیا تاہم اُنہوں نے محمود غزنوی سے شاہ جہاں تک اس میں کوئی مداخلت بھی نہیں کی''۔[۴۴]

پنجاب عام مشاہدے میں مکمل طور پر ڈھلانی میدان کی صورت میں ہے۔ اس کی سرحدیں شمال کے بلند قامت پہاڑوں سے جنوب کے خشک اور بے آب وگیاہ ریگستانوں تک پھیلی ہوئی ہیں۔ اس خطے کی ڈھلان باقاعدہ اور بتدریج ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے پہاڑی و بالائی حصے معتدل بلندی پر ہیں۔ مشرق میں کوئی علاقہ اس علاقے جیسی خصوصیات نہیں رکھتا۔ سیاح اس کے سرسبز و شاداب رستوں اور وسیع وعریض میدانوں سے گزرتا ہوا انتہائی بنجر اور خشک خار دار جنگلوں تک پہنچ جاتا ہے۔ اس خطے کی آب وہوا میں گرمی اور سردی میں شدت پائی جاتی ہے۔ ہمالیہ کے جنوبی نشیبی علاقے تک پہلے خطے میں جنوب مغربی مون سون ہوائیں چلتی ہیں اور بارشیں کافی زیادہ ہوتی ہیں مگر ایسے علاقے جو پہاڑوں اور سمندر سے دور ہیں وہاں گرمی میں شدت ہوتی ہے اور نسبتاً بارشیں بھی کم ہوتی ہیں لیکن اس صوبے کی آب وہوا ہر موسم میں سارے ہندوستان سے مختلف اور ہمیشہ خوشگوار ہوتی ہے۔ ''عبرت نامہ'' کے مصنف مفتی علی الدین اس صوبے کی آب وہوا کو ہندوستان کے دیگر خطوں سے کہیں بہتر سمجھتے ہیں اور اپنی مذکورہ تصنیف میں یوں لکھتے ہیں۔ یادرہے اس کتاب کا سال تصنیف 1853ء ہے:

> ''آب وہوائی ایں ملک از ساماں ربع سکون وسیاحان کوہ ہامون نحوی بہ سمع درآمدہ کہ اگرچہ لطافت ونزہت ایام منہار ملک ہدوستان را از دیگر بلا دربع مسکون بسیار خوشگوار و پسند غودہ اند، اما آب وہوای ملک پنجاب رازیادہ ازاں برگزیدہ وپسند نمودہ اند''۔[۴۵]

پنجاب کی آب وہوا کئی حوالوں سے متنوع اور خوشگوار خصوصیات کی حامل ہے اور اس کو ہندوستان کا باغ سمجھا جاتا ہے اور ان شمالی علاقہ جات کو دیکھنا سیاح کا خواب اول ہوتا ہے۔ ان شمالی علاقوں کو عبور کر کے جوں ہی جنوب کی طرف جائیں تو جنوب مغربی جانب ویران ریتلی سطح مرتفع جنوب، مشرق میں حصار کے ویرانوں پر نظر دوڑائی جائے تو عجیب وغریب مناظر چشم تماشا کے سامنے اُبھرتے ہیں۔ لامتناہی ویرانے، بیاباں، کھلے چٹیل میدان، گھاس پھوس اور اکا دکا جھاڑیوں کے ساتھ سامنے آن کھڑے ہوتے ہیں۔ دو آبوں کے مرکزی حصہ میں چراگاہیں اور سبزہ کی فراوانی کے باعث اعلیٰ نسل کے مویشی پائے جاتے ہیں۔ ایرانی و افغانی شعرا اس خطے میں آمد کے بعد واپس جانے پر آمادہ نہ ہوتے تھے اور یہاں کے رہن سہن میں بہت جلد گھل مل جاتے اور یہی وجہ ہے کہ یہاں فارسی زبان نے رواج پانے میں کوئی دیر نہیں کی اور علم وادب کا ایک نیا راستہ ہموار ہوا۔ عہد اسلامی میں لاہور، ملتان وغیرہ تعلیم وتربیت کا مرکز بن گئے۔

""عہد اسلامی میں لاہور، اوچ، ملتان اور سیالکوٹ جیسے شہر پنجاب میں تعلیمی خدمات کیلئے نمایاں حیثیت حاصل کر گئے تھے۔ سکھ اور برطانوی ادوار اور قیامِ پاکستان کے بعد بھی لاہور اور جالندھر شہروں کی تعلیمی خدمات بڑی نمایاں رہی تھیں""۔ ۳۲

زبان و ادبیات کے میدان میں صوبۂ پنجاب نے جو خدمات سرانجام دیں، اس میں ہندوستان کا کوئی دوسرا صوبہ ہم پلہ نہیں۔ ہڑپائی تہذیب کی مہروں کی عبارتیں یہاں کے قدیم ترین رسم الخط کا نمونہ ہیں۔ اس زبان کو شناخت نہیں کیا جا سکا اور نہ ہی ان کے زمانے کا تعین ممکن ہو سکا ہے۔ اس سرزمین پر آریاؤں کے ویدک بھاشاؤں سے زبانِ سنسکرت نے جنم لیا جو آگے چل کر دُنیا کی عظیم ادبی زبان کر اُبھری اور عرصۂ دراز تک اعلیٰ علمی وادبی زبان کے مرتبے پر فائز رہی۔

اس خطے کے شعر وادب کی قرأت وتفہیم سے قبل اس کے معاشرتی پس منظر میں پرورش پانے والے کرداروں کو بھی ذہن میں رکھنا ہوگا۔ شعر کی دیوی تو اُمراء، نوابین اور اہل دربار پر آغاز سے ہی فریفتہ رہی لیکن نثری تصانیف اپنے آغاز سے ہی معاشرے، رسم ورواج اور عقائد ورسوم سے جڑی ہوئی ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ شخصی کردار کو سمجھنے سے پہلے اس علاقے جو آج پاکستان کا حصہ ہے اور جس کا زیادہ تر علاقہ پنجاب اور وادیٔ سندھ پر مشتمل ہے کے لوگوں کے عقائد اور توہمات کے متعلق جانا جائے تاکہ کردار کے عمل اور فکری پس منظر کو شناخت کرنے میں آسانی رہے۔

یہ بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ مسلمانوں کی اس آمد نے ہندوستانی معاشرے کو دوسطحوں پر بالخصوص متاثر کیا۔ ایک اسلامی تعلیمات کے ذریعے جنہوں نے ہندووانہ سماج کی بنیاد کو ہلا کر رکھ دیا اور ایک بہت بڑی تبدیلی پنجاب کے ہندو سماج میں اُبھرنے لگی۔ طبقاتی نظام، ذات برادری کی بنیاد پر عظمت ورفعت کے معیار بدلنے لگے اور برابری اور غیر طبقاتی نظام کیلئے راہ ہموار ہونے لگی۔ اس سارے عمل نے ہندو دھرم کے عقائد کو بھی بُری طرح متاثر کیا اور ساتھ میں اُس کے سماجی نظام میں بھی ایک بڑی تبدیلی کیلئے بنیادی پیش خیمہ ثابت ہوا۔ اس کے علاوہ نووارد زبان فارسی اور بزرگانِ دین کی کتب اور تعلیمات نے ہندوستانی سماج کی مقامی بولیوں اور پورے نظامِ معاشرت کو نہایت بُری طرح متاثر کیا اور اس خطۂ میں زبان، ادب، رسم ورواج، عقائد، تعلیمات کی سطح پر ایک واضح تبدیلی رونما ہونے لگی، جس نے آگے چل کر ایک نئے معاشرے کو قائم کیا، جس کا معیار زندگی پہلے سے موجود دو انتہاؤں کے حامل نظام، جن میں سے ایک شاہانہ اور دوسرا شودر تھا، کی نسبت بہتر، اعتدال پسند اور اپنے مجموعی مزاج کے حوالے سے انسان دوست اور اسلام پسند تھا۔

اعتقادات و توہمات ان پڑھ لوگوں کی زندگی کی متاعِ بیش بہا ہوتے ہیں جو ان کیلئے ایک سطح پر مذہب ایسی اہمیت اور ضرورت اختیار کر جاتے ہیں۔ اکثر نیم خواندہ حضرات بھی رواداری اور عقلِ رسا نہ ہونے کے باعث ان عقائد وتوہمات میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

ان دو اقسام کے لوگ اپنی معاشرتی اور سماجی زندگی میں خواہ اُس کی نوعیت انفرادی ہو یا اجتماعی، ان عقائد وتوہمات سے ہرگز ہرگز صرف نظر نہیں کر سکتے۔ ان معاشرتی اعتقادات وتوہمات کی ذیل میں اساطیر بھی مذہبی روایات کا تکمیلی جزو بن کر سامنے آتے

ہیں، اسی لئے مذہبی اعتقادات اور رسوم کے ساتھ ان کا تعلق گہرا ہوتا ہے۔ ابتداء میں ان اساطیر کو فطرت اور کائنات کے مظاہر کی تفسیر کی صورت میں فروغ ہوا، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ انہوں نے مذہبی رسم ورواج کی شکل میں حُرمت اور تقدیس کا درجہ حاصل کرلیا۔ ہر معاشرے کے اپنے خاص اعتقادات اور واہمے ہوتے ہیں جن کی تشکیل میں جغرافیائی ماحول، مذہب، نسل، تو ہم اور سماجی سوچ سب مل کر اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض ایسے ہوتے ہیں جو اپنے معاشرے کی اکثریت کو اپیل کرتے ہیں اور کچھ اس طرح کے ہوتے ہیں جن کو لوگوں کی ایک بڑی تعداد رد کر دیتی ہے۔

پنجابی معاشرے میں اعتقادات و توہمات اور اساطیر بڑے منفرد، جاندار، حیران کن، اور متنوع ہیں۔ ان کی بنیادیں رموز کائنات کے علاوہ بدھ، عیسائی، ہندو، جین یہودی، مذاہب کے ساتھ ساتھ دین اسلام میں بھی نہایت گہرائی تک موجود ہیں۔ ان میں سے کئی خالص مقامیت کے حامل ہیں اور کئی ایسے ہیں جو اجنبی زمینوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں کئی چینی، وسطی ایشیائی، ایرانی، عربی اور یورپی سرزمین سے ہجرت کرکے اس علاقے میں اپنے یقین رکھنے والے مہاجروں کے ساتھ آئے اور پھر اس معاشرے میں ایسے رچے بسے کہ گویا اُن کا تعلق اسی سرزمین سے ہے۔ عشرت رحمانی کے خیال کے مطابق:

> ''پنجاب کے معاشرتی اعتقادات وتوہمات کو ایک طرح سے پاکستان ہی کے اعتقادات وتوہمات کہنا چاہئے۔ مذہبی اساس پر مبنی اعتقادات توہمات کو چھوڑ کر باقی اعتقادات وتوہمات پنجاب کے سبھی لوگوں کا سرمایہ ہیں۔ جن کے پس منظر میں مقامی اور غیر مقامی عوامل کارفرما ہیں۔ یہی حال سیکولر اعتقادات وتوہمات کا ہے۔ پنجاب میں قدیم زمانے سے لے کر اب تک جو اعتقادات وتوہمات اور اساطیر مروج رہے ہیں۔ وہ حسب ذیل اقسام کے ہیں۔
>
> الف: پہلی قسم جو خالصتاً مقامی مگر غیر اسلامی مذاہب اور معاشروں سے تعلق رکھتی ہے۔
>
> ب: دوسری قسم جس کا کلیتاً تعلق اسلام اور اسلامی معاشرے سے ہے۔
>
> ج: تیسری قسم جو اسلامی، مقامی اور غیر ملکی اعتقادات وتوہمات اور اساطیر کی آمیزش سے پیدا ہوئی ہے۔
>
> د: چوتھی قسم کے اعتقادات وتوہمات جن کا مذکورہ بالا تینوں قسموں میں سے کسی ایک کے ساتھ کوئی تعلق بھی نہیں بلکہ یہ محض انسانی جہالت کا نتیجہ ہے او اس کی نوعیت سیکولر ہے''۔[۲۷]

ہندوؤں کا عقیدہ ہے کہ اگر کوئی نیا لباس ہفتے کے دن پہنا جائے گا تو وہ زیادہ چلے گا۔ مسلمان بروز جمعہ اور عیدین کے موقع پر نیا لباس پہننا بابرکت سمجھتے ہیں۔ نیا زیور اتوار کے دن پہننا اچھا سمجھا جاتا ہے کیونکہ عقیدہ ہے کہ اس دن پہنا گیا زیور کھونے کا خدشہ نہیں ہوتا۔ اسی پس منظر میں یہ قول مشہور ہے کہ ''بدھ سنیچر کپڑا، گہنا اتوار'' یعنی '' نئے کپڑے ہفتہ اور بدھ کے دن پہنو اور نیا زیور اتوار کے دن''۔

پرندوں میں اُلو کو ویرانی کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ کسی مکان پر گدھ کا بسیرا بدنصیبی کی علامت جانا جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص سانپ دیکھ لے تو اسے اپنے منہ سے لفظ سانپ نکالنے کے بجائے نرمی سے کیڑا کہہ دینا چاہئے۔ عقیدے کے مطابق ایسا کہہ دینے سے سانپ اندھا ہو جاتا ہے اور جنبش نہیں کرسکتا۔

اگر کسی حاملہ عورت کا سایہ سانپ پر پڑ جائے تو کہا یہ جاتا ہے کہ سانپ کی رفتار سست پڑ جاتی ہے۔ بچے کی پیدائش کے وقت ماں کے کمرے کی چھت پر کانٹے دار جھاڑیاں رکھ کر دی جاتی ہیں تا کہ کوئی بیمار کتا یا بلی چھت پار نہ کر سکے جو بدشگونی بھی جاتی ہے۔ جس بچے کو نظر لگ گئی ہو اس کے علاج کیلئے کچھ سوکھی مرچیں لیکر اس بچے کے سر پر وار کر اُن کو آگ میں ڈال دیا جاتا ہے۔ اگر مرچوں کا دھواں آنکھ میں نہیں لگتا تو یہ بات یقینی سمجھی جاتی ہے کہ بچے کو نظر لگی ہوئی ہے۔ زلزلے کے بارے میں لوگوں کا عقیدہ عام یہ ہے کہ ہماری زمین سفید رنگ کے ایک بیل کے سینگ پر کھڑی ہے۔ جب بیل زمین اُٹھائے اُٹھائے تھک جاتا ہے تو وہ زمین کو دوسرے سینگ پر منتقل کرتا ہے جس کی وجہ سے زمین میں لرزش پیدا ہوتی ہے۔ جسے عرف عام میں زلزلہ کہا جاتا ہے۔ اگر دوپہر کے وقت سورج کے گرد ہالہ پڑ جائے تو لوگ قیاس کرتے ہیں کہ بارش آنے والی ہے یا بادشاہ کی موت۔

اگر ایک گھر میں ایک ہی وقت میں دو شادیاں خصوصاً لڑکوں کی ہوں تو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک کی شادی ٹوٹ جائے گی۔ کہا جاتا ہے کہ جوتی سمیت چارپائی پر چڑھنے سے سانپ چارپائی پر چڑھ آتا ہے۔ اگر اذان کے وقت کتے بھونکیں یا گیدڑ بولے تو کہا جاتا ہے کہ اذان دینے والا عیب دار انسان ہے اور گاؤں پر عذاب نازل ہونے والا ہے۔

پاکستان میں مشائخ کے مختلف مزار اور خانقاہیں عوامی طبقوں پر بڑی مضبوط گرفت رکھتے ہیں۔ ان کے مرید یا پیروکاران سے والہانہ عقیدت رکھتے ہیں۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ ایسے لوگ ووٹ ڈالتے وقت غیر جانبدار رہتے ہیں اور اگر پیر نے حکم دیا ہو تو پھر وہ والہانہ جذبے سے ووٹ ڈالتے ہیں۔ پاکستان میں پیروں کا اثر ورسوخ اب بھی بے حد ہے۔ پیر کو روحانی شخصیت کا درجہ حاصل ہے۔ بچوں کی پیدائش، شادی بیاہ اور موت کی رسوم میں پیر کا بڑا اہم کردار ہوتا ہے۔ مرید اور عقیدت مند اپنے ذاتی معاملات میں پیر کی رائے کو صائب سمجھتے ہیں۔

یہ ایک اٹل حقیقت ہے کہ ایشیا اور افریقہ میں نوآبادیاتی نظام کے قیام، رسوخ اور عمل داری میں وہاں کے مقامی طبقہ اعلیٰ کا کردار بے حد اہمیت کا حامل رہا ہے اور شاید یہ بہت بڑی اور اہم وجہ ہے کہ اقوامِ یورپ ان وسیع رقبوں اور بڑی بڑی آبادیوں پر اپنے چند سپاہیوں اور منتظمین کی مدد سے کامیابی کے ساتھ حکومتی کرتی رہی ہے۔ رونلڈ رابنسن کے مطابق:

> ''نوآبادیاتی انتظامیہ کے ذمے اہم ترین کام مقامی بااثر افراد کا کھوج لگانا اور ان کی حمایت کا حصول ہوتا تھا اور یہی نوآبادیاتی حکومتوں کی کامیابی کا اہم ترین راز بھی تھا۔ اس حمایت کے عوض نوآبادیاتی حکومتوں نے بااثر افراد کی ہر ممکن معاونت ودستگیری کی نیز تمام تر حکومتی پالیسیاں انہی کے کمرشل اور زرعی مفادات کو پیش نظر رکھتے ہوئے مرتب کی گئیں کیونکہ امن عامہ کے قیام کیلئے ان افراد کی حمایت استعماری قوتوں کیلئے اشد ضروری تھی''۔ [۲۸]

یہ بات ہماری توجہ کا ایک بہت اہم امر کی جانب مبذول کراتی ہے اور اور ہم اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اس خطہ میں انگریز راج کن بنیادوں پر قائم ہوا اور پھر نمو پا کر ایک مضبوط درخت بن گیا اور اس سامراجی درخت کی پرورش و پرداخت میں ہندوستانی اشرافیہ نے کوئی کسر باقی نہ اُٹھا رکھی جس کے نتیجہ میں غلامی کا طوق ایک صدی کے دائرے کو بھی پھلانگ گیا۔

وسطی پنجاب کثرت آبادی کا شکار ہے۔ یہاں پر زمین چھوٹے چھوٹے مقامات کی صورت میں کاشت کی جاتی ہے لیکن

لاہور کے کچھ علاقوں میں بڑی زمینداریاں بھی تھیں۔ وسطی میدانوں کے جنوب مشرقی اور شمال مغربی علاقے بے آب وگیاہ اور افلاس زدہ تھے، جنوب مشرقی علاقوں میں روہتک اور حصار جیسے قحط کے مارے ہوئے اضلاع موجود تھے جبکہ شمال مغرب میں ملتان اور جھنگ کے اضلاع تھے جہاں زمین ریتلی تھی اور ان علاقوں میں بارش بھی خاطر خواہ نہ ہوتی۔ آب رسانی کے وسائل کی عدم موجودگی میں ملتان اور جھنگ میں زیادہ تر علاقے بے آباد اور ویران تھے اور زمین کی ساخت عمدہ ہونے کے باوجود یہاں سے کاشت کاری کا حصول مشکل ہدف تھا۔ مزید مغرب میں چناب اور ستلج کا درمیانی علاقہ وادیٔ سندھ کے ساتھ ساتھ میانوالی، مظفر گڑھ، ڈیرہ غازیخان کے اضلاع تھے۔ یہ پنجاب کا پسماندہ ترین علاقہ تھا جہاں زراعت بہت کم اور غیر ترقی یافتہ اور ذرائع آمدورفت قدیم طرز کے تھے جن کا زیادہ تر انحصار دریائے سندھ کے بہاؤ پر ہوتا۔ ایک طویل عرصہ تک یہ اضلاع پنجاب کے باقی علاقوں سے کٹے ہوئے تھے اور سندھ کے ساتھ ان کے تعلقات و روابط دوستانہ بنیادوں پر استوار تھے اور انہی تعلقات کی بنا پر ان کے تعلقات و روابط دوستانہ بنیادوں پر استوار تھے اور انہی معاملات کی بنا پر یہاں کی زبان اور طبعی خصوصیات پر سندھی ماحول کا اثر صاف دکھتا ہے۔ اس علاقے کی زیادہ تر قابل کاشت زمین بڑے بڑے زمینداروں کی ملکیت تھی۔ شمال میں شاہ پور، جہلم، راول پنڈی اور اٹک کے اضلاع ہیں جہاں پنجاب کے میدانی علاقے کا اختتام ہو جاتا ہے اور پہاڑی علاقہ اور کوہ نمک کی ناہموار اور پتھریلی سرزمین کا آغاز ہوتا ہے۔ باوجود اس کے کہ یہاں بارش کثرت سے ہوتی ہے لیکن آبپاشی کی سہولتیں نہ ہونے کے باعث کاشت کاری کے سلسلہ یہاں موجود نہیں۔ زمین کی سطح سخت ہونے کے باعث ان علاقوں میں کاشت کاری یوں بھی جوئے شیر لانا کے مصداق ہے۔ لہٰذا یہاں کے نوجوان فوجی بن کر زراعت سے حاصل ہونے والی محدود آمدنی میں اضافے کی سعی کرتے ہیں۔

پنجاب کا معاشرہ زیادہ تر دیہی ہے۔ یہاں کے مکینوں کی آبادی کی ایک بڑی تعداد دیہات میں رہتی ہے۔ جہاں زیادہ تر لوگ مٹی کے بنے ہوئے گھروں میں مقیم ہوتے ہیں۔ ان گھروں کے چاروں طرف حفاظتی مقصد کیلئے دیوار بنا دی جاتی ہے۔ دیہات میں تمام گھر ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس خطے کے دیہات میں سیاسی اثر ورسوخ کا سرچشمہ زمین کی ملکیت ہوتی ہے۔

> ''نظامی مشینری قائم کرتے وقت مغلوں اور سکھوں کی طرح انگریزوں نے بھی اس اہم حقیقت کو ملحوظ خاطر رکھا کہ زمیندار طبقے کے تعاون کے بغیر انتظامی امور کی انجام دہی بہت مشکل امر ہوگا البتہ اپنے پیش رو اصحاب اقتدار کے برعکس انگریزوں نے اقتصادی اصلاحات بھی متعارف کروائیں جس کے نتیجہ میں شہری متوسط طبقے نے جنم لیا، جن کے مفادات روائتی مقتدر طبقات سے متضاد تھے۔ یہیں سے دو (ایک دوسرے کی مخالف) سیاسی روایات کا وجود عمل میں آیا جنہیں شہری و دیہی سیاسی روایات کا نام دیا گیا۔ [۲۹]

گو ٹالبوٹ کا بیان خالص سیاسی پنجاب کے حوالے سے ہے اور اس میں صوبہ میں تشکیل پاتی اور مروج ہوتی سیاسی صورتحال کا نقشہ کھینچا گیا ہے لیکن اس کی روشنی میں ہم پنجاب کے دو طبقات، شہری طبقہ اور دیہی اشرافیہ کے درمیان موجود اختلاف کو سمجھ سکتے ہیں جس پر پورے پنجاب کا مزاج متعین ہو رہا ہے اور آگے چل کر یہی مخصوص مزاج رسم ورواج، عقائد ونظریات اور ادبی نکتہ نظر کے متعین وترویج کے باعث رہا ہوگا۔ اس سارے منظر نامے میں پنجاب کا وہی کردار اس کی بدامنی سے عبارت ہنگامہ خیز تاریخی

جدل کے نتیجے میں تشکیل پایا ہے۔ اسی بدامنی کی وجہ سے اس صوبہ میں اقتصادی و زرعی ترقی کا عمل بے حد سست رہا ہے۔ جس کی وجہ سے زمینداروں میں اپنی زمینوں پر رہتے رہنے کی عادت ایک پریت کی شکل اختیار کرتی چلی گئی او ایک اعلیٰ طرز زندگی کا نمونہ یہاں ترویج نہ پا سکا۔ اس کے برعکس رمی و روائیتی زندگی جو عہد قدیم کی نمائندہ تھی اپنی پُرانی اور کہنہ شکل میں قائم رہی چونکہ پنجاب کو وادی گنگا کے دروازے کی حیثیت حاصل رہی (گو تقسیم کے بعد اس کی حالت مختلف ہے اور عمومی وکلی حالات بھی) ہے۔ اس لئے سکندر اعظم کے زمانے سے یہ خطہ حملہ آوروں کی مسلسل یلغاروں کیلئے انتخاب پاتا رہا۔ یہ حملہ آور لوٹ مار کرتے ہوئے جرنیلی سڑک (جو دہلی کو کابل سے ملاتی ہے) تک جا پہنچتے اور وادیٔ گنگا و جمنا میں داخل ہو جاتے۔ پنجاب کے بعض قصبات جرنیلی سڑک کے کنارے ہی تجارتی مراکز کی صورت میں ظہور پذیر ہوئے۔ مثال کے طور پر اٹک، جہلم اور گجرات کی ترقی اسی وجہ سے ہی ممکن ہو سکی کیونکہ وہ دریاؤں کے کنارے اسی مقام پر آباد تھے جہاں سے ان دریاؤں کو عبور کیا جاتا تھا اور یہی وہ بڑی وجہ تھی جو ان قصبات کی جغرافیائی اہمیت کا باعث بنی۔ لاہور اور ملتان اس صوبے کے ایسے شہر تھے جن کی اپنی اپنی ثقافتی میراث تھی لیکن ہندوستانی مرکز دہلی سے قریب ہونے کی وجہ سے لاہور خاص اہمیت کا حامل رہا جبکہ ملتان کو وہ خصوصیت نہ دی گئی جو لاہور کے حصہ میں آئی، جس کی ایک بڑی وجہ دونوں شہروں کا جغرافیہ ہے لیکن بہر حال ان دونوں شہروں کو شمالی ہند میں واقع دہلی، لکھنؤ اور آگرہ جیسے ثقافتی وسیاسی مراکز کے ساتھ تقابل وموازنہ کیلئے پیش کیا جا سکتا ہے۔

اس سارے منظر نامے میں اگر پنجاب کی دیہاتی زندگی کو ترتیب دیا جائے تو دیکھنے میں آتا ہے کہ پنجاب کی دیہی آبادی مختلف حصوں میں تقسیم ہے۔ ان کو پانچ درجوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ زمیندار جو کہ زرعی زمین کے بڑے بڑے قطعات کے مالک ہیں اور اپنی زمین کاشت کی غرض سے مزارعین کے حوالے کرتے ہیں۔ چھوٹے کاشت کار جن کی ملکیت تھوڑی بہت زرعی زمینیں ہوتی ہے اور اس کو زیر کاشت لا کر وہ اپنی زندگی کے دھارے کو قائم رکھتے ہیں۔ مزارعین، جو کہ اکثر اوقات کافی دولت مند ہوتے، بڑے بڑے زمینداروں کی زمینوں پر کاشت کاری کے علاوہ ان کی اپنی بھی زرعی زمین ہوتی ہے، اس کے علاوہ ملازم طبقہ جو کہ مختلف کام کاج کرتا ہے۔ یہ طبقہ زمیداروں کی خدمت کرتا اور اس کے عوض فصلوں میں سے معمولی حصہ وصول کر کے اپنی گزر اوقات کرتا ہے، آخر میں بے زمین کھیت مزدور ہیں جن کی زندگی اور پیٹ میں جلتی آگ کی تشنگی کا پورے کا پورا دارومدار زمینداروں پر ہوتا ہے۔

جہاں تک زمین کی ملکیت کے تناسب کا معاملہ ہے تو یہ مشرقی اور مغربی پنجاب میں بے حد مختلف ہے۔ مشرقی اضلاع میں مزارعین کا طبقہ آٹے میں نمک کے برابر ہے، یہاں کے دیہی ڈھانچے میں زمینداری کے قویتی عنصر کو پورا تحفظ حاصل تھا۔[۳۰]

لیکن مغربی پنجاب میں اور خاص کر اٹک جیسے ضلع میں کل زرعی اراضی کے نصف سے زیادہ وہ مزارعین کاشت کیا کرتے تھے جنہیں مالک یا زمین دار اپنی مرضی سے بے دخل کر سکتا تھا۔ یہ مزارعین یا تو زمینداروں کو فصلوں کی کٹائی کے بعد نقد رقم ادا کرتے تھے یا پھر بٹائی کے طور پر جنس میں ہی ادائیگی کرتے تھے۔[۳۱]

مقامی طور پر اس پیٹرن سے بعض اوقات استثنیٰ بھی دکھائی دیتا تھا۔ مثلاً مشرقی پنجاب کے ضلع فیروز پور کے نواب ممدوٹ کی جاگیر 60,000 ایکڑ پر پھیلی ہوئی تھی جبکہ مغربی پنجاب کے اضلاع جہلم، گجرات اور راولپنڈی کی بیشتر زمین چھوٹے کاشت کاروں

کی ملکیت تھی۔ یہ بات حیران کن ہے کہ پنجاب کے جاگیرداروں کے قبضہ میں بڑی بڑی اراضیاں تھیں لیکن اس کے باوجود ان کی ملکیتی زمین اُس قدر نہ تھی جتنی کہ اودھ کے تعلقہ داروں کے قبضہ وملکیت کا حصہ تھی۔ مغربی پنجاب کے سب سے بڑے زمیندار لغاری اور کوٹ گھیبہ کے تھے۔ ان خاندانوں کی جائیدادیں ڈیرہ غازیخان اور اٹک کے اضلاع میں واقع تھیں۔ لغاریوں کی جاگیر 100,000 ایکڑ جبکہ گھیبوں کی جاگیر 60,000 ایکڑ اراضی پر مشتمل تھی۔[۳۲]

لیکن یہ وسیع وعریض جاگیریں اودھ میں محمود آباد تعلقہ دار خاندان نو کی زیرِ ملکیت 397 مربع میل پر پھیلی جاگیر کے مقابلے میں معمولی وقعت کی حامل تھی۔ لغاریوں اور گھیبوں کی جاگیریں 88 مربع میل پر پھیل ہوئی تھیں، لہذا اسے محمود آباد کے تعلقہ داروں کے مقابلہ میں کچھ زیادہ حیثیت حاصل نہ تھی۔ شاہ پور کے ٹوانے اور ملتان کے دولتانے پنجاب کے سب سے بااثر زمیندار گھرانے تھے۔ البتہ ان کی کالرہ اور لڈن کی جاگیریں جو بالترتیب 15,000 ایکڑ اور 20,000 ایکڑ اراضی پر مشتمل تھیں۔ اودھ کے معیار سے محض درمیانے درجے کی جاگیریں تھیں۔[۳۳]

یہ بات ہندوستانی جاگیردارانہ نظامِ زندگی کے ایک پہلو کی عکاس ہے کہ کس طرح کچھ خاندان اور افراد پورے کے پورے معاشرے اور نظامِ زندگی پر اثر انداز ہو رہے ہوتے ہیں اور پورے سسٹم کے مزاج کے تعین میں اُن کا دخل ایک سامراجی قوت کی علامت اختیار کر لیتا ہے اور حق ملکیت اُن کے اختیارات کو اس حد تک وسیع کر دیا ہے کہ اُن کی پسند وناپسند اور عمل دخل پورے معاشرتی نظام کو متشکل کر رہا ہوتا ہے۔ اس خوفناک حقیقت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ محض:

"اودھ کے ضلع بیرائچ میں 23 تعلقہ دار 1652 گاؤں پر حق ملکیت رکھتے تھے۔ جن کی مجموعی اراضی تقریباً ساڑھے 12 لاکھ ایکڑ بنتی ہے"۔[۳۴]

اس ایک بیان سے اندازہ لگائیں کہ 1652 دیہات اور ان دیہاتوں کے مکین ایک خاندان کے رحم وکرم اور قہر وغضب پر اپنی زندگی گزارتے تھے اور اپنے نوابین کی سوچ، فکر اور دائرۂ عمل کو عبور کرنا اُن کے بس میں نہ تھا۔

"اودھ کے جاگیرداروں کے بارے میں ایک معمولی غلط فہمی رواج پا گئی تھی کہ یہ جاگیریں نیم خودمختار آزاد ریاستیں تھیں، جہاں مزارعین، مقبوضہ زمیندار کے ہر حوالے سے فرمانبردار ہوتے تھے۔ حقیقت کو مدنظر رکھا جائے تو یہ نقطہ نظر نہایت کمزور اور اصل حقائق سے یکسر برعکس ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ جاگیردار اپنی بکھری ہوئی جاگیروں پر معمولی نوعیت کا کنٹرول رکھتے تھے جبکہ حقیقی کنٹرول منشی کے پاس ہوتا تھا۔ نظامِ جاگیر کو چلانے کی خاطر وہ ہی مختلف دیہات کے سربراہوں سے رابطہ میں رہتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ جاگیروں کا نظام اس قدر سادہ نہ تھا جیسا کہ عموماً سمجھا جاتا ہے اور نہ ہی یہ طاقت کے ارتکاز ایک نقطہ تک محدود تھا"۔[۳۵]

مغربی پنجاب کے زمیندار اپنے اپنے علاقوں پر اس وجہ سے اثر ورسوخ قائم رکھے ہوئے تھے کہ انہوں نے اپنی زمینوں سے رابطہ منقطع نہ کیا تھا۔ اپنی جائیداد پر گرفت رکھنے کی دو بڑی وجوہات نظر آتی ہیں ایک تو اس علاقہ کے غیر معینہ سماجی حالات کے باعث زمیندار طبقہ سمجھتا تھا کہ انہیں اپنے علاقے اور وہاں بسنے والے ہر خاص وعام پر گہری نظر رکھنی چاہیے اور دوسری وجہ ان کا یہ

ادراک تھا کہ ان کا سماجی رتبہ اور قدر ان کے زرعی رقبوں کی وجہ سے ہے یعنی زرعی زمین کا مالک ہونا عزت، وقار اور مرتبے کی علامت ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ان زمینداروں کی طاقت ورسوخ کی ایک اور بڑی وجہ ان کا اپنی اپنی برادریوں کا سربراہ ہونا بھی ہے۔ جس کے باعث ان دیہاتوں میں ایک خاص طرح کی سادہ اور بردبار مزاج کی حامل ذہنیت پروان چڑھتی اور پنپتی ہوئی نظر آتی ہے، جس کے خمیر میں ہند ایرانی تصوف اور روحانیت کے نمایاں عناصر کو دیکھا اور محسوس کیا جا سکتا ہے۔ یوں زمینداروں کے اس رویے نے ایک مجہول اور غیر فعال کردار کو تعمیر کیا جس کی ذاتی پسند نہ پسند اور مرضی کا کوئی وجود نہیں اور اسی کی ذاتی زندگی، معاشی وسائل حتیٰ کہ ذاتی گھریلو معاملات بھی جاگیردار کے دائرہ عمل میں ہوتے ہیں اور وہ جیسا عمل چاہے اس کے ساتھ کر سکتا ہے۔ یوں گویا اس طبقہ کے ہاں انا اور خودداری کے وہ معنی نہیں جو لغات اور اخلاقیات کی کتابوں میں درج ہیں۔ کمال کی بات یہ ہے کہ یہ لوگ اپنی اولاد کے متعلق فیصلہ سازی کا حق بھی نہیں رکھتے اور اسی سلسلے میں بھی انہیں اپنے جاگیردار، تعلق دار، زمیندار وغیرہ کی ہاں میں ہاں ملانا ہوتی ہے۔

انگریزوں نے آغاز سے ہی اس صوبے میں برادریوں اور زمینداروں کی اہمیت کو تسلیم کیا اور ان کے عوامل کو سامنے رکھ کر لائحہ عمل تیار کئے۔ انہوں نے ہی مناسب جانا کہ اپنے اقتدار کو مستحکم کرنے کیلئے پنجاب کی ایسی ہی سماجی تنظیموں کا تعاون حاصل کیا جائے چنانچہ فرقہ وارانہ وفاداریوں کو اپنے حق میں استعمال کرنے کی بجائے انہوں نے قبائل اور برادریوں کی طاقت اور اثر پر انحصار کرنا بہتر سمجھا اور اسی لائحہ عمل کو مدنظر رکھتے ہوئے انہوں نے دو بڑے سماجی گروہ، جو بعد میں مربوط اداروں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جس میں انگریز راج کی کھلی ہمدردی اور نوازشات کا بے تحاشا دخل ہوتا ہے، ایک زمیندار اور دوسرا صاحب خانقاہ، جسے ہم پیر، سجادہ نشین کی صورت میں بھی دیکھ سکتے ہیں۔

پیر، سجادہ نشین اس حد تک مضبوط کردار ہے کہ اس کا مرید اُس کی مرضی ومنشاء کے بنا ووٹ ڈالنے کے متعلق سوچ بھی نہیں سکتا۔ عام رویہ یہ ہے کہ مرید ووٹ کے معاملے میں غیر جانبدار ہوتا ہے اور اُس کو اس سارے عمل سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی لیکن اگر پیر اشارہ کرے تو وہ والہانہ اس عمل میں شریک ہو جاتا ہے اور اگر پیر کا اپنا اُمیدوار میدانِ سیاست کا سوار ہوا تو یہ بات ناممکن ہے کہ مرید اپنے پیر کو چھوڑ کر کسی اور شخص یا پارٹی کو ووٹ دے۔ ایسے مریدین کی نہ کوئی پارٹی ہوتی ہے نہ کوئی سیاسی ایجنڈا، بلکہ ان کی مرضی صرف اور پیر کی رضا وخوشنودی کا حصول ہوتا ہے۔

عہد موجود میں خانقاہ نے مسلم معاشرے میں (پاکستانی مسلم معاشرہ) ایک باقاعدہ اور منظم ادارے کی شکل اختیار کر لی ہے۔ اب تو صورتحال یہ ہے کہ خانقاہوں سے حاصل ہونے والی سالانہ آمدن کروڑوں روپے تک ہوتی ہے اور ان درباروں پر حاضری کیلئے آنے والے لوگوں کی تعداد سینکڑوں سے لیکر ہزاروں تک ہوتی ہے۔ دن رات یہاں لوگ حاضری کیلئے آتے ہیں، اس لحاظ سے دربار یا خانقاہ کو آج جدید تر شہری منصوبہ بندی اور فنِ تعمیر کے اُصول وضوابط کے مطابق پرکھنے، ڈیزائن کرنے، توسیع کرنے اور زائرین کو سہولیات فراہم کرنے پر توجہ دی جاتی ہے۔

''انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے مطابق خانقاہ فارسی زبان کا لفظ ہے جس سے مراد ایک ایسی عمارت کی قسم ہے جو کسی خاص صوفی سلسلے سے متعلق صوفیا اور ان کے مریدین کے زیر استعمال رہتی ہے''۔[۳۶]

صوفیا اور بزرگ جب تک حیات رہے ان کا کوئی مستقل ٹھکانہ نہیں تھا، وصال کے بعد ان کے حجرے کو ہی ان کی جائے تدفین بنا دیا گیا اور اُن کے مریدین کیلئے یہ جائے تدفین، مزار یعنی زیارت گاہ کا درجہ اختیار کر گیا۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ اُسی جائے تدفین پر صوفی یا بزرگ کے وصال کے بعد اُس کے خلیفہ نے اُس کی تعلیمات کو جاری رکھا۔ ان مقامات پر عموماً دو طرح کے لوگ ہوتے تھے۔ ایک مریدین یا زائرین یا مسافر جو زیارت یا حاضری کی تما لئے یہاں آتے تھے اور مختصر قیام کے بعد چلے جاتے تھے جبکہ دوسرے وہ لوگ ہیں جو یہاں مستقل رہتے تھے، یہ خدمت گار، منتظم، متولی، گدی نشین یا بزرگ کے خاندان سے متعلق لوگ ہوتے تھے جو زیارت کیلئے آنے والے لوگوں کو خوش آمدید کہتے، ان کی میزبانی کرتے، ان کے کھانے پینے کا انتظام کرتے تھے۔

عہد قدیم میں خانقاہ یا دربار پر آنے والوں کیلئے کچھ اخلاقی پیمانے مقرر کر لئے گئے تھے جن کی پابندی کرنا ہر زائر کیلئے لازمی تصور کیا جاتا تھا۔ جو کوئی ان اُصولوں کی خلاف ورزی کرتا، اُس کو دربار اور اہلیان دربار کی نگاہ میں عزت اور توقیر حاصل نہ ہوتی تھی مثلاً اگر کوئی صوفی کسی دربار پر آنا چاہتا، تو اُس کیلئے لازم تھا کہ وہ سہ پہر سے پہلے پہنچ جائے، دو رکعت نماز نفل ادا کرے اور پہلے سے موجود افراد و اصحاب کے ساتھ ملنے میں گرمجوشی کا اظہار کرے۔ عمومی روایت یہ تھی کہ آنے والے کو کچھ نہ کچھ کھانے کیلئے پیش کیا جاتا، عام طور پر یہ قیام تین روزہ ہوتا، جس میں شیخ سے ملاقات کی جاتی اور رخصت ہونے سے پہلے با قاعدہ اجازت طلب کی جاتی تھی۔ اگر کسی کا قیام تین روز سے زائد ہوتا تو اُس کیلئے خدمت بجا لانا ضروری تھا۔ خانقاہ یا دربار میں پہلے سے موجود لوگوں کیلئے ضروری تھا کہ وہ نئے آنے والے لوگوں سے خوش دلی سے ملیں، اُن کا احترام کریں، چہرے پر مسکراہٹ کے ساتھ اُن سے ملیں تاکہ کسی قسم کی بددلی، ناپسندیدگی یا نظرانداز کرنے کا تاثر نہ اُبھرے اور نہایت شفقت سے پیش آئیں، خدمت گاروں کا دوران گفتگو نرم اور شفیق رہنا لازم تھا۔ اگر نئے آنے والے زائر کو آدابِ خانقاہ سے واقفیت نہ ہو تو اُس کی تضحیک اہل خانقاہ کو منع تھی اور ضروری تھا کہ اُن کا رویہ اُس کے ساتھ توہین آمیز نہ ہو۔

یہ سارا منظر نامہ برصغیر پاک وہند میں تشکیل پانے والے معاشرتی اور سماجی نظام میں نہایت اہمیت کا حامل ہے جس نے غیر محسوس طریقے سے اس خطۂ ارض کے لوگوں کو متاثر کیا اور خاص کر پنجاب کے عوام ان اثرات سے خود کو نہ بچا سکے اور ان درباری اور خانقاہی رسم ورواج، آداب، عقیدتوں، منتوں اور کہیں اِن کے پس پردہ تقدیری فلسفہ کے زور پکڑتے جذبات نے پنجاب کے کلی سیاسی، سماجی اور تہذیبی دائرے کو متاثر کیا۔ اس ساری بحث کو غافر شہزاد کی اس رائے میں بھی دیکھا جا سکتا ہے:

> ”چشتیہ سلسلے کی خانقاہوں میں جماعت خانے کو بنیادی اہمیت حاصل رہی ہے۔ جماعت خانہ اجتماعی زندگی کیلئے ایک مرکز تھا جہاں بادشاہ سے فقیر تک قیام پذیر ہوتے۔ یہیں پر اخلاقی اور روحانی کلچر تشکیل پاتا۔ یہ سماجی اور ثقافتی زندگی کے مراکز تھے۔ چشتی صوفیاء کے ہاں مہمان نوازی ایک اہم ترین جزو رہا ہے۔ جہاں لنگر تقسیم کیا جاتا، چشتی صوفیاء کا خیال تھا کہ اگر کوئی شخص کہیں رہ جائے اور اُسے کھانا پیش کیا جائے تو وہ ایسے ہے جیسے وہ مردہ شخص کے ہاں گیا۔ اگر کچھ بھی خانقاہ میں پیش کرنے کیلئے نہ ہو تو کم از کم پینے کیلئے پانی ضرور پیش کیا جاتا۔ لنگر کے اخراجات فتوح یا نذرانہ جات سے پورے کئے جاتے۔ یہ جماعت خانے سب کیلئے کھلے ہوتے، امیر غریب، بادشاہ فقیر، سب کو خوش

آمدیہ کہا جاتا۔ خواجہ معین الدین چشتی کے خیال میں صوفیاء کو دریا کی طرح سخی، سورج کی طرح شفیق اور زمین کی طرح مہمان نواز ہونا چاہئے۔ شیخ کی زندگی میں خانقاہ میں شب و روز کی سرگرمیاں اور مقاصد مختلف تھے۔ شیخ کے بعد یہی خانقاہ محض مزار بن کر رہ گئی، جہاں عقیدت مند اور زائرین محض زیارت کیلئے اور اپنی خواہشات اور تمناؤں کے بر لانے کیلئے دُعا مانگنے آتے، چادریں، دیگیں اور نذرانہ جات پیش کرتے ہیں۔ اب ان مزارات پر اہل صحبت اور اہل خلوت نہیں ملتے ہیں بلکہ زائرین کو صرف اہل خدمت ملتے ہیں جو ان کی خدمت کم کرتے اور اپنی خدمت زیادہ کرواتے ہیں"۔ [۳۷]

اس ساری بحث سے ہمارے سامنے چند اہم بنیادی باتیں آئی ہیں جن کو آنے والے وقتوں میں برصغیر کے عوام کیلئے راہ نجات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی اور معصوم اور انجان لوگوں کے حقوق کی پامالی، استحصال کیلئے ان نکات کو بطور آلہ استعمال کیا جاتا رہا۔ ان میں سے تین خصوصیات ایک فرد کے کردار کے متعلق ہیں جبکہ تین حالتیں مزار پر موجود لوگوں کے حوالے سے ہیں۔ افراد کی خصوصیات کچھ یوں ہیں کہ اُن کو دریا کی طرح سخی ہونا چاہئے۔ گویا سخاوت کو کرداری سطح پر ایک نہایت اہم خوبی کے طور پر پیش کیا گیا۔ اس کے ساتھ اُس کو سورج کی طرح شفیق ہونا چاہئے جو اندھیروں میں اُجالوں کا سامان کرے، تیرگی کو روشنی میں بدل دے، کلیوں کو کھلنے کا چارہ فراہم کرے، گویا ایک مسیحا اور رہبر کی تمام خوبیاں ایک فرد میں ہونا ضروری ہیں جو خود تو جلے لیکن دوسروں کی مُرادیں بَر لائے اور تیسری بڑی اہم خصوصیت یہ ہے کہ اُس کو زمین کی طرح مہمان نواز ہونا چاہئے جو کہ مادر ہے، گویا ''ماں'' کا استعاراتی کردار بھی ایک فرد کو نبھانا ہوگا۔

اس سارے منظر نامے میں پنجاب میں دو قسم کے کردار ہمارے سامنے آتے ہیں، پہلا سیاسی نظام اور سیاسی افراد کا جو انگریزی عہد میں پلے بڑھے اور پنپے، اُن جاگیرداروں کا جنھوں نے اپنی جاگیر، جائیداد، مفادات اور روزگار کے تحفظ کیلئے سیاست کو بطور کاروبار اور ڈھال کے اپنایا، ان کا کوئی مذہب نہیں سوائے اپنے فائدہ کے، ان کی کوئی اخلاقیات نہیں، ماسوائے اس کے کہ وہ تمام افعال جو اُن کیلئے فائدہ مند اور سود مند ہوں۔

جبکہ دوسرا کردار عوام سے متعلق ہے جس کا مرکز اُس کی ذات کے بجائے، اُس کا سماج ہے۔ وہ ایک سورج ہے، ایک دریا ہے، ایک ماں ہے، اُس کی اپنی کوئی خواہش نہیں، اُس کی اپنی کوئی ضرورت نہیں۔ اُس کا دامن خوشیوں سے بھرا ہوا ہے اور جو چاہے اس دامن سے اپنی خوشیاں وصول کرتا چلا جائے، اُس کا کام اپنے سینے میں دبائے بیج سے تناور درخت کی آبیاری کرنا ہے، خشک صحراؤں اور تپتے ریگستانوں کو گلزار بنانا ہے، تیرہ بستیوں اور اندھیری وادیوں کو روشن کرنا ہے اور اس سب کے بدلے میں اُس کو صبر، قناعت اور شکر کی دولت سے نوازا جاتا ہے۔

اس سارے منظر نامے میں پنجاب اور پورے برصغیر میں ایک نیا کلچر تعمیر ہو رہا تھا جس کو نہ تو ایرانی یا عربی کلچر کہا جا سکتا ہے اور نہ وہ ہندی کلچر تھا۔ یہ ایک نئی شکل تھی جو مختلف تہذیبوں اور سماجوں کے ادغام سے تشکیل پا رہی تھی اور اسی نئی شکل نے آگے چل کر معاشرے کی کلیت میں اپنا اپنا کردار ادا کرنا تھا۔

اس بات کو ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ اسلامی کلچر عقیدوں کا گہرا رنگ لئے ہوئے ہے، ظاہر سی بات ہے کہ اسلام بنیادی طور پر ایک عقیدہ ہے اور کلچر اس کا عملی اظہار، مسلم معاشرے میں اسلام ایک حالت فاعلی ہے، اس لئے اس تناظر میں پیدا ہونے والا کلچر اسلامی کلچر یا مسلم کلچر کہلائے گا۔ اب اس بات کو ذرا گہرائی سے دیکھیں کہ مذکورہ بالا عقائد میں دو طرح کے تضادات پائے جاتے ہیں یعنی وہ کلچر جو اشرافیہ نے اختیار کر رکھا تھا اور وہ کلچر جو عوام کیلئے رائج تھا۔ اشرافیہ خود خانقاہ، دربار اور مزار کے گدی نشین، متولی وغیرہ تھے اور اس کو بطور ایک ادارے کے استعمال کرتے، وہ اِن سے ایک ہی وقت میں دو کام لیتے تھے، اول دولت کا حصول جو اُن کے اثر ورسوخ اور دربارِ شاہی میں مداخلت کا ذریعہ تھا اور دوم عوام میں مقبولیت کے ساتھ ساتھ اُن کے عقل وذہن کی ایسی نشوونما جو خود اُن کے حق میں بہترین ہو۔ مزار یا خانقاہ کے اندر موجود لوگ بھی تین طرح کے ہوتے تھے جیسا کہ ہم غافر شہزاد کی رائے سے جان سکے ہیں۔ ایک اہل خلوت، اہل صحبت اور اہل خدمت۔

> ”انگریزی عہد میں ان خانقاہوں کا نظام 1810ء اور 1863ء کے انگریزی حکومت کے ایکٹ کے تحت چلایا جاتا رہا، جہاں پہلے ریونیو بورڈ انتظام و دیکھ بھال کرتا تھا اور پھر ضلعی مجسٹریٹ اور مقامی افراد پر مشتمل کمیٹی ان مزارات کی دیکھ بھال اور رسومات کی ادائیگی کا اہتمام کرتی رہی۔ 1960ء سے سرکاری سطح پر چاروں صوبوں میں محکمۂ اوقات ان مزارات کی دیکھ بھال، تعمیر ومرمت اور توسیع کا کام سرانجام دے رہا ہے، یہاں سے حاصل ہونے والے نذرانہ جات اوقات سنٹرل فنڈ میں جمع ہوتے ہیں۔ عرس کی تمام رسومات حکومتی نگرانی میں سرانجام پاتی ہیں۔ آج یہ مزارات اور ان کا انتظام کہیں زیادہ پیچیدہ اور توجہ طلب ہوگیا ہے۔ زائرین کی بڑھتی ہوئی تعداد اور ان کو سہولیات بہم پہنچانے کیلئے حکومتی مشینری نے کہیں زیادہ فعال نظام کر رکھا ہے۔ سال بھر میں ہونے والی تمام سرگرمیوں میں سب سے اہم عرس کا انعقاد ہے جو پہلے ایک روزہ ہوتا تھا مگر اب بڑے مزارات پر دو یا تین روزہ ہوگیا ہے۔۔۔ پہلے پہل خانقاہ صرف شیخ کے مزار پر مشتمل ہوتی تھی جہاں ایک چھوٹی سی مسجد بھی تعمیر کی جاتی تا کہ زائرین نماز ادا کرسکیں۔ خواجہ معین الدین چشتی کے مزار پر مختلف مغل بادشاہوں نے اس طرح کی تین مساجد تعمیر کرائی ہیں جبکہ حضرت علی ہجویری، بابا بلھے شاہ اور حضرت بابا فرید الدین گنج شکر کے مزارات پر موجود قدیمی چھوٹی مساجد کو گرا کر بہت بڑی جامع مساجد تعمیر کی گئی ہیں جو شہر میں اب مرکزی جامع مسجد کی حیثیت رکھتی ہیں، اسی طرح زائرین کیلئے حفاظت پاپوش، مسافر خانے کی تعمیر، طہارت و وضو کی سہولت، سماں ہال، لنگر خانے، پارکنگ، داخلی دروازے، دکانات، پولیس چوکی، لینڈ اسکیپ وغیرہ کا خصوصی اہتمام کیا جاتا ہے“۔[۳۸]

عہد موجود میں دربار نے ایک مکمل ادارے کی شکل اختیار کرلی ہے جو براہ راست یا بالواسطہ عہد موجود میں دربار نے ایک مکمل ادارے کی شکل اختیار کرلی ہے جو براہ راست یا بالواسطہ معاشرتی اقدار، رسم ورواج، تہذیب وتمدن پر اثر انداز ہو رہا ہے اور پنجاب کے شہروں کی کچھا کھچ ٹریفک زدہ زندگی سے لیکر دریاؤں کے طفیل سیراب زدہ لہلہاتے کھیتوں کے کنارے آباد لوگوں تک ان رسم ورواج کے اثرات مستقل ہوتے رہتے ہیں۔ جس نے اس خطہ میں تقدیر پسندی، صبر وتشکر، قدامت پرستی وغیرہ ایسے رویوں کو نہ صرف جگہ دی بلکہ انہیں گہرائی تک قبول کیا۔ اگر حضرت بابا فرید الدین گنج شکر، بابا بلھے شاہ، حضرت علی ہجویری، حضرت سخی سلطان

باہو، حضرت خواجہ غلام فرید اور بری امام سرکار کے مزارات پر نظر دوڑائی جائے تو مزار شریف کہ جس کو اس نے سارے نظام میں مرکزی حیثیت حاصل ہے کے علاوہ کئی دیگر لازمی عناصر دربار کمپلیکس کا حصہ بن چکے ہیں، ان تمام عناصر کے درمیان باہمی ربط بھی موجود ہے مگر انفرادی حیثیت میں ان میں ہونے والی سرگرمیوں اور رسومات نے ایک مخصوص شکل اختیار کر لی ہے جس کے اثرات دربار اور مزار کے درودیوار سے نکل کر دور دور تک پھیل رہے ہیں اور اس خطہ میں پھلنے پھولنے والی زندگی براہ راست ان سے اثرات لیتی ہے۔

مولانا حسام الدین ملتانی کو جب خواجہ نظام الدین اولیاء نے خلافت عطا کی تو انہوں نے پیش کئے جانے والے نذرانہ جات کے متعلق استفسار کیا، مولانا حسام الدین ملتانی نے فرمایا:

> ''جب میرے پاس فتوحات (بغیر مانگے نذرانہ جات) آتی ہیں تو اس میں سے کچھ اپنے فرزندوں پر خرچ کرتا ہوں اور کچھ مسافروں کیلئے رکھتا ہوں اور کبھی ایسا وقت بھی آیا ہے کہ جب کئی کئی دن تک کچھ نہیں آتا تو اس وقت میرے بال بچے مجھے تنگ کرتے ہیں اور مسافر بھی محروم رہ جاتے ہیں کیا میں ایسے موقع پر قرض لے سکتا ہوں''۔[۳۹]

اس سوال کے جواب میں سلطان المشائخ نے جو فرمایا وہ اپنی جگہ ایک مکمل اور جامع موضوع ہے۔ فرماتے ہیں:

> ''اگر تم قرض لو گے تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو تم اپنے بال بچوں کیلئے لو گے یا مسافروں کیلئے، یہ مسافر بھی دو قسم کے ہیں یا تو وہ مسافر ہیں جو دور دراز سے آتے ہیں یا اسی شہر کے لوگ ہوں گے جو تمہارے پاس روزانہ آتے جاتے رہتے ہیں۔ ان لوگوں کیلئے جو دور دراز سے آتے ہیں اگر کچھ قرض حاصل کرلو تو کوئی حرج نہیں، اس کیلئے تم معذور سمجھے جاؤ گے۔ جو لوگ شہر سے آتے ہیں ان کیلئے تکلیف کی کوئی ضرورت نہیں۔ جو کچھ ہے سو ہے، رہا بال بچوں کا معاملہ سو اگر تمہارے پاس فتوحات آئیں تو اس میں سے خرچ کرو، اگر کچھ نہ ہو قرض لے سکتے ہو لیکن اگر اسی لین دین کے چکر میں رہو گے تو درویشی کے فرائض کب سرانجام دو گے، درویش تو وہ ہوتا ہے کہ اگر اس کے پاس موجود ہو تو خرچ کرے ورنہ صبر کرلے اور نامرادی کے ساتھ بسر کرے''۔[۴۰]

مندرجہ بالا حکایت سے نظام خانقاہی کو چلانے کیلئے مالی ذرائع پر روشنی پڑتی ہے اور ساتھ ہی ایک درویش اور سچے مسلمان کے اوصاف حمیدہ کی بھی وضاحت ہوتی ہے اور یہ معلوم پڑتا ہے کہ خانقاہ کے سجادہ نشیں، گدی نشیں، متولی وغیرہ کا کردار کس نوعیت کا ہونا چاہئے۔

آج اکیسویں صدی میں یہ ادارہ ایک دوسری شکل میں سامنے اُبھرتا ہے جہاں سے تعلیمات واثرات کا وہ سلسلہ تقریباً بند ہو چکا ہے جس کے اثرات عہد رفتہ میں پورے معاشرے پر ہوتے تھے ورنہ خطۂ پنجاب میں بسنے والا کسان، مزدور، تاجر، اُستاد، چوکیدار، مدرس، سیاستدان، بادشاہ، فقیر، امیر، غریب غرض ہر شعبۂ زندگی اور طبقۂ حیات کے افراد اس ادارے کے اثرات کو قبول کرتے اور اپنے روزمرہ کے معمولات میں ان کو برتتے تھے۔ لہٰذا اس معاشرے کے افراد کے عمومی اور خصوصی رویوں کو سمجھنے کیلئے اس ادارے کی فعالیت اور اثر اندازی کو نظر انداز نہیں کیا جاتا۔ اگر تھوڑا گہرائی سے مطالعہ کیا جائے تو اس خطۂ زمین میں پائی جانے

والی مذہب پسندی، تقدیری جبر پر یقین، اَن دیکھے خداؤں پر اعتقاد، ماورائی قوتوں پر اعتقاد وغیرہ ایسے رجحانات کے ڈانڈے بھی اسی نظام سے تلاش کئے جا سکتے ہیں۔ گو صوفیاء کا یہ مقصد نہ تھا اور نہ ہی اُن کی زندگیوں میں اس نوعیت کا تبلیغی مواد یا تعلیمی نظام ملتا ہے لیکن وقت کے ساتھ ساتھ معاشرے کے دوسرے انتظامی فعال شعبوں نے سماج پر اپنی گرفت مضبوط رکھنے کیلئے، اس ادارے کو استعمال کیا اور اس کے پس پردہ اپنے مقاصد کو حاصل کرنے کی کوشش کی جس میں وہ بڑی حد تک کامیاب بھی رہے۔

صوفیاء میں بھی مال و دولت کے ارتکاز کے حوالے سے اختلاف رہا، چشتی صوفیا اور سہروردی صوفیا دو الگ الگ نظریات اور حکمت عملی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس حوالے سے غافر شہزاد کی رائے کو بطور حوالہ پیش کیا جا سکتا ہے۔

> ''چشتی سلسلے کے صوفیاء جس قدر حکمرانوں اور مال و دولت دُنیا سے بھاگتے سہروردی اتنا ہی خوش دلی سے فتوح قبول کرتے تھے، فتوح میں چشتی صوفیاء زمین کا تحفہ قبول نہ کرتے تھے مگر سہروردیوں نے سیکڑوں ایکڑ اراضی فتوح میں حاکم وقت سے قبول کی۔ وہ عوام الناس سے کھلنے ملنے کو بھی زیادہ پسندیدہ نہ سمجھتے تھے بلکہ ان سے ملنے کیلئے مریدوں کو شاہی دربار کی طرح باقاعدہ اجازت نامہ لینا پڑتا تھا۔ پنجاب میں سہروردی سلسلے کے بانی حضرت بہاء الحق زکریا ملتانی نے جب انتقال فرمایا تو اپنے پیچھے ہر بیٹے کیلئے سات لاکھ ٹنکے (چاندی کا سکہ) ترکے میں چھوڑے جبکہ ہزاروں ایکڑ اراضی درگاہ کے نام وقف تھی جسے آٹھویں دہائی میں ذوالفقار علی بھٹو نے اشتمال اراضی کے دوران ہاریوں کو اس زمین کے مالکانہ حقوق دیئے''۔[۴۱]

پروفیسر محمد حبیب کی رائے اس حوالے سے اہمیت کی حامل ہے۔

> ''دورِ مغلیہ اور اس کے بعد صوفیاء کے مراکز کا طرۂ امتیاز فقر کے بجائے اوقاف ہو گئے ہیں اور ان اوقات کی ضامن حکومت وقت تھی''۔[۴۲]

صوفیاء کرام نے اپنی زندگی میں تو سلاطین وقت سے نذر و نیاز یا مدد معاش کچھ ایسے خوشگوار انداز میں قبول نہ کی بلکہ اس سے دور بھاگتے رہے مگر ان صوفیاء کے وصال کے بعد جب بادشاہ مزارات پر حاضر کیلئے آتے تو لین دین کے نئے نئے طریقے وضع ہونے لگے، جن کی تفصیلات میں جانا اس مقالے کا مطمع نظر نہیں۔ نور احمد چشتی دربار حضرت بی بی پاک دامناں کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ''یہاں پر پہلے چار مجاور تھے جن میں سے ایک لاوارث فوت ہو گیا، آج کل تین مجاور ہیں۔ عظیم شاہ، اللہ دین اور محمد بخش۔ چوتھا وارث جو لاوارث فوت ہوا اس کا حصہ عظیم شاہ اور اللہ دین نصفا نصفی لیتے ہیں۔ سال بھر میں کل اڑتالیس جمعرات آتی ہیں۔ ان میں سے ساڑھے اُنیس جمعرات کی آمدن عظیم شاہ اور ساڑھے انیس جمعرات کی آمدن اللہ دین لیتا ہے، بقیہ نو جمعراتوں کی آمدن محمد بخش کو ملتی ہے، اسی طرح ہر مہینے میں سے بارہ دن عظیم شاہ، بارہ دن اللہ دین اور چھ دن محمد بخش چڑھت آمدن لیتا ہے۔ اس طرح قبرستان میں جو میت دفن ہونے کے واسطے آتی ہے اس سے ملنے والی آمدن بھی تقسیم ہوتی ہے۔ مثلاً ایک روپیہ ملے تو پانچ آنہ حق گورکنی ہے جبکہ گیارہ آنہ

سجادگان میں درج بالا نسبت سے بانٹ لیا جاتا ہے تاہم عرس کے روز خرچ و چڑھت مشترک رہتی ہے۔"[۴۳]

کمال حیرت کی بات ہے کہ جو مقام صوفی کو اپنی زندگی میں حاصل ہوتا ہے، وصال کے بعد وہی مقام اُس کی درگاہ یا مزار کو حاصل ہو جاتا ہے بلکہ عقیدت و ارادت کے جذبات جو عقیدت مندوں اور زائرین کے ہاں پائے جاتے ہیں، بعد از وصال اور بھی بڑھ جاتے ہیں۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس درگاہ اور اس سے متعلق دیگر عمارات کی تعمیر و توسیع کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ درگاہیں اور خانقاہیں بڑے اداروں کی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں اور شہری آبادی میں ان کی موجودگی گردوپیش کی عمارات پر اور سیاسی، سماجی، ثقافتی، تہذیبی، مذہبی، سرگرمیاں ان پر اپنے اثرات مرتب کرتی ہیں۔

خصوصاً شہری آبادی میں درگاہ کی حیثیت ایک مقناطیس ایسی ہوتی ہے جو اپنی جیسی فطرت و شکل رکھنے والے زائرین و عقیدت مندوں کیلئے بے پناہ کشش اور کھچاؤ رکھتا ہے اور جس طرح ہر مقناطیس کے گرد ایک حلقۂ کشش (Magnetic Field) ہوتا ہے کہ لوہ چون جب اس کی کشش کی حدود میں آتے ہیں تو اول باہم کشش کا احساس جنم لیتا ہے اور جب قدرے قریب ہوں تو کھچے چلے آتے ہیں۔ بالکل ایسی ہی صورتِ حال سے زائرین اُس وقت دوچار ہوتے ہیں جب وہ کسی صوفی یا شیخ کے حلقۂ ارادت میں آتے ہیں، شیخ ایک مقناطیس کی طرح ان کو اپنی جانب کھینچ لیتا ہے اور پھر جیسے لوہ چون جو مقناطیس کے ساتھ چپکے رہتے ہیں، ان کے اپنے اندر کشش کی قوت پیدا ہونا شروع ہو جاتی ہے۔ ایسی ہی صورتِ حال سے زائرین گزرتے ہیں اور اپنی اپنی استعداد اور اہلیت کے مطابق ان کے اندر روحانی تبدیلیاں وقوع پذیر ہونے لگتی ہیں۔ زائرین کی خواہشات، تمنائیں، آرزوئیں، منتیں اگر پوری ہو رہی ہوں تو درگاہ پر حاضر ہونے والوں کی تعداد میں مسلسل اضافہ ہوتا رہتا ہے اور اس معاملے میں یہ ایام بھی ضروری نہیں کہ زائر مسلم بھی ہو بلکہ ان صوفیاء کی کرامات کا سلسلہ مذہب کی بجائے انسان دوستی کی بنیاد پر کھڑا ہے۔ زائرین کی توجہ، کشش کا مرکز و محور دراصل شیخ کی شخصیت ہوتی ہے اور یہ کرشمہ صوفی کی شخصیت کی وہ روحانی قوتیں دکھاتی ہیں جو وصال کے بعد بھی لوگوں کو اپنے حلقۂ اثر اور حلقۂ عقیدت میں مضبوطی سے جکڑے رکھتی ہیں۔ عموماً یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ایک وقت میں تمام کائنات کو تین سو اسی (380) صوفیاء کنٹرول کرتے ہیں۔ ان میں قطب، ولی، ابدال، اوتاد وغیرہ شامل ہیں۔ زائرین کا یہ اعتقاد ہوتا ہے کہ جس طرح زندگی میں صوفی اور شیخ نے لوگوں کی مدد کی ہے اور اُن کیلئے صلہ اور سہولت کیلئے کوشش کرتا رہا ہے۔ وصال کے بعد بھی وہ اسی طرح بلکہ زیادہ مؤثر انداز سے ان کی داد رسی کر سکتا ہے۔ جب زائرین کی خواہشات اور تمنائیں پوری ہو جاتی ہیں اور دُعائیں قبول ہو جاتی ہیں تو شیخ پر ان کا عقیدہ اور اعتماد اور بھی مضبوط ہو جاتا ہے اور اگر شنوائی نہ ہو تو زائرین کسی دوسری درگاہ کا رُخ کرتے ہیں۔ جب تمنائیں بر آئیں، شیخ پر اعتماد مضبوط تر ہو جائے تو زائرین کی حاضری کی تعداد میں اضافہ ہونا قدرتی امر ہے اور وہ نہ صرف خود حاضری دیتے ہیں بلکہ عزیزوں، رشتہ داروں اور اقرباء کو بھی ہمراہ لاتے ہیں اور اجتماعی تشکر ادا کرتے ہیں۔ صوفیاء کی عارفانہ شاعری لوگوں کے دلوں پر براہِ راست اثر انداز ہوتی ہے اور انہیں جذباتی طور پر زیادہ متحرک کرتی ہے اور وہ زیادہ عقیدت اور طمانیت اور کشش سے صاحب مزار کی جانب رُخ کرتے ہیں۔ مختلف علاقوں سے تمنائیں لئے، متنوع ثقافت و تہذیب کے باشندے درگاہ پر آ کر ایک دوسرے کے ساتھ ایک اَن دیکھے رشتے میں جڑ کر ایک ہو جاتے ہیں کہ ان کا مرکز ایک ہی ہوتا ہے۔ یہ زائرین خون کا

رشتہ نہ ہونے کے باوجود ''پیر بھائی'' کے رشتے میں منسلک ہوکر معاشرے میں ایک علیحدہ گروہ کی حیثیت سے اُبھرتے ہیں اور ان کے عادات و اطوار اور خصائل سے پورے کا پورا معاشرہ متاثر ہو رہا ہوتا ہے۔ اس خانقاہی نظام نے ایک خاص طرح کے معتقد اور غیر فعال کردار کو تعمیر کر کے معاشرے کا حصہ بنایا، جس کو خدا کے وجود کے اثبات کے لیے ایک مرشد، ہادی اور رہنما کی ضرورت رہتی ہے، اور اس کا اپنا فکری نظام مفلوج حالت میں رہتا ہے۔ یہ کردار خدا، انسانی، سماج اور ان سب کے مابین تعلق کی نوعیت پر غور و فکر کرنے کی بجائے اپنے مرشد کے آستانے پر ماتھا ٹیکے رہتا ہے اور اپنی خواہش کو مرشد کی خواہش پر قربان کرنا اپنی کامیابی اور فلاح گر مانتا ہے۔ اس سارے تانے بانے میں اس کی حیثیت ایک نامکمل انسانی کی سی ہے جو اپنی راہ کے تعین کے لیے دوسروں کی آنکھیں استعمال میں لاتا ہے۔ اور اس کی اپنی سوچ مقلدانہ اور غیر منطقی ہوتی ہے۔ اس نظام نے جدید حالت میں ڈھل کر ایک ادارے کی شکل اختیار کر لی ہے اور یورپی سرمایہ دارانہ نظام کا ایک بہترین نمائندہ ہے جس کے تحت پرورش پانے والے کردار تقدیر کے قائل اور منشائے خدا اور منشائے مرشد کو حرف آخر سمجھتے ہیں اور ان کی حیثیت نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے۔

اس خطۂ زمین کا تمدنی ماضی بے حد تابناک اور حیران کن خصائص پر مشتمل ہے۔ یہ تمدن اپنی قدامت کے اعتبار سے دُنیا کی قدیم ترین تمدنی قوت کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے اور خاص بات اس کی یہ ہے کہ یہ کئی حوالوں سے اپنے ہم عصر تمدنوں سے ممتاز اور منفرد ہے۔ اس تمدن کی شاندار روایات و اقدار کی طرح ڈالنے اور انہیں ایک تسلسل کے ساتھ آگے بڑھانے میں اس خطے کے دریائی نظام کا بڑا دخل ہے۔ یہ دریائی نظام دُنیا کا پانچواں بڑا دریائی نظام ہے جو یہاں کے لوگوں کیلئے ایک بیش بہا قدرتی عطیہ ہے۔ دریائی پانی کی سال بھر فراہمی، قدرتی بارش اور زیر زمین پانی کی وافر مقدار میں موجودگی سے سرزمین پنجاب کی زرخیزی اور پیداواری صلاحیت روزِ اول ہی سے انفرادی رہی ہے۔ ان حالات میں بکثرت زرعی پیداوار، دولت کی ریل پیل اور اور خوش حالی کے باعث یہ خطۂ انتہائی قدیم عہد میں دُنیا بھر میں ''سونے کی چڑیا'' کے نام سے مشہور ہو گیا تھا جو انسان یہاں پیدا ہوا وہ سازگار ماحول دیکھ کر ہمیشہ یہیں کا ہو رہا، اس کی خوشحالی کے باعث جو غیر ملکی حملہ آور، تاجر، مبلغ، فن کار، طبیب اور دیگر شعبہ ہائے زندگی کے لوگ یہاں آئے اُن کا مَن اس جگہ ایسا لگا کہ پھر وہ اپنے اصلی وطن واپس جانا بھول گئے۔ غیر ملکیوں میں دراوڑی، منڈا زبانیں بولنے والے، آریہ، یونانی، چینی، ایرانی، تورانی، منگول، غزنوی، جیلانی، مغل و عرب اور یورپی افراد سرفہرست ہیں جو یہاں آ کر ایسے آباد ہوئے کہ پھر کبھی واپسی کا نام تک نہ لیا۔ یہاں کی زبان ایسی سیکھی کہ اپنی زبانِ مادر تک بھول گئے۔ غرض چند سالوں میں ان پر مقامی ماحول اور ثقافت کا ایسا رنگ چڑھا کہ وہ بالکل مقامی معلوم ہونے لگے۔ البتہ یہ ضرور ہوا کہ ان نوواردوں کے ساتھ ان کی روایات، رسوم و رواج، عقائد و توہمات، عادات و اطوار، اخلاق و آداب، نظریات و تصورات، علوم و فنون، زبان و ادب، مذہب و قانون بھی آئے جن کا اکثر حصہ وہ بھول بھال گئے لیکن ان جملہ شعبہ جات کے کئی عناصر مقامی تہذیب و تمدن میں مدغم ہو گئے۔ چنانچہ ان غیر ملکیوں اور مقامی تمدنوں کے باہمی اختلاط سے پنجاب کا تمدنی و تہذیبی چہرہ ہمیشہ عالمِ شباب ایسی تازگی اور شگفتگی سے تمتاتا رہا۔ شاید اسی کا نتیجہ ہے کہ پنجاب کا انسان اپنے مزاج کی سطح پر وسعت اور آفاقیت کا حامل ہوتا ہے۔ وہ محنتی، ذہین، چاک چوبند اور مستعد ہوتا ہے اور دُنیا کے کسی بھی خطے اور آب و ہوا اور موسم میں گزر اوقات کر لیتا ہے۔ مہمان نوازی، رواداری، حوصلہ

مندی، جرأت، آگے بڑھنے کی صلاحیت اور بہادری اس کے مزاج کی نمایاں خوبیاں ہیں۔

تمدنِ پنجاب کا ایک ایک پہلو تابناک اور لائقِ تحسین ہے۔ پنجاب کے تمدن کی ارتقائی کہانی بھی لائقِ ستائش ہے لیکن اس پر کسی قسم کی بحث اور تفصیلات ہمارے مقالے کا حصہ نہیں، لہٰذا اس اور اس نوع کی دوسری تفصیلات وجزئیات سے دانستۂ دامن بچایا گیا گا تا کہ ہر قسم کی موضوعی ٹنگلک سے محفوظ رہا جا سکے۔

تعلیم، لسان، ادیان، ادب، مذہب، فنِ موسیقی، فنِ تعمیرات، فنِ تحریر وغیرہ کے اثرات اس خطے پر نہ قابلِ فراموش ہیں۔ یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ تمدن کی تشکیل وترقی میں انسانوں کے علاوہ وہاں کی زمین کا بھرپور کردار ہوتا ہے اور اسی نوعیت کا بھرپور اور صحت مند کردار اس خطۂ کی زمین نے اس علاقے کے تمدن کی ترقی وافزائش میں ادا کیا۔ اس خطۂ زمین میں تاریخی دور کے آغاز کے بارے میں محققین میں اختلاف پایا جاتا ہے، ان میں سے بعض اس کا آغاز رگ وید کی تخلیق کے ساتھ کرتے ہیں جبکہ بعض کی نظر میں اس دور کا آغاز پنجاب میں 800 ق م یا 600 ق م میں ہوا تھا۔ ایک امکان یہ بھی ہے کہ یہاں تاریخی دور کا آغاز آریوں کی آمد (1600 ق م) میں رگ وید کی تخلیق کے ساتھ شروع ہوگیا تھا کیونکہ یہ ایک مذہبی کتاب ہونے کے ساتھ ساتھ ایک نیم تاریخی دستاویز بھی ہے۔ آریوں کے بعد ایران کے ہخا منشی پنجاب میں برسرِ اقتدار آئے، ان کا اقتدار اس علاقے میں سکندرِ اعظم کے حملوں کے دوران اختتام پذیر ہوا۔ بعد ازاں چندر گپ موریہ برسرِ اقتدار آیا تو اس طرح یہاں کے تاریخی دور میں پہلی مرتبہ ایک مقامی حکومت قائم ہوئی جو ایک قلیل المدت حکومت ثابت ہوئی۔ اس کے بعد باختری یونانی، ہندی یونانی، ساکا یاشک، پارتھی یا پہلوا، کشان، ساسانی، کیدار کشان، ہن، کشمیری راجے اور دوسرے مقامی راجے مہاراجے اور آخر میں ہندو شاہی خاندان برسرِ اقتدار آئے۔ جن میں سے اکثر غیر ملکی تھے۔ جن میں سے زیادہ تر کا تعلق یونان، وسطی ایشیاء، چین اور ایران سے تھا۔ لہٰذا تاریخ کے اس قدیم دور میں یہاں کے تمدنی ماحول پر زبردست غیر ملکی اثرات مرتب ہوئے جس کے نتیجے میں یہاں کا تمدن رنگا رنگ تہذیبوں کا ایک گہوارہ بن کر سامنے آتا ہے۔ یوں یہاں بہت سے مزاج تعمیر ہوئے ایک طرف مذہبی شدت پسندی ہے تو دوسری جانب دنیا کی بے ثباتی کے ادراک کے باعث مال وحشمت سے محبت اور لالچ ہے لیکن ایک بڑی تعداد ایسے کردار کی ہے جو غیر جانب داررہ جاتا ہے اور اس کی حیثیت معروضی ہے۔ اس کا احساس جذبات اور ذاتی پسند ناپسند ایک اضافی شئے ہے وہ محض ایک ناظر اور بے معنی وجود کی طرح اشیاء ومظاہر کا مشاہدہ کرتا چلا جاتا ہے جس کے باعث اس کی ذاتی انا ءکہیں دب جاتی ہے یا پھر وجود سے عاری ہو جاتی ہے یہ کھوکھلے کردار اگر وجود کا اظہار مانگتے بھی ہیں تو وہ انا ء اور کسی حد تک حقیقی عزت نفس سے عاری رہتا ہے جدید اردو نظم جو راشد، میرا جی، مجید امجد اور فیض کے بعد ادھورے پن کا شکار ہوگئی ہے اور اسی میں برتے جانے والے جذبات واحساسات میں بیشتر کی حالت کارپس مواد (Carpus Material) کی سی ہے، کا مطالعہ آئندہ ابواب میں اسی مفروضے کے تحت کیا جائے گا کہ مسلمانوں اور انگریزوں کے علمی اور فکری تسلط میں نمو پانے والے اس معاشرے اور انگریزی سے درآمد کردہ اس صنف کے موجودہ تخلیق کار اپنی تخلیقی جہت میں کس حد تک انا ء، عزت نفس کے برتاؤ اور اظہار میں دیگر قوتوں کو شکست دینے میں کامیاب ہوئے ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ ضمیر حسن، سید، مشمولہ، دلی کی تہذیب، مرتبہ انتظار مرزا ڈاکٹر، اردو اکادمی، دہلی، 1987، ص 13، 14

۲۔ ضمیر حسن، سید، دلی کا آخری دیدار (مرتبہ) اردو اکادمی، دہلی، 1986، ص 13، 14

۳۔ نثار احمد فاروقی، مشمولہ، دہلی کی تہذیب، مرتبہ انتظار مرزا، ڈاکٹر، اردو اکادمی، دہلی، 1987ء، ص 41

۴۔ دو بوئر، ٹ، ج، تاریخ فلسفہ اسلام، مترجم عابد حسین ڈاکٹر، فکشن ہاؤس، لاہور، 1994ء، ص 8

۵۔ ریاض صدیقی، اردو زبان وادب کے مسائل، نفیس اکیڈمی، کراچی، 1989ء، ص 41

6. Quoted in the Rig-vedic Gelogy and the dand of the Sapta-Sindhu, Dr Jawala Parsad Pingeal Punjab Past and Present No.1, Part II, Oct 1967, P.205

7. Quoted in, the Rig-vedic Gelogy and the Land of the Sapta Sindhu, op, city, 207

8. Punjab`s Narvying Frontieres in the Past and the Nomenclature, op, cit, PP, 63, 64

۹۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، پنجاب تحقیق کی روشنی میں، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1991ء، 229

۱۰۔ ایضاً، 229

۱۱۔ محمد لطیف، سید، تاریخ پنجاب، تخلیقات لاہور، 1994ء، 59

۱۲۔ ایضاً، 59

13. Encyclopedia Britannica (macropedia), vol. 15, USA, 1974, 285

۱۴۔ مفتی غلام سرور، لاہوری، تاریخ مخزن پنجاب، لکھنؤ، نولکشور، 1877ء، ص 49

۱۵۔ محمد باقر، ڈاکٹر، پنجاب کا سیاسی معاشرتی، فکری اور تہذیبی پس منظر تاریخ ادبیات مسلمان پاکستان وہند، ج 13، لاہور، پنجاب یونیورسٹی، 1971ء، ص 158

۱۶۔ اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، ج 5، لاہور، پنجاب یونیورسٹی، 1971ء، ص 648

۱۷۔ عین الحق فرید کوٹی، پنجابی کی ابتدائی نشو ونما، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان وہند، ج 13، ص 212

۱۸۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، پنجاب تحقیق کی روشنی میں، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1991ء، 231

۱۹۔ ایضاً،ص 232، تا 233

۲۰۔ خشونت سنگھ،نجر، پنجاب انڈر دی سلطانز، لاہور، 1979ء،ص 186

۲۱۔ انجم رحمانی، ڈاکٹر، پنجاب تمدنی و معاشرتی جائزہ، الفیصل، لاہور، 1998ء،ص 181 تا 182

۲۲۔ حافظ محمود شیرانی، پنجاب میں اُردو، لاہور، 1972ء،ص 57

۲۳۔ محمد شجاع الدین،''لاہور سیاسی اور ثقافتی تاریخ'' مشمولہ نقوش،نقوش، لاہور نمبر، لاہور، 1962ء،ص 38

۲۴۔ ریاض صدیقی، اُردو زبان وادب کے مسائل،نفیس اکیڈمی، کراچی، 1989ء،ص 89

۲۵۔ علی الدین،مفتی،عبرت نامہ، ج 1، لاہور، 1961ء،ص 8

۲۶۔ عشرت رحمانی، ڈاکٹر، پنجاب تمدنی و معاشرتی جائزہ، الفیصل لاہور، 1998ء،ص 17

۲۷۔ ایضاً،ص 212

۲۸۔ تاریخ پنجاب، آئن ٹالبوٹ،مترجم طاہر کامران، پروفیسر،تخلیقات، لاہور، 2006ء،ص 12

۲۹۔ ایضاً،ص 26

30. H. Joseph, Final Report of the 3rd Revenue settelment of the Rohtak District, 1905-10, Lahore 1911, P 17

31. Ch. Sardar Khan, Final Report of the 4th Revneue Settlement Report of the Attock District 1923-7, Lahore, 1928, P.17

32. Imperial Gazzette of India, Vol Xv, Oxford, 1908, P.409

۳۳۔ تاریخ پنجاب، آئن ٹالبوٹ، طاہر کامران، پروفیسر،تخلیقات، لاہور، 2006ء،ص 29

34. Gazzette of the Province of Oudh, Vol 1, Lucknow, 1877, P.199

35. P.J.Musghavc, Landlords and Lords of the Land; Estate Management and Social Control in utar Pardacsh, 1860-1920, Modern Asian Studies, 6, 3, 1972, P.274

۳۶۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام،جلد چہارم، 1978ء

۳۷۔ ظفر شہزاد، پنجاب میں خانقاہی کلچر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 2009ء،ص 81

۳۸۔ غافر شہزاد، پنجاب میں خانقاہی کلچر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 2009ء، ص 82

۳۹۔ امیر خسرو، سیر اولیاء، اُردو سائنس بورڈ، لاہور، 1996ء، ص 414

۴۰۔ امیر خورد، سیر الاولیاء، اُردو سائنس بورڈ، لاہور، 1996ء، ص 414

۴۱۔ غافر شہزاد، پنجاب میں خانقاہی کلچر، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، 2009ء، ص 91

۴۲۔ خلیق احمد نظامی، تاریخ مشائخ چشت، مکتبہ عارفین، کراچی، 1953ء، ص 19

۴۳۔ نور احمد چشتی، تحقیقاتِ چشتی، الفیصل، لاہور، 2001ء، ص 162

فرخندہ امین
پی ایچ۔ڈی ۔اسکالر

ترجمہ اور تشکیل اسالیب

Farkhanda Ameen

Ph.D Scholar

Translation and Formation of Styles

The task of translation is not easy. A precise style of an auther, exhibits exact copy of the writer's ideas. So, the translater may opt his model in a number of wayss; He may not hear what is to he heard in it.

The problem of translation may be treated from three angles: Adequate comprehension of the translated text, adequate manipulation of the language translated into, and what happens in between. The last question properly belongs to lingustic psychology. So the translater may introduce writing styles of different foreign writers into his language.

ترجمہ ہمیشہ سے دو تہذیبوں کے درمیان پل بنتا آیا ہے جس کے ذریعے اقوام عالم میں افکار و خیالات، تکنیک اور اسلوبیات کا دو طرفہ سفر جاری و ساری ہے۔ ترجمہ (Translation) کا لفظ مغرب کی جدید زبانوں میں لاطینی سے پہنچا اور اس کے لغوی معنی ہیں ''پار لے جانا'' اس سے قطع نظر کہ ہر مترجم ارنسٹ منچو لوسا نہیں ہوتا۔ ''پار لے جانا'' کا مفہوم، نقل مکانی سے لے کر مکانی معانی تک پھیلا ہوا ہے اس طرح اردو اور فارسی میں ''ترجمے'' کا لفظ جس کا اشتقاقی رابطہ ترجمان ہے اور مترجم دونوں سے ہے۔ عربی زبان سے منتقل ہوا ہے۔ اہل لغت اس کے چار معنی درج کرتے ہیں: ایک سے دوسری زبان میں نقل کلام، تفسیر و تعبیر، دیباچہ اور کسی شخص کا بیان، احوال یا تذکرہ شخصی، یہ سب معانی لفظ ''ترجمہ'' سے باہم مربوط ہیں۔ حتیٰ کہ ''رجم'' بھی جس کے معنی ہیں 'سنگسار کرنا'، مترجم 'سی فس' سے مشابہ ہے۔

مختلف ناقدین و مترجمین نے فن ترجمہ سے متعلق مختلف النوع آراء کا اظہار کیا ہے لیکن حیران کن بات یہ ہے کہ ۴۶ قبل مسیح میں سیسرو نے اس حوالے سے بات کرتے ہوئے اسلوب اور زبان کا حوالہ دیا: ''مترجم کا کام لفظ کی جگہ لفظ رکھنا نہیں بلکہ مصنف کے اسلوب اور زبان کی طاقت کو اپنی زبان میں محفوظ کرنا ہے''۔ ہمارے ہاں معروف انشاء پرداز، شاعر اور تذکرہ نگار محمد حسین آزاد نے ۱۸۸۱ء میں ترجمے کے متعلق کچھ اسی طرح کی رائے دی، جس میں اصل مصنف کی فکر کے ساتھ اس کے اسلوب نگارش کی طرف بھی اشارہ ملتا ہے۔ آزاد کہتے ہیں کہ ''ترجمہ اور تصنیف کے تجربہ کار جانتے ہیں کہ ان کی عبارت میں کسی زبان کا اصل لفظ جو اپنا

مطلب بتا جاتا ہے، سطر سطر بھر عبارت میں ترجمہ کریں تو بھی وہ بات حاصل نہیں ہوتی جو مجموعہ خیالات کا اور اس کے صفات و لوازمات کا اس ایک لفظ کے سننے والے کے سامنے آئینہ ہو جاتا ہے"۔ ان تمام حوالوں سے ترجمہ کو اصل کی نقل قرار دینے والوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ "ترجمہ کرنا ایک گناہ ہے"۔ اسی لیے پروفیسر البرٹ گیرارڈ نے مترجم کی حالت زار کو دیکھتے ہوئے رائے دی کہ "ترجمہ، نام ہے ایک سعی نامشکور کا، جس کے صلے میں شدید مشقت کے بعد صرف حقارت ملتی ہے"۔[1]

بہر صورت، ترجمے کی معرفت نہ صرف نئے خیالات کی آمد جاری رہتی ہے بلکہ جس زبان میں ترجمہ کیا جاتا ہے اس کی قوت اظہار میں نئے امکانات بھی پیدا ہوتے ہیں اور نئے اسالیب اظہار وضع کرنے کی طرف تخلیق کاروں کی طبیعت مائل ہوتی ہے۔ علم انسانی میں اضافہ اور انسانی ذہن میں کشادگی پیدا ہوتی ہے۔ لیفٹیننٹ جنرل (ریٹائرڈ) جمال سید میاں نے ترجمے میں پیش آنے والی اڑچنوں اور افادیت سے متعلق بات کرتے ہوئے اسلوب کی منتقلی کی بات کی ہے۔ کہتے ہیں: "ترجمہ ایک مشکل فن ہے دوسری زبانوں سے صرف الفاظ کا ترجمہ ہی نہیں کیا جاتا بلکہ اس کی روح کو بھی دوسری زبان میں منتقل کرنا ہوتا ہے"۔[2]

آفتاب احمد خاں اسی مشکل کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "آپ آزاد ترجمہ کریں یا پابند لفظی، ایک زبان کو دوسری میں کلیتاً منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اس کے قریب تر لے جانے کی کوشش کی جاسکتی ہے۔۔۔ یہ تو ایک ایسا در ہے، جو ہمیشہ کھلا رہنا چاہیے"۔[3] پیچھے مڑ کر دیکھیں تو دنیا کا قدیم ترین ادبی ترجمہ ہومر کے رزمیہ "اوڈیسی" کا یونانی سے لاطینی زبان میں ترجمہ تھا۔ یہ ۲۵۰ قبل مسیح کا قصہ ہے جب لیو یوس اینڈ رونیکس (Liviues Andronicus) نے ہومر کے رزمیہ کو لاطینی زبان میں منتقل کیا۔ لیو یوس اینڈ رونیکس کے سامنے ترجمہ نگاری کا کوئی اصول نہیں تھا۔ شاید اسی لیے اس نے ترجمے کو از سر نو تخلیق کرنے کا درجہ دیا۔[4] تحقیق اس حوالے سے کہ 'اوڈیسی' کے ہیرو اوڈیسیس کی زندگی کا متن تو ترجمہ ہوتا ہی تھا، وہ اس انداز میں ترجمہ کرنے کی کوشش کی گئی، جو ہومر کے اسلوب سے قریب تر بھی ہو۔ اردو میں علمی اور فنی تراجم کا ذکر آتا ہے تو ذہن عام طور پر سب سے پہلے انگریزی نگارشات کے اردو تراجم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ انگریزی سے اردو میں علمی تراجم کا کام ایسٹ انڈیا کمپنی کے دور میں شروع ہوا تھا۔ گویا اردو زبان میں ترجمے کی تاریخ ڈیڑھ پونے دو سو سال سے زیادہ پرانی نہیں۔ لیکن اگر انگریزی کے علاوہ عربی اور فارسی سے کیے گئے تراجم کو بھی شمار کر لیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ فارسی زبان سے اردو ترجمے کا آغاز تین سو چھیاسٹھ برس قبل عہد اکبری کی ایک آزاد سلطنت بیجاپور سے ہوا تھا۔ جہاں حکومت، مغل دربار میں مروج فارسی کی بجائے مقامی زبان کی سرپرستی کر رہی تھی۔ عبید اللہ قدسی کے مطابق: "سب سے پہلا ترجمہ ملک خورشید نے ۱۰۵۶ھ بمطابق ۱۶۴۶ء میں امیر خسروؒ کی مثنوی "ہشت بہشت" کے ایک جزو کا اور دوسرا ترجمہ ۱۰۸۱ھ مطابق ۱۶۷۰ء میں طبعی نے نظامی گنجوی کی مثنوی 'ہفت پیکر' کا "بہرام وگل اندام" کے نام سے کیا"۔[5]

جہاں تک ترجمے کی ضرورت کا معاملہ ہے تو اس حقیقت سے انکار کسی بھی طور ممکن نہیں کہ ادب کی سرحدوں پر پہرے نہیں لگائے جاسکتے۔ اسی طرح کسی مخصوص علاقے میں بسنے والے یا مخصوص زبان کے بولنے والوں کے تخلیقی تجربے سے استفادہ کرنے پر پابندی عائد کرنا ناممکن ہی نہیں۔ مستحسن بھی نہیں۔ جدید دور میں ذرائع ابلاغ کی ترقی نے دنیا کو قریب لانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس صورتحال میں جہاں دوسری قوموں کی تہذیب و ثقافت سے آگہی نہایت درجہ ضروری ہے اسی طرح دوسری زبان کے

ادیبوں اور دانشوروں کے خیالات سے بہرہ مند ہونا بھی ناگزیر نظر آتا ہے کیونکہ قوموں کے مزاج سے آشنائی کے بغیر دوستی یا دشمنی کی منازل طے کرنا ناممکن ہے۔ ڈاکٹر رشید امجد اس حوالے سے لکھتے ہیں:''ترجمہ وہ دریچہ ہے جس سے دوسری قوموں کے احوال ہم پر کھلتے ہیں لیکن جدید عہد میں یہ ایک ضرورت بھی ہے، جس کے بغیر ہم عالمی سطح کی علمی ادبی سرگرمیوں میں شریک نہیں ہوسکتے''۔[۶] یوں کہہ لیجئے کہ ترجمے کی ضرورت تہذیبی نشوونما کے لیے ہی نہیں، نئے طرزِ بیان کے لیے بھی لازمی ہے کیونکہ تہذیبوں اور پیرائیہ اظہار کے سرچشمے ایک خاص مدت کے بعد خشک ہونے لگتے ہیں اور ہم ان خشک سرچشموں سے کچھ نیا کرنے کے قابل نہیں رہتے۔ اس طرح ذہنی علیحدگی، تہذیبی تعصب اور اسلوبیاتی سطح پر بنجر پن کی بیماریاں جنم لیتی ہیں۔ ان بیماریوں کا تدارک و علاج ترجمے کی بدولت ممکن ہے۔ یوں نت نئے خیالات کی ترویج اور نئے پیرایہ اظہار کی تشکیل کی خاطر تراجم کی ضرورت نہ صرف ایک اجتماعی تقاضے کی سطح پر ابھرتی ہے بلکہ علمی اور ادبی سطح پر ناگزیر ہو جاتی ہے۔ یعنی ترجمہ ادبی جمود کو ختم کرکے تخلیقیت کو بڑھاوا دیتا ہے۔ اسی لیے مولوی عبدالحق نے کہا تھا کہ ''ادبیات کے میدان میں پہلی منزل ترجمہ ہوتی ہے''۔[۷]

ڈاکٹر سہیل احمد خاں کا کہنا یہ ہے کہ ''پابندیوں کے زمانے میں ایسے افسانوں اور ایسی نظموں کے تراجم زیادہ ہونے لگتے ہیں جن میں پابندیوں کے خلاف باغیانہ لہجہ یا جبر کا احساس نمایاں ہو۔ ایسی صورت میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ بہت سے ادیبوں کی یہ روحانی ضرورت بن گئی ہے یا وہ شعوری طور پر تہذیبی اور سماجی پس منظر میں ایسا کرنے پر مجبور ہیں وہ جو باتیں خود بیان نہیں کرسکتے انہیں ترجموں کی زبان سے ادا کر رہے ہیں''۔[۸] احتیاط کا تقاضا ہے کہ مترجم حقیقی مناسبت کی تلاش کرتے ہوئے زبان و بیان کے استعمال میں احتیاط برتے مناسب اور موزوں الفاظ کا انتخاب اس کے علاوہ ہے۔ مترجم کو علم ہونا چاہیے کہ آیا کون سے محاورات، تشبیہات، علامات اور ضرب الامثال استعمال کرنے چاہیے کہ مصنف کے خیالات کے ساتھ انصاف بھی ہو سکے اور عبارت میں مصنف کا اسلوب بھی در آئے۔ مترجم کی اسی نوع کی مشکلات پر بات کرتے ہوئے الیاس عشقی کہتے ہیں:''ترجمہ ایک دشوار فن سمجھا جاتا ہے۔ اس وجہ سے بڑے بڑے مترجم اپنے کام سے خوف زدہ رہے ہیں۔ اس خوف کے کئی ڈراؤنے پہلو ہیں، جتنا خوف اتنے وسوسے، ہزار باتیں سننے میں آتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ مترجم کے لیے اسی پائے کے علم اور تجربے کی ضرورت ہوتی ہے جو اس کتاب اور فن پارے کے مصنف کا ہو، جس کا ترجمہ کرنا مقصود ہو۔ مصنف تو جس زبان میں لکھتا ہے، چاہے اس زبان کا ماہر ہو نہ ہو لیکن مترجم کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان زبانوں کا ماہر ہو، ایک وہ زبان جس کا ترجمہ کرتا ہے دوسری وہ، جس میں ترجمہ کرتا ہے، اس لیے اصل مصنف کے انداز بیان اور لسانی خصوصیات کے علاوہ اگر اس کے تعلیمی معیاروں، اس کے عام حالات زندگی اور اس سے متعلق اس کا نقطۂ نظر اور عصری تقاضوں سے جس قدر واقفیت ہوگی اس کے لیے اتنا ہی بہتر ہے۔ یہ اور ایسی بہت سی باتیں مترجم کے کام کو دشوار بناتی ہیں لیکن یہ سب باتیں نصف حقیقتیں ہیں۔ دنیا کے بہتر مترجم ان تمام خصوصیات پر پورا نہیں اترتے۔ اگر یہ باتیں کسی ایک شخص میں مجتمع ہو بھی جائیں تو یہ کب ضروری ہے کہ لازمی طور پر وہ ایک اچھا مترجم بھی ثابت ہوگا۔ پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ترجمہ کیسا ہی تخلیقی کیوں نہ ہو آخر ترجمہ ہی ہوتا ہے۔ ترجمہ کا کام اگرچہ بنیادی طور پر ترجمانی ہے لیکن اس سادہ لفظ سے حقیقت حال پوری طرح واضح نہیں ہوتی''۔[۹] ترجمے کے ذریعے اسالیب کو ترقی دینا مقصود ہے تو اردو میں ترجمہ کرنے والے مترجم کی شخصیت میں چار بنیادی حوالوں کا احساس بہر طور موجود رہنا چاہیے:

۱۔ اردو لشکری زبان ہے اور اس میں مختلف زبانوں کے کثیر الفاظ مستعمل ہیں۔ مترجم کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان الفاظ کی

بنیادی حیثیت سے آگاہ ہو اور مفہوم پر بھی دسترس رکھتا ہو۔ مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ کلاسکیت کے رکھ رکھاؤ کی تنگ و دو میں عہدِ موجود کی لفظیات کو رد کر دے۔ اسے ذہن میں رکھنا چاہیے کہ وہ جو لفظ اردو میں مستعمل ہوا، وہ اردو کا ہو گیا۔

۲۔ مترجم لفظ اور مرکبات کے استعمال سے پوری طرح آشنا ہو۔ اسے پرشکوہ انداز بیان اور محض سادگی و سلاست میں فرق کا پتا ہو۔

۳۔ بعض اوقات ترجمہ کرتے ہوئے کسی ایک تصور یا خیال کو سادہ الفاظ میں بیان کرتے ہوئے طوالت بڑھ جاتی ہے جو کہ مناسب عمل تصور نہیں کیا جاتا لہٰذا اس سلسلے میں اصطلاحات کا استعمال اور بوقت ضرورت نئی اصطلاحات تشکیل دینے کا اہل ہونا مترجم کی تخصیص شمار ہوگی اور اسالیب بیان میں نیرنگی پیدا ہوگی۔

۴۔ عبارت کی سجاوٹ اور روانی اس وقت متاثر ہوتی ہے جب اس میں پرتکلف الفاظ و مرکبات کی تعداد بڑھ جائے۔ لہٰذا مترجم کو اپنی حدود و قیود کا علم ہونا چاہیے۔

۵۔ ترجمے میں اگر مانوس مقامی الفاظ استعمال کرنا ناگزیر یا مناسب ہے/ ہو تو اس سے ہچکچانا نہیں چاہیے۔

۶۔ وہ زبان جس کا ترجمہ کیا جا رہا ہے، کے مترادفات اگر اردو میں موجود ہوں تو محض آسانی کی خاطر انگریزی الفاظ سے صرف نظر کرنا چاہیے۔

۷۔ ترجمہ کرتے وقت ہر لفظ کے لیے اردو کا ایک لفظ استعمال کیا جائے بشرطیکہ خود ترجمہ ہونے والے لفظ کے متعدد معنی نہ ہوں۔ مثلاً لفظ ''ڈیفنس'' کے لیے لفظ دفاع استعمال کیا جائے، نہ کہ کہیں 'تحفظ' اور کہیں 'حفاظت' اگر مفہوم کے اعتبار سے معنی مختلف نکلیں تو اس کا استعمال نوعیت پر ہوگا۔ مثلاً 'Case' کا عدالتی ترجمہ 'مقدمہ' طب میں ''مریض'' اور دفتری معمولات سے متعلق ''معاملہ'' ہونا چاہیے۔

۸۔ بہت سے انگریزی الفاظ اردو کا جزو بن چکے ہیں انہیں ویسے ہی استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں، مثلاً رجسٹری، ٹکٹ، بل وغیرہ۔

۹۔ بہت سے انگریزی الفاظ بگڑی ہوئی صورت میں مستعمل ہوئے اور بہت مانوس ہوگئے۔ انہیں ویسے ہی استعمال کریں مثلاً کارتوس، لالٹین، اردلی وغیرہ۔

۱۰۔ اگر انگریزی اصطلاح اور اس کا اردو متبادل دونوں یکساں مقبول ہوں تو دونوں کے استعمال میں کوئی حرج نہیں۔ جیسے 'کمیٹی' اور ''مجلس'' وغیرہ۔

۱۱۔ جس موضوع سے متعلق ترجمہ کرنا ہو تو اس پر سیر حاصل مطالعہ ناگزیر ہوگا یوں متعلقہ مفاہیم واضح ہو جائیں گے۔

۱۲۔ انگریزی مخففات کا ترجمہ ان کے مکمل حوالے سے کیا جائے گا۔ مثلاً انگریزی میں ''گورنمنٹ'' کے لیے "Govt." کا مخفف مستعمل ہے مگر ترجمہ کرتے وقت مکمل صورت ''گورنمنٹ'' یا ''حکومت'' ہی کا چناؤ کیا جائے۔

۱۳۔ علمی کتاب کے ترجمے میں پوری کتاب کا مطالعہ کر کے اصطلاحات کا ترجمہ ایک ہی انداز سے کرنا مناسب ہوگا یعنی ایک اصطلاح کا ترجمہ پوری کتاب میں ایک ہی رکھا جائے گا۔

۱۴۔ ترجمہ حتی الامکان تحت اللفظ اور محاورہ زبان کے مطابق ہو۔ اصل زبان کا محض خلاصہ مطلب نہیں ہونا چاہیے۔ اگر عبارت پیچیدہ اور جملہ طویل ہے تو کوشش کی جائے کہ ترجمہ بھی ویسا ہی ہو۔ طویل جملے کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں ترجمہ کرنا مترجم کی کمزوری تصور ہوگا۔ اس ضمن میں محمد حسن عسکری کو راہنما بنایا جائے۔ انہوں نے گستاؤ فلابیر کے اول "مادام بواری" کو ترجمہ کرتے وقت فلابیر کے پورے پورے صفحے پر مشتمل جملے کو اردو جیسی قدرے نئی زبان میں اس طرح ترجمہ کرکے دکھا دیا۔

۱۵۔ یہ کہنا کہ ترجمہ سبک اور عام فہم ہو، ایک جاہلانہ بات ہے اور ترجمے کی فلاسفی سے ناوقفیت کی دلیل ہے۔ اگر ایسا ہوگا تو نئے اسالیب بیان کہاں سے جنم لیں گے؟

اردو میں کیے گئے ترجموں پر عسکری صاحب کو سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ مجموعی طور پر ترجموں کے ذریعے ہمارے تخلیقی ادب کو زیادہ فائدہ نہیں پہنچا۔ محمد حسن عسکری کہتے ہیں کہ " ابھی تک تو ہمارے یہاں ترجمے اس نقطۂ نظر سے کئے اور پڑھے جاتے ہیں کہ اردو پڑھنے والوں کو بھی اصل کتاب کی کہانی معلوم ہو جائے۔ ترجموں سے زیادہ سے زیادہ اثر ہم لوگ یہ لیتے ہیں کہ ہمارے ادیب بھی ویسے ہی موضوعات پر لکھنے لگتے ہیں، لیکن ترجمے کی بدولت ہمیں ایسا تخلیقی جذبہ نہیں ملتا جیسا سرشار کو مل گیا تھا۔ نہ ان کے ذریعے ہماری نثر کے اسالیب میں کوئی اضافہ یا تغیر ہوتا ہے"۔[۱۰]

یعنی ترجمے کا جواز محض موضوع کو ایک زبان سے دوسری زبان میں منتقل کرنا نہیں۔ اصل چیز تو ترجمہ کے ذریعے ترقی یافتہ زبانوں کے اسالیب کو اپنی زبان میں ڈھالنا ہے۔ محمد حسن عسکری نے ایک اعتراض یہ بھی کیا ہے کہ اردو کو اسلوبیاتی سطح پر روشنی نثر کے ترجموں سے زیادہ فائدہ نہیں پہنچا۔ اردو نثر کی اسلوبیاتی روایت پر بات کرتے ہوئے عسکری صاحب نے اپنے دو اور مضامین (۱) "قحط افعال" اور (۲) "ادب میں صفات کا مسئلہ" میں بھی اسی نکتہ نظر کے تحت بات آگے چلائی ہے۔ ہمارے ہاں مترجمین نے ہمیشہ روانی اور سلاست کی ہی تمنا کی ہے، اور ہمارے اکثر ناقدین نے اسی روانی اور سلاست کو ترجمے کی خوبی گنوایا ہے۔ محمد حسن عسکری اس باب میں کہتے ہیں "صرف 'روانی' کہہ دینے سے کام نہیں چلتا۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ کیا چیز رواں ہے اور اس کی رفتار اپنی نوعیت کے اعتبار سے کس قسم کی ہے اور پھر رواں ہے تو کس جگہ، سیدھے سادے ابتدائی جذبات کی رفتار اور ہوگی، پیچیدہ تجربات کی اور، پھر جب خیال اور جذبہ مل جائے تو اور ان سب سے ایک ہی قسم کی روانی طلب کرنا تخلیق کا گلا گھونٹنے کے برابر ہے"۔[۱۱]

یہ بات ترجمے کے باب میں بھی سو فیصد درست ہے۔ اچھے ترجمے کی بری خوبیاں تو یہی ہیں کہ اصل متن کے جملوں کی ساخت اور لفظوں کی نشست تک ترجمہ کے ذریعے منتقل ہو۔ جبکہ ہمارے ہاں مترجمین نے دوسری زبانوں کے پیچیدہ اور طویل جملوں کو بھی دو دو، تین تین، چھوٹے اور رواں جملوں میں بانٹ کر ترجمہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس سے یہ ہوا کہ اس پیچیدہ اظہار کا لطف جاتا رہا جو مصنف کی منشاء اور عزیز ترین متاع تھی۔ ہمارے ہاں بیشتر مترجمین نے اس نوع کے تجربات سے گزرتے وقت یہ نہیں سوچا کہ اردو نثر کا بڑا مسئلہ تو طویل اور پیچیدہ جملہ لکھنے کا ہے اور اگر کسی ترقی یافتہ زبان کے فن پارے میں تخلیق کار نے پیچیدہ تر احساسات و جذبات کو لفظوں میں منتقل کرتے وقت یہ کارنامہ انجام دیا ہے، تو کوشش کرکے اسے انہی قواعد وضوابط کے ساتھ اردو میں کیوں نہ منتقل کرلیا، کہ اس سے ہماری زبان میں بھی اسلوبیاتی سطح پر کوئی نئی راہ سوجھنے کا امکان پیدا ہوتا۔ یہ اس کے باوجود ہوا کہ اردو نثر میں گنجلک تجربات اور پیچیدہ جذبات کو سہارنے کی قوت نہ ہونے کے برابر ہے۔ اور اگر، لیکن، وغیرہ لگا کر جملوں کو

جوڑتے چلے جانے سے بڑا جملہ نہیں بنتا۔

یوں اس بارے میں کوئی دوسری رائے نہیں کہ ارنسٹ منیو لوسا ہوں، ایذرا پاونڈ یا ظ۔ انصاری، مترجم، مصنف کی فکر اور اسلوب سے بندھا ہوا ہوتا ہے۔ اسے ایک طرف تو زیر ترجمہ زبان کا کلچر اپنی طرف کھینچتا ہے اور دوسری طرف اس زبان کا کلچر، جس میں ترجمہ کیا جا رہا ہے۔ مترجم کو ہر دو زبانوں کا مطیع و فرماں بردار رہنا ہی پڑتا ہے۔ یہ دوئی کی صورت مترجم کی اطاعت گزاری اس کی شخصیت کو لخت کرنے کے درپے رہتی ہے۔ لیکن یہ تو مترجم کا مقسوم ہے جس کے اجر کے طور پر اسالیب کی سطح پر اس زبان کو فائدہ پہنچتا ہے جس میں مترجم نے آنکھیں ٹپکا کر ترجمہ کیا۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ جملہ آراء ڈاکٹر مرزا حامد بیگ کی کتاب: ترجمے کا فن: ''نظری مباحث'' مطبوعہ: مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، طبع اول: جون ۱۹۸۷ء سے انتخاب کی گئیں۔

۲۔ اعجاز راہی، ڈاکٹر (مرتبہ): ''اردو زبان میں ترجمے کی مسائل'' (روداد سیمینار)، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، طبع اول: مارچ ۱۹۸۶ء، ص ۱۸

۳۔ ایضاً، ص ۱۱۰

۴۔ مرزا حامد بیگ، ڈاکٹر: ''ترجمے کا فن: نظری مباحث'' (۴۶ قبل مسیح تا ۱۹۸۶ء)، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، طبع اول: جون ۱۹۸۷ء، ص ۱۰

۵۔ عبید اللہ قدسی: ''اردو میں عربی اور فارسی کے ترجمے''، مطبوعہ: جریدہ: کراچی، شمارہ ۵، کراچی یونیورسٹی شعبہ تصنیف و ترجمہ، س ن

۶۔ رشید امجد، ڈاکٹر: ''فن ترجمہ کے اصولی مباحث''، مشمولہ ''اردو زبان میں ترجمے کے مسائل''، مرتبہ: اعجاز راہی، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، طبع اول، مارچ ۱۹۸۶ء، ص ۴۳

۷۔ مولوی عبدالحق: ''مقدمات'' (حصہ دوم)، کراچی، انجمن ترقی اردو، ص ۲۰۲

۸۔ دیکھئے: فن ترجمہ کے اصول از ڈاکٹر مرزا حامد بیگ، مطبوعہ: اوراق، لاہور، بابت: اکتوبر، نومبر ۱۹۸۶ء۔

۹۔ دیکھئے: غلام علی الانا، ڈاکٹر: ''ادب میں تراجم کی اہمیت''، مشمولہ: اردو زبان میں ترجمے کے مسائل (روداد سیمینار)، مرتبہ: اعجاز راہی، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، طبع اول، ۱۹۸۶ء، ص ۲۵

۱۰۔ محمد حسن عسکری: ''گر ترجمے سے فائدہ اخفائے حال ہے''، دیکھئے: ''مغرب سے نثری تراجم از ڈاکٹر مرزا حامد بیگ، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، طبع اول: ۱۹۸۸ء، ص ۳۱۴

۱۱۔ ایضاً، ص ۳۱۹

ڈاکٹر روش ندیم
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اُردو
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

احمد ندیم قاسمی کی ترقی پسند نظم

Dr. Rawish Nadeem
Assistant Prof. Department of Urdu
International Islamic Unviersity, Islamabad.

Ahmed Nadeem Qasmee's progressive poetry

Progressivism is not a philosophy itself but a thinking behaviour which leads men towards the next phases of history. Progressive Writers Association was the combination of religious and secular progressives. Ahmed Nadeem Qasmi was a Muslim progressive. He used realism for his creative expression. Realism gave him a style and identity as well. He has never been a communist but his religious belief never became a hindrance for his progressivism.

میں سمجھتا ہوں کہ ترقی پسندی بذات خود کوئی فلسفہ نہیں بلکہ ایک فکری رویہ ہے جو کسی دوسرے رویے کے تضاد میں متشکل ہوتا ہے۔ یہ انسان کو فطرت اور سماج کی سنگینیوں اور جبریت سے نکال کر آگے کی طرف بڑھاتا ہے۔ گویا تاریخ کے پہیے کو اگلے مراحل کی طرف لے جانے کا نام ترقی پسندی ہے۔ آفاقی اقدار اور زمانی تقاضوں کی روح عصر کے مطابق تشریح اس فکری رویے کی تشکیل کرتی ہے۔ یوں ترقی پسندی ہر دور کا خاصہ ہے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ پتھر کے دور سے کانسی، پھر پیتل اور لوہے کے ادوار کی طرف بتدریج بڑھنے والے ترقی پسند تھے۔ قدیم قبائلیت کے مقابلے میں جاگیرداریت اور جاگیرداریت کے مقابلے میں سرمایہ داریت کے حامی بھی ترقی پسند تھے۔ ہر عہد کے کچھ گروہوں نے آگے بڑھنے والوں کو کافر، غدار اور باغی کہا لیکن تاریخ کا کہنا ہے کہ یہ اپنے اپنے عہد کے ترقی پسند تھے۔ تاریخ کے پہیے کو کوئی نہ روک سکا اور ٹھہرنے والے کچلے گئے۔ تاریخ اس بات کی سرگوشی بھی کرتی ہے کہ ایک عہد کا ترقی پسند اگلے عہد کا رجعت پسند ہو جاتا ہے۔ جو وقت کے تقاضوں کا ساتھ دینے کی اجتہادی و تخلیقی صلاحیت نہیں رکھتے تاریخ انہیں مرگ مفاجات کی سزا سناتی ہے۔ انسان کے گذشتہ پانچ ہزار سالہ تہذیبی ماضی سے پتہ چلتا ہے کہ تاریخ کی بنیادی ترین حقیقت خود انسان ہے۔ بحیثیت مجموعی وہ ٹھہراؤ پسند نہیں کرتا۔ شاید اسی لیے منٹو کو یقین تھا کہ انسان ہوتا ہی ترقی پسند ہے۔ یوں ماضی اور جمود پسند قوتوں سے نبرد آزما ہر نئے عہد کا ترجمان بطور شاعر، ادیب، فنکار، فلسفی، دانشور اپنا اپنا کردار ادا کرتا رہا۔

تاریخ اسلام کے اولین ترقی پسند خود آنحضرتؐ اور ان کی جماعت تھی جو اپنے فوری ہدف میں عرب کے غلام داری قبائلی نظام کے باغی تھے اور مولانا عبیداللہ سندھی کے بقول حضرت شاہ ولی اللہ کا کہنا ہے کہ نبی کریم ''کی بعثت کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ قیصریت و کسرویت خاتمہ ہو۔ انسانیت ان کے جور وستم سے آزاد ہو جس نے کہ عوام کو معاشی ،معاشرتی اور سیاسی لحاظ سے روند ڈالا ہے اور اس کی وجہ سے ان کی مذہبی و اخلاقی حالت بھی دگرگوں ہے۔''[1] بعد کی تمام تر مسلم تاریخ ترقی پسند مسلمانوں اور رجعت پسند مسلمانوں کی کشاکش سے ہی آگے بڑھتی رہی۔ ہندستان کی تاریخ بھی کوروں پانڈوں سے لے کر تحریک آزادی تک ایسی ہی کشمکش کا اظہار ہے۔ گوتم بدھ سے بابا بلھے شاہ اور چارواک سے "Reconstruction of Religiouse Thought in Islam" تک یہاں لیفٹ کی ایک شاندار تاریخ رہی ہے جس میں گوناگوں افکار و مذاہب کے ترقی پسندوں نے اپنا اپنا حصہ ڈالا ہے۔ احمد ندیم قاسمی بطور ایک مسلم ترقی پسند اسی عظیم روایت کے نمائندہ تھے۔ ان کے عہد میں ترقی پسندی کی متعینہ معنویت کے تحت مختلف مذہبی اور سیکولر فکری دبستانوں سے تعلق رکھنے والے عناصر کے اتحاد سے انجمن ترقی پسند مصنفین کی تشکیل ہوئی تھی۔

اردو نظم اور ترقی پسندی کا آپس میں گہرا رشتہ رہا ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ پاکستان میں جو ترقی پسند شاعر اپنی وسیع تر پہچان اور قبولیت بنا سکے ان میں آج احمد ندیم قاسمی اور فیض احمد فیض ہی اہم ترین ہیں۔ قاسمی صاحب اپنی بے شمار جہتوں میں سے بطور تخلیقی فنکار جن اصناف سے داخلی طور پر ہم آہنگ تھے شعری سطح پر ان میں سے نظم ہی ایسی تھی جو حالی و اقبال کے بعد جدید تر فکری اظہار میں خاص ہوگئی تھی۔ سرسید و اقبال کی طرح ترقی پسندوں نے بھی اسے ہی شعری اظہار کا بنیادی وسیلہ بنایا تھا کیونکہ حالی و اقبال کے بعد ترقی پسند نہ صرف شعری سطح پر تہذیبی فکری روایت کا اگلا پڑاؤ تھے بلکہ بہت سے حوالوں سے اقبال کا تسلسل بھی تھے۔ کیونکہ فکری وقومی شاعری کے ساتھ ساتھ ''اقبال کا یہ انداز کہ 'کاخ امراء کے درو دیوار ہلا دو' ترقی پسندوں کے یہاں بہت نمایاں ہوا''[2] ترقی پسندوں میں قاسمی صاحب نے اقبال سے خصوصی استفادہ کیا۔ جبکہ بقول جلیل عالی ''ترقی پسندوں کے گروہ میں اقبال کی اس روایت کا تسلسل سوائے ندیم کے کسی اور کے ہاں کم کم دکھائی دیتا ہے۔''[3]

آغاز میں تو فیض صاحب اور قاسمی صاحب دونوں کا تعلق بلند آہنگ لہجے میں سیاسی ونظریاتی شاعری کے مقابلے میں ترقی پسندوں کے ''نرم اور مدھم لہجہ کی نیم رومانی اور نیم فکری شاعری جس میں رمزیت کا انداز نمایاں'' تھا کے شعری رجحان سے تھا۔[4] جبکہ بقول شمس الرحمن فاروقی ۴۳ء کے لگ بھگ فیض کے رومانوی اور علی سردار جعفری کے بلند آہنگ ترقی پسند شعری رجحان کے مقابلے میں'' احمد ندیم قاسمی کا اسلوب شعر ان دونوں سے مختلف تھا اور اسے مقبول ہونے میں دیر لگی۔''[5] بعد ازاں فیض صاحب اور قاسمی صاحب کے ہاں نمایاں ہوتی انفرادی شناختوں کا یہ اختلاف حقیقت نگاری اور رومانویت کی صورتوں میں ظاہر ہوا۔ گو خود فیض صاحب کے ہاں ابتدائی خواب آور دھندلی فضا بھی رومانوی انقلابی یہ آہنگ میں ڈھل چکی تھی۔ مگر ان کے لہجے میں پیدا ہونے والا انقلابی آہنگ ''بنیادی طور پر رومان زدہ احساسی لہجہ (ہی) تھا۔''[6] انہوں نے'' اپنی منظومات میں رومانویت اور انقلاب کو گوندھ کر ایک پرسوز لیریکل انداز پیدا کیا۔''[7]

ایک شاعر کے لیے حقیقت نگاری کی بنیاد پر شاعری کرنا ہماری شعری فضا اور روایت میں ایک خطرہ رہا ہے۔ کیونکہ رومانویت نے اردو قارئین و سامعین کی جمالیاتی نفسیات کا جو ڈھانچہ صدیوں میں تشکیل دے دیا ہے اس کے خلاف جاکر قبولیت حاصل کر لینا

مشکل کام ہے۔لیکن اگر پھر بھی کوئی ایسی ہمت کررہا ہے تو وہ نہ صرف بہت حوصلے والا ہے بلکہ نظریاتی طور پر انتہائی پرخلوص بھی ہے۔ قاسمی صاحب نے یہ خطرہ مول لے کر یقیناً اپنے حوصلے اور خلوص کا اظہار کیا۔بقول انیس ناگی "احمد ندیم قاسمی شاعری میں تخیل کی بجائے استدلال کو بنیاد بناتے ہیں جس کے نتیجے کے طور پر شعریت اور نغمگی پرواز کرجاتی ہے احمد ندیم قاسمی کی بیشتر غزلیں (بھی) یہی واقعاتی اور منطقی رنگ لیے ہوئے ہیں۔ جو اپنے طور پر اردو غزل کی روایت میں انفرادی جگہ نہیں بناتیں۔"[۸] آج اگر فیض صاحب لازوال شہرت کے عروج پر ہیں تو اس میں ان کی شاعری کے رومانوی رویے کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔لیکن اس دوام کے باوجود انہیں محدود فکری و موضوعاتی دائرے میں رہنے کا الزام بھی سہنا پڑ رہا ہے۔ حقیقت نگاری ترقی پسندوں کے فکری اظہار کی اساس تھی۔ بہت آغاز ہی میں منٹو نے قاسمی کو لکھا تھا کہ" زندگی کو اس شکل میں پیش کرنا چاہیے جیسی کہ وہ ہے نہ کہ وہ جیسی ہوگی یا جیسی ہونی چاہیے۔"[۹] شاید یہی بات انہوں نے ہمیشہ کے لیے پلے باندھ لی۔ چونکہ بقول لوکاچ حقیقت نگاری کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ تخلیق کار" کا تخیل ،تعقل سے جا ملے۔"[۱۰] لہٰذا بقول صدیق کلیم ،قاسمی صاحب "ذہن کو ماورائیت سے مادیت کی طرف رجوع "[۱۱] کرنے میں کوشاں رہتے ہیں یوں "معروضیت ندیم کے فن کا قیمتی عنصر "[۱۲] بن گئی۔ قاسمی صاحب کی نظم نگاری میں اپنے کسی بھی ہم عصر ترقی پسند کے مقابلے میں ہر حوالے سے تنوع اسی کی دین ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک "ہم سے روح عصر کا مطالبہ تو یہ ہے کہ ان لمحوں کو اپنی گرفت میں لائیں جو ہماری سرزمین پر سے گزر رہے ہیں۔"[۱۳] ان کی نظم میں اپنے عہد کی زندگی اور مسائل کے حوالے سے موضوعاتی رنگا رنگی کی شہادت تو ڈاکٹر قمر رئیس بھی دیتے ہیں بلکہ وہ تو یہاں تک کہہ دیتے ہیں کہ "ان کے یہاں عظمت آدم کا جو تصور ابھرتا ہے وہ بنی نوع انسان کے حوالے سے اقبال کی فکر سے آگے کی راہ دکھاتا ہے۔"[۱۴]

حیات و سماج کے زوال آمادہ مظاہر کی ناقدانہ تصویر کشی کے حالی شہر آشوب اور حالی و شبلی کی وطن پرستی و آزادی کی حامل نظم نگاری کے بعد یہ ترقی پسند ہی تھے جنہوں نے سماجی تبدیلی کی حامل قوتوں کی نشاندہی کے علاوہ قومی، عالمی اور عوامی تحریکوں کے ساتھ مل کر ایک نئی انسانی یک جہتی کے تصور کے ذریعے اردو نظم کو ارتقا کے اگلے مرحلے میں داخل کیا۔اقبال اس سلسلے کی اہم کڑی تھے۔ لیکن لفظیات اور امیجری کے حوالے سے نظم کو غزل سے آزاد کروانے میں قاسمی صاحب کا حصہ بہت زیادہ ہے۔ یہ بھی ان کی حقیقت نگاری کا خاصہ تھا اور اپنے قاری کو محدود کرنے کا خطرہ مول لے کر روایتی غزلیاتی جمالیات سے دامن چھڑانے کا یہ حوصلہ مند تجربہ یقیناً اہم ہے۔ جبکہ اس کے مقابلے میں فیض صاحب اپنی رومانیت پسندی کے تحت اردو غزل کی جن لفظیات سے استفادہ کررہے تھے وہ یقیناً ملائمیت ،غنائیت اور استاد سودا کی طرح کے ایک خاص طنطنے کے باعث ان کی قلمرو کو وسیع تر کرنے میں معاون رہے۔لیکن پاکستانی اردو زبان کا ارتقا مختلف اللسان عوامی طبقات کے زیر اثر جس مرحلے میں داخل ہو چکا ہے اس میں فارسیت پسند اردو کا احیا خود بھی ایک رومانوی رویہ ہے۔ قیام پاکستان کے بعد سے اب تک 'اردو سپیکنگ' کی بجائے 'اردو یوزرز' کے نظری،تہذیبی ،سماجی سیاسی اور ثقافتی" باہمی تعامل سے اب تک اردو کا ایک نیا لہجہ،منفرد آہنگ اور جدا اسلوب وضع ہو چکا ہے۔"[۱۵] بقول فتح محمد ملک "جب پاکستانی اردو کی بات کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد اس اردو زبان سے ہوتی ہے جو پاکستان کے ہر حصے میں بولی اور سمجھی جاتی ہے اور جو ہماری(پاکستانی) سماجی، معاشرتی نیز تہذیبی روایات کا حصہ ہے۔"[۱۶] قاسمی صاحب نے دیہی و عوامی لہجوں اور لفظیات کی آمیزش سے اپنی نظموں کی جو زبان تشکیل دی وہ ان کی ترقی پسندی ہی کی ایک جہت ہے،جس میں ان کی دیہی زندگی کی زبان اور تجربات نے اپنی سادگی ، ابلاغ اور عوامی قربت کے ذریعے نئے لہجے، ذخیرہ الفاظ ، کیفیات اور آہنگ کے حوالے سے اہم

کردار ادا کیا ہے۔ ریلزم سے انحراف لامحالہ رومانس سے جرأت کی بنیاد بنتا ہے۔لیکن ہر حقیقت نگاری کی اپنی ایک جہت ہوتی ہے جیسے مجید امجد کے ہاں یہ انفعالیت کا شکار ہے اور فیض کے ہاں اس کے عناصر ایسی فضا بناتے ہیں جس سے تصویر دھندلی دھندلی سی رہتی ہے۔ اس سب کا اثر شعری زبان اور امیجز پر بھی پڑتا ہے لہذا جب بھی dynamic or active realism کی طرف حرکت ہوگی تو پھر آنا تو قاسمی صاحب کی نظمیہ زبان کی طرف ہی پڑے گا جوان کی نظموں میں زندگی کی رنگ برنگ تصویریں نت نئے زاویوں سے سامنے لاتا ہے۔

فیض کی رومانیت ان کے سماجی آئیڈیل اور شخصی آئیڈیل کو بار بار آمیخت کرتی ہے ۔ان کا انقلاب، ان کا نظریہ، ان کا وطن اور پھر ان کا محبوب سب بار بار یوں ایک ہوتے چلے جاتے ہیں کہ ان کو الگ الگ پہچاننا مشکل ہو جاتا ہے۔لیکن قاسمی صاحب کی حقیقت نگاری ان کی نظم میں ان کے شخصی و سماجی آئیڈیل کا آمیزہ نہیں بننے دیتی کیونکہ ''وہ انفرادی احساسات کو کم سے کم اپنی نظموں میں جگہ دیتے ہیں۔''[۱۷] البتہ غزل کی جبریت کہیں کہیں شعر میں یہ رنگ لے آتی ہے جیسے:

انداز ہو بہو تیری آواز پا کا تھا
دیکھا نکل کے تو کوئی جھونکا ہوا کا تھا

یہاں انقلاب اور محبوب دونوں ایک ہی معنویت میں پروئے گئے ہیں۔لیکن جب یہ خوبی کثرت کے ساتھ فیض صاحب کے ہاں انگریزی شاعری کے زیر اثر استعارہ بالکنایہ کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے تو ان کے رومانوی رنگ کو مزید گہرا کر دیتی ہے جیسے ''دل کے رخسار پر رکھا ہے تیری یاد نے ہاتھ۔۔۔'' رومانیت کا یہی پہلو جب شخصی آئیڈیل کے حوالے سے حاوی ہوتا ہے تو عمومی طور پر فریق محبت کے ساتھ مساویانہ طرز عمل کے باوجود ہجر و وصال کے مرحلوں میں شاعر کی اپنی کیفیات و پیچیدگیوں کا اظہار تو بارہا ملتا ہے لیکن فریق ثانی کے متعلق ایک بے خبری سی رہتی ہے۔ یہاں بھی قاسمی صاحب کی حقیقت نگاری محبوب کو محض ایک بت کے طور پیش کرنے کی بجائے جاندار، متحرک اور برابر کی سطح کا جانتے ہوئے اس کے داخلی و خارجی اظہارات کا ترجمان بھی بنتی ہے۔

فیض صاحب اور قاسمی صاحب میں سے کسی ایک کے محبوب تر ہونے کے حوالے سے پاکستانی لیفٹ کی اپنی ترجیحات رہی ہیں ۔جبکہ ان دونوں شخصیات کی تھیوریٹیکل اور آئیڈیالوجیکل لائن ایک ہی تھی۔ دونوں پاکستانیت اور مسلم نیشنلزم کے پکے حامی تھے اور دونوں مارکسی ترقی پسند نہیں بلکہ مسلم ترقی پسند تھے۔یہ الگ بات کہ شخصی جہات و تحرک کے حیران کن توازن کی مثال قاسمی صاحب نے دھیمے اور شاعرانہ ست روی کے حامل کم گو فیض صاحب کے مقابلے میں ان نظریاتی موضوعات پر براہ راست لکھا اور بے شمار لکھا۔ یوں بھی قاسمی صاحب زیادہ vocal تھے اور نثر نگار تو وہ تھے ہی۔ہاں البتہ فیض صاحب کی مارکسیوں اور سیکولر اشتراکی ترقی پسندوں سے قربتیں اور دوستیاں زیادہ رہی تھیں پھر لینن پیس پرائز الگ سے۔مگر بطور مسلم ترقی پسند دونوں بزرگوں کی شاعری میں مذہبی عناصر انتہائی نمایاں ہیں۔ دونوں محض ڈیموکریٹ نہیں بلکہ ترقی پسند عوام دوست ڈیموکریٹ ہیں۔ دونوں اشتراکی تخلیق کار نہیں بلکہ عدل، مساوات اور آزادی جیسی آفاقی اقدار کے شارح ہیں جنہیں وہ اسلامی علامتوں، استعاروں اور دیگر فکری و ادبی عناصر کے ذریعے بیان کرتے ہیں۔وہ لکھتے ہیں:

> ترقی پسند تحریک کی معاشی ناہمواری کے خلاف جدوجہد سے میں بہت متاثر ہوا اور اس سے میرے عقائد پر کوئی زد بھی نہیں پڑتی تھی۔ میں نے اس کی رکنیت قبول کی ۔اس کے عہدوں پر فائز رہا اور آج بھی کہتا ہوں کہ میں ترقی

پسند ہوں۔۔۔میں کیمونسٹ کبھی نہیں رہا اور اس کی وجہ میرے اردگرد پھیلا ہوا مذہبی ماحول تھا۔۔۔میں خدا کا منکر نہیں ہوں اور رسول کریم کو خاتم النبیین مانتا ہوں۔۔۔جو ادیب بھی طبقاتی کشمکش اور معاشرتی ناہمواریوں کے خلاف آواز بلند کرتا ہو میں اسے ترقی پسند سمجھتا ہوں ۔[۱۸]

۱۹۹۷ء کے اپنے ایک خط میں قاسمی صاحب نے مجھے لکھا تھا کہ:

> ترقی پسندوں پر' الزامات' میں سے ایک الزام تو ان کی سوویت روس پسندی تھا اور میں نے روسی امپریلزم کی ہمیشہ مخالفت کی کہ روس نے کشمیر کو ہمیشہ بھارت کا حصہ قرار دیا اور پاکستان پر حملوں کے لیے روس بھارت کے ہوا بازوں کی تربیت کرتا رہا۔ دوسرا الزام یہ ہوسکتا ہے کہ دوسرے ترقی پسند دوست الحاد کی طرف مائل تھے مگر میں خدا کی حمد اور رسول کی مدحت کرتا تھا اور یہ وہ مقام ہے جہاں میں نے سجاد ظہیر مرحوم اور سبط حسن مرحوم سے بھی اختلاف کیا تھا ۔چنانچہ میں نے کیمونسٹ پارٹی کی رکنیت قبول نہ کی۔ میں نے دوسرے ترقی پسند دوستوں کی رفاقت اس لیے اختیار کی کہ میں بھی ان کی طرح صدیوں کے جبر اور غلامی اور ذلت اور انسان کی بے وقری کا مخالف تھا اور کچلے ہوئے عوام کو خود آگاہی اور خودنگری کی طرف مائل کرنا چاہتا تھا ۔[۱۹]

ایک اور خط میں انہوں نے لکھا کہ" میں نہ کیمونسٹ ہوں، نہ مارکسسٹ ہوں اور نہ سوشلسٹ ہوں۔ایک سیدھا سادا مسلمان ہوں اور

بھیک مانگے کوئی انساں تو میں چیخ اٹھتا ہوں
بس یہ خامی ہے مرے طرز مسلمانی میں"[۲۰]

منٹو کا کہنا تھا کہ" کہا جاتا ہے کہ سعادت حسن منٹو ترقی پسند انسان ہے ۔یہ کیا بے ہودگی ہے۔سعادت حسن منٹو انسان ہے اور ہر انسان کو ترقی پسند ہونا چاہیے"[۲۱] اس کے ساتھ ہی قاسمی صاحب کے ممدوح اور نظریاتی رفیق پروفیسر فتح محمد ملک کا ایک جملہ بھی ذہن میں آتا ہے کہ" میں خود کو ترقی پسند سمجھتا ہوں کہ ایک مسلمان اس کے علاوہ کچھ ہو ہی نہیں سکتا"[۲۲] اس جملے کی اس خوبی کے علاوہ کہ اسے اگر الٹا کر پڑھیں تو بہت سے ترقی پسندوں کا احترام دل میں جاگزیں ہو جاتا ہے اور ساتھ ہی بہت سے مسلمانوں کا احترام دل سے جاتا بھی ہے، یہ جملہ قاسمی صاحب کی مسلم ترقی پسندی کی بنیاد بھی ہے جس کی قومی سطح پر وضاحت وہ کچھ اس طرح سے کرتے ہیں:

> "اگر آج بھی ہم اپنے افکار و خیالات کو تخلیق و اجتہاد سے روشناس کر دیں اور اس جرأت مندانہ اجتہاد کے ذریعے اسلامی تہذیب کو ایک جیتی جاگتی ،سانس لیتی اور دھڑکتی ہوئی تہذیب بنا دیں جس کے باطن میں بڑی فراخی ہو اور جس کے ظاہر میں جلال و جمال برابر برابر تناسب سے جلوہ گر ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ پوری دنیا پاکستان کو اسلامی تہذیب کی تجسیم نہ کہنے لگے۔"[۲۳]

حوالہ جات

۱۔ قاضی جاوید،سرسید سے اقبال تک،لاہور،فکشن ہاؤس ،۲۰۱۰ء،ص۱۲۰

۲۔ قمر رئیس ،ڈاکٹر،عاشور کاظمی،ترقی پسند ادب،لاہور، مکتبہ عالیہ،۱۹۹۴ء،ص۳۷۹

۳۔ تحلیل عالی، ندیم کی شعری واردات کی معنوی جہتیں مشمولہ سہ ماہی ادبیات، جلد ۱۷، شمارہ ۷۳، اسلام آباد، اکادمی ادبیات پاکستان، ص ۱۱۳

۴۔ قمر رئیس، ڈاکٹر، عاشور کاظمی، ص ۴۷۸

۵۔ شمس الرحمٰن فاروقی، ''قاسمی صاحب'' مشمولہ سہ ماہی ادبیات، ص ۴۴

۶۔ قمر رئیس، ڈاکٹر، عاشور کاظمی، ترقی پسند ادب، ص ۴۷۹

۷۔ انیس ناگی، پاکستانی ادب کی تاریخ، ۲۰۰۴، لاہور، جمالیات، ص ۷۰

۸۔ انیس ناگی، ڈاکٹر، پاکستانی ادب کی تاریخ، ۲۰۰۴، لاہور، جمالیات، ص ۷۷

۹۔ احمد ندیم قاسمی، منٹو کے خطوط، لاہور، کتاب نما، ۱۹۶۲ء، ص ۴۷

۱۰۔ مظفر علی سید، افسانہ ساز منٹو مشمولہ سعادت حسن منٹو ایک مطالعہ، مرتب ڈاکٹر انیس ناگی، لاہور، مقبول اکیڈمی، ۱۹۹۱ء ص ۷۴

۱۱۔ صدیق کلیم، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، جلد پنجم، لاہور، جامعہ پنجاب، ۱۹۷۱ء، ص ۴۱۹

۱۲۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی مختصر تاریخ، لاہور، عزیز بکڈپو، ۲۰۰۶ء، ص ۴۴۴

۱۳۔ احمد ندیم قاسمی، تہذیب و فن، لاہور، پاکستان بکس اینڈ لٹریری ساؤنڈز، ۱۹۹۱ء، ص ۲۵

۱۴۔ قمر رئیس، ڈاکٹر، عاشور کاظمی، ترقی پسند ادب، ص ۴۸۲

۱۵ عطش درانی، ڈاکٹر، پاکستانی اردو، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۸ء، ص ۷۰

۱۶۔ عطش درانی، ڈاکٹر، پاکستانی اردو، ص ۷۱

۱۷۔ انیس ناگی، پاکستانی ادب کی تاریخ، ص ۷۶

۱۸۔ اردو کے قدآور ادیب احمد ندیم قاسمی (مرحوم) کے منفرد خیالات، انٹرویو، اصغر عبداللہ، موضاج، نذر ندیم، شمارہ ۱ جنوری تا اپریل ۲۰۰۷ء، شمارہ ۲ مئی تا اگست ۲۰۰۷ء، ص ۲۱۶-۲۱۷

۱۹۔ احمد ندیم قاسمی بنام راقم، ۱۱ جولائی ۱۹۹۹ء

۲۰۔ احمد ندیم قاسمی بنام راقم، ۷ جنوری ۱۹۹۷ء

۲۱۔ سعادت حسن منٹو، منٹو نامہ، لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز، ۱۹۹۵ء، ص ۶۱۶۔

۲۲۔ فتح محمد ملک، تعصبات، لاہور، سنگ میل، ۱۹۹۱ء، ص ۱۱۔

۲۳۔ اسلامی تہذیب پاکستانی تخلیقی فنکار اور اجتہاد مشمولہ سہ ماہی فنون، خاص شمارہ ندیم نمبر، مدیر حیات قاسمی ڈاکٹر ناہید قاسمی، شمارہ ۱۲۸، دسمبر ۲۰۰۸ء تا دسمبر ۲۰۰۹ء، لاہور، ص ۱۳۸

ڈاکٹر سعدیہ طاہر
چیئر پرسن شعبہ اُردو (خواتین)
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

احمد ندیم قاسمی: تخلیقی عمل یا تخلیقی واردات

Dr. Sadia Tahir
Chairperson, Department of Urdu (Female)
Internation Islamic University, Islamabad.

Ahmed Nadeem Qasmee: Creative Process or Creative Experience

This essay is an attempt to understand and analyse poet Ahmad Nadeem Qasmi's concept of creative arts. The study is based on a variety of Nadim's poems written in different periods of his creative life. During the period of his active leadership of the Progressive Writers Movment in Pakistan, he followed the Marxist line of thinking but after the disintegration of the Progressive Writers Association in Pakistan, he slowly and gradually affirmed the part played by intution in creative process. This seems to me as a departure from the rigid marxist line of thinking, signifying superiority of intution over intellect.

احمد ندیم قاسمی نے اپنے فکری اور فنی ارتقاء کے ہر مرحلے پر فن کی ماہیت ومقصود کو اپنی متعدد نظموں کا موضوع بنایا ہے۔ترقی پسند نظریۂ ادب سے اٹوٹ وابستگی کے زیرِ اثر اُنھوں نے بالعموم فنی اور تخلیقی سرگرمی کو انقلابی مقصدیت کے تابع رکھنے کا التزام کیا ہے۔ اُن کے خیال میں ”یہ مسافت بھی تو فنکار کو طے کرنا ہے کہ کس کی محنت کا ثمر، جا کے ٹپکتا ہے کہاں؟“۔ چنانچہ اُنھوں نے ”فصل سے قصر تک اُلجھے ہوئے رشتوں کا سراغ“ لگانا بھی لازمۂ فن قرار دیا ہے۔[1] اِس اعتبار سے دیکھیں تو تخلیقی سرگرمی ایک سراسر شعوری اور سائنسی عمل ہے۔ترقی پسند ادبی تحریک کا فکری وفنی مسلک یہی ہے۔ ہر چند احمد ندیم قاسمی کی شعوری کوشش یہی رہی ہے کہ وہ اسی مسلک پر کاربند رہیں تاہم فنی تخلیق کی کارگاہ میں پُراسرار مابعدالطبیعیاتی عوامل کی کارفرمائی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔اس حقیقت کے ثبوت میں احمد ندیم قاسمی ہی کی ایک نظم بعنوان ”فکر“ دیکھیے:

راتوں کی بسیط خامشی میں
جب چاند کو نیند آ رہی ہو
پُھولوں سے لدی خمیدہ ڈالی
لوری کی فضا بنا رہی ہو

جب جھیل کے آئینے میں گھل کر
تاروں کا خرام کھو گیا ہو
ہر پیڑ بنا ہُوا ہو تصویر
ہر پُھول سوال ہو گیا ہو
جب خاک سے رفعتِ سما تک
اُبھری ہوئی وقت کی شِکن ہو
جب میرے خیال سے خدا تک
صدیوں کا سکوت خیمہ زن ہو

اُس وقت مرے سلگتے دل پر
شبنم سی اُتارتا ہے کوئی
یزداں کے حریمِ بے نشاں سے
انساں کو پکارتا ہے کوئی[۲]

آج سے نصف صدی پہلے جب یہ نظم پہلے پہل شائع ہوئی تھی اُس وقت اس کا آخری شعر یوں تھا:

یزداں کی بلندیوں سے جیسے
انساں کو پکارتا ہے کوئی

چند برس بعد احمد ندیم قاسمی نے ''یزداں کی بلندیوں سے'' کی بجائے ''یزداں کے حریمِ بے نشاں سے'' اللہ میاں کی پکار سُنی۔ یہ فقط لفظی ہیر پھیر کا شاخسانہ ہرگز نہیں۔ یہ یزداں اور انسان ہر دو کے بارے میں اُن نئے تصوّرات کی کارفرمائی ہے جو ہماری قدیم صوفیانہ شاعری کے بنیادی تصورات ہیں۔ یزداں کی اپنے حریمِ بے نشاں سے انسان کو پکار پہ مجھے اقبال یاد آتے ہیں: ''خدا اندر تلاشِ آدم ہست''۔ خود خُدا انسان کے فراق میں مبتلا ہے مگر انسان ہے کہاں؟ یاد کیجیے جلال الدین رومی: ''کز دام ودد ملولم و انسانم آرزوست!''۔ اب میں اس نظم کے تیس برس بعد اسی موضوع پر وجود میں آنے والی ایک اور نظم پیش کرنے کی اجازت چاہتی ہوں۔ نظم کا عنوان ہے: ''کن کے قریب کا ایک لمحہ'':

ہر سمت خلائے بیکراں ہے
تا حدِّ نظر دُھواں دُھواں ہے
ظلمات کا ایک دائرہ ہے
جو مثلِ سکوت گونجتا ہے
جھگڑا ہی نہیں ہے کفر و دیں کا
''ہے'' پر بھی گمان ہے ''نہیں'' کا
کچھ ہے تو وہی ہے جو نہیں ہے
اور وہ جو نہیں ہے، ہر کہیں ہے

ناگاہ سکوت ٹوٹتا ہے
ظلمات سے نُور پُھوٹتا ہے

ہیجان سا آ گیا فضا میں
طوفاں سا اُمڈ پڑا خلا میں
معلوم نہیں اُٹھے کہاں سے
شعلے ہیں تمام بے اماں سے
اُٹھے تو جُھکے نہیں ابھی تک
لپکے تو رُکے نہیں ابھی تک
یہ گردشِ مُو قلم عجب ہے
پیتابیٔ پیچ و خم عجب ہے

خوابوں میں خیال تل رہے ہیں
تخلیق کے باب کُھل رہے ہیں[۳]

میں جب بھی یہ نظم پڑھتی ہوں مجھے اقبال کی شہرۂ آفاق تصنیف "Reconstruction" میں پیش کیے گئے خُدا اور انسان کے متعلق تصوّرات یاد آتے ہیں۔اقبال کے خیال میں انسان کائنات میں اپنے خالقِ اکبر کی صفتِ تخلیق کا سب سے بڑا وارث ہے۔اقبال نے انسان کو Co worker with God قرار دیا ہے۔[۴] اس نظم میں بھی خُدا انسان سے دُور، بہت دُور کہیں بلندیوں پر نہیں ہے بلکہ ہمارے گردو پیش ہر کہیں موجود ہے اور انسان اُس سے ہمکاری میں مصروف ہے۔چنانچہ خوابوں میں خیال ڈھل رہے ہیں اور تخلیق کے نت نئے باب کُھل رہے ہیں۔

احمد ندیم قاسمی کے فن اور تخلیقِ فن سے متعلق یہ تصوّرات سکّہ بند ترقی پسند نظریۂ ادب سے متصادم ہیں۔ یہ تصورات تخلیقی عمل سے نہیں پھوٹے بلکہ تخلیقی واردات کا عکس ہیں۔ ان پر غور کرتے وقت ہمیں غالب کا یہ مصرع بُھلائے نہیں بُھولتا:''آتے ہیں غیب سے یہ مضامین خیال میں'' اور یوں ہم تخلیقی واردات کی تفہیم میں غالب سے ہوتی ہوئی اقبال کے ہاں:''آیا کہاں سے نالۂ نَے میں سرورِ مے؟'' کا سوال اُٹھاتی ہوئی ہماری اپنی شعری روایت بیساختہ یاد آتی ہے اور ہمیں احساس دلاتی ہے کہ ہم بظاہر بہت کچھ جانتے ہوئے بھی شاید کچھ نہیں جانتے!

حواشی

۱۔ بحوالہ طویل نظم بعنوان ''یہاں سے وہاں تک'' ......ندیم کی نظمیں، سنگِ میل لاہور، ۲۰۰۶ء صفحہ ۶۰۹۔۶۱۰۔نظم کے آخری تین بند پیشِ خدمت ہیں:

یہ حقیقت بھی تو ہے حُسن کی مانند عظیم
ہل کی ہتھی پہ اُتر آئے ہیں ہاتھوں کے نشاں

نظر افروز ہے پکتے ہُوئے کھیتوں کا شباب
اور دل دوز ہے لُٹتی ہُوئی فصلوں کا سماں
یہ مسافت بھی تو فن کار کو طے کرنا ہے
کِس کی محنت کا ثمر، جا کے ٹپکتا ہے کہاں

یہ مسافت ...... یہ حقیقت کا بتدریج ادراک
شعر کا حُسن بھی ہے، حُسن کا عرفان بھی ہے
فصل سے قصر تک اُلجھے ہُوئے رشتوں کا سراغ
فن کی پہچان بھی ہے، فن کا نگہبان بھی ہے
ایک پہلو میں بھی رکھتی ہے ہزاروں پہلو
میری دُنیا کہ جو گُل پوش بھی ، ویران بھی ہے
سخت مشکل ہے کہ فن کار کہستاں کاٹے
اِک ذرا درد میسّر ہو تو آسان بھی ہے
گُل کو دیکھوں تو نہ بُھولے مجھے گُلکار کا حُسن
یہ لطافت مرا مقصد بھی ہے ، ایمان بھی ہے
مثلِ خورشید ہُوئی ہے اُفقِ فن پہ طلوع
یہ حقیقت کہ جو شاعر ہے وہ انسان بھی ہے

(فروری ۱۹۵۴ء)

۲۔ ایضاً،صفحات ۶۱۱۔۶۱۲۔

۳۔ ایضاً،صفحات ۳۶۔۳۷۔

۴۔ اسلامی فکر کی نئی تشکیل کے موضوع پر اپنے فلسفیانہ خطبات بعنوان: "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" میں اقبال نے خالقِ اکبر کے ساتھ انسان کی اس رفاقت کا متعدد بار ذکر کیا ہے۔ مثلاً دوسرے خطبے کی درج ذیل سطور:

"Man, therefore, in whom egohood has reached its relative perfection, occupies a genuine place in the heart of Divine creative energy, and thus possesses a much higher degree of reality than things around him. Of all the creations of God he alone is capable of consciously participating in the creative life of his Maker. Endowed with the power to imagine a better world, and to mould what is into what ought to be, the ego in him aspires, in the interests of an increasingly unique and comprehensive individuality, to exploit all the various environments on which he may be called upon to operate during the course of an endless career." (The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1996, page 58)

علی محمد فرشی

ضیا جالندھری کی نظم ''بڑا شہر'' کا تجزیاتی مطالعہ

Ali Muhammad Farshi

An Analytical Study of Poem "Barra Shehr" by Zia Jalendhary

Zia Jalandhary is a most prominent name in Modern Urdu Poetry . His poem"Barra Shehr"is a unique poem amongst modern urdu poems.This anaysis shows the creature aspects of this poem.

کراچی پاکستان کا سب سے بڑا شہر ہے جو بڑی صنعتوں کے مرکز اور بندرگاہ کی موجودگی کے باعث ملکی معیشت کا جزوِ اعظم ہے۔ پوری دنیا کے ساتھ معاشی رشتوں کے حوالے سے بھی اس شہر کی اہمیت نمایاں ہے جس کے باعث دنیا بھر کے باشندوں کے علاوہ ملک کے دیگر حصوں مثلاً پنجاب، سرحد، بلوچستان، اندرونِ سندھ اور آزاد کشمیر سے کاروبار پیشہ، ہنر مندوں اور کارکنوں کی بڑی تعداد بھی کراچی کا رخ کرتی ہے ۔ یہ پاکستان کا واحد شہر ہے جس کی سماجی ساخت نہایت پیچیدہ اور شناخت بوقلموں ہے ۔ قیامِ پاکستان کے بعد ہندوستان سے ہجرت کر کے آنے والوں کی بہت بڑی تعداد یہاں آباد ہوئی۔ یوں مختلف عمرانی طبقوں کی رنگا رنگی سے ایک ایسی معاشرت نے جنم لیا جس کی مثال ملک کے کسی دوسرے شہر میں دکھائی نہیں دیتی ۔

اس شہر نے نہ صرف پورے ملک کی معیشت کا بوجھ سنبھالا اور اندورنِ ملک اور ہندوستان سے آنے والے مہاجروں کے پاؤں تلے اپنا دل بچھایا بلکہ ہر انسان کو بلا تفریقِ ذات زبان اور رنگ و نسل قبول کیا اور پالا پوسا ۔ لیکن اس کی بدقسمتی دیکھیے کہ انھی لوگوں نے اسے ماں کا رتبہ دینے کی بجائے طوائف بنا دیا ۔ اس کی ایک نفسیاتی وجہ یہ ہے کہ غیر ممالک سے آنے والے ہوں کہ اندرونِ ملک سے ہجرت کے بعد مستقل طور پر آباد ہونے والے اس شہر کو اپنا نہیں سمجھتے۔ حتیٰ کہ دیہی علاقوں کے وہ افرد جو نا قابلِ برداشت معاشرتی تفاوت کے نتیجے میں یہاں آکر آباد ہو جاتے ہیں جہاں انھیں کوئی ''کمی کمین'' کا طعنہ نہیں دے سکتا، بھی اس شہر کو اپنا نہیں کہتے اور اپنی وابستگی آبائی علاقے سے قائم رکھتے ہیں ۔ اور اس شہر میں قیام کو محض ذہنی فرار کا ایک معاشرتی ذریعہ سمجھتے ہیں۔ پھر کچھ کاروباری اور مذہبی گروہ بھی ہیں جو اپنے وجود کی بقا کے لیے اسی شہر کو مفید اور محفوظ سمجھتے ہیں ۔ چنانچہ وہ بے لوث رشتہ جو کسی زمین اور انسانوں کے درمیان فطری طور پر موجود ہوتا ہے یہاں استوار ہی نہیں ہو سکا۔ آیئے دیکھتے ہیں کہ ضیا جالندھری اس شہر کے بارے میں کیا محسوسات رکھتے ہیں۔

ضیا جالندھری نے کراچی کے پورے وجود کو ایک حساس شاعر کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ نظم کی واردات یہ ہے کہ شاعر کسی وجہ سے (بہ سلسلہ ملازمت) اس شہر میں ایک مدت تک مقیم رہتا ہے لیکن اس کے اور اس شہر کے درمیان محسوساتی اور جذباتی نوعیت کا کوئی رشتہ قائم نہیں ہو پاتا جو شاعر کے لیے ایک تکلیف دہ صورت ہے اور اسی کرب کا اظہار اس نظم میں ایسے انوکھے پیرائے میں ہوا

ہے کہ اس نظم کو شہری زندگی پر لکھی گئی دنیا کی نمائندہ نظموں میں فخر سے رکھا جا سکتا ہے۔

انسانی فطرت ہے کہ جہاں وہ قیام پذیر رہتا ہے وہ جگہ اس کے دل میں بسیرا کر لیتی ہے اور اس کے پاؤں اس زمین میں اپنی جڑیں مضبوط کر لیتے ہیں۔ انسان اور مکان کے درمیان یہ رشتہ ایسا اٹوٹ ہوتا ہے کہ جدائی دشوار ہوتی ہے لیکن جب شاعر کراچی سے جدا ہونے لگا تو اُسے ایک مختلف نوع کے دکھ سے دوچار ہونا پڑا۔ اس کے پاؤں اس مٹی سے جدا ہوتے ہوئے دکھی ضرور ہوئے لیکن اس کی بے حسی پر! لیکن یہ بے حسی اس نوعیت کی بھی نہیں جسے آڈن نے ایک بڑے شہر میں قیام کے تجربے کو عمر رسیدہ عورت کے ساتھ ہم بدن ہونے کے مماثل قرار دیا تھا کیوں کہ شاعر کا اس شہر کے ساتھ تو کسی طرح کا بھی رشتہ قائم نہیں ہو سکا۔ (یہاں اس بات کا اعتراف بھی ضروری ہے کہ یہ پہلا تاثر ہے جو آخری سطور میں زائل ہو جائے گا اور نظم نئی کروٹ لے گی)۔

جوں ہی نظم کا دروازہ کھلتا ہے ایک غیر جمالیاتی اور بھدا منظر آنکھوں کے سامنے پڑا ملتا ہے۔ کیکڑے کی تشبیہ سمندر کے کنارے آباد ہونے کی نسبت سے اِس شہر کے لیے از حد موزوں اور موضوع کو فروغ دینے کا وسیلہ بنی لیکن اس کا اصل کمال اس امیج میں ہے جو آئندہ بند میں اس کی ساخت کے بیان سے تکمیل پاتا ہے۔ ''نسیں اس کی فولاد و آہن / بدن ..... ریت سیمنٹ پتھر / بسیں، ٹیکسیاں، کاریں، رکشا / رگوں میں لہو کی بجائے رواں / جسم پر جا بہ جا داغ دلدل نما'' ان ذیلی امیجز کے انسلاک و ارتباط نے کراچی کی جسمی، ذہنی اور جمالیاتی بدہیئتی کی تصویر متحرک کر دی ہے۔ انھی سطور میں ایک سمبل بھی در آیا ہے جس نے آگے چل کر نظم کی معنیاتی کشادگی میں خاص کردار ادا کرنا ہے، یعنی 'داغ'۔ شاعر نے اس سمبل کو دلدل سے تشبیہ دے کر ساحلی علاقے کی نسبت سے تخلیقی فریم کو بھی نامیاتی قوت فراہم کی ہے۔ مابعد سطر میں ایک اور سمبل 'عنکبوت' کا ہے جس پر استعارے کا گمان بھی ہوتا ہے لیکن عالمی معیشت اور بین الاقوامی کمپنیوں کے جال اور ان کے پس پردہ محرکات کے تناظر میں یہ سمبل قرار پاتا ہے۔ داغ و دلدل زمین سے منسلک تھے تو یہ فضا سے متعلق ہے۔ بنک بھی اسی مالیاتی نظام کا استعارہ ہے جس نے انسانوں کی تخلیقی کارکردگی کو ہڑپ کر لیا ہے۔ یہ مشرق و شمال کے عوام ہیں جنھیں نظم نے 'مگس' کے خوب صورت اور معنی آفریں استعارے میں پیش کیا ہے۔ سمندر کی نمکین اور آلودہ فضا میں شہد تیار کرنے والے وجود کے تصور سے اثبات کا شیریں ذائقہ فزوں ہو کر نظم کی کارکردگی کو دوچند کر دیتا ہے۔ مشرق و شمال کے عوام کی ایک جہت مقامی بھی ہے کہ اندرونِ ملک سے آنے والے کارکن یہاں کے سرمایہ دارانہ جال میں پھنس جاتے ہیں اور ان کی ساری صلاحیتیں یہ نظام چوس لیتا ہے۔ ان کے خوابوں کی تعبیر کارخانوں کے دھوئیں میں تحلیل ہو جاتی ہے۔ اور پیچھے گھروں میں ان کے اہلِ خانہ ان کا انتظار کرتے رہ جاتے ہیں۔

کراچی کو روشنیوں کا شہر بھی کہا جاتا ہے کہ یہاں رات پر بھی دن کا گماں ہوتا ہے۔ بڑے بڑے اداروں کے اشتہاری بورڈ ساری رات رنگارنگ تیز روشنیاں بکھیرتے ہیں، ٹریفک رواں رہتی ہے، دفاتر میں کام جاری رہتا ہے، کارخانے اور ملیں چلتی رہتی ہیں۔ کوئی لمحہ ایسا نہیں ہوتا کہ یہ شہر سو جائے۔ لیکن شاعر کے نزدیک یہ روشنی مثبت معانی کی حامل نہیں۔ اس کی منفیت کو عیاں کرنے کے لیے نظم نے طوائف کے کوٹھے کی تشبیہ استعمال کی ہے، جہاں رات دن سے بڑھ کر روشن ہوتی ہے لیکن لوگ یہاں سے (خوشی خوشی) اپنا سب کچھ لٹا کر نیچے اترتے ہیں۔ اس شہر کی روشن راتیں بھی اپنی چمک سے چندھیا کر لوگوں سے حقیقت کا مشاہدہ کرنے کی صلاحیت چھین لیتی ہیں۔ اس شہر کا اصل منفی پہلو یہ ہے کہ اسے اپنی تمام تر خرابیوں کی خبر ہے اور ان بد اعمالیوں پر اسے کوئی

شرمندگی اور پچھتاوا بھی نہیں بلکہ انھی کے باعث اس قدر پتھر دل ہو چکا ہے کہ اسی کردار پر فخر کرنے لگا ہے۔

'میں چاہت کے پھولوں بھرے جنگلوں سے جب آیا

تو اس شہر کی پیٹھ محبس کی دیوار کی طرح میری طرف تھی'

ان مصرعوں سے نظم کراچی کے عمومی کردار کا خاکہ ادھورا چھوڑ کر شاعر کی اس شہر میں آمد کا منظر دکھاتی ہے۔ شاعر ایک ایسے ماحول سے یہاں آیا ہے جہاں اپنائیت اور محبت کے فطری جذبات زندہ ہیں ۔لیکن اس شہر میں اسے معاشرتی بے رخی سے واسطہ ہے۔جنگل آزادی، اور فطرت سے قرب کی علامت ہے جس کے باشندے کی طرف اس شہر نے اپنی پشت پھیر لی۔اگرچہ شاعر اس قید خانے کا حصہ بننے کے لیے آیا بھی نہیں تھا۔ ایک ضرورت اسے کچھ وقت کے لیے یہاں لے آئی تھی۔اور اب اسے سماجی زندگی گزارنے کے لیے میل جول کی فطری احتیاج پریشان رکھتی ہے لیکن کوئی اس کی تنہائی کا درماں نہیں۔ ہوا، جو زندگی اور آزادی کی علامت ہے اور خاص طور پر سمندر کی وسعت کی رعایت سے اسے وسیع القلب ہونا چاہیے لیکن اس شہر کی بری خصلتوں کے باعث اس کے اطوار بھی بدل گئے ہیں۔وہ بھی اس سے بے گانہ ہے۔گویا زندگی کی اصل ضامن بھی اس پر مہربان نہیں ہو رہی ۔ یہ شہر اور شاعر کے درمیان لاتعلقی کی انتہا ہے۔لیکن شاعر کے دل میں اس کے لیے نرم گوشہ موجود ہے اور وہ خیال کرتا ہے کہ ہوا تو خود اس شہر کی آلودہ فضا میں بمشکل سانس لے رہی ہے۔ یعنی جب زندگی کی ضامن کو خود زندگی کے لالے پڑے ہوں تو وہ دوسروں میں کیسے زندگی بانٹے گی؟ شاعر نے ہوا کے گریز کو اس کے احساسِ ندامت سے تعبیر کیا ہے ۔یوں نظم نے فطرت کے بارے میں اپنے نقطہ نظر کا بالواسطہ اظہار کر دیا۔

اس دورانیے میں کئی ایسے مواقع بھی آئے جب اس لاتعلقی کا خاتمہ یقینی دکھائی دینے لگا۔اس جانب کوئی واضح واقعاتی تفصیل تو نہیں ملتی لیکن ایک 'مشترک دکھ کی زنجیر' کا اشارہ ظاہر کرتا ہے کہ سماجی زندگی میں کئی ناگہانی آفات آتی ہیں جو انسانوں کے درمیان دوریوں کو مٹا کر انھیں ایک رشتے میں پیوند کر دیتی ہیں۔کوئی حادثہ، سمندری طوفان، کوئی وبا، حکومتی زیادتی، کسی دشمن کا وار وغیرہ ایسے واقعات ہوتے ہیں جو بکھرے ہوئے انسانوں کو ایک لڑی میں پرو دیتے ہیں۔مثلاً جنگ بظاہر انسانیت کے لیے تباہ کن ہے لیکن ۱۹۶۵ء کی بھارتی جارحیت نے پاکستانی قوم کو ایک مٹھی کی مانند متحد کر دیا۔دو عالمگیر جنگوں میں یورپ کو زبردست جانی و مالی نقصان اٹھانا پڑا لیکن اس کے بعد اس برِاعظم کی برق رفتار ترقی آج سب کے سامنے ہے۔گویا مصیبت بھی انسانی معاشرے کی تعمیر کا باعث بنتی ہے ۔لیکن یہاں ایسے حالات میں بھی شاعر اور شہر کے درمیان حائل دیوار نہ گری۔نظم نے اس موقع پر 'اس کی پتھرائی آنکھوں میں رعکسِ شناسائی ناپید تھا' میں 'پتھرائی آنکھوں' کے بصری امیج کے برمحل استعمال سے موضوع کو نقطہ عروج تک پہنچا دیا ہے۔اب شہر کی بے حسی بے بسی میں تبدیل ہو گئی ہے جو اس بات کا اشارہ ہے کہ اس کے باطن میں زندگی کے تمام نازک جذبات موجود تھے لیکن ان پر ایک موٹی تہ آ گئی تھی۔جس کی جانب نظم نے ابتدا میں اشارہ کر دیا تھا۔ 'کھردری کھال' کے امیج نے یہاں آ کر اپنی معنویت کا دائرہ مکمل کر لیا ہے۔ یہاں تک شاعر کی شہر کے ساتھ کوئی رشتہ استوار کرنے کی ناکام کوششوں کی روداد تھی۔اب شاعر کی یہاں سے روانگی کا وقت آ گیا ہے:

'اور اب جب میں اِس شہر سے جا رہا ہوں

تو اس کی درانتی سی بانہوں کے دندانے

میرے رگ و پے میں اُترے ہوئے ہیں۔'

یہ سطور نظم کو ایسا اختتام دیتی ہیں کہ پہلی قرأت میں ذہن اس جانب جا ہی نہیں سکتا۔ لگتا ہے کہ الوداعی معانقہ بھی ایک طرح سے شہر کا شاعر سے معاندانہ سلوک ہے۔ لیکن اصل میں وہ اس کی جدائی نہیں چاہتا۔ یہ تو اس کی ساخت کا شاخسانہ ہے کہ معانقے میں شاعر زخمی ہوا۔ (یہاں نظم نے کراچی کے لیے اختیار کردہ کبیری استعارے، کیکڑے، کے پنجوں کو درانتی سے تشبیہ دے کر لفظ و معنی کی تندی میں مزید اضافہ کردیا ہے۔) شہر تو اس کی جدائی کے صدمے سے دو چار تھا اور جانے سے روکنے پر مصر! کیوں کہ یہی تو ایک انسان آیا تھا جس نے اُس کے دکھ کو سمجھا اور اس کے زبوں حال پر ملول رہا۔ ان سطور کی ایک جہت اور بھی ہے کہ شہر کی تمام تر بے مروتی کے باوجود اس کی یادیں شاعر کے ذہن سے محو نہیں ہو رہیں۔ وہ اسے بھلانے کی کوشش میں کامیاب نہیں ہو پایا۔ اپنے ملک کے کسی شہر کو اپنے دل سے کوئی شاعر کیسے نکال کر پھینک سکتا ہے۔ یہ بات اس نظم سے پوچھیے۔

ڈاکٹر ممتاز احمد خان
مدیر "قومی زبان"
انجمن ترقی اُردو پاکستان، کراچی

خس و خاشاک زمانے اور نئے آدم کی تلاش

Dr. Mumtaz Ahmad Khan
Editor "Qaumi Zaban"
Anjuman Taraqqi-e-Urdu Pakistan, Karachi

"Khas -o- Khashak Zamany"and search of New Adam

Mustansar Hussain Tarar is a well known novelist who has, to his credit, novels like "Raakh", "Bahao", "Qurbat-e-Marg Main Mohabbat", "Dakia aur Jolahaa". The latest being "Khaso Khashak Zamany" which encompasses the griefs, agonies, vicissitudes and short lived. Pleasures of the people during the last couple of decades. Tarar has travelled deep into their lives to trace their traditions, vanishing values, positive and negative attitudes and their questionable mindset which has been plagueing them ever since the downfall of the Mughal dynasty.

Tarar's main thrust is on the collective psyche of the Jatt race including sikhs, the other race being sansee, whose background is somewhat terrible, but their natural integration into jatt community commanding respect and honor in society, is simply wonderful.

The critical article under discussion pertains to this character-dominated novel of considerable length depicting life and times of these communities termed as rubbish metaphorically, yet there is a dream of a 'New Man'-A messiah.

"خس و خاشاک زمانے" پڑھنے کے بعد اندازہ ہوا کہ ہمارا ذہین ناول نگار تاریخ اور وقت (Time) سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکتا شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ہماری تاریخ تقسیمِ ہند سے جڑی ہوئی زندگی میں مسلم غیر مسلم تعلقات، غیر ملکی فاتحین کی ہندوستان میں آمد، نوآبادیاتی دور، غیر ملکی سلطنت کا خاتمہ، دو قومی نظریہ کا پرچار، ہندو مسلم آویزش کے عوام الناس کے اذہان پر انمٹ اثرات، تہذیبی کایا کلپ، پاکستان کی تخلیق، کم علمی کے باعث ضعیف الاعتقادی، تنگ نظری، توہم پرستی اور جاہلانہ عقائد اور مختلف النوع

تعصبات کی مشترکہ داستان لکھی ہوئی ہے۔

باقی رہی وقت کی بات تو عرض ہے کہ یہ ہر فکشن نگار کی کہانی کا سفر وقت ہی کے جلو میں طے ہوتا ہے، یعنی یہ ایک ابدی جہت ہے۔ ہر کہانی کا آغاز بھی وقت ہے اور اس کا انجام بھی وقت ہے۔ محسوس ہوتا ہے کہ سب کچھ وقت یا زمانہ ہے۔ یہ انسان کی زندگیوں سے حضرت آدم کے وقت سے جڑا ہوا ہے اور یوں ہی سرگرم عمل رہے گا۔ مستنصر حسین تارڑ نے اپنے پہلے کے ناول 'راکھ'، 'بہاؤ'، 'قربتِ مرگ میں محبت' اور 'ڈاکیا اور جولاہا' کے مقابلے میں طویل وقت کا اس ناول میں انتخاب کیا ہے، تقسیمِ ہند سے بہت پہلے اور آج کا وقت جس کے درمیان کئی اہم زمانے جگمگا رہے ہیں، اداس کردینے والے اور کہیں کہیں خوشی سے سرشار کردینے والے بھی کہ انسان جسمانی، ذہنی اور نفسیاتی طور پر خاصا مضبوط واقع ہوا ہے، وہ صدمات و المیے جھیلنے کی سکت رکھتا ہے اس لیے خاتمہ کہیں نہیں ہے، زندگی جاری وساری رہتی ہے مگر تارڑ ان زمانوں (Times) کو 'خس و خاشاک' کا درجہ دیتے ہیں! کیوں؟ اس کا جواب ناول کے ماجرے میں پنہاں ہے جس کے اختتام پر وہ 'نئے آدم' کے متلاشی نظر آتے ہیں۔

ناول کا ماجرا چوں کہ برصغیر کے کرداروں کو اس کے اپنے جغرافیہ سے باہر ریاست ہائے متحدہ امریکہ کا باسی بنا کر پیش کرتا ہے لہٰذا ناول نگار کی جانب سے 'نئے آدم' کی تلاش ازبس ضروری ہے۔

ناول 'کوٹ ستارہ'، 'دنیا پور' اور 'نت کلاں' کے اہم کرداروں بخت جہاں، لہناں سنگھ، امرت کور، سروسانسی، امیر بخش، ماہو، سوہن سنگھ، گوبندو نونہال سنگھ وغیرہ کے حوالے سے بیسویں صدی کے پورے سماجی، معاشرتی، تہذیبی، تاریخی اور کسی حد تک سیاسی منظرنامے کا پرشکوہ اسلوب میں احاطہ کرتا ہے۔ اس ناول کو دیگر قابلِ ذکر ناولوں کے اثاثے کے مقابلے پر رکھیں تو کوئی اضافہ نہیں تاہم موضوع اور ماجرے کی فنی وتکنیکی بنت کے اعتبار سے نیز ایک خاص نقطہ نظر کے وسیلے ہمیں یہ احساس دلاتا ہے کہ فکشن کی دنیا میں اکیسویں صدی کے پہلے عشرے کے اختتام پر اس تحریر کی اشد ضرورت تھی، خاص طور پر جب کہ انسانوں کی زندگی تیزی سے زیروزبر ہورہی ہے اور برصغیر کی ثقافتی اکائیوں کی بیرونی اثرات سے آلودگی اور اندرونی زندگی میں گہری ٹوٹ پھوٹ کا دائرہ مکمل ہونے کے قریب ہوتب ہم اس 'راکھ' سے ایک 'نئے آدم کی تلاش' کرتے نظر آتے ہیں۔ اس طویل عرصے کے بعد جب کہ پلوں کے نیچے سمندروں پانی بہہ چکا ہو 'خس وخاشاک زمانے' کے دو بچے کھچے مگر اہم کردار انعام اللہ اور شباہت اپنی زندگی کے پُرآشوب موڑ پر اپنی بحث سے ناول کو پایہ تکمیل تک پہنچاتے ہیں۔ شباہت انعام سے کہتی ہے:

> ''بے شک میرا دادا مر چکا ہے۔ وہ ہی میرا واحد رابطہ تھا اپنی معدوم ہوتی ہوئی نسل سے، لیکن سروسانسی کی اس نسل کا تسلسل میرے پیٹ میں پرورش پاتا ہے۔''

آگے چل کر وہ کہتی ہے:

> ہم بھی چاہیں تو اس کونپل میں ایک نئی روح پھونک سکتے ہیں جو پژمردہ اور بارود کی بو سے آلودہ نہ ہو اور ہم اسے ایک نیا دل جو گوشت پوست کا دھڑکتا دل ہو عطا کر سکتے ہیں، جو کبھی دھماکوں سے آشنا نہ ہو، اس زمین کو جو تاریکیوں میں ڈوب کر ہمیشہ کے لیے معدوم ہوجانے کو ہے۔[1]

امریکہ کے ماحول میں رہنے بسنے کے بعد ایک آزاد خیال لڑکی کے یہ جذبات ہمیں یہ باور کراتے ہیں کہ یہ مصنف کے خیال

کا توسیعی استعارہ ہے۔ انعام اللہ اور شباہت ایک طویل تکلیف دہ سفر کے بعد اب تھکے ہوئے معلوم پڑتے ہیں وہ صرف اپنے لیے نہیں بلکہ پاکستان کے لیے ایسے سماج کی تلاش میں ہیں جو بارود کی بُو سے آلودہ نہ ہو، دہشت، قتل وغارت گری، انسانی جسموں کے ٹکڑے، انسانیت کو لرزا دینے والے واقعات، روحوں پر لگے گھاؤ، متاثرین کی زندگی کے بجائے موت کی خواہش۔ وہ سمجھتے ہیں کہ نیا آدم جو اعلیٰ انسانی اقدار کا عملی نمونہ ہوگا اگر وجود میں آ گیا تو اس کا کریڈٹ جاٹ اور سروسانسی کی مخلوط نسلوں کو جائے گا جنھوں نے برصغیر کی گھٹن سے معمور ماحول سے اوپر اُٹھ کر امریکی ماحول کے اثرات قبول کیے جہاں ذات پات، اونچ نیچ، رنگ ونسل، مذہبی اور غیر مذہبی تعصبات کے بجائے آزاد سوچ کو اپنایا جاتا ہے۔ ادھر برصغیر کے لوگوں کی رگوں میں فلسفہ، تصوّف اور موسیقی کا خون دوڑ رہا ہے مگر پھر بھی مذہبی ومسلکی تعصبات اور مبتذل سوچ اور طویل عرصے سے چلی آ رہی ضعیف الاعتقادی، اوہام پرستی اور تنگ نظری نے انسانی کردار وعمل میں خرابیاں پیدا کی ہیں۔ اسی جارحانہ ماحول کے زیر اثر انعام اللہ اپنے آپ کو باسٹرڈ (Bastard) تسلیم کرتا ہے کیوں کہ وہ گاؤں والوں کی نگاہ میں واقعی باسٹرڈ تھا جسے گرومانگٹ مسجد کی سیڑھیوں پر ایک نعت خواں کے پتھروں سے سروسانسی نے جان پر کھیل کر بچایا تھا جو مردار اور غلیظ ترین چیزیں کھاتا تھا۔ انعام اللہ کے احساس میں پہچان کی اس گمشدگی نے ایک ایسی ٹوٹ پھوٹ پیدا کی تھی کہ وہ اپنے ناول کا عنوان ''آٹوبائیوگرافی آف باسٹرڈ'' رکھنا چاہتا تھا جس کا 'نیا آدم' یقیناً خیرمقدم کرتا۔ سروسانسی کے بارے میں مندرجہ ذیل معلومات قاری کے لیے ضروری ہے۔ اس لیے کہ ماجرے میں پنہاں تارڑ کا نقطۂ نظر اس کا مطالبہ کرتا ہے:

> اور سانسی لوگ، کتے، بلی، کچھوے، گرگٹ، نیولے یہاں تک کہ گلہریاں بھی بھون کر کھاتے تھے۔ پر اُن کی عید تب ہوتی تھی جس روز مردار گوشت ان کے حلق میں اُترتا تھا۔ یہ ان کی مرغوب ترین غذا تھی اور ان کا مرغوب ترین گوشت اس ڈنگر کی چاروں ٹانگوں اور پسلیوں کا گوشت ہوتا، وہ اپنی چھوٹی کلہاڑیوں کو مٹھیوں میں بھینچے اس پر پل پڑتے۔ سانسیوں کا کہنا تھا کہ تازہ گوشت جو ابھی مردہ ہوا ہو کھانے کے قابل نہیں ہوتا کہ اس کے ریشے اور تار تار الگ الگ ہوتے ہیں پر دو چار روز کے بعد جب اس میں سے تعفن اُٹھنے لگے تو وہ ریشے اور تار تار ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں اور تب اسے بھونا جائے تو وہ ایسے رس بھرے ذائقے والا ہوتا ہے کہ صرف سانسی لوگ اس کی لذت سے آشنا ہوتے ہیں اور وہ جاٹ لوگ جو کبھی کبھار کوئی ڈنگر حلال کر کے اس کا گوشت کھاتے ہیں وہ تو مٹی کھاتے ہیں، جانتے ہی نہیں کہ تِکّل گوشت کی لذت کیسی ہوتی ہے۔[۴]

سروسانسی کے بارے میں یہ معلومات اس وجہ سے ضروری ہیں کہ اس نسل نے جاٹوں کے کلچر میں جو راستے بنائے اس کے نتیجے میں ایک نئی نسل وجود میں آئی، من وتو کا فرق مٹ گیا۔ لیکن جاٹ نسل کے فخر وتکبر کا گلیمر ناول میں قائم ودائم رہا جس کے لیے سروسانسی کے بعد بخت جہاں اور نہال سنگھ جاٹوں کا تذکرہ ضروری ہے۔ دونوں گہرے دوست تھے، سات کیکر کی شراب ڈٹ کر پیتے تھے۔ لہناں سنگھ کی بیوی امرت کور نے کمرے میں گوشت کی پتیلی رکھتے وقت نیلی آنکھوں والے حسین جاٹ بخت جہاں کو دیکھا اور رنجھ گئی۔ یہ عجیب جسمانی وجنسی کشش تھی۔ پھر ایک دن اپنے دونوں بچوں گوبند اور نونہال سنگھ کو ساتھ لے کر بخت جہاں کے پاس آ گئی۔ بچوں کی مزاحمت وقتی تھی۔ گوبند اسلام قبول کر کے فتح محمد بنا اور نہال سنگھ غلام محمد۔ امرت کور کنیز فاطمہ کے نام کے تحت مسلمان ہوئی اور بخت جہاں کے مزے آ گئے، کمال یہ ہوا کہ لہناں سنگھ جاٹ ہوتے ہوئے انتقام کی سیڑھی پر نہ چڑھا! عجیب سی

فنتاسی (Fantasy) ہے جو کہ واقعی عجیب ہوتی ہے۔ جس کے پہلو میں اخلاقی پہلو بھی ہوتا ہے۔ اگر بخت جہاں کی بیوی اس کے پاس چلی جاتی تب ہیکڑی اور تکبر کا پتلا بخت جہاں لہناں سنگھ کے ٹکڑے کر دیتا اور نت کلاں گاؤں میں کوئی دوسرا ایسا واقعہ طویل عرصے تک نہ ہوتا۔ امریکہ میں تو بین المذاہب شادیاں بلکہ بغیر شادی کی رسومات کے ساتھ رہنا معمول کی بات ہے۔ ہندوستان میں رجسٹرار کے پاس رجسٹریشن کے تحت بین المذاہب شادی عام ہوتی جارہی ہے۔ اس ناول میں سیرت اور پرکاش سنگھ کی محبت مغرب کے کلچر کا قابلِ یقین پہلو ہے۔ شاید اسی لیے کہا گیا ہے کہ عورت کا دل و دماغ اسرار سے بھرا ہوا ہے ورنہ حالیہ دور میں ان کی جیسی یعنی امرت کور اور سیرت جیسی کئی خواتین موجود نہیں ہوتیں۔ خود مرد کا بھی کیا اعتبار؟ بخت جہاں کئی عورتوں کو اغوا کر کے خراب کر چکا تھا۔ یوں دونوں کا حساب برابر ہو جاتا ہے۔

ناول کے آغاز میں بخت جہاں ایک مجبور و بے کس انسان کی حیثیت سے بھتیجی نور بیگم سے مری ہوئی مرغی تک مانگتا ہے تاکہ اسے بھون کر کھا سکے، یہاں وہ ایک قسم کا سانسی نسل کا مردار خور بن چکا ہوتا ہے۔ اب اس کا جاٹ پن دھواں دھواں ہو چکا ہے۔ ناول میں کہانی فلیش بیک تکنیک میں پیش کی گئی ہے یعنی اختتام یا انجام یا ردِعمل پہلے اور پس منظر کسی اور باب میں۔ اسٹریٹ لائن (Straight Line) کہانی پڑھنے والے قاری کے لیے کہانی کی کڑیاں ملانے میں یقیناً دشواری ہوتی ہوگی تاہم ہر قسم کے ناول سے ابلاغ حاصل کرنے والے قاری کے لیے یہ کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ اسی لیے ہر آنے والے باب میں بخت جہاں، کنیز فاطمہ اس کی جسمانی طور سے معذور لڑکی صاحباں، رابعہ بیگم (جو جہالت سے بھرپور دیہاتی ماحول میں اپنے بیٹے امیر بخش کو تعلیم دلواتی ہے اور لوگوں کے نفرت انگیز رویوں کا مقابلہ کرنے پر مجبور ہوتی ہے) ناول دیکھا جائے تو عجیب سے واقعات کا مجموعہ ہے۔ ماہلو (جو کم زمین رکھنے والے تین معصوم بچوں کے باپ امام بخش سے شادی پر راضی ہے، کہتی ہے 'میں نے عرش پر دیکھا کہ میرا نکاح امام بخش سے ہو گیا ہے۔ میں اس کی منکوحہ ہوں، میں جھوٹ نہیں بولتی!'[۳] اور پھر یہ نکاح ہو کر رہا۔ ماڈرن دور کی لڑکی اپنے ماں باپ سے پسند کے لڑکے کے بارے میں کیا بولتی ہے، یہ سب جانتے ہیں، مگر دیہات کی لڑکی نے جو ڈرامہ رچایا اس کا جواب نہیں! اکبر جہاں کی لڑکی سیرت کی مختصر سی کہانی اس اخلاقی معاشرتی اور مذہبی میٹامورفوسیس (Metamorphosis) کا افسوس ناک مگر دلچسپ اظہار ہے، جب کہ وہ بے باکی سے اس سکھ لڑکے سے شادی کی خواہش کرتی ہے جو اپنے آپ کو فری تھنکر کہتا ہے اور اکبر جہاں اس کی بات ماننے پر مجبور نظر آتا ہے۔ لہناں سنگھ اپنی ناسٹلجیائی مجبوری کے باعث تقسیم کے بعد چھپ چھپا کر اپنے گاؤں آتا ہے اور خاص طور پر بخت جہاں سے ملتا ہے۔ یہ بڑا جذباتی منظر ہے۔ بخت جہاں کی اکڑفوں قائم و دائم ہے جب کہ وہ اس بھتیجی کے در پر پڑا ہوا ہے جس کی وہ شادی نہیں ہونے دیتا تھا، جب لہناں سنگھ اس پر طنز کرتا ہے کہ وہ ہمیشہ سے ظلم کرنے والا اور تکبر والا رہا ہے اور یہ کہ خود اسے بھی اس سے خوف آجایا کرتا تھا اور یہ کہ واہگرو اس پر کبھی رحم نہیں کرے گا تو وہ طیش میں آکر بولتا ہے:

> لہناں سنگھ! مجھے ایسا ہی بنایا گیا ہے۔ میرے ربّ نے اور تیرے واہگرو نے، مجھے ایسا ہی بنایا ہے۔ اس میں میرا کیا دوش ہے۔ یقین کر کہ آج بھی اگر مجھ میں ہمت اور سکت ہوتی تو میں ویسا ہی قاہر اور متکبر ہوتا۔ میں اپنی سگی بھتیجیوں کی ڈولیاں نہیں اُٹھنے دیتا۔ میری خصلت کی مٹی ابھی نہیں بدلی۔ یہ تو عمر کا زوال اور غربت کی مجبوری ہے ورنہ میں کڑی یا ہوا (اس کا تکیہ کلام) بھلا کب کس کے قابو میں آتا تھا۔[۴]

بخت جہاں کے ابتدا سے لے کر آخیر تک حیرت انگیز رویے اس کے جاٹ پن کی زیادہ سے زیادہ نفسیاتی جہات کا دلچسپ احاطہ کرتے ہیں۔ وہ رسی جل گئی پر بل نہ گیا کی زبردست مثال ہے حالاں کہ لہناں سنگھ بھی جاٹ ہے لیکن اپنی بیوی اور دونوں لڑکوں گوبند اور نونہال سنگھ کی بے وفائی کو برداشت کر گیا بلکہ جان پر کھیل کر بخت سے ملنے تک آیا۔ ایک مقام پر امرت کور (کنیز فاطمہ) دونوں سے کہتی ہے کہ ان کا باپ لہناں سنگھ اور نیا باپ بخت جہاں ایک جیسے ہیں۔ ان جاٹوں کا کوئی مذہب نہیں ہوتا۔ یہ سن کر دونوں جڑواں بھائی اپنی کرپانیں ماں کی شہ رگ سے ہٹا لیتے ہیں لیکن تارڑ کا کمال تسلیم کیا جائے گا کہ وہ ایک جاٹ سکھ کو برداشت اور تحمل کا پیکر بنا کر پیش کرتے ہیں۔ ایسا کوئی سکھ کیا ہو خاص طور پر جہاں عزت پر بنی ہو اور مخالف مذہب کا دوست آڑے آ رہا ہو، وہاں جاٹ سکھ جاٹ سکھ ہی رہتا ہے لیکن ایسی سچائی کو بھی ہضم کرنا پڑتا ہے شاید یہ زندگی کی ایک خاص صورتِ حال کی فنتاسی (Fantasy) ہو۔ زندگی کا پچیسواں گھنٹہ۔ کہیں کہیں کسی کسی کی زندگی میں وقت پچیسویں گھنٹے کو بھی مسلط کر دیتا ہے۔ یہ ہی صورتِ حال تو اکبر جہاں کو بھی پیش آتی ہے۔

ناول کا ایک پہلو سیاسی رجحان سے گہرا تعلق رکھتا ہے۔ ۱۹۶۵ء اور ۱۹۷۱ء کی انڈو پاک جنگیں خاص طور سے سابق مشرقی پاکستان کی علاحدگی تارڑ کے لیے نہ بھولنے والا واقعہ ہے جسے وہ 'راکھ' میں بھی اشارتاً پیش کرتے ہیں۔ یہاں ان کے احساس کو بخت جہاں ایک جگہ پیش کرتا ہے جو ہتھیار ڈالنے کے واقعہ کو اپنے جاٹ نفسیات کے تحت محسوس کر کے قطعاً برداشت نہیں کر پاتا۔ اس طرح سکھ، مسلم، ہندو تعلقات میں دراڑوں کا پڑنا تارڑ کے لیے ناقابل تسلیم ہے۔ اس کے بھی اشارے 'راکھ' میں ہیں اور 'خس و خاشاک زمانے' میں غیر مسلموں کا قتل عام، عبادت گاہوں کا اجڑنا اور مذہب کی بنیاد پر مخالفین کو تہہ تیغ کرنے کے عمل کو انھوں نے نفرت کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ مولوی نورالدین والے ضمنی قصے Episode میں دکھایا گیا ہے کہ لوگ اس کے داماد عبداللہ سکھ کو مارنے کے درپہ ہیں جس کو اس نے مسلمان کر کے اپنی بیٹی دی تھی۔ تقریباً تمام ہی ادیبوں نے تقسیم ہند کے تناظر میں غیر مسلموں کے ہاتھوں مسلمانوں اور ان کے ہاتھوں غیر مسلموں کے قتل کی ماجرائی نقطہ نظر کے تحت مذمت کی ہے۔ دنیا کا ہر ادیب اپنے اجتماعی انسانیت پرستانہ نقطۂ نظر کے تحت اسے مذموم ترین فعل ہی تصور کرتا ہے اس لیے کہ وہ نہ جانب دار و پتھر دل سیاست دان ہے اور نہ متعصب صحافی جو پارٹی لائن کا بے دام غلام ہے۔ اسی سیاسی رجحان کے تحت بھٹو کا دور اور 'نائن الیون' کے بعد کا منظر نامہ بھی دکھایا گیا ہے۔ انعام اللہ صحافی نے تو ضیا دور میں کوڑے بھی کھائے تھے لیکن اس نے اپنے ایمان کو فروخت نہیں کیا تھا اور زندگی میں ملفوف تلخ یادوں اور صدمات کو اس نے اپنے ناول کا حصہ بنانے کا فیصلہ کیا تھا تاکہ موت سے قبل کے اداس لحات کو قابل برداشت بنا سکے۔ پچیسویں گھنٹے کی ایک اور تمثیل جس کا پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔ بہتر ہو اگر سیرت کے اپنے الفاظ میں اس سچوایشن (Situation) کو دیکھ لیا جائے تاکہ یہ بھی ذہن نشین ہو سکے کہ تارڑ نے اس ناول میں ناممکنات کو ممکنات میں بدلنے کی ماجرائی منطق کو استعمال کیا ہے جس کے ڈانڈے 'قربتِ مرگ میں محبت' اور 'ڈاکیا اور جولاہا' سے مل جاتے ہیں۔ وہ فالج زدہ باپ سے کہتی ہے:

> ڈیڈی اس کے دادا آج سے تقریباً سو برس پیشتر اِدھر سے۔ کسی جالندھر کے ایک گاؤں سے اُٹھ کر اِدھر آ کر آباد ہو گئے تھے اور میں اسے بتا چکی ہوں کہ میری ایک سوتیلی دادی (امرت کور/کنیز فاطمہ) بھی سکھ تھی جس کے دو سکھ بیٹوں (گوبند اور نونہال سنگھ میں سے ایک نہایت زبردست ڈاکو تھا جو کہیں مارا گیا اور دوسرا پاکستانی فوج میں تھا جس کا آج تک سراغ نہیں ملا۔ تو گویا ہم دونوں میں کوئی دور پار کی رشتے داری بھی ہے۔ کیوں ڈیڈی ہے نا؟[۵]

برصغیر کی تاریخ میں برپا ہونے والے ایسے واقعات ناول ہی میں سموے جاسکتے ہیں کہ تلخ حقائق کو برداشت کرنا بڑی ہمت اور حوصلے کا کھیل ہے۔ واضح رہے کہ سیرت پرکاش سنگھ عرف پارک کو مانٹریال سے لے کر آئی تھی جو اکبر جہاں کو بتاتا ہے کہ اس کے گرینڈ ڈیڈ پنجاب سے کینیڈا آئے تھے، خبطی قسم کے تھے، وہاں گردوارہ تعمیر کیا تھا۔ آئی ہیئر ہی واز آ سینٹ۔ (I hear he was a saint) لیکن سر۔ ذاتی طور پر میں مذہب وغیرہ کو نہیں مانتا۔ اس سے پتہ چلا کہ اِدھر امریکہ اور کینیڈا میں بہت پہلے خس وخاشاک زمانے گزر گئے تھے، ورنہ وہاں کے ماحول میں امریکن اور کینیڈین لوگ جو زندگی آج گزار رہے ہیں اس کے زیراثر سیرت اور پرکاش سنگھ نمودار نہ ہوتے۔

ایک اور دل دوز واقعہ بنگلہ دیش کے قیام کے پس منظر سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا حوالہ مقدس بانو ہے اس کا پیٹ پھولا ہوا تھا، جب وہ وہاں پہنچی تھی۔ وہ اپنی بیٹی کو بتاتی ہے کہ نہ معلوم کتنے لوگ اس کے پیٹ کو پھلانے میں شریک تھے۔ غلط روایت سے جڑے رہنے کی ایک مثال یہ دی گئی ہے کہ کھڑک سنگھ فوجی جب ریٹائر ہوکر گاؤں واپس آیا اور گھر میں باتھ روم بنوایا تو ہنگامہ برپا ہوگیا اور اسے فراغت کے لیے کھیتوں ہی میں جانا پڑا۔ امریکہ میں ایک کردار رچرڈ جہاں بھی تھا جس کے خون میں ایک چینی کا خون بھی شامل تھا! بخت جہاں کو علم بھی نہ ہوگا کہ پچیسویں گھنٹے میں اس کی نسل ایک رچرڈ جہاں بھی تخلیق کرے گی۔ ناول میں اگر بخت جہاں اور سروسانسی نسل کے کردار امریکہ وارد نہ ہوتے تو اس میں ایک نئے کلچر، ایک نئی انقلابی و ناقابل یقین سوچ اور 'نئے آدم' کے تصوّر ہی کو خارج کرنا پڑتا۔ لیکن ناول میں ایسے واقعات بھی در آئے ہیں جو کرداروں کے منفی رویوں کو توازن عطا کردیتے ہیں۔ مثلاً ہندو، مسلم، سکھ تعلقات میں گرم جوشی، مندر، گردوارے اور مسجد کا احترام، گوبند کا بخت جہاں کی قبر پر فاتحہ پڑھنا اور پھول ڈالنا اور نابینا ماں سے ملاقات کرنا۔ گاؤں کے ڈاکو کا رمضان میں ڈکیتی سے باز آنا، روزے رکھنا، ماضی میں گوبند اور نونہال کا ماں کے مسلمان ہونے اور بخت جہاں سے شادی کرنے، نیز مولوی کی ضد پر ختنہ کرانے پر آمادگی، امیر بخش کا ان تمام مسلمانوں کے جذبے سے اشتراک کہ چوں کہ ہندو اور سکھ علم وہنر کے حصول میں ان سے آگے ہیں اس لیے اسے اعلیٰ تعلیم سے رغبت رکھنا چاہیے، ماضی کے کلچر کی بہت سی روایات، سماجی برائیوں اور بیمار ذہنیت والی سوچ کا اخراج، لہناں سنگھ کا چھپ چھپا کر بخت جہاں سے ملنے آنا کہ ناسٹلجیا، غریب الوطنی اور پرانی جڑوں سے بچھڑنے کا احساس اسے اس خطرناک ایڈونچر پر آمادہ کرتا ہے، مابعدِ تقسیم کے کیسے کیسے واقعاتی پہلو 'آگ کا دریا' سے لے کر 'خس وخاشاک زمانے' تک ناولوں میں اُمڈے چلے آتے ہیں اور ماضی کی تاریخ کے انوکھے انسانی روپ دکھاتے رہتے ہیں۔ وقت میں انسان کو آگے ہی بڑھنا ہوتا ہے لیکن تاریخ کے راہوار پر سوار ہوکر شاید تمام ہی قوموں کا وقت میں پیچھے کی جانب دیکھنے کا سفران کے مقدر کا کھیل ہے۔ سو ۲۰۱۰ء میں سامنے والے اس ناول نے بھی یہ ہی کارنامہ ایک تحریری (Prism) کے ذریعے انجام دیا ہے جس کی مختلف النوع کرنیں ناول کے کینولیس پر جابجا پھیلی ہوئی ہیں اور آج کے دور میں جب کہ وقت کی کمی کے مسائل نے ذہنی الجھنوں کو جنم دیا ہے اس کو ایک ضخیم دستاویزی شکل دے دی گئی ہے کہ اس میں شروع سے آخیر تک اتنے واقعات یعنی اتنے حادثات دیے گئے ہیں کہ ہمارا وہ قاری جو کہ ناول فہم ہے اور بصیرت کو کشید کرنا چاہتا ہے 'خس و خاشاک زمانے' کو بھی شمس الرحمٰن فاروقی کے ناول 'کئی چاند تھے سرِآسماں' اور مرزا اطہر بیگ کے 'غلام باغ' کی طرح ہضم کرلے گا۔ یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ قرۃ العین حیدر نے 'آگ کا دریا' میں گوتم نیلمبر کے ہری شنکر کے سامنے وقت (Time) کے خوف سے لرزنے والے سوال کا یہ جواب دلوایا ہے:

'اتفاقات اور حادثے وقت کے انوکھے کھیل ہیں۔'[۶]

تارڑ نے وقت کے انوکھے کھیل کو سات سو چالیس صفحات میں خوب سمیٹا ہے جب کہ انھوں نے 'راکھ'، 'قلعہ جنگی'، 'بہاؤ'، 'قربتِ مرگ میں محبت' اور 'ڈاکیا اور جولاہا' میں اپنے کینوس مختصر رکھے ہیں اور کم الفاظ میں طویل انسانی کہانیاں بیان کر دی ہیں! اب ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ قدرے طوالت میں حادثات، صدمات، المیوں سے بھرپور برصغیر کے تاریخی تناظر میں کے دائرے میں رہنے بسنے والے انسان کے عروج وزوال کی کہانی سنانا چاہتے ہیں۔ شاید ان کی کوشش یہ ہے کہ وہ طے شدہ سچائی سے آگے چھلانگ لگائیں جیسا کہ ایڈمنڈ برک (Edmund Burke) نے کہا تھا کہ 'ناول سچائی سے آگے کی چیز ہے۔' اور اس کے لیے ماضی کے سینے میں جھانک کر دیکھنا ضروری ہے کیوں کہ ماضی کہانی کار کو پکڑ لیتا ہے بلکہ جکڑ لیتا ہے یعنی اچھے ناول کے لیے اس سے فرار ممکن نہیں تاہم یہ تارڑ نے دلفریب استعاروں سے بھرپور اسلوب کے برش سے ایک دلکش تصویر بنائی ہے۔ منظر نگاری، فضابندی، پرانے اور نئے انسان کی سائیکی، کردار نگاری، سروسانسی نسل کے لوگوں کے شرفا میں ضم ہو کر ایک نئے قسم کے کنبے سے طور سے ظہور کرنے (واضح رہے کہ نسلوں، ان کے کلچر اور بالخصوص زبانوں کے مطالعے کو فکشن بنا دینا ان کا اختصاص ہے جس کے لیے ناول 'بہاؤ' نمایاں بلکہ انمٹ مثال ہے۔ 'قربتِ مرگ میں محبت' میں سندھ اور بلوچستان کے کرداروں کی عکاسی میں بھی یہ پہلو اُجاگر ہے۔) اس کے علاوہ امریکہ اور کینیڈا میں ہندو، مسلمان، سکھ، بنگلہ دیشی، مقامی لوگ، ان کے مخصوص انفرادی و اجتماعی نظریات۔ ان کے خواب، یعنی پرامن دنیا کی خواہش۔ نت کلاں، کوٹ ستارہ اور دنیا پور سے لے کر حیرتیں جگانے والے امریکی اور کینیڈین ماحول تک کا واقعاتی نیٹ ورک (Network) یہ سب اپنے جلو میں دل خوش کن مہابھارت نظر آتا ہے۔

ناول پڑھنے کے بعد دو سوالات ذہن میں ابھرتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس ناول کے بیانیہ (Narration) میں کس قسم کی جاذبیت ہے اور یہ کہ کیا اس کے بصیرت آمیز 'نئے آدم' کے تصور سے اتفاق کیا جاسکتا ہے؟ ایک زمانے میں روایتی بیانیہ کے خلاف تحریک چلی تھی کیوں کہ اسلوب کے دائرۂ کار میں بیانیہ باسی ہوتا جارہا تھا اور اس میں جدّت اور ندرت کی ضرورت آن پڑی تھی۔ ملکی اور غیرملکی فکشن کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ مضبوط و مستحکم بیانیہ ابدی قدر کا حامل ہے اور فن کارانہ کردار نگاری ناول کے ناول کے کرداروں کو ان کی نفسیات کے حوالے سے سمندر سے زیادہ گہرا اور ہمالہ سے زیادہ بلند روپ عطا کر دیتے ہیں۔ اچھا ناول نگار اس کے ذات کی پہیلی کو بوجھتا رہتا ہے۔ داستانی دور سے آج تک، لیکن اس کے عمل اور ردعمل کی نیرنگیوں کا اظہار تھمنے میں نہیں آتا اور نہ ایسا ہوسکے گا۔ آنے والے ادوار میں جب کہ سائنس اور ٹیکنالوجی انسانی زندگی کو مزید گمبھیر بنادیں گے تب ناول نگار مزید نیرنگیوں کو دریافت کر کے اچھنبے میں ڈال دے گا۔ تارڑ نے ہمیں اپنے کرداروں اور ماحول کو گزرتے ہوئے وقت کے تناظر میں قاری کے لیے پہلے سے زیادہ حیران کن اور رومانی بنادیا ہے۔ یہ ہی ان کے بیانیہ کا کرشمہ ہے اس سے زیادہ کا مطالبہ زیادتی ہوگا۔ ناول کے صنفِ ادب میں اسلوب، تکنیک اور فنی تبدیلی سے اس کی تھیوری (Theory) یا یہ کہ تعریف (Definition) میں تبدیلی بھی آتی ہے جس کے لیے ہم جیمس جوائس کی 'یولیسیس' (Ulysses) یا ورجینا کے اورلینڈو (Orlando) کی مثالیں دے سکتے ہیں اور اردو ادب سے قرۃ العین حیدر، انتظار حسین، انور سجاد اور حمید شاہد کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ہمارے لیے ٹالسٹائے کے ناول 'وار اینڈ پیس'، دوستوفسکی کے 'کرائم اینڈ پنشمنٹ' اور 'برادرز کرامازوف' ڈی ایچ لارنس کے 'لیڈی چیٹر لیز لورز' اور اردو ادب سے عزیز احمد کے 'ایسی بلندی ایسی پستی'، ڈاکٹر احسن فاروقی کے 'شام اودھ'، خدیجہ مستور کے 'آنگن'، عبداللہ حسین کے

'اداس نسلیں'، بانو قدسیہ کے 'راجہ گدھ'، انیس ناگی کے 'دیوار کے پیچھے'، جمیلہ ہاشمی کے 'دشتِ سوس'، شمس الرحمٰن فاروقی کے 'کئی چاند تھے سر آسماں'، عصمت چغتائی کے 'ٹیڑھی لکیر'، شوکت صدیقی کے 'خدا کی بستی'، فضلی کے 'خون جگر ہونے تک'، ابوالفضل صدیقی کے 'ترنگ'، بیدی کے 'ایک چادر میلی سی'، مرزا اطہر بیگ کے 'غلام باغ'، محمد عاصم بٹ کے 'دائرہ'، خالدہ حسین کے 'کاغذی گھاٹ' وغیرہ کی مثالیں دی جاسکتی ہیں۔ اخر بیانیہ کے حوالے سے رفعتِ خیال کی بھی تو کوئی اہمیت ہے، ایسے ناولوں کی اہمیت جو قاری کے حواس پر طاری ہوجائیں خواہ تجربے یا جدّت کے اوصاف سے عاری ہوں۔ 'خس وخاشاک زمانے' کی اہمیت کا تعین اسی بحث کی روشنی میں بہتر ہوگا۔

اب جہاں تک دوسرے سوال کا تعلق ہے کہ کیا تارڑ کے 'نئے آدم' کے تصور سے بحوالہ انعام اللہ اور شباہت اتفاق کیا جاسکتا ہے تو پہلی بات ذہن میں یہ آتی ہے کہ عام طور پر 'ادب برائے زندگی' کے حامی ناول نگاروں نے نئے سماجی، معاشی اور سیاسی سسٹم کی اپنے اپنے ماجرے کے بین السطور حمایت کی ہے تاکہ دکھوں اور غموں میں گھرے انسان کو ان میدانوں میں انصاف مل سکے۔ مسئلہ یہ ہے کہ تشکیک اور خواب کے بھنور میں گرفتار ہمارے خطے کے لوگ مستقبل کے بارے میں یقین سے تو کچھ نہیں کہہ سکتے۔ بہتر ہے کہ ہم اسے اپنے آنے والے وقت پر چھوڑ دیں۔

حوالہ جات

۱۔ مستنصر حسین تارڑ۔ ناول 'خس وخاشاک زمانے'۔ پبلشر، سنگِ میل، لاہور۔ ۲۰۱۰ء۔ ص: ۳۷

۲۔ ایضاً، ص: ۱۵۵۔۱۵۶

۳۔ ایضاً، ص: ۳۹

۴۔ ایضاً، ص: ۳۸۰

۵۔ ایضاً، ص: ۵۱۵

۶۔ قرۃ العین حیدر۔ ناول 'آگ کا دریا'۔ مکتبہ اردو ادب، لاہور۔ سن ندارد۔ ص: ۱۲۷

ڈاکٹر محمد سفیر اعوان
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ انگریزی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

”خس و خاشاک زمانے“: ایک مابعد جدید تجزیہ

Dr. M. Safeer Awan
Assistant Prof. Department of English
Interantional Islamic University, Islamabad.

"Khas -o- Khashak Zamany": A Postmodernist Critique

This is a review article of Tarar's latest novel. Since Tarar has employed a number of modernist and postmodernist literary techniques and has borrowed extensively from the European/American fiction writers' creative experimentation, the reviewer has analysed some parts of the novel rather critically in the light of various theories of postmodern fiction. In the process, parallels between Tarar's novel and some other works have been drawn to emphasize how he has benefitted from such modernist/postmodernist techniques as metafiction, intertextuality, magical realism, multiple narrative voices, authorial intrusion and allusions to history, folklore, and other literary genres.

مستنصر حسین تارڑ[1] ایک ایسے پاکستانی مصنف ہیں جو میڈیا اور اکیڈیمیا میں یکساں شہرت رکھتے ہیں۔ نگری نگری گھومنے والے سفر نامہ نگار، ناول نگار، افسانہ نگار، ڈرامہ نگار، ٹی وی میزبان اور ایک کالم نگار کی حیثیت سے ان کی شخصیت کی کئی جہتیں ہیں۔ تاہم علمی حلقوں(Academia) کے لیے ان کے ناول ہی ان کے ڈھیر سارے تخلیقی کام کا سب سے بڑا مظہر ہیں۔ ان کے تخلیقی سفر کو دو ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ پہلے دور میں انہوں نے ایسے ناول لکھے جوان کے لیے عوامی مقبولیت کا باعث بنے کیوں کہ ان میں انہوں نے نسبتاً نوجوان قارئین کے احساسات اور خواہشات کو موضوع بنایا۔ ان ناولوں میں ''پیار کا پہلا شہر'' ''جپسی'' اور'' پکھیرو'' اہم ناول ہیں۔ تا ہم یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ جو ناول تنقیدی و تحقیقی حلقوں میں ان کی پذیرائی کا باعث بنے وہ ان کی تخلیقی زندگی کے دوسرے دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں ”بہاؤ“ (1993ء) ”راکھ“(1997ء) اور ”قربت مرگ میں

محبت" (2001ء) شامل ہیں، جو تارڑ کے اپنے بقول ایک طرح کی سہ المیہ (Trilogy) ہیں۔ میری رائے میں جو کردار ان ناولوں کو ایک Trilogy میں پروتا ہے وہ پاروشنی ہے۔ زندگی کی قوت تخلیق (Life Force) کی علامت پاروشنی دھرتی ماتا (Mother Earth) کی مانند ہے۔ جو زمان و مکاں کی وسعتوں پر محیط ہستی کے ابدی بہاؤ کی مظہر ہے۔ یہ ایک دلچسپ امر ہے کہ یہی کردار مستنصر کے نئے ناول "خس و خاشاک زمانے" (2010ء) میں بھی جلوہ گر ہوا ہے۔

ناول کے اہم موضوعات اور مباحث:

740 صفحات پر محیط اور باریک لکھائی میں چھپے ہوئے اس ناول میں مصنف نے بے شمار تاریخی اور معاصر حالات و واقعات کو فکشن کے پیرائے میں سمویا ہے۔ ان میں سے کچھ تو محض صحافتی نوعیت کے حامل ہیں تا ہم تارڑ کا اسلوب اور زبان ان کو بھی ادب عالیہ میں ڈھال دیتا ہے۔

قبل از تقسیم کے ہندوستان اور بعد از آزادی کے پاکستان سے لیے گئے سیاسی حوالوں کے ساتھ ساتھ سماجی اور ثقافتی نوعیت کے کئی ایک موضوعات کو بھی تارڑ نے پیچیدہ کہانی کاری کی بُنت کا حصہ بنادیا ہے۔ ان میں سے کچھ موضوعات یہ ہیں:

سیاسی سازشوں کی بدولت پاکستانی معاشرت اور ریاست کی بدحالی، فوجی حکومتوں اور مُلاؤں کا گٹھ جوڑ، جلاوطنی اور پردیس میں اجنبیت کا احساس، بدیسی بیزاری (Xenophobia)، امریکی ذرائع ابلاغ کے بعد از 9/11 بازاری کردار پر تنقید، تہذیبوں کا ٹکراؤ، مختلف رنگ و نسل کے لوگوں کی شادیوں میں "غیرت" کا تکلیف دہ کردار، شدت پسندی کے اثرات اور امریکی فوجی مہم جوئی کی بدولت بنیاد پرستوں کی ایک نئی کھیپ کی افزائش، ثقافتی نسبتیت (Relativism)، مذہبی تکثیریت (Pluralism)، مغربی طرز کی ہم جنس پرستی اور اس کا تقابل پاک و ہند کی مرد محبوب پرستی کی روایت، ڈنمارک کے ایک آرٹسٹ کے توہین آمیز خاکوں پر پُر تشدد مظاہرے وغیرہ۔

بلا شبہ ان میں سے کچھ موضوعات بالخصوص سماجی و سیاسی محرکات، تارڑ کی پچھلی تخلیقات میں بھی شامل رہے ہیں۔ ان سب موضوعات پر سیر حاصل بحث اس مختصر مقالے میں ناممکن ہے۔ تا ہم چند اہم موضوعات پر ذیل میں مختصراً روشنی ڈالنے کے بعد ناول کے فنی محاسن کا مابعد الجدیدی تنقید کی روشنی میں جائزہ لیا گیا ہے۔

۱۔ قبل از تقسیم کے پنجاب کا صدیوں پرانا برداری ازم جس میں جاٹوں کے مختلف قبائل مذہبی اختلافات کے باوجود (ان قبائل میں سے اکثر اسلام قبول کر چکے ہیں) مشترکہ تاریخی ورثے اور دھرتی سے پھوٹنے والی سانجھی ثقافتی اقدار کی بدولت باہم شیر و شکر نظر آتے ہیں۔

۲۔ برطانوی سامراجی دور اور امرت سر (یا جلیاں والا باغ) کی خونریزی کے مختصر حوالے۔

۳۔ پنجاب میں سکھ اور مسلمان جاٹوں پر تقسیم کے اثرات۔ ناول نگار نے اس واقعے کو مختلف آپ بیتیوں کی مدد سے پیش کر کے تقسیم کی اس قیمت پر روشنی ڈالی جو اس دھرتی کو انسانی جانوں کی صورت میں ادا کرنا پڑی۔ زور اس امر پر دیا گیا ہے کہ 1947 کے فسادات ہندوؤں، مسلمانوں یا محض سکھوں کا المیہ نہیں تھا بلکہ یہ انسانی المیہ تھا۔

۴۔ مشرقی پاکستان میں جنگ جو بنگلہ دیش کی تخلیق پر منتج ہوئی۔ ایک مرتبہ پھر مصنف نے ایک سپاہی فتح محمد کی آپ بیتی سے اس دوسری تقسیم کے المیہ کو اجاگر کیا۔ فتح محمد پلٹن گراؤنڈ ڈھاکہ میں پاکستانی فوج کی شکست تسلیم کرنے کو تیار نہیں۔ تارڑ نے جنگی تقریب میں جنرل نیازی کے ہتھیار ڈالنے کے کاغذات پر دستخط کرنے کے لمحات کو بیان کرنے کے لیے شعور کی رو(Stream of Consciousness) اور flashback تکنیک سے کام لیا ہے۔ اس سے پہلے "راکھ" میں تارڑ نے مردان کے کردار کے ذریعے مکتی باہنی اور پاک فوج کی طرف سے نسل کشی کے عمل کو اجاگر کیا تھا۔ زیرِ مطالعہ ناول میں وہ ایک مرتبہ پھر تشدد، انتظامی نا اہلی، جرنیلوں میں بنگالیوں کے خلاف نسل پرستانہ نفرت اور رشوت ستانی جیسے ان عوامل کی طرف لوٹ آئے جو پاکستان ٹوٹنے کا موجب بنے۔ شدید طنز میں گندھی سیاسی subtext کتاب میں نمایاں ہے۔ مثال کے طور پر درج ذیل اقتباس ملاحظہ کریں:

"جب مردہ پرندے چھتوں پر گر رہے تھے تو دارالسلطنت کی رات میں خمار سے حواس باختہ ایک شخص برہنہ حالت میں بھاگتا چلا جا رہا تھا اور اُس کے جلو میں صدارتی محافظوں کی درجنوں جیپیں ہوٹر بجاتی اس کی حفاظت کے لیے چلی آتی ہیں اور اُن جیپوں میں اس شخص کے جسے ایک مذہبی جماعت نے غازی قرار دیا تھا چند سوٹ ہیں تا کہ وہ اپنے تن کو ان سے ڈھک سکے۔۔۔ وہ بمشکل اُن کے قابو میں آتا ہے اور نعرہ لگاتا ہے۔۔۔ جنگ جاری رہے گی۔۔۔ وہ بے چارہ محض ایک بہانہ تھا۔۔۔ سارے جرم اس کے کھاتے میں ڈال دیئے گئے اور پوری قوم بری الذمہ ہوگئی۔۔۔ جب کہ قوم کا ہر فرد اس جرم میں نہ صرف شریک تھا بلکہ فخر کرتا تھا کہ۔۔۔ تھینک گاڈ۔۔۔ پاکستان بچ گیا ہے۔۔۔ اسلام زندہ ہوتا ہے ہر کربلا کے بعد۔۔۔"[۲]

۵۔ 1971ء کے بعد کا پاکستان، بھٹو حکومت اور مذہبی جماعتوں کے مابین تناؤ کی بدولت سیاسی عدم استحکام جو جنرل ضیاء کے مارشل لاء، بھٹو کی پھانسی اور ضیاء کی طرف سے اسلام کو مزید اسلامیانے کی کوششوں پر منتج ہوا۔ پاکستان کی پیچیدہ سماجی و سیاسی تاریخ کو تلاشتے اور ادبیاتے ہوئے تارڑ کے قلم نے جنرل ضیاء کو شدید طنزیہ لہجے میں کچھ یوں پیش کیا:

> "یہ اس کے ابتدائی دور کے قصے اور پھر وہ مستحکم ہوگیا۔۔۔ افغانستان کی جنگ نے اُس کی مونچھوں، مردہ مینڈک آنکھوں اور بتیسی کے نصیب جگا دیئے جی ہاں اُس دوران اس کے بقیہ دانت بھی جھڑ چکے تھے اور اس نے ایک نہایت مہنگی امریکی بتیسی لگوائی تھی جو اس کی مسکراہٹ کو بقول اس کے دین دار حواریوں کے مونالیزا کے ہم پلہ کرتی تھی۔۔۔ اس مسکراہٹ کے زعم میں جب وہ ہندوستان گیا اور سفارتی آداب کے تحت اُس سے دریافت کیا گیا کہ آپ کے اعزاز میں جو سٹیٹ ڈنر ہو رہا تھا تو کیا آپ اُس میں کسی من پسند شخصیت کو مدعو کرنا چاہتے ہیں تو اس نے ہیما مالینی سے ملاقات کی خواہش کی تھی۔۔۔"[۳]

۶۔ زیرِ مطالعہ ناول میں فوجی حکومت کے ظلم کو للکارنے والے دو کرداروں کو شدید سیاسی جبر اور حکومتی تشدد کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ امیر بخش کے دو بیٹوں انعام اللہ اور روشن (ایک مصنف اور دوسرا صحافی) کو فوجی حکومت نے گرفتار کیا اور ان پر مقدمہ چلایا۔ روشن پر ایک فوجی عدالت میں مقدمہ چلایا گیا کیونکہ اس نے اسلام کے نام پر ہونے والی پانچ سالہ صدارت کا جواز بننے والے یونس ریفرنڈم کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ اپنی ایک سیاسی تحریر میں انعام اللہ نے اس حقیقت سے پردہ فاش کیا کہ تدفین سے پہلے جیل حکام نے بھٹو کی میت کا معائنہ یہ دیکھنے کے لیے کیا کہ بطور مسلمان آیا ان کا ختنہ ہوا تھا یا نہیں۔ انعام اللہ نے (ناول میں ماورائے فکشن مداخلت کی تکنیک

کے تحت) تجویز کیا کہ اس طرح کا معائنہ نہایت مناسب اور اسے ملک میں لازم قرار دے دیا جائے کیونکہ پاکستان کو ایک عظیم اسلامی ریاست بننا ہے۔ جس بات نے فوجی حکومت کے غضب کو دعوت دی وہ انعام اللہ کی یہ تجویز تھی کہ اس روایت کی پیروی کرتے ہوئے مردہ میئنڈک کی سی آنکھوں والے کا بھی معائنہ کیا جائے۔ یوں اُسے لاہور کے شاہی قلعہ کے بدنام زمانہ زندانوں میں تنہا تشدد جھیلنا پڑا۔ بعد میں اسے لاہور کے موچی دروازے پر سرِ عام کوڑے مارے گئے۔ ضیاء کے بعد کے دور پر تارڑ یوں قلم اٹھاتے ہیں:

''اگرچہ وہ کب کا آسمانوں پر اٹھالیا گیا تھا۔۔۔ فیصل مسجد کے پہلو میں زیر دستی دفن شدہ اُس کی بتیسی کی پوجا کرنے والے لوگ اب نہایت قلیل ہوگئے تھے۔۔۔ لیکن اس کے باوجود اس ملک پر اُس کے سائے لمبے ہوتے جارہے تھے۔۔۔ اور ان سے فرار ممکن نہ تھا۔۔۔ اُس نے فوج، بیوروکریسی، سیاست اور مدرسوں میں جو بوٹے لگائے تھے وہ ماشاء اللہ سے اب تناور شجر بنتے جارہے تھے اور ان کا ہر پتہ زہر اُگلتا جان لیوا ہو رہا تھا۔۔۔ وہ اب بھی آسمانوں سے راج کرتا تھا اور اُس کا سایہ ایک بے مثل سرزمین کو سیاہ کرتا تھا۔۔۔''[۴]

پاکستان پر چھائے ہوئے ان سائیوں کے گہرائیوں کا صحیح اندازہ نہ کرتے ہوئے انعام اللہ اپنا ایک ناول ''ایک حرامی کی خود نوشت'' شائع کرتا ہے۔

ابتدائی بین الاقوامی توجہ کے بعد ناول اور ناول نگار کو ضیاء دور کی باقیات اور انتہا پسندوں کی جانب سے گستاخ و کافر قرار دے دیا جاتا ہے۔ امیر بخش، انعام اللہ کو تارک وطن ہوجانے پر قائل کرتا ہے۔ ضیاء دور کے سماجی ثقافتی ظلم و استبداد نے مصنفین اور دانشوروں سمیت کئی لوگوں کو ملک چھوڑ دینے پر مجبور کیا۔ اس طرح تارڑ اپنی کہانی کو نئی جگہوں یعنی امریکہ اور کینیڈا میں لاتے ہیں۔ امریکہ میں ان کا مرکزی کردار انعام اللہ آبستا ہے۔ جبکہ کینیڈا میں اکبر جہاں، اس طرح تارڑ اپنے مرکزی کرداروں کو نیویارک اور واشنگٹن میں 9/11 میں ہونے والے حملوں کے بعد رونما ہونے والے عالمی منظر نامے کے پیش منظر میں لے آتے ہیں۔ انعام اللہ امریکہ میں مقیم ہوکر 9/11 کا عینی شاہد بنتا ہے۔ جہاں وہ ایک نئی طرح کی انتہائی پسندی کو ابھرتے ہوئے دیکھتا ہے۔ امریکہ میں Islamophobia شدید ہوتا چلا جاتا ہے اور نام نہاد دہشت گردی کے خلاف جنگ شروع ہوتی ہے۔

۷۔ افغانستان اور عراق پر امریکی حملوں کو مرکزِ توجہ بناتے ہوئے تارڑ نے tangential narrative کا انداز اپنایا ہے۔

انعام اللہ ٹی وی پر افغانستان اور عراق میں امریکی بمباری کو دیکھتا ہے۔ تاہم دو دو ہزار پاؤنڈ کے بموں کا نشانہ بننے والے بے یارومددگار اہل بغداد کے بجائے تارڑ نے بموں کی دہشت ناک آواز سے مرنے والے بچوں اور چڑیوں کی بات کی ہے۔ رات کے اندھیرے میں اُڑ کر جان نہ بچا سکنے والی ہزاروں چڑیاں فضائی بمباری کی آواز سے مرکر درختوں کے نیچے آگرتی ہیں اور اس کو محض collateral damage قرار دیا جاتا ہے۔ تارڑ ماضی کی کئی استعماری طاقتوں کی طرف سے بغداد کو تاراج کرنے کا ذکر کرتے ہیں۔ اُموی، عباسی، منگول، ترک، برطانوی اور اب امریکی سامراج۔

۸۔ ناول میں دوسری علمی و ادبی تصانیف کے intertextual حوالے بھی ملتے ہیں۔ 9/11 کے سانحہ کی فکر انگیز جھلکیوں میں سے ایک image ورلڈ ٹریڈ سنٹر کے شمالی ٹاور سے گرتے ہوئے ایک شخص کی تصویر تھی۔ جڑواں ٹاوروں کے انہدام سے پہلے اوپر والی منزلوں پر پھنسے کم و بیش دوسو لوگوں نے کود کر جان دے دی تھی۔ ان میں سے ایک کی تصویر ایسوسی ایٹڈ پریس کے فوٹوگرافر

رچرڈ ڈریو(Richard Drew)نے بنائی جسے ڈان ڈی للو(Don De Lillo)کے ناول''فالنگ مین''(Falling Man)نے امر کردیا ہے۔ تارڑ نے گرتے ہوئے آدمی کی کہانی کو ڈرامائی انداز میں استعمال کیا۔ مرکزی کردار انعام اللہ کو حملوں کے وقت ایک ٹیکسی میں ورلڈ ٹریڈ سنٹر کے سامنے سے گزرتے ہوئے دکھایا جاتا ہے۔ وہ کچھ گڑیا نما جسموں کو جڑواں ٹاوروں سے چھلانگ لگاتا اور زمین کی طرف آتے دیکھتا ہے۔ اُسے احساس ہوتا ہے کہ ایک جسم ہوا میں تیرتا ہوا اس کی طرف آرہا ہے۔ وہ اُس سے بچنے کے لیے گاڑی کو تیز کرلیتا ہے۔ مگر وہ اُس کی ونڈ سکرین پر آگرتا ہے۔ اس intertextual حوالے کے ذریعے تارڑ نے اپنے ناول کو 9/11 سے متعلق ابھرتے ہوئے ادب کا حصہ بنا دیا ہے۔ تاہم 9/11 کا صرف یہی ایک حوالہ نہیں۔ بلکہ 9/11 کے بعد کے خوف زدہ امریکی معاشرے کو بھی اجاگر کیا گیا ہے جس میں مسلمان تنہا بھی ہوگئے اور نفرت کا نشانہ بھی بنے۔ اسی وجہ سے انعام اللہ امریکہ چھوڑ کر کینیڈا میں مقیم ہونے چلا جاتا ہے۔ جہاں وہ شباہت سے ملتا ہے۔ اُسے امریکہ کے خلاف اس قدر غصہ ہے کہ وہ امریکہ میں کسی نمایاں عمارت کو دھماکے سے اڑانے کا منصوبہ بناتا ہے۔

کہانی کی ہیئت اور ادبی اسلوب(narrative form and literary devices)

''خس و خاشاک زمانے'' کا بیانیہ طویل اور پیچیدہ ہے جس کی وجہ سے قاری کو خاصی توجہ سے مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔''بہاؤ'' اور''راکھ'' کی طرح یہاں بھی تارڑ نے پنجاب کی ثقافت اور تاریخ کو بہت بڑے پیمانے پر اجاگر کیا ہے۔ اس ناول کی کہانی کسی کلاسیکی داستان کی مانند یوں پھیلی ہوئی ہوئی ہے کہ کئی ایک تانے بانے کہانی در کہانی پھیلتے اور جڑتے چلے جاتے ہیں۔ تارڑ نے یہ پیچیدہ جال بننے کے لیے کئی ایک ادبی طریقہ ہائے کار (literary devices) سے مدد لی ہے۔ جادوئی حقیقت پسندی(Megical Realism)، ماورائے فکشن عناصر(Metafiction)، بین المتون حوالے(Intertextual references)کئی ایک تاریخی مطابقتیں(allusions)، غیر حقیقی عناصر اور شعور کی رو (stream of consciousness) کے استعمال سے ناول نگار نے اندھیروں اجالوں کی ایک ایسی دنیا بسا ڈالی جو انسانی رشتوں کے خلوص اور محبت سے سجی ہوئی ہے۔ کہانی وسطی پنجاب کے دو گاؤں، محلّہ مغربی اور کوٹ ستارہ سے شروع ہوکر لاہور کی طرف بڑھتی ہے۔ تقسیم کے تشدد اور آزادی کے بعد کی مایوسیوں کی داستان رقم کرنے کے بعد یہ امریکہ اور کینیڈا منتقل ہوجاتی ہے۔ تا کہ 9/11 کے بعد کی دنیا پر چند اہم سوالات اٹھائے جاسکیں۔

اس کا پلاٹ اتنا ہی پیچیدہ ہے جتنا''راکھ'' کا ہے، جس کے بارے میں ایک مبصر کی یہ رائے ہے کہ'' اس ناول کا بیانیہ سادہ خط مستقیم پر حرکت کرنے کے بجائے دائروں میں حرکت پذیر ہے۔ ایسے دائرے جو حجم اور معانی کے اعتبار سے پھیلتے رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ مصنف اس مقصد کے لیے کسی اور دائرے کا انتخاب کرتا ہے۔ یہی دائروی خط کہانی کی بنیادی حقیقت ہے جسے مصنف ایک ماہر مداری کی طرح یوں گھماتا جاتا ہے کہ کوئی بھی دائرہ اپنی مقررہ جگہ سے باہر نہیں جاپاتا۔''[۵۰]

بیسوی صدی کے آغاز سے مقبول جدیدیت پسندی نے کئی نئے رجحانات اور تخلیقی اسالیب کو جنم دیا۔ ان میں سے ایک اس طرح کا پیچیدہ پلاٹ بھی ہے۔ ایک ثقافتی تحریک کے طور پر جدیدیت اشیاء، عوامل اور رجحانات کا ایک بہت بڑا مجموعہ ہے۔ ادبی جدیدیت میں وقت سے متعلق میکانکی نظریہ سے اجتناب کرنے پر زور دیا گیا ہے اور وقت کو ایک غیر مسلسل، غیر تاریخ وار اور غیر

مستقل شے کے طور پر یوں لیا گیا ہے جیسے ہم شعور کی رو کی مدد سے اس کا تجزیہ کرتے ہیں۔ یعنی وہ وقت جو کبھی تھمتا نہیں، ادوار میں آگے اور پیچھے کا سفر کرتا ہے اور یوں مختلف زمانوں کے واقعات کسی چوراہے پر آپس میں مدغم ہوتے ہیں۔ وقت کی حقیقت سے متعلق فلسفیانہ تبدیلی کے نتیجے میں خطی کہانی پر تشکیل، Contrapuntal کہانی کاری اور نتیجہ اخذ کیے بغیر کہانی کا اختتام اور منطق کے بجائے تصویری ربط پر اصرار ہے[۶] تاہم تارڑ ادبی جدیدیت کی تمام خصوصیات بروئے کار نہیں لاتے۔ مثال کے طور پر واحد معتبر اور ہمہ بین راوی کو رد کرنے کے بجائے وہ ابھی تک مصنف کے ایک ہمہ جائی (omnipresent) نکتہ نظر پر انحصار کرتے ہیں۔ تاہم جمالیاتی اور تجربے کی ساخت میں روانی، ربط اور گہرائی کے اعتبار سے انہوں نے کئی ایک ایسے آلات کو برتا جو جدیدیت کے عکاس ہیں۔ ایک معنی خیز جملہ: ''چار مرغابیوں کا خوشی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں'' جسے تارڑ نے ''راکھ'' میں کم و بیش سترہ (17) اور ''قربت مرگ میں محبت'' کی طرح خس و خاشاک میں بھی کئی بار استعمال کیا ہے۔ بخت جہاں کا بیٹا اکبر جہاں جو پاکستان سے ہجرت کر کے کینیڈا جاتا ہے ناول کے ایک منظر میں دنیا پور کی جھیل میں چار مرغابیوں کو دیکھتا ہے اور اپنے پردیسی پن کو مرغابیوں کی موسمی واپسی کے مترادف گردانتا ہے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ تارڑ کے اس طرح کے تکرار کی کیا معنویت ہے۔ بہت سارے جدید مصنفین کے ہاں تکرار کا یہ رجحان پایا جاتا ہے۔ مثلاً بیکٹ (Samuel Beckett) کا ''Waiting for Godot'' ڈرامہ ''کچھ نہیں ہے کرنے کو'' (Nothing to be done) سے شروع ہوتا ہے۔ اور قارئین یا ناظرین کو زندگی کے بے معنی پن کی یاد دلانے کے لیے یہ الفاظ پورے ڈرامے میں باربار دہرائے جاتے ہیں۔

ماورائے فکشن عناصر (Metafiction):

ماورائے فکشن یا میٹا فکشن کی اصطلاح کئی ایک ایسی تکنیکوں کا مجموعہ ہے جنہیں مابعدالجدیدی ناول نگار استعمال کرتے ہیں۔ آسان الفاظ میں اس کا مفہوم یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ جب کوئی ناول نگار اپنے ناول میں ہی ایک اور ناول نگار اور اس کا لکھاری تخلیق کرے اور اس کے کام کو خود زیر بحث لائے۔ پیٹریشیہ وو (Patricia Wough) کے مطابق ''میٹا فکشن کی اصطلاح ایسے فکشن کے لیے استعمال ہوتی ہے جو شعوری طور پر منظم طریقے سے بطور ادب پارہ اپنی حیثیت کی طرف متوجہ کرتا ہے تا کہ ادب اور حقیقت کے تعلق پر بحث کی جاسکے۔''[۷] میری تفہیم کے مطابق تارڑ نے میٹا فکشن کو مختلف مقاصد کے لیے استعمال کیا ہے۔ کہانی میں کھلم کھلا مخل ہو کر اور افسانوی و حقیقی پہلوؤں کے افسانوی پن کو منظر عام پر لا کر وہ اپنی تحقیق سے متعلق حدود اور ممکنات کی کھوج لگاتے ہیں۔ یہ کھوج یورپی اور امریکی مابعد جدیدی ادب میں بھی غالب عنصر کے طور پر دیکھی جاسکتی ہے۔ جان بارتھ (John Barths) نے میٹا فکشن کی مختصر الفاظ میں یہ تعریف دی ہے: ''ایسا ناول جو کسی دوسرے ناول کی تقلید و نقل ہو نہ کہ حقیقی دنیا کی'' [۸]

افسانوی کرداروں، تاریخی شخصیات و واقعات کا ادغام، تخلیقی تکنیک پر بحث یا پیش لفظ جیسے غیر متنی (extratextual) عناصر کی متن میں شمولیت وغیرہ بھی ماورائے کہانی آلات ہیں۔[9] تارڑ نے ان سب آلات کو اپنے ایک کردار انعام اللہ کے ناولوں پر بحث میں برتا ہے۔ وہ انعام کے ناولوں ''ایک حرامی کی خودنوشت'' اور ''ٹیکسی ڈرائیور۔ ایک طوائف'' کا نہ صرف بار بار ذکر کرتے ہیں بلکہ اس کے تیسرے ناول ''چڑیاں مری پڑی ہیں'' (The Sparrows are Dead) کے چند صفحات ''خس و خاشاک زمانے'' کے صفحات ۲۵۸۔۲۶۱ پر شامل کرتے ہیں۔ بغداد کی تباہی اور امریکی قبضہ سے متعلق انعام اللہ کے اس نئے ناول پر

تارڑ بحث کرتے ہیں۔ پہلے تارڑ اس کے چند صفحات کے اقتباس پیش کرتے ہیں اور پھر اس افسانوی ناول پر اپنی منصفانہ رائے (authorial intervention) دیتے ہیں۔ اس ناول کے اقتباسات امریکہ کی طرف سے بغداد کے وسط میں امریکیوں کے لیے قائم کردہ ''گرین زون'' اور اُس سے باہر کی زندگی کے درمیان تضاد پر مبنی ہیں۔ یہ چار سالہ علی اور اس کی ماں کی کہانی ہے۔ اُن کا گھر فضائی بمباری سے تباہ ہو چکا ہے۔ گھر کا منظر ناول کے اندر اس ناول میں کچھ یوں ہے:

''باغیچے کے ایک کونے میں زیتون کا ایک تنہا قدرے خمیدہ لیکن گھنا پیڑ خود اپنی شاخوں کو نہ پہچان سکتا تھا کہ وہ بارود کے دھوئیں سے سیاہ ہونے لگی تھیں....

علی زید کے چار برس کے بدن میں مکمل خاموشی تھی....

جب سے وہ اپنی ماں زینب کی کوکھ میں سے باہر آیا تھا وہاں ازل سے ایک سناٹا تھا....

اُس کے دونوں کان محض نمائشی تھے، اُن کے پردوں کے پار کوئی آواز نہ جاتی تھی....''[۱۰]

تین صفحات پر مبنی اقتباسات دینے کے بعد تارڑ کچھ یوں رقم طراز ہوتے ہیں۔

''کیا یہ ایک نئے ناول کا آغاز ہوسکتا ہے....؟عزتِ نفس کے مجروح پن سے گھائل ہو چکے، کھولتے ہوئے دل والے مصنف کے نئے ناول کا آغاز ہوسکتا ہے....؟

اگر چہ ایک ناول کا آغاز کہیں سے بھی ہوسکتا ہے.... اس کے انجام سے.... کسی مرکزی کردار کو پیش آنے والے کسی جذباتی حادثے سے.... کسی کردار کی موت سے.... ناول کی کہانی کے عین درمیان میں سے، فلیش بیک کی تکنیک کا سہارا لیتے ہوئے جو اب تک بیت چکا، اسے بیان کر کے اور پھر درمیان سے آخر تک تخلیق کا یہ سفر طے کیا جاسکتا تھا.... لیکن اس نئے ناول میں قباحت یہ تھی کہ اسے انجام سے ہرگز شروع نہیں کیا جاسکتا تھا کیونکہ وہ ناول نگار کی صوابدید پر نہ تھا، اس کے اختیار سے باہر تھا۔''[۱۱]

یوں اصولِ تصنیف پر رائے دے کر اور قارئین سے براہ راست مخاطب ہو کر تارڑ کہانی کاری کی مروجہ روایات سے ماوراء ہو جاتے ہیں۔ تاہم یہ کام metafiction کا استعمال کرنے والے تمام مصنفین کرتے ہیں۔ میٹا فکشن کی کئی ایک اور صورتیں بھی ہیں۔ مثلاً بین المتون حوالوں کا استعمال کر کے کہانی کاری کے نظام کا معائنہ کرنا نظریات اور تکنیک دونوں کے مختلف پہلوؤں کو شاملِ تصنیف کرنا، خیالی کہانی کاروں کے خاکے لکھنا اور کسی خیالی کردار کے تخلیقی کاموں کو پیش کرنا اور زیرِ بحث لانا۔ ان تمام حوالوں سے تارڑ کا کام میٹا فکشن پر مبنی ہے۔

طلسماتی/پرفسوں حقیقت پسندی(Magical Realism):

پرفسوں حقیقت پسندی کا رجحان مابعد الجدیدی ادب کا ایک اہم خاصہ ہے۔ اس تکنیک کے ذریعے لکھاریوں نے انیسویں صدی کے نام نہاد حقیقت پسندانہ طرزِ بیانیہ(Realist Narrative) اور جدیدی تحریک کے دوران مقبول انتہائی غیر حقیقی طرزِ بیانیہ کے درمیان ایک توازن پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس طرزِ بیانیہ میں مصنف حقیقی اور طلسماتی یا پرفسوں واقعات کے ادغام کے ذریعے قبل از جدید اور جدید بیانیے کی کمزوریوں پر قابو پانے کی کوشش کرتے ہیں۔

کئی ایک مقامات پر تارڑ نے ایسے حقائق کے اظہار کے لیے جنہیں سادہ حقیقت پسندی سے بیان نہیں کیا جاسکتا، جادوئی حقیقت پسندی(Megical Realism) کا استعمال کیا۔ اس تکنیک کے استعمال کی ایک مثال وہ ہے جس میں تارڑ نے ایک وسیع میدان میں سانپوں کی ایک فصل اُگی ہوئی دکھائی ہے۔ امیر بخش نوکری کی تلاش میں لاہور کی جانب عازم سفر ہوتا ہے۔ وہ لاہور کے قرب و جوار میں واقع کالا شاہ کاکو کے مقام پر جا پہنچتا ہے۔ سخت دھوپ اور وسیع بیابان کے درمیان اسے کوئی چمکدار چیز ہوا میں لہراتی ہوئی نظر آتی ہے۔ جب وہ وسیع میدان میں پہنچتا ہے تو یہ دیکھ کر ششدر رہ جاتا ہے کہ وہاں ہزاروں سانپ دُم کے بل سیدھے کھڑے رقص کررہے ہیں اور ہوا ایک پُر اسرار آواز سے گونجتی ہوئی ہے۔ کچھ دیر بعد سانپوں کے ڈر سے راستہ بدلنے کے بجائے وہ ان کے عین بیچ و بیچ بلا خوف وخطر گزرتا ہے اور یوں میدان پار کرجاتا ہے۔ مصنف اس واقعہ کو امیر بخش کی جوانی کے دنوں کے ایک اور واقعہ سے جوڑتا ہے، جس کے مطابق اس نے ایک بار بہت سارے سانپوں کو کنوئیں میں گرنے سے بچایا تھا۔ یہ منظر کشی اتنی صاف اور پُر زور ہے کہ قاری با آسانی چشم تصور سے دیکھ سکتا ہے۔ اگرچہ اس طرح کے افسانوی عناصر کے لیے حقیقت پسندانہ تخیل کی رضامندانہ مُعطلی (Willing Suspension of Disbelief) بھی ضروری ہوتی ہے۔

تارڑ کی عالمیت پسندی (Cosmopolitanism) اور عالمی ادب کے ساتھ تعلق ان کے ناولوں میں سے کئی ایک بین المتون(Intertextual) حوالوں سے ظاہر ہوتے ہیں۔ جن میں وہ مغربی مصنفین، فلموں اور گانوں، اُردو شاعری اور پنجابی صوفی شاعری، فنکاروں اور موسیقاروں کا ذکر کرتے ہیں۔ تاہم یہ امر حیران کن ہے کہ تارڑ جیسے منجھے ہوئے لکھاری اور وسیع مطالعہ رکھنے والے مصنف نے ''خس وخاشاک زمانے'' میں دو حوالوں میں غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ صفحہ 352 پر ایک غلطی شکسپیئر کے ایک کردار ہیملٹ (Hamlet) کے حوالے سے ہے۔ اس ڈرامہ میں ہیملٹ ایک انسانی کھوپڑی ہاتھ میں پکڑ کر زندگی کی بے ثباتی پر غور کرتا ہے۔ مگر تارڑ اس کھوپڑی کو شکسپیئر کے ایک اور کردار میکبتھ (Macbeth) کے ساتھ وابستہ کردیتے ہیں۔ انہوں نے ہیملٹ کی معروف خود کلامی پر مبنی تقریر ''To be or not to be'' کو بھی میکبتھ سے منسوب کیا ہے۔ دوسری غلطی صفحہ 444 پر ہے۔ یہاں امریکہ جڑواں ٹاوروں کے گرتے ہوئے منظر کو بیان کرتے ہوئے تارڑ اس کا موازنہ آرسن ویلز (Orson Wells) کے ناول War of the Worlds سے کرتے ہیں۔ درحقیقت یہ ناول ایچ۔ جی۔ ویلز (H.G.Wells) نے لکھا ہے۔ تاہم اتنے طویل ناول میں یہ غلطیاں معمولی حیثیت رکھتی ہیں۔

تارڑ ''ہیرو'' اور تارڑ کی کردار نگاری:

مضبوط کہانی کاری اور مقامی ثقافت سے پیوستہ زندگی سے بھرپور محاورے کے علاوہ تارڑ کے پاس کردار نگاری کا کمالِ فن بھی ہے۔ ان کے کئی ایک کردار ایسے ہیں جو اُردو ادب کے اوراق پر زندگی پانے والے کسی بھی کردار سے بہتر ہیں۔ تارڑ اپنی ادبی تخلیقات کو مختلف رنگوں کے خاکے نہیں بناتے بلکہ Dickens کی روایت میں ایک مجسمہ ساز کی مانند ہر کردار کی پیچیدہ پیچیدہ تفصیلات پر کام کرتے ہیں اور انہیں آغاز تا انجام انتہائی توجہ سے نبھاتے ہیں۔ یوں ان کے کردار کہانی سے تو بتدریج غائب ہوجاتے ہیں مگر قاری کی یاد سے نہیں۔ یہی عرق ریزی زیرِ مطالعہ ناول کو انسانی نفسیات کی بُھول بھلیوں کا ایک مطالعہ بناتی ہے۔ بخت جہاں، سارہ۔ سانسی، شباہت، انعام اللہ اور چند دیگر کرداروں کو خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ تاہم موتی، مقدس بانو، دارو اور سوہنی جیسے کردار

جو نہتا مختصر وقت کے لیے کہانی کا حصہ بنتے ہیں، کو بھی کما حقہ توجہ دی گئی ہے۔ ناول کے مختلف حصوں میں جب جب مصنف ان کا حوالہ دیتا ہے تو وہ زندہ انسانوں کی طرح قاری کے ذہن میں ابھر آتے ہیں۔میرے تجزیے کے مطابق ارنسٹ ہمنگوے(Ernest Hemingway) کی طرح تارڑ اپنے آخری چند ناولوں میں ایک واحد مرکزی کردار پر کام کرتے رہے ہیں۔ یہ ہیرو کئی سالوں تک تارڑ کے دماغ اور فن میں ترقی اورنشو نما پاتے ہوئے مختلف شخصیتوں کا روپ بدلتا رہا۔"راکھ" کے مشاہد کی رومانوی مثالیت پسندی(Idealism)اس ناول میں انعام اللہ کی آزاد خیال انسانیت پسندی (Liberal Humanism)اور سیاہ حقیقت پسندی (Dark Realism)میں ارتقاء پذیر ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ تارڑ نے اپنے اس نئے ناول میں اپنے ہیرو کی مختلف خصوصیات کو کئی ایک ہیروز میں تقسیم کیا ہے۔ بخت جہاں، امیر بخش،ساروسانسی، روشن، انعام اللہ، اکبر جہان اور دوسرے کردار ایک ہی ہیرو کے مختلف روپ ہیں۔ یہ سب ایسے آزاد خیال ثقافت پسند مسلمان ہیں جو اپنے ہی ملک میں محرومی اور سماجی بے اعتنائی کے شدید احساس کے ساتھ جی رہے ہیں اور ایک طرح سے بے مقصدیت کے کرب تلے دبے ہوئے ہیں۔ اپنے معاشرے کے دوسرے باسیوں کے برعکس یہ سب زندگی کا ایک بہتر اور ذمہ دارانہ ادراک رکھتے ہیں۔ وہ "دل کی اچھائی" کے فلسفے کو مانتے ہیں اور زندگی کی قدر کرتے ہیں لہذا وہ دل کے سخی ہیں۔صوفی کی طرح دیالو ہیں اور ایکExistentialist کی طرح فقیرانہ زندگی گزارتے ہیں۔

تارڑ کے زیادہ تر کردار نظریاتی طور پر بعد از ضیاء پاکستانی معاشرے سے اجنبیت کا شکار ہیں۔ وہ دھرتی کی اس قدیمی ثقافت سے جڑے ہوئے ہیں جو اصلاً کثیر الثقافتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ان کی آزادی پسندی مغربی ثقافتی اقدار سے بھی الگ تھلگ ہے۔ اسی لیے یہ امریکہ کو بھی اپنا "ثقافتی کعبہ" نہیں سمجھتے۔ساروسانسی جیسے انتہائی غیر روائتی کردار بھی ہیں جن کا تعلق جپسی قبائل سے ہے اور جو ہستی کے عارضی پن اور بے ثباتی کے علاوہ اور کسی چیز پر یقین نہیں رکھتے۔ اور اپنے ایک دن تا دوسرے دن کی زندگی میں سب کچھ کر گزرنے کو تیار ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ مُردار کو کھالینا بھی ان کے لیے کوئی عیب نہیں۔ درحقیقت تارڑ کے کرداروں کی رنگارنگ گیلری میں یہی وہ زندہ کردار ہے جو کہانی سے غائب ہوجانے کے بعد تا دیر قاری کی یاد میں تازہ رہتا ہے۔ سانسی کے کردار کی خصوصیات کی ایک جھلک، شباہت کے کردار میں نظر آتی ہے جو فطرتاً مضبوط جبلتوں کی مالک اور پاروشنی کا پرتو معلوم ہوتی ہے۔ چونکہ تارڑ کے کردار پاکستانی معاشرے اور ثقافت سے ماخوذ ہیں لہذا وہ ایک پریشانی میں مبتلا نظر آتے ہیں: وہ اپنے ملک، اس کی قدیمی تاریخ اور ثقافت سے محبت کرتے ہیں مگر اس کے حکمرانوں اور اس کے سرکاری نظریہ کو قبول نہیں کرسکتے۔

زبان،نظریہ اور سیاسی وابستگی:

میرے نزدیک زیر مطالعہ ناول کا سب سے نمایاں پہلو غالبًا یہ ہے کہ اس میں پنجاب کی مقامی ثقافت کو مقامی محاورے کے استعمال سے محفوظ اور ملفوظ کردیا گیا ہے۔ اس ثقافت کی بنیادوں کو تارڑ اپنے تمام اہم ناولوں میں تلاشتے رہتے ہیں۔"بہاؤ" لکھنے سے پہلے تارڑ نے اچھی خاصی لسانی اور تاریخی تحقیق کی تھی۔ اس قدیمی ثقافت کی ابتداء سے متعلق ان کا نظریہ یہ ہے کہ یہ برصغیر میں آریاؤں کی آمد اور مقامی قومیتوں پر غلبہ حاصل کرنے سے پہلے کے دراوڑی (Dravidian)زمانے سے ہے۔ یہاں کے حیوانات ونباتات، موسموں، تہواروں وغیرہ کے نام، روزمرہ استعمال کے برتنوں کے لیے اصطلاحات ایک ایسی زبان میں عیاں ہوتے ہیں جسے چند تنقیدی حلقے "معیاری اُردو" ماننے سے منکر ہیں۔ اس حوالے سے آوسٹر ہیلڈ (Osterheld) کے "راکھ" کے

بارے میں لکھے گئے الفاظ ''خس و خاشاک زمانے'' پر بھی صادق آتے ہیں۔

''پنجابیت کی ایک اہم صورت کہانی میں پنجابی الفاظ اور قدیم پنجابی شاعری سے اقتباسات کا یہ باکثرت استعمال ہے۔ مکالموں میں پنجابی الفاظ انہیں ایک طرح کا اپنا پن عطا کرتے ہیں۔ وہ کہانی کے بیان اور وضاحت میں بھی خُوب بچتے ہیں۔ پنجابی شاعری کے اقتباسات (خواجہ غلام فرید،میاں محمد بخش اور کئی ایک اور شاعروں کی) یا تو عاشقانہ معاملات کے سیاق وسباق میں دیئے جاتے ہیں اور یا پھر صوفیانہ فضا میں''[12]

جس انداز میں تارڑ اُردو زبان کو مقامی سانچوں میں ڈھالتے اور پنجابی رنگوں میں رنگ کر ثقافتی فضاء پیدا کرتے ہیں،اُن کے ثقافتی نظریہ کا واضح اظہار ہے۔ پاکستان کے اردو ادب کی تاریخ میں کئی ایک ایسے نام ہیں جنہوں نے اپنی سیاسی و سماجی وابستگی کا اظہار کیا ہے۔ مثلاً شوکت صدیقی کا ''خدا کی بستی'' عبداللہ حسین کا ''نادار لوگ'' تارڑ کا ''راکھ'' وغیرہ اسی طرح کی وابستگی کے اظہاریے ہیں۔ پاکستان کے بعد از نوآبادیاتی مسائل بے شمار ہیں:لالچ، کرپشن،فوجی حکومتیں،سیاسی عدم استحکام،غریبوں کا استحصال اور غریب اور امیر کے درمیان بڑھتی ہوئی خلیج، پاکستانی ناولوں کے وسیع مجموعے نے پاکستان سے جُڑے خواب کے خیالی پن کی اصلیت کو بہ طریق احسن ظاہر کیا ہے۔ان میں سے کچھ پاکستان کی حقیقت کے برجستہ بیانیے ہیں۔سراب کا پردہ چاک کرنے والوں کی صف میں تارڑ سب سے آگے ہیں۔

ناول کے انتساب اور اختتام میں عطار کے پرندے:

تارڑ کی تخلیقی بصارت فرید الدین عطار کی فارسی کلاسیکی طویل نظمیہ ''منطق الطیر'' سے بہت زیادہ متاثر لگتی ہے۔ اس طویل نظم کی عکاسی ''بہاؤ''، ''راکھ''، ''قربت مرگ میں محبت'' کے آغاز میں بھی کی گئی ہے۔ اپنے نئے ناول کے انتساب میں وہ ایک مرتبہ پھر اس کلاسیکی حوالے کی طرف پلٹے ہیں۔ انتساب کچھ یوں ہے: ''عطار کے پرندوں اور نئے آدم کے نام'' !یہ انتساب بھی خاصا معانی خیز ہے۔ کیونکہ ناول ایک ایسی نثری Epic ہے جوایک صدی سے زیادہ عرصے پر محیط تین خاندانوں کی تاریخ کی کھوج کرتا ہے۔ ناول کو کسی واضح نجام کے بغیر ختم کرنے کی کوشش میں تارڑ عطار کی نظم سے ماخوذ تمثیل کے ایک پیچیدہ جال کا استعمال کرتے ہیں۔ وہ انعام اللہ اور شباہت کے کینیڈا،امریکہ سرحد پر کسی اہم عمارت کو دھماکے سے اڑانے کے سفر کی عطار کی سات وادیوں اور تمیں پرندوں سے مماثلت کرتے ہیں۔ بغداد اور قندھار کے مردہ پرندے ایک ایک کر کے زندہ ہوجاتے ہیں،اور انعام اللہ کو حالیہ مایوس کن دنوں کے بعد ایک روشن صبح کی نوید سناتے ہیں۔ اس سے قبل وہ قلم کے ذریعے سے تبدیلی لانے سے متعلق مایوسی کا اظہار کرچکا ہوتا ہے۔ جب شباہت اسے خودکش حملہ کرنے سے روکنے کے لیے یہ کہتی ہے کہ انتقام کا بہترین ہتھیار لفظ ہیں تو وہ کہتا ہے:

''یہ بھی محض خام خیالیاں ہیں شباہت کہ ادب ظلم کا راستہ روک سکتا ہے.... لکھے گئے حرف میں سے انصاف کے کرشمے پھوٹ سکتے ہیں.... نہیں ادب بھی خود کو بری الذمہ قرار دینے کی ایک انٹلکچوئل ماسٹربیشن ہے.... جس سے فارغ ہو کر آپ ٹھنڈے ہوجاتے ہیں کہ میں نے اپنا فرض ادا کردیا....اور یہی تو وہ چاہتے ہیں کہ ہم اس نوعیت کی ماسٹربیشن میں مشغول رہیں، ناول تحریر کریں،مزاحمتی ادب تخلیق کریں،رُلا دینے والے مرثیے لکھیں....یوں انہیں تو کوئی گزند نہیں پہنچتی لیکن ہم اس عمل کے نتیجے میں ناتواں ہوتے چلے جاتے ہیں اور میں....انہیں گزند پہنچانا چاہتا ہوں.... کیا اب تم مجھے سمجھ رہی ہو....؟''[13]

تاہم جب وہ ایک ساتھ ایک جھیل میں جھانکتے ہیں تو گویا حقیقت ان پر منکشف ہوجاتی ہے۔ انعام اللہ پر بچ روشن ہونا ہے۔ یہاں سیمرغ کے متلاشی عطار کے تیس پرندوں کی طرف براہ راست اشارہ ہے۔ جب پرندے سیمرغ کی سرزمین میں پہنچتے ہیں تو جھیل میں محض ایک دوسرے کا عکس دیکھتے ہیں نہ کہ افسانوی سیمرغ کو۔ صوفی فکر کے مطابق خدا کائنات سے الگ یا باہر نہیں ہے۔ سیمرغ کے متلاشی پرندوں کو احساس ہوتا ہے کہ سیمرغ ان کی ذات کے کُل سے زیادہ کچھ نہیں ،یعنی خدا اپنی تخلیق سے الگ نہیں ہے یہی بقا کا بھید ہے اور اس بھیدتک تارڑ کا مرکزی کردار شباہت جیسی حقیقت آشنا خاتون کی مدد سے پہنچ جاتا ہے۔

اگر خس و خاشاک کو گارشا مارکیز(Garcia Marquez) کے عظیم ناول ''تنہائی کے سو سال'' (One hundred years of solitude) کا اردو نعم البدل کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ انتساب اور آخری سے پہلے والے صفحہ پر موجود ایک حوالہ کے درمیان ربط معنی خیز اور توجہ طلب ہے جہاں وہ لکھتے ہیں:

ایک آدم۔۔تم کون سے آدم کی بات کرتے ہو۔۔وہاں تو بے انت تھے اور تم ان میں سے ایک ہوسکتے ہو۔۔

اور یوں ہر آدم کی ایک حوا تھی۔۔

اور ان کے بدن تو پیراہنوں سے آزاد تھے۔۔

یہ اشارہ مختلف ارتقاءنواز نظریات(Pro-Evolution Theories) کی طرف ہوسکتا ہے جن کی حمایت کئی ایک مسلمان دانشور بھی کرتے رہے ہیں، جیسا کہ سرسید احمد خان لیکن اس سے زیادہ یہ بعد از 9/11 کی اس نئی دنیا کا حوالہ بھی ہوسکتا ہے جو تشدد، تباہی اور خون خرابے سے اَٹی پڑی ہے کہ جس کے بعد ایک دنیا نے جنم لینا ہے۔ عطار سے ماخوذ تمثیل کی روشنی میں یہی تشریح درست معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ ناول ان الفاظ پر انجام ہوتا ہے:

''آؤ ایک نئی دُنیا آباد کریں''

حوالہ جات و حاشیہ

۱۔ یہ ایک انگریزی میں لکھے گئے ایک مقالے کا اُردو ترجمہ ہے مصنف اپنے شاگرد محمد شیراز کا ممنون ہے جنہوں نے اس کا ترجمہ کرنے میں مدد دی۔

۲۔ تارڑ، مستنصر حسین، خس و خاشاک زمانے، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور 2010ء، ص ۳۸۸

۳۔ ایضاً، ص ۴۱۵

۴۔ ایضاً، ص ۴۱۷

5. Oesterheld, Christina. 2005. "Urdu Literature in Pakistan: A Site of Alternative Visions and Dissent." The Annual of Urdu Studies.20-79-98.

6. Cuddy-Keane, Melba. 1998. "Modernism, Some Characteristics." (http://www.utsc.utoronto.ca/mcuddy/ENGB02Y/Modernism.html).

7. Waugh, Patricia. 1984. Metafiction: The Theory and Practice of Self-Conscious Fiction. Lodon; NY:Methuen.

8. Barth, John. 1995. "The Literature of Exhaustion." In Metafication. Edited Mark Currie. New york: Langman.

9. Liu, Kate. 1998. "Theories of Metafiction." (http:// www.eng . fju. edu. tw.iacd_98F/postmodernism/pm_course.html).

۱۰۔ تارڑ، مستنصر حسین، خس و خاشاک زمانے، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور 2010ء، ص ۶۵۸

۱۱۔ ایضاً، ص ۶۶۱

12. Oesterheld, Christina. 2005. "Urdu Literature in Pakistan: A Site of Alternative Visions and Dissent." The Annual of Urdu Studies.20-79-98.

۱۳۔ تارڑ، مستنصر حسین، خس و خاشاک زمانے، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور 2010ء، ص ۶۸۶

طاہر مسعود
پی ایچ ڈی سکالر، نمل، اسلام آباد

''بوڑھا اور سمندر'' (ہیمنگوے): ایک تجزیاتی مطالعہ

Tahir Masood
Phd Scholar, NUML, Islamabad.

"Old man and The Sea": An Analytical Study

This novel is about great physical and spiritual struggle and adventure of an old Cuban fisherman Santiago in the Gulf Stream near Cuba. It sets forth the fishing life of the sailor at sea and his stay on land and his relationship with a boy, Manolin, with the owner of the restaurant and with other fishermen. It is more concerned with the thoughts or philosophy of the protagonist of the story. The inner life and character of Santiago in relation to his physical struggle on the sea and his true achievement as distinct from his outward failures are highlighted.

ارنسٹ ہیمنگوے کی زندگی کا مطالعہ کیے بغیر ہم ان کے کام کو نہیں سمجھ سکتے کیونکہ وہ ان مصنفین میں سے ایک ہیں جن کی ذات ان کے کام پر گہری چھاپ ڈالتی ہے۔ہمیں ہیمنگ وے کی شخصیت سے تین پہلوؤں سے متعارف ہونا ہوگا۔ہیمنگوے بطور انسان، بطور مصنف، بطور داستان گو اور یہ کہنا مشکل ہے کہ کہاں سے ایک پہلو شروع ہوتا اور کہاں دوسرا جڑتا ہے۔

مصنف کی کتابیں اس کی زندگی کے حادثات و واقعات کا مجموعہ ہیں ایک انسان ہیمنگوے اور ایک قلم کار ہیمنگوے نے مل کر ایک داستان گو ہیمنگوے کو جنم دیا ہے۔ وہ ۲۱ جولائی ۱۸۹۹ء کو اوک پارک (امریکہ) میں پیدا ہوا اس کی والدہ گریس ہال کی رہنے والی تھیں اور فن موسیقی میں خاص مہارت رکھتی تھیں اس کے والد کلیرنس ایڈمونڈ ہیمنگوے ایک سیلانی آدمی تھے جن کو جنون کی حد تک شکار اور مچھلیاں پکڑنے کا شوق تھا۔ بچپن میں ماں اور باپ ہیمنگ وے کے مستقبل کے بارے میں لڑتے رہتے۔ ماں چاہتی کہ ہیمنگوے موسیقی کے میدان میدان میں قدم رکھے مگر والد کا خیال تھا کہ وہ بیرونی دنیاؤں کی سیاحت کرے اور اپنی صلاحیتوں کا لوہا منوائے۔ آخر کار یہ لڑائی باپ نے جیت لی اور جب ہیمنگ وے تین سال کا تھا تو اس نے بچے کو پہلا تحفہ مچھلی پکڑنے کا راڈ لا کر دیا اور جب وہ گیارہ برس کا ہوا تو والد نے اسے ایک بندوق لا کر دی۔

اوک لینڈ کے سکولوں میں پڑھائی معیاری تھی۔ ہیمنگ وے نے بائبل اور انگلش کلاسک لٹریچر کی تعلیم ابتدائی کلاسوں میں حاصل کی۔ وہ کبھی بھی کتابی کیڑا نہیں رہا تھا بلکہ وہ سکول کی ہم نصابی سرگرمیوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا اور فٹ بال ٹیم کا کپتان تھا۔

سکول کی تعلیم کے آخر دو سالوں میں وہ سکول میگزین میں کہانیاں لکھنے لگا تھا۔

۱۹۱۷ء میں گریجویشن کرنے کے بعد وہ پہلی جنگ عظیم میں ایمبولینس ڈرائیور بن گیا یہاں اسے اپنی بہادری اور حوصلہ مندی دکھانے کا وافر موقع ملا۔ وہ مچھلیاں پکڑتا اور مچھلی پکڑنے کے مقابلوں میں کئی ٹرافیاں جیت چکا تھا۔ وہ باکسر بھی تھا اگر وہ باکسنگ کو سنجیدگی سے لیتا تو آسانی سے ایک دن ہیوی ویٹ چیمپین بن سکتا تھا۔

افریقہ میں جانوروں کا شکار کھیلنے میں اس نے مہینوں گزارے۔ وہ شکار کا بہت شوقین تھا اور ایک اچھا نشانے باز تھا۔ دوسری جنگ عظیم میں وہ سپاہی بھرتی ہوا اور اپنی جانبازی دکھانے کے اسے خاطر خواہ مواقع میسر آئے۔

اس نے کئی معروف اخبارات کے لیے کالم نگاری کی، جنگی صورت حال کی رپورٹنگ کی اور کئی اہم شخصیات کے انٹرویوز کیے۔ کینیڈا اور امریکہ میں ایک منجھے ہوئے صحافی کے طور پر وہ اپنی شناخت قائم کر چکا تھا۔ اس کی شخصیت کی بوقلمونی اور بے پناہ صحافی مصروفیت نے اسے دنیا کو قریب سے دیکھنے کا موقع دیا۔ اس نے لازوال ناول اور افسانے لکھے۔ اس کے فکشن کو نیوکلاسک کا درجہ ملا۔۱۹۵۴ء میں اسے نوبل انعام سے نوازا گیا۔

اپنی عمر کے آخری حصے میں وہ دماغی امراض کا شکار ہوگیا۔وہ زندگی کو اپنے طریقے سے گزارنا چاہتا تھا لیکن بیماریوں نے اسے کہیں کا نہ چھوڑا۔ وہ لکھنا چاہتا تھا مگر بے بس تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ لوگ اس سے ہر وقت یہی پوچھتے رہیں کہ آپ آجکل کس موضوع پر کام کر رہے ہیں؟

وہ باہر کی دنیا میں رہنے والا آدمی تھا۔ دوست ،شراب ،عورت، سیر وتفریح کھیل تماشے اس کے لیے زندگی کے معانی تھے۔اس نے ۲جولائی ۱۹۶۱ء کو خود کو گولی مار کر ختم کرلیا۔ یوں اپنے وقت کی ایک بھرپور شخصیت کا خاتمہ ہوگیا۔مگر اس کا کام آج بھی زندہ ہے۔

یہ ناول ہیمنگ وے نے ۱۹۵۱ء میں لکھا جب وہ کیوبا مقیم تھا۔کتابی صورت میں آنے سے پہلے یہ ناول ''لائف'' میگزین امریکہ میں شائع ہوا اور کہا جاتا ہے کہ محض اس ناول کی وجہ سے لائف میگزین کی دو دنوں میں ۵۰ لاکھ کاپیاں فروخت ہوگئیں۔[1]

۱۹۵۲ء میں یہ ناول کتابی صورت میں چھپا اور Book of the Month قرار پایا۔۱۹۵۳ء میں اس ناول پر ارنسٹ ہیمنگ وے کو ادب کا Pulitzer prize ملا اور ۱۹۵۴ء میں اسے نوبل انعام سے نوازا گیا۔

اس ناول کی اشاعت نے ہیمنگ وے کو بین الاقوامی شخصیت بنادیا۔ یہ ناول دنیا کے بیشتر ممالک کے سکولوں میں نصاب کا حصہ بنا اور اسے نیوکلاسک کا درجہ ملا۔اس ناول میں کیوبا کے ایک بوڑھے مچھیرے کی کہانی سنائی گئی جو کلف مدی پر مچھلیاں پکڑنے جاتا ہے مگر ناکام لوٹتا ہے۔ کہانی کا پلاٹ انتہائی سادہ اور خط مستقیم کی مانند سیدھا ہے۔

مچھیرے کا نام سینٹیاگو ہے جو ایک پر اعتماد، منکسر المزاج اور انسان دوست آدمی ہے۔ ناول کے آغاز میں بوڑھے کو ''بدقسمت'' کہا گیا ہے کیونکہ پچھلے چوراسی روز سے وہ سمندر میں مچھلیاں پکڑنے جارہا ہے اور ایک بھی مچھلی اس کے ہاتھ نہیں آرہی۔

پہلے چالیس روز ایک دس سالہ لڑکا مینولن بھی اس کے ساتھ جاتا تھا مگر ہر بار ناکامی کی وجہ سے مینولن کے والدین نے اسے بوڑھے کے ساتھ جانے سے منع کردیا۔ بوڑھے کے لیے اکیلے شکار پر جانا بہت صدمے کی بات تھی کیونکہ مینولن اسے بادبان، رسیاں

اور دوسرے معاملات میں کافی مدد فراہم کرتا تھا۔ چوراسی روز تک خالی ہاتھ آنے کے بعد بوڑھا اگلے روز گہرے پانیوں میں جانے کا فیصلہ کرتا ہے وہ پر اعتماد تھا کہ اس دفعہ ضرور کوئی بڑی مچھلی اس کے ہاتھ لگے گی۔ کھلے سمندر میں پہنچ کر بوڑھے مچھیرے نے رسیوں کے کانٹوں پر سارڈین مچھلیوں کو بطور چارہ باندھا اور مختلف گہرائیوں میں ڈال کر مچھلی کے آنے کا انتظار کرنے لگا۔ جب وہ تنہائی محسوس کرتا تو خود کلامی میں مگن ہو جاتا یا سمندری پرندوں سے باتیں کرنے لگتا۔

کبھی اسے بیس بال کا کھیل یاد آنے لگتا۔ وہ اس کھیل سے عشق کی حد تک لگاؤ رکھتا تھا۔ Yankess ٹیم کے کھلاڑی ڈائی میگو کو وہ بہت پسند کرتا تھا۔ وہ اکثر مینولن کو ڈائی میگو کی فتوحات کے قصے سناتا تھا۔ سینٹیا گو اکثر اپنے ماضی میں گم ہو جاتا۔ وہ افریقہ کے ساحل پر شیروں کے متعلق سوچتا جو شام کے وقت سمندر کے ساحل پر اس طرح کھیلنے کے لیے آتے جس طرح بلیاں آپس میں کھیلتی ہیں۔

کھلے سمندر میں بوڑھے نے محسوس کیا کہ کوئی مچھلی اس کے چارے کو کھا رہی ہے۔ اسے لگا جیسے کوئی طاقتور چیز اس کی رسی کو کھینچ رہی ہے۔ سینٹیا گو نے سوچا کہ یہ ضرور مارلن مچھلی ہوگی۔ اس کا خیال سچ نکلا۔ مارلن سارڈین کھانے سے کانٹے میں پھنس گئی تھی اور کشتی کو اپنی طرف مسلسل کھینچ رہی تھی۔ دو دن اور دو راتیں مچھلی کشتی کو سمندر میں کھینچتی رہی اور دائروں میں گھماتی رہی۔ آخر مچھلی کی جدوجہد ختم ہوئی اور وہ سطح پر آ گئی۔ وہ مچھلی سینٹیا گو کے خیال سے بہت بڑی تھی اسے اپنی محنت کا ثمر نظر آ رہا تھا۔ بوڑھے نے پوری طاقت سے نشانہ لیا اور نیزے کو مچھلی کے دل میں پیوست کر دیا۔ بوڑھا بہت خوش تھا کہ اسے اپنی توقع سے بڑھ کر انعام ملا تھا مگر اس کی خوشی دیرپا نہ تھی۔ مچھلی کے خون کی خوشبو نے شارک مچھلیوں کو مارلن پر حملے کی ترغیب دی اور ان شکاری مچھلیوں نے مارلن پر حملے شروع کر دیئے۔ بوڑھے مچھیرے نے ہر دفعہ اپنے شکار کو بچانے کی کوشش کی مگر وہ شارک کے سامنے بے بس ہو گیا۔ اس کے سارے ہتھیار اور ڈنڈے ٹوٹ گئے اب وہ حالات کے رحم و کرم پر تھا۔ نتیجتاً شارک مارلن کا گوشت نوچ نوچ کر لے گئیں۔

جب بوڑھا واپس ساحل پر آیا تو اس کے کشتی کے ساتھ مارلن کی ہڈیوں کا ایک ڈھانچہ تھا۔ بوڑھا ظاہری طور پر شکست خوردہ تھا مگر مایوس نہیں تھا اس کی جیت دراصل اس کی جدوجہد تھی جو اس نے آخر لمحے تک برقرار رکھی۔ شکار کے اختتام پر وہ زخموں سے چور اپنے اپنے بستر پر ادھ موا پڑا ہوا ہے اور شیروں کے خواب دیکھ رہا ہے جو اس نے افریقہ کے ساحلوں پر دیکھے۔

سینٹیا گو دبلا پتلا بوڑھا تھا جس کی گردن جھریوں سے بھری ہوئی تھی اس کی جلد پر دھوپ کی وجہ سے بھورے رنگ کے دھبے پڑے ہوئے ہیں جو اس کی شناخت کی علامت تھے۔

سینٹیا گو بوڑھا ہو چکا تھا مگر اس کی خواہشات زندہ تھیں جب وہ کوئی ارادہ کر لیتا تو پھر اپنی بھرپور کوشش سے اس ارادے کو پورا کرنے کی کوشش کرتا اس میں وہ کامیاب ہو یا ناکام اس سے اسے کچھ غرض نہ تھی۔ جس قدر وہ اپنے کام میں جان لٹاتا اتنی اس کو شہرت نہ ملتی وہ شہرت کا خواہاں بھی نہیں تھا۔ اس کے شاگرد مینولن کے والدین اسے ''بدقسمت مچھیرا'' کہا کرتے تھے۔ دوسرے مچھیرے بھی اس کا مذاق اڑاتے اور چاہتے کہ وہ ریٹائر ہو جائے اور یہ کام چھوڑ دے۔ مگر وہ اپنے کام کا دھنی تھا اور اس میں خود اعتمادی کی انتہا تھی۔ وہ دنیا کو بتانا چاہتا تھا کہ ''عمر'' اور ''وقت'' نے اس کا کچھ نہیں بگاڑا۔ اس کی خواہشات آج بھی جوان ہیں وہ ناقابل شکست ہے وہ بدقسمت نہیں ہے اور ایک دن کامیاب ہو کر دکھائے گا۔

سینٹیاگو کے کردار میں ہمیں مہم جوئی اور دلیری نظر آتی ہے۔ اس کے اندر رومانویت بھی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے۔ وہ ان دیکھی دنیاؤں کو دریافت کرنا چاہتا ہے۔ فطرت سے اسے بے پناہ محبت ہے حتیٰ کہ اس کے بادبان کی رسی پر بیٹھی ایک چھوٹی سی چڑیا سے اس کا دل بہل جاتا ہے۔ وہ مچھلی کا شکار کرنے کے لیے وسیع و بسیط سمندر کی گہرائیوں میں اترتا ہے۔ سمندر کی گہرائی اور نیلاہٹ سے زیادہ نیلی اور گہری اس کی آنکھیں ہیں جو ہر وقت نیچر میں کچھ نہ کچھ کھوجتی رہتی ہیں۔ وہ آنے والے حالات اور چیلنجز کے لیے ہمہ وقت تیار نظر آتا ہے۔ سمندر میں مچھلی کا شکار اس کے لیے ایک ایسی ہی مہم تھی جیسے ایک کوہ پیما عظیم چوٹیوں کو سر کرتا ہے یا ایک جنگجو سورما لڑائی کے میدان میں شجاعت کے کارنامے سرانجام دیتا ہے۔ وہ سمجھوتا کرنے والا یا بزدلی کا مظاہرہ کرنے والا نہیں تھا۔ اس کی نظر میں ہار یا جیت کوئی معنی نہیں رکھتے اس کی لغت میں فتح سے مراد جدوجہد کو قائم رکھنا ہے۔ جیسے ایک بُل فائٹر اس وقت تک ایک بدمست بھینسے سے لڑتا رہتا ہے جب تک وہ بھینسا مر نہ جائے یا وہ خود زخموں کی تاب نہ لاتا ہوا موت کے منہ میں چلا جائے۔ سینٹیاگو اپنے کام میں ماہر تھا۔ وہ کشتی رانی اور مچھلیاں پکڑنے میں اپنا ثانی نہیں رکھتا تھا وہ بدلتے ہوئے موسموں کے تیور بخوبی پہچانتا تھا۔

وہ تنہائی پسند ہے اور اکثر خیالوں میں گم ہوجاتا ہے وہ خود کلامیوں سے اپنا دل بہلاتا ہے۔ اپنی تنہائی کی اذیت کو کم کرنے کے لیے وہ خوابوں میں کھو جاتا ہے۔ جب مارلن مچھلی کانٹے میں پھنس گئی تو وہ اپنے شاندار ماضی کو یاد کرنے لگا۔ جب وہ جوان تھا تو بیس بال کھیلا کرتا تھا۔ اس نے فخریہ انداز میں اپنی اس پنجہ آزمائی کو بھی یاد کیا جو اس نے ایک حبشی پہلوان کے ساتھ کی تھی ایک دن اور ایک رات مسلسل وہ پنجہ لڑاتا رہا تب وہ کامیاب ہوا تھا۔ سینٹیاگو کی ہر کوشش میں ہمیں ہرکولیس سی طاقت نظر آتی ہے۔ ماضی کے خیال اور خواب اس کو مزید حوصلہ بخش دیتے اور اس کے وجود میں کامیابی کی امید بھر دیتے۔

ہمیں سینٹیاگو کے کردار میں ہمیشہ رجائیت نظر آتی ہے۔ وہ عظمت کا خواہاں ہے اس کے لیے وہ موت کے منہ میں اترنے کو بھی تیار ہے۔ جب شارک مارلن پر حملہ کرتی ہیں تو وہ اپنی کشتی کے ساتھ مضبوطی سے چمٹ جاتا ہے اور کہتا ہے۔

''جب تک میرے وجود میں خون کا ایک قطرہ باقی ہے میں ان سے لڑوں گا۔ میں نہ سمجھوتا کروں گا نہ ہتھیار پھینکوں گا۔''[۲]

وہ زخم خوردہ ہو رہا تھا مگر اس نے مارلن کو نہ چھوڑا۔ شارک مارلن کو بھنبھوڑتی رہیں اور وہ ان سے نبرد آزما رہا۔ وہ اپنے آپ کو حوصلہ دیتا رہا۔ ''ایک آدمی تباہ تو ہوسکتا ہے مگر شکست خوردہ نہیں۔''

اس نے ثابت کردیا کہ حالات جس قدر بھی نامساعد ہوں اس کے پایہ استقلال کو لغزش نہیں آئے گی۔ اس وقت اس کا صبر و ہمت کا نقطہ عروج نظر آیا جب مارلن اسے تین دن سمندر میں گھماتی رہی اور وہ مچھلی کے رحم و کرم پر امید کا دامن تھامے رہا۔ حتیٰ کہ مچھلی کو ہار ماننی پڑی اور وہ سطحِ سمندر آ گئی۔ وہ پانی کے مخالف اپنی کشتی کھینچتا رہا اور اپنے ایک ہاتھ سے مچھلی پر قابو پالیا کیونکہ دوسرا ہاتھ تو اس کا مفلوج تھا۔

اس کی جدوجہد جسمانی ہونے کے ساتھ روحانی سطح پر بھی تھی۔ آخری منظر میں وہ اپنی جھونپڑی میں جا کر سوگیا۔ اس کے بازو پھیلے ہوئے تھے اور ہاتھ کھلے تھے۔ یہ انداز حضرت عیسیٰ سے مماثل تھا جب وہ صلیب پر مصلوب ہوئے تھے۔ سینٹیاگو نے بھی

اپنے نظریات کی سولی پر اپنے آپ کو چڑھالیا تھا وہ کسی درویش کی مانند نظر آ رہا تھا۔

سینٹیا گو اپنی بہادری اور تمام ترہمت کے باوجود ہمیں فلسفی بھی نظر آتا ہے۔ اس کا پہلا گناہ مارلن کو مارنا تھا مگر وہ جلد ہی اس گناہ کی تشفی یہ سوچ کر کرتا ہے کہ ''مچھلی کا شکار میرا پیشہ ہے'' [۳] پھر شارک کو ختم کرنے کی ترجیح میں ایک فلسفیانہ دلیل دیتا ہے کہ

''ہر چیز دوسری چیز کو کسی نہ کسی طریقے سے مار رہی ہے''۔ [۴]

وہ سوچتا ہے کہ ''خوش قسمتی'' کی تعریف اس کی زندگی میں کچھ اور ہے اس لیے وہ ایک تباہ شدہ مارلن کے ڈھانچے کو گھسیٹتا ہوا اپنے گھر لے آتا ہے۔ انسانوں کی سوسائٹی میں سینٹیا گو ایک یارباش شخص ہے لوگوں سے وہ کبھی نہیں لڑتا، مجلسی آدمی ہے دوستوں میں خوش رہتا ہے حتیٰ کہ ایک بچے مینولن سے اس کی دوستی ہے۔ مگر وہ خود کو سمجھنے سے قاصر ہے ایک دفعہ مینولن سے کہتا ہے۔

''میں ایک عجیب انسان ہوں۔'' [۵]

سمندری سفر سے واپسی پر ہمیں وہ (Samson) کی طرح نظر آتا ہے جس کی نظر میں مقدر، وقت اور عمر بے معنی اشیاء ہیں۔ وہ حدودِ وقت سے آگے نکل چکا ہے۔

ناول کا دوسرا اہم کردار دس سالہ لڑکے مینولن کا ہے۔ سینٹیا گو اور مینولن کی ملاقات ناول کے آغاز میں ہمیں نظر آتی ہے۔ مینولن بوڑھے مچھیرے کے ساتھ چالیس دن تک مچھلی کے شکار پر گیا۔ مگر ناکام لوٹا وہ بوڑھے کو چھوڑ کر کسی اور کشتی کے ساتھ جانے لگا حالانکہ لڑکا بوڑھے کو نہیں چھوڑنا چاہتا تھا وہ ہمیشہ بوڑھے کی مدد کیا کرتا تھا وہ رسیوں اور بادبان کو ترتیب دیتا۔ بوڑھے کو ناکام لوٹتے ہوئے وہ اداس ہو جاتا۔ لڑکے نے جب بوڑھے کے ساتھ جانا چھوڑا تو اسے بہت افسوس ہوا مگر وہ مجبور تھا۔

I am a boy and I must obey him. [۶]

میں چونکہ ان کا بیٹا ہوں اس لیے ان کی اطاعت مجھ پر لازم ہے۔

سینٹیا گو چھوٹے لڑکے کو اخلاقی اسباق بھی سکھاتا تھا۔ آدابِ مجلس اور کام کی عظمت کے درس دیتا۔ لڑکا بڑی دلچسپی سے اپنے استاد کی باتیں سنتا۔ سینٹیا گو اس لڑکے کا آئیڈیل ہیرو تھا۔ وہ اس کے لیے Best Fisherman (بہترین مچھیرا) کے الفاظ استعمال کرتا تھا۔ اسے کھانا لا کر دیتا اور پانی پلاتا۔ اپنے استاد کے لیے سارڈین (چھوٹی مچھلیاں) پکڑ کر لاتا۔ جب بوڑھا تین دن سمندر میں رہا تو لڑکا بہت متفکر تھا۔ وہ بار بار بوڑھے کی جھونپڑی کے چکر لگاتا یہ دیکھنے کے لیے کہ شاید وہ واپس آ گیا ہو۔

بوڑھے کو بھی بچے سے والہانہ پیار تھا۔ وہ مہم پر جانے سے پہلے بچے کو اپنے بڑھاپے اور تنہائی کا واسطہ دیتا ہے۔

''بڑی عمر میں اکیلے کھلے سمندر میں جانا ٹھیک نہیں ہے۔ کاش لڑکا میرے ساتھ ہوتا تو رسیوں کو بھگو دیتا۔ وہ میرے مفلوج ہاتھ کو کھجلا دیتا۔'' [۷]

جب بوڑھا واپس آیا تو لڑکے نے اس کا استقبال کیا اور اسے خوشخبری سنائی کہ اب وہ دوبارہ اس کے ساتھ مچھلی کے شکار پر جائے گا۔ لڑکا بوڑھے کے لیے صاف قمیض، کھانا، تازہ اخبار اور مرہم لایا۔ وہ سینٹیا گو کا فرض شناس بیٹا، فرمانبردار شاگرد اور قابلِ بھروسہ دوست تھا جسے وہ کسی قیمت پر کھونا نہیں چاہتا تھا۔

یہ کہانی انسان اور بیرونی قوتوں کے درمیان مقابلے اور اپنے آپ کو منوانے کی جنگ ہے۔ہیمنگ وے نے یہ سوال حل کرنے کی کوشش کی ہے کہ انسان اپنی پوشیدہ قوتوں کو کس ڈھنگ میں بروئے کار لا کر کائنات کو مسخر کرتا ہے۔ ناول میں ظاہری طور پر ایک سیدھی سادی کہانی بیان کی گئی ہے۔ جو دوسطروں سے زیادہ نہیں۔ مگر اس بوڑھے نے آخر دم تک لڑائی کو جاری رکھتے ہوئے ہم پر ثابت کردیا کہ فتح و شکست زندگی میں کوئی معنی نہیں رکھتے اصل سرمایہ حیات ''جدوجہد'' ہے ۔ جو اعلیٰ اقدار کا تعین کرتی ہے۔ یہ کہانی محبت، وفاداری، عاجزی اور قربانی جیسے لازوال جذبوں کی عکاس ہے۔

اگر اس ناول کو ہم ایک مذہبی تمثیل نگاری کے حوالے سے دیکھیں تو چند حقائق سامنے آتے ہیں مثلاً بوڑھا سینٹیاگو ایک مچھیرا ہے اور ایک استاد بھی ہے وہ ایک واعظ کی طرح مینولن کو اخلاقیات کے سبق سکھاتا ہے۔ اپنی لڑائی کے دوران وہ بے انتہا صبر کا مظاہرہ کرتا ہے اور اپنے مفلوج زخمی ہاتھ کے ساتھ اپنے سے کئی گنا بڑی مچھلی کا شکار کرتا ہے۔ اس کا سردرد سے پھٹ رہا ہوتا ہے۔اس کی آنکھیں درد کی شدت سے متورم ہوجاتی ہیں حتیٰ کہ وہ خون تھوکتا ہے پھر بھی وہ مارلن کے دل میں نیزہ گھونپنے میں کامیاب ہوجاتا ہے۔ جب بوڑھا تیسری شارک کو حملہ آور ہوتے دیکھتا ہے تو بے ساختہ اس کے منہ سے ''آہ'' نکلتی ہے۔ہیمنگ وے اس چیخ کی یوں وضاحت کرتا ہے کہ

''دنیا کی کسی زبان میں اس ''آہ'' کا ترجمہ نہیں کیا جاسکتا یہ ایک ایسی ''آہ'' ہے جو بے اختیار منہ سے نکلتی ہے جیسے ایک کیل ہاتھ کو چھیدتی ہوئی لکڑی میں ٹھونک دی جائے''۔[۸]

۳، ۷اور ۴۰ کا عدد بائبل میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس ناول میں بھی بوڑھا چالیس دن مینولن کے ساتھ بوڑھے کی لڑائی جاری رہی۔ساتھ شارک مچھلیاں ماری گئیں۔بوڑھے کو سات دفعہ مستول کا سہارا لینا پڑا۔ خدا کے بارے میں ہیمنگ وے کا نظریہ ہے۔

''خدا انسانوں کی مدد کرنے زمین پر نہیں اترتا بلکہ ہمیں اس کی مدد سے خود منصوبہ سازی کرنی پڑتی ہے''۔[۹]

ہیمنگوے بیرونی امداد لینے سے جھجکتا ہے اس کے خیال میں ایک آدمی کو اپنے اوپر بھروسا ہونا چاہیے تاکہ وہ اپنی مردانگی دلیری اور جرأت کو آزما سکے۔ اسے تنہا کوشش کرنی چاہیے اس طرح اس کے جوہر زیادہ بہتر طور پر کھلتے ہیں۔ یہی سینٹیاگو کا مذہب بھی ہے۔

ہیمنگ وے کا فلسفہ آدمیت ''حرکت'' میں پوشیدہ ہے۔ اسے چاہنا یا چاہا جانا اچھا لگتا ہے۔میدان جنگ، باکسنگ کا اکھاڑا مچھلی کا شکار، جانوروں اور پرندوں کا شکار دلیری کے کام ہیں۔ سانڈ کی لڑائی بھی بے خوفی کا کام ہے کیونکہ اس کا اختتام بھی موت پر ہوتا ہے۔ ان مقابلوں میں جسمانی فتح کے ساتھ ساتھ روحانی بالیدگی بھی میسر آتی ہے۔ ہیمنگ وے کے نزدیک کسی کا مرنا اصل چیز نہیں ہے بلکہ کوئی کس شان سے مقتل میں گیا یہ اصل حیات ہے۔ اس ناول میں بھی موت کا جواز انسان یا مچھلی کے لیے خود بخود پیدا ہوگیا یہی اس ناول کا نکتہ عروج ہے کہ کسی ایک قوت کو غالب اور دوسری کو مغلوب ہونا تھا۔

''تم مجھے مار رہی ہو۔۔۔مچھلی۔

باہر آؤ اور مجھے ماردو۔ مجھے اس کی پرواہ نہیں کہ کون کس کو ہلاک کرتا ہے''۔[۱۰]

سینٹیاگو عقل و دانش اور قوت برداشت سے مچھلی کو زیر کرتا ہے۔ جب شارک اس پر حملہ کرتی ہے تو وہ اعلانیہ کہتا ہے۔

A man ca be destroyed but not defeated

آدمی تباہ تو ہوسکتا ہے مگر شکست کا مادہ اس کے خمیر میں نہیں۔

سینٹیا گو سمندر میں اترنے کے ساتھ ساتھ اپنی ذات میں بھی اترتا چلا گیا۔ اس نے اپنے وجود کی طاقتوں کو دریافت کر کے عرفان ذات کا گیان حاصل کیا۔ اس نے سبق سیکھا کہ مارلن کو مارنا ایک گناہ تھا۔ اب اس گناہ کی سزا شارک کے حملے کی صورت میں اسے مل رہی ہے۔ اس سزا کی آگ میں جل کر وہ پاک ہوجائے گا۔ شارک کا آنا نہ تو بدقسمتی کا کوئی معاملہ ہے اور نہ کوئی اتفاقی حادثہ ہے۔ بلکہ اپنے الم ناک انجام کا وہ خود ذمہ دار ہے۔ وہ خود کہتا ہے۔

I am Sorry that i killed the fish

ناول میں بہت سی علامتیں نظر آتی ہیں مثلاً ڈائی میگیو Dimaggio طاقت اور ہمت کا استعارہ تھا۔ اس کو بیس بال کے کھیل پر مکمل عبور تھا۔ لوگوں کا کہنا تھا کہ بہت کم کھلاڑی اتنی محبت عزت اور شہرت کماتے ہیں۔

سینٹیا گو بھی اپنے کام میں ماہر تھا وقت نے اسے بھی عزت، شہرت اور محبت سے نوازا۔ ڈی میگیو نے ایڑی کے درد کے باوجود اپنا کھیل برقرار رکھا۔ سینٹیا گو بھی معذور تھا اس کی کمر زخم زخم تھی ہاتھ زخمی اور اکڑا ہوا تھا مگر شدید درد کے باوجود اس نے اپنی جدوجہد کو جاری رکھا۔

''شیروں'' کو بھی علامت کے طور پر ناول میں استعمال کیا گیا ہے۔ شیر جنگل کا بادشاہ ہے۔ ظالم ہے جسے چاہے ہڑپ کرسکتا ہے۔ سینٹیا گو کو یہ شیر ہمیشہ گروہ کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ جو کھیل میں مگن ہیں۔ شیر خونخوار ہیں مگر یگانگت کے رشتے میں پروئے ہوئے باہمی اتفاق دکھا رہے ہیں۔ ناول کے اختتام پر بھی بوڑھے کو شیروں کے خواب دیکھے نہ سمندری طوفان کے نہ کبھی کوئی مچھلی اس کے خواب میں آئی اس کا یہ مطلب ہوا کہ وہ صرف ان چیزوں کے بارے میں سوچتا تھا جو بہادری اور باہمی یگانگت کے جذبات ابھارتی ہوں۔

ایک اور علامت سینٹیا گو کی کشتی میں موجود ہے اور وہ صلیب نما مستول ہے ناول کے آخر میں ہم دیکھتے ہیں وہ مستول اٹھا کر گھر گھسیٹتا ہوا لے آتا ہے آخر میں چارپائی پر چت لیٹ جاتا ہے اس کی باہیں کھلی ہوئی اور انگلیاں اوپر کو اٹھی ہوئی ہیں جیسے حضرت عیسیٰ کی طرح وہ اپنے دکھوں کی صلیب پر چڑھ گیا ہو۔

انسان اس دنیا میں تنہا آیا اور تنہا ہی واپس لوٹ جائے گا۔ یہ ناول بھی تنہا انسان کی کہانی ہے۔ ہیمنگ وے کے الفاظ میں

Isolation is a Truth

کئی دفعہ سینٹیا گو اس حقیقت سے نظریں بھی چراتا ہے۔

No man was ever alone on the sea

لیکن مصنف نے سینٹیا گو کو تمام لوگوں سے الگ کر کے اس کا رشتہ اس کے خیالوں خوابوں اور خود کلامیوں سے جوڑ دیا ہے۔ لیکن یہ تنہائی اسے لوگوں کے زیادہ قریب کردیتی ہے۔ ہیمنگ وے نے یہی سکھایا ہے کہ آدمی لوگوں سے جتنا بھی دور چلا جائے

واپس اپنے لوگوں میں آ کر ہی اسے سکون ملتا ہے۔ اس سے باہمی انحصار اور بھائی چارہ پروان چڑھتا ہے۔ سینٹیاگو کو بھی جب واپس آیا تو سوسائٹی سے اس کے رابطے زیادہ مستحکم ہو گئے۔ وہ شروع میں بھی بدقسمت تھا اور آخر میں بھی کچھ حاصل نہ کر سکا۔ مگر اس بدقسمتی اور بعد کی کم نصیبی میں زمین آسمان کا فرق ہے کیونکہ اب وہ شکست خوردہ نہیں بلکہ فتح یاب ہے۔ اس کی عزت نفس اب مطمئن ہے۔

اس ناول میں یہ دکھایا گیا ہے کہ خطرے سے بھڑ جانا ہی خطرے سے نجات کا باعث ہے اور انسان اپنے کردار کی تعمیر میں خود مختار ہے۔

حوالہ جات

1. Ernest Hemingway "The Sun also rises" Critical study, Lahore new kitab mahal, 1982,p27

۲۔ ''بوڑھا اور سمندر'' گولڈن نوٹس، ضیا الرحمٰن خان، لاہور، علی کتاب خانہ، ۱۹۹۹ء، ص ۳۹

۳۔ ایضاً، ص ۵۷

۴۔ ایضاً، ص، ۵۹

۵۔ ایضاً، ص، ۲۱

6. The old man and the sea, Ernest Hamingway Lahore, ilmi kitab khana, 1999, p.14

۷۔ ''بوڑھا اور سمندر'' گولڈن نوٹس، ضیا الرحمٰن خان، لاہور، علمی کتاب خانہ، ۱۹۹۹ء، ص ۴۴

۸۔ ایضاً، ص، ۳۵

۹۔ ایضاً، ص، ۴۱، ۴۴

۱۰۔ ایضاً، ص، ۴۱، ۴۴

اشاریہ

مرتب: **سید کامران عباس کاظمی**
لیکچرر، شعبۂ اُردو
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

آ

آڈرے ہیپ برن: ۲۵۱
آر ٹی اے گرفتھ: ۳۵
آرسن ویلز: ۴۰۴
آزاد، محمد حسین: ۱۳، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۲۷۴
آغا شاہد علی خان: ۲۵۱
آفتاب احمد خاں، ڈاکٹر: ۳۷۰
آل احمد سرور: ۱۴۸، ۱۷۶
آلن برش، ڈاکٹر: ۲۴۳

ا

ابراہیم بن سلیمان: ۵۴
ابراہیم بن مقسم قیقانی: ۲۷۶
ابن اسحاق: ۲۰۳، ۲۰۵
ابن الجوزی، علامہ: ۲۰۳
ابن بطوطہ: ۳۴۳، ۳۴۴
ابن خالویہ النحوی: ۲۱۸
ابن دستویہ: ۲۱۸
ابن ہشام: ۲۰۵
ابو تمام: ۲۱۶
ابو طالب بن عبدالمطلب: ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰
ابو اسحٰق بن اسمٰعیل بن ابراہیم قیقانی: ۲۷۶
ابو اسمٰعیل، حازم صالح: ۱۹۶، ۱۹۷
ابوالبشر اسماعیل بن ابراہیم قیقانی بصری: ۲۷۶
ابوالحسن، مولانا: ۳۳
ابوالعشائر: ۲۱۷
ابوالفضل صدیقی: ۳۹۶
ابوالکلام آزاد: ۱۵۳
ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر: ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۶۵
ابوبکر محمد ابن درید: ۲۱۸
ابوتمام: ۲۱۹
ابوداؤد سیبویہ قصداری مکی: ۲۷۶
ابوعلی فارسی: ۲۱۸
احتشام حسین: ۱۴۸، ۳۳۲، ۳۳۳
احسان دانش: ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰
احسن فاروقی، ڈاکٹر: ۳۹۵
احمد خان ابدالی: ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۸
احمد ریاض: ۱۴۹
احمد شاہ: ۲۸۰
احمد شاہ ابدالی: دیکھئے احمد خان ابدالی
احمد شاہ ولی: ۳۲۰، ۳۲۱

احمد شجاع پاشا، حکیم: ۴۹، ۵۰

احمد علی: ۶۸

احمد علی سیف، حکیم: ۱۹

احمد غزالی: ۲۰

احمد ندیم قاسمی: ۲۰، ۶۷، ۶۸، ۱۳۱، ۱۳۵، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳

احمد بن حسین: دیکھیے متنبی

اختر حسین رائے پوری، ڈاکٹر: ۱۴۸، ۲۹۴

اختر علی منیر، سید: ۱۹

ادیب واسطی: ۲۰

ارسطو: ۶۴، ۶۵، ۲۶۴

ارمان عثمانی: ۲۰

ارمان عثمانی نقوی احمد پوری: ۲۰

ارنسٹ بو: ۲۵۳

ارنسٹ منیبو لوسا ہوں: ۳۷۴

ارنسٹ ہیمنگوے: ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۴، ۴۱۵

اسحاق وان ڈرہیو: ۱۶۸

اظہر ادیب: ۲۰

افلاطون: ۲۶۴

اقبال، ڈاکٹر: ۲۴، ۳۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۹، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۸۹، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۸۲، ۳۸۳

اکبر الہ آبادی: ۱۷

اکبر شاہ ثانی: ۲۸۱

اکبر علی خاں: ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۴، ۱۸۶

البرٹ آئن سٹائن: ۲۶۴

البرٹو، کاکو پرڈو: ۱۲۵، ۱۲۶

البرقوقی، عبدالرحمٰن: ۲۱۸

البوتی، محمد سعید رمضان، پروفیسر: ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴

البیرونی: ۳۳۶

التنوخی: ۲۱۸

التھیوسے: ۲۸، ۳۰

السکری: ۲۱۸

اللہ دین: ۳۶۳

الیگزینڈر برنز: ۲۸۲

ام سلمہؓ، سیدہ، ام المومنین: ۲۰۵

امان دہلوی، خواجہ: ۶۵، ۷۰

امتیاز علی خاں عرشی: ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۶

امراؤ القیس: ۲۱۵

امیر تیمور: ۴۴

امیر خسرو: ۳۷۰

امیہ بن خلف: ۲۰۷

اناپنکلوانی: ۱۷۰، ۱۷۱

انتظار حسین: ۳۹۵

انوار الحق، مفتی: ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۶

انوار فیروز، منشی: ۱۹

انور سجاد: ۳۹۵

انوری: ۷۹، ۸۱

انیس قمر: ۲۰

انیس ناگی: ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۳۷۷، ۳۹۶

اوحد الدین احمد، مولوی: ۳۶، ۳۷

اورنگ زیب عالمگیر: ۴۵، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۱، ۳۳۴

اوہجری: ۶۸

ایچ۔ جی۔ ویلز: ۴۰۴

ایڈورڈ بی ایسٹ وک: ۲۳۵

ایڈورڈ سعید: ۴۸، ۴۹، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲

ایذرا پاونڈ: ۳۷۴

البرٹ گیرارڈ، پروفیسر:۳۷۰
ایلز بتھ آرڈن:۲۵۴
ایلیٹ:۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۶
ایمانیکی تیزا:۱۲۲
اینڈرسن:۲۶۰
اینڈریس کرسٹمن:۱۹۲
ایوب خان:۳۰۶، ۳۰۷
ای۔ جی۔ براؤن:۲۳۶، ۲۳۷
اے۔ جے۔ آربری:۲۳۶، ۲۳۷

ب

بابا بلھے شاہ، حضرت:۳۶۰، ۳۷۶
بابا فرید الدین گنج شکر، حضرت:۳۶۰
بانو قدسیہ:۳۹۶
برٹرینڈ رسل:۲۶۱، ۲۶۳
برج پریمی، ڈاکٹر:۳۰۲، ۳۰۳
برگساں:۱۴۷
برنارڈ لیوئس:۲۳۰
بروز:۲۶۲
برونگ:۳۷
بری امام: دیکھیے شاہ عبداللطیف
بریخت:۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱
بشریٰ رحمٰن:۲۰
بنجمن این کارڈوز:۲۶۳
بنجمن شلزے:۱۶۴، ۱۶۵
بنسی دھر، پنڈت:۳۱
بہادر شاہ:۱۶۰، ۲۸۱، ۲۸۷
بیدی:۶۸، ۲۹۵، ۳۹۶
بیکن:۴۵
بیگم ذکیہ شاہ نواز نیازی:۱۰۵

بے نظیر بھٹو:۳۰۶، ۳۰۷

پ

پروست:۱۵۲
دلشاد کلانچوی، پروفیسر:۲۰
پریم چند:۲۹۵
پوشکن:۲۸۴
پیٹریشیہ وو:۲۰۳
پیکھم:۱۰

ت

تحسین فراقی، ڈاکٹر:۱۵۰، ۱۵۲
تنویر سپرا:۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴،
۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷
توفیق احمد قادری:۱۷۵
تھامس ہارڈی:۶۸
تیج کرشنا بھاٹیا:۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱

ٹ

ٹ۔ ج دو بوائر:۳۳۸
ٹالبوٹ:۳۵۴
ٹالسٹائی:۶۸، ۷۱، ۳۹۵
ٹیپو سلطان:۲۸۱

ج

جارج مارگنسٹرین:۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷
جارج ہیڈلی:۱۶۸
جام ورک:۲۸۲
جان اسپازیٹو، پروفیسر:۲۲۹
جان اسٹورٹ مل:۲۶۵، ۲۶۶
جان جوشوا کیبلر:۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶،
۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲

جان سی نسفیلڈ: ۳۹
جان لارنس، سر: ۴۴، ۴۵
جاوید اقبال، ڈاکٹر: ۲۰
جدھاوا: ۱۲۹
جریر: ۲۱۵
جسٹس گولٹ: ۲۶۱
جعفر بن ابی طالب: ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲
جعفر بن الخطاب قصداری: ۲۷۶
جلال الدین: ۱۷۶
جلال الدین رومی: ۳۸۲
جلال الدین لبید: ۱۹
جلال الدین منگبرنی: ۲۷۶
جلیل عالی: ۳۷۶
جمال سید میاں: ۳۷۰
جمیلہ ہاشمی: ۲۰، ۳۹۶
جمیل جالبی، ڈاکٹر: ۲۷۴، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۷
جوزیفائن: ۲۴۶
جہاں دار شاہ: ۱۶۰، ۱۶۱
جیک سن، ڈاکٹر: ۲۴۳
جیمز جوائس: ۱۵۲، ۷۰، ۳۹۵
جین آسٹن: ۶۸
جین آئر: ۶۸
جین فلپ ووگل، پروفیسر: ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹
جے بی فلر: ۳۸
جے ڈموون: ۲۳۵
جے فلپ رسٹن: ۲۴۴
جے کشن داس، راجہ: ۳۱
جے کنیڈی: ۲۷

چ

چارلس ٹریویلین: ۲۶
چارلس کرسٹی، کیپٹن: ۲۸۳
چارلس گرانٹ: ۲۵، ۲۶
چارلس نیپئر: ۲۸۳
چارلس ووڈ: ۲۷
چاند پوری: ۴۷
چتر بھوج مصرا، پنڈت: ۲۸۸
چندر گپ موریہ: ۳۶۵
چنگیز خان: ۴۴، ۲۷۶
چودھری عبدالغفور: ۱۰۵، ۱۱۱
چودھری گل نواز وڑائچ: ۹۱، ۹۴، ۹۶
چودھری محمد خاں جسپال: ۱۱۱
چودھری محمد صدیق سالار: ۱۱۰
چودھری ممتاز حسین: ۹۷
چوسر: ۱۵۲
چیخوف: ۶۸

ح

حاجی محمد اصغر: ۱۱۱
حاجی محمد عبدالسبحان: ۲۰
حافظ شیرانی، محمود خاں: ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۷۴
حافظ عبدالقدوس قدسی: ۲۰
حافظ لدھیانوی: ۱۲۹
حالی، الطاف حسین: ۱۱، ۱۳، ۳۳، ۴۶، ۴۸، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۸۹،
۳۷۶، ۳۷۷
حامد علی خاں، مولانا: ۳۲، ۱۸۴، ۱۸۶
حامدی کاشمیری: ۱۴۷
حسان: ۲۱۵
حسرت موہانی: ۱۷۸

حسین خان:۲۷۷
حضرت بی بی پاک دامن:۳۶۲
حفیظ الرحمٰن، مولانا:۱۹
حکم بن العاص:۲۷۵
حکیم ابوالقاسم میر قدرت اللہ قاسم:۵۷
حکیم محمد نبی جمال:۷۷، ۱۷۸
حمید احمد خان:۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۶
حمید شاہد:۳۹۵
حیات سپرا: دیکھیے تنویر سپرا
حیات میرٹھی:۲۰

خ

خاقانی:۷۶، ۷۹
خالد احمد:۱۳۵
خالد بن ولید:۶۷
خالدہ حسین:۳۹۶
خان بہادر منشی غلام نبی:۲۰
خان بہادر، نواب ضیاء الدین احمد:۱۸۰
خان آرزو، سراج الدین علی:۵۷
خدیجہ مستور:۶۸، ۳۹۵
خرم بہاولپوری:۱۹
خطیب بغدادی:۲۱۸
خلیفہ سفاح:۵۴
خلیق ملتانی:۲۰
خلیل الرحمان داؤدی، ڈاکٹر:۱۶۱
خواجہ غلام فرید:۳۶۱
خواجہ محمد زکریا، ڈاکٹر:۱۲۹
خواجہ محمد صفدر:۸۸، ۸۹
خواجہ معین الدین چشتی:۳۶۰
خواجہ میر درد:۸۱
خورشید احمد خاں:۱۰۹
خورشید بیگم:۱۳۰
خیرات الشاطر:۱۹۱، ۱۹۷

د

داتا گنج بخش: دیکھیے علی بن عثمان
داد محمد:۲۷۸
دارا شکوہ:۱۵۳
داغ دہلوی، نواب مرزا:۱۹، ۲۰
دبیر الملک مولوی محمد عزیز الرحمٰن:۲۰
درگا پرشاد، رائے:۳۹، ۴۰
دریدا:۴۸
دوستوفسکی:۶۸، ۳۹۵
دیوی دیال آتش:۱۹

ڈ

ڈارون:۱۴، ۲۶۴
ڈائی سن:۴۴۳
ڈائی میگو:۴۱۱
ڈریش:۱۵۵
ڈی ایچ لارنس:۶۸، ۳۹۵
ڈیوڈمل:۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۴

ذ

ذوالفقار علی بھٹو:۳۰۷، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۹۹
ذوق، شیخ ابراہیم:۱۹، ۲۰
ذی شان اطہر:۲۰

ر

رابرٹ سنڈیمن:۲۸۵
رابعہ بنت کعب خضدری:۲۰۵
رابعہ بنت کعب قزداریہ:۲۷۶

راجہ پنچ:۱۷
راجہ خلیق اللہ:۹۱، ۹۳
رنجیت سنگھ، مہا راجہ:۲۸۱، ۳۲۷
راجہ نادر خان: ۸۹
رانا پھول محمد خاں:۱۱۱
ربعی بن ابراہیم بن مقسم قیقانی:۲۷۶
رتن ناتھ سرشار:۱۷
رچرڈ آکسل:۲۴۴
رچرڈ آئزک بروس:۲۸۵
رچرڈسن:۱۷
رحم علی مری:۲۸۵
رحمت اللہ ارشد، علامہ: ۸۷، ۸۹، ۱۱۰
رشید امجد، ڈاکٹر:۳۷۱
رضیہ نور محمد، ڈاکٹر:۱۶۱
رنے گینوں: ۱۴۸
روکا:۲۵۴
روبنڈ سکا:۲۵۰
رونلڈ راہنسن:۳۵۳
زہری، امام:۲۰۳

ژ

ژاک لالیک:۲۴۶

س

ساجد علی:۱۵۲، ۱۵۳
ساحر لدھیانوی:۱۲۹
سارتر:۲۶۹
سبط علی صبا:۳۰۹
سبکتگین، سلطان ناصر الدین:۲۷۶
سجاد باقر رضوی، ڈاکٹر:۱۴۶، ۱۴۷
سدل مصرا:۲۸۸
سردار الطاف حسین:۱۰۱
سردار امجد حمید خان دستی: ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۱۰
سردار رفیق احمد لغاری:۱۱۱
سردار علی جاوید: ۱۳۵
سردار محمد عارف:۱۱۰
سر سید احمد خاں:۱۱، ۱۸۰، ۲۶۸، ۲۸۸، ۲۹۴، ۴۰۷
سرور ناز:۲۰
سعادت خاں، برہان الملک :۲۸۰
سقراط:۲۶۴
سکندر اعظم (الیگزینڈر):۱۷، ۳۵۵، ۳۶۵
سگمنڈ فرائیڈ، ڈاکٹر:۱۱، ۱۴، ۲۶۴، ۲۹۴
سلطان باہو:۳۶۰
سلطان حسین ارغون :۲۷۷، ۲۷۹
سلطان حیدر علی:۲۸۱
سلطان سخی سرور:۳۴۶
سلطان محمد خان خوارزم:۲۷۷
سلطان محمد غوری:۶۷
سلطان محمود غزنوی:۲۷۶
سلطان مسعود بن محمود غزنوی:۳۴۵
سلیم احمد:۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۲۶۸
سلیم اختر، ڈاکٹر:۱۰، ۱۱، ۲۶۹
سلیم الدین قریشی:۱۵۹، ۱۶۵، ۱۶۶
سلیمان قلی خاں:۸۰
سمرسٹ ماہم:۶۸
سنیتی کمار چیٹرجی:۱۶۶
سودا، مرزا محمد رفیع:۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰،
۸۱، ۸۲
سورج مل:۳۲
سوسن شف مان، ڈاکٹر:۲۴۳

سہیل احمد خاں، ڈاکٹر: ۳۷۱

سہیل اختر: ۲۰

سی ایف۔ اینڈ رویوز: ۳۳۷

سید احمد ترمذی: ۳۴۶

سید احمد وصی بلگرامی: ۱۷۷

سید انیس شاہ جیلانی: ۲۰

سید تابش الوری: ۲۰

سید جاوید اختر: ۲۰

سید ذاکر حسین شاہ: ۱۰۹

سید ضمیر حسین دہلوی: ۳۳۶

سید فخر الدین بلے: ۲۰

سید قاسم جلال: ۲۰

سید قدرت نقوی: ۱۷۷، ۱۷۸

سید محمد خاں بہادر: ۱۸۰

سید محمد لطیف: ۳۳۲

سید مراد شاہ: ۲۰

سید مسعود حسن شہاب دہلوی: ۲۰

سید معین الرحمن، ڈاکٹر: ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۶

سید نذیر علی شاہ: ۲۰

سید نقی بلگرامی: ۱۷۸

سید یعقوب انجانی: ۳۴۶

سید آل احمد: ۲۰

سید اقبال احمد شاہ: ۹۱، ۹۳، ۱۰۵

سید طاہر احمد شاہ: ۱۰۵

سید فتح علی حسینی گردیزی: ۷۴، ۷۵

سیسرو: ۳۶۹

سیف الدولہ: ۲۱۷

سید احمد شہید: ۲۸۵، ۲۸۸

سید سلیمان ندوی، مولانا: ۲۷۴

سید محمد اولاد علی گیلانی: ۲۷۷

ش

شاہ بیگ ارغون: ۲۷۹

شاہ حاتم، شیخ ظہور دین: ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۸۰، ۸۱

شاہ زمان: ۲۸۱

شاہ شجاع الملک: ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵

شاہ عالم: ۷۸، ۸۰، ۱۶۱، ۲۸۱

شاہ عبداللطیف: ۳۶۱

شاہ ولی اللہ: ۲۸۸، ۳۷۶

شاہ یوسف گردیز: ۳۴۶

شاہد حسن رضوی: ۲۱

شبلی نعمانی: ۳۷۷

شجاع احمد ناموس، ڈاکٹر: ۱۹، ۲۰

شجاع الدین ارغون: ۲۷۹

شری وستوا: ۱۶۹

شفیق احمد، ڈاکٹر: ۲۱

شگفتہ الطاف: ۲۰

شمس الدین گیلانی: ۱۹

شمس الرحمن فاروقی: ۱۱، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۴، ۳۷۶، ۳۹۶

شمیم حنفی، ڈاکٹر: ۱۱

شوکت سبزواری، ڈاکٹر: ۲۷۴

شوکت صدیقی: ۳۹۶، ۴۰۶

شومبرک: ۱۲۳

شہاب الدین غوری: ۲۷۶

شہاب دہلوی: ۲۰، ۱۳۰

شیخ سعدی: ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸
شیخ ظہور الدین خاتم: ۷۵
شیخ محمد اکرام: ۱۸۱، ۱۸۶
شیخ مسعود صادق: ۸۸، ۸۹
شیفتہ، نواب محمد مصطفیٰ خاں: ۷۸، ۸۰
شیکسپیئر: ۱۵۲
شیر شاہ سوری: ۲۷۷

ص

صادق محمد خاں، سر: ۱۸
صدیق طاہر: ۲۰
صدیق کلیم: ۳۷۷
صفدر محمود، ڈاکٹر: ۳۱۴
صفی الدین گارزنی: ۳۴۶
صلاح الدین ایوبی: ۶۷
صوفیہ گروجس مان: ۲۵۰

ض

ضاحک دہلوی: ۶۷
ضیا جالندھری: ۳۸۵
ضیاء اللہ خاں کھوکھر، ڈاکٹر: ۱۰۹
ضیاء الحق، جنرل: ۹۱، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۹۹

ط

طارق علی: ۱۹۶، ۲۰۰
طالب گورگانی، مرزا: ۳۰۶
طبعی: ۳۷۰
طہماسپ بیگ: ۲۷۸

ظ

ظ۔ انصاری: ۳۷۴
ظفر علی خان، مولانا: ۲۸۹
ظہور احمد: دیکھئے ظہور نظر
ظہور نظر: ۲۰، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱
ظہوری: ۷۹، ۸۱
ظہیر احمد: دیکھئے ظہور نظر

ع

عابد صدیق: ۲۰
عالمگیر ثانی: ۲۸۰
عائشہ صدیقہؓ، ام المومنین: ۲۰۵
عبادت بریلوی، ڈاکٹر: ۳۲۷
عبدالحق: ۸۹
عبدالحق شوق: ۱۹، ۲۰
عبدالحق، مولوی: ۳۲۰
عبدالحلیم شرر: ۱۷
عبدالحمید ارشد: ۱۹
عبدالخالق تنویر، ڈاکٹر: ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۵
عبدالرحمٰن آزاد: ۱۹
عبدالرؤف پاریکھ، ڈاکٹر: ۱۶۲
عبدالعزیز آروی، مولوی: ۳۲
عبدالقوی دسنوی: ۱۷۶
عبداللطیف، ڈاکٹر: ۱۸۱، ۱۸۶
عبداللہ المبرق: ۲۰۷
عبداللہ بن الحارث: ۲۰۷
عبداللہ حسین: ۶۷
عبدان سقہ: ۲۱۸
عبداللہ حسین: ۳۹۵، ۴۰۶
علیؓ بن ابی طالب: ۷۴، ۲۷۵، ۳۳۸
عبید اللہ قدسی: ۳۷۰
عثمانؓ: ۲۷۵
عثمانؓ بن مظعون: ۲۰۷

عرفی: ۷۶، ۷۹، ۸۱

عروہ: ۲۰۵

عزیز احمد: ۳۹۵

عزیز الدین مکی، شیخ: ۳۴۵

عزیز الرحمٰن، مولانا: ۱۹، ۲۰

عشرت رحمانی: ۳۵۴

عصمت چغتائی: ۶۸، ۳۹۶

عطا محمد دلشاد کلانچوی: ۱۹

عظیم الدین: ۱۸۰

عظیم شاہ: ۳۶۲

علی ابراہیم خان: ۸۱

علی احمد رفعت: ۲۰

علی الدین، مفتی: ۳۵۰

علی بن عثمان ہجویری، ابوالحسن: ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۹، ۳۶۰

علی سردار جعفری: ۳۷۶

علی مظہر اشعر: ۳۰۹

علی معین: ۲۰

علی وردی خان: ۲۸۰

عمر فاروقؓ: ۱۹۱، ۲۷۵، ۳۳۹

عمران اقبال: ۲۱

عمرو بن اُمیہ ضمری: ۲۰۸، ۲۱۱

عین الحق فرید کوٹی: ۳۴۴

غ

غافر شہزاد: ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۲

غالب، اسداللہ خاں: ۱۳، ۱۹، ۲۰، ۸۲، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷،
۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶

غلام رسول مہر: ۱۸۲، ۱۸۶

غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر: ۳۴۵

غلام حیدر: ۱۲۱، ۱۲۷

غلام حیدر وائیں: ۹۱، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۱۱

غلام عباس: ۶۸

غلام نبی میمن: ۸۸

غلام ہمدانی مصحفی: ۷۶، ۷۷

غیاث الدین غوری: ۲۷۶

ف

فاطمہ جناح، مادرِ ملت: ۳۰۶

فتح محمد ملک، پروفیسر: ۱۳، ۳۰۰، ۳۷۷، ۳۷۹

فخر دین نظامی: ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۶

فدوی پنجابی: ۷۶، ۸۰

فرانسس گلاڈوین: ۲۳۶، ۲۳۷

فراؤ نکلولس: ۲۴

فرخ سیر: ۱۶۰

فردوس انور قاضی، ڈاکٹر: ۲۹۶

فرزدق: ۲۱۵

فرگوسن: ۱۶۸

فرمان فتح پوری، ڈاکٹر: ۳۳۲

فرید الدین عطار: ۴۰۶

فریدہ خانم: ۲۵۱

فریڈ ہچنسن: ۲۴۴

فضل حسین راہی: ۱۰۱، ۱۰۹

فغانسو آکوتی: ۲۴۶

فیض احمد فیض: ۱۹۶، ۳۶۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸

فیلڈنگ: ۷۱

ق

قاسم جلال: ۲۰

قاضی سجاد حسین، مولانا: ۲۳۲

قاضی عبدالودود: ۱۷۸

قدرت اللہ شوق: ۷۷

قدرت اللہ شہزاد:۲۱
قرۃ العین حیدر:۲۷،۲۸،۳۹۵
قطب الدین لنگاہ:۲۷۷
قلی قطب شاہ:۱۳
قمر رئیس، ڈاکٹر:۳۷۷

ک

کارل جھمار، ڈاکٹر:۱۲۰،۱۲۱،۱۲۲
کارل مارکس:۱۴،۲۶۴،۳۳۰
کارل ووٹ:۱۲۳
کارلس لیمانٹ:۲۶۵
کالرج:۷۰
کالی داس گپتا رضا:۱۸۱،۱۸۴،۱۸۵،۱۸۶
کرسٹینا اوسٹر ہیلڈ، ڈاکٹر:۲۴
کریم احمد فضلی:۳۹۶
کنفیوشس:۲۶۵

گ

گارشا مارکیز:۴۰۷
گون:۱۴۶
گدو ذوم:۲۸۵
گریرسن:۱۰،۱۶۲،۱۶۳،۱۶۴،۱۶۶،۱۶۸
گستاو فلابیر:۳۷۳
گل خان نصیر:۲۷۸
گل کرسٹ:۱۶۱،۱۶۸
گل محمد صادق جمیل:۱۹
گنتر گراس:۱۹۹
گوبند سہائے، بابو:۳۱
گوتم بدھ:۳۷۶
گیاتری چکر ورتی:۲۸

ل

لارڈ لیک:۲۸۱
لارڈ میکالے:۲۶
لاکان:۳۸
لبید:۲۱۵
للو لال جی:۲۸۸
لنڈا ایک:۲۴۴
لنگر خان:۲۷۷
لوجوائے:۱۰
لوکاچ:۳۷۷
لوئی پانز دہم:۲۴۵
لینن:۲۷۱
لیو یوس اینڈ رینکس:۳۷۰
لیچ:۲۸۲

م

مارتھا میکلن ٹوک، ڈاکٹر:۲۴۳
مارلن منرو:۲۵۱،۲۵۳
مالک رام:۱۷۷،۱۷۸،۱۸۴،۱۸۶
مائیکل ایڈورڈ:۲۵۰
متنبی:۲۱۶،۲۱۷،۲۱۸،۲۱۹،۲۲۰،۲۲۱،۲۲۲
مجیب، پروفیسر:۳۳۷
مجید امجد:۳۶۵،۳۷۸
محمد اسحاق آثم:۱۹
محمد اسلم:۲۱
محمد اسماعیل، مولوی:۴۳
محمد اعظم، مولوی:۱۹،۲۰
محمد اکبر، شہنشاہ:۲۸۰
محمد امان الحق، مولوی:۴۰
محمد امیر الدین حسن آرام:۱۹

محمد باقر،ڈاکٹر:۳۴۳
محمد بخش:۳۶۲
محمد بخش شاطر:۱۹
محمد بقا اکبرآبادی:۷۶
محمد بن قاسم:۲۷۵،۳۳۸،۳۳۹،۳۴۵،۳۴۸
محمد بن ہارون:۲۷۵
محمد بن ہارون:۲۷۵
محمد تغلق:۳۳۳،۳۳۴
محمد حبیب، پروفیسر:۳۶۲
محمد حسن عسکری:۱۴۵،۱۴۶،۱۴۸،۱۴۹،۱۵۰،۱۵۱،۱۵۲،۱۵۳،۱۵۴،
۱۵۵،۱۵۶،۲۶۷،۲۶۸،۳۷۳
محمد حسن، ڈاکٹر:۳۰۰،۳۳۱،۳۳۲
محمد حسن، ملا:۲۸۳،۲۸۵
محمد حنیف:۱۸۱
محمد خالد اختر:۲۰
محمد خان جونیجو:۹۱،۱۰۴
محمد خزائلی، ڈاکٹر:۲۳۴،۲۳۵،۲۳۶
محمد سلیم ملک، ڈاکٹر:۲۱
محمد شاہ:۲۷۹،۲۸۰
محمد صدیق انصاری:۹۱،۹۳
محمد عارف، قاری:۱۹
محمد علی جناح،قائداعظم:۱۸
محمد کاظم کامران، پروفیسر:۲۳۷
محمد کریم بخش،مولوی:۳۵
محمد یاسین خان وٹو:۸۸،۹۳،۹۴
محمد یعقوب،مولانا الحاج:۲۸۹
محمد حسین خان:۱۸۰
محمد عاصم بٹ:۳۹۶
محمود علی افسوں:۲۰
محمود غزنوی:۶۷،۳۴۶،۳۵۰
مخدوم زادہ حسن محمود:۱۱۰
مرزا ارشد گورگانی:۲۰
مرزا اطہر بیگ:۳۹۶
مرزا فاخر مکیں:۷۸
مرزا کامران:۲۷۷،۲۷۹
مرزا محمد اختر:۲۰
مرزا مظہر جانِ جاناں:۷۳
مستنصر حسین تارڑ:۳۹۰،۳۹۱،۳۹۳،۳۹۵،۳۹۶،۳۹۷،
۳۹۸،۳۹۹،۴۰۰،۴۰۱،۴۰۲،۴۰۳،۴۰۴،۴۰۵،۴۰۶،۴۰۷
مسٹر بارنس:۲۸۵
مسرت کلانچوی:۲۱
مسز شاہین منور احمد:۱۱۰،۱۱۱
مشتاق احمد زاہدی:۱۹
مشفق خواجہ:۱۷۷
مشہود رضوی:۲۰
معاویہ بن ابوسفیان:۳۳۸
مفتی غلام سرور لاہوری:۳۴۳
مکین:۸۰
ملٹن:۱۵۲
ملک داد قلاتی:۲۸۲
ملک راج آنند:۶۸
ملک سہراب داودزئی:۲۷۷
ملکہ کیتھرائن ڈ مدیچی:۲۴۵
ممتاز الحق،مولوی:۳۸،۴۰
ممتاز شیریں:۲۹۵،۲۹۷
ممتاز علی، منشی:۱۸۰
منٹو، سعادت حسن:۶۷،۶۸،۶۹،۲۹۳،۲۹۴،۲۹۵،۲۹۶،
۲۹۷،۲۹۸،۲۹۹،۳۰۰،۳۰۱،۳۰۲،۳۰۳،۳۷۹

منشی دولت رائے:۲۰
منشی سجاد حسین:۷۱
منشی سرفراز حسین:۷۱
منشی شیو نرائن: ۱۸۰، ۱۸۱
منشی محمد انور فیروز:۲۰
منور جمیل:۲۰
موہپان:۲۸
مولانا حسام الدین ملتانی:۳۶۱
مولانا عبیداللہ سندھی:۳۷۶
مولانا منظور احمد چنیوٹی: ۸۷، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲،
۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰
مولوی ساجد: ۸۰
مولوی سراج الدین: ۱۷۷
مولوی شمس الدین:۲۰
مولوی عبدالحق: ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵
مولوی غلام احمد اختر:۱۹
مولوی محمد اعظم:۲۰
مولوی محمد حفیظ الرحمٰن حفیظ:۲۰
مولوی محمد دین:۲۰
مولوی نذیر احمد:۷۱
مومن خان مومن:۱۹
موہن لعل موج:۱۹
موہن لعل، پنڈت:۳۱، ۳۹
مہاراجہ دگیج سر:۳۷
مہر عبدالحق، ڈاکٹر:۲۷۷
مہربان خان رند:۸۰
میاں ریاض حشمت جنجوعہ:۸۷، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۰
میاں شریف:۸۹
میاں کمال خان لاڑیکا:۱۰۱
میاں محمد افضل حیات:۸۷، ۹۱، ۹۴، ۱۰۲
میاں محمود الرشید: ۱۰۹
میاں ممتاز احمد متیانہ:۹۱، ۹۶
میشل فوکو:۳۸، ۳۹
میڈونا:۲۵۱
میر ناصر علی:۲۰
میر نصیر خان:۲۸۷، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵
میرا جی:۳۶۵
میر امن:۵۷
میر تقی میر:۱۳، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۹، ۸۱
میر حسن دہلوی:۷۵
میرزا علی لطف:۸۱
میاں نور محمد خان کلہوڑا:۲۸۰
میاں یار محمد خان:۲۸۰
میر احمد خان اوّل:۲۷۸
میر احمد خان ثانی:۲۷۹
میر احمد یار خان، خان آف قلات:۲۷۸، ۲۸۲، ۲۸۳
میر چاکر:۲۷۷
میر سمندر خان:۲۷۸
میر عبداللہ:۲۷۹
میر قمبر:۲۷۸
میر محبت خان:۲۸۰
میر محراب خان:۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵
میر نصیر خان احمد زئی:۲۷۸
میر نصیر خان نوری:۲۸۲
میراں جی:۲۷۷
میرن خان:۲۷۷
میر نصیر خان:۲۸۰
میسن:۲۸۴

ن

ن ۔م راشد: ۳۶۵
نادر شاہ: ۸۰، ۸۱، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۵
ناسخ، امام بخش: ۱۹، ۲۰
ناصر عباس نیر، ڈاکٹر: ۱۴۵، ۱۴۷
ناہید قمر: ۲۰
نپولین: ۱۷، ۲۴۶،
نثار احمد فاروقی، پروفیسر: ۱۷۵، ۳۷۷
نثار احمد، مولوی: ۴۱
نجاشیؒ: ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳،
نجمہ تابش الوری: ۸۷، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۱۰، ۱۱۱
نجیب احمد: ۱۳۵
نجیب جمال، ڈاکٹر: ۱۹، ۲۰
ندرت: ۸۰
نصر اللہ خاں خویشگی: ۷۹، ۸۰
نصر اللہ خاں ناصر: ۲۰
نصیر ملک: ۲۴۷
نصیر الدین ہاشمی: ۲۷۴، ۳۲۱
نظام الملک آصف جاہ: ۲۷۹
نظامی گنجوی: ۳۷۰
نظیر اختر: ۳۰۹
نظیر لدھیانوی، اصغر حسین خاں: ۱۸۱، ۱۸۲
نفطویہ: ۲۱۸
نواب آزاد: ۱۷
نواب تجمل حسین خاں: ۱۸۰
نواب شجاع الدولہ: ۷۶
نواب فخر الدین محمد خاں بہادر: ۱۷۸
نواب مصطفیٰ خاں: ۱۸۰
نواب ممدوٹ: ۳۵۵
نواب یوسف علی خاں بہادر: ۱۸۰
نواز کاوش، ڈاکٹر: ۲۰
نواز کاوش، ڈاکٹر: ۱۳۰
نور احمد چشتی: ۳۶۴
نور محمد: ۲۷۸
نور محمد خان علی زئی: ۲۸۰
نور محمد گنجابوی، مولانا: ۲۸۲
نور الزماں اوج: ۲۰
نوشی گیلانی: ۲۰، ۱۳۱
نول کشور، منشی: ۲۴، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰،
۴۱، ۴۲
نیاز فتح پوری: ۱۵۲

و

وارث علوی:: ۲۹۵
والٹر سکاٹ، سر: ۱۷
والیئر: ۲۷۱
وجاہت مسعود: ۲۶۷
ورجینا وولف: ۳۹۵
ورقہ بن نوفل: ۲۰۲
وزیر الحسن عابدی، پروفیسر: ۱۷۷، ۱۷۸
وکٹوریہ دوئم: ۱۲۳
ولی دکنی: ۱۳، ۱۴۳
ولیم جونز، سر: ۲۳۵
ولیم شیکسپئر: ۵۷
ولیم ہنٹر، سر: ۲۷
ولید بن عبد الملک: ۲۷۵
ولیم میری ویدر: ۲۸۳
ویچو رکسی: ۱۶۹
ویدالنکار: ۱۶۹

ہ

ہارون بن موسیٰ: ۲۰۵
ہمایوں، شہنشاہ: ۲۸۰
ہنری پوٹنگر، لیفٹیننٹ: ۲۸۲
ہنری چہارم: ۴۳۵
ہنری کسنجر: ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷
ہنس ہارڈر، ڈاکٹر: ۴۴
ہومر: ۳۷۰
ہیڈن وہائٹ: ۶۸
ہیبت خان: ۲۷۷
ہیوگز: ۲۸۴

ی

یاس یگانہ چنگیزی: ۳۱۵
یکتا، حکیم سیّد احمد علی خاں: ۸۱
یوسف جمال انصاری: ۱۸۱
یوسف حسن: ۳۰۷، ۳۰۹
یونگ: ۱۱
یوسف خان مینگل: ۲۸۹
آتش، حیدر علی: ۱۹، ۲۰
آغا سکندر مہدی: ۲۰

Bismillahirrahmanirrahim

Research Journal

Me'yar

8

July-Dec 2012

Department of Urdu
International Islamic University, Islamabad

Recognized journal from HEC

Patron

Prof. Dr. Mumtaz Ahmed, President, IIUI

Editor

Prof. Dr. Rasheed Amjad

Advisory Board

- Dr. Khwaja Muhammad Zakria , Professor Emeritus, Punjab University, Lahore
- Dr. Muhammad Fakhrul Haq Noori ,Chairman Urdu Department, Oriental College, Lahore
- Dr. Robina Shenaz, Chairman Urdu Department, National University of Modern Languages Islamabad
- So Yamane Yasir, Associate Professor, Osaka University, Japan
- Dr. Muhammad Kumarsi, Chairman Urdu Department, Tehran University, Iran
- Dr. Abu al Kalam Qasmi, Dean, Urdu Department, Aligarh Muslim University India
- Professor Qazi Afzal Hussain, Urdu Department, Aligarh Muslim University, India
- Dr. Sagheer Afraheem, Urdu Department, Aligarh Muslim University, India
- Dr. Christina Oesterheld, Urdu Department, Heidelberg University, Germany
- Dr. Jalal Sedan, Chairman Urdu Department, Ankara University, Turkey

For Contact:

Meyar Department of Urdu, International Islamic University, Sector H-10, Islamabad,
Telephone 051-9019506, 051-9019705, 051-9258077
E mail meyar@iiu.edu.pk

Available at:

IRI Book Centre, Faisal Mosque Campus, International Islamic University, Islamabad, Telephone: 051-9261761-5(307)

Composing & Layout: Muhammad Ishaq Khan **Title Design**: Zahida Ahmed

Mey'ar also available on University Website : http://www.iiu.edu.pk/mayar.php

ISSN: 2074-675X

Contents

Editorial

❖	Four perspectives of Modernism	Dr. Muhammed Khan Ashraf	**9**
❖	Literary Modes of expressions in Bahawalpur State	Prof. Dr. Najeeb Jamal	**17**
❖	Selected Urdu Courses available at SAI, Heidelberg University, Germany	Dr. Nasir Abbas Nayyer	**23**
❖	Colonial Historical Discourse and Fiction: Similarities & Differences	Dr. Alamdar Hussain Bukhari	**63**
❖	Views on Soudaa in various Tazkara writings	Dr. Shabbir Ahmad Qadri	**73**
❖	Privilege Motions and Implementation of Urdu	Dr Arshad Owesi / Memoona Subhani	**85**
❖	Shishi Koh: Valley of Languages	Muhammad Perwesh Shaheen	**119**
❖	Editing of "Kullyat -e- Zahoor Nazar": Sources and Issues	Sobia Naseem / Dr. Shafiq Ahmed	**129**
❖	The Concept of Tradition in Urdu Criticism	Yasin Afaqi	**145**
❖	Ketelaar's Grammer: Some New Discoveries	Dr. Ghulam Abbas Gondal	**159**
❖	Sources of Ghalib's Urdu Poetry	Dr. Azmat Rubab	**175**
❖	●●●●		
❖	Allama Iqbal and today's Arab Spring	Prof. Fateh Muhammad Malik	**189**
❖	Migration to Ethiopia in Arabic Literature	Dr. Zahoor Ahmed Azhar	**201**
❖	The Stature of Mutanabbi in Arabic Literature	Dr. Abdul Ghafoor Baloch / Abdur Rehman Yousaf Khan	**215**

❖	••••		
❖	Analytical Study of Edward Said's Critical Concepts with Reference to Islam, West and Western Media)	Dr. Rabia Sarfaraz	**225**
❖	English Translations of "Gulistan-e-Saadi"	Dr. Asghar Ali Baloch	**233**
❖	••••		
❖	Facts about Fragrances: A Research Study	Dr. Kosar Mehmood	**239**
❖	The Modern Concepts of Freedom of Expression	Dr. Arshad Meraj	**259**
❖	Political and Social Causes of Promotion of Urdu in Balochistan	Dr. Agha Nasir	**273**
❖	Contemporary Consciousness in Manto's essays.	Syed Kamran Abbas Kazmi	**293**
❖	Modern Industrial Worker Poet of Urdu Ghazal: Tanveer Sapra	Dr. Muhammad Asif	**305**
❖	Masnavi Kadam Rao, Padam Rao(Editted by Dr. Jamil Jalibi): An Analytical study	Fazilat Bano	**319**
❖	Ideological Discussions in Urdu Literary History Writing	Qasim Yaqoob	**329**
❖	Social effects of the Muslims and British on West Punjab	Imran Azfar	**335**
❖	Translation and Formation of Styles	Farkhanda Ameen	**369**
	••••		

❖	Ahmed Nadeem Qasmee's progressive poetry	Dr Ravish Nadeem	**375**
❖	Ahmed Nadeem Qasmee: Creative Process or Creative Experience	Dr Sadia Tahir	**381**
	••••		
❖	An Analytical Study of Poem "Barra Shehr" by Zia Jalendhary	Ali Muhammad Farshi	**385**
❖	"Khas -o- Khashak Zamany"and search of New Adam	Dr Mumtaz Ahmed Khan	**389**
❖	"Khas -o- Khashak Zamany": A Postmodernist Critique	Dr. Safeer Awan	**397**
❖	"Old man and The Sea": An Analytical Study	Tahir Masud	**409**
	••••		
❖	Index	Syed Kamran Abbas Kazmi	**417**

The articles included in Me'yar are approved by referees. The Me'yar and International Islamic University do not necessarily agree with the views presented in the articles.