جرنل آف ریسرچ (اُردو)

فیکلٹی آف لینگوئجز اینڈ اسلامک سٹڈیز

شمارہ ۱۹ ISSN. 1726-9067 جون ۲۰۱۱ء

کیٹیگری "Y" ہائر ایجوکیشن کمیشن

شعبۂ اُردو

بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

Web Site: www.bzu.edu.pk

ترتیب

۱۔ مغربی نوآبادیات سے پیدا شدہ مسائل پر اقبال کا ردِّعمل ۱

ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی

۲۔ وزیر آغا کی انشائیہ نگاری ۱۳

ڈاکٹر رشید امجد، محمد افضال بٹ

۳۔ اٹھارویں صدی عیسوی کی اُردو شاعری میں سماجی و تہذیبی زوال کا منظر اور تصوف کا میلان ۲۵

ڈاکٹر نجیب جمال، ذیشان تبسم

۴۔ دورِ حاضر اور اقبال-ایک نئی جہت ۳۷

ڈاکٹر شاہد اقبال کامران

۵۔ اُردو شاعری کے انگریزی تراجم کی روایت (اجمالی جائزہ) ۴۹

ڈاکٹر فخر الحق نوری، عارفہ شہزاد

۶۔ انجمن اشاعتِ علوم مفیدہ پنجاب: مابعد نوآبادیاتی تناظر ۷۳

ڈاکٹر ناصر عباس نیر

۷۔ تاریخ گوئی کے متنازعہ مسائل-ایک تحقیقی مطالعہ ۱۰۹

ڈاکٹر ابرار عبدالسلام

۸۔ حافظ محمود شیرانی کا لسانی نظریہ: ایک پنجاب اور دو زبانیں (لسانی و تنقیدی مطالعہ) ۱۲۷

ڈاکٹر قاضی عابد، اجمل مہار

۹۔ ملتان کے ادبی منظر نامہ میں کالم 'محفلیں' کا کردار ۱۵۱

ڈاکٹر عقیلہ جاوید، قرۃ العین

۱۰۔ تاریخِ اُردو ادب کیسے لکھی جائے؟ ۱۶۳
ڈاکٹر شگفتہ حسین

۱۱۔ انشائے اُردو: تدوینِ متن ۱۷۱
ڈاکٹر شفیق انجم

۱۲۔ سرزمینِ عجم میں تانیثیت کی اوّلین آواز ۱۹۹
ڈاکٹر قرۃ العین طاہرہ

۱۳۔ نیاز فتح پوری کے افسانوں کا اسلوبیاتی و تکنیکی پہلو ۲۲۱
ڈاکٹر سلمان علی

۱۴۔ Jihadi Literature? Some Novels of Nasim Hijazi ۲۳۱
Dr. Christina Oesterheld

۱۵۔ تبصرۂ کتب ۲۵۵

❁❁❁

مغربی نوآبادیات سے پیدا شدہ مسائل پر اقبال کا ردِّ عمل

ابوالکلام قاسمی*

Abstract:

This article is about the responses of Iqbal towards colonialism. It is generally supposed that lighter Muslim intellectuals ere silent those days or they were with British Imperialism. This article explores the reaction of Muslim intellectuals about colonialism. Iqbal responded it is his poetry and prose. He saw the cultural and political domination of Britain and responded it. This article traces Iqbal's response on different occasions in his prose and poetry.

اُنیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل کا زمانہ برصغیر کی تاریخ میں سب سے زیادہ پیچیدہ تہذیبی اور معاشرتی صورتِ حال کا زمانہ تھا۔ ۱۸۵۷ء کے بعد استعماریت کے ساتھ زندگی کے ہر شعبے پر مغربی اندازِ فکر کی یلغار شروع ہو چکی تھی اور اس تہذیبی یلغار کے سامنے سینہ سپر نہ ہونا اور مزاحمتی رویہ اختیار نہ کرنا دراصل اپنی تہذیب اور مذہبی و اخلاقی اقدار سے دست بردار ہونے کے مترادف ہو کر رہ گیا تھا۔ اقبال کی ذہنی نشوونما کا عہد صحیح معنوں میں اسی زمانے کو محیط ہے۔ اسی لیے ہم اس زمانے کو ہندوستان میں نوآبادیاتی تسلط اور زندگی کے ہر شعبے میں مغربی قوتوں کی بالا دستی کا ہی نہیں بلکہ اس کے زیرِ اثر اپنی ثقافت، تاریخ، تہذیب، حتیٰ کہ زبان و ادب تک کی ناقدری اور تحقیر کا دَور بھی قرار دے سکتے ہیں۔ نوآبادیاتی دباؤ کی شدت اور راہِ مفر نہ پانے کی مجبوری نے صرف عام لوگوں کے ہی نوآبادیاتی بالا دستی کو تسلیم کرنے کے علاوہ کوئی اور صورت باقی نہ رکھی بلکہ اِس تہذیبی یلغار نے بیش تر عالموں، دانشوروں اور سرگرم سیاست کاروں کو بھی کچھ اسی طرح بولنے اور لکھنے پر مجبور کر دیا جو استعماری قوتوں کے مقاصد اور

---

* اُستاد شعبہ اُردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ (انڈیا)

منصوبوں کا حصہ تھا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ تعلیمی پالیسی ہو، شعری و ادبی رجحانات ہوں، تاریخ نویسی ہو یا سماجی نظریہ سازی، ہر میدان میں مغربی حکمرانوں کی حکمت عملی کچھ ایسا رنگ لائی کہ ان کے منصوبے، جن کا تعلق خواہ ہمارے ماضی کی تحقیر سے رہا ہو یا زبان و ادب کی اصلاح سے، ہر کوشش اور ہر تحریک کو کارآمد بنانے میں خود ہندوستانی ادیب، صحافی اور نام نہاد دانش ور زیادہ نمایاں نظر آنے لگے اور اس طرح مغربی طاقتوں کا آلہ کار بننے لگے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ نو آبادیاتی فکر کے فروغ کا یہ معاملہ صرف ہندوستان تک محدود نہیں تھا۔ ایڈورڈ سعید کے بقول دُنیا کی تمام مغربی کالونیوں میں استعماری طریقِ کار کی بدولت محکوم قوموں کی تہذیبی اور ثقافتی تحقیر محض اس لیے روا رکھی جاتی رہی تاکہ مغربی کلچر کی عظمت اور افادیت کا سکہ ان کے دلوں پر پوری طرح بٹھا دیا جائے۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر تقریباً ایک صدی تک ایسے لوگ سامنے آتے یا لائے جاتے رہے جو اپنی تاریخ اور تہذیب و ثقافت کا شعور رکھنے کے باوجود صرف مغرب کی مرعوبیت میں اپنی نفی کرتے رہیں۔ جس کے نتیجے کے طور پر بیش تر مغربی نوآبادیات کی طرح ہندوستان میں بھی ان کے ایسے نمائندے سرگرم عمل رہے جو علمی اور فکری سطح پر نہایت سنجیدگی کے ساتھ امپیریل ایجنڈے کے نفاذ کا فریضہ انجام دے سکیں۔

اس پوری صورت حال میں انحراف کی آواز اُٹھانے کی خاطر جس ہمت اور حوصلے کی ضرورت تھی وہ حوصلہ معدودے چند دانشوروں میں ہی دیکھنے کو ملتا ہے۔ اُردو ادب کے حوالے سے اگر مغربی استعماریت کے ردِّعمل میں انحراف کے معاملے میں اختلاف، طنز اور تنقید اور وہ بھی ظریفانہ اسلوب میں، اس کی بہترین نمائندگی میں صرف ایک شاعر نمایاں نظر آتا ہے جسے ہم اکبر الٰہ آبادی کے نام سے جانتے ہیں مگر ان سے کہیں زیادہ گہرائی، بصیرت اور دور اندیشی کے ساتھ اس رویے کی نمائندگی کرنے والے اگر کسی ایک دانشور اور شاعر کو نشان زد کیا جا سکتا ہے تو وہ علامہ اقبال ہیں۔ جنھوں نے مغربی فکر اور تہذیب کی بالادستی کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بحران کو اس کے عواقب کے ساتھ تشتِ ازبام کرنے کی کوشش کی۔ علامہ اقبال محض ایک بلند پایہ شاعر ہی نہیں تھے بلکہ ایک دور اندیش مفکر کے طور پر مغربیت کے منفی اثرات اور ہلاکت خیز مسائل کا نہایت گہرائی کے ساتھ تجزیہ بھی کر سکتے تھے اور ایک باخبر عالم اور دانشور کے طور پر متوازی اور متبادل نقطۂ نظر اختیار کر سکتے تھے۔ وہ چوں کہ ہمہ گیر فلسفیانہ وژن کے مالک تھے اور عالمی سطح پر رائج یا زیرِ بحث سماجی اور سیاسی نظریات پر گہری نگاہ بھی رکھتے تھے۔ اس لیے اپنی معاصر صورت حال پر ان کا ردِّعمل دراصل ایک مفکر اور دانشور کا ردِّعمل تھا جس میں پیش بینی بھی تھی اور اپنی معاشرتی روایت اور تہذیب سے غیر معمولی لگاؤ اور وابستگی بھی۔ اگر اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو علامہ اقبال کو بیسویں صدی کے اوائل کا بلند قامت

شاعر ہی نہیں بلکہ ممتاز ترین مابعد نوآبادیاتی دانشور کا نام دیا جانا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

گذشتہ ایک صدی سے زیادہ عرصے سے پوری دُنیا کی انسانی اکثریت جن مسائل سے دوچار ہے وہ مسائل دراصل خود جدید انسان کی بے سمت تیز رفتاری اور مادی ترقی کی اندھی دوڑ کی زائیدہ ہے، جو کو ہم نوآبادیاتی مغرب کے استعماری طریقِ کار کے شاخسانے سے بھی موسوم کر سکتے ہیں۔ اس لیے مغرب کا لایا ہوا صنعتی انقلاب ہو یا مادی ترقی، اس کی جزوی افادیت اپنے ساتھ تہذیب، ثقافت، انسانیت اور اخلاقی اقدار کی بے حرمتی بھی لائی۔ جس کا سلسلہ آج تک دراز ہے اور معاصر صورتِ حال میں اس کا تسلسل یوں قائم ہے کہ برطانوی اور فرانسیسی نو آبادیات نے امریکی استعماریت کا روپ دھار لیا ہے چنانچہ نئی ورلڈ آرڈر کے نام سے گذشتہ نصف صدی میں جس نقطہ نظر کو فروغ ملا ہے اس کو امریکہ کی فکری چودھراہٹ کے علاوہ کوئی اور نام دینا مشکل ہے۔ اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مغربی تہذیب کی بالادستی کے ردِّعمل میں اقبال کا انحرافی نقطۂ نظر آج اکیسویں صدی کی صورتِ حال میں بھی نہ صرف یہ کہ اپنی معنویت رکھتا ہے بلکہ امتدادِ وقت کے ساتھ اس معنویت میں اضافہ ہوتا جارہا ہے۔

اِس میں کوئی شک نہیں کہ نوآبادیاتی غلبے کے عروج کے زمانے میں جن بعض دانشوروں نے انحرافی نقطۂ نظر اختیار کیا تھا ان میں شبلی نعمانی جیسے علماء بھی تھے جو تاریخ اسلام کی عظیم المرتبت شخصیتوں کی عظمت کو اپنی تصنیفات کے ذریعہ مستحکم کر رہے تھے اور جیسا کہ عرض کیا گیا کہ اکبرالہ آبادی بھی تھے جو طنز و ظرافت کا شعری وسیلہ اختیار کر کے قدرے انتہا پسندی کے ساتھ مغرب سے آنے والی ہر اچھی اور بری چیز پر خطِ تنسیخ کھینچ رہے تھے مگر اقبال کا معاملہ اپنے تمام معاصرین سے اس لیے مختلف تھا کہ وہ مغربی تہذیب اور طرزِ زندگی کی حرکیات (Dynamics) کا ان سب کے مقابلے میں زیادہ گہرا شعور بھی رکھتے تھے اور پوری طرح باخبر بھی تھے۔ پھر یہ کہ ان کا انحراف مغربی تہذیب کے منفی اثرات اور دوررس نتائج کا زائیدہ بھی تھا چنانچہ اس ضمن میں انھوں نے کچھ غلط نہیں کہا تھا کہ:

عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل

اقبال نے اپنے شعوری ارتقاء کے تقریباً چار سال یورپ میں تحصیلِ علم کی خاطر صرف کیے تھے۔ قیامِ یورپ کے ہی زمانے میں ان کو مغربی تہذیب و تمدن اور فکر و فلسفہ کو سمجھنے اور قریب سے دیکھنے کا موقع ملا تھا۔ اس زمانے میں انھیں گوئٹے، ملٹن اور ورڈز ورتھ کی شاعری اور وہائیٹ ہیڈ، آئنس، ٹائن، نطشے اور برگساں کے فکر و فلسفہ سے متعلق نامکمل واقفیت کو تکمیل تک پہنچانے کا موقع ملا تھا۔ اہم بات یہ ہے کہ یہ زمانہ محض مغرب سے ان کی واقفیت کا زمانہ نہ تھا بلکہ مشرق کے فلسفہ، اخلاقیات، مذہب اور روحانیت کو بھی زیادہ بہتر طریقے پر انھیں مغرب میں جا کر

اور تقابلی غور و خوض کے نتیجے کے طور پر ہی سمجھنے کا موقع ملا تھا۔ اس طرح انھوں نے دونوں تہذیبوں کے دائرۂ کار کو ایک دوسرے کے تناظر میں سمجھنے کی کوشش کی۔ اس سے اس بات کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ مغرب سے ان کا رشتہ بہت ہی پیچیدہ نوعیت کا ہے۔ تھا۔ اسی باعث مغرب کے سیاسی نظریات صنعتی معاشرے کی ترقی اور بحیثیت مجموعی مغربی تہذیب کی چمک دمک سے ان کی آنکھیں خیرہ نہ ہوسکیں، بلکہ انھوں نے ہر مرحلہ پر مغرب کو ایک آزاد ناقد اور پارکھ کے نقطۂ نظر سے دیکھنے کا رویہ اختیار کیا۔ وہ بجا طور پر مغربی فکر کے مختلف پہلوؤں سے اثر بھی قبول کرتے ہیں مگر ان پر سوالیہ نشان قائم کرنے سے بھی گریز نہیں کرتے۔ وہ جہاں طرزِ زندگی کے محاسن اور برکتوں کا احساس رکھتے ہیں، وہیں اس کے نتائج اور نقصانات کا بھی دانشورانہ شعور رکھتے ہیں۔

۱۹۱۴ء کے بعد کے زمانے میں پہلی عالمی جنگ کے نتائج نے اقبال کے اندیشوں کو بالکل صحیح ثابت کر دکھایا اور ساری دُنیا نے اندازہ لگا لیا کہ مغربی معاشرے کی میکانکیت، مادیت اور تعقل پرستی نے انسان کو بحیثیت انسان کے کتنا پیچھے چھوڑ دیا ہے۔ اقبال کے اِس زاویہ نظر کی صداقت اس بات سے بھی واضح ہوتی ہے کہ مغرب کے تناظر میں تعقل اور نام نہاد روشن خیالی، سائنس اور سائنسیت یا صنعتی معاشرہ اور میکانکیت کو خود ان کے زمانہ میں بہت سے مغربی ادیبوں اور دانشوروں نے بھی سخت تنقید کا نشانہ بنانا شروع کر دیا تھا۔ مغربی ادیبوں میں ولیم بلیک ہوں، ورڈز ورتھ ہوں یا کالرج۔ سب کے یہاں عقل پرستی کی مخالفت کا رجحان ملتا ہے۔ ان کے ساتھ مغرب کے نمائندہ مفکروں اور فلسفیوں نے عمومی طور پر اور جرمن فلسفیوں نے خصوصیت کے ساتھ میکانکیت اور انسانیت کو روندھ کر آگے بڑھنے والی اہنس پر مسلسل تنقید کرنا شروع کر دی تھی۔ مگر یہاں ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ مغربی مفکروں اور اقبال کی تنقید میں بنیادی فرق یہ تھا کہ اقبال نے مغربی مفکروں کے برخلاف مغرب کو ہمیشہ مشرقی انسان اور دانشور کی نگاہ سے دیکھا اور اپنی نثر اور شاعری میں اپنے ردِّ عمل کا اظہار کیا۔

جیسا کہ ہمیں معلوم ہے کہ علامہ اقبال کی ڈاکٹریٹ کا تحقیقی مقالہ "Development of Metaphysics in Persia" دراصل مشرق کی زندگی پر مسلمانوں کے فلسفۂ وحدت الوجود اور ہندوؤں کے بھگتی کے تصورات کے منفی اثرات اور انفعالیت کی دریافت کا بنیادی وسیلہ بنا تھا اگر ہم ان کی تحقیق کو خودی، حرکت و عمل اور جلال و جمال کے توازن کی ضرورت کے فکری محرک کے طور پر دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ اقبال کی تحقیق اور نثر و نظم مل کر ایک مربوط اور منضبط فکری نظام کی تشکیل کرتے ہیں۔ ڈاکٹر اقبال مشرق کی مجہولیت اور بے عملی کے پس منظر میں مغرب میں موجود حرکت و عمل کو پسندیدہ نظروں سے دیکھتے ہیں مگر وہ اپنا اسلامی نقطۂ نظر کبھی فراموش نہیں کرتے کہ مادّیت اور حرکت و عمل کی اِفادیت اپنی جگہ مگر اس کے ساتھ اگر روحانیت اور دل کی نرمی بھی شامل ہو جائے تو انسان

بحیثیت انسان کے بھی تکمیل حاصل کر سکتا ہے اور وہ مردِ کامل کہلانے کا بھی حق دار قرار دیا جا سکتا ہے شاید یہی وجہ ہے کہ حرکت اور قوت کو سب کچھ سمجھنے والا نطشے جیسا شخص اپنی جلالی صفات اور حکمتِ عملی کی وجہ سے انھیں مشرق کے تناظر میں ایک مثالی مفکر نظر آتا ہے تاہم اس کی لادینیت ڈاکٹر اقبال کو یہ کہنے پر مجبور کرتی ہے کہ روحانیت اور عقیدے کے بغیر اس کا فلسفہ بھی ایک نامکمل فلسفہ بن کر رہ گیا ہے۔ نطشے کے بارے میں اقبال کے متعدد بیانوں ہی کی طرح اس شعری بیانیے میں بھی یہی اشارے مضمر ملتے ہیں:

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

اس سیاق وسباق میں اگر ڈاکٹر اقبال مغربی کلچر کو اپنی تنقید کا نشانہ بناتے ہیں تو اس سے یہ بالکل نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ اپنے مشرق کے کلچر کے نقائص کا احساس نہیں رکھتے۔ وہ مشرق میں پائی جانے والی بے ربطیٔ افکار اور حرکت وعمل اور صلابت آمیز رویے کے فقدان کو بھی اسی طرح نقصان دہ اور ہلاکت خیز تصور کرتے ہیں۔ جس طرح وہ مغرب کی مادّیت میں غلو کے باعث قابلِ تنقید گردانتے ہیں:

مردہ لادینیٔ افکار سے افرنگ میں عشق
عقل بے ربطیٔ افکار سے مشرق میں غلام

مغرب کے مدنی اور تہذیبی رویوں کی تقلید کے جو نتائج برصغیر پر نمودار ہو رہے تھے ان کے ہر پہلو پر اقبال کا واضح ردِّ عمل ملتا ہے۔ مثال کے طور پر سیاسی نظریات کے ضمن میں جمہوری طرزِ حکومت کی مقبولیت کا معاملہ ہو، یا مذہب اور سیاست کا موازنہ یا مغربی ثقافت کے تضادات اور کھوکھلے پن کی نشاندہی، ہر پہلو کے بارے میں ہمیں اقبال کی رائے بہت سوچی سمجھی لگتی ہے جو کبھی مسائل پر ان کا فطری ردِّ عمل ہے، کبھی بعض مسائل کا حل پیش کرنے کی کوشش ہے اور بعض میں نہایت پیش بینی کے ساتھ مغربی اثرات کے ممکنہ نتائج کا اندازہ لگایا گیا ہے۔ اقبال کے نزدیک فرنگی تہذیب میں اگر کوئی چیز زندگی اور روح پیدا کر سکتی ہے تو وہ ضمیر پاک اور ذوقِ لطیف ہے، جن پر مغربی تہذیب کے فرزندوں کی نگاہ کبھی پہنچتی ہی نہیں۔ اسی باعث اقبال کا خیال ہے کہ:

فساد قلب ونظر ہے فرنگ کی تہذیب — کہ روح اس کی مدنیت کی رہ سکی نہ عفیف
رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید — ضمیر پاک و خیال بلند و ذوق لطیف

وہ یورپ میں علم ودانش کی روایت کو پوری طرح تسلیم کرتے ہیں مگر اس بات کو بھی محسوس کرتے ہیں کہ اُس فضا میں انسان اپنے احساس، جذبات، ذوقِ سلیم اور دل کی نرمی سے پوری طرح محروم ہو چکا ہے، جس کو اقبال

نے آب حیات کے استعارے میں بیان کیا ہے جو روایتی اور تلمیحی طور پر ظلمات اور تاریکی میں پایا جاتا ہے۔ یہاں مغرب کو تہذیب کی ظلمات، اس کے داخلی تضادات کی بنیاد پر قرار دیا گیا ہے:

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات

یہاں اِس نکتے کو بھی مضمر رکھا گیا ہے کہ یورپ میں روشنیٔ علم و ہنر، کا نتیجہ اُجالا یا روشن خیالی کو ہونا چاہیے مگر چوں کہ یہ روشنی صرف مادّی یا دُنیادی ہے اور چوں کہ اِس میں غیر معمولی طور پر اندرونی تضادات بھی ہیں، اس لیے اسے اقبال نے 'ظلمات' کے استعارے میں بعض معنوی امکانات کے ساتھ بیان کیا ہے۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ جس طرح اقبال کو مغربی تہذیب کی بالا دستی کے نتیجے میں اپنی تہذیب و ثقافت کے ساتھ مذہب اور روحانیت تک کے چھن جانے کا اندیشہ ہے اسی طرح اقبال کے خیال میں مشرقی معاشروں میں صلابت، جدوجہد، حرکت وعمل اور اپنی بالقوۃ صلاحیتوں پر انحصار کا رویہ نہیں پایا جاتا۔ ڈاکٹر اقبال نے اپنی مختلف نظموں اور غزلوں میں کہیں مربوط فلسفے کے طور پر اور کہیں صرف فلسفیانہ رائے زنی کی حد تک مشرقی اقوام کی شخصی اور سماجی خامیوں پر بڑی گہرائی کے ساتھ اپنا ردِّعمل ظاہر کیا ہے۔ وہ مشرق کے نمائندہ ہونے کے باوجود یہاں کے تمام رائج رویوں کو آنکھ بند کر کے تسلیم نہیں کر لیتے۔ اِس ضمن میں مشرق کی غلامانہ ذہنیت یا محکومیت پر قناعت اور بالادست مغربی تہذیب کی تقلید کو انھوں نے خصوصیت کے ساتھ قابلِ اعتراض بتایا ہے اور اپنے خیالات کے ذریعہ ان تمام معاشرتی اور شخصی نقائص کی تلافی کی تلقین ہی نہیں کی ہے، بلکہ اپنی بساط بھر مسائل کا حل بھی پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ مغربی تہذیب میں موجود صلابت اور جلال ہو، حرکت وعمل ہو یا تعقل پرستی ہو، وہ ان تمام چیزوں کو مشرق کے منفعل اور مجہول معاشرے کے لیے قابلِ تقلید تو ضرور سمجھتے ہیں مگر جب ان کو اندازہ ہوتا ہے کہ مغرب میں ان رویوں کی افراط نے وہاں کے باشندوں سے انسانیت، اخلاقیات، نرمی اور عقیدہ تک چھین لیا ہے، تب وہ ان حوالوں سے مغربی معاشرے اور ثقافت پر قرار واقعی بحث وتمحیص اور تنقید کرنے سے بھی باز نہیں آئے۔

علامہ اقبال نے صنعتی انقلاب کے مغربی کارنامے کو وہاں کی معاشی اور مادّی ترقی کے لیے ایک مبارک قدم قرار دیا تھا مگر جب انھیں اندازہ ہوا کہ صنعت وحرفت اور مشینوں پر حد سے زیادہ بڑھا ہوا انحصار مغرب کو نہ صرف انسانی جذبات ومروت اور بنیادی احساسات تک سے محروم کیا رہا ہے تو انھیں مشینوں کے دھوئیں میں حق کی روشنی تک کے دُھندلا جانے کا اندیشہ لاحق نظر آنے لگتا ہے:

تاریک ہے افرنگ مشینوں کے دھوئیں سے
یہ وادیٔ ایمن نہیں شایانِ تجلی

اسی قسم کی تکنیکی افراط پر وہ ایک اور جگہ اپنے ردِّعمل کا اظہار کچھ اس طرح کرتے ہیں:

وہ قوم کہ فیضان سماوی سے ہو محروم   حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت   احساسِ مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات

اقبال کی شاعری میں مشرقی اقوام پر مغربی تہذیب کی بالادستی اور اس کے نتائج کو چند مخصوص علامتوں میں سمیٹنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان کے یہاں فرنگ، مغرب، دورِ حاضر، تہذیبِ حاضر، دانشِ حاضر اور کلیسا جیسی اصطلاحات دراصل مغربی تہذیب کے مترادف یا متبادل کے طور پر استعمال ہوئی ہیں۔ کہیں ان کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ مغرب طاقت اور جلال کی نمائندگی کرتا ہے اور مشرق نرمی اور جمال کی۔ کہیں وہ یہ نقطہ نظر ظاہر کرتے ہیں کہ دانشِ حاضر کا سارا انحصار ایک ایسی منطق پر ہے جس میں تعقل اور نری منطقیت ہی سب کچھ ہے۔ احساسات، جذبات اور انسانیت کا مغربی معاشرے میں کوئی مقام نہیں۔

مغرب کے بارے میں تکرار کے ساتھ اقبال کی تنقید سے بسا اوقات یہ گمان گزر سکتا ہے کہ کہیں اقبال ترقی کے مخالف اور رجعت پسند تو نہیں ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ اقبال مغرب کی ساری برکتوں کا اعتراف بھی کرتے تھے مگر ساتھ ہی مغرب میں حد سے بڑھی ہوئی میکانکیت اور اخلاق دشمن ترقی کو ہی نہیں بلکہ ان کی وطن پرستی کو بھی علاحدگی کی بنیاد اور جغرافیائی تقسیم کے مترادف تصور کرتے تھے ان کو وطن پرستی میں نسلی تفریق کے جراثیم نظر آتے تھے۔ انھوں نے ۱۹۳۲ء کے اپنے ایک لیکچر میں، بہت واضح انداز میں کہا تھا کہ:

> ''میں یورپ کی پیش کردہ نیشنل ازم کا مخالف ہوں، اس لیے کہ مجھے اس تحریک میں مادیت اور الحاد کے جراثیم نظر آتے ہیں اور یہ جراثیم میرے نزدیک دورِ حاضر کی انسانیت کے لیے شدید خطرات کا سرچشمہ ہیں۔ حب الوطنی کا رجحان بالکل طبعی ہے۔ انسان کی اخلاقی زندگی میں اس کے لیے پوری جگہ ہے لیکن اصل اہمیت اس کے ایمان، ان کی تہذیب اور اس کی روایات کو حاصل ہے۔ میری نظر میں ان ہی اقدار کے لیے انسان کو جینا اور مرنا چاہیے نہ کہ زمین کے اس ٹکڑے کے لیے جس سے اس کی روح کو کچھ عارضی سا رابطہ پیدا ہو گیا ہے۔''

اِس ضمن میں علامہ اقبال، انسانی حقوق کی بحث چھیڑتے ہیں اور بار بار اِن کی نگاہ حجتہ الوداع کے موقع پر کیے گئے اِس اعلان پر پڑتی ہے جس میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام بنی نوع انسان کے حقوق اور دائرہ کار کا تفصیلی ذکر کیا تھا اور وہی صحیح معنوں میں انسانی حقوق کا اسلامی ڈکلریشن تھا۔ جس میں نسل، رنگ، علاقے، زبان

اور جنس جیسی کسی بھی تفریق کو نا قابلِ معافی جرائم قرار دیا گیا تھا۔ علامہ اقبال جہاں کہیں بھی مکہ اور جینوا کی بات کرتے ہیں تو دراصل ان کی مراد ہیومین رائٹس کے ان دو چارٹروں سے ہوتی ہے جن میں سے ایک ڈیڑھ ہزار سال قبل اسلام کا چارٹر تھا اور دوسرے کو اقوامِ متحدہ کے وجود سے قبل اور بعد مغربی قوموں میں یا جمعیت اقوام کا ڈکلریشن قرار دیا جا سکتا ہے چونکہ جینوا اِس سلسلے میں انسانی حقوق کی بازیابی کے مرکز اور محور کے طور پر عرصے سے جانا جاتا رہا ہے اِس لیے اقبال نے جینوا اور مکہ کو ہی دونوں طرح کے نقطہ نظر کی پیش کش کے لیے علامت بنایا ہے۔ اقبال نے اِس موضوع پر مکہ اور جینوا کے عنوان سے ایک نظم بھی لکھی ہے جس میں انسانی حقوق سے متعلق دونوں طرح کے نقطہ نظر کے فرق کو واضح کیا گیا ہے:

اِس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام　　پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدت آدم
تفریق ملل حکمت افرنگ کا مقصود　　اسلام کا مقصود فقط ملت آدم
مکے نے دیا خاک جینوا کو یہ پیغام　　جمعیت اقوام، کہ جمعیت آدم

اِس موازنے سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر ہیومین رائٹس کا جو منشور پیش کیا گیا تھا اِس ملک، نسل، رنگ اور جنس تک کوئی تفریق قائم نہیں کی گئی تھی اور جینوا کا ڈکلریشن وحدت آدم سے زیادہ وحدت اقوام یا جغرافیائی ریاستوں کی وحدت کی بات کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ انسان کی عظمت اور قدر و منزلت جب اقوام اور ملکوں کی عظمت میں تبدیل ہوتی ہے تو پتہ چلتا ہے کہ سیاسی مصلحتیں زیادہ مقدم ہوگئی ہیں اور بنی نوع انسان کی عظمت کہیں پیچھے چھوٹ گئی ہے۔ مکہ اور جینوا ہی کی طرح علامہ اقبال نے مشرق میں جینوا جیسی کسی مرکزی جگہ کا بھی خواب دیکھا تھا اور توقع ظاہر کی تھی کہ اگر طہران کو یہ مرکزی حاصل ہو جاتی اور اس مرکز پر مشرقی قومیں اتحاد و اتفاق کا خواب دیکھ سکتیں تو دُنیا کا سیاسی اور سماجی نقشہ کچھ اور ہی ہوتا۔ اِس لیے کہ اِس میں نہ امپیریل ایجنڈے کی بالادستی ہوتی اور نہ مشرق و مغرب کی کوئی تفریق روا رکھی جاتی۔ 'جمعیت اقوامِ مشرق' سے موسوم نظم کے دو شعر اِس طرح ہیں:

دیکھا ہے ملوکیتِ افرنگ نے جو خواب
ممکن ہے کہ اِس خواب کی تعبیر بدل جائے
طہران ہو گر عالم مشرق کا جینوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

معاصر سیاسی صورتِ حال میں ذرائع ابلاغ نے جس طرح اصطلاحات کے معنی تبدیل کر دیے ہیں اور جس انداز میں ہم اپنی بعض پسندیدہ قدروں کو غیر اہم سمجھنے لگے ہیں اِس کی تشہیری منصوبہ بندی میں مغربی ممالک

بالخصوص بڑی طاقتیں بڑی حکمت اور ہنر مندی کا ثبوت دیتی ہیں۔ اس نوعیت کا ایک مسئلہ سیاست اور مذہب کی یگانگت اور بے گانگت کا ہے۔ مغربی سیاست نے اپنی سہولت اور آزادی کی خاطر کلیسا کو سیاسی اور مدنی زندگی سے بے دخل کرنے کی کوشش عرصے سے شروع کر رکھی ہے۔ رفتہ رفتہ یہی ذہنیت برصغیر میں بھی عام ہونا شروع ہوئی اور ستم ظریفی یہ ہے کہ بعض رجعت پسند صحافیوں اور سماجی علماء نے مذہب اور سیاسیت پر ایسی تحریریں کثرت سے لکھیں جن میں سیاست کو مذہب سے دور رکھنے کی وکالت ملتی ہے۔ اقبال نے سیاست اور مذہب کے موضوع سے یہ بات واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ مذہب کی متوازن رہنمائی کے بغیر سیاست کیسے شتر بے مہار بن جاتی ہے اور ہوس کیسے غالب آجاتی ہے:

سیاست سے مذہب نے پیچھا چھڑایا　　چلی کچھ نہ پیر کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی　　ہوس کی امیری ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لیے نا مرادی　　دوئی چشم تہذیب کی نا بصیری

علامہ اقبال کے تحقیقی مقالہ کے ساتھ لیکچرز کے مجموعہ "Reconstruction of Religious Thoughts in Islam" کا گہرا مطالعہ کیا جائے تو بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اِن کا سارا انحصار اِس نقطہ نظر پر ہے کہ کوئی بھی مادی، سیاسی اور سماجی نظام اُس وقت تک قابو میں نہیں رہتا جب تک عقیدہ اور خوفِ خدا اس کے پیچھے تشکیلی اور ترکیبی قوت کے طور پر کار فرما نہ ہو۔ انھوں نے اپنی دو نظموں 'ابلیس کی مجلسِ شوریٰ' اور 'ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام' میں مختلف کرداروں کے توسط سے اِس نکتے کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ ابلیس کے فرمان میں اقبال کا ابلیس نو آبادیاتی طاقتوں کے سیاست دانوں کو بتاتا ہے کہ انھیں اِسلام اور اسلامی ذہن کو شعبۂ زندگی سے کس کس طرح بے دخل کرنا چاہیے اور جہاں اور کہیں وہ اپنا اقتدار قائم کرنا چاہتے ہیں وہاں کے لوگوں کے دِلوں سے رسول کریم کی تعلیمات کو نکال دینا چاہیے۔ افغانی مسلمان ہمیشہ سے چونکہ نو آبادیاتی نظام کے خلاف مزاحمت کی ایک زندہ مثال رہے اور انھوں نے کبھی مغربی تسلط کو قبول نہیں کیا، اس لیے اِن کی غیرت وحمیت کو ختم کرنے پر بھی توجہ دینی ناگزیر ہے بعض شعر آپ بھی ملاحظہ فرمائیں:

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا　　روحِ محمد اِس کے بدن سے نکال دو
فکرِ عرب کو دے کے فرنگی تخیلات　　اسلام کو حجاز و یمن سے نکال دو
افغانیوں کی غیرتِ دیں کا ہے یہ علاج　　ملا کو اِن کے کوہ دمن سے نکال دو
اہلِ حرم سے ان کی روایات چھین لو　　آہو کو مرغزارِ ختن سے نکال دو

علامہ اقبال کی ذہنی اور فکری جولانی کا دورِ عروج بیسویں صدی کی پہلی اور دوسری دہائی ہے۔ اس زمانے میں روسی انقلاب اور مارکسی تصورات کی مقبولیت نے اقبال کو اِس لیے بھی بہت زیادہ متوجہ کیا کہ اِس نقطہ نظر میں انھیں زکوٰۃ صدقات کے موثر نظام کے وسیلے سے دولت وثروت کی ذخیرہ اندوزی روکنے کے اسلامی طریق کار کی طرح بعض عناصر شامل تھے مگر کارل مارکس اور سرمایہ داری دونوں پر بار بار اظہارِ خیال کرنے کے باوجود انھوں نے دونوں کے نقائص بھی ہر جگہ واضح کر دیے ہیں۔ ان کی مشہور فارسی نظم 'جاوید نامہ' میں سرمایہ داری اور اشتراکیت، دونوں پر ایک ساتھ موازنہ ملتا ہے مگر مادّیت اور الحاد کے عناصر اقبال کو اِن دونوں کیفیتوں میں یکساں دکھائی دیتے ہیں:

ہر دو یزداں ناشناس، آدم فریب ‏ ‏ ‏ ہر دو را جاں نا صبور و نا شکیب
زندگی ایں را خروج آں راج خراج ‏ ‏ ‏ درمیانِ ایں دو سنگ آمد ز جاج
ایں بہ علم و دین و فن آرد شکست ‏ ‏ ‏ ایں بُرد جاں رازتن، ناں را، زدست
غرق دیدم ہر دو، را در آب و گل ‏ ‏ ‏ ہر دو را تن روشن و تاریک دل

اسی طرح انھوں نے کارل مارکس کی دانش ورانہ عظمت کو اِس مصرعے میں خراجِ عقیدت پیش کرنے کے باوجود مابعد الطبیعات سے انکار اور ماورائے مادّیت کسی الوہی اور روحانی اقتدار کو قبول نہ کرنے کے سبب ان کی صحیح حیثیت بھی واضح کر دی ہے:

زانکہ حق و باطل او مضمر است
قلب او مومن دماغش کا فراست
دینِ آں، پیغمبر حق نا شناس
بر مساوات شکم دارد اساس

علامہ اقبال نے اپنے عہد کے تہذیبی انتشار اور ممکنہ مغربی اثرات کے بارے میں وقتاً فوقتاً جن اندیشوں کا اظہار کیا تھا وہ تو اقبال کے بعد نصف صدی بھی نہیں گزری تھی کہ برصغیر کی معاشرتی زندگی کے تضادات میں پوری طرح ظاہر ہو گئے تھے، تاہم مغربی تہذیب کے اثر سے پیدا ہونے والے اخلاقی اور سماجی عوارض سے ہم آج بھی پوری طرح دوچار ہیں۔ اقبال نے اشتراکیت اور سرمایہ داری کے بارے میں ردّ وقبول کا جو انداز اختیار کیا ہے اس کا اندازہ آپ نے لگا لیا ہوگا لیکن سرمایہ داری اور ذخیرہ اندوزی کے جو نئے راستے مغرب کے بینکوں اور حصص کی خرید و فروخت نے کھول دیے اس کا علاج اشتراکی طریق کار سے بھی کرنا ممکن نہ ہو سکا۔ اِس اقتصادی منصوبہ بندی اور

معاشی بھول بھلیوں کی ساری منصوبہ بندی یورپ سے، کہیں زیادہ امریکہ کے بازارِ حصص اور پرائیویٹ بینکوں کے توسط سے ہوئی جس میں نہ تو سرمایہ کاری کے کسی مستحکم منطق کی گنجائش تھی اور نہ تاجرانہ طریقے پر کوئی شفاف اور غیر پیچیدہ طریق کار اختیار کیا گیا تھا، اس لیے نہایت غیر مستحکم اور کھوکھلی معاشیات اور سرمائے کی ظاہری نمائش کا امکان زیادہ تھا۔ اقبال نے اِس پوری حرکیات (Dynamics) کو بہت پہلے سمجھ لیا تھا اور کہا تھا:

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

اب اگر آج کی بین الاقوامی معاشیات اور سرمایہ کاری کے معاملات میں کساد بازاری، مندی کے اثرات یا بہترین معاشی صورت حال سے اُمید لگائے لاکھوں لوگوں کے بحرانی صورتِ حال کا اندازہ لگایئے تو پتہ چلتا ہے کہ جہاں جہاں بھی جتنا جتنا پُر اسرار اور مخفی بینکی اور معاشیاتی نظام کارفرما تھا وہاں وہاں کے سرمایہ کاروں کے پیروں کے نیچے سے بار بار زمین نکلتی رہی ہے۔ اس پورے عمل میں عیاری، پیسوں کی اُلٹ پھیر اور حقیقت کو چھپانے کی ساری مغربی تدبیریں خود ان کے خلاف پڑ گئیں۔ اسی لیے بے معنی تدبیر کو اقبال، تقدیر کے ہمہ گیر نظام کے ہاتھوں جس طرح بے نقاب ہوتا دکھلاتے ہیں اس کے بعض نمونے آپ بھی ملاحظہ کیجیے:

تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

یا یہ کہ:

آثار تو کچھ کچھ نظر آتے ہیں کہ آخر
تدبیر کو تقدیر کے شاطر نے دیا مات

مگر اِن شعروں کی طرح ہر جگہ محرکات اور نتائج کو منطق کے بغیر نہیں بیان کیا گیا ہے۔ اقبال کے اِن اشعار سے پتہ چلتا ہے کہ گذشتہ برسوں میں رونما ہونے والی کساد بازاری کے اسباب وعوامل بقول اقبال مغرب کے معاشی منصوبوں میں شروع سے شامل تھے جس کو بہ وجوہ ہم سے مخفی رکھا گیا تھا۔

ظاہر میں تجارت ہے، حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات

یا یہ کہ:

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری منتظر روزِ مکافات

یا پھر یہ شعر کہ:

ہوا اِس طرح فاش رازِ فرنگ
کہ حیرت میں ہے شیشہ بازِ فرنگ

مندرجہ بالا نکات اور اشاروں سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اگر اقبال جیسا کوئی بلند پایہ شاعر اپنی شاعری کی فنی حرمت کو برقرار رکھتے ہوئے اپنی دانش وری اور فلسفیانہ بصیرت کا اظہار کرے گا تو اِس میں نہ صرف یہ کہ غیر ضروری سپاٹ پن اور فکر کی جگالی نہیں ہوگی بلکہ اس کی فنی عظمت کے عین مطابق اس شاعری کے امکانی عقیدے نئی صورتِ حال میں نئی نئی معنویت کے ساتھ کھلتے رہیں گے۔ فکرِ اقبال اور شعرِ اقبال کی حیرت انگیز امتزاجی کیفیت ان کی بصیرت کو اسی لیے غیر معمولی اعتبار بخشتی ہے۔

❁❁❁

وزیر آغا کی انشائیہ نگاری

ڈاکٹر رشید امجد*
محمد افضال بٹ**

Abstract:

Dr. Wazeer Agha is a poet, essayist and critic. He has produced more than 40 prose books.He introduced "Inshaia" in Urdu Literature. This article indicates the basic themes of his" Inshaia Nigari".

جہاں تک انشائی مزاج کی تحریروں کا تعلق ہے تو سرسید سے بہت پہلے اردو داستانوں میں اس کے ٹکڑے تلاش کیے جا سکتے ہیں، سرسیّد نے اُردو میں مضمون نگاری کا باقاعدہ آغاز کر کے جس طرح کی تحریریں لکھیں ان میں سنجیدگی کے ساتھ ساتھ مزاحیہ اور انشائی عناصر بھی موجود تھے حتیٰ کہ مقالہ بھی مضمون ہی کہلاتا تھا لیکن بعد میں طنز و مزاح عام مضمون سے علیحدہ ہو گئے۔ سنجیدہ اور استدلائی مضمون میں فرق قائم نہیں ہو سکا۔ وزیر آغا پہلے شخص ہیں جنہوں نے انشائیہ کو ایک علیحدہ پہچان دی۔ وہ کہتے ہیں:

> ''بادی النظر میں انشائیہ یا پرسنل ایسے کی حدود متعین کرنا ایک خاصا کٹھن کام ہے کیونکہ نہ صرف تاریخی اعتبار سے انشائیہ کے مفہوم اور ہیت میں کئی انقلابی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں بلکہ ہر انشائیہ کیا بہ لحاظ مواد اور کیا بہ لحاظ تکنیک، ایک جداگانہ کیفیت کا حامل ہے۔ تاریخی اعتبار سے لیمب اور چسٹرٹن کے طریق کار میں اتنا تضاد ہے کہ ان کے لکھے ہوئے مضامین کو ایک ہی زمرے میں شامل کرتے ہوئے سخت ہچکچاہٹ محسوس ہوتی ہے۔''(۱)

وزیر آغا نے انشائیہ کے لیے جن باتوں کو ضروری قرار دیا ہے ان میں اول اس کا غیر رسمی طریقہ کار ہے، دوم، اس کی عدم تکمیل ہے تیسرا اس کا اختصار ہے۔ چوتھا اس کی تازگی ہے۔ اس میں ایک اور عنصر بھی شامل کرنا چاہیے وہ انشائیہ کا اسلوب ہے۔ بقول وزیر آغا جب انہوں نے ادبِ لطیف میں لائٹ ایسے لکھنے شروع کیے تو اس کے لیے 'لطیف پارہ' کی ترکیب استعمال کی، پھر کچھ عرصہ 'انشائے لطیف' بھی کہا گیا لیکن ادبِ لطیف کے مدیر مرزا

---

* صدر نشین شعبہ اُردو، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد
** شعبہ اُردو، الخیر یونیورسٹی، آزاد جموں و کشمیر

ادیب ان دونوں تراکیب سے مطمئن نہ ہوئے تو وزیر آغا کے لفظوں میں اسی دوران میں نے کسی ادبی رسالے میں انشائیہ کا لفظ پڑھا۔ مرزا ادیب سے میں نے اس کا ذکر کیا تو وہ خوشی سے اچھل پڑے۔ اس کے بعد ادب لطیف میں لائٹ ایسے کے لیے انشائیہ کا لفظ ہی استعمال ہوتا رہا اور خوش قسمتی سے یہ مقبول بھی ہو گیا۔ (۲)

میرے نزدیک انشائیہ کے لیے تازگی اور اسلوب کی شگفتگی دو ایسے عناصر ہیں جن کے بغیر انشائیہ اپنی پہچان نہیں بناتا۔ بنیادی طور پر یہ اظہار ذات کی ایک صورت ہے بلکہ انکشاف ذات کا ایک ایسا عمل ہے جس میں روحانیت کا ذائقہ بھی ہے اور مادیت کی مٹھاس بھی۔ (۳) یہ اندر کی ایسی غواصی ہے جس کے نتیجے میں حاصل ہونے والی مسرت کو قاری تک پہنچانا ہے۔ ظاہر ہے اس کے لیے انشائیہ نگار کی شخصیت بھی اہم ہے، اس میں جتنی نفاست، شائستگی اور فلسفیانہ عظمت ہوگی اتنی ہی اس کے انشائیہ میں ارفع مسرت پیدا ہو سکے گی۔ انشائیہ کو لمبی چوڑی علمی توجیہات اور تکنیکی باریک بینیوں کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کے لیے خیالات کا تسلسل اور ان کے پیچھے ایک فکری کڑی کی ضرورت ہے جو باتوں باتوں میں نئے امکانات کے ورق کھولتا چلا جاتا ہے۔ انشائیہ انسان اور انسان کے متعلقات کی بحث کرتا ہے اور اس میں زندگی کے کئی پہلو شگفتہ اور ہلکے پھلکے انداز میں منکشف ہوتے چلے جاتے ہیں۔ یہ انشائیہ نگار کا انداز نظر ہے جو انشائیہ میں جدت اور ندرت پیدا کرتا ہے۔ ہر انسان کے اندر اس کا اپنا ایک سمندر ہے جس کی تہہ میں دوسروں سے مختلف موتی موجود ہیں، اصل بات یہ ہے کہ اس غواصی کے نتیجے جو کچھ ہاتھ آتا ہے اسے کس انداز سے دوسروں تک پہنچایا جاتا ہے چنانچہ اگر یہ کہا جائے کہ انشائیہ میں یہ پیش کش ہی اس کی پہچان ہے تو کچھ غلط نہ ہوگا۔ خود وزیر آغا کا کہنا ہے:

> ''انشائیہ اس صنف نثر کا نام ہے جس میں انشائیہ نگار اسلوب کی تازہ کاری کا مظاہرہ کرتے ہوئے اشیاء یا مظاہر کے مخفی مفاہیم کو کچھ اس طرح گرفت میں لیتا ہے کہ انسانی شعور اپنے مدار سے ایک قدم باہر آ کر ایک نئے مدار کو وجود میں لانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔'' (۴)

انشائیہ قاری کو سوچ کے لیے نئے زاویے دکھاتا ہے اور اس کے اندر ایسے رویوں کو جنم دیتا ہے جن کے نتیجے میں وہ چیزوں کو معمول کی بجائے غیر معمولی انداز میں دیکھنے لگتا ہے۔ یہ غیر معمولی نتائج اسے مسرت بھی فراہم کرتے ہیں اور اس کی فکر کو بالیدگی بھی عطا کرتے ہیں۔ بقول وزیر آغا:

> ''میں نے ہمیشہ یہ محسوس کیا ہے کہ انشائیہ نگار ایک ایسے جزیرے کی طرح ہے جو چاروں طرف سے مواج سمندر میں گھرا ہوا ہو چونکہ بیسویں صدی افکار و محسوسات کے اعتبار سے ایک مواج صدی ہے لہٰذا اس میں جا بجا جزیرے سے نظر آنے لگے ہیں یعنی ایسے تخلیق کار جو افکار کی حدت اور جذبات کے کہرام کو محسوس تو کرتے ہیں مگر ان سے مغلوب نہیں ہوتے بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ ایسے تخلیق کار جو اس قابل ہیں کہ وقفے وقفے سے رک کر زندگی کے تلاطم پر ایک نظر ڈال سکیں۔ ویسے

یہ وقفے وقفے سے رکنا (یعنی مواج سمندر میں جزیرہ بن جانا) ہی انشائیہ کا اہم ترین وصف بھی ہے۔
رکنے کے ان لمحات میں انشائیہ نگار نہ صرف اپنے بلکہ قاری کے ذہن کو بھی متحرک کرتا ہے۔ یوں لگتا
ہے جیسے " نئے نئے دروازے اور کھڑکیاں کھل رہی ہوں اور لاکھوں امکانات تاریکی میں سے اچک
اچک کر دیکھنے لگے ہوں۔" (۵)

وزیر آغا نے انشائیہ کی تکنیک، مزاج اور دوسرے فنی مراحل کی تعریف کرنے اور اس کی ایک علیحدہ فنی حیثیت قائم کرنے کے لیے متعدد مضامین لکھے لیکن انہوں نے خود بھی انشائیے لکھے مطلب یہ کہ وہ انشائیہ کے نظری نقاد نہیں بلکہ انہوں نے انشائیہ کی جو تعریف کی اس کے مطابق انشائیے لکھ کر اسے عملاً ایک صنف کی حیثیت دی۔ ان کے انشائیوں کے چار مجموعے شائع ہوئے۔ جن کی ترتیب یہ ہے۔

۱۔ خیال پارے ۱۹۶۱ء
۲۔ چوری سے یاری تک ۱۹۶۶ء
۳۔ دوسرا کنارہ ۱۹۸۲ء
۴۔ سمندر اگر میرے اندر گرے ۱۹۸۹ء

یہ چاروں مجموعے اور آخری مجموعے کے بعد لکھے جانے والے انشائیے 'پگ ڈنڈی' کے نام سے کلیات کی صورت میں شائع ہوئے۔ منور عثمانی کی رائے میں " اُردو میں انشائیوں کی پہلی باقاعدہ کتاب 'خیال پارے' ہے۔" (۶)

'خیال پارے' کی اہمیت محض اس لیے نہیں کہ اس کتاب نے پہلی بار انشائیہ کا معیار مقرر کیا بلکہ ڈاکٹر انور سدید کے لفظوں میں:

" اس کتاب کی اہمیت یہ بھی ہے کہ اس میں مصنف نے انشائیہ کیا ہے، کے عنوان سے
ایک فاضلانہ مقدمہ بھی لکھا اور اس فن کے لیے مناسب جواز بھی مہیا کیا۔" (۷)

خیال پارے کی اشاعت کے بعد اردو انشائیہ کا ایک نیا دور شروع ہو جس میں انشائیہ طنز و مزاح سے علیحدہ ہو کر ایک علیحدہ صنف کی حیثیت سے سامنے آیا۔

یہ بات اس لیے اہم ہے کہ خیال پارے سے پہلے اتنی بڑی تعداد اور نئے ذوق و شوق کے ساتھ کبھی انشائیہ نہیں لکھا گیا بلکہ اس سے پہلے کی صورت یہ ہے کہ مختلف لوگوں نے جو کچھ لکھا اس کے بارے میں وہ خود بھی واضح نہ تھے کہ یہ کیا ہے۔ چنانچہ اس کے لیے انہوں نے کبھی انشائے لطیف، کبھی نثر لطیف اور کبھی انشائیہ کی اصطلاح استعمال کی۔ یہ اصطلاح چونکہ واضح فنی تصور نہ رکھتی تھی۔ اس لیے نہ تو تحریک کی ایک شکل اختیار کر سکی اور نہ رجحان بن پائی، خیال پارے نے فنی وضاحتوں کے ساتھ ساتھ فنی جواز بھی فراہم کیا، چنانچہ لکھنے والوں کی ایک بڑی تعداد اس طرف متوجہ ہوئی۔ ڈاکٹر انور سدید کی رائے میں:

''میری رائے میں انشائیہ کے فروغ اور نفاذ میں ''خیال پارے'' کو وہی حیثیت حاصل ہے جو ترقی پسند تحریک میں افسانوں کے مجموعے انگارے کو تفویض کی جاتی ہے۔''خیال پارے'' نے انشائیہ کو وسیع پیمانے پر متعارف کرانے اور اس صنف کی فنی بوطیقا مرتب کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔''(۸)

انشائیہ بھی دوسری اصناف کی طرح یورپ ہی سے آیا ہے لیکن ان تمام اصناف کو مشرقی مزاج اپنانا پڑا۔ چنانچہ جن لوگوں نے مشرقی مزاج کی اہمیت کو محسوس نہیں کیا وہ بنیادی لہر سے علیحدہ رہے۔ کچھ یہی صورت جدید افسانے کی بھی ہے جن افسانہ نگاروں نے مشرقی انداز فکر اور مزاج کا اندازہ نہیں کیا ان کے یہاں جدیدیت کے تمام رموز کے باوجود ایک اُکھڑا پن نمایاں طور پر محسوس ہوتا ہے۔ انشائیہ کی بھی یہی صورت ہے کہ انشائیہ اگر اپنی زمین، ثقافتی مزاج اور زبان سے آشنا نہ ہو تو اس کا طرز اور طور یورپی ہوگا۔ وزیر آغا نے اردو انشائیہ کو اپنے ثقافتی مزاج اور مشرقی آہنگ سے آشنا کیا۔ ان سے پہلے جو انشائیہ ڈانواں ڈول پھر رہا تھا اسے ایک متعین راستہ پر ڈال دیا، یہی ان کی سب سے بڑی عطا ہے۔

انشائیہ انکشاف ذات ہے، بلکہ ذات کے حوالہ سے انکشاف کائنات کہ انشائیہ نگار اپنی ذات کو آئینہ بنا کر اس میں پوری کائنات کا عکس پیش کرتا ہے اس لحاظ سے انشائیہ کا عمل صوفیانہ عمل ہے جس کے نتیجہ میں خود انشائیہ نگار بھی اندرونی مسرت سے ہمکنار ہوتا ہے اور پڑھنے والے کو بھی مادے کی سطح سے بلند کر کے ماورائے زماں ایک نئی خوشبو اور مسرت سے آشنا کرتا ہے ڈاکٹر جانسن کے لفظوں میں ایک انشائیہ فن کار کی انفرادیت اور شخصیت کا پرتو ہوتا ہے۔ انشائیہ نگار فرد کو جماعت اور جزو کو کل پر ترجیح دیتا ہے۔ ڈاکٹر جانسن کی اس رائے میں انشائیہ لکھنے والے کی انفرادیت کے ساتھ ساتھ اس کی شخصیت کا اظہار بھی ہے۔ شخصیت کے اظہار پر بار بار زور دینے سے یہ تاثر پیدا ہوا کہ شاید انشائیہ شخصی اظہار تک ہی محدود ہے اور اس طرح اپنے عصر سے علیحدہ ہو جاتا ہے اس میں شک نہیں کہ انشائیہ براہ راست اظہار کی بجائے چیز اور مشاہدے کی خوشبو کو پیش کرتا ہے لیکن دراصل انشائیہ اپنے عصر کی وہ خوشبو ہے جو پورے باغ کے دکھ سکھ کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے چنانچہ انشائیہ اپنے عہد کی سیاسی، سماجی کیفیات کو مکمل طور پر اپنی گرفت میں لیتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ٹھوس اظہار کی بجائے احساسات و کیفیات کو پیش کرتا ہے بقول انور سدید:

''انشائیہ میں عصری آگہی اپنے تصور کو جامد صورت میں پیش نہیں کرتی۔ بلکہ اس کا مدار بھی ہمہ وقت گردش میں رہتا ہے۔ کبھی انشائیہ نگار اپنی ذات کے ایک نکتے کے انکشاف سے زمانے کو گرفت میں لے لیتا ہے۔ اور کبھی زمانہ کائنات کے زینے سے ذات کے دروازے پر دستک دینے لگتا ہے۔ دونوں صورتوں میں انشائیہ نگار کسی تیز یا ترش ردعمل کا اظہار نہیں کرتا بلکہ وہ زمانے کی خلوت میں داخل ہونے کے لیے ہمارے سامنے اپنی شخصیت کا دریچہ کھول دیتا ہے باالفاظ دیگر انشائیہ

معاشرے کے اعمال وافعال کی ہر حرکت کو دیکھتا ہے اور اس کی ہر لرزش کو مہکے ہوئے پھول کی طرح اپنے دامن میں سمٹ لیتا ہے۔اور یوں انشائیہ نگار کی لوحِ دل سے جو نقش بھی ابھرتا ہے اس میں زمانے کی روح موجود ہوتی ہے۔"(۹)

عصری آگہی کے اس تصور میں انشائیہ کا اسلوب بنیادی حیثیت رکھتا ہے کہ یہ نفاست اسلوب کی اعلیٰ سطح کے بغیر ممکن نہیں۔ وزیر آغا انشا کی تازہ کاری اور زبان کے تخلیقی استعمال کے ساتھ ساتھ انشائیہ سے یہ تقاضا بھی کرتے ہیں کہ وہ شے یا مظہر کے چھپے ہوئے ایک نئے معنی کو سطح پر لائے۔ مولانا عبدالماجد دریا آبادی کے لفظوں میں "انشائیہ کی امتیازی خصوصیت حسن انشا ہے" اور ڈاکٹر محمد حسنین کے لفظوں میں "انشائیہ نثری ادب کا ایک خاص اسلوب ہے۔"(۱۰)

ڈاکٹر جے براؤن کا کہنا ہے کہ اگر خیال کی مثال سونے کی ہے تو اسلوب وہ مہر ہے جو اسے عصری سچائی دیتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ یہ کس ٹکسال سے جاری کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر جے براؤن نے اسلوب کو اپنے عہد کی پہچان قرار دیا ہے میری رائے میں اسلوب خیال کی زمانی اور عصری حیثیت کا تعین کرتا ہے انور سدید کے رائے میں:

"اسلوب ہیت اور خیال کے باہمی اشتراک سے ترتیب پاتا ہے یہی دو چیزیں ادب کا ظاہر اور باطن ہیں لفظ ان دونوں کے اشتراک باہم کا وسیلہ ہے۔"(۱۱)

اُردو انشائیہ کے بارے میں ابتدائی اعتراضات یہ تھے کہ اس کا زندگی کے تحرک اور مسائل سے کوئی تعلق نہیں یہ محض ایک ذہنی عیاشی ہے جسے مسرت کا نام دیا گیا ہے۔ یہ بات کلی طور پر درست نہیں۔ وزیر آغا کے انشائیے مسائل کی بات کرتے ہیں البتہ یہ ضروری ہے کہ انشائیہ دوسری وضاحت کی طرح مسائل ومتعلقات پر براہ راست بات نہیں کرتا۔ یہ سارا عمل غیر رسمی ہوتا ہے۔ ڈاکٹر انور سدید اس غیر رسمی عمل کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ:

"غیر رسمی طریقہ کار سے مراد صرف یہ ہے کہ انشائیہ نگار آپ کے سامنے بھاری بھرکم دلیلوں اور بوجھل مسائل کے انبار سے گریز کرتا ہے۔"(۱۲)

انشائیہ نگاری ایک بلند تخلیقی صلاحیت کی متقاضی ہے بلکہ صوفیانہ مزاج اور کشف کی ایک خاص کیفیت سے آشنائی چاہتی ہے۔ فنی طور پر کئی اصناف اس میں مدغم ہوتی دکھائی دیتی ہیں کہ اس میں کہانی کا سا مزا مضمون جیسی وسعت اور مطالعہ، نظم جیسا تسلسل اور غزل جیسا ایجاز واختصار موجود ہے۔ یوں انشائیہ لکھنے کا عمل ایک بڑا تخلیقی عمل ہے۔ جس میں انکشاف ذات بھی ہے اور انکشاف عہد بھی۔ ڈاکٹر سدید نے انشائیہ کے فن ہیت اسلوب اور موضوع کی بحث کو سمیٹتے ہوئے بڑا اہم نتیجہ یہ نکالا ہے کہ:

"انشائیہ نگار زمانے کے مواج سمندر میں گہرا غوطہ لگانے کے لیے ہر وقت بے تاب رہتا ہے اور جب زمانہ اس پر اپنے اسرار چھوٹے چھوٹے جگنوؤں کی صورت میں کھولنے لگتا ہے تو

> انشائیہ نگار انہیں صرف اپنی ذات تک محدود نہیں رکھتا بلکہ انہیں انشائیہ کی تخلیقی صورت دے کر دوستوں میں تقسیم کر دیتا ہے چنانچہ میری نظر میں انشائیہ لکھنا محض اظہار ذات ہی نہیں بلکہ یہ ایک کریمانہ عمل بھی ہے۔"(۱۳)

وزیر آغا کے انشائیوں نے نہ صرف اردو میں انشائیہ کو اظہار کے موثر ذریعہ کے طور پر پہلی بار متعارف کرایا، بلکہ اس فن کی شکل وصورت کو نکھار کر انشائیہ کا ایسا چہرہ بھی بنایا جو دوسری اصناف میں اپنی الگ پہچان اور مزاج رکھتا ہے۔ انشائیہ اب ایک رجحان نہیں تحریک بن چکا ہے۔ ایک ایسی تحریک جو بتدریج مستقبل کے اظہار بنتی چلی جارہی ہے کہ انشائیہ اظہار ذات بھی ہے اور انکشافات کائنات بھی۔ مستقبل کے انسان کے یہی دو بنیادی مسئلے ہیں کہ جوں جوں اس کے خارج کا علم بڑھتا چلا جاتا ہے۔ انسانی سائیکی کی تاریخ بھی پھیلتی چلی جاتی ہے اور اپنے آپ کو جاننے پہچاننے اور اپنے آپ سے مکالمہ کرنے کی اہمیت بھی بڑھتی جاتی ہے۔ دوسری طرف کائنات اپنے تمام اسرار کے ساتھ باز وواکیے سامنے کھڑی ہے اور جدید انسان کبھی اپنے حوالہ سے کائنات کو اور کبھی کائنات کے حوالہ سے اپنے آپ کو سمجھنے کی جستجو کر رہا ہے۔ یہ دوسرا سفر پیچیدہ بھی ہے اور قدم قدم پر نئے نئے انکشافات اور اسرار سے بھی بھرا ہے۔ اس پیچیدگی، کشف اور اسرار کا بہترین اظہار انشائیہ ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔

وزیر آغا نہ صرف یہ کہ نقاد کے طور پر انشائیہ کے مزاج کو سمجھتے ہیں اور انہوں نے اپنے کئی مضامین انشائیہ کے چہرے اور ہیت کو نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے۔ بلکہ اسے تخلیقی سطح پر بھی ذریعہ اظہار بنایا ہے، چنانچہ ان کے انشائیے جہاں ایک طرف انشائیہ کا ایک معیار مقرر کرتے ہیں۔ وہاں دوسرے انشائیہ نگاروں کے لیے اس صنف کی پہچان کا وسیلہ بھی ہیں۔ ڈاکٹر وزیر آغا انشائیہ کو ایک متحرک اور فعال صنف سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک انشائیہ نہ صرف زندگی کے اسرار و رموز کا غماز ہے بلکہ وہ اس متحرک کا اشارہ بھی ہے جو زندگی کی بنیادی حقیقت ہے۔ ہمارے بعض جذباتی دوست انشائیہ کو پڑھے بغیر ہی اس صنف کو بورژوا ذریعۂ اظہار کے حوالے سے بھی ایک زندہ فعال صنف ہے جس میں شہری اور دیہاتی دونوں رخوں کا خوبصورت اظہار ہوا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ انشائیہ خارجی سطح پر جھنجھوڑنے کی بجائے داخلی پرت میں جا کر ارتعاش پیدا کرتا ہے۔ وہ بدنی لذتوں کی بجائے روحانی کیف سے سرشار کرتا ہے۔ خود وزیر آغا کے لفظوں میں۔

> "انشائیہ کا مقصد سلانا نہیں بلکہ جگانا ہے۔ جذبے میں بہہ جانا نہیں بلکہ سوچ کو متحرک کرنا ہے۔ مگر سوچ کا یہ تحرک، جذبے اور احساس کی حدت سے آشنا ضرور ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتو انشائیہ ادب کے زمرے ہی سے خارج ہو جائے اور کاروباری، فلسفیانہ یا سائنسی انداز نظر کا مظاہرہ کرنے لگے۔"(۱۴)

انشائیہ اشیاء کے بطون میں چھپے ہوئے اس مخفی اور پر اسرار مفہوم کو سامنے لانے کا نام ہے جو ظاہری آنکھ سے اوجھل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انشائیہ اسی مقام پر پہنچ کر لکھا جا سکتا ہے جب شخصیت میں نفاست اس درجے پر پہنچ جائے کہ اس کی ظاہر داری ختم ہو جائے اور وہ اندرونی ذات کا حصہ بن جائے، دوسرے لفظوں میں انشائیہ ظاہرداری کی فضا سے بلند ہو کر اس دنیا میں داخل ہونے کا نام ہے۔ جہاں کی ساری اشیاء ایک دوسرے کے لیے نہ صرف اپنے مفاہیم رکھتی ہیں بلکہ خلوص اور سچائی کی ایک نہ ختم ہونے والی فضا بھی۔ یہ ازل کا لمحہ ہے جہاں ساری کائنات کھلی آنکھوں کے سامنے نئے سرے سے بنتی پھیلتی دکھائی دیتی ہے، اور یہ وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر وزیرآغا کے لفظوں میں، شے یا مظہر کے اندر چھپے ہوئے نئے معنی سطح پر آ جاتے ہیں۔ یہ وہ معنی ہیں جو ظاہری آنکھ سے مستور تھے۔ اور جب یہ معنی دریافت ہوتے ہیں تو ایک ایسی مسکراہٹ جنم لیتی ہے جو گیان کے پہلے لمحے میں بدھ کے ہونٹوں پر کھلی تھی۔ یہ مسکراہٹ، یہ خوشی، یہ شانتی ہی انشائیہ نگار کا سارا اثاثہ ہے۔ اور اسی اثاثے کا لفظی روپ انشائیہ ہے۔ گویا انشائیہ اپنی اندرونی بنت کاری میں ایک کشفی صنف ہے جس کے لیے بنیادی طور پر ایک صوفی کا ویژن ہونا ضروری ہے۔ لیکن اس کا اظہار صوفی کا اظہار نہیں بلکہ ایک فن کار کا اظہار ہے۔ صوفی گیان کی منزل پر پہنچ کر، جلوے کی تابانی سے ہمکنار ہو کر، لذت و سرور سے بھر جاتا ہے لیکن جب اس کا اظہار کرنا چاہتا ہے کہ یہ مسرت کیا ہے، یہ دید کیا ہے تو تصوف کی ادق اصطلاحوں میں الجھ کر رہ جاتا ہے۔ انشائیہ نگار بھی اسی منزل سے گزرتا ہے، لیکن حقیقت کو جاننے کی مسرت کو سمیٹ کر اسے لفظوں میں ڈھالنے کی قدرت رکھتا ہے۔

وزیرآغا کے مجموعوں کے حوالہ سے اگر اردو انشائیہ اور خود آغا صاحب کے فن انشائیہ نگاری پر نظر ڈالی جائے تو نہ صرف اردو انشائیہ کی قدم قدم تاریخ سامنے آتی ہے بلکہ آغا صاحب کے فنی سفر کے کئی پہلو بھی اپنی ارتقائی صورت میں واضح ہوتے ہیں 'خیال پارے' میں آغا صاحب کا رویہ اشیاء کے ساتھ حیرت اور مسرت کا ہے یعنی اشیاء، مسرت کے ساتھ ساتھ اپنی چکاچوند سے انہیں رنگ برنگے جذبوں سے ہم آہنگ کرتی ہیں۔ انہیں دیکھ کر ان کے قریب جانے کی زبردست خواہش جنم لیتی ہے، یہ گویا مطالعہ فطرت کا وہ زمانہ ہے جب اشیاء اپنے خارجی وجود کے ساتھ اپنی پہچان کراتی ہیں۔ یہ چیزوں سے لپٹ جانے اور انہیں محسوساتی سطح پر دیکھنے کا زمانہ ہے۔

'چوری سے یاری تک' ایک پڑاؤ ہے جہاں لمحہ بھر کے لیے ٹھہر کر سفر کی ساری عطا کو سمیٹنے کی تصویر ابھرتی ہے اس ساری عطا کو دیکھ کر سنجیدگی اور بردباری کی کیفیات ابھرنے لگتی ہیں۔ چنانچہ خیال پارے کی سیمابی کیفیت کے برعکس 'چوری سے یاری تک' میں ایک ٹھہراؤ محسوس ہوتا ہے۔ 'دوسرا کنارہ' اس ٹھہراؤ کا اگلا قدم یعنی فلسفیانہ بلندی اور گیان کی مسرت کا اظہار ہے۔ اب اشیاء اپنی ساری اندرونی اور خارجی صورتوں کے ساتھ اپنی پہچان کرا رہی ہیں

اور وہ مقام آن پہنچا ہے جہاں ہر شے کو باطن کے حوالے سے دیکھنے اور سمجھنے کی قوت جنم لے چکی ہے گویا اب اشیاء نہ تو صرف حیرت ہیں نہ صرف عظمت بلکہ انہیں دیکھ کر، ان کی اصل جان کر، ایک روحانی مسکراہٹ جنم لیتی ہے کہ اشیاء کی حقیقت جان لی گئی ہے۔

'دوسرا کنارہ' وزیر آغا کے انشائیوں کا تیسرا مجموعہ ہے جس میں ان کی فکری و فلسفیانہ بالیدگی کا اظہار ایک نئی سطح پر ہوا ہے۔ منور عثمان کی رائے میں:

> ''اس میں انشائیہ نگار کی فکر، عمر اور جمالیات کی تیسری سطح ہمارے سامنے آتی ہے۔ یہ تیسری سطح بھی ایک رخی نہیں اس کے تین جلی رخ ہیں۔ پہلا نمایاں رخ یہ ہے کہ فکر، احساس اور رویے میں آزادی و بے نیازی دور قید ہو گئی ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ انفرادیت کو بیرونی خطرے سے بچایا گیا ہے اور اجتماعیت سے کئی جہتوں میں ربط مکالمہ بڑھا ہے۔ تیسرا رخ یہ ہے کہ تخلیقی مسرت کی حامل انوکھی مسافتوں میں حیرت تواتر و تسلسل قائم رہا ہے۔''(۱۵)

اس مجموعہ کے انشائیوں میں لکھنے والے کی تخلیقی ظرف کا عمدہ اظہار ہوا ہے۔ انشائیہ کے لیے جس نفاست، سنجیدگی اور مزاج کی اعلیٰ کیفیت کی ضرورت ہوتی ہے وہ ان انشائیوں میں موجود ہے۔ یہ سارا عمل جتنا پیچیدہ ہے اتنا ہی مشکل بھی، اس لیے اچھا انشائیہ نگار سست رفتار ہوتا ہے۔ 'دوسرا کنارہ' میں صرف سترہ انشائیے شامل ہیں جو سولہ سال کے عرصہ میں لکھے گئے خود آغا صاحب کہتے ہیں:

> ''یہ میرے انشائیوں کا تیسرا مجموعہ ہے۔ اس میں کل سترہ انشائیے شامل ہیں جو پچھلے سولہ برس میں لکھے گئے ہیں۔ گویا سال میں ایک انشائیہ۔ یہی شاید انشائیہ کی رفتار بھی ہے۔ رفتار جو گھڑی کی ٹک ٹک سے مشابہ نہیں بلکہ فطرت کی اس رفتار کی مانند ہے جو پھول کے اور اوس گرنے میں اپنا مظاہرہ کرتی ہے۔''(۱۶)

اشیاء کو ایک مختلف نظر سے دیکھنا اور اس مشاہدے کے نتیجے میں ایک غیر معمولی معنویت سے آشنا ہونا، ایک ایسی مسرت ہے جو 'دوسرا کنارہ' کے انشائیوں میں پوری طرح موجود ہے۔

'سمندر اگر میرے اندر گرے' وزیر آغا کے انشائیوں کا چوتھا مجموعہ ہے۔ یہ کے نظریے کے برعکس سمندر کو اپنے اندر سمونے کا عمل ہے۔ اس مجموعے کے انشائیوں میں وزیر آغا کی فلسفیانہ سوچ ایک غیر معمولی آفرینی سے ہمکنار ہو کر سرشاری کی ایسی کیفیت پیدا کرتی ہے جو قاری کو اس ازلی مسرت سے آشنا کراتی ہے جو زندگی کا حاصل ہے۔ ان انشائیوں کا فکری تناظر بہت وسیع ہے اسلوب کی ندرت اور شگفتگی کی مٹھاس قاری کو عمر بھر کے لیے ایک ایسی دنیا میں لے جاری ہے جہاں روح تھوڑی دیر کے لیے جسم سے باہر نکل کر کائنات کی وسعتوں کا مشاہدہ کرتی اور ان وسعتوں سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ منور عثمانی کے خیال میں:

''سمندر اگر میرے اندر گرے'' کے انشائیوں میں بطور خاص وہ قوت اور امنگ موجود ہے جو ہماری خارج کے داخلی نشاۃ الثانیہ کو وقوع پذیر کر سکتی ہے۔''(۱۷)

ان چاروں مجموعوں کو سفر کے چار پڑاؤ سمجھا جائے تو ڈاکٹر وزیر آغا کے ذہنی سفر کی مختلف کیفیات سامنے آتی چلی جاتی ہیں۔ وہ ایک سیاح کی طرح اپنے سفر پر نکلتے ہیں اور گیانی بن کر لوٹتے ہیں۔ سیاح کی حیثیت سے ان کا سفر اردگرد کی اشیاء کی لطف اندوزی سے شروع ہوتا ہے۔ وہ ان پر، ان کی ماہیت پر غور کرتے آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں اور سفر کی لذتوں اور صعوبتوں سے گزرتے، کبھی چلچلاتی دھوپ میں پیاس کی شدت اور کبھی گہرے پانیوں میں لمس کی لذت، کبھی چھاؤں کی تمنا میں سوکھتے قدم اور کبھی برگد یا بیل کی گھنی چھاؤں کا سوندھا پن، خوابوں میں تیرتے پرندے جو مسافر سے مکالمہ کرتے ہیں۔ رنگی برنگی تتلیاں جو ہاتھوں میں ریشمی رنگ چھوڑ دیتی ہیں۔ سفر کا یہ لمحہ آہستہ آہستہ گیان کی دشوار راہوں میں تبدیل ہوتا چلا جاتا ہے، چیزوں سے لطف اندوزی گہری فکر میں بدل جاتی ہے۔ اب وہ اشیاء کے ظاہری پن سے گزر کر ان کے بطون میں اترنے اور انہیں سمجھنے کی منزل سے گزرتے ہیں۔ صوفی مفکر کے اس مقام پر اشیاء کی ظاہرداری ختم ہو جاتی ہے۔ اب سوال اشیاء کی قلب ماہیت کا آ جاتا ہے۔ اشیاء بکھرتی ہیں تو نئی صورتوں میں جنم لیتی ہیں۔ کائنات ایک تسلسل ہے۔ دم بدم بدلتی صورتوں کا تسلسل اکائی کیا ہے، اجتماع کیا ہے، تضاد کیا ہے اور اس سارے تماشے میں انسان کیا ہے۔ ان سارے سوالوں کا جواب انہیں ایک ایسے مقام پر لے آتا ہے جہاں سے ہر شے اپنی اصل کے ساتھ موجود ہے، یہی گیان کا لمحہ ہے اور یہی وہ عظمت ہے جو وزیر آغا کو گیانی کا روپ دیتی ہے اور ان کے اظہار میں معنوی گہرائیوں اور؟؟ کے دروازے کھولتی چلی جاتی ہے۔

وزیر آغا کے موضوعات کی گہرائی اسی گیان کی دین ہے اور وزیر آغا کے انشائیوں میں موجود ہے۔ وہ زمین اور معاشرے سے متعلق ہونے کے ساتھ ساتھ بہت وسیع افق بھی رکھتے ہیں۔ دراصل آغا صاحب اب اس مقام پر ہیں جہاں ان کی سوچ میں گہرا فلسفیانہ رنگ ابھر آیا ہے۔ اور وہ عام سطح سے بلند ہو کر صوفی کے درجے پر جا پہنچے ہیں۔ لیکن یہ بات بہت اہم ہے کہ ان کا تصوف آج کے بہت سے خود ساختہ صوفیوں کی طرح نہ تو کراماتی ہے اور نہ پیری مریدی کے کس سلسلے کا وسیلہ بلکہ وہ اسے غور وفکر کی ایک کیفیت کے طور پر محسوس کرتے ہیں اور اپنے احساس کو دوسروں تک فکری سطح پر پہنچانا چاہتے ہیں۔ یہ اس سطح پر ہے جہاں اشیاء پرت در پرت اپنے معنی وا کرتی چلی جاتی ہیں۔ یہ ہمہ جہتی ایک نہ ختم ہونے والا تماشا ہے۔ جس کے سو رنگ ہیں اور کوئی رنگ نہیں ایک بات شروع ہوتی ہے تو سو باتیں نکلتی چلی جاتی ہیں۔ یہ محض آغا صاحب کے صاحب مطالعہ ہونے ہی کی دلیل نہیں بلکہ اس بات کا اظہار ہے کہ وہ کتنی گہری نظر سے اشیاء کو دیکھ رہے ہیں۔ ان کا موضوع انسان، کائنات اور متعلقات انسان ہے لیکن وہ نہ تو انسان کے صرف خارجی روپ کو دیکھتے ہیں اور نہ اس کی داخلیت تک محدود ہوتے ہیں بلکہ اس کے خارجی

سے ہوتے ہوئے بطون میں اور بطون سے خارج میں آتے ہیں۔ اس سفر میں انسانی سائیکی کے سارے روپ سامنے آجاتے ہیں۔ اور زمان ومکان کے ساتھ فلسفے حل ہونے لگتے ہیں۔ وقت اور مکان دو ایسے معاملے ہیں جن کی گتھیاں سلجھاتے فلسفہ کے ہاتھ بوڑھے ہوگئے ہیں۔ وزیر آغا کے انشائیوں میں وقت ایک اہم کردار ہے۔ وہ حال کے نقطہ پر کھڑے ہوکر ایک طرف تو ماضی کی اتھاہ گہرائیوں میں جھانکنے کی کوشش کرتے ہیں اور دوسری طرف مستقبل کے دھندلکے کو بھی محسوس کرتے ہیں لیکن اس سارے عمل میں ان کی ذات گم نہیں ہوتی۔ وہ کشف کے اس سفر سے اگلے ہی لمحہ حال میں لوٹ آتے ہیں۔ ان کی یہ غواصی نہ تو پرانے صوفی کی داخلیت ہے اور نہ سائنس کی خالصتاً خارجیت کہ وہ انسان کو بنیادی حقیقت تصور کرتے ہوئے ماضی، حال اور مستقبل کو انسانی سائیکی کے تین دروازے سمجھتے ہیں۔ انکشاف ذات کا یہ لمحہ بہت لذت بھرا ہے اور وقت کے ہاتھوں پٹی پٹائی، پامال اور پیش پا افتادہ اور اشیاء اور موسموں کو نئے رنگ اور نئی رُتیں عطا کرتا ہے۔ یہ تازگی، یہ مسرت اور اجنبیت کا تجسس ہی ان کے انشائیہ کی روح ہے اور وزیر آغا روح کی اس مسرت کو نہ صرف سمیٹ لینے کا ظرف رکھتے ہیں بلکہ اسے دلکش اسلوب میں قاری تک پہنچانے کی قدرت بھی رکھتے ہیں۔

ڈاکٹر وزیر آغا ایک صاحب اسلوب ادیب ہیں۔ تنقید اور شاعری میں بھی ان کا اپنا ایک انداز ہے، ایک ایسا انداز جس کے اثرات پاک وہند کے بہت سے لکھنے والوں کے یہاں واضح طور پر محسوس کیے جاسکتے ہیں۔ آغا صاحب تنقید میں اپنے اسلوب کے موجد ہیں اور انشائیہ میں تو خاص طور پر انہوں نے اس کی اہمیت وضرورت پر زور دیا ہے وہ کہتے ہیں:

> ''انشائیہ اس مضمون کا نام ہے جس میں انشائیہ نگار اسلوب کی تازہ کاری کا مظاہرہ کرتے ہیں اشیاء یا مظاہرہ کے مخفی مفاہیم کو کچھ اس طور پر گرفت میں لیتا ہے کہ انسانی شعور اپنے مدار سے ایک قدم باہر آکر، ایک نئے مدار کو وجود میں لانے میں کامیاب ہوجاتا ہے۔''(۱۸)

ایک اور جگہ کہتے ہیں:

> ''انشائیہ ایک تو اسلوب یا انشاء کی تازہ کاری کا مظاہرہ کرے یعنی زبان کو تخلیقی سطح پر استعمال کرے۔''(۱۹)

زبان کو تخلیقی درجہ پر لانا ایک مشکل مرحلہ ہے جس کے لیے نہ صرف ایک بڑی خلاق شخصیت کی ضرورت ہے بلکہ زبان وبیان پر مکمل گرفت بھی ہونا چاہیے کہ اسلوب کے نئے پن کے بغیر تخلیق میں مٹھاس پیدا نہیں ہوتی، اسلوب وہ سند ہے۔ جو کسی تخلیق کو عصری صداقت سے ہمکنار کرتی ہے، انشائیہ میں اسلوب کی دو باتیں خصوصی ہیں۔ اول یہ کہ اشیاء کو لفظوں اور لفظوں سے اشکال میں ڈھالنے کی وہ قدرت جس سے ان کی داخلی اور خارجی تصویریں بنتی

چلی جاتی ہی ۔ دوسرے وہ اعلیٰ درجے کی روانی جو سلاست و بلاغت کے ساتھ ایک ادبی معراج اور جس بھی رکھتی ہے ۔آغا صاحب استعاروں اور علامات کی تخلیق کی بے پناہ قدرت رکھتے ہیں اور یہ چیز انہیں صاحب اسلوب ادیب بناتی ہے۔تنقیداورانشائیہ میں ان کے اسلوب کا پھیلاؤ بہت سے لکھنے والوں کو اپنے اندر سمیٹتا محسوس ہوتا ہے۔

وزیر آغا کے اسلوب میں ان کا خام مواد بھی بنیادی چیز ہے یہ خام مواد انہوں نے دیہاتی زندگی اور اس عظیم ثقافتی ورثہ سے حاصل کیا ہے جو کئی صدیوں کا سفر طے کر کے ان تک پہنچا ہے ۔ دیہات میں رہنے والے شخص کا ویژن شہری زندگی سے بہت وسیع ہوتا ہے کہ دیہات میں آدمی تخلیق کے عمل کو اپنی کھلی آنکھ سے دیکھ اور محسوس کر سکتا ہے۔ وہ کلیوں کے چٹکنے کی آواز سنتا ہے خوشبوؤں کو پھیلتے دیکھتا ہے۔ پھیلے ہوئے کھیتوں میں اپنے ذات ایک مرکزی نقطہ کی طرح لگتی ہے جس میں ساری کائنات سمٹ آتی ہے ۔ وہ ایک ایسی خوشی سے ہمکنار ہوتا ہے جو شہر کی مصنوعی فضا میں ممکن ہی نہیں ۔لیکن اگر بات یہیں تک محدود ہوتی تو یقیناً ایک رخ ہی ٹھہرتا۔وزیر آغا نے شہری زندگی کو بھی بہت قریب سے دیکھا ہے۔ ٹریفک کے اژدھام میں دم گھٹتے لوگ ،ملوں کی چمنیوں سے نکلتا کثیف دھواں اور بڑی عمارتوں کے نیچے دھوپ سے محروم سڑکیں ، یہ سارے تماشے بھی ان کی نظر میں ہیں ۔ چنانچہ ان کے اسلوب میں ایک ایسی کاٹ ہے جو اپنی انتہائی ملائمت کے ساتھ ساتھ اپنے عہد کی نزاکتوں کو فنی اور تخلیقی مراحل سے گزار کر ایک نہ مٹنے والا نقش بناتی چلی جاتی ہے ۔ ان کے اسلوب میں علامت کا بنیادی ڈھانچہ دیہاتی پس منظر کے مطالعہ پر استوار ہے ۔ پیڑ ، پرندے، آسمان، کھیت اس کینوس کے مرکزی رنگ ہیں ۔ جو ایک منظر بھی بناتے ہیں ۔ اور ایک تہذیب کے خطوط بھی نمایاں کرتے ہیں ۔ اسلوب کی خلاقانہ حیثیت تہذیبی بھی ہے ،عصری بھی اور تخلیقی بھی ۔

وزیر آغا ایک ہمہ جہت شخصیت ہیں ۔ جس کے کئی روپ ہیں ۔ اور یہ سارے روپ شانتی ،مٹھاس اور ٹھہراؤ کے ہیں ۔ طبیعت کی یہ نفاست اور زیرکی ان کے انشائیوں کی بنیادی پہچان ہے اور جیسا کہ میں نے شروع میں عرض کیا انشائیہ کے لیے علم ،فکر ،فلسفہ اور نفاست کا ایک جگہ جمع ہونا ضروری ہے ۔ وزیر آغا کی شخصیت میں یہ سارے پہلو موجود ہیں ۔ اور جب وہ ان سارے پہلوؤں کے ساتھ کشف کے لمحہ سے گزرتے ہیں تو شانت کا وہ مقام آتا ہے جہاں برگد کے نیچے بیٹھے ان کے ہونٹوں پر ایک پراسرار مسکراہٹ ابھرتی ہے ۔ جس میں کائنات کے سارے راز ، سارے رنگ چھپے ہوئے ہیں ۔ یہ مسکراہٹ جب لفظوں کا روپ دھار کر انشائیہ کی شکل اختیار کرتی ہے تو وزیر آغا کی انشائیہ ایک ایسا آئینہ بن جاتا ہے جس میں پوری کائنات اور انسان اپنی سائیکی کے ساتھ منعکس ہوتا ہے اور پڑھنے والے کو گیان کے اس مقام پر لا کھڑا کرتا ہے جہاں کھڑے ہو کر غالب نے کہا تھا کہ:

بازیچۂ اطفال ہے دنیا مرے آگے

حوالہ جات

۱۔ وزیر آغا، انشائیہ کیا ہے، مشمولہ: انشائیہ کے خدوخال، لاہور: مکتبہ فکر وخیال، ۱۹۹۰ء، ص ۹

۲۔ وزیر آغا، کچھ اُردو انشائیہ لے بارے میں، ص ۱۷

۳۔ رشید امجد، کچھ انشائیہ کے بارے میں، مشمولہ: رویے اور شناختیں، لاہور: مقبول اکیڈمی ۱۹۸۸ء، ص ۳۳

۴۔ وزیر آغا، انشائیہ کے خدوخال، انشائیہ کے خدوخال، لاہور: مکتبہ فکر وخیال، ۱۹۹۰ء، ص ۴۷

۵۔ ایضاً

۶۔ منور عثمان، دیباچہ، پگڈنڈی، لاہور: اظہار سنز ۲۰۱۰ء، ص ۷

۷۔ انور سدید، دیباچہ، انشائیہ اُردو ادب میں، لاہور: فکر وخیال،

۸۔ رشید امجد، انشائیہ اُردو ادب میں، مشمولہ: رویے اور شناختیں، لاہور: مقبول اکیڈمی ۱۹۸۸ء، ص ۱۳۵

۹۔ انور سدید، دیباچہ، ایضاً

۱۰۔ انور سدید، انشائیہ اُردو ادب میں، ص ۱۱۴

۱۱۔ ایضاً، ص ۷۵

۱۲۔ ایضاً، ص ۹۳

۱۳۔ ایضاً، ص ۸۳

۱۴۔ وزیر آغا، دیباچہ دوسرا کنارہ

۱۵۔ منور عثمانی، دیباچہ، پگڈنڈی، ص ۲۱

۱۶۔ وزیر آغا، دیباچہ، دوسرا کنارہ

۱۷۔ منور عثمانی، دیباچہ، پگڈنڈی، ص ۲۲

۱۸۔ وزیر آغا، انشائیہ کے خدوخال، لاہور: مکتبہ فکر وخیال، ۱۹۹۰ء

۱۹۔ ایضاً

❀❀❀

اٹھارویں صدی عیسوی کی اُردو شاعری میں سماجی وتہذیبی زوال کا منظر اور تصوف کا میلان

ڈاکٹر نجیب جمال*

ذیشان تبسم**

Abstract:

The decline of Mughal Empire in 18th Century badly affected all spheres of life. Social and administrative set up turned into anarchy which ultimately distorted the contours of civilization. Economic and moral values were also lost. In such chaotic situation, it was only Urdu poetry which flourished. However, the prevailing circumstances affected Urdu poetry and resultantly the element of dejection, despondency, hopelessness and pessimism that brought Urdu poetry closer to mysticism.

This research paper focuses on the goldan age of Urdu poetry with special reference to economic, social and cultural values and norms: and without its cognizance the proper comprehension and appreciation of Urdu Poetry is useless.

مشہور جرمن مفکر تاریخ آسوالڈ اسپنگلر (Osweld Spanglar/۱۸۸۰ء۔۱۹۳۶ء) کا خیال ہے کہ تہذیب تاریخوں کے سلسلے کا نام ہے۔ ہر تہذیب ایک جسم نامی کی طرح پیدا ہوتی ہے، پروان چڑھتی ہے، پھر بوسیدہ ہو کر مر جاتی ہے۔(۱) اسپنگلر کے اس تاریخی جبریت کے تصور کے آخری حصے کو ٹائن بی، ہنٹنگٹن، فوکویاما اور

---

* پروفیسر شعبۂ اُردو و اقبالیات / ڈین فیکلٹی آف آرٹس، اسلامیہ یونی ورسٹی، بہاول پور

** اُستاد شعبۂ اُردو و اقبالیات، اسلامیہ یونی ورسٹی، بہاول پور

اقبال نے رَد کیا ہے، تاہم اٹھارویں صدی کے مغلیہ ہندوستان پر یہ اصول لاگو ہوتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ تقریباً دو صدیوں کے عہدِ عروج کے بعد اٹھارویں صدی عیسوی میں مغلیہ سلطنت بھی ان مراحل سے گزرتے ہوئے زوال پذیر ہوگئی۔ سیاسی زوال کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ امنِ عالم تباہ، نظم و نسق تہ و بالا اور تہذیبی خدوخال بری طرح مسخ ہو کر رہ گئے۔ معاشی نظام اور اخلاقی صورتِ حال دگرگوں ہوگئی۔ لاقانونیت کو ہوا ملی اور چور بازاری عام ہوگئی۔ مفسدوں اور فتنہ پروروں کی بن آئی اور اشرافیہ کی پگڑیاں سرِ بازار اُچھلنے لگیں۔ خیر و شر میں امتیاز اُٹھ گیا اور حرص و آز کی وجہ سے شریفانہ اخلاق و خصائل معدوم ہوگئے۔ ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی نے بجا طور پر اِس انحطاط پذیری کو ایک بیمار کے بھیانک اور ڈراؤنے خوابِ پریشاں سے تعبیر کیا ہے۔(۲) ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی کے مطابق:

> ''یہ صرف ایک سلطنت کا زوال ہی نہیں بلکہ ایک ملت اپنے بلند اخلاقی مقام سے پستی کے گڑھے میں گر گئی تھی۔''(۳)

اس ساری صورتِ حال کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگوں کے پاس تخیل اور عمل کی سطح پر گریز اور فرار کے سوا کوئی راستہ نہیں بچا(۴) اور اس فراری ذہنیت نے عیش کوشی، نشاط پرستی اور بزم آرائی جیسی پناہ گاہیں تلاش کر لیں۔ محمد شاہی اور احمد شاہی دورِ حکومت میں خاص طور پر تعیش پسندی نقطۂ عروج کو پہنچ گئی۔ شراب نوشی عام ہوگئی، نازک بدن رقاصاؤں اور سحر کار مغنّیوں کا جادو چلنے لگا۔ اربابِ نشاط ملک کے کونے کونے سے قدر دانوں کی محفلیں آراستہ کرنے کے لیے اکٹھے ہونے لگے اور اہلِ دولت و ثروت لطفِ حیات کشید کرنے کے نئے نئے بہانے ڈھونڈنے لگے۔ امراء میں سے بعض حسین چہروں اور نرم و گداز جسموں کے دل دادہ تھے، بعض خواجہ سراؤں کی قربت میں خوش ہوتے تھے جب کہ بعض شوقین مزاج نوخیز لڑکوں کے لچکیلے بدنوں پر جان دیتے تھے۔ محمد شاہی دور میں خاص طور پر امرد پرستی کے رجحان کو فروغ ہوا۔ اس دور کے امرائے عظام میں مرزا منّو اور اعظم خاں امرد پرستی کے حوالے سے خاص شہرت رکھتے تھے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس زمانے میں اغلام بازی نے فن کا درجہ حاصل کر لیا تھا۔ ڈاکٹر جمیل جالبی کے مطابق:

> ''اس دور میں فنِ امرد پرستی نے اتنی ترقی کی کہ نہ صرف استادی شاگردی کے رشتے قائم ہوگئے بلکہ لڑکوں کی سجاوٹ، وضع قطع، آرائش اور حسن و جمال کے طور طریقے بھی مقرر ہوگئے۔''(۵)

اُردو شاعری بھی اس کجروی سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکی۔ میرؔ، سوداؔ اور ناسخؔ کی شاعری میں یہ مضمون بکثرت ملتا ہے۔ شاہ مبارک آبرو نے تو پوری مثنوی 'در موعظۂ آرائشِ معشوق' کے عنوان سے تخلیق کی جس میں امردوں کو وہ طریقے بتائے گئے ہیں جن سے وہ عشاق کا دل لبھا سکیں۔ نواب درگاہ قلی خاں نے 'مرقعِ دہلی' میں محمد شاہی دور کے معروف امردوں کی تفصیل بیان کی۔ ان خوش جمال لڑکوں میں رئیس الختنثین تقی، اللہ بندی، رجی

امرد، میاں بینگا، سلطانہ، درگاہی، سرس روپ، خوش حالی اور چک مک قابلِ ذکر ہیں۔ چک مک کے بارے میں نواب صاحب لکھتے ہیں:

''چک مک کی بہار جوانی میں شوخی کا عجب رنگ تھا۔ جمہور کے دلوں کو اس نے موہ لیا تھا۔ بادشاہ جم جاہ بھی اس کے فریفتہ تھے۔ چک مک اسے خطاب دیا ہوا تھا......لوگ بڑی رقمیں خرچ کرتے تھے جب کہیں جا کر اس کے ساتھ شب بسری ممکن ہوتی تھی اور زر، راہوں میں بچھانے سے مدعا کھل پاتا تھا......اس سے آشنائی کا رابطہ بڑی پہنچنے والی سماجتوں کے بغیر نامکمل۔''(۶)

جب 'بادشاہ جم جاہ' کے مشاغل کی یہ صورت تھی تو عوام کیوں کر 'دینِ ملوک' سے الگ رہتے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے سلطان اور رعایا کے مابین تعلق کو جسم و روح کی تشبیہہ سے واضح کیا ہے۔ آپ نے اپنے ایک مکتوب میں فرمایا ہے:

''بادشاہ روح کی مانند ہے اور تمام انسان جسد یعنی جسم کی طرح۔ اگر روح درست ہے تو بدن بھی درست ہے اور اگر روح بگڑ جائے تو بدن بھی بگڑ جاتا ہے۔''(۷)

چنانچہ حکمرانوں کی روش کو دیکھ کر عوام بھی راہِ راست سے دور ہو گئے اور مجموعی طور پر پورا معاشرہ بے راہ روی کا شکار ہو گیا۔ اگر محمد شاہ، بیدار مغز حکمران ہوتا تو اس دورِ امن و فراغت میں انتظامِ مملکت کی بحالی کی طرف توجہ دیتا اور عسکری طاقت کو مستحکم کرتا لیکن اس کے اعصاب پر تو اربابِ نشاط نے مکمل طور پر غلبہ پالیا تھا اور یوں محمد شاہ کی دہلی محض ایک عیش گاہ بن کر رہ گئی تھی۔ شاہ حاتم جو خود مجلسی مزاج کے زندہ دل انسان تھے، ان کی بہاریہ مثنوی مسمّیٰ بہ 'بزمِ عشرت' اسی زمانے کی تخلیق ہے (۱۱۴۷ھ)۔ اس مثنوی میں شہرِ دہلی کی تعریف و توصیف کرتے ہوئے اس کی پرلطف صحبتوں، باغات کی رنگینیوں، نغمہ و آہنگ کی محفلوں، سبزہ رُو اور شوخ و چنچل محبوبوں اور خمار زدہ رومانی فضاؤں کا پُر لطف بیان ملتا ہے۔ چند اشعار ملاحظہ کیجیے:

نہیں ہے شہر، دہلی ہے گلستاں　　چمن سے جس کا خوش تر ہے بیاباں
جدھر دیکھو تدھر ہر کوچہ و بازار　　ہوا ہے گل رُخاں سے صحنِ گل زار
ہر اِک دوکاں پہ چشمک باز و عیار　　کہ جن کی ہر نگہ پر سو خریدار
ہر اِک جا سبزہ رنگ و سروِ دل جُو　　ہر اِک نازک میانِ عنبریں مو
ہر اِک ناز و ادا میں فتنۂ دہر　　ہر اِک کا غمزۂ خوں ریز ہے قہر
ہر اِک گہہ کافر و گاہے مسلماں　　ہر اِک عاشق کے حق میں ہے فتنۂ جاں

سوادِ ہند کا جس کو مزا ہے — وہ لذّت سے جہاں کی آشنا ہے
گلوں کے کان میں کہتی ہے بلبل — یہی کشمیر ہے اور یہی کابل
وہ بے شک وقت کا شاہِ جہاں ہے — جو کوئی متوطنِ ہندوستان ہے (۸)

ان اشعار سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ نادر شاہی حملے سے قبل کے دورِ امن میں دہلی کی نشاطیہ تہذیب اپنے نقطۂ عروج کو پہنچ گئی تھی۔ اس دور کی شاعری میں مجموعی طور پر یہ نشاطیہ آہنگ بڑا نمایاں ہے۔ اسی مثنوی میں 'وصفِ بادشاہ' کے عنوان سے گیارہ اشعار درج ہیں جن میں محمد شاہ کو شجاعِ دہر، شاہِ ہفت کشور اور شاہِ بحر و بر کے القابات سے مخاطب کیا گیا ہے جب کہ خاقان و قیصر کو اس کا ثناخواں بتایا گیا ہے۔ یہ مضامین اگرچہ روایتی نوعیت کے ہیں تاہم اس زمانے کا خارجی منظر نامہ اتنا دل کش تھا کہ اس کے باطن میں چھپی تلخ حقیقت سے نظریں ملانا ممکن نہیں رہا تھا تاہم پسِ پردہ کہیں یہ احساس ضرور موجود ہے:

ہوا جب بزم میں آواز بیں کا
گیا غم دل سے سب دنیا و دیں کا

گویا یہ وہ زمانہ تھا جب اہلِ دہلی دانستہ طور پر عیش و نشاط کی آڑ میں دنیا و دیں کا غم غلط کر رہے تھے۔ اسی مثنوی کے حصہ 'وصفِ بزمِ نغمہ و آہنگ' میں اس وقت کے مروّجہ راگوں اور ہر طرح کے موسیقی نوازوں کا ذکر آیا ہے جن سے اُس وقت کی دہلی پُر رونق تھی۔ حاتم کی ایک اور مثنوی 'وصفِ سراپا' (۱۱۴۶ھ) بھی اسی نشاطیہ دور کی یادگار ہے جس میں عنوانات کے تحت محبوب کا پورا سراپا بیان کیا گیا ہے۔(۹) مرزا مظہر جانِ جاناں جیسے درویش بزرگ بھی اِس دور کی رنگین فضا سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ اُن کی غزل کا یہ مطلع شاید اسی دور کی یادگار ہے:

ہم نے کی ہے توبہ اور دھومیں مچاتی ہے بہار
ہائے کچھ چلتا نہیں کیا مفت جاتی ہے بہار

ڈاکٹر جمیل جالبی اس دورِ نشاط پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''کوئی منزل، کوئی جہت اور مقصد چوں کہ اس معاشرے کے سامنے نہیں تھا اس لیے اس کا ہر عمل اور ہر فعل فکر و خیال سے عاری تھا۔ سارا زور موسیقی، راگ رنگ، رقص و سرور، ناٹک، داستان، سوانگ اور شراب و دلآرام پر تھا۔''(۱۰)

یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ عیش و سرمستی میں مبتلا یہ معاشرہ اگرچہ گہرے غور و تعمق کی صلاحیت کھو چکا تھا، تاہم احساسِ گناہ سے مکمل طور پر عاری نہیں ہوا تھا۔ لہٰذا قلب و ضمیر کا بھاری بوجھ اُتار پھینکنے کے لیے اسے کسی

فکری سہارے کی ضرورت تھی اور مذہب وتصوف کی صورت میں اس نے یہ سہارا تلاش کر لیا تھا۔ بہ ظاہر یہ عجیب تضاد ہے تاہم خیر وشر کی خصوصیات فطرتِ انسانی میں داخل ہیں۔ وہ نہ مکمل فرشتہ بن سکتا ہے، نہ مجسم شیطان۔ اسے انسان رہنے کے لیے دل کے کچھ حصے کو ضرور صاف رکھنا پڑتا ہے اور یہی صورتِ حال اس معاشرے کی بھی تھی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس دور میں مذہب وتصوّف بھی اپنی حقیقی روح سے عاری محض ذہنی تعیش بن کر رہ گیا تھا۔ مذہب سے عملیت جاتی رہی تھی اور محض رسوم کا ڈھیر رہ گیا تھا جب کہ عام لوگوں کا تصورِ روحانیت محض مزار پرستی اور ظاہر داری تک محدود ہو گیا تھا۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی نے تضاد سے بھرپور اس معاشرت کا چہرہ اس طرح دکھایا ہے:

> ''لوگ بڑی عقیدت اور ارادت کے ساتھ خانقاہوں اور مزارات پر حاضر ہوتے تھے پھر اسی جوش اور ولولے سے طوائفوں کی محفلوں میں شرکت کرتے تھے۔ ان کی رندی اور مذہبیت ساتھ ساتھ چلتی تھی۔ نہ رندی مذہب پر غالب آتی نہ مذہب رندی پر۔''(۱۱)

آگے چل کر مزید لکھتے ہیں:

> ''یہ مذہبیت جو رندی کے پہلو بہ پہلو چلتی تھی، فسق وفجور سے زیادہ متفق تھی۔ یہ ضمیر کی آواز کچلنے کا ایک ظالمانہ انداز تھا۔''(۱۲)

زندگی کے اِسی تضاد نے اس دور کی شاعری میں ایہام گوئی کو فروغ دیا جس میں ذومعنویت یا بات کی دو سطحوں کو کاری گری سے پیش کیا جاتا تھا۔ رندی اور پارسائی کی اس دو آتشہ آگ کے سامنے شمشیر وسناں کی آب و تاب بالکل ماند پڑ گئی اور نتیجتاً فوج کمزور سے کمزور ہوتی چلی گئی۔ یہی وجہ ہے کہ جب نادر شاہ نے دہلی پر حملہ کیا تو مغل فوج اپنی آرام طلبی اور مسلسل بے کاری کی وجہ سے تر نوالہ ثابت ہوئی۔ اس حملے کے نتیجے میں سو کے قریب بڑے امیر اور بیس ہزار مغل فوجی قتل ہوئے۔(۱۳) جو مغلوں کی عسکری طاقت کے لیے زبردست دھچکا تھا۔ محمد شاہ کی شاہ خرچیوں اور نادر شاہ کی لوٹ مار کی وجہ سے شاہی خزانے میں اتنی سکت نہ رہی کہ نئی فوج بھرتی کر کے اس کی پرورش کی جاسکتی، نتیجتاً مغل حکومت اور رہی سہی فوج کے درمیان تنخواہوں کے مطالبے پر مستقل تنازع رہنے لگا۔ محمد شاہ پر سپاہیوں کی نو، نو ماہ کی تنخواہیں واجب الادا ہو گئیں اور حالات اس حد تک خراب ہو گئے کہ مغل امیرِ عظام اور اُردو وفارسی کے معروف شاعر نواب عمدۃ الملک امیر خاں انجام (م: ۲۷ دسمبر ۱۷۴۶ء) پر اس کے نوکروں کی چودہ ماہ کی تنخواہیں چڑھ گئیں۔ انہی نوکروں میں سے کسی ایک نے دیوانِ خاص کے قریب انجام کی پیٹھ میں ایسی کٹاری ماری کہ وہیں جان نکل گئی۔(۱۴) ستم بالائے ستم کہ نوکروں نے مرحوم کے اموال اور لاش پر قبضہ کر لیا۔ چار دن بعد جب تنخواہیں ادا ہوئیں تو انجام کی تدفین ممکن ہوئی۔(۱۵) شاکر ناجی کے اس شعر میں اسی افسوس ناک واقعہ کا بیان ہوا ہے:

کیوں شہیدِ عشق کے تابوت پر کرتے ہو جنگ
لے چلے ہو دھوم میں یارو یہ سوڑا ہے مگر

محمد شاہ کے بعد شاہی خزانے کے حالات مزید دگرگوں ہوگئے اور انتظامی ڈھانچے کی کفالت ناممکن ہوکر رہ گئی۔ ڈاکٹر نعیم احمد کے مطابق:

''احمد شاہ کے عہدِ سلطنت میں فوج اور شاہی عملے کی غیر ادا شدہ تنخواہ بہت زیادہ ہوگئی اس کے پہلے سنہِ جلوس سے لے کر ساتویں برس تک بھوکے ننگے فوجیوں اور دوسرے ملازموں کی اپنے واجبات کے لیے جدوجہد ایک طویل داستان ہے۔''(۱۶)

احمد شاہ کے دور میں تو صورتِ حال اس حد تک بگڑی کہ بادشاہ کی عزت پر بن آئی۔ جلوس کے چھٹے برس جب وہ نمازِ جمعہ کے لیے روانہ ہونے لگا تو بندوقچیوں نے جن کی پندرہ ماہ کی تنخواہیں واجب الادا تھیں، توپیں نکالنے سے صاف انکار کردیا۔ انہوں نے لال قلعہ کا محاصرہ کرلیا اور زنانہ محل میں کھانے پینے کی ترسیل تک روک دی۔ ڈاکٹر نعیم احمد نے 'مراۃ الصفات' کے حوالے سے لکھا ہے:

''ایک بار تال کٹورہ جانے کے لیے احمد شاہ نے پیش خانہ وہاں پہنچانے کا حکم دیا۔ خانساماں نے کہا پیسہ لیے بغیر بار بردار کام کرنے کو تیار نہیں اور فیل خانے کے داروغہ نے بتایا کہ ہاتھی چار، چار وقت کا فاقہ ہونے کی وجہ سے بوجھ نہیں اُٹھا سکتے۔''(۱۷)

احمد شاہ کے جانشین عالم گیر ثانی کے دور میں صورتِ حال مزید ابتر ہوگئی۔ سلطنت کے مختارِ کل کی عماد الملک کی ذاتی فوج کے علاوہ شاہی ملازمین کی تین تین سالوں کی تنخواہیں چڑھ گئیں۔ تنخواہ دار طبقہ بھاری سود پر ساہوکاروں سے قرض اُٹھانے پر مجبور ہوگیا اور اس کے عوض گھر کی اشیاء گروی رکھنے کا کلچر عام ہوگیا۔ نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ سپاہی اپنے جنگی ہتھیار تک بیچنے پر مجبور ہوگئے۔ اسی لیے ان کا احتجاج اکثر حدِ اعتدال سے بڑھ جاتا تھا۔ سودا کے 'قصیدہ شہرآشوب' میں اس ساری صورتِ حال کی تصویر کشی کچھ اس طرح ہوئی ہے:

گھوڑا لے اگر نوکری کرتے ہیں کسو کی — تنخواہ کا پھر عالمِ بالا پہ نشاں ہے
گزرے ہے سدا یوں علف و دانے کی خاطر — شمشیر جو گھر میں تو سپر بنیے کے یاں ہے
ثابت ہے جو دگلا تو نہیں موزوں میں کچھ حال — تیروں میں ہے پرگیری تو بے چلّہ کماں ہے

اور آخر میں مایوسی قنوطیت کی حدوں کو چھونے لگتی ہے:

دنیا میں تو آسودگی رکھتی ہے فقط نام — عقبیٰ میں یہ کہتا ہے کوئی اس کا نشاں ہے
یاں فکرِ معیشت ہے تو واں دغدغہ حشر — آسودگی حرفیست نہ وہ یاں ہے نہ واں ہے (۱۸)

سلطنت کے مختارِ کل عماد الملک نے اس معاشی ابتری کا فائدہ اُٹھاتے ہوئے بادشاہ کی خالصہ زمینوں [۱۹] تک پر قبضہ کر لیا نتیجتاً شاہی آمدن بند ہو جانے سے مغل شہزادوں کے چولہے تک ٹھنڈے ہو گئے۔

شاہ عالم ثانی کے دور میں نجف خاں (م: ۱۶ اپریل ۱۷۸۲ء) سلطنت کا مختارِ کل بن گیا تھا۔[۲۰] اس نے شاہ عالم ثانی کو پیسے پیسے کا محتاج بنا دیا۔ شاہی حرم کی خواتین اس حد تک دل برداشتہ ہوئیں کہ دریائے جمنا میں خودکشی کا ارادہ باندھ لیا۔ بادشاہ خود اپنی پریشان حالی اور معاشی محتاجی کی وجہ سے موت کی دُعائیں کرتا تھا۔[۲۱] بعد میں جب مرہٹوں کا عروج آیا اور شاہ عالم ثانی کا 'فرزندِ دل بند'[۲۲] مادھو راؤ سندھیا مختار السلطنت مقرر ہوا تو اس کی تنگ دستی مزید بڑھ گئی۔ اسی حالتِ لاچارگی میں شاہ عالم نے سندھیا کو مخاطب کر کے یہ شعر پڑھا جس سے اس کی شدید بے بسی کا اندازہ کیا جا سکتا ہے:

ملک مال سب کھوئے کر، پڑے تمہارے بس
مادھو ایسی کیجیو ، آوے تم کو جس

ستم تو یہ تھا کہ بادشاہ کی مفلسی کی خبر عام تھی۔ عوام شاہ عالم کی خستہ حالی کو ضرب المثل کے طور پر بیان کرنے لگے تھے۔ میر تقی میر کی مثنوی 'ننگ نامہ' میں سرائے خانے کی بھٹیارن نے کھانے کا پوچھا تو میر نے بتایا کہ 'صاحب' کی طرف سے آئے گا۔ اس پر بھٹیارن کا کرارہ جواب دیکھنے کے لائق ہے:

ہم تو جانا تھا آدمی ہو بڑے   چار پانچ آدمی ہیں پاس کھڑے
سو تو نکلے ہو کورے بالم تم   ہوا گدا جیسے شاہِ عالم تم

یہی وہ خاص حالات تھے جن میں شاہ عالم ثانی نے انگریزوں کا پنشن خوار بننا قبول کر لیا کہ اس سے کم از کم اس کے باورچی خانے کا نظام تو چلتا تھا۔

جب بادشاہوں کی معاشی تنگ دستی کی یہ صورت تھی تو عامۃ الناس کا کیا حال ہوتا اس لیے کہ صنعت و حرفت اور ہنرمندی کی قدر اور افزائش بھی بڑی حد تک امراء و سلاطین کے مرہونِ منت ہی ہوتی ہے۔ لہٰذا مجموعی طور پر اقتصادی زوال نے شدت پکڑ لی اور نوبت یہاں تک آئی کہ سیّد غلام علی خاں کے مطابق: ''دہلی کے بہت سے نامور شرفا اور امراء کی اولاد در بدر ہو کر لکھنؤ اور دوسرے علاقہ جات میں دریوزہ گری یا کسبِ رذیل کرنے پر مجبور ہو گئی۔''[۲۳]

اٹھارویں صدی عیسوی کی شاعری اپنے عہد کی معاشی تباہ حالی کی چشم دید گواہ اور بنیادی ماخذ ہے۔ میر، سودا، مصحفی، انشا اور سب سے بڑھ کر نظیر نے اس اہم ترین سماجی المیے کو موضوعِ شاعری بنایا ہے۔ اس دور کی شاعری

میں حد سے بڑھی بے روزگاری، معاشی وسائل کی کم یابی، تنخواہوں کی عدم دست یابی اور صنعت وحرفت کی بربادی جیسے موضوعات تقریباً ہر شاعر کے ہاں دیکھے جا سکتے ہیں۔ میر وسودا نے اپنے شہرآشوبوں اور ہجویہ قصائد میں اس معاشی خلفشار کو پیش کیا ہے تو مصحفی وانشا'(۴۴) اور دوسرے شعراء نے بھی جہاں تہاں حالات کا رونا رویا ہے۔ نظیر نے خاص طور پر اپنی نظموں میں مفلسی اور اُس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی نفسیات کی تصویر کشی کی ہے۔ اُسے اپنے عہد میں مفلسی سے بڑی تلخ سچائی نظر نہیں آتی جواُن کے نزدیک تندوتیز سیلاب کی طرح یورش کر کے معاشرے کی ہر اچھی تہذیبی قدر کو بہا کر لے گئی:

ہر گھر میں اس طرح سے پھر آئی ہے مفلسی
پانی کا ٹوٹ جائے ہے جوں ایک بار بند

نظیر، تمام معاشرتی طبقات کو مفلسی کے پنجۂ خونی میں تڑپتا اور کراہتا ہوا محسوس کرتا ہے اور بلا تفریق و تخصیص سب کے احوالِ واقعی قلم بند کرتا جاتا ہے، حتیٰ کہ وہ طوائف کے فلاکت زدہ دلِ حزیں اور غربت کے ہاتھوں پھٹے پرانے دوپٹے اور بناؤ سنگھار سے محروم چہرے کو بھی نظر انداز نہیں کرتا۔ سب سے دل چسپ بات یہ ہے کہ نظیر کے ہاں اخلاقی اور صوفیانہ تصورات بھی اس کے معاشی نظریات کے تناظر میں ہی کھلتے ہیں۔

سعادت یار خاں رنگین نے بھی اپنے ''شہرآشوب'' میں حالات کے سنگین مدوجزر پر تبصرہ کیا ہے۔ وہ آخر میں دین داری اور پیر پرستی کو تمام عوارض کے حل کے طور پر پیش کرتے ہیں:

دل سے تو کلمے کو پڑھ جا ۔۔۔ کشتی میں ایمان کی چڑھ جا
پیر ہے اس کشتی کا مانجھی ۔۔۔ بن جا اپنے پیر کا سانجھی

اس تہذیب کا بنیادی المیہ ہی یہی تھا کہ مخصوص حالات وعوامل کی وجہ سے لوگوں کے قوائے عملی سرد پڑ گئے تھے اور سعی وعمل سے گریز اور مقاصد آفرینی کے فقدان نے انھیں حقائق سے چشم پوشی کرنے کی ادا سکھا دی تھی، نتیجتاً تقدیر پرستی اس تہذیب کے باطن میں رچ بس گئی تھی اور وہ کسی آسمانی امداد اور پیر کی نظرِ کرم کے محتاج بن کر رہ گئے تھے۔ تقدیر پرستی اور پیر پرستی کی یہ مجہول صورت بھی اُردو شاعری میں دیکھی جا سکتی ہے۔

اٹھارویں صدی عیسوی کے روبہ زوال معاشرے کا ایک پریشان کن سماجی حوالہ یہ بھی ہے کہ اس زمانے میں ذاتی قابلیت وکردار کی بجائے معاشی ذرائع کی بنیاد پر ایک خاص طرح کا طبقاتی نظام وجود میں آ گیا تھا، جو اسلامی تعلیمات کے بنیادی اصولوں: مساوات، برابری اور اسلامی اخوت سے یکسر متصادم تھا۔ اس سماجی نظام میں سرکاری اہل کاروں، فوجی عہدے داروں اور بڑے تاجروں کو طبقۂ اشرافیہ میں شمار کیا جاتا تھا اور جتنے پیشہ ور تھے

انہیں پست درجے میں گنا جاتا تھا۔ محنت مشقت کو معیارِ شرافت کے منافی سمجھا جانے لگا تھا اور دست کاروں اور ہنر مندوں کو فی الاصل شودر اور کمی کمین تصور کیا جاتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ ہر شخص حکومتی عہد اور منصب وخطاب پانے کی دوڑ میں لگا ہوا تھا، اور یوں غیر پیداواری طبقہ ملکی معیشت پر بوجھ بننے کے ساتھ طبقاتی استحصال میں بھی آگے آگے تھا۔ ڈاکٹر مبارک علی اس صورتِ حال کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''مغل معاشرہ میں رعیت کی کوئی حیثیت نہیں تھی اور نہ ہی بادشاہ اور امراء کے مقابلے میں انہیں کسی قسم کے حقوق حاصل تھے۔ رعیت کا اکثریتی حصہ بے حس، بے جان اور مظلوموں کا ایک ایسا طبقہ تھا جو ہر قسم کے شعور سے عاری تھا۔ اس لیے یہ طبقہ محض محنت مزدوری کر کے حکمران طبقوں کو دولت فراہم کرتا تھا۔''(۲۵)

اس پیچیدہ طبقاتی نظام نے نہ صرف اسلامی مساوات کے تصور پر زد لگائی، بلکہ معاشرے میں غیر معمولی رکھ رکھاؤ، حفظِ مراتب، وضع داری اور پُر تکلف طرزِ زیست کو بھی بڑھاوا دیا۔ طبقۂ اشرافیہ کے ہاں تکلّفاتِ زندگی کی یہ صورت بن گئی تھی کہ رسمِ دنیا نبھاتے نبھاتے دم ٹوٹنے لگتا، ظاہری ٹِک سِک درست رکھنے کے لیے قرض کی مے پینا عام دستور ہو گیا۔ وضع بدلنا ناقابلِ معافی جرم ٹھہرا اور فضول خرچی اور نمود ونمائش جیسے غیر صحت مندانہ عوامل معیارِ شرافت وبرتری بن گئے۔

فضول خرچی کے اس مرض میں مسلم اشرافیہ کے ساتھ ساتھ ہندو امراء بھی مبتلا تھے۔ اس حوالے سے راجہ جُگل کشور (م:۱۱۶۹ھ) کی روداد بڑی عبرت آموز ہے۔ راجہ صاحب نے اپنے بڑے لڑکے کنور آنند کشور کی شادی اتنی دھوم دھام سے کی کہ دہلی کے ہر خاص وعام کو مدعو کیا۔ ایک طرف ''صلائے عام'' کی یہ صورت تھی، دوسری طرف کچھ عرصہ بعد جب میر تقی میر نے اُس سے روزگار کی شکایت کی تو وہ شرم سے پیلا پڑ گیا، کہنے لگا: ''میں خود مفلس ہوں اگر کچھ ہوتا تو ہرگز دریغ نہ کرتا۔''(۲۶)

اس طبقاتی معاشرے میں شادی بیاہ کی بھی عجیب صورت بن گئی تھی۔ مسلمانوں میں سیّد، مغل، شیخ اور افغان اونچی ذاتوں میں شمار ہوتے تھے تاہم یہ طبقات عموماً باہمی رشتہ داری سے احتراز برتتے تھے۔ ستم تو یہ تھا کہ ایک حسب نسب کا خیال رکھنے والا سیّد، پیشہ ور سیّد سے رشتے ناطے کا روادار نہیں تھا، اس لیے کہ اس معاشرے میں ذات برادری کا تعین پیشوں کی مناسبت سے ہونے لگا تھا۔ اگر کوئی مغل معاشی حالات سے مجبور ہو کر سقائی کا پیشہ اختیار کر لیتا تو مغل طبقہ اس سے تعلق ختم کر کے رشتہ داری حرام کر لیتا۔ سیّد کی سیادت کتنی ہی مستند ہوتی اگر وہ نان بائی کا پیشہ اختیار کر لیتا تو اس کی سیادت کا وقار ختم ہو جاتا۔ یہی حال افغان اور شیخ برادریوں کا بھی تھا۔(۲۷) میر کے اس

شعر کو اس مخصوص طبقاتی نظام کے تناظر میں بھی دیکھا جائے تو مضائقہ نہیں:

پھرتے ہیں میر خوار کوئی پوچھتا نہیں
اس عاشقی میں عزتِ سادات بھی گئی

اس طبقاتی معاشرے میں فطری طور پر مسترد شدہ، دھتکارے ہوئے اور ادنیٰ طبقات کی توجہ صوفیانہ تعلیمات کی طرف مرکوز ہوئی، جن میں کسی امتیاز کے بغیر احترامِ انسانیت کا درس دیا جا رہا تھا۔ صوفیا نے ظاہری تفریقات کو نظر انداز کرتے ہوئے وحدتِ انسانیت کی بات کی اور مختلف طبقات کو ملانے کے لیے پل کا کردار ادا کیا۔ یہاں یہ دلچسپ حقیقت بھی پیشِ نظر رہے کہ صوفیا نے مقتدر طبقوں کی بجائے ہمیشہ عام لوگوں کو گلے لگایا اور صوفی شعراء نے خاص طور پر اپنی شاعری میں عام لوگوں کی ذہنی ضرورت کو پیشِ نظر رکھا اور روزمرہ کی زندگی سے شعری منظر نامہ مرتب کیا۔ اس کی اہم ترین مثال صوفیانہ شاعری میں ''چرخے'' کی علامت ہے جسے اگرچہ روحانی مقاصد کے لیے استعمال کیا گیا ہے، تاہم لاشعوری طور پر جولاہے کی محنت و مشقت کو عظیم سماجی خدمت کے طور پر بھی تسلیم کیا گیا ہے۔ صوفیا کی یہی 'عوام دوستی' اس عہدِ تاریک کا روشن حوالہ ہے۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ اسپنگلر، آسوالڈ، زوالِ مغرب (جلد: اوّل، دوم)، مترجم: ڈاکٹر مظفر حسن ملک، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۹۸ء،
دیکھیے: جلد اوّل: ص ۲۷، ۲۸، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۱۲۵، ۱۲۶ تا ۱۲۹/ جلد دوم: ص ۵۹، ۴۹۹، ۵۰۰
اسپنگلر کے فلسفۂ تہذیب کے لیے مزید دیکھیے: اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجم: سیّد نذیر نیازی، لاہور:
بزمِ اقبال، ۱۹۹۴ء، ص ۲۱۸، ۲۱۹
۲۔ نورالحسن ہاشمی، ڈاکٹر، دِلّی کا دبستانِ شاعری، لاہور: عشرت پبلشنگ ہاؤس، س ن، ص ۱۷
۳۔ اشتیاق حسین قریشی، ڈاکٹر، برعظیم پاک و ہند کی ملتِ اسلامیہ، کراچی: کراچی یونیورسٹی، ۱۹۶۷ء، ص ۲۲۲
۴۔ اسلم انصاری، ڈاکٹر، اُردو شاعری میں المیہ تصورات، لاہور: مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی، مارچ ۲۰۰۸ء، ص ۶۴
۵۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخِ ادبِ اُردو (جلد دوم، طبع پنجم)، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۵ء، ص ۱۹۸
۶۔ درگاہ قلی خاں، نواب، مرقعِ دہلی، مترجم: ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید یزدانی، لاہور: ایلفا براوو، ۱۹۸۸ء، ص ۹۳، ۹۴
۷۔ مجدد الف ثانی، مکتوباتِ امام ربانی (حصہ دوم)، مکتوب نمبر ۶۷، مترجم: قاضی عالم الدین نقشبندی مجددی، لاہور:
اسلامی کتب خانہ، س ن، ص ۲۳۸
۸۔ حاتم، شیخ ظہور الدین، دیوان زادہ، مرتب: ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، لاہور: مجلسِ ترقیِ ادب، دسمبر ۲۰۰۹ء، ص ۲۵۹
۹۔ ایضاً، ملاحظہ کیجیے: ص ۲۴۶ تا ۲۴۹
۱۰۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخِ ادبِ اُردو (جلد دوم)، ص ۱۹۹
۱۱۔ خلیق احمد نظامی، تاریخِ مشائخِ چشت، لاہور: مشتاق بک کارنر، س ن، ص ۳۴۴
۱۲۔ ایضاً، ص ۳۴۵
۱۳۔ نعیم احمد، ڈاکٹر، شہر آشوب کا تحقیقی مطالعہ، علی گڑھ: ادبی اکادمی، ۱۹۷۹ء، ص ۵۸
۱۴۔ لطف، میرزا علی، تذکرۂ گلشنِ ہند، لکھنؤ: اُتر پردیش اُردو اکادمی، ۱۹۸۶ء، ص ۱۶
۱۵۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخِ ادبِ اُردو (جلد دوم)، ص ۱۳۸
۱۶۔ نعیم احمد، ڈاکٹر، شہر آشوب کا تحقیقی مطالعہ، ص ۶۲
۱۷۔ ایضاً، ص ۶۵

۱۸۔ سودا، مرزا رفیع الدین، کلیاتِ سودا (جلد دوم)، ص ۳۴۵-۳۵۹

۱۹۔ خالصہ زمینیں وہ تھیں جو خاص بادشاہ کی ملکیت ہوتی تھیں اور ان سے محلاتِ شاہی کے اخراجات کا بندوبست کیا جاتا تھا۔

۲۰۔ نجف خاں، عیش پسندی میں اس حد تک بڑھ گیا تھا کہ میر کے لفظوں میں ''مکروہات کے استعمال اور عورتوں کی تماش بینی میں اتنا منہمک ہوا کہ بدن سے طاقت زائل ہوگئی:

'ذکرِ میر'، ص ۳۲۱

۲۱۔ نعیم احمد، ڈاکٹر، شہرآشوب کا تحقیقی مطالعہ، ص ۷۵

۲۲۔ شمس الرحمٰن فاروقی کے مطابق:

''مادھو راؤ سندھیا کو مہابلی نے فرزندِ دل بند، وکیلِ مطلق، مدارالمہام، عالی جاہ، مادھو راؤ جی سندھیا بہادر کے القاب وخطابات سے نوازا تھا۔ کم وبیش سارا ملک ہند اور نظام الملک اور ٹیپو سلطان کے علاقوں کو چھوڑ کر نصف سے زیادہ ملک ہند اس کے زیرِ نگیں تھا۔''

چاند تھے سرِ آسماں، کراچی: شہرزاد، جنوری ۲۰۰۶ء، ص ۹۴

۲۳۔ غلام علی خاں، سیّد، عمادت السعادت، لکھنؤ مطبع نول کشور، ۱۹۸۷ء، ص ۶۵

۲۴۔ معاشی وسائل کا فقدان اور بے روزگاری اس دور کی شاعری کے مستقل مضامین ہیں۔ خاص طور پر اشرافیہ کے حالات بڑے تنگ پڑ گئے تھے کیوں کہ وہ اپنی وضع داری کی وجہ سے معمولی پیشوں اور محنت ومشقت سے بھاگتے تھے۔ انشا نے اشرافیہ کی اس بے کاری کو بڑی عمدگی سے اس شعر میں نظم کیا ہے:

نجیبوں کا عجب کچھ حال ہے اس دور میں یارو
جہاں پوچھو یہی کہتے ہیں ہم بے کار بیٹھے ہیں

۲۵۔ مبارک علی، ڈاکٹر، مغل دربار، لاہور: نگارشات، ۱۹۸۶ء، ص ۱۳۶، ۱۳۷

۲۶۔ میر تقی میر، ذکرِ میر، ترتیب وترجمہ: ڈاکٹر نثار احمد فاروقی، لاہور: مجلس ترقی ادب، جون ۱۹۹۶ء، ص ۲۵۰

۲۷۔ قتیل، مرزا محمد حسین، ہفت تماشا، لکھنؤ: مطبع نول کشور، ۱۸۷۵ء، ص ۱۱۷

❀❀❀

دورِ حاضر اور اقبال-ایک نئی جہت

ڈاکٹر شاہد اقبال کامران*

Abstract:

This article puts forth a discussion about the Iqbal's declare war" against present age in the light of "Zarb-e-Kaleem" the writer of the article stimulate the significance and importance of this declaration in our age. In his views the issues and the problems like capitalism, terrorism, imperialism, colonialism, conflict between Islam and west. Conservative Maulvies or Mullah etc facing our age, were also present iqbal's era. Iqbal believe in dialogue instead of clash and conflict. In-fact iqbal's declaration "of war" is for the abolition of exploitation. This article highlights these aspects of discussions and emphasis on this point that iqbal's thought is a basic need for our age particularly Muslim world.

بیسویں صدی کی تیسری دہائی کے وسط میں منظرِ عام پر آنے والے اقبال کے اُردو مجموعہ کلام ’ضربِ کلیم‘ کے سرورق پر ایک اعلان درج ہے ’اعلان جنگ‘ دورِ حاضر کے خلاف، اس اعلان میں ابلاغ کا ایک جہانِ معانی آباد ہے۔ یہ مجموعہ کلام اپنے متنوع لیکن مرتب و منظّم مشمولات کی نوعیت اور معنویت کے اعتبار سے حد درجہ منفرد، ممتاز اور اقبال کے فلسفہ سیاست و ریاست و مذہب و معاشرت کا عمدہ اظہار بھی ہے اور اس سوال کا موضوع بھی کہ آخر دورِ حاضر کے وہ کون سے پہلو اور عصری رجحانات کی وہ کونسی جہات ہیں جن کے خلاف اقبال نے اعلان جنگ کرنے کی ضرورت محسوس کی اور اس جنگ کے لیے وہ ضربِ کلیم کو ضروری خیال کر رہے ہیں۔

اسی تناظر میں یہ سوال بھی اہم ہے کہ بیسویں صدی کی تیسری دہائی کے وسط اور اکیسویں صدی کی پہلی دہائی کے اواخر کے معاملات و مسائل میں کیا اشتراکات پائے جاتے ہیں؟ اور یہ کہ اقبال کا وہ اعلان جنگ دورِ حاضر

* صدر شعبہ اُردو و اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

میں ہمارے لیے کس قدر معنویت رکھتا ہے؟ تاریخ کے حوالے سے کیے گئے تجزیاتی مطالعات میں اہم ترین امر یہ ہے کہ تغیر، تبدیلی اور تحرک کی لازمی، منہ زور، شدید اور بعض اوقات انسانی ارادوں کے لیے حوصلہ شکن رفتار اور اس کے رخ کا صحیح صحیح اندازہ قائم کیا جائے۔ اگر ہم اس امر کو نظر انداز کریں گے اور تاریخ کو ایک جامد اور اپنے عمل اور ردِعمل کے اعتبار سے یکساں خیال کرتے ہوئے تجزیہ کرنے کی کوشش کریں گے تو غالب امکان یہ ہے کہ درست نتائج تک پہنچنا دشوار ہو جائے۔ ایک صدی پہلے اسلام اور مسلمانوں کے حوالے سے اقبال کی تشویش کا باعث بننے والے امور میں سرفہرست دین کی نمائندگی کرنے والے مولوی حضرات اور بعض علماء کی نادانی، بے خبری، کم علمی اور اس کا پیدا کردہ تصورِ اسلام تھا۔ اقبال اس تصورِ اسلام کا بارہا نشانہ بھی بنے اور تکفیر کے فتوؤں کی زد میں آئے۔ مسلمانوں کی سیاسی محکومی بھی اقبال کے لیے باعث تشویش تھی ایک اور بڑا مسئلہ مسلمانوں کی عملی زندگی میں اسلام کے مقام و کردار اور معنویت کا تھا اور یہ بنیادی مسئلہ بھی تھا۔ اقبال عالم عرب میں فرنگی تخیلات کے زیر اثر قوم پرستی کے خطرناک اور ملت شکن رجحان اور اس کے لازمی نتائج سے بھی آزردہ تھے۔ 'بیچتا ہے ہاشمی ناموسِ دینِ مصطفیٰؐ' اسی آزردگی کا اظہار ہے اور سب سے بڑھ کر اقبال کی تشویش کا باعث سر سے لے پیر تک اسلحے میں غرق مغرب کی فکری اور عملی دہشت گردی تھی کہ بیسویں صدی میں جس کا بڑا نشانہ ترکی کی سلطنت بنی۔ گویا بیسویں صدی کے اوائل میں مسلمانانِ عالم بلا امتیاز سر سے لے کر پیر تک اسلحے میں غرق مغرب کی ہمہ جہت دہشت گردی کا شکار تھے۔ اس وقت دہشت گردی کی یلغار سے مسلمانوں کے اجتماعی وجود کو اسلام نے بچالیا تھا۔ اکیسویں صدی کے اوائل میں دہشت گردی کی اس جنگ میں مسلمانوں کے ساتھ اسلام بھی نشانے پر ہے اور اس جنگ میں ایک بار پھر نادان ملا کا طرزِ فکر و عمل مغربی حیلہ گری کا ممد و معاون ثابت ہو رہا ہے۔

مغرب کی حیلہ گری کا ایک اور بڑا مظہر اخلاقی اقدار کو اقتصادی مسائل سے بالکل الگ کر کے دیکھنے کی روش تھی۔ یہی کیپٹل ازم کا امتیاز بھی تھا اور ہے اور اس کو اقبال حکمتِ فرعونی کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ زندگی کو ایک جامع اکائی کے طور پر محض 'دکان' اور 'منافع' کے پیمانے سے نہیں ناپا جا سکتا۔ فلسفہ سیاست و ریاست کی وہ تمام صورتیں جو خدا کی بستی کو دکان سمجھ کر حصول زر کو ہی حیات انسانی کا اساسی مقصد خیال کرتی ہوں، اقبال ان سب سے بے زار ہے۔ ایک صدی پہلے کچھ ایسی ہی صورت حال کے خلاف اقبال نے اعلان جنگ کیا تھا۔

اقبال اس بات کا گہرا شعور رکھتے تھے کہ مسلمانانِ عالم اور بالخصوص مسلمانانِ مشرق کے مستقبل کا انحصار انہی خطرات کے مقابل اختیار کئے گئے طرزِ فکر و عمل پر ہے۔ اقبال کے ہاں ان بڑے خطرات کے احساس کی اپنی ایک تاریخ ہے اس کا ایک سراغ تو ہمیں ان کے ۱۹۰۴ء کے مضمون 'قومی زندگی' میں ملتا ہے۔ اقبال اس مضمون میں

لکھتے ہیں کہ:

"یہ بدقسمت قوم حکومت کھوبیٹھی ہے، صنعت کھوبیٹھی ہے، تجارت کھوبیٹھی ہے۔اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہوکر ایک بے معنی توکل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے۔"(۱)

بے معنی توکل کا عصا ٹیک کر کھڑی اس قوم کے مذہب کا اس کی اجتماعی زندگی میں کیا کردار ہے؟ اس مضمون میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

"۔۔۔۔۔۔اور باتیں تو خیر، ابھی تک ان کے مذہبی نزاعوں کا ہی فیصلہ نہیں ہوا۔آئے دن کے ایک نیا فرقہ پیدا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو جنت کا وارث سمجھ کر باقی تمام نوع انسانی کو جہنم کا ایندھن قرار دیتا ہے۔غرض کہ ان فرقہ آرائیوں نے خیرالامم کی جمعیت کو کچھ ایسی بری طرح منتشر کر دیا ہے کہ اتحاد و یگانگت کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔مولوی صاحبان کی یہ حالت ہے کہ اگر کسی شہر میں اتفاق سے دو جمع ہو جائیں تو حیاتِ مسیح و آیات ناسخ و منسوخ پر بحث کرنے کے لیے باہمی نام و پیام ہوتے ہیں۔

اور اگر بحث چھڑ جائے اور بالعموم چھڑ جاتی ہے، تو ایسی جوتیوں میں ڈال بٹتی ہے کہ خدا کی پناہ۔پرانا علم و فضل جو علمائے اسلام کا خاصہ تھا نام کو بھی نہیں۔ہاں مسلمان کافروں کی ایک فہرست ہے کہ اپنے دستِ خاص اس میں روز بروز اضافہ کرتے رہتے ہیں۔"(۲)

گویا اسلام کی نمائندگی نہایت نااہل، عاقبت نااندیش اور نادان مولوی صاحبان کے پاس تھی۔یہ مولوی صاحبان مسلمانوں کی سیاسی، معاشی اور معاشرتی تربیت تو کیا کرتے' اخلاقی تربیت کرنے کی اہلیت بھی اپنے اندر نہیں رکھتے تھے۔علی گڑھ میں ۱۹۱۰ء میں دیئے گئے اپنے خطبے میں اقبال بڑے ہی تاسف کے ساتھ اس طبقے کا ذکر کرتے ہیں:

"You know that the ethical training of the messes of our community is principally in the hands of a very inefficient elass of Moulvies or public preaehers, the range of whose knowledge of Muslim history and literature is extremely limited."(۳)

ایسے مولوی صاحبان کا کردار کسی صورت عملی زندگی کے حد درجہ بے رحمانہ مسائل و مصائب کے مقابل مذہب کی اہمیت و معنویت کو ثابت کرنے میں ناکام رہا تھا۔انہوں نے اپنے مذہب کو حوادثِ زمانہ سے محفوظ رکھنے کے لیے اسے اپنی نادانی، کم علمی اور کم فہمی کے حصار میں لے رکھا تھا۔اقبال اس مولوی، ملاّ اور واعظ سے نالاں ہیں۔

اقبال کو اس بات کا گہرا شعور تھا کہ ملا کی یہ نادانی اپنے اثرات کے اعتبار سے خود اس ذات تک محدود نہ رہے گی بلکہ پھیل کر پورے معاشرے کو اپنی لپیٹ میں لے لے گی۔ اقبال نے اپنی معروف اور موثر طویل نظم 'جواب شکوہ' کے بے مثال طرز استدلال کا محور بھی واعظ قوم کی پختہ خیالی سے دوری کو بنایا تھا کہ اس وجہ سے مسلمان وضع میں نصاریٰ اور تمدن میں ہنود نظر آنے لگے تھے۔ اس رویے نے ترقی کی اور یہاں تک سوچا جانے لگا کہ شاید زمانے کے تقاضوں کے ہم رکاب چلنے کے لیے مذہب کو عملی زندگی سے یکسر خارج ہی کر دینا چاہیے۔ ایسی فضا کی تشکیل میں دیگر کے علاوہ مسلمانوں کی سیاسی غلامی' فرنگ کے قومیت و وطنیت کے تصورات نیز مغرب میں عیسائیت کے بطور مذہب تجربے اور عملی زندگی سے اخراج کے پس منظر نے بھی گہرا حصہ لیا۔ ۱۹۳۰ء کے خطبہ الٰہ آباد میں جب اقبال یہ کہتے ہیں کہ:

> "Never in our history has Islam had to stand a great trial than the one which confront it today. It is open to a people to modify, reinterpret or reject the foundational principles of their social structure, but it is absolutely necessary for them to see clcarly what they are doing beforc thcy undertake to try a fresh experiment."(۴)

تو صاف نظر آتا ہے کہ انہیں مسئلے کی سنگینی کا ادراک ہے۔ انہوں نے اپنی کمیونٹی کے سامنے ایک غیر مبہم سوال رکھا اور صاف صاف بتا دیا کہ مسلمانوں کے آئندہ سیاسی' سماجی اور معاشی مستقبل کا انحصار اسی سوال کے راست جواب میں مضمر ہے۔ وہ سوال یہ تھا:

> "Is religion a privat affair? would you like to see Islam as a moral and political ideal, meeting the same fate in the world of Islam as christianity has already met in Europe? "Is it possible to retain Islam as in ethical idea and to reject it as a polity in favour of national politics, in which religious attitude is not permitted to pay any part?"(۵)

ہم دیکھتے ہیں کہ برصغیر میں مسلمانوں کے اجتماعی سیاسی وسماجی وجود اور جداگانہ تشخص کے تحفظ کا اہتمام اسی سوال کے درست تجزیے اور صحیح جواب کے باعث ممکن ہوا۔ حیرت انگیز لیکن افسوسناک امر یہ ہے کہ بیسویں صدی کی تیسری دہائی کا سوال اکیسویں صدی کی پہلی دہائی کے اواخر میں اپنی کم وبیش اسی پرانی صورت میں ہمارے

سامنے موجود ہے۔فرق صرف یہ ہے کہ بیسویں صدی کے اوائل میں ہمارا مذہب اسلام ہمارے اجتماعی وجود کے لیے تقویت کا باعث بنا تھا اور آج اکیسویں صدی کے آغاز میں ہمارے مذہب اسلام کو ہمارے لیے سب سے بڑی کمزوری بنانے کی کوشش کی جارہی ہے۔ایک صدی پہلے اسلام ہمارے مسئلے کا حل تھا، جبکہ آج یہ ہمارے مسئلے کا حصہ بنادیا گیا ہے۔اس سے پہلے کہ ہم اس بات کا جائزہ لیں کہ اسلام ہمارے لیے کمزوری کا عنوان کیسے بنا، آیئے دیکھتے ہیں کہ پچھلی صدی میں اقبال نے اس صورت حال میں کیا رہنمائی کی تھی اپنے صدارتی خطبے کے آخر میں اقبال نے کہا تھا کہ:

"Pass from matter to spirit. Matter is diversity; spirit is light, life and unity.One lesson I have learnt from the history of Muslims. At critical moments in their history it is Islam that has saved Muslims and not vice versa. If today you focus your vision on Islam and seek inspiration from the ever-vitalising idea embodied in it, you will be only reassembling your scattered forces, regaining your lost integrity, and thereby saving your self from total destruction."[۶]

مشکل وقتوں میں اسلام مسلمانوں کی اجتماعی ہستی کی حفظ وبقا کا اہتمام کرتا ہے، اقبال کے اس تاریخی شعور سے لبریز تجزیے نے پچھلی صدی میں مسلمانانِ برصغیر میں زندگی کی ایک تازہ روح پھونک دی تھی۔لیکن بدقسمتی دوطرح سے ساتھ ساتھ چلتی رہی۔ایک یہ کہ پڑھے لکھے متوسط درجے کے عام مسلمانوں کے متوازی قدیم مذہبی تعلیم کے حامل ملاؤں کی جماعت اپنا اثرورسوخ بڑھاتی رہی۔تحریک پاکستان کے دوران اپنی تمام تر سعی کے باوجود یہ جماعت مسلمانوں کی اجتماعی تقدیر کی راہ میں رکاوٹ نہ بن سکی لیکن قیام پاکستان کے بعد یہ مذہبی طبقات جاگیرداروں، عسکری اشرافیہ اور فرنگی ساحروں کے مستقبل کے اغراض کی تکمیل کے لیے دانستہ اور نادانستہ مدد دینے کے وعدے پر نوآزاد مملکت کے جملہ کاروبارِ حیات پر قابض ہو گئے اور دین کی تعبیر کرنے والے عالم فکرِ اسلامی کے تحرک کی راہ میں رکاوٹ بن کر کھڑے ہو گئے۔دوسرے اقبال نے الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کی جس ضرورت کی طرف توجہ دلائی تھی، اسے ملا کے قہروغضب نے روبہ عمل نہ آنے دیا۔ستم یہ دیکھیے کہ صرف اس خوف سے کہ اُردو دان طبقہ Reconstrution کے خطبات کو صحیح تناظر میں شاید نہ سمجھ سکے، اقبال کی وفات کے بیس برس بعد تک سید نذیر نیازی کا نہایت وقیع اور معتبر اُردو ترجمہ شائع نہ ہوسکا، اور ہوا بھی تو ان خطبات کے مطالبات کی طرف

وہ توجہ نہ دی گئی جس کی آرزو اقبال رکھتے تھے۔ تشکیل جدید کے خطبات کے حوالے سے تنگ نظر اور سخت گیر ملا اس مسئلے سے آگے نہیں بڑھ سکا کہ بی اے میں عربی کے مضمون میں گولڈ میڈل حاصل کرنے والے اور لندن یونیورسٹی میں اپنے استاد پروفیسر آرنلڈ کی جگہ، ان کی غیر موجودگی میں متبادل استاد کے طور پر عربی پڑھانے والے اقبال کو عربی زبان آتی تھی یا نہیں؟ ملاّ کا یہ سوال سوئی کی نوک پر بیک وقت بیٹھ سکنے والے فرشتوں کی تعداد والے سوال سے ملتا جلتا ہے۔ دونوں سوال بے معنی اور اصل سوال یا سوالات سے گریز کی ایک شکل ہیں۔ اقبال کی عربی دانی پر سوالات اٹھانے والے اقبال شناسوں نے آج تک یہ سوال نہیں اٹھایا کہ بعض فاضل علماء کہ جو خطبات کی اشاعت پر مبینہ طور پر نالاں رہے، کو انگریزی زباں آتی تھی؟ میں جانتا ہوں کہ یہ سوال بھی کسی بامقصد علمی بحث کا عنوان نہیں بن سکتا لیکن اس سوال کی بے مقصدیت پہلے سوال کی حقیقت کو آشکار کر دیتی ہے۔ اصل سوال یہ ہے کہ کیا اسلام کی ہیت میں حرکت اور تغیر کا کوئی اصول وجود رکھتا ہے یا نہیں؟ اگر ایسا تصور وجود رکھتا ہے تو پھر اسے روبہ عمل لانے میں کیا امر مانع ہے۔ کیا روزمرہ معاملات کے متعلق حاصل کئے جانے والے یا دیئے جانے والے فتاویٰ 'اجتہادِ مطلق' کا متبادل ہو سکتے ہیں؟ کیا ہماری اجتماعی زندگی اپنے اصول میں تحرک کی موجودگی کے ثمرات سے فائدہ اٹھا سکتی ہے؟ اگر ہم اسلام کے بارے میں اپنے تصورات کو مستحکم و متوازی نہیں بنائیں گے، اگر ہم اجتہاد کو محض ایک علمی مسئلہ خیال کرتے ہوئے ایک عملی معاملہ سمجھنے کی طرف مائل نہیں ہوں گے تو دورِ حاضر میں مذہب ہمارے لیے تقویت کا باعث بننے کی بجائے ضعف و ناتوانی کا عنوان بن جائے گا۔

ضربِ کلیم، جو دورِ حاضر کے خلاف اقبال کا اعلانِ جنگ ہے، کے حصے 'اسلام اور مسلمان' میں اقبال کی ایک نظم 'اجتہاد' قابلِ غور ہے:

ہند میں حکمتِ دیں کوئی کہاں سے سیکھے
نہ کہیں لذتِ کردار نہ افکارِ عمیق
حلقہ شوق میں وہ جراتِ اندیشہ کہاں
آہ! محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق
خود بدلتے نہیں، قرآں کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق!
ان غلاموں کا یہ مسلک ہے کہ ناقص ہے کتاب
کہ سکھاتی نہیں مومن کو غلامی کے طریق!

(اجتہاد۔ ضربِ کلیم)

اقبال نے فقیہان حرم کی اس بے توفیقی، محکومی وتقلید وزوال تحقیق کے خلاف اعلان جنگ کیا تھا۔ میں آج آپ کے سامنے یہ سوال رکھنا چاہتا ہوں کہ دور حاضر میں بھی یعنی اکیسویں صدی کے آغاز میں اقبال کا ایک صدی پہلے والا اعلان اسی طرح موثر ہے یا نہیں۔ کیا محکومی، تقلید، زوال تحقیق اور فقیہان حرم کی بے توفیقی میں کچھ فرق آیا ہے؟ ضرب کلیم ہی کی ایک اور نظم پر توجہ مناسب رہے گی، عنوان ہے 'اے پیر حرم'

اے پیر حرم رسم و رہِ خانقہی چھوڑ
مقصود سمجھ میری نوائے سحری کا
اللہ رکھے تیرے جوانوں کو سلامت
دے ان کو سبق خود شکنی ' خود نگری کا
تو ان کو سکھا خارہ شگافی کے طریقے
مغرب نے سکھایا انہیں فن شیشہ گری کا
دل توڑ گئی ان کا دو صدیوں کی غلامی
دارو کوئی سوچ ان کی پریشاں نظری کا

لیکن قریباً ایک صدی کا تجربہ یہ باور کراتا ہے کہ پیر حرم اپنا طرز عمل تبدیل کرنے پر آمادہ و تیار نہیں ہے۔ تو کیا ہم پیر حرم کو اسلام کا اجارہ دار تسلیم کر سکتے ہیں؟ اگر جواب نفی میں ہے تو پھر ہمیں اقبال کے اعلان جنگ کی اہمیت اور عصری معنویت پر غور کرنا ہوگا۔ اس ضمن میں ہمیں فکر اقبال کی روشنی میں کچھ اقدامات کی طرف توجہ دینی ہوگی۔ اقبال کو اس امر کا بڑی شدت کے ساتھ احساس رہا کہ مسلمان اکثریت کے ملک یا معاشرے کو فرقہ وارانہ بنیادوں پر قائم مذہبی گروہوں یا مذہبی سیاسی جماعتوں کے تصورات کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔ اسلام کی حقیقی روح آزاد خود مختار زندگی کے بدلتے تقاضوں اور جدید علوم وفنون کی تعلیم' ایجادات کے اثرات اور نتائج سے حقیقی طور پر آشنا مسلمان معاشرے کے اجتماعی ذہن میں آشکارہ ہو سکتی ہے۔ نہ اجتماعی بصیرت سے کٹے ہوئے اور قدامت کے حصار میں گرفتار مذہبی رہنما، کہ جنہوں نے نادانستہ طور پر سہی اسلام میں بھی ایک طرح کا 'کلیسا' قائم کر لیا ہے کہ جس کی اطاعت بہر طور لازم ہو۔ اس وقت پاکستان میں بدقسمتی سے فرقہ وارانہ بنیادوں پر استوار اور شریعت اسلامی کے اپنے اپنے اور بسا اوقات ایک دوسرے سے متحارب تصورات رکھنے والے مذہبی گروہ قائم اور مصروف ہیں۔ انہوں نے، حیرت انگیز حقیقت یہ ہے کہ مسلمان اکثریت کے ملک کو اسلام کے نام پر یرغمال بنانے کی کوشش شروع کر رکھی ہے، بے لچک موقف، اسلام کے بارے میں ناپختہ تصورات اور ہلاکت خیز اسلحے کی منطق، یہ ان مذہبی گروہوں کا کل اثاثہ ہے انہیں در پردہ ان عناصر کی سرپرستی، تائید اور حمایت حاصل ہے جو پاکستان میں ایک آزاد خود مختار جمہوری اور

فلاحی معاشرے کے قیام کے امکان تک ختم کر دینا چاہتے ہیں۔ اقبال نے اس طرح کی آزاد و خود مختار ریاست کے قیام کا خواب تو نہیں دیکھا تھا۔ ان حالات میں فرقہ وارانہ بنیادوں پر استوار اور مذہب کے نام پر سیاست کرنے والی تمام جماعتوں پر پابندی عائد کی جانی چاہیے۔ ایک مسلمان معاشرے کی ہر سیاسی جماعت، مسلمانوں میں ایک رائے کی علمبردار ہوتی ہے۔ مسلمان اکثریت کے ملک میں کسی سیاسی جماعت کا 'اسلامی' کہلوانا بھی مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ اس طرف توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ یہاں اس بات کی صراحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اقبال کا دورِ حاضر کے خلاف اعلانِ جنگ صرف نادان ملاّ کے ناقص تصورِ اسلام کے خلاف ہی اعلانِ جنگ نہیں تھا، اس اعلانِ جنگ کے دیگر پہلو بھی تھے۔ ان میں دو پہلو خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، ایک غرب زدگی یعنی مغرب پرستی کے خلاف اعلانِ جنگ اور دوسرے عرب زدگی یعنی اسلام کو عرب ملوکیت و شہنشاہیت کے اثرات سے پاک کرانا نیز عرب قوم پرستی کے ملتِ اسلامیہ پر افتراق آمیز اثرات کا خاتمہ۔ مسلمانانِ برصغیر کے لیے ایک علیحدہ' آزاد اور خود مختار ریاست کا مطالبہ کرتے ہوئے اقبال نے کہا تھا کہ اس آزاد مسلم ریاست کے قیام سے:

> "..... for lslam an apportunity to rid itself of the stamp that Arabian imperialism was forced to give it, to Mobilize its law, its education, its culture, and to bring them into eloser contaet with its own original spririt and with the spirit of modern times."(۷)

اقبال تو اسلام کے روشن چہرے کو عرب شہنشاہیت و ملوکیت کی گرد سے پاک کرنے کا خواب دیکھ رہے تھے اور دوسری طرف عصرِ اقبال میں فرنگی تخیلات کے زیرِ اثر فکرِ عرب نے نسل پرستی کی روش اپنا کر گویا روحِ اسلام کو حجاز و یمن سے نکال باہر کیا(۸) اور گویا کیفیت یہ ہوئی کہ:

حکمت مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی
ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز

(خضرِ راہ' بانگِ درا)

خلافتِ اسلامیہ کے خلاف افرنگ کی تائید و حمایت کے ساتھ عرب قوم پرستی نے عالمِ اسلام کو جس طرح ٹکڑوں میں تقسیم کیا، عالمِ اسلام آج تک اس کے پیدا کردہ مصائب و مشکلات سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکا۔ عربوں کے اس سیاسی طرزِ عمل نے اسلام کی وحدت خیز قوت کو مجروح کر کے رکھ دیا اور وہ اس حقیقت کو فراموش کر بیٹھے جس کی طرف اقبال بارہا متوجہ کرتے ہیں کہ:

> "..... lslam is neither Nationalism nor imperialism but a

league of Nations which recognize artificial bourdaries and recial disinctions for facility of reference only, and not for restricting the social horizon of its members."(۹)

مقام افسوس ہے کہ دورِ حاضر میں بھی عالم عرب ملوکیتوں کے زیرِ تصرف ہے اور یہ سمجھنے سے قطعاً قاصر ہے کہ وصالِ مصطفوی کا لازمی مطلب افتراق ہو بھی ہوا کرتا ہے نا کہ امتزاج ہو لہی (۱۰)

اقبال عالم اسلام میں نسلی و وطنی قوم پرستی کے رجحان کے خلاف اعلان جنگ کرتے ہیں۔ دورِ حاضر میں یہ جنگ اپنی پوری معنویت کے ساتھ جاری وساری ہے۔ اقبال نے اپنی معروف مثنوی 'پس چہ باید کرد اے اقوام شرق' میں ملتِ عربیہ کے رخ اور رجحان پر ایک عنوان وقف کیا ہے۔ 'حرف چند با امت عربیہ' اس عنوان کے تحت اقبال عربوں کو ان کے شاندار ماضی کا حوالہ دیکر حال کے فتنۂ افرنگ سے متنبہ کر رہے ہیں:

اے ز افسونِ فرنگی بے خبر
فتنہ ہا در آستینِ او نگر
حکمتش ہر قوم را بے چارہ کرد
وحدتِ اعرابیاں صد پارہ کرد
تا عرب در حلقہ دامش فتاد
آسماں یک دم اماں او را نداد

(حرفے چند با امتِ عربیاں' پس چہ باید کرد اے اقوام شرق)

دورِ حاضر میں دنیائے اسلام کے اجتماعی مصائب کا خاتمہ کرنے کے لیے اولین قدم کے طور پر مسلمان ممالک میں ملوکیت' شہنشاہیت اور ہر طرح شخصی آمرانہ حکومتوں کی جگہ رائے جمہور سے قائم آزاد وخود مختار حکومتوں کے قیام کو ممکن بنانا ہوگا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد استعمار سفید کی تائید وحمایت سے وجود میں آنے والی عرب بادشاہتوں کو رضا کارانہ طور پر اقتدار سے دستبردار ہو کر اقتدار عوام کے حوالے کر دینا چاہیے۔ ایسی صورت میں اس بات کا امکان موجود ہے کہ بعض مسلمان ممالک کے عوام ان بادشاہوں کے علامتی وجود کو برقرار رکھنے پر غور کریں۔ عرب بادشاہتیں ماضی میں بھی نا قابل اعتبار اور قوتِ کار کے اعتبار سے بے کار ثابت ہو چکی ہیں ان کا واحد مقصد اپنے اقتدار کو کسی بھی قیمت پر قائم رکھنا اور اس مقصد کے لیے کسی بھی قیمت پر معاونت کرنے والے ساحرانِ افرنگ کے احکام کی تعمیل کرنا رہ گیا ہے یہ کوئی تازہ واردات یا رجحان نہیں ہے۔ اقبال کے دور میں بھی یہی صورت حال تھی۔ ۲۶ر جولائی ۱۹۳۷ء کو مسئلہ فلسطین پر ایک بیان میں اقبال نے نہایت دردمندی سے عربوں کو ایک مشورہ دیا تھا۔

میرے نزدیک عالم عرب کے لیے یہ مشورہ آج بھی اپنی معنویت اور افادیت کے اعتبار سے اہم ترین ہے۔ اقبال نے اپنے بیان میں کہا تھا کہ:

> ''عربوں کو چاہیے کہ اپنے قومی مسائل پر غور وفکر کرتے وقت عرب ممالک کے بادشاہوں کے مشوروں پر اعتماد نہ کریں۔ کیونکہ بحالات موجودہ ان بادشاہوں کی حیثیت ہرگز اس قابل نہیں ہے کہ وہ محض اپنے ضمیر اور ایمان کی روشنی میں فلسطین کے متعلق کسی صحیح فیصلے یا کسی صائب نتیجہ پر پہنچ سکیں۔''(۱۱)

اگر عرب بادشاہوں نے دستبرداری اختیار نہ کی تو غالب امکان ہے کہ ان مسلمان ممالک کو انقلابات میں سے گزرنا پڑے، لیکن انقلاب کے رخ کا اندازہ قائم کرنا ممکن نہیں ہوتا، انقلاب کا باعث بننے والے، انقلاب کو روبہ عمل لانے والے اور انقلاب کے ثمرات سے فائدہ اٹھانے والے ہمیشہ مختلف ہوتے ہیں۔ اور ایک یہی پہلو انقلاب کا ایسا ہے جسے کسی بھی انقلاب کا حقیقی المیہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

ایک صدی پہلے اقبال نے اقوامِ مغرب کی اسلحہ کے زور پر روبہ عمل آنے والی منطق کو حکمتِ فرعونی قرار دیا تھا حکمتِ فرعونی کا سب سے بڑا اور موثر ہتھیار دہشت گردی ہے۔ اقبال اپنی مثنوی 'پس چہ باید کرد' میں اس حکمتِ فرعونی کے ملت اسلامیہ کے لیے طریقہ واردات کی صراحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

حکمتِ ارباب کیں مکر است و فن
مکر و فن؟ تخریبِ جاں تعمیرِ تن!
مکتب از تدبیر او گیرد نظام
تابکامِ خواجہ اندیشد غلام
شیخ ملت با حدیث دلنشیں
بر مرادِ او کند تجدید دین
از دم او وحدت قومے دو نیم
کس حریفش نیست جز چوبِ کلیم
وائے قومے کشتۂ تدبیر غیر
کار او تخریبِ خود تعمیر غیر

مغرب کے دہشت گردی پر مبنی اس نظامِ عالم میں مسلمان اقوام کے لیے خیر کی کوئی خبر پنہاں نہیں ہے۔

بیسویں صدی کی دوسری اور تیسری دہائی میں اقبال محسوس کر رہے تھے کہ جہانِ پیر کی موت قریب آ چکی ہے اور قافلہ

شرق و غرب انقلاب کی دہلیز پر کھڑا ہے، لیکن انقلاب کے رخ اور مزاج کو طے کرنے میں اقوام ایشیا بالعموم اور مسلمانانِ عالم بالخصوص کوئی کردار ادا کرنے کے لیے آمادہ و تیار نہیں تھے۔ ترکی اور ایران کے تغیرات اقبال کے سامنے تھے۔ ترکی کے رویے اور رخ کو اقبال سراہتے بھی ہیں، لیکن مجموعی طور پر وہ مصطفیٰ اور رضا شاہ کو روحِ شرق کا نمائندہ خیال نہیں کرتے۔ مشرقِ وسطیٰ کی سیاسی تقسیم نو کو بھی محتاط تجزیے کا عنوان بنانا ضروری ہے ورنہ جو خطرناک صورت حال اس وقت پاکستان کو بالخصوص عالم اسلام کو بالعموم درپیش ہے، اس سے نکلنے کی تدبیر سجھائی نہیں دے گی۔ ہمیں اپنی جنگ اور اپنے میدان جنگ کا انتخاب خود کرنا چاہیے۔ دوسروں کی جنگ اور اپنے صحن کو میدان جنگ بنا کر ہم، بالآخر کچھ بھی حاصل نہ کر پائیں گے۔ خاص طور پر اس لیے بھی کہ ہمارے مذہب اور اس کی مختلف تعبیروں کو اس جنگ کا ایندھن بنایا جا رہا ہے اور یہ بجائے خود ایک نہایت خطرناک روش ہے۔ بیسویں صدی کی دوسری دہائی کے آغاز میں مغرب کو مکالمے کی دعوت دینے والا۔ (۱۲)

۱۹۳۶ء میں عصر حاضر کے خلاف اعلان جنگ کیوں کر رہا ہے۔ وجہ صاف ظاہر ہے حالات و واقعات جس سمت رواں دواں تھے اس میں مسلمانانِ عالم کے پاس وہ بنیاد موجود نہ رہی تھی جس پر مکالمہ استوار ہوتا ہے۔ وہ بنیاد تھی علم و عمل کی طاقت، جس کو اقبال حکمت کلیمی اور ضرب کلیم قرار دیتے ہیں، اقبال کی اس ضمن میں پختہ تر رائے یہ تھی کہ:

عصا نہ ہو تو کلیمیؑ ہے کار بے بنیاد!

مسلمانانِ عالم کو علم اور عمل کی دنیا میں اپنے حصے کو مستحکم اور اپنے کردار کو موثر کرنے کی تدبیر کرنا ہوگی اور اس اُصول کو ذہن میں رکھنا ہوگا کہ محبت اور نفرت کا انتخاب نہایت دانشمندی کا تقاضا کرتا ہے۔ کب تک مسلمانانِ عالم اقوام مغرب کی حیلہ گر جنگوں کا ایندھن بنتے رہیں گے؟۔ ہمارا طرز فکر و عمل جنگ نہیں، امن ہونا چاہیے کہ یہی، دراصل اسلام ہے۔

حواشی/حوالے

۱۔ عبدالواحد (مرتبہ) قومی زندگی، مشمولہ: مقالاتِ اقبال، لاہور: آئینہ ادب، باردوم، ۱۹۸۸ء، ص ۸۷

۲۔ ایضاً، ص ۸۷-۸۸

3- The Muslim Community, a Sociological Study, Discourses of lqbal, Compiled and Edited by Shahid Hussain Razzaqi (Lahore: lqbal Academy, 2nd edition, 2003) P:62

4- Presidential Address to the All India Muslim Leege, Discourses of Iqbal, P:78,79

5- Presidential Address to the All India Muslim Leege, Discourses of lqbal, P:79

6- Presidential Address to the All India Muslim Leege, Discourses of lqbal, P:99,100

7- Discourses of lqbal,P:84

۸۔ ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام، ضربِ کلیم، ص ۶۰۸

فکرِ عرب کو دے کے فرنگی تخیلات
اسلام کو حجاز و یمن سے نکال دو!

9- Muhammad lqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, P:126

۱۰۔ نظم بعنوان 'امرائے عرب سے' ضربِ کلیم، ص ۵۲۵-۵۲۶

کرے یہ کافرِ ہندی بھی جراتِ گفتار اگر نہ ہو امرائے عرب کی بے ادبی
یہ نکتہ پہلے سکھایا گیا کس امت کو وصال مصطفویؐ، افتراقِ بولہبی!
نہیں وجود حدود و ثغور سے اس کا محمدؐ عربی سے ہے عالمِ عربی!

۱۱۔ پیامِ مشرق، ۱۹۲۳ء

۱۲۔ رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم
عصا نہ ہو کلیمیؑ ہے کارِ بے بنیاد!

(بالِ جبریل)

اُردو شاعری کے انگریزی تراجم کی روایت
(اجمالی جائزہ)

ڈاکٹر محمد فخر الحق نوری*

عارفہ شہزاد**

Abstract:

This article is about the tradition of English translation of Urdu poetry. It has been traced that it was Mr. Henery Court who translated "Kuliyaat-e-Soda" is to English and published it from Shimla, India in 1872. It is the first known translation of classical Urdu Poetry. Then it was Iqbal who was translated in English. Then much of the progressive writers associated with modernism movement were translated into English. The scholar has mentioned 30 anthologies of the translations.

ادبی ترجمے کے لیے بالعموم ترقی یافتہ زبان سے تراجم کو ترجیح دی جاتی ہے کیونکہ اس طرح نئے اسالیب اور اصناف ہاتھ آنے کی توقع ہوتی ہے۔ اسی سوچ کے تحت انیسویں صدی کے نصف آخر میں انجمنِ پنجاب کے پلیٹ فارم سے آزاد اور حالی نے اردو شعرا کو انگریزی شاعری کے تراجم کی جانب راغب کیا اور خود بھی سرسری طور پر ہی سہی، بعض انگریزی نظموں سے اخذ و ترجمہ کی صورت میں مستفیض ہوئے۔ بعد ازاں بہت سے مشہور شعرا مثلاً اسمٰعیل میرٹھی، نظم طباطبائی، عبدالحلیم شرر، نادر کاکوروی، مولانا ظفر علی خان، سرور جہاں آبادی، غلام بھیک نیرنگ، علامہ اقبال اور حسرت موہانی وغیرہ نے مضامینِ تازہ کی تلاش میں انگریزی شاعری سے اخذ و ترجمہ کا سلسلہ آگے

* چیئرمین شعبہ اُردو، اورینٹل کالج پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔

** سکالر شعبہ اُردو، اورینٹل کالج پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔

بڑھایا۔ یوں واقعی اردو شاعری میں بہت سے نئے اسالیب اور اصناف نے رواج پایا۔[1] تاہم اس کے برعکس اُردو شاعری کی کلاسیکی روایت اور بعد ازاں جدید اور معاصر شعری روایت نے اپنی قوتِ اظہار اور تخلیقی توانائی (Creative Potential) کی بدولت متعدد شرق شناسوں کو اپنی جانب متوجہ کرلیا جنھوں نے اردو کے منتخب شعر پاروں کو انگریزی میں منتقل کر کے ترجمے کی ایک اور روایت قائم کی۔ بعدازاں کئی مقامی مترجمین بھی اس قافلے میں شامل ہوتے چلے گئے۔ یوں اردو شاعری کے انگریزی تراجم بین الاقوامی سطح پر اردو زبان وادب کی شناخت اور پھیلاؤ کا مؤثر وسیلہ بن گئے۔

اُردو سے دستیاب انگریزی تراجم میں مستشرق مترجم ہنری کورٹ (Henry Court) کے کلیات سودا کے منتخبات کے ترجمے کو زمانی تقدم حاصل ہے۔ ہنری کورٹ نے یہ ترجمہ Selection from Kuliyat of Sauda کے نام سے کیا جو شملہ (بھارت) سے ۱۸۷۲ء میں چھپا۔[2]

۱۸۷۲ء کے معلوم نقطۂ آغاز سے اب تک بہت سے کلاسیکی اور جدید اردو شعرا کا کلام انگریزی زبان میں ترجمہ کیا جا چکا ہے۔ یہ تراجم وقتاً فوقتاً رسائل وجراید کے توسط سے بھی منظرِ عام پر آتے رہے اور کتابی شکل میں بھی اشاعت پذیر ہوئے۔ یوں ان تراجم کی تعداد بیسیوں یا سیکڑوں نہیں بلکہ ہزاروں تک جا پہنچتی ہے۔ لگ بھگ ڈیڑھ صدی کو محیط یہ روایت اس امر کی متقاضی ہے کہ اس کے جملہ پہلوؤں کا تحقیقی وتنقیدی زاویوں سے مکمل احاطہ کیا جائے تاہم اس مقالے میں، طوالت سے محفوظ رہنے کے لیے محض کتابی شکل میں منصۂ شہود پر آنے والے اہم شعری تراجم کا حوالہ دینے پر ہی اکتفا کیا جائے گا۔

کتابی شکل میں چھپنے والے تراجم کئی صورتوں میں سامنے آئے ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ ایک ہی شاعر کے کلام کا ترجمہ ایک کتاب کا موضوع بنا ہے۔ دوسری صورت یہ ملتی ہے کہ کئی شعرا کے تراجم ایک کتاب میں یکجا کر دیے گئے ہیں۔ ثانی الذکر زمرے میں بھی دو طرح کی کتابیں ملتی ہیں۔ ایک وہ جن کا مترجم ایک ہی ہے اور دوسری وہ مرتبہ کتابیں جن میں کئی مترجمین کی کاوشوں کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ اس روایت کے آغاز میں ایک ہی شاعر کو ترجمہ کرنے کا رجحان ملتا ہے نیز منتخبہ شاعر کے کلام کے چنیدہ نمائندہ حصے کا انگریزی زبان میں ترجمہ کیا گیا ہے۔ بہت کم ایسی کتب دستیاب ہوتی ہیں جن میں ایک شاعر کے پورے کلام کا انگریزی زبان میں ترجمہ کیا گیا ہو۔

مضمون کے شروع میں زمانی لحاظ سے تقدم کے حامل اردو شاعری کے انگریزی ترجمے کا حوالہ دیا جا چکا ہے اس کے بعد حالی کی شاعری کا ترجمہ دستیاب ہوتا ہے جو جی۔ای۔وارڈ (G.E. Ward) نے The

Quatrain of Hali کے نام سے ۱۹۰۴ء میں کیا۔ یہ ترجمہ حالی کی شاعری کا لفظی ترجمہ (Literal Translation) ہے۔

اردو شاعری کے انگریزی تراجم کی اس روایت کو ۱۹۱۱ء میں ڈی۔سی۔فلٹ (D.C.Philot) نے مزید آگے بڑھایا۔اس نے رنگین کی مثنوی ''فرس نامہ'' کا انگریزی ترجمہ Farsnama of Rangeen or the Book of Horse کے نام سے کیا۔ یہ ترجمہ لندن سے چھپا۔(۳)

اُردو شاعری کے انگریزی تراجم کے ضمن میں یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ ۱۸۷۲ء سے ۱۹۱۱ء تک سامنے آنے والے تینوں تراجم مستشرقین کی کاوش ہیں۔مقامی مترجمین کی طرف سے کوئی کوشش سامنے نہیں آئی۔شاید اس کا سبب انگریزی زبان وادب سے مرعوبیت اور اپنی زبان وادب کی کم مائیگی کا احساس ہو۔غالباً یہ احساس کم تری انگریزوں کے دورِحکومت میں پھیلائے جانے والے اس ڈسکورس (Discourse) کا نتیجہ تھا کہ انگریزی زبان و ادب دنیا کے اعلیٰ ترین زبان وادب ہیں جب کہ مقامی ادبی روایت ناپختہ ہے۔اس صورت حال میں شیخ عبدالقادر اوران کے ہم خیال دانشوروں نے اپنی تحریروں سے مقامی انگریزی دان طبقے کو اس احساس کم تری سے نکالا نتیجۃً جہاں انگریزی زبان میں اردو ادب پر تنقیدی کتب سامنے آنے لگیں وہاں اردو شاعری کے انگریزی تراجم پر بھی طبع آزمائی ہونے لگی۔

۱۹۱۴ء کا سنہ اس لحاظ سے اہمیت کا حامل ہے کہ پہلی بار کسی مقامی مترجم نے اردو زبان کے شاعر کے انگریزی ترجمے کی طرف توجہ دی۔ یہ نبرارن چندر چیٹر جی (Nibrarn Chandra Chatterjee) تھے جنھوں نے حالی کی رباعیات اور قطعات کا ترجمہ Rubaiyat and Qitaat of Hali کے نام سے کیا۔ یہ ترجمہ کلکتہ سے شائع ہوا۔

اسی طرح عنایت خان کی شاعری کا ترجمہ Diwan of Inayat Khan کے نام سے جیسی ڈنکن (Jessie Duncan) نے کیا جو لندن کے صوفی پبلشرز سے ۱۹۱۵ء میں چھپا۔

بعدازاں دو اور اہم تراجم سامنے آئے۔ان میں ایک نواب ذوالفقار علی خان کی کاوش تھا جنھوں نے ۱۹۲۲ء میں اقبال کی شاعری کا ترجمہ "A Voice from the East" کے عنوان سے کیا اور دوسرا اہم ترجمہ حسرت موہانی کی شاعری کا تھا جو "Poetry of Hasrat Mohani" کے نام سے ۱۹۲۲ء میں کراچی سے چھپا۔اس کے مترجم رحمان علی تھے۔

۱۹۳۲ء میں سی۔ایس ٹیوٹ (C.S. Tute) نے قطعاتِ حالی کا منظوم ترجمہ Quatrains of

Hali کے نام سے کیا جو آکسفورڈ یونیورسٹی پریس (Oxford University Press) سے چھپا۔ ان تراجم میں مترجم نے جے۔ای۔ وارڈ کے حالی کی شاعری کے لفظی تراجم کو بنیاد بنا کر منظوم شکل دی۔ کتاب میں اس بات کا ذکر ملتا ہے۔ لکھتے ہیں:

> "The literal translation into English was first published by the late G.E.Ward M.A. of the Bengal Civil Services in 1904. It has been revised by his Exalted Highness, the Nezam's Educational Department, expressing for this book in 1932." (۴)

اس کے بعد انیس سو چالیس اور پچاس کی دہائی میں کیے گئے کلامِ اقبال (اردو) کے چند انگریزی تراجم دستیاب ہوتے ہیں جو درج ذیل ہیں:

1. Altaf Hussain: Complaint and the Answer. Lahore: Orientalia, 1943
2. Ashraf Muhd.: The Devil's Conference. Gujrat: Urdu House, 1951.
3. A. Q. Niaz: Iqbal's Khizr-e-rah. Lahore: Friends in Council, 1952.
4. A.J.Arberry: The Complaint and the Answer. Lahore: Sheikh Mohd. Ashraf, 1955.
5. V.G. Kiernan: Poems from Iqbal. London: John Murray, 1955.

محولہ بالا تراجم میں وی۔جی کیرنن کے ترجمے کو بہت پذیرائی ملی۔ اے۔ جے۔ آربری کا ترجمہ بھی معیاری اور اعلیٰ پایے کا ہے۔ نیز یہی وہ ترجمہ تھا جو مغرب میں اقبال کی صحیح شناخت اور قدر شناسی کا نقطہء آغاز ثابت ہوا۔

۱۹۵۷ء میں جے۔ ایل۔ کول (J.L. Koul) نے کلامِ غالب کا ترجمہ Interpretation of Ghalib کے نام سے کیا جو آتما رام اینڈ سنز دہلی سے چھپا۔

اس دہائی میں کے گئے تین اور تراجم قابلِ ذکر ہیں۔ ایک کیفی اعظمی کی شاعری کا ترجمہ جو پرتیش نندی (Pritish Nandi) نے ۱۹۵۷ء میں "The Poetry of Kaifi Azmi" کے نام سے کیا۔ یہ ترجمہ نئی دہلی سے "The Poet's Press" کے زیرِ اہتمام شائع ہوا۔ اسی طرح ۱۹۵۸ء میں جگر مراد آبادی کی شاعری کا ترجمہ "A Poem" کے نام سے پی بی میک وے (P.B Machway) نے کویتا نئی دہلیسے چھپوایا۔ ۱۹۵۸ء میں خواجہ احمد عباس نے ساحرلدھیانوی کی شاعری کا ترجمہ Shadows Speak کے نام سے کیا جو بک اسٹال بمبئی نے شائع کیا۔

۱۹۶۰ء کی دہائی میں کلامِ غالب بالخصوص مترجمین کی توجہ کا مرکز بنا رہا۔ خاص طور پر ۱۹۶۹ء میں غالب صدی منائے جانے کے سبب کلامِ غالب کے کئی انگریزی ترجمے ہوئے۔ مذکورہ دہائی میں ہونے والے غالب کے تراجم کی اشاعتوں کا مختصر تذکرہ درج ذیل ہے:

1. Ahmad Ali: Selected Poems of Assadullah Ghalib. Roma: I.S.M.F.O, 1969.
2. Anwar Baig Abdulla: Life and Odes of Ghalib. Lahore: Urdu Academy, 1960.
3. Hashim Amir Ali, Whispers of the Angel. New Delhi: Ghalib Academy, 1969.
4. Pavon K. Verma: Ghalib the Man, the Times. New Delhi: Viking, 1969.
5. Ralph Russell: Ghalib - The Poet and His Age. London: Allen and Unwin, 1969.
6. Staya De Mishra: Ghalib's Passion Flowers. New Delhi: Floure Movie Press, 1969.

۱۹۶۰ء کی دہائی میں منصۂ شہود پر آنے والے اقبال کے کلام کے انگریزی تراجم کی اشاعتی تفصیلات یوں ہیں:

1. Annemarie Schimmel: Gabriel's Wing. Lahore: Iqbal Academy, 1963.

2. A. A Sheikh: The Renaninance of Islam. Lahore: Pan Islamic Publication, 1966.
3. A. R. Tariq: The Guide. Lahore: Pan Islamic Publication, 1966.

غالب اور اقبال کی شاعری کے تراجم کے علاوہ چند ایک اور شعرا کے انگریزی تراجم بھی ساٹھ کی دہائی میں ہوئے۔ ان میں اختر الایمان کی شاعری کا ترجمہ Sequences کے نام سے ایم۔ ایچ۔ کے قریشی اور کارلا کپولا (Carla Coppola) نے کیا جو ۱۹۶۴ء میں شکاگو کے پبلشرز فونیکس ونلر (Phoenix Winler) نے شائع کیا۔ بلراج کومل نے اپنی ہی شاعری کا انگریزی ترجمہ Empty Vessel کے نام سے کیا جو نیو جنریشن لکھنؤ سے ۱۹۶۸ء میں چھپا۔ ۱۹۷۰ء کی دہائی میں سامنے آنے والے کلامِ غالب کے انگریزی تراجم کی تفصیل بہ لحاظِ سنین درج ذیل ہے:

1. C.M. Naim: Twenty five Verses of Ghalib. Calcutta: Redbird Books, 1970.
2. Daud Kamal: Ghalib (Reverberation). Karachi: Golden Block Works Ltd, 1970.
3. Inder Jit Lal: Candl's Smoke. Delhi: Saluja Parkashan, 1970.
4. Sardar Jafri and Qurat-ul-Ain Haider: Ghalib and his Poetry. Bombay: Popular Parkashan, 1970.
5. Aijaz Ahmad and Others: Ghazals of Ghalib Versions. New York: Columbia University Press, 1971.
6. Annemarie Schimmel, Dr.: A Dance of Sparks-Imagery of Fire in Ghalib's Poetry. New Delhi, 1971.
7. P. Lal: Ghalib's love Poetry. Calcutta: P. Writers workshp, 1971. [۵]
8. C.M. Naim: Ghalib's Lighter Verse. Calcutta: Red Bird

Book, 1972.(۶)

9. Paranab Bandyo Phadhyay: Hundred Ghazals of Mirza Ghalib. Calcutta: United Writers, 1975.

10. Sarswati Saran: Mirza Ghalib-The Poet of Poets. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1976.

11. Zahir, Mohd.: Distracting Words. Delhi: Idara-e-Amini, 1976. (۷)

12. Yusuf Hussain Khan: Urdu Ghazals of Ghalib. New Delhi: Ghalib Institute, 1977.

13. Sufia Sadullah: Selected Verses of Ghalib. Lahore: Progressive Books, 1978.

14. S. Rahmatullah: Hundred Gems from Ghalib. Karachi: National Book Foundation, 1980.

ستر ہی کی دہائی میں کلامِ اقبال کے درج ذیل انگریزی تراجم چھپے:

1. A.R. Tariq: Rubaiyat of lqbal. Lahore: Sheikh Ghulam Ali and Sons, 1973.

2. Ashraf, Mohd.: Thus Conferred Satan. Gujrat: Urdu House, 1974.

3. Abdul Haleem: The Mosque of Cordoba. Hyderabad: Iqbal Academy, 1976.

4. A.R. Tariq: Longer Poems of Iqbal. Lahore: Sheikh Ghulam Ali and Sons, 1978.

5. Akbar Ali Shah, Syed: Gabriel's Wing. Islamabad: Modern Book Depo, 1979.

۱۹۷۸ء میں سٹرلنگ پبلشرز نئی دہلی کے زیرِ اہتمام کلامِ غالب اور اقبال کے تراجم پر مبنی ایک کتاب Selection from Ghalib and Iqbal سامنے آئی جس کے مترجم کے این سدھا (K.N.Sidha) تھے۔ ۱۹۷۵ء میں مسدسِ حالی کا ترجمہ کراچی کے پیر محمد ابراہیم ٹرسٹ کے زیرِ اہتمام Musaddas-e-Hali کے نام سے چھپا۔ ۱۹۷۸ء میں حالی کی شاعری کا ترجمہ Truth Unveiled کے نام سے اے رؤف نے کیا جو شیخ مبارک علی نے لاہور سے طبع کیا۔

ستر ہی کی دہائی میں پہلی بار کلامِ فیض کا انگریزی ترجمہ ہوا۔ یہ وی۔ جی کیرنن تھے جنھوں نے Poems by Faiz کے نام سے ۱۹۷۱ء میں فیض کے کلام کو انگریزی زبان کا پیراہن دیا۔ یہ ترجمہ لندن کے اشاعتی ادارے جارج ایلین اینڈ ان وِن نے چھاپا۔ اسی سال سی۔ ایم۔ نعیم اور کارلا کپولا نے بھی بہ اشتراک فیض کی شاعری کا ترجمہ کیا۔ یہ کتاب Eleven Poems and One Introduction by Faiz Ahmad Faiz کے نام سے کلکتہ کے پبلشرز ڈائیلاگ (Dialogue) نے چھاپی۔ ۱۹۷۷ء میں ساحر لدھیانوی کی شاعری کا ترجمہ The Bitter Harvest کے نام سے عزیزیہ پبلشرز لاہور سے شایع ہوا۔ مزید برآں وزیر آغا کی شاعری کا ترجمہ Selected Poems کے نام سے پروفیسر میگنس روحل (Prof. Magnuss Rohal) نے کیا جو مکتبہ جدید لاہور سے ۱۹۷۸ء میں چھپا۔

۱۹۸۰ء کی دہائی میں کلامِ غالب کا ترجمہ ایس۔ اے۔ قدیر نے Whispers from Ghalib کے نام سے پیش کیا جو برمنگھم کے جوزف چیمبرلین کالج سے چھپا۔ کلاسیکی شاعروں میں مرزا شوق اور میر انیس بھی مترجمین کا موضوع بنے۔ اس ضمن میں ۱۹۸۲ء میں شاہ عبدالسلام اور جیفری ڈونوگو (Jeffery Donoghue) کا مرزا شوق کی مثنوی زہرِ عشق کا ترجمہ Zahr-i-Ishq or The Poison of Love کے عنوان سے سامنے آیا۔ یہ ڈی۔ کے پبلی کیشنز دہلی کے زیرِ اہتمام چھپا۔

۱۹۸۳ء میں غلام عباس کا میر انیس کی شاعری کا ترجمہ The Immortal Poetry-Marsia of Mir Anis، مجلسِ ملی کراچی نے طبع کیا۔ ۱۹۸۴ء میں کلکتہ میں ورکرز ورکشاپ کے زیرِ اہتمام کلامِ غالب کا ترجمہ "Raina's Ghalib" کے نام سے چھپا۔ اس کے مترجم بی۔ این رائنا (B.N. Raina) تھے۔

۱۹۸۶ء میں حالی کی نظم ''چپ کی داد'' کا کتابی شکل میں ترجمہ Voices of Silence کے نام سے سامنے آیا۔ اس کتاب میں حالی کی ''مجالس النسا'' کا ترجمہ بھی شامل تھا۔ اس کی مترجم Gail Minulat تھیں اور یہ ترجمہ وین گارڈ لاہور سے شائع ہوا۔

انیس سو اسی کی دہائی میں طبع ہونے والے کلامِ اقبال کے انگریزی تراجم کی تفصیل درج ذیل ہے:

1. Khuswant Singh: Shikwa and Jawab-e-Shikwa. London: Oxford University Press, 1981.
2. Akber Ali Shah,Syed: The Rod of Moses. Lahore: Iqbal Academy, 1983.
3. D.J. Mathews: Iqbal - A Selection of Urdu Verse. New Delhi: Heritage Publishers, 1983.
4. Qazi Abdul Kabeer: Armagan-e-Hijaz(Urdu). Lahore: Iqbal Academy, 1983.
5. Niaz A.Q.: Iqbal's Superman. Lahore: Ferozesons, 1983.
6. Sadiq Khan Satti: Allama Doctor Iqbal's Bang-i-Dara. Lahore: Ferozesons, 1984.
7. S.K.E. Haider: Twelve Jewels of Iqbal. Maharashtar: Nashiman Publications, 1985.
8. Sadiq Khan Satti: The Carvan of Iqbal. Rawalpindi: Nairang-e-Khyal Publishers, 1988.

اَسّی کی دہائی میں کلامِ فیض کے بھی کئی اہم تراجم سامنے آئے جو یہ ہیں:

1. Ikram Azam: Poems from Faiz. Rawalpindi: Nairang-e-Khyal Publishers, 1982.
2. Daud Kamal: Faiz in English. Karachi: Pakistan Publishing House, 1984.
3. Daud Kamal: The Unicorn and the Dancing Girl (Edited by Khalid Hassan). Karachi: Publishing House, 1984.
4. Maajid Siddiqui: The Flavour. Rawalpindi: Apna Idara, 1985.

5. Mahboob-ul-Haq: An Elusive Dawn. Islamabad: National Commission for UNESCO, 1985.

6. M. Yaqub, Jacobs: Yaqub's Selections and Translations of Poems by Faiz. Notingham: Newsagents, 1987.

7. Naomi Lazard: The True Subject. Lahore: Vangaurd, 1988.

اس دہائی میں غالب، اقبال اور فیض کے علاوہ دیگر شعرا کے تراجم بھی ہوئے۔ ۱۹۸۱ء میں وزیر آغا کی شاعری کا انگریزی ترجمہ، راجندر سنگھ ورما نے کیا جو Half a Century Later کے نام سے پاکستان اکیڈمی، لاہور سے شائع ہوا۔

۱۹۸۲ء میں فارغ بخاری کی شاعری کا ترجمہ Forigh's Poems کے نام سے خالد اکیڈمی لاہور سے چھپا۔ یہ ترجمہ یونس احمر کی کاوش تھا۔

۱۹۸۲ء میں باصر سلطان کاظمی کی شاعری کا ترجمہ Eye کے عنوان سے لندن کے اشاعتی ادارے اوربس (Orbis) سے طبع ہوا۔ اس کے مترجم عالمگیر ہاشمی تھے۔ ۱۹۸۳ء میں جوش ملیح آبادی کی شاعری کا ترجمہ Looking For Light نیوزی لینڈ سے آوٹ رگر (Out rigger) پبلشرز نے شائع کیا۔ ۱۹۸۳ء میں ایم۔ ایچ کے قریشی نے احمد فراز کی شاعری کا ترجمہ The Banished Dreams کے نام سے کیا جو کراچی کے پبلشرز Scend Classics سے چھپا۔ ۱۹۸۷ء میں فرانسس پریچٹ (Francis Pritchett) نے ساقی فاروقی کی شاعری کا ترجمہ A Listening Game کے نام سے کیا جو لندن کے Lokamaya پریس سے چھپا۔

۱۹۸۵ء میں راجندر سنگھ ورما نے حمایت علی شاعر کی شاعری کا انگریزی ترجمہ Flowers in Flames کے نام سے کیا جو المصنفین کراچی سے چھپا۔ ۱۹۸۹ء میں راجندر سنگھ ورما کی نگاہِ انتخاب، میر کی شاعری پر پڑی چنانچہ انھوں نے میر کی شاعری کا ترجمہ Pick of Mir کے نام سے کیا جو نئی دہلی سے Enkay Publishers نے شائع کیا۔

۱۹۸۹ء ہی میں سائیں سُچا (Sain Sucha) نے ساحر لدھیانوی کی شاعری کو Sorcery Urdu Poetry کے عنوان سے انگریزی زبان کے قالب میں ڈھالا۔ اس ترجمے کی اشاعت کا اہتمام سویڈن کے اشاعتی ادارے Rudy Kitabun Frolog نے کیا۔

۱۹۸۹ء میں افتخار عارف کی شاعری کا ترجمہ The Twelfth Man سے، مکتبہء دانیال کراچی سے چھپا۔ اس کی مترجم برنڈا واکر (Brenda Walker) تھیں۔ اسی سال بلراج کومل کی شاعری کا ترجمہ Selected poems کے نام سے نیو دہلی کے سٹرلنگ پبلشرز نے چھاپا۔ اس کے مترجمین بیدار بخت اور لیزلی لیون (Leslie Lavgne) تھے۔

انیس سونوے کی دہائی میں کلاسیکی شعرا کی نسبت جدید اردو شعرا کے کلام کا انگریزی ترجمہ کرنے کا رجحان نمایاں ہوا۔ چنانچہ جہاں اس دہائی میں نظیر اکبر آبادی، غالب، حالی اور اقبال کے تراجم ہوئے وہاں فیض، ن م راشد، اختر الایمان، ضیا جالندھری، جمیل الدین عالی، وزیر آغا، منیر نیازی، کشور ناہید اور امجد اسلام امجد کی شاعری کے تراجم بھی کیے گئے۔

مذکورہ دورانیے میں چھپنے والے انگریزی تراجم کی تفصیل درج ذیل ہے:

1. Prema Johri: Rendering from Ghalib. Delhi: Ghalib Institute, 1996.
2. Tariq Mahmood Khawaja: Rhymed Translations of Ghazals of Ghalib. Islamabad: Dar-ul-Ishaat, 1997.

اسی دہائی میں کلامِ اقبال کے انگریزی تراجم کی اشاعتی تفصیل کچھ یوں ہے:

1. Mustansir Mir: Tulip in the Desert. London: Aurst and Co., 1990.
2. Jamil Naqvi: The Traveller. Karachi: Royal Book Company, 1991.
3. Yaqub Mirza, M.: Selections and Translations from Iqbaliat. Lahore: Iqbal Academy, 1991.
4. Ali Abbas Jafri: The Moon Beams Over the East. Karachi: Royal Book Company, 1994.
5. Saleem A. Gilani: Mosque of Cordoba. Lahore: Iqbal Academy, 1995.

6. Naim Siddiqui: Bal-i-Jibreel. California: 1996.
7. M. A. K. Khalil. Call of the Marching Bell. Lahore: Tayyab Iqbal Printers, 1997.

اقبال اور غالب کے علاوہ جن شعرا کے تراجم کیے گئے ذیل میں ان کی تفصیل بہ لحاظِ سنین دی جارہی ہے:

1991ء میں نظیر اکبر آبادی پر چھپنے والی سوانحی و تنقیدی کتاب The Life and Times of Nazir Akbarabadi میں، مصنف سید محمد عباس نے کلامِ نظیر کے چند منتخبہ حصوں کے انگریزی تراجم پیش کیے ہیں۔ یہ کتاب وین گارڈ (Vangaurd) لاہور سے چھپی۔ اسی سال اختر الایمان کی شاعری کے تراجم پرمبنی کتاب Taking Stock کے نام سے چھپی۔ اس کے مترجمین بیدار بخت اور کیتھلین گرانٹ جیگر (Kethleen Grant Jaeger) تھے۔ یہ کتاب سنگِ میل پبلی کیشنز لاہور سے چھپی۔ اس سال چھپنے والا ایک اور اہم ترجمہ ن۔م۔راشد کی شاعری کا تھا جس کے مترجم ایم۔اے۔آر حبیب تھے اور مذکورہ ترجمہ The Dissident Voice کے نام سے آکسفورڈ پریس دہلی سے شایع ہوا۔ کشور ناہید کی شاعری کا ترجمہ Scream of an Illagitimate Voice بھی اسی سال سنگِ میل پبلی کیشنز لاہور نے چھاپا۔ اس کے مترجمین میں بیدار بخت، ڈاکٹر ڈریلے ایم کوہن (Dr. Derele M. Cohen) اور (Leslie Lavigne) شامل تھے۔ مذکورہ مترجمین میں سے بیدار بخت اور Leslie Lavigne نے بہ اشتراک امجد اسلام امجد کی شاعری کو بھی الگ سے کتابی شکل میں اسی سال ترجمے کے قالب میں ڈھالا۔ یہ کتاب سنگ میل پبلی کیشنز لاہور سے In the Last Days of Autmn کے نام سے طبع ہوئی۔ ۱۹۹۱ء میں سندیپ ٹیگور (Sandip Tagore) نے تبسم کاشمیری کی شاعری کا ترجمہ Fragmented Verses کے نام سے کیا جو بک ٹریڈرز لاہور نے چھاپا۔

۱۹۹۲ء میں نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد کے زیرِ اہتمام ضیا جالندھری کی شاعری کے انگریزی ترجمے پرمبنی کتاب Zia Jalandhri: The Grey Void کے نام سے چھپی۔ اس کے مترجم سلیم گیلانی تھے۔

۱۹۹۳ء میں اسٹیلے ڈرائی لینڈ (Estelle Dryland) نے اپنی تنقیدی کتاب Faiz Ahmed Faiz: Urdu Poet of Social Realism میں کلامِ فیض کے منتخبہ حصے کے انگریزی تراجم بھی پیش کیے۔ یہ کتاب وین گارڈ لاہور سے طبع ہوئی۔ ۱۹۹۴ء میں ڈیوڈ میتھیوز (David Mathews) نے منتخبہ مراثی انیس کا ترجمہ The Battle of Karbla کے نام سے پیش کیا جو روپا اینڈ کمپنی نئی دہلی سے چھپا۔ کلامِ فیض ہی

کے تراجم پر مبنی ایک اور اہم کتاب شیو کے کمار (Shiv. K. Kumar) کی Selected Poems of Faiz Ahmad Faiz کے نام سے سامنے آئی۔ یہ کتاب ۱۹۹۵ء میں وائکنگ (Viking) دہلی سے چھپی۔ علاوہ ازیں شاہد علی آغا نے بھی اسی سال کلامِ فیض کا ترجمہ کتابی شکل میں "Rebell's Silhoutte" کے نام سے کیا جو یونیورسٹی آف میساچوسٹس پریس (University of Manachusettess Press) سے شائع ہوا۔ ۱۹۹۵ء میں محمد ذاکر اور ایم۔ این۔ مینائی (M.N. Menai) نے فیض کی شاعری کا ترجمہ Poems of Faiz Ahmad Faiz. A Poet of the Third World. کے نام سے کیا جو ایم۔ ڈی پبلی کیشنز نئی دہلی سے چھپا۔ ۱۹۹۶ء میں کلامِ فیض کا ترجمہ Faiz Selected Poems کے نام سے چھپا۔ اس کے مترجم تھے صفدر رشید اور یہ ترجمہ، لاہور سے عمیر پبلشرز نے چھاپا۔

۱۹۹۷ء میں جاوید مجید اور کرسٹوفر شیکل (Christopher Schackle) نے حالی کی مسدس مدو جزرِ اسلام کا ترجمہ Hali's Musaddas کے نام سے کیا جو آکسفورڈ یونیورسٹی پریس دہلی سے چھپا۔ اسی سال جمیل الدین عالی کی شاعری کا ترجمہ Destination Beyond Destination کے نام سے بیدار بخت اور ڈاکٹر میری این ارکی (Dr. Mari Anne Erki) نے کیا جو کراچی کے اشاعتی ادارے پاکستان رائٹرز کوآپریشن سوسائٹی نے شائع کیا۔

نوے کی دہائی میں جدید نظم گو شاعر ڈاکٹر وزیر آغا کی شاعری کے کئی انگریزی تراجم سامنے آئے۔ ان تراجم کی اشاعتی تفصیلات درج ذیل ہیں:

1. Muzzafar A. Ghaffar: Winds on Fire. Lahore: Pakistan Books and Literary Sounds, 1994
2. Prof. Azad Gulati: Seven Poems of Wazir Agha. Lahore: Maktaba Auraq, 1995
3. Dr. Satya Pal Anand: Mild and Mellows. Lahore: Funoon Publishers, 1996
4. Wazir Agha: Wazir Agha Poems and Haiku Poems. Lahore: Maktaba Kaghdi Parahan, 1999.

موخر الذکر ترجمے کے مترجم وزیر آغا خود تھے۔

۱۹۹۸ء میں مکتبہء اوراق نے بھی وزیر آغا کی شاعری کا ترجمہ Selected Poems of Wazir Agha کے نام سے شائع کیا۔ یہ بہت سے مترجمین کی مشترکہ کاوش تھا۔ ۱۹۹۸ء ہی میں Riz Rahim نے کلام فیض کا انگریزی ترجمہ کتابی شکل میں In English Faiz Ahmad Faiz A Renowned Poet کے نام سے کیا۔ یہ ترجمہ لبرس کارپوریشن (Libris Corporation) لندن سے چھپا۔

۱۹۹۸ء میں کے۔سی کندا (K.C. Kanda) نے میر کی شاعری کا ترجمہ Selected Poetry of Mir کے عنوان سے کیا۔ یہ ترجمہ دہلی کے سٹرلنگ پبلشرز نے چھاپا۔

۱۹۹۹ء میں سہیل صفدر نے منیر نیازی کی شاعری کا ترجمہ Poetical Works of Munir Niazi کے نام سے کیا۔ یہ کتاب سنگِ میل پبلی کیشنز لاہور سے طبع ہوئی۔

اکیسویں صدی بھی اپنے جلو میں بہت سے تراجم لے کر آئی۔ ان تراجم کی تفصیل بہ لحاظ سنین درج ذیل ہے:

1. Riaz Ahmad: N.M.Rashid-Hasan the Pot Maker and Other Poems. Lahore: Feroze Sons, 2000.
3. Sarfraz Khan Niazi: Love Sonnets of Ghalib. Lahore: Ferozesons, 2000.
3. Baidar Bakht and Kathleen Grant Jaeger: My Journey (Poetry of Ali Sardar Jafri). New Delhi: Sterling Publishers, 2000.
4. Wazir Agha: Is Anyone there? Lahore: Maktaba Kaghdi Parahan, 2001.
5. Asif Farrukhi: The Distance of A Shout. (Poetry of Kishwar Nahid). Karachi: Oxford University Press, 2001.
6. Robert Bly and Sunil Dutta: The Lightening should have fallen on Ghalib. New Delhi: Rupa and Co., 2001
7. Khawaja Tariq Mahmood. Poetry of Faiz Ahmad Faiz. New Delhi: Abhinav Publications, 2002.

8. O.P. Kejarival: Ghalib in Translation. New Delhi: U.S.B. Publication, 2002.
9. Shiv. Kumar: Best of Faiz. New Delhi: U.S.B. Publications, 2002.
10. Ralph Russell. The Seeing Eye. (Poetry of Ghalib). Lahore: Alhamra Publishers, 2003.
11. Muhd. Salim-ur-Rehman and others: Sitare Mere Humsafar, Funo-Shakhsiat-e-Amjad Islam Amjad. Doha' Qatar: Majlis-e-Farogh-e-Ghalib, 2004.
12. Kunwar Rajinder Sing Rana: Diwan-e-Ghalib. New Delhi: Anmol Publication, 2005.
13. Daud Kamal and Khalid Hasan: O City of Liglts. Lahore: Oxford University Press, 2006.
14. Servat Rahman. Diwan-e-Ghalib. New Delhi: Ghalib Institute, 2006.
15. Tariq Masud Qasmi: Love Encompasses All. Lahore: Jahangir Book Depot., 2006(یہ امجد اسلام امجد کی شاعری کے تراجم ہیں)
16. Daud Kamal: Flowers on a Grave. Lahore: Oxford University Press, 2007.
17. Baidar Bakht and Marie-Anne Erki: Shifting Sands. Lahore: The Packages Ltd., 2010.(اس کتاب میں امجد اسلام امجد کی شاعری کے تراجم پیش کیے گئے ہیں)
18. Shaukat Jamil: Vox Anglica. Lahore: Nia Zamana Publications, 2010.

(یہ کتاب غالب کے تراجم پر مبنی ہے)

ابھی تک جن کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے ان میں مترجمین نے ایک کتاب میں ایک ہی شاعر کے منتخب کلام کا انگریزی ترجمہ پیش کیا ہے۔ ان کے علاوہ اردو شاعری کے انگریزی تراجم کے ایسے مجموعے بھی ہیں جن میں شعرا کے منتخب کلام کے ترجموں کو کتابی شکل میں یک جا کر دیا ہے۔ اس ضمن میں ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ دو یا دو سے زائد مترجمین نے مل کر تراجم کا ایک مجموعہ مرتب کیا ہے۔ یہاں یہ وضاحت بھی بے جا نہ ہوگی کہ اکثر مترجمین نے کلاسیکی اور جدید شاعری دونوں کے منتخب تخلیق کاروں کے کلام کے انگریزی تراجم پیش کیے ہیں۔ ذیل میں ان مجموعوں کی سنہ وار تفصیل دی جا رہی ہے۔ نیز کتاب کے نام کے ساتھ قوسین میں ان شعرا کا نام بھی درج کیا جا رہا ہے جن کے کلام کے تراجم اس میں شامل کیے گئے ہیں۔ جن کتب تک براہِ راست رسائی ممکن نہیں ہو سکی ان کی محض اشاعتی تفصیلات کا اندراج کیا گیا ہے۔ ایسی کتب کا حوالہ مختلف ویب سائٹس سے لیا گیا ہے:

1. Inayat Khan and Jessie Duncan West Brook: Hindustani Lyrics Rendered from the Urdu. London: Sufi Publishing Society, 1919. (۸)

2. Ahmad Ali: The Falcon and the Hunted Bird, Anthology of Urdu Poetry from 17th to 19th Century. Karachi: Kitab Publishers, 1950.

(ولی، درد، میر، سودا، انشا، ظفر، آتش، ذوق، غالب، مومن اور داغ)

3. A.Q. Niaz: Cries in the Night. Lahore: Majmai Bahrain, 1952.

(احمد ندیم قاسمی، عبدالمجید بھٹی، فیض، حفیظ ہوشیارپوری، حفیظ جالندھری، محمد خلیل الرحمٰن، کلیم اللہ الدین، مختار صدیقی، قیوم نظر، ن م راشد، محمد صفدر)

4. Pritam Saini: Buds and Blazes, An Anthology of the Best Urdu Poems of Sahir Ludhyanvi, Majaz Lakhnavi and Sardar Jafri. Gurdaspur: C.C. College, 1953. (۹)

5. G. Allana (Editor): Presenting Pakistani Poetry. Karachi: Pakistan Writer's Guild, 1961.

(اقبال، اختر شیرانی، ظفر علی خان، جوش، فیض، ن م راشد، احسان دانش، مختار صدیقی، احمد ندیم قاسمی، جمیل الدین عالی، شان الحق حقی، ابنِ انشا، خلیل الرحمٰن اعظمی، قیوم نظر، یوسف ظفر، شیخ ایاز، عزیز احمد عزیز)

6. Yunus Said (Editor): Ten Years of Vision. Karachi: Vision, 1963.

(اے۔ اے۔ اختر، عطیہ حسن، فیض، فرمان اللہ خاں، کلیم اختر، خلیل الرحمٰن اعظمی، مہدی علی سلجوق، ن م راشد، عمر علی چوہدری، قیوم نظر، ریاض قدیر، صفیہ دین، سید علی احسن، سید قمر الزمان، توفیق رفعت)

7. D.J. Mathews and Christopher Shackle: An Anthology of Classical Love Lyrics. London: Oxford University Press, 1972. (۱۰)

8. Ahmad Ali: The Golden Traditon. London: Columbia University Press, 1973.

(ولی، سراج الدین، سودا، میر تقی میر، درد، محمد ناظر، میر غلام حسن، انشاء اللہ خان انشا، بہادر شاہ ظفر، آتش، ابراہیم ذوق، غالب، مومن، انیس، داغ)

9. Anis Nagi: Modern Urdu Poems from Pakistan. Lahore: Jamaliat, 1974.

(فیض، راشد، میراجی، احمد ندیم قاسمی، مجید امجد، ظہیر کاشمیری، ضیاء جالندھری، صفدر میر، منیر نیازی، جیلانی کامران، حبیب جالب، عباس اطہر، زاہد ڈار، صلاح الدین محمود، انیس ناگی، سلیم الرحمٰن، کشور ناہید، اعجاز فاروق)

10. Dr. Annemarie Schimmel: Pain and Grace. Leiden: F.J. Brills, 1976.

(میر درد اور میر تقی میر)

11. Mahmood Jamal: Penguin Book of Modern Urdu Poetry. London: Penguin Books, 1986.

(فیض، راشد، میراجی، اختر الایمان، علی سردار جعفری، کیفی اعظمی، احمد ندیم قاسمی، احمد فراز، مصطفےٰ زیدی، ساقی فاروقی، ساحر لدھیانوی، کشور ناہید، حبیب جالب، عمیق حنفی، فہمیدہ ریاض، افتخار عارف)

12. Baidar Bakht and Kathleen Grant Jaeger: An Anthology

of Modern Urdu Poetry. Delhi: Educational Publishing House, 1987.

(مخدوم محی الدین، راشد، فیض، میراجی، علی سردار جعفری، اختر الایمان، منیب الرحمٰن)

13. M.H.K. Qureshi: An Anthology of Modern Urdu Poetry. Toronto: Urdu Society of Canada, 1988. (۱۱)

14. Waqas Ahmad Khawaja: Morning in the Wilderness. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 1988.

(فیض، راشد، منیر نیازی، ناصر کاظمی، کشور ناہید، زاہد ڈار، جاوید شاہین)

15. K.C.Kanda: Master Piece of Modern Urdu Poetry. New Delhi: Sterling Publishers, 1990.

(فراق گورکھپوری، جوش، ہری چند اختر، آنند نارائن ملا، اختر شیرانی، گوپال متل، مخدوم محی الدین، ن م راشد، اسرار الحق مجاز، فیض، میراجی، معین احسن، آل احمد سرور، علی سردار جعفری، مجید امجد، جاں نثار اختر، احسان دانش، سکندر علی واجد، اختر الایمان، غلام ربانی تاباں، احمد ندیم قاسمی، جگن ناتھ آزاد، کیفی اعظمی، قتیل شفائی، ساحر، ناصر، بلراج کومل، منیر نیازی، احمد فراز، محمود سیدی، ندا فاضلی، کشور ناہید، پروین شاکر)

16. K.C.Kanda: Master Pieces of Urdu Ghazals - from 17th to 20th Century. Lahore: Vangaurd, 1990.

(ولی، درد، میر تقی میر، غالب، مومن، اقبال، حسرت موہانی، فراق، فیض)

17. Daud Kamal: Four Contemporary Poets. Islamabad: National Books Foundations, 1992.

(فیض، منیر نیازی، احمد ندیم قاسمی، احمد فراز)

18. Anaisur Rahman: Fire and the Rose. New Delhi: Rupa and Co., 1995.

(تصدق حسین خالد، محمد دین تاثیر، مخدوم محی الدین، راشد، فیض، میراجی، علی سردار جعفری، مجید امجد، اختر الایمان، مختار صدیقی، کیفی اعظمی، ساحر لدھیانوی، سلام مچھلی شہری، وزیر آغا، منیر نیازی، منیب الرحمٰن، جیلانی

کامران، خلیل الرحمٰن اعظمی، باقر مہدی، محمد علوی، عمیق حنفی، بلراج کومل، قاضی سلیم، محمد سلیم الرحمٰن، عباس اطہر، صلاح الدین محمود، زبیر رضوی، کمار پاشی، زاہد ڈار، شہریار، ساقی فاروقی، افتخار جالب، احمد ہمیش، ندا فاضلی، کشور ناہید، عادل منصوری، فہمیدہ ریاض، نسرین انجم بھٹی، افضال احمد سید، سرمد صہبائی، اصغر ندیم سید، سارہ شگفتہ، عذرا عباس، شائستہ حبیب، ذیشان ساحل)

19. Umesh Joshi: 786 Ashar of Ghalib and 25 other poets. New Delhi: Ropa and Co., 1995.

(ولی، نظیر اکبر آبادی، سودا، میر، درد، مصحفی، انشا، ناسخ، آتش، ذوق، غالب، مومن، ظفر، امیر مینائی، داغ، حالی، اکبرالٰہ آبادی، جلال، اقبال، شاد عظیم آبادی، جوش، جگر مراد آبادی، آرزو، فراق، وحشت، فیض)

20. Rajinder Singh Verma: Contemporary Urdu Verse. Lahore: West Pakistan Urdu Academy, 1995.

(فیض، ساحر لدھیانوی، افتخار عارف، اختر الایمان، جمیل الدین عالی، قتیل شفائی، بیتاب، منیر نیازی، کیفی اعظمی، ثروت حسین، احمد فراز، شائستہ حبیب، شہریار، منیب الرحمٰن، قاضی سلیم، پرتو روہیلہ، عمیق حنفی، بلراج کومل، شان الحق حقی، اصغر ندیم سید، فخر زمان، ایس۔ڈی۔ پرواز، ثمینہ راجہ، انور سدید، تخت سنگھ، جمیل یوسف، کمال احمد صدیقی، امجد اسلام امجد، محمد ایاز، مرتضٰی برلاس، کرشن موہن، سرمد صہبائی، حمایت علی شاعر، شمس الرحمٰن فاروقی، ادا جعفری، عزیز قیسی، راج نرائن راز، عادل منصوری، اعجاز فاروقی، ماہ طلعت زیدی، حامدی کاشمیری، کمار پاشی، وزیر آغا، مظہر امام، فہمیدہ ریاض، شہرت بخاری، کے۔کے۔طور، نظیر صدیقی، رفعت سروش، ڈاکٹر محمد حسن، احمد ندیم قاسمی، اظہر جاوید، صابر، دیپک قمر، مظفر حنفی، محسن بھوپالی، اے۔این ملا، شاہد ماہلی، ریاض مجید، فارغ بخاری، وحید قریشی، پروین شاکر)

21. Rukhsana Anwar: Beyond Belief. Lahore: Maqbool Academy, 1996.

(عشرت آفرین، سعیدہ خضدار، کشور ناہید، فہمیدہ ریاض، نیلما سرور، سارہ شگفتہ، زہرہ نگاہ)

22. K.C. Kanda: Master Pieces of Urdu Nazm. Karachi: Pak Amercian Commercial Ltd., 1996.

(قلی قطب شاہ، میر تقی میر، نظیر، مرزا شوق، انیس، حالی، اکبرالٰہ آبادی، اقبال، چکبست، حفیظ، جوش ملیح

آبادی، اختر شیرانی، ن م راشد، میراجی، مجاز، فیض، ساحر لدھیانوی)

23. Francis Pritchett and Asif Aslam: An Evening of Caged Birds. Karachi: Oxford University Press, 1999.

(افضال احمد سید، تنویر انجم، ثروت حسین، ذیشان ساحل، سعید الدین، سارہ شگفتہ)

24. K.C. Kanda: Master Pieces of Urdu Rubayiat. New Delhi: Sterling Publishers, 1999.

(قلی قطب شاہ، سراج اورنگ آبادی، رفیع سودا، انشا، بہادر شاہ ظفر، آتش، ذوق، امیر مینائی، داغ، حالی، اکبرالٰہ آبادی، شاد عظیم آبادی، فانی بدایونی، چکبست، اصغر گونڈوی، جگر مراد آبادی، جوش ملیح آبادی، ناصر کاظمی)

25. K.C. Kanda: Master Pieces of Humerous Urdu Poety. New Delhi: Sterling Publishers, 2002.

(اکبر، ظریف لکھنوی، حاجی لق لق، شوکت تھانوی، واقف مراد آبادی، سید محمد جعفری، شہباز امروہوی، مجید لاہوری، ظریف جبل پوری، فرقت کاکوروی، رضا نقوی واہی، ضمیر جعفری، راجہ مہدی علی خان، دلاور فگار، نذر برنی، ساغر خیامی)

26. M.A.R. Habib: An Anthology of Modern Urdu Poetry. New York: Modern Language Association, 2003.

(مجید امجد، فیض، ساقی فاروقی، اکبر حیدرآبادی، اختر الایمان، میراجی، کشور ناہید، منیر نیازی، ن م راشد، فہمیدہ ریاض)

27. K.C.Kanda: Master Pieces of Patriotic Urdu Poetry. New Delhi: Sterling Publishers, 2005.

(سودا، میر، نظیر، ظفر، آزردہ، غالب، واجد علی شاہ، اختر، داغ، حالی، اکبر، شبلی، رام پرشاد بسمل، اقبال، درگا سہائے سرور، ظفر علی خان، حسرت، محمد علی جوہر، چکبست، تلوک چند محروم، فراق، جوش، اشفاق اللہ خان، حفیظ، اختر شیرانی، ساغر نظامی، گوپال متل، مخدوم محی الدین، روش صدیقی، مجاز، فیض، معین احسن جذبی، علی سردار جعفری، جاں نثار اختر، احسان دانش، جگن ناتھ آزاد، اقبال احمد سہیل، ساحر لدھیانوی، کیفی اعظمی)

28. Mehr Afshan Farooqi (ed.): The Oxford Indian Anthology of Modern Urdu Literature. Vol.1, Lahore Oxford Universtiy Press, 2007.

(اکبر، فانی، اقبال، حسرت، چکبست، یگانہ، فراق، مخدوم، مجاز، راشد، فیض، میراجی، علی سردار جعفری، مجید امجد، اختر الایمان، منیب الرحمٰن، ناصر، محمد علوی، خلیل الرحمٰن اعظمی، ابن انشا، بلراج کومل، منیر نیازی، احمد مشتاق، ظفر اقبال، کمار پاشی، ساقی فاروقی، افتخار جالب، اخلاق احمد خان، شہریار، عادل منصوری، بلقیس ظفیر الحسن، عرفان صدیقی، کشور ناہید، امجد اسلام امجد، فہمیدہ ریاض، عذرا عباس، سارہ شگفتہ، تنویر انجم)

29. Iftikhar Arif and Waqas Khawaja: Modern Poetry of Pakistan. London: Darkly Archive Press, 2010.

(اقبال، جوش حفیظ، سمندر خان سمندر، امیر حمزہ خان شنواری، راشد، فیض، استاد دامن، شریف کنجاہی، میراجی، مجید امجد، گل خان نصیر، غنی خان، احمد ندیم قاسمی، وزیر آغا، شیخ ایاز، احمد راہی، ضیا جالندھری، جانباز جتوئی، ادا جعفری، ناصر کاظمی، جمیل الدین عالی، حبیب جالب، منیر نیازی، مصطفیٰ زیدی، احمد فراز، ظفر اقبال، آفتاب اقبال شمیم، طاؤس بنہالی، تنویر عباسی، زہرہ نگاہ، عطا شاد، کشور ناہید، شبنم شکیل، افتخار عارف، امجد اسلام امجد، سرمد صہبائی، فہمیدہ ریاض، نسرین انجم بھٹی، یاسمین حمید، سحر امداد، پروین شاکر، پشپا ولابھ، حسینہ گل)

30. Yasmeen Hameed: Pakistani Urdu Verse-an Anthology. Lahore: Oxford University Press, 2010.

(راشد، فیض، میراجی، مجید امجد، احمد ندیم قاسمی، عزیز حامد مدنی، وزیر آغا، منیر نیازی، ضیا جالندھری، ادا جعفری، جیلانی کامران، سلیم احمد، حسن عابدی، مصطفیٰ زیدی، احمد فراز، اختر حسین جعفری، اسد محمد خاں، جاوید شاہین، شہزاد احمد، آفتاب اقبال شمیم، محمد سلیم الرحمٰن، زہرہ نگاہ، ساقی فاروقی، افتخار جالب، زاہد ڈار، انیس ناگی، فاروق حسن، احمد ہمیش، کشور ناہید، خورشید رضوی، شبنم شکیل، افتخار عارف، امجد اسلام امجد، عبدالرشید، نسرین انجم بھٹی، سرمد صہبائی، افضال احمد سید، فہمیدہ ریاض، شائستہ حبیب، محمد اظہار الحق، سعادت سعید، ثروت حسین، غلام حسین ساجد، فاطمہ حسن، شاہدہ حسن، ابرار احمد، نصیر احمد ناصر، شاہین مفتی، علی محمد فرشی، عشرت آفرین، زاہد مسعود، تنویر انجم، منصورہ احمد، ثمینہ راجہ، وحید احمد، رفیق سندیلوی، ذیشان ساحل، حارث خلیق، روش ندیم، فرخ یار)

علاوہ ازیں اردو ادب کی تاریخ اور تنقید (بہ زبان انگریزی) کی کتب میں بھی مؤلفین نے ضمنی طور پر کئی

کلاسیکی اور جدید شعرا کے کلام کی مثال دیتے ہوئے ان کے کلام کا انگریزی ترجمہ پیش کیا ہے۔ ان میں سے کئی تراجم اچھے تراجم کی ذیل میں رکھے جاسکتے ہیں۔ اس لیے اردو شاعری کے انگریزی تراجم کے رجحان کی ذیل میں ان کتب سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا مثلاً ڈاکٹر صادق کی Twentieth Century Urdu Literature اور A History of Urdu Literature ڈی۔ جے میتھیوز کی Urdu Literature، رالف رسل کی The Persuit of Urdu Literature، ڈاکٹر اقتدا حسن کی Later Mughals and Urdu Literature، گوپی چند نارنگ کی Urdu Language and Literature-Critical Perspectives، علی جواد زیدی کی A History of Urdu Literature وغیرہ۔

تاہم مذکورہ بالا کتب میں تراجم مقصود بالذات نہیں ہیں بلکہ مؤلفین کا مقصد اردو ادب کی تاریخ و تنقید لکھتے ہوئے ضمناً اردو شاعری کے اقتباسات کو ترجمے کی صورت میں درج کرنا ہے۔

اُردو شاعری کے انگریزی تراجم کی اس روایت کے مطالعے سے یہ بات عیاں ہوجاتی ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ رجحان قوی تر ہوتا چلا جارہا ہے۔ زیرِ نظر مقالے میں پیش کی گئی فہرست کتب یقیناً مکمل اور حتمی نہیں، تاہم اس سے چند نتائج کا استخراج بآسانی کیا جاسکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ اقبال کے بعد غالب اور فیض سب سے زیادہ مترجمین کی توجہ کا مرکز بنے۔ علاوہ ازیں شعرا اور ان کی شاعری کا انتخاب، بالعموم مترجمین کی ذاتی پسند پر منحصر رہا ہے۔ اس میں کسی خاص غیر ذاتی یا معروضی معیار کو ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ نیز ان تراجم کے معیار کا تعین بھی ناقدین کی توجہ کا منتظر ہے تاکہ تراجم کی اس بھیڑ میں کھرے کو کھوٹے سے الگ کیا جاسکے یا بحتاط الفاظ میں ان کی درجہ بندی کی جاسکے۔ اسی نقطۂ نگاہ سے میر (۱۲)، حالی (۱۳)، اقبال (۱۴)، فیض (۱۵)، منیر نیازی (۱۶) اور کشور ناہید (۱۷) کی شاعری کے انگریزی تراجم کے تحقیقی و تنقیدی مطالعات جامعاتی سطح پر کیے گئے ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ دیگر شعرا کے انگریزی تراجم کو بھی تحقیق و تنقید کا موضوع بنایا جائے۔ محققین و ناقدین کی توجہ خیزی کے لیے زیرِ نظر مقالے میں اہم مصادر و منابع کی نشاندہی کردی گئی ہے:

صلائے عام ہے یارانِ نکتہ داں کے لیے

حوالہ جات وحواشی

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Sayyid Abdul Latif: Influence of the English Literature on Urdu Literature. London: Forster Groom Co. Ltd., 1924.

۲۔ www.columbia.edu

۳۔ www.alibris.com

۴۔ C.S. TuTe: "Preface", Quatrains of Hali. London: Oxford University Press, 1932.

۵۔ بحوالہ ثنا نور، اُردو شاعری کے انگریزی تراجم، توضیحی کتابیات۔ غیر مطبوعہ مقالہ برائے ایم۔اے اُردو، لاہور: (مملوکہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری، ۲۰۰۶ء، ص ۹۴

نیز دیکھیے:

www.librarything.com

۶۔ www.columbia.edu

۷۔ www.amazon.com

۸۔ www.lib.washington.edu.

Irene Joshi, Complier: South Asian Literature in English Preindependence Era. U.S.A.: University of Washington, 1998

۹۔ Ibid.

۱۰۔ Ibid

۱۱۔ Ibid

۱۲۔ بشریٰ شریف، میر کی شاعری کے انگریزی تراجم، تحقیقی وتنقیدی مطالعہ، غیر مطبوعہ مقالہ برائے ایم۔اے اُردو، لاہور: (مملوکہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری)، ۲۰۰۳ء

۱۳۔ سدرہ شاہد، کلام حالی کے انگریزی تراجم، غیر مطبوعہ مقالہ برائے ایم۔اے اُردو، لاہور: (مملوکہ پنجاب یونیورسٹی، لائبریری ۲۰۰۵ء

۱۴۔ Prof. Dr. Abdul Ghani: The English Translations of Iqbal's Poetry. (A Critical and Evaluative Study). Lahore: Bazm-e-Iqbal, 1994

۱۵۔ عارفہ شہزاد، کلامِ فیض کے انگریزی تراجم تحقیقی وتنقیدی مطالعہ، غیر مطبوعہ مقالہ برائے ایم۔فل اُردو، اسلام آباد: (مملوکہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی لائبریری، ۲۰۰۶ء

۱۶۔ محمد نواز، کلامِ منیر نیازی کے انگریزی تراجم۔ غیر مطبوعہ مقالہ برائے ایم۔اے اُردو، لاہور: (مملوکہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری، ۲۰۰۷ء

۱۷۔ مدیحہ ناصر، کشور ناہید کی شاعری کے انگریزی تراجم۔ غیر مطبوعہ مقالہ برائے ایم۔اے اُردو، لاہور: (مملوکہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری، ۲۰۰۷ء

❀❀❀

انجمن اشاعتِ علوم مفیدہ پنجاب: مابعد نوآبادیاتی تناظر

ڈاکٹر ناصر عباس نیر*

Abstract:

Author of this article is a young critic and researcher with a particular and pointed point of view.He has tried to deconstruct the myth of enlightenment initiated by colonial masters of India.He takes some of the efforts of loyal indians working as NGO for the emergence of Anjuman e Punjab as"ideological state appratus".His sense of history and critical insight opens new avenues for serious students of literature.

خالی صفحہ، دم گھٹنے کی دہشت کے بعد، میرے لیے سب سے زیادہ دہشت ناک شے ہے۔

(گابرئیل گارشیا مارکیز(۱))

ایک تخلیق کار اور نوآبادیاتی حکم ران میں کوئی مماثلت نہیں، مگر بعض صورتوں میں دونوں کی حسیت کا تقابل، نوآبادیاتی تدبیروں کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ یہی دیکھیے: خالی صفحہ، تخلیق کار کے لیے دہشت ناک ہے کہ وہ اپنے خالی پن سے تخلیق کار کو اس اندیشے میں مبتلا کرتا ہے کہ کہیں وہ بانجھ تو نہیں ہو گیا اور تخلیق کار کے لیے اس سے بڑی دہشت کیا ہو سکتی ہے کہ اس کے اندر وہ الاؤ بجھ جائے جو اسے ایک ناقابل تجزیہ یقین سے شرابور رکھتا ہے کہ الاؤ اس کی روح کو زندہ اور قرطاس پر منتقل ہو کر دنیا کو روشن رکھنے کی قدرت رکھتا ہے -- مگر یہی خالی صفحہ، نوآبادیاتی حکم ران کے لیے انتہائی ترغیب آمیز ہے۔ اس کی حسیّت میں صفحے کا خالی پن کسی طرح کے خوف کے ساتھ وارد ہی نہیں ہوتا۔ تخلیق کار کے برعکس وہ ایک افقی شخصیت کا حامل ہوتا ہے، جس میں اقدار نہیں، بس اوپر تلے، کئی قسم کی خصوصیات جمع ہوتی ہیں، یا عظیم بے لوث انسانی مقاصد کے بجائے عظیم / امپریل سیاسی عزائم ہوتے ہیں، نیز وہ سیاسی و ثقافتی طاقت کے بخشے ہوئے ایک ایسے اعتماد سے لیس ہوتا ہے کہ اسے کوئی بھی متن تشکیل دینے میں ہچکچاہٹ

* اُستاد شعبۂ اُردو، اورینٹل کالج پنجاب یونیورسٹی، لاہور

ہوتی ہے نہ کسی (داخلی و خارجی) پابندی کا خوف؛ تاہم وہ خوف سے یک سر آزاد نہیں ہوتا۔ وہ ہر اس تحریر شدہ صفحے سے دہشت زدہ ہوتا ہے، جسے اس نے نہیں لکھا ہوتا یا جس کی قرأت و تعبیر پر اسے اجارہ حاصل نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ متن کا تصوّر طاقت کے طور پر اور طاقت کا تصور متن کی صورت میں کرتا ہے۔ یہی حسیّت اسے غیر معمولی اعتماد بھی دیتی ہے اور اس کے لیے خوف کا سامان بھی کرتی ہے۔ وہ اس خوف پر غالب آنے کے لیے متن سازی اور تعبیر متن کے وسائل پر اجارہ حاصل کرنے کے کئی اقدامات کرتا ہے۔

ان اقدامات کا لازمی نتیجہ نئے آئیڈیالوجیکل سٹیٹ اپریٹس تشکیل دینے کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔ فرانسیسی نو مارکسی مفکر لوئی التھیو سے نے دو طرح کے ریاستی اداروں میں امتیاز کیا ہے: ابطائی (Repressive) اور آئیڈیالوجیکل۔ پہلی قسم کے ادارے، جن میں فوج، پولیس، عدالت اور جیلیں شامل ہیں، سرکاری ہیں اور دوسری قسم کے ادارے نجی ہوتے ہیں، جن میں التھیو سے مذہب، تعلیم، خاندان، قانون اور سیاست کو شامل کرتا ہے۔ اوّل الذکر اداروں میں تشدّد کو اور ثانی الذکر میں آئیڈیالوجی کو کام میں لایا جاتا ہے۔ التھیو سے پورے وثوق سے کہتا ہے کہ ''میرے علم میں کوئی طبقہ آئیڈیالوجیکل سٹیٹ اپریٹس پر اجارہ حاصل کیے بغیر ریاستی طاقت پر طویل عرصے تک گرفت نہیں رکھ سکتا۔''(۲) انیسویں صدی کے برصغیر میں ۱۸۵۷ء سے پہلے بالعموم اور ۱۸۵۷ء کے بعد (جب پورا برصغیر تختِ برطانیہ کے ماتحت آ گیا) بالخصوص نئے آئیڈیالوجیکل ریاستی اداروں کی تشکیل یا پہلے سے موجود اداروں کی تشکیل نَو کا ایک ہمہ گیر عمل ہمیں جہاں تہاں نظر آتا ہے۔ گویا کہیں خالی صفحوں پر نئے متن رقم کیے جاتے اور کہیں پہلے سے موجود متون کی تعبیرِ نَو کی انتہائی منظم کوششیں کی جاتی ہیں۔ انیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں ہی میں انگریز استعمار کاروں نے تعلیم کو اپنی آئیڈیالوجی کی تشکیل اور فروغ کے سب سے اہم وسیلے کے طور پر منتخب کر لیا تھا۔ ایک استعمار کار کے لیے تعلیم بجائے خود اہم نہیں ہوتی؛ وہ محکوموں کے لیے تعلیم کا تصوّر ایک ایسے عظیم الشان ادارے کے طور پر کبھی نہیں کرتا جو انھیں حقیقی ذہنی آزادی کے حصول، اثباتِ ذات اور سماج و کائنات میں اپنے مرتبے پر غور و فکر کے قابل بنائے اور اگر اس راستے میں کچھ قوتوں یا مظاہر کو حائل دیکھے تو ان کے خلاف مزاحمت کرے۔ استعمار کار کے لیے تعلیم ہمیشہ ایک ذریعہ ہوتی ہے، محکوموں کو مہذب بنانے کا اور مہذب ہونے کا صاف صاف مطلب ہوتا ہے، خاص قسم کی اخلاقی اقدار قبول کرنا، یعنی متابعت اور مطابقت اختیار کرنا۔

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کو ابطائی ریاستی اداروں نے طاقت کے بہیمانہ استعمال سے کچل کے رکھ دیا تھا اور پورے ہندوستان میں امن قائم کر دیا تھا۔ نئی پُر امن فضا، جو ہندوستان کو کم و بیش ڈیڑھ سو برس بعد نصیب ہوئی تھی، نئے آئیڈیالوجیکل سٹیٹ اپریٹس کے فروغ کے لیے بے حد موزوں تھی۔ آئیڈیالوجیکل ریاستی ادارے اسی وقت

پوری کام یابی سے کام کرتے ہیں جب ریاستی طاقت کو نہ صرف عوامی بغاوت کا کہیں خطرہ نہ ہو بلکہ ہر نوع کے سماجی معاملات میں اس کی دخل اندازی کے 'آئینی حق' کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ عوامی وعمومی تسلیم ورضا ہی ریاستی آئیڈیالوجی کے نفوذ کو ممکن بناتی ہے۔ چناں چہ ۲۱ر جنوری ۱۸۶۵ء کو لاہور میں ایک تعلیمی انجمن کی بنیاد رکھی گئی۔ ہر چند اس سے ملتی جلتی انجمنیں برصغیر کے دوسرے شہروں لکھنؤ، بنارس، بریلی، کلکتہ وغیرہ میں پہلے سے کام کر رہی تھیں، مگر لاہور کی انجمن کی جہات اور مقاصد کہیں متنوع اور وسیع تھے۔ اس انجمن کا نام Society for the Diffusion of useful Knowledge in the Punjab رکھا گیا۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ ٹھیک اسی نام کی سوسائٹی لندن میں ۱۸۲۶ء تا ۱۸۴۸ء تک کام کرتی رہی تھی، جسے لارڈ ہنری پیٹر بروگم (Lord Heny Peter Brougham) نے قائم کیا تھا۔ دونوں کے مقاصد میں تھوڑا بہت اشتراک ضرور موجود تھا: لندن کی سوسائٹی، لندن یونیورسٹی اور اس زمانے کے دو معروف طباعتی اداروں (چارلس نائٹ، بیلڈ ون وکارڈک) کے اشتراک سے درمیانے اور مزدور طبقے کے لیے اہم کتب شایع کرتی تھی؛ لاہور کی انجمن نے پنجاب یونیورسٹی لاہور کی بنیاد رکھی اور نئے تعلیمی نصابات کی تیاری میں مدد دی، تاہم دونوں کے نزدیک مطالب مفیدہ کا تصور یک سر مختلف تھا۔

انجمنِ اشاعت علوم مفیدہ پنجاب اپنی ظاہری ہیئت میں ایک غیر سرکاری تنظیم (این جی او) تھی مگر یہ ہندوستانیوں کی اپنی انجمن نہیں تھی۔ ''یہ انجمن سرکار کے ایما پر بنائی گئی تھی۔''[۳] اس کے بنیادگذاروں میں دیوان پنڈت من پھول اور ڈاکٹر جی ڈبلیو لائٹنر شامل تھے۔ دہلی کالج سے فارغ التحصیل، پنڈت من پھول، دفتر کمشنری جالندھر و ہوشیار پور کے صدر، ۱۸۴۹ء میں پنجاب پر انگریزوں کے قبضے کے بعد قائم ہونے والے بورڈ آف ایڈمنسٹریشن میں مترجم اور بورڈ کے جاگیر کے کام پر مامور رہ چکے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ''گورنمنٹ پنجاب کو ایک ایسے شخص کی ضرورت عہدہ میر منشی گری گورنمنٹ کے لیے ہوئی جو صرف اعلیٰ درجے کی قابلیت ہی نہ رکھتا ہو بلکہ جس کی طبیعت مصالحت پسند ہو، جو حالاتِ پنجاب اور رؤسائے پنجاب سے بوجہ کامل واقف ہو اور علاوہ محنتی اور سرگرم ہونے کے ایماندار اور وفادار ملازمِ سرکار ہو، دیوان صاحب مجموعہ ان تمام خوبیوں کے پائے گئے۔''[۴] علاوہ ازیں جب سر رابرٹ منٹگمری نے تعلیم نسواں کی طرف توجہ کی تو دیوان صاحب نے اس غرض سے سکشا سبھا قائم کی۔ یہ محض اتفاق نہیں کہ انجمن پنجاب کا پہلا جلسہ اسی مقام پر ہوا جہاں سکشا سبھا کے اجلاس ہوتے تھے۔ گویا انجمن پنجاب سکشا سبھا کا تسلسل اور توسیع تھی۔ دیوان پنڈت من پھول کی انتظامی قابلیت، انگریز حکومت سے ہر شک وشبہ سے بالا وفاداری اور پنجاب کی اشرافیہ سے واقفیت اور تعلقات، وہ بنیادی اہلیت تھی جو انھیں نوآبادیاتی حکم رانوں کا اعتماد

بخشتی تھی اور ایک آئیڈیالوجیکل سٹیٹ اپریٹس کا ڈول ڈالنے کی نہایت اہم ذمے داری ادا کرنے کے قابل بناتی تھی۔

ڈاکٹر لائٹنر انجمن کے پہلے صدر بنائے گئے۔ دیوان پنڈت من پھول اپنی ساری قابلیت و اہلیت کے باوجود، استعمار زدہ ہندوستان کے شہری تھے، وہ ایک نئے آئیڈیالوجیکل ریاستی ادارے کی تشکیل میں ایک 'مشفق معاون' کا کردار ہی ادا کر سکتے تھے۔ اس ادارے کے مقاصد کا خاکہ، جو ایک ذہنی وفکری کام تھا، تیار کرنے کے وہ 'اہل' نہیں سمجھے جاسکتے تھے۔ یہ اہلیت ڈاکٹر لائٹنر کے پاس تھی۔ محض اس لیے نہیں کہ وہ چند ماہ پہلے (نومبر ۱۸۶۴ء) گورنمنٹ کالج کے پرنسپل منتخب ہو کر آئے تھے اور اس حیثیت میں تعلیمی امور کا گہرا درک رکھتے تھے اور نہ فقط اس لیے کہ وہ یورپی تھے اور استعمار کار طبقے کے فرد اور اس بنا پر پنڈت صاحب کے مقابلے میں استعماری مقاصد کو بہتر طور پر سمجھتے تھے، بلکہ اس لیے بھی کہ وہ اپنے مخصوص پس منظر کے سبب، اس نئی تعلیمی آئیڈیالوجی کو پنجاب میں نافذ کرنے کے اہل تھے، جو لارڈ میکالے کی آئیڈیالوجی کے برعکس تھی۔ پارلیمانی رپورٹ (۱۸۷۴ء سی ۱۰۷۲__II، حصہ سوم) میں لائٹنر سے متعلق رائے دی گئی ہے کہ ''وہ سرکاری تعلیمی نظام کے بارے میں واضح کرتا ہے کہ اس کی لوگوں (ہندوستانیوں) پر حقیقی گرفت معمولی ہے، جو چپ چاپ رہ کر محسوس کرتے ہیں کہ انھیں نظر انداز کیا جاتا ہے اور ان کی قدیم تہذیب سے حقارت برتی جاتی ہے۔''(۵) اسی رپورٹ میں یہ صراحت بھی موجود ہے کہ ڈاکٹر لائٹنر کے اقدامات (Operations) کی بنیاد، ۱۸۵۴ء میں انڈیا آفس سے جاری ہونے والا تعلیمی مراسلہ تھا، جس کا ایک اہم نکتہ رضا کارانہ تعلیمی تنظیموں کا قیام تھا۔ لہٰذا لائٹنر انجمنِ پنجاب کے تصور کے خالق تو نہیں تھے مگر اس کے مقاصد کا خاکہ واضح کرنے کے لیے یہ ہر حال 'موزوں' شخص تھے۔

انجمنِ پنجاب کا قیام ۱۸۵۴ء کے تعلیمی مراسلے کی روح کے عین مطابق تھا۔ اس مراسلے میں اس بات پر زور دیا گیا تھا کہ برصغیر کے باسیوں میں یہ احساس عام کیا جائے کہ وہ اپنے معاملات کے خود نگران ہیں۔ یہ امر حکومت خود اختیاری (سیلف گورنمنٹ) کے اس نوآبادیاتی تصور کا ایک جز تھا، جو ہندوستانیوں پر خود ان کے طریقوں سے حکومت کرنے کا خالص سیاسی تصور تھا۔ انجمن پنجاب کے مقاصد پر نظر ڈالنے سے یہ نکتہ زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔

انجمنِ پنجاب کا اہم مقصد حکومت اور پنجابی اشرافیہ کے درمیان با اعتماد رابطے کی استواری تھا۔ یہ اتفاق نہیں تھا کہ ''انجمن کے پہلے جلسے میں جن لوگوں کو ممبر انتخاب کیا گیا وہ سب کے سب سرکاری عہدے دار، اکسٹرا اسسٹنٹ کمشنر، تحصیل دار، آنریری مجسٹریٹ، رئیس اور جاگیردار تھے۔''(۶) اور نہ یہ امر بلا سبب تھا کہ انجمن کے جلسوں میں سیکریٹری گورنمنٹ پنجاب، لیفٹننٹ گورنر پنجاب، ڈپٹی کمشنر لاہور شریک ہوتے اور اپنے پیغامات

بھجواتے، نیز پرنس آف ویلز نے انجمن میں دلچسپی ظاہر کی۔ مارچ ۱۸۸۲ء میں انجمن کے سالانہ جلسے میں پنجاب کے لیفٹیننٹ گورنر سر رابرٹ ایجرٹن شریک ہوئے جو انجمن کے سرپرست بھی تھے۔ اس جلسے میں انھوں نے جو تقریر کی اس کا یہ حصہ انجمن کے اہم مقصد کو بے نقاب کرتا ہے۔

> ''میں آپ کے جلسوں میں فعال کردار ادا کرنے سے قاصر رہا ہوں، مگر مجھے ہمیشہ انجمن کے مقاصد سے ہمدردی رہی ہے، جو بنیادی طور پر اس ملک کے لوگوں کی اخلاقی اور سماجی اصلاح کے فروغ پر مشتمل ہیں۔ یورپیوں اور مقامیوں کا آپسی ربط، جسے آپ کی انجمن فروغ دے رہی ہے، تمام طبقات کے درمیاں سماجی میل ملاپ کی زیادہ آزادی پیدا کرسکتا ہے..اس صوبے کے باسیوں میں انگریزی تعلیم کی اشاعت کافی نمایاں ہے اور یہ بجائے خود نسلوں کے درمیان بہتر افہام وتفہیم پیدا کرتی ہے۔ آپ کی انجمن میں جن سوالات پر بحث ہوتی ہے، اس میں مقامی اور یورپی شرفا کی آرا سامنے آتی ہیں، اس عمدہ افہام وتفہیم کو بڑھاوا دیتی ہے جو مطلوب ہے؛ یہ بحث جاری رہنی چاہیے۔ میرے نزدیک نسلوں کے درمیان موجودہ علٰیحدگی کی جڑ، مغالطے ہیں۔ ہم جتنا ایک دوسرے کے خیالات اور داخلی محرکات کو سمجھ سکتے ہیں، مل کر کام کرنا اسی قدر آسان ہوتا ہے اور انجمن پنجاب کی طرح کی انجمنیں ہی، سب سے بڑھ کر افہام وتفہیم کو ترقی دیں گی اور اس باہمی شک وشبہ کا قلع قمع کریں گی، جو اب تک چلا آتا ہے۔
>
> حکومتِ ہندوستان نے حال ہی میں، مقامی حکومتِ خود اختیاری پر قرارداد شائع کی ہے۔ آپ کی انجمن اس کام کی تکمیل اور مقامی رائے کو وجود میں لانے اور اسے حقیقت بنانے کے بہت کام آسکتی ہے۔ ایک اور بڑا کام، جسے اپنے ذمے لینا میری نظر میں آپ کے لیے ممکن ہے، وہ ان مختلف معاملات سے متعلق حقائق کی جمع آوری ہے، جو یہاں زیرِ بحث آتے ہیں۔ آرا بہت قابلِ قدر ہیں، مگر یہ ضروری ہے کہ خیالات کو دلائل کے ساتھ پیش کیا جائے اور وہ حقائق جنھیں شماریات ثابت کرے، سب سے بڑھ کر ٹھوس دلائل ہیں جو پیش کیے جاسکتے ہیں۔''(۷)

یہی بات ''انجمنِ پنجاب کے قوانین، تنظیم اور مقاصد'' نامی کتابچے میں لکھی گئی ہے جو ۱۸۸۱ء-۱۸۸۲ء میں انجمنِ پنجاب کے مطبع سے شائع ہوا۔

> ''یہ (انجمن پنجاب) ۱۸۶۵ء سے پنجاب کو متاثر کرنے والے تمام اہم اقدامات سے تن دہی کے ساتھ وابستہ رہی ہے اور مستقل طور پر حکومت نے اس سے مشاورت کی ہے۔''(۸)

لہٰذا اس بات میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ انجمنِ پنجاب کا اصلی مقصد ہندوستانی ذہن پر گرفت حاصل کرنے میں موزوں اقدامات تجویز کرنا تھا۔ ۱۸۵۷ء کے بعد برطانوی نوآبادیاتی ذہن اس حقیقت کو بھانپ چکا تھا کہ ہندوستانی ذہن پر 'حقیقی گرفت' رکھنے، اس کے ارادوں کو سمجھنے اور ارادوں کو اپنے استعماری عزائم کے تابع کرنے

کا معتبر ذریعہ ہندوستانی ذہن کی ترجیحات کا علم ہے۔ گویا اثر انداز ہونے کے لیے اثر پذیری کی صلاحیت سے واقف ہونا ضروری ہے۔ جن مقاصد کو عام طور پر انجمن پنجاب کے مقاصد قرار دیا جاتا ہے، وہ دراصل مذکورہ اہم مقصد کو حاصل کرنے کے طریقے، ذرائع اور راستے تھے۔ مذکورہ کتابچے میں انجمنِ پنجاب کے درج ذیل مقاصد درج کیے گئے ہیں۔

۱۔ قدیم مشرقی علوم کا احیا اور ہندوستان اور اس کے پڑوسی ملکوں کی السنہ، نسلیات، تاریخ اور عتیقیات کی تحقیق کی حوصلہ افزائی

۲۔ دیسی زبانوں کے ذریعے عوام میں علم کا فروغ

۳۔ صنعت اور تجارت کی ترقی

۴۔ سماجی، ادبی، سائنسی اور سیاسی دل چسپی کے سوالات پر بحث، مفید حکومتی اقدامات کو مقبول بنانا، ملک میں وفاداری اور مشترک ریاست کی شہریت کے احساس کو فروغ دینا، عوام الناس کی خواہشات اور مطالبات کے مطابق حکومت کو عملی تجاویز پیش کرنا

۵۔ مفادِ عامہ کے تمام اقدامات میں، صوبے کے تعلیم یافتہ اور بااثر طبقوں کو حکومت کے افسروں کے قریب تر لانا۔ (۹)

۲۰ دسمبر ۱۸۷۸ء کے اخبار انجمن پنجاب میں یہ اور کچھ مزید مقاصد نسبتاً اختصار کے ساتھ شائع ہوئے۔ (۱۰)

حقیقت یہ ہے کہ انجمن جس اہم مقصد کے حصول کی خاطر، ایک آئیڈیالوجیکل ریاستی ادارے کے طور پر وجود میں آئی تھی، وہ کچھ دیگر تدابیر اور ذرائع کا بھی طالب تھا۔ انجمن نے ان کو مخفی رکھنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ چناں چہ اخبارِ انجمن پنجاب کے ہر شمارے کے سرورق پر یہ عبارت شائع ہوتی تھی۔

> ''اس اخبار کا اجرا انجمنِ پنجاب کی طرف سے ہے۔ اس سے مقصدِ اصلی یہ ہے کہ ہمارے ہم وطن خیالاتِ انگریزی اور منشائے سرکار اور سرگزشتِ زمانہ سے واقف ہوں اور سرکار کو دیسی لوگوں کے خیالات ظاہر ہوں تاکہ اس سے حاکم و محکوم دونوں کو فائدہ پہنچے اور بہبودیِ ملک ہو۔''

انجمنِ پنجاب نے اپنے 'مقصدِ اصلی' کے حصول کے لیے جن طریقوں اور ذرائع کی وقتاً فوقتاً نشان دہی کی، وہ کثیر اور متنوع ہیں اور بہ ظاہر متبائن ہیں۔ یہی دیکھیے: قدیم مشرقی علوم کے احیا اور صنعت و تجارت کے فروغ میں آخر کیا قدرِ مشترک ہے؟ یا سماجی، ادبی، سائنسی اور سیاسی دل چسپی کے سوالات کا، وفاداری اور مشترک شہریت کے احساس سے کیا تعلق ہے؟ تاہم غور کریں تو ان مقاصد میں کہیں تضاد نہیں۔ ان کثیر مقاصد کی تہ میں ایک باقاعدہ وحدت موجود ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ تمام مقاصد دراصل ایک بنیادی متن کی تفسیریں ہیں۔ یہ بنیادی

متن 'علومِ مفیدہ' ہے۔

انجمنِ پنجاب کے ضمن میں علومِ مفیدہ کی وضاحت سے عام طور پر گریز کیا گیا ہے۔ لائٹنر نے محض اشارتاً کہا ہے کہ 'علومِ مفیدہ' سے نہ صرف مختلف صنعتوں اور تجارت کے رموز مراد لیے گئے بلکہ اس کی ذیل میں 'معلوماتِ عامہ' کو بھی شامل کیا گیا، جیسے السنہ، نسلیات، تاریخ اور عتیقیات۔(۱۱) جب کہ محمد اکرام چغتائی نے قیاس سے کام لیتے ہوئے کہا ہے کہ ''بظاہر علومِ مفیدہ سے مغربی یا یورپی بالخصوص سائنس اور ٹیکنالوجی سے متعلق علوم و فنون شامل ہیں۔''(۱۲) حقیقت یہ ہے کہ علومِ مفیدہ ایک اصطلاح سے زیادہ ایک فوق تصور ہے۔ اصطلاح کے حدود تو متعین ہوتے ہیں، مگر فوق تصور اپنی اساس، اپنے بنیادی طرزِ استدلال کو قائم رکھتے ہوئے اپنے حدود کو وسیع کرتے چلے جانے کا میلان رکھتا ہے۔ چناں چہ اس کے تحت کئی متبائن و متضاد عناصر منظّم ہونے لگتے ہیں۔ علومِ مفیدہ کے فوق تصور کا بنیادی استدلال نوآبادیاتی آئیڈیالوجی ہے۔ دوسرے لفظوں میں علومِ مفیدہ کا تصور یورپی استعمار کاروں کا خود اپنے موقف یا پوزیشن سے تشکیل دیا گیا تصور ہے۔ لہٰذا انجمن پنجاب نے جن علومِ مفیدہ کی اشاعت کو اپنا مطمحِ نظر بنایا تھا، ان کی افادیت کا تصور نہ تو اہلِ پنجاب نے تشکیل دیا تھا نہ اہلِ پنجاب کے نقطۂ نظر سے تشکیل دیا گیا۔ مگر اس میں اہلِ پنجاب کو باور کرانے کی پوری صلاحیت تھی کہ یہ ان کے حق میں مفید ہے۔ چوں کہ ہر فوق تصور اپنے بنیادی استدلال کو مخفی رکھتا ہے اور اس کا اظہار ہمیشہ بالواسطہ ہوتا ہے، اس لیے اس کی اصل تک رسائی دقت طلب ہوتی ہے، تاہم چوں کہ یہ برابر انتخاب و ترجیح کا عمل انجام دیتا ہے اور انتخاب و ترجیح کے پیچھے بنیادی موقف یا پوزیشن کارفرما ہوتی ہے، اس لیے اس کی اصل بے نقاب ہو ہی جاتی ہے۔

انجمنِ پنجاب نے جن علوم کی اشاعت کی مساعی کیں، ان میں قدیم مشرقی علوم، خیالاتِ انگریزی بذریعہ زبان ہائے دیسی خاص طور پر شامل ہیں۔ صنعت و تجارت کا ذکر فقط برسبیلِ تذکرہ ہے۔ انجمن پنجاب نے پنجاب یا برصغیر میں تو صنعت و تجارت کے فروغ میں کوئی کردار ادا نہیں کیا، تاہم یہ امر اس جانب ضرور اشارہ کرتا ہے کہ تب برطانیہ صنعتی عہد میں داخل ہو چکا تھا اور صنعت و تجارت اس کی اہم ترین اور مفید ترین سرگرمی تھی۔ یہ سمجھنا کہ انجمنِ پنجاب، پنجاب میں برطانیہ کی طرح صنعتی عہد برپا کرنا چاہتی تھی، خام خیالی ہوگی، تاہم وہ برطانوی صنعتی اشیا کے لیے پنجاب اور برصغیر کو ایک منڈی میں بدلنے کی خواہاں ضرور تھی۔ لہٰذا پنجاب میں صنعت و تجارت کے فروغ کا تصور بھی استعماری پوزیشن سے تشکیل دیا گیا محسوس ہوتا ہے۔

انجمن کی اصل توجہ قدیم مشرقی اور نئے انگریزی علوم کی اشاعت کی طرف بطورِ خاص تھی۔ اس کی نظر میں دونوں بہ یک وقت علومِ مفیدہ ہیں۔ آخر الذکر علوم کو مفید قرار دینا تو فی الفور سمجھ میں آتا ہے، مگر قدیم مشرقی علوم کیسے

مفید ہو گئے؟ اگر ایک لمحے کے لیے ہم لارڈ میکالے کی وہ رائے یاد کریں جو اس نے اپنی مشہور تعلیمی رپورٹ میں قدیم مشرقی علوم کی بابت ظاہر کی تھی تو یہ تسلیم کرنا مشکل ہے کہ یورپیوں کی نظر میں مشرق کے کلاسیکی علوم کوئی افادیت رکھتے ہیں اگر ہم یہ تسلیم کر بھی لیں کہ انجمنِ پنجاب، ۱۸۵۴ء کے تعلیمی مراسلے میں وضع کردہ جس نئی تعلیمی پالیسی کو موثر بنانے کے لیے کوشاں تھی، اس میں میکالے کے نقطۂ نظر سے عدم اتفاق موجود تھا، یعنی برصغیر کے برطانوی آقاؤں نے قدیم مشرقی علوم کی اہمیت تسلیم کر لی تھی اور ایک اعتبار سے یہ انگریزی پسندوں کے مقابلے میں شرق شناسوں کی جیت تھی، پھر بھی اس مسئلے کو حل کرنا آسان نظر نہیں آتا کہ افادیت کے کس تصور کے تحت جدید یورپی علوم کے ساتھ کلاسیکی مشرقی علوم آتے ہیں؟

اصل یہ ہے کہ انجمنِ پنجاب کے پیشِ نظر جدید یورپی علوم اور کلاسیکی مشرقی علوم، ایک ہی موقف کے تحت علومِ مفیدہ تھے۔ ان کی افادیت کا تصور خود ان علوم کی اپنی حقیقت اور نوآبادیاتی برصغیر کی نئی ثقافتی صورتِ حال میں ان علوم کی معنویت سے اخذ نہیں کیا گیا تھا، بلکہ نوآبادیاتی برصغیر کی نئی سیاسی صورتِ حال میں انگریز استعمار کی 'پوزیشن' کے تحت تشکیل دیا گیا تھا۔ انگریزی علوم کی افادیت کی وضاحت تو ۱۸۳۰ء کی دہائی میں چارلس ٹریویلین اور لارڈ میکالے نے کر دی تھی۔ ان علوم کی افادیت پر انیسویں صدی کے اواخر میں بھی سوالیہ نشان نہیں لگایا گیا تھا۔ انجمنِ پنجاب کا نقطۂ نظر، انگریزی علوم کی افادیت کے سلسلے میں عین وہی تھا جو شرق شناسوں کا تھا۔ شرق شناسوں نے انگریزی علوم کی افادیت سے انکار نہیں کیا تھا، ان کو مفید بنانے کے لیے ایک نیا اور زیادہ موثر طریق کار اختیار کرنے پر زور دیا تھا: یعنی انگریزی خیالات کو دیسی زبانوں کے ذریعے فروغ دینے کے طریقے کی حمایت کی تھی۔

جہاں تک کلاسیکی مشرقی علوم کی افادیت کا تعلق ہے تو اس کی طرف اشارہ ۱۸۷۴ء کی اس پارلیمانی رپورٹ میں موجود ہے، گذشتہ صفحات میں جس کا حوالہ دیا گیا ہے۔ اس میں انجمنِ پنجاب کی احیائے علومِ مشرقی کے سلسلے میں کی جانے والی کوششوں کا ذکر بھی ہے اور ان کوششوں کے مقصد کا انکشاف بھی۔

> ''ہندوستان کی کلاسیکی زبانوں کے مطالعے کا احیا، یعنی مسلمانوں کے لیے عربی اور ہندوؤں کے لیے سنسکرت۔ اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ ہندوستان کے دیسی باشندے جسے ارفع اور انتہائی مقدس ادب خیال کرتے ہیں، روشن خیال یورپی اسے احترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ یہ محسوس کیا گیا کہ کوئی مصلح اس ادب کو سمجھے بغیر ان [ہندوستانیوں] کے ذہن پر حقیقی گرفت حاصل نہیں کر سکتا۔'' (۱۳)

گویا قدیم مشرقی علوم اس لیے مفید تھے کہ ان کے ذریعے ہندوستانیوں کے ذہن پر حقیقی گرفت حاصل کی جا سکتی تھی۔ اربابِ انجمن کے لیے یہ تصور نیا نہیں تھا۔ یہ تصور بڑی حد تک اٹھارویں صدی کے آخر میں قائم

ہونے والی رائل ایشیاٹک سوسائٹی سے ماخوذ تھا۔ سوسائٹی کی مجموعی تحقیقات کا مقصد مشرقی علوم کے ذریعے مشرقی ذہن پر اقتدار حاصل کرنا تھا۔ سوسائٹی کے بانی ولیم جونز اپنے معاصر جرمی بینتھم کی افادیت پسندی سے متاثر تھے۔ ہندوستانیوں پر حقیقی گرفت سے مراد بہ یک وقت سیاسی اور ثقافتی اقتدار تھا۔ سیاسی طور پر ہندوستانیوں کی ہم دردی حاصل کرنا، یہ جتا کر کہ ان کے آقا ان کے ارفع اور مقدس ادب کی قدر کرتے ہیں۔ حالاں کہ افادیت پسندی میں کوئی شے مقدس اور ارفع نہیں ہوتی، وہ فقط مفید یا غیر مفید ہوتی ہے بہر کیف مقامی لوگوں کی ہم دردی کا حصول، ایک اور بغاوت کے امکان کی راہ بند کرنے کے لیے ناگزیر تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ پُر امن ہندوستان، انگلستان کے لیے ناگزیر تھا۔ ۱۸۵۰ء تک انگلستان میں صنعتی انقلاب آچکا تھا اور اب اسے اپنی وافر صنعتی اشیا کی کھپت کے لیے منڈیوں کی تلاش تھی۔ اسی تناظر میں کارل مارکس نے نیویارک ٹریبون میں لکھا کہ ''انگلستان اگر دوسری اقوام کے ساتھ پُر امن تعلقات رکھے تو کہیں کم خرچ پر ان کا استحصال کر سکتا ہے۔''(۱۴) لہٰذا ہندوستانیوں کو یہ باور کرائے رکھنا ضروری تھا کہ انگریز ان کے، ان کی ثقافت کے ہمدرد ہیں۔ سرسیّد نے بھی رسالہ اسباب بغاوت ہند میں انگریزوں کو باور کرانے کی کوشش کی تھی (اور جس میں وہ بڑی حد تک کام یاب ہوئے تھے) کہ 'بغاوت ہند' کا بڑا سبب ہندوستانیوں کے دل میں جاگزیں یہ خیال تھا کہ انگریز آقا ان کی ثقافتی اقدار کے ہم درد نہیں ہیں۔ بایں ہمہ مقامی ثقافتوں سے صنعتی، سرمایہ دار انگلستان کی ہم دردی محض مقامی لوگوں کے دل جیتنے تک محدود نہیں تھی۔ دوسرے لفظوں میں مشرقی علوم کی سرپرستی ایک تیر سے کئی شکار کرنے کا عمل تھا: ایک امن پسند صارفی معاشرہ پیدا کرنا تھا؛ وفاداری کے جذبات ابھارنا تھا، جن کے اظہار کی صورت یہ ہو کہ ہر یورپی شے، خیال، نظریے کو غیر تنقیدی انداز میں قبول کیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں یورپی شے اور یورپی خیال ایک ہی سطح پر افادی تھے اور دونوں صارفی قدر رکھتے تھے واضح رہے کہ یورپی خیالات کا غیر تنقیدی صَرف اسی وقت ممکن ہے جب اپنے کلچر کی افادیت برابر معرضِ شک میں ہو۔

ایڈورڈ سعید کی رائے میں نوآبادیاتی حکم ران، مقامی باشندوں کے ماضی بعید سے دلچسپی یہ ثابت کرنے کے لیے ظاہر کرتے ہیں کہ ان کا کلچر مردہ ہو چکا ہے، وہ معاصر دنیا میں کلچر سے محروم ہیں۔ مقامی باشندوں میں یہ نفسیاتی ایقان پیدا کرنے کے بعد انھیں مہذّب بنانے کا منصوبہ شروع کیا جاتا ہے۔(۱۵) یعنی انھیں کلچر 'عنایت' کیا جاتا ہے۔ مقامی باشندوں کو یورپی اصولوں کے تحت مہذب بنانے کے منصوبے کا جواز اور اس کی کام یابی کا راز، خود مقامی باشندوں کے اس یقین میں ہوتا ہے کہ وہ کلچر سے محروم ہو چکے ہیں اور خوش قسمتی سے انھیں 'کلچر دہندہ' میسر ہے۔ ۱۲ر مارچ ۱۸۷۸ء کو سردار بہادر رائے منشی امین چند نے مشن سکول اجمیر میں 'ہندوستان کی حالتِ موجودہ پر لیکچر' جو اخبارِ انجمن پنجاب میں شائع ہوا، میں یہ اعتراف کیا کہ ''.... جب تک ہم اپنی عادات کو، اپنے خیالات کو اہلِ یورپ

کے خیالات کے مطابق نہ بنا دیں گے، تب تک نہ قومی ترقی کی امید ہے، نہ اپنے ملک کی زرخیزی کا فائدہ کبھی ہمارے ہاتھ میں رہے گا۔''(۱۶) لہٰذا اسے محض اتفاق قرار نہیں دیا جا سکتا کہ قدیم علوم کے احیا کی کوششوں کے عین پہلو میں یورپ کے علومِ جدیدہ کے فروغ کی مساعی کی جارہی تھیں۔

ہمیں یہاں شرق شناسوں کی برصغیر کے قدیم علوم کی تحقیق اور ان قدیم علوم کی مقامی باشندوں کو تدریس میں فرق کرنا چاہیے۔ اوّل الذکر کے ذریعے یہ باور کرانے کی کوشش ضرور کی جاتی ہے کہ نوآبادیاتی ممالک کا ماضی بعید شاندار تھا، مگر معاصر عہد میں ان کی ثقافت عظمت سے محروم ہے، لیکن جب انھی علوم کی تدریس کی جاتی ہے تو گویا اس بات کو قبول کیا جاتا ہے کہ یہ علوم معاصر عہد میں افادیت اور اہمیت رکھتے ہیں۔ تاہم استعماریت پوری کوشش کرتی ہے کہ افادیت اور اہمیت کا تصوّر وہ خود تشکیل دے۔ اس کوشش کا محرک یہ خدشہ ہوتا ہے کہ کہیں مقامی باشندے اپنے کلاسیکی علوم کے ذریعے اپنی اس شناخت کو مستحکم نہ کرلیں جوان کی بنیادی ثقافتی شناخت ہے اور جس پر شدید اصرار کے نتیجے میں استعماریت کے خلاف مزاحمت اور بغاوت پھوٹ سکتی ہے۔ چناں چہ کلاسیکی علوم کے احیا کا مطلب، ان علوم کی بنیادی فکری روایت کا ارتقا نہیں ہوتا۔ یہ کوشش کسی سطح پر نہیں کی جاتی کہ کلاسیکی علوم کے صالح، ترقی پسندانہ اور ارتقا پذیر عناصر کو چھانٹا جائے اور نئے زمانے سے ہم آہنگ کرتے ہوئے ان کے ارتقا کو جاری رکھا جائے۔ کوشش یہ کی جاتی ہے کہ ان علوم کے لسانی، میکانکی اور حرکت و تغیر سے تہی عناصر کی تدریس کی جائے۔ لہٰذا کلاسیکی علوم یا تو قواعد والسنہ کے مترادف ہو کر رہ جاتے ہیں یا پھر ایسے متون سے عبارت جن کے تنقیدی مطالعے کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی۔ یہ اتفاق نہیں کہ کلاسیکی علوم کی تحقیق اور تدریس پر اس تنقید کا سایہ بھی نہیں پڑنے دیا جاتا جوان علوم کے فکری مواد کی چھان پھٹک کر سکتی ہو اور اسے بھی اتفاقی امر قرار نہیں دیا جا سکتا کہ کلاسیکی علوم اور دیسی زبانوں کے علوم کے درمیان ایک فاصلہ قائم رہتا ہے۔ یہ ایک غور طلب امر ہے کہ انجمن پنجاب نے ۱۸۶۵ء ہی سے اورینٹل یونیورسٹی کے قیام کی کوشش شروع کی تھی، جس کا اہم ترین مقصد کلاسیکی مشرقی علوم اور دیسی زبانوں کے ذریعے انگریزی علوم کی تدریس تھا، اسے حکومت نے قائم نہیں کیا۔ ''۱۸۷۹ء میں انجمن کو یونیورسٹی کالج کھولنے کی اجازت دی گئی لیکن صرف مغربی سائنس کی اشاعت کے لیے، وہ بھی جہاں تک ہو سکے صوبائی زبانوں کے ذریعے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اشک شوئی کے لیے ملکی لٹریچر کی اشاعت اور ترقی کے لیے تھوڑا راستہ دے دیا گیا۔''(۱۷) کیوں کہ ایک مکمل اورینٹل یونیورسٹی کے قیام سے یہ اندیشہ تھا کہ اورینٹل علوم کی افادیت اور معنویت کا تصور، خود ان علوم کی علمیات سے تشکیل دینے کا باضابطہ عمل نہ شروع ہو۔

نوآبادیاتی حکم ران اس بات سے غافل نہیں تھے کہ ہندوستانیوں کے ارفع اور مقدس ادب کی قدر کرنا اور

اس ادب کے لیے احترام کے جذبات کے عملی اظہار کے طور پر ان کے احیا کی ادارہ جاتی کوشش کرنا، خطرے سے خالی نہیں تھا، یعنی ہندوستانی اپنی اصل کی طرف لوٹ سکتے تھے، اپنی قدیمی و مستحکم شناخت کے احیا کی متشددانہ کوشش کر سکتے تھے۔ ہر چند اس خطرے کے سدّ باب کی خاطر کلاسیکی مشرقی علوم کے یورپی بیانیے وضع کیے گئے (جن کا آغاز ولیم جونز کی رائل ایشیاٹک سوسائٹی سے ہو چکا تھا) مگر یہ تدبیر بھی اس خطرے کے انسداد کے لیے ناکافی تھی۔ چناں چہ ایک اور حکمتِ عملی کام میں لائی گئی جو پہلی تدبیر کے مقابلے میں زیادہ موثر تھی: کلاسیکی مشرقی علوم کے سلسلے میں دو جذبی رجحان (Ambivalance) پیدا کیا گیا۔ اس رجحان کی نمود کے لیے سازگار فضا 'علومِ مفیدہ' کے فوق تصور نے پہلے سے پیدا کر رکھی تھی۔ کلاسیکی مشرقی علوم کے ساتھ جدید انگریزی خیالات کی ترویج کا عمل دو جذبی رجحان کی پیدائش کو از خود سہل اور 'فطری' بنا دیتا تھا۔ ڈاکٹر لائٹز فرماتے ہیں:

> ''میرا مقصد، مقامی اور انگریزی علوم دونوں کی ایک ساتھ ترقی ہے۔ دونوں کی یک جائی، اطمینان بخش [یورپیوں کے لیے] نتیجہ پیدا کرے گی۔ تمھیں عربی، سنسکرت اور فارسی پر مشتمل اپنی مقدس روایت ہر گز نظر انداز نہیں کرنی چاہیے۔ اس روایت میں اپنی جڑیں مضبوط کرنے کے بعد تم انگریزی فکر، انگریزی ایجادات، انگریزی سائنس اور فنون اور انگریزی تہذیب کی بالائی ساخت کا اضافہ کر سکتے ہو۔ آیئے ہم مشرق کے لیے مغرب اور مغرب کے لیے مشرق، فراموش نہ کریں۔''(۱۸)

بظاہر تو یہ مشرق و مغرب کے امتزاج کا وہ آدرش ہے جس کی ضرورت انیسویں صدی میں دونوں ثقافتوں کے ایک دوسرے کے قریب آنے سے، اکثر اصحابِ دانش کو محسوس ہو رہی تھی، مگر امتزاج کی شرط دونوں ثقافتوں کے یکساں اقداری تصورات ہیں۔ انجمنِ پنجاب نے مشرق و مغرب کی اس ثنویت اور تفریق کو نہایت 'نفاست' سے برقرار رکھا جو 'ہم' اور 'وہ' کے طور پر طرح طرح سے ظاہر ہوتی تھی اور ''ہم'' کو ''وہ'' پر اثر انداز ہونے، اُسے اپنے تصور کے مطابق ڈھالنے کی ''پوزیشن'' عطا کرتی تھی۔ دوسرے لفظوں میں کلاسیکی مشرق کا تصور مقدس، قدامت، انحطاط، از کار رفتہ کی صفات سے خالی نہیں تھا اور اس کے مقابلے میں مغرب جدید، ترقی یافتہ اور معاصر عہد میں موزوں و معقول کے تلازمات کا علم بردار تھا۔ یہی صفات اور تلازمات کشش و گریز اور تحسین و تردید کے دو جذبی رجحان کو تحریک دیتے تھے۔ فرانسس پریچٹ نے اسی رجحان کی نشان دہی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''آزاد اور حالی قدیم شاعری کے زوال اور ممکنہ طور پر اسے نئی شاعری سے بدلنے کے متعلق شدید تذبذب میں تھے۔''(۱۹) حقیقت یہ ہے کہ یہ تذبذب اور دو جذبی رجحان، آزاد اور حالی کی شخصی کم زوریوں کا زائیدہ نہیں تھا، بلکہ اس فضا کی دین تھا جو مشرق و مغرب کے غیر یکساں تصورات سے عبارت تھی۔

کلاسیکی مشرق سے گریز، جدید مغرب کے لیے از خود کشش کے جذبات کی نمود کرتا تھا۔ اگر گریز علومِ

قدیمہ کی ازکاررفتگی سے ہوتا اور کشش نئے اور معاصر عہد سے ہم آہنگ علوم کی طرف ہوتی تو اسے دو جذبی رجحان کا نام دینا مناسب نہ ہوتا۔ یہ حقیقی علمی ترقی کا ایک سیدھا سادہ راستہ ہوتا، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ''جدید مغرب'' کی طرف کشش ''سولزیشن یعنی تہذیب وتربیت ملک'' کے لیے تھی۔ یہ اتفاق نہیں کہ انجمن پنجاب کے لیکچرر مولانا آزاد نے ستمبر ۱۸۶۷ء کے رسالہ انجمن میں ''کتب مفیدہ کی عدم ترویج'' کے عنوان سے مضمون لکھا اور اس بات پر زور دیا کہ انجمن جن کتبِ مفیدہ (انگریزی علومِ مفیدہ کی درسی کتب) کی ترویج چاہتی ہے، ان کا مقصد سولزیشن کی ترقی ہے۔ اس ترقی کی راہ میں رکاوٹ کا حال خود آزاد کے لفظوں میں سنیے۔

> ''......اوّل تو پہلے کے خیالاتِ فاسدہ وعاداتِ ناشائستہ کا لوگوں کے دلوں سے کسی طرح رفع کرنا کیسا دشوار ہے کہ انبوہِ کثیر اُن کا خلق اللہ پر چھایا ہوا ہے۔ بعد اُس کے پھر خیالاتِ تہذیبی کا تمام ہندوستان میں عام وتام پھیل جانا ایک نہایت مشکل بات ہے۔''(۲۰)

یہ واضح کرنے کی ضرورت نہیں کہ خیالاتِ فاسدہ وعاداتِ ناشائستہ، جن کا دلوں سے رفع کرنا دشوار ہے، وہ انھی علوم نے پیدا کی تھیں، انجمنِ پنجاب جن کا احیا چاہتی تھی۔ آزاد طنزاً کہتے ہیں کہ اوّل تو ہندوستانی کتاب دیکھتے ہی نہیں اور ''جنھیں کچھ شوق ہے وہ اردو کی کتاب وہ بھی بدرِ منیر اور بکاولی و چار درویش دیکھتے ہیں۔''(۲۱) گویا یہ کتبِ مفیدہ کی اس تعریف پر پورا نہیں اترتیں جن کی ترویج کی مدد سے ''سولزیشن یعنی تہذیب وتربیت ملک'' درکار ہے۔ اسی مقام پر مشرق ومغرب کے امتزاج کے اس آدرش کی قلعی کھل جاتی ہے، جسے ڈاکٹر لائٹنر شدّ ومد سے پیش کرتے تھے۔ اصل یہ ہے کہ 'مشرق کے لیے مغرب اور مغرب کے لیے مشرق' کو فراموش نہ کرنے کا کلامیہ ایک حکمتِ عملی تھا: دونوں میں ثنویت قائم رکھنے کی حکمتِ عملی! اس بات سے اربابِ انجمن بے خبر نہیں تھے کہ کلاسیکی مشرق کی اساس پر جدید مغرب کی بالائی ساخت کے اضافے کا حقیقی مفہوم آخر الذکر کا اجارہ تھا۔ آخر اس اساس پر کوئی بالائی ساخت کیوں کر اٹھائی جاسکتی ہے جسے 'خیالات فاسدہ وعادات ناشائستہ' کی افزائش کا سبب قرار دیا جا رہا ہو! کہنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ دونوں میں کوئی مقامِ اتصال موجود نہیں تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مقام کی دریافت کا تصور اس ثقافتی وآئیڈیالوجیکل فضا میں پیدا ہی نہیں ہوسکتا تھا، جسے انجمنِ پنجاب لیکچروں، مباحثوں، رسالہ انجمن کے مضامین اور کتبِ مفیدہ کے ذریعے پیدا کر رہی تھی۔

انجمنِ پنجاب کی ایک اہم 'خدمت' یہ ہے کہ اس نے جدید اردو شاعری کا تصور تشکیل دیا اور اس تصور کے تحت نئی طرز کی شاعری تخلیق کرنے کی تحریک برپا کی۔ اُردو ادب کی تاریخ میں جدید شاعری کا یہ تصور کئی اعتبار سے نیا اور بعض صورتوں میں انوکھا اور اجنبی تھا۔ 'آئیڈیالوجیکل سٹیٹ اپریٹس' ہونے کے ناطے انجمن پنجاب کو نئے اور اجنبی

تصورات تخلیق کرنے اوران کی قبولیت ممکن بنانے کی 'پوزیشن' اور سہولت حاصل تھی۔ جدید اردو شاعری کا تصور اس اعتبار سے یک سر نیا تھا کہ اس میں تخلیق وتنقید کی وہ درجہ بندی اُلٹ دی گئی تھی جو کلاسیکی مشرقی شعریات میں موجود تھی۔ اس شعریات میں شاعری/تخلیق مقدم اوراس کی تفہیم ومحاکمہ ثانوی تھا۔ ہر چند تفہیم ومحاکمہ ثانوی رہ کر بھی شاعری پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت رکھتا تھا؛ یہ اثر اندازی دراصل شاعری کو ان تصوراتِ شعری سے مطابقت اختیار کیے رکھنے تک محدود تھی، جنھیں زیادہ تر شاعری ہی سے اخذ کیا گیا تھا— مگر اپنی ثانوی پوزیشن کی بنا پر یہ شاعری کی شعریات میں کوئی بنیادی نوعیت کی تبدیلی لانے اور ایک نئے شعری عہد کو برپا کرنے کی حیثیت میں بالکل نہیں تھا۔ انجمنِ پنجاب نے شاعری کے تنقیدی تصور کو مقدم کیا اور تخلیقِ شعر کو اس کے تابع کرنے کا اقدام کیا۔ نہ صرف پرانی درجہ بندی اُلٹ دی گئی، بلکہ نیا تصورِ شعر بھی متعارف کروایا گیا۔ اگر محض تنقید کو مقدم کیا جاتا اور کلاسیکی شعریات کو برقرار رکھا جاتا تو نتائج یک سر مختلف ہوتے۔ بہرکیف یہ اُردو ادب کی تاریخ میں ایک پیراڈائم شفٹ کا فیصلہ کن آغاز تھا؛ ایک نئی شعریات کی بنیادیں استوار کرنے کی باضابطہ ابتدا تھی۔ نئی شعریات کے آغاز کو جو بات 'باضابطہ' اور 'فیصلہ کن' بناتی تھی، وہ ہیئت ومواد کی ثنویت تھی جو انجمنِ پنجاب کی شعری تنقید (آزاد کے لیکچر اور اخبارِ انجمن کے بعض مضامین) میں کارفرما تھی۔

انجمن پنجاب کی شعری تنقید میں ہیئت ومواد کی ثنویت دوہری سطح پر موجود تھی۔ ایک سطح تو مشرق ومغرب کی وہی ثنویت تھی جو کہیں لغوی اور کہیں استعاراتی مفہوم میں اس تنقید میں در آئی تھی۔ مثلاً اس تنقید میں کسی مقام پر کلاسیکی مشرقی شعریات اور مغربی شعریات میں مقامِ اتصال دریافت کرنے، ایک حقیقی تقابلی تنقید کا آغاز کرنے یا تنقید میں ایک آفاقی نقطۂ نظر اختیار کرنے کی کاوش نہیں ملتی۔ دونوں میں ایک ایسا فاصلہ برقرار رہتا ہے، جو یورپی تنقید کو نہ صرف مشرقی شعری تصورات پر من مانے انداز میں جرح ونقد کی 'پوزیشن' دیتا ہے بلکہ نئے یورپی تصورات کا نفوذ بھی ممکن بناتا ہے دوسرے لفظوں میں مشرقی شعریات کی اساس پر مغربی شعریات کی بالائی ساخت کے اضافے یا پیوند یا امتزاج کی کوئی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ مشرقی شعریات نہایت تیزی کے ساتھ پسپا ہوتی چلی جاتی ہے اور شاید ہمیشہ کے لیے ایک ایسے گوشۂ تنہائی میں پناہ گزیں ہوجاتی ہے جہاں وہ ہوتی ہے اور ماتم یک شہر آرزو! مشرقی شعریات قدامت، انحطاط، ازکاررفتگی کا استعارہ بن جاتی ہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ مشرقی شعریات کا یہ استعاراتی مفہوم خود مشرقی شعریات کے تنقیدی مطالعے، اس کے صالح وغیر صالح عناصر کے شعور سے برآمد نہیں ہوا تھا۔ یہ سب ایک طرف اس ثنویت کا کیا دھرا تھا جو 'ہم' کو 'وہ' پر طاقت واجارہ دیتی اور 'ہم' کو 'وہ' کی ماہیت وتقدیر کا فیصلہ کرنے کی حیثیت عطا کرتی تھی اور دوسری طرف مشرقی شعریات سے ہٹ کر کلاسیکی اردو شاعری پر نظر ڈالنے کا

نتیجہ تھا۔

انجمنِ پنجاب کی شعری تنقید میں ثنویت کی دوسری سطح، شعری متن کے مواد و ہیئت کی اس دوئی سے عبارت تھی، جو مغربی تنقید میں یونانی عہد سے چلی آ رہی تھی۔ افلاطون اور ارسطو نے شاعری کو نقل قرار دیا تھا۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ نقل ہی کے تصور میں مواد ہیئت کی وہ ثنویت موجود تھی، جو بعد میں مغربی تنقید میں طرح طرح سے جلوہ نما ہوتی رہی ہے۔ افلاطون نے شاعری کا جائزہ، شاعری کے طور پر نہیں لیا تھا۔ وہ شاعری کو اس دنیا کی نقل سمجھتا تھا جو خود اعیان کی نقل ہے۔ اس طور وہ شاعری کو حقیقت سے تین درجے دور قرار دیتا تھا۔ شاعری کا حقیقت سے دور ہونا، اسے فلسفیانہ اور سماجی سوالات کے کٹہرے میں لا کھڑا کرنا ہے۔ ایم۔ ایچ۔ ابرامز کا خیال ہے کہ "مقالات (افلاطون) سے بس ایک ہی جہت اور مسئلہ بر آمد ہوتا ہے، یعنی سماجی حالت اور آدمی کی حالت کی تکمیلیت۔ نتیجتاً فن کے سوال کو سچائی، انصاف اور خیر کے سوالات سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔"(۴۲) ہر چند ارسطو نے شاعری پر افلاطونی اعتراضات کا جواب دیا تو شاعری کو "تاریخ کے مقابلے میں زیادہ فلسفیانہ اور زیادہ بہتر چیز"(۴۳) قرار دیا کہ شاعری ممکنات سے متعلق ہوتی ہے۔ اس طور شاعری پر حقیقت سے دور ہونے کے الزام کا مسکت جواب دیا، تاہم شاعری کو نقل ہی کہا۔ گو نقل کو انسانی جبلت قرار دے کر شاعری کا جواز انسانی وجود ہی میں دریافت کیا، مگر اس سے ان تمام سوالات کا دروازہ بند نہیں ہوتا جو شاعری کو نقل سمجھنے ہی کے نتیجے میں پیدا ہوئے ہیں۔ مغربی تنقید میں نوکلاسیکی عہد تک نقل ہی مرکزی ادبی تصور تھا، جسے اٹھارویں صدی کی رومانویت نے پہلی مرتبہ چیلنج کیا۔ رومانویت نے نقل کی جگہ تخیل کو کلیدی اہمیت دی۔ نقل کی رُو سے شاعری باہر، سماج، مظاہر، اشیا سے وابستہ رہتی ہے؛ شاعری کے ممکنات بھی ان سب سے بر آمد ہوتے ہیں اور اس بنا پر شاعری ہر ہر قدم پر ان سوالات کی زد پر رہتی ہے جنھیں سماج، دنیا اور اس کے حاوی تصورات کے حامل افراد اٹھاتے رہتے ہیں۔ تاہم واضح رہے کہ نقل کے تصور میں شاعری من حیث النوع شامل رہتی ہے اور شاعر کی شخصیت کی گنجائش نہیں ہوتی، اس لیے تمام سوالات کا رُخ شاعری کی طرف رہتا ہے، شاعر کی طرف نہیں۔ شاعر اگر زیر بحث آتا بھی ہے تو نقل کو بروئے کار لانے میں اس کی کامیابی یا ناکامی کے ضمن میں۔ دوسری طرف تخیل پر مبنی شعریات میں شاعری کو شاعر کی ذات/انا کی تخلیق قرار دیا گیا ہے۔ کالرج کے نزدیک (ثانوی) تخیل:

> "گھلاتا ہے، پھیلاتا بڑھاتا ہے اور بکھیرتا اڑاتا ہے تاکہ پھر سے تخلیق نو کر سکے۔ یا جہاں یہ طریق ناممکن ہو جاتا ہے، وہاں بھی ہر حالت میں اسے کامل بنانے اور ربط و وحدت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔"(۴۴)

لہٰذا شاعری پہلے سے موجود کسی حقیقت کی ترجمان نہیں ہوتی، ایک نئی حقیقت کی تخلیق کا ذریعہ ہوتی ہے۔ یہ نئی حقیقت شاعر کی ذات میں مضمر ہوتی یا ذات کے ذریعے تخلیق ہوتی ہے۔ شاعر کی ذات یا روح ایک طرف

خود مختار اکائی ہے اور دوسری طرف ایک نادریافت خطہ ہے، اس لیے شاعری ان نئے حقائق کو وضع یا منکشف کرتی ہے جن پر سماجی زاویے سے، جو طے شدہ حقیقت کا درجہ رکھتا ہے، نہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے نہ باہر کی اشیا و مظاہر سے شاعری کی مطابقت پر بحث کی جا سکتی ہے۔شاعری کا پیمانہ خود شاعری کو قرار دینے کی روش کا آغاز کیا۔رومانویت میں نئی شعری حقیقت کی تخلیق اس قدر اہم سمجھی گئی کہ تخیل سے یہ صفت منسوب کی گئی کہ وہ پہلے سے موجود حقیقت کو پگھلا اور گھلا سکتا ہے۔اس طور تخیل نے شاعری کو خود شاعری اور انسانی احساسات کے پیمانے سے جانچنے کی شعریات کی بنیاد رکھی اور مواد و ہیئت کی اس ثنویت کے خاتمے کی ابتدا کی جسے یونانی تنقید نے پیدا کیا۔کالرج نے اسی تناظر میں نظم کو ایک نامیاتی کُل قرار دیا تھا اور تخیل ہی اس کل یا وحدت کو وجود میں لانے کا ذریعہ سمجھا گیا۔

مغربی تنقید کا یہ سیاق انیسویں صدی کے وسط تک کی مغربی تنقید کے تمام اہم تصورات کی تہ میں موجود تھا۔انجمنِ پنجاب سے یہ توقع باندھنا کہ وہ مغربی شعریات کے تمام اہم بنیادی تصورات سے آگاہ ہوگی اور اس کا مغربی شعریات سے استفادہ، اس کی تنقیدی آگاہی کا مرہون رہا ہوگا، قطعاً بے جا ہے، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ہر چند انجمنِ پنجاب نے مغربی شعریات کے بعض تصورات کو خاصے منتشر اور سطحی انداز میں متعارف کروایا، مگر ان کی زد پر مشرقی شعریات کے کلیدی تصورات آئے۔ایسا فقط نوآبادیاتی صورتِ حال ہی میں ممکن ہوتا ہے کہ فقط اِدھر اُدھر کے چند تصورات کے تازیانوں سے ایک پورے نظام/شعریات کی بنیادیں ہلا کے رکھ دی جائیں۔اس ممکن کی اہم ترین وجہ یہ ہوتی ہے کہ 'اِدھر اُدھر کے چند تصورات' استعمار کار کی ثقافت کی علامتی نمایندگی کرتے ہیں اور عموماً اس مقام پر ظاہر ہوتے ہیں جہاں استعمار زدہ معاشروں کو مہذب بنانے کا پراجیکٹ عمل آرا ہوتا ہے۔ یہاں تصور، تصور سے مکالمہ نہیں کرتا، طاقت کی حامل ثقافت، طاقت سے محروم ثقافت پر اثر انداز ہوتی ہے۔

مولانا محمد حسین آزاد نے ۱۸۶۷ء اور ۱۸۷۴ء میں انجمنِ پنجاب میں اردو شاعری سے متعلق لیکچر دیے، جنھیں بجا طور پر جدید اردو شاعری کا نقطۂ آغاز تصور کیا جاتا ہے۔ان کا پہلا لیکچر، ''نظم اور کلام موزوں کے باب میں خیالات'' بڑی حد تک روایتی ہے، یعنی اس میں زیادہ تر عربی، فارسی شعریات سے ماخوذ خیالات ظاہر ہوئے ہیں۔ خاص طور پر شعر کی یہ تعریف کہ ''وہ کلامِ موثر بھی ایسا کہ مضمون اس کا سننے والے دل پر اثر کرے۔'' تاہم اس میں بعض خیالات یونانی تصورِ شعر کی بازگشت بھی محسوس ہوتے ہیں۔مثلاً

> ''اکثر اشخاص علی العموم فنِ شعر گوئی کو گمراہی خیال کرتے ہیں، اور فی الحقیقت حال ایسا ہی ہے، لیکن جو لوگ سرِّ معنی اور اصل سخن کو پہنچے ہوئے ہیں، وہ جانتے ہیں کہ اگر صناع خبثِ طبیعت سے صنعت کو بری طرح کام میں لائے تو اصل صنعت پر الزام نہیں آسکتا۔''(۲۵)

ڈاکٹر اسلم فرخی کی یہ رائے درست ہے کہ ''افلاطون اور ارسطو کے نظریات شعر کا انھیں صحیح علم نہ تھا۔''(۲۶)

اسی لیے مذکورہ بالا اقتباس میں بھی آزاد نے یونانی تصورِ شعر سے سرسری آگاہی کا ثبوت دیا ہے۔ فنِ شعر کی گمراہی کا تصور افلاطون ہی نے پیش کیا تھا اور یونانی تنقید کے نظریۂ نقل ہی میں صنعتِ شعر کے وجود اور خوبیوں، خامیوں کو صنّاع (شاعر) پر منحصر قرار نہیں دیا گیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ وہ تمہیدی خیالات ہیں، جو آگے چل کر اردو شاعری کے خلاف آزاد کے استغاثے کی بنیاد بنتے ہیں۔ اسی لیکچر میں وہ فرماتے ہیں کہ ابتدا میں شعر گوئی حکما اور علمائے متبحّر کے کمالات میں شمار ہوتی تھی، اور ان تصانیف میں اور حال کی تصانیف میں فرق بھی زمین و آسمان کا ہے۔ البتہ فصاحت و بلاغت اب زیادہ ہے، مگر خیالات خراب ہو گئے۔(۲۷) غور کیجیے: کیا یہ اسی تصور کی بازگشت نہیں کہ برصغیر/مشرق کا ماضی بعید شان دار تھا، مگر اب وہ ثقافت سے محروم اور زوال کا شکار ہے؟ نیز کیا اس میں ہیئت و مواد کی ثنویت صاف محسوس نہیں ہو رہی کہ فصاحت و بلاغت (ہیئت) زیادہ مگر خیالات (مواد) خراب ہو گئے؟ یعنی دونوں میں توازن و تناسب بھی بگڑ گیا۔ آزاد نے اپنے موقف کی تائید میں کوئی مثال پیش نہیں کی، بس اس بات پر زور دیا ہے کہ حال کی تصانیف کے خیالات خراب ہو گئے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب آزاد کی دلّی میں غالب ابھی حیات تھے اور آزاد کے ممدوح ذوق کے انتقال کو فقط تیرہ برس گزرے تھے۔

اپنے پہلے لیکچر میں آزاد نے معاصر اُردو شاعری کے خیالات کی خرابی کی نوعیّت واضح نہیں کی تھی، مگر سات برس بعد اپنے لیکچر میں، جب موضوعاتی مشاعروں کی بنیاد رکھی گئی، شاعری کے خراب خیالات کی اصل کو منکشف کیا۔ اب آزاد کے لہجے میں اعتماد زیادہ ہے اور خیالات بھی نسبتاً واضح ہیں۔ اپنے ہم وطنوں سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں۔

> ''اے گلشنِ فصاحت کے باغبانو! فصاحت اسے نہیں کہتے کہ مبالغے اور بلند پروازی کے بازوؤں سے اُڑے۔ قافیوں کے پروں سے فرفر کرتے گئے۔ لفاظی اور شوکتِ الفاظ کے زور سے آسمان پر چڑھتے گئے اور استعاروں کی تہ میں ڈوب کر غائب ہو گئے۔ فصاحت کے معنی یہ ہیں کہ خوشی یا غم، کسی شے پر رغبت یا اس سے نفرت، کسی شے سے خوف یا خطر یا کسی پر قہر یا غضب، غرض جو خیال ہمارے دل میں ہو، اس کے بیان سے وہی اثر، وہی جذبہ، وہی جوش سننے والوں کے دلوں پر چھا جائے، جو اصل کے مشاہدہ سے ہوتا۔''(۲۸)

گویا معاصر یا آزاد کے لفظوں میں متاخرین کی شاعری کی سب سے بڑی خرابی مبالغہ، لفاظی، شوکت الفاظ اور استعارہ ہیں، جو شاعری کو سادگی اور اصلیت سے دور کرتے ہیں۔ آزاد کے پاس خرابی دور کرنے کا حل بھی موجود ہے: قدرے بھاشا اور زیادہ تر یورپ کی زبانیں۔ انتہائی ترغیب آمیز اور جذبات آفریں فصیح زبان میں فرماتے ہیں:

''اب رنگ زمانے کا کچھ اور ہے۔ ذرا آنکھیں کھولیں گے تو دیکھیں گے کہ فصاحت و بلاغت کا عجائب خانہ کھلا ہے، جس میں یورپ کی زبانیں اپنی اپنی تصانیف کے گلدستے، ہار، طرے ہاتھوں میں لیے حاضر ہیں اور ہماری نظم خالی ہاتھ الگ کھڑی منہ دیکھ رہی ہے، لیکن اب وہ بھی منتظر ہے کہ کوئی صاحبِ ہمت ہو جو میرا ہاتھ پکڑ کر آگے بڑھائے۔

اے میرے اہلِ وطن اس سے یہ نہ سمجھنا کہ میں تمھاری نظم کو سامانِ آرائش سے مفلس کہتا ہوں۔ نہیں اس نے اپنے بزرگوں سے لمبے لمبے خلعت اور بھاری بھاری زیور میراث پائے، مگر کیا کرے کہ خلعت پرانے ہو گئے اور زیوروں کو وقت نے بے رواج کر دیا۔ تمھارے بزرگ اور تم ہمیشہ نئے مضامین اور نئے انداز کے موجد ہے، مگر نئے انداز کے خلعت اور زیور جو آج کے مناسب حال ہیں، وہ انگریزی صندوقوں میں بند ہیں کہ ہمارے پہلو میں دھرے ہیں اور ہمیں خبر نہیں۔ ہاں صندوقوں کی کنجی ہمارے ہم وطن انگریزی دانوں کے پاس ہے۔''(۲۹)

تمثیلی نثر لکھنے میں آزاد کا جواب نہیں۔ نئی شعریات کی قبولیت میں اس تمثیلی نثر کا دہرا کردار ہے۔ یعنی یہ نثر محض ترغیب آمیز اور جذبات آفریں ہی نہیں، بلکہ بعض خیالات کو بغیر استدلالی انداز اپنائے مقبول بنانے میں بھی اپنا جواب نہیں رکھتی۔ یہی دیکھیے: آزاد اردو نظم کی نسائی تمثال پیش کرتے ہیں اور اس کی بے چارگی کا نقشہ بھی کھینچتے ہیں: خالی ہاتھ ہے، صاحبِ ہمّت کی منتظر ہے، اس کے بھاری زیور بے رواج ہو گئے۔ وہ یورپ کی زبانوں کے مقابلے میں خالی ہاتھ ہے اور انھی کے مقابل آنے سے اس کے زیور بے رواج ہو گئے۔ یہ واضح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ وہ جس صاحبِ ہمت کی منتظر ہے، وہ یورپ ہے۔ یورپ کی 'اَن کہی' تمثال مردانہ ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ادب میں ہر بات معنی خیز ہوتی ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ اردو شاعری کی تانیثی اور یورپ کی ذکوری تمثال خاصی معنی خیز ہے۔ آزاد کی نظر میں اردو شاعری جس بے چارگی، پسپائی، خود انحصاری سے محرومی، نئے زمانے کے ہاتھوں پٹ جانے کی کیفیت میں مبتلا تھی، اس کے لیے نسائی تمثال ہی موزوں تھی۔ علاوہ ازیں خلعت اور بھاری زیوروں کی تمثیل بھی کچھ کم معنی خیز نہیں۔ یہ تمثیل معنی اور ہیئت و مواد کی ثنویت پر دال ہے۔

اُردو شاعری کے خلاف انجمن پنجاب کے استغاثے کا مرکزی نکتہ یہ تھا کہ یہ کذب کی مرتکب ہے اور کذب دراصل نتیجہ ہے، مبالغے اور بلند پروازی کے بازوؤں سے اڑنے کا، لفاظی اور شوکتِ الفاظ کے زور سے آسمان پر چڑھنے اور استعاروں کی تہ میں ڈوب کر غائب ہونے کا۔ غور کریں تو یہاں ٹھیک نشانہ مشرقی شعریات کے اس اہم تصور کو بنایا گیا جس کے مطابق احسن الشعر اکذبہ یا شعر کی بنیاد زیادہ تر جھوٹ پر ہوتی ہے، نیز بہ قول بحتری 'تم ہم کو اپنی حدودِ نطق میں اسیر کرنا چاہتے ہو (یعنی یہ ممکن نہیں) حالاں کہ شعر جھوٹ، حق گوئی سے بے نیاز کر دیتا

ہے۔"(۳۰) دوسرے لفظوں میں مشرقی شعریات نے یہ رمز دریافت کر لی تھی کہ شاعری ایک جہانِ دیگر ہے، اس کا جھوٹ سچ اپنا ہے۔ جسے ہم روزمرہ زندگی میں جھوٹ سچ، مبالغہ وغیرہ کہتے ہیں، وہ ہماری سماجی زندگی کے سیاق میں تو اچھا، برا ہے، مگر شاعری کے معیارات کا ان سے کچھ لینا دینا نہیں۔ شاعری کا اپنے معیارات پر اصرار کا لازمی مطلب، زبان کی اس قوت کو باور کرانا ہے، جسے شاعری بروے کار لاتی ہے اور اگر وہ اس قوت کا انکار کرے یا اس سے روگردانی کرے تو وہ محض کلامِ موزوں بن کر رہ جائے۔ شاعری، زبان میں معنی کے ایک خاص کردار کے تصور کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ شاعری دریافت کرتی ہے کہ زبان میں معنی کا کردار نہ تو جامد ہے اور نہ محدود۔ زبان میں معنی کی ساری قوت اُس کے 'حالتِ بہاؤ' میں ہونے میں مضمر ہے۔ لہٰذا معنی کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک منتقل کیا جاسکتا ہے۔ شاعری میں زبان کا مجازی و استعاراتی تفاعل دراصل معنی کے بہاؤ کو کبھی ایک رُخ، کبھی دوسرے رُخ پھیرنے کے سوا کچھ نہیں۔ چوں کہ یہ رُخ نئے، نادریافت ہوتے ہیں، اس لیے شاعری کا جہان، جہانِ دیگر ہوتا ہے۔ چناں چہ مشرقی شعریات میں اچھے شعر کے جھوٹے ہونے کا مفہوم فقط یہ ہے کہ اس میں زبان کا مجازی و استعاراتی تفاعل عروج پر ہوتا ہے، یعنی مجاز و استعارہ کے پیرائے میں ایسی باتیں کہی جاتی ہیں جو اس قدر نئی، انوکھی ہوتی ہیں کہ روزمرہ سیاق میں ان کے ناقابل یقین (اور جھوٹے) ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ جیسے مرزا غالب کے اس شعر ہیں: ہوتا ہے نہاں گرد میں صحرا میرے ہوتے/گھستا ہے جبیں خاک پہ دریا میرے آگے۔ صحرا کا گرد میں منہ چھپالینا اور دریا کا خاک پر اپنی پیشانی گھسنا، روزمرہ سیاق میں ناقابلِ یقین ہے، لیکن اگر ہم پیشانی گھسنے اور دریا کو استعارہ قرار دیں تو مظاہرِ فطرت پر انسانی انا کی برتری و عظمت کا ایک ایسا تصور پیدا ہوتا ہے جو نیا، انوکھا اور حیرت و مسرت عطا کرنے والا ہے اور اس تصور کی تخلیق گھسنے اور دریا کے معانی کے ایک مقام (لغوی) سے دوسرے مقام (استعارتی) کی طرف منتقلی کی مرہون ہے۔

> "حقیقت یہ ہے کہ انجمنِ پنجاب نے شاعری کو شاعری کے معیارات سے سمجھنے کے مشرقی تصور پر ضرب لگائی اور اس کے لیے جس تصورِ شعر کو آلہ کار بنایا گیا، وہ مغربی شعریات کا تصور نقل تھا۔"

آزاد کا یہ کہنا:

> "انگریزی تحریر کے عام اصول یہ ہیں کہ جس شے کا حال یا دل کا خیال لکھیے تو اسے اس طرح ادا کیجیے کہ خود وہ حالت گزرنے سے یا اس کے مشاہدہ کرنے سے جو خوشی یا غم، یا غصہ، یا رحم، یا خوف، یا جوش دل پر طاری ہوتا، یہ بیان وہی عالم اور وہی سماں دل پر چھاوے۔"(۳۱)

انجمنِ پنجاب کے مغرب اساس شعری منشور کی ترجمانی تھا۔ انجمن پنجاب کے مشاعروں کے اجرا کے چار برس بعد اخبارِ انجمنِ پنجاب میں خادم الشعرا نامی کسی مصنف کا ایک مضمون بعنوان "ہمارے ملک کی شاعری"

شائع ہوا۔ اس میں ٹھیک یہی خیالات پیش کیے گئے۔

> ''شاعری وہ ہے کہ اگر شاعر اپنے عمدہ عمدہ جملوں، ترکیبوں میں بہ لباسِ نظم گلشن کی حالت کو بیان کرنا شروع کیا تو گویا گلشن کا نقشہ سامعین کی آنکھوں کے روبرو ہو گیا اور اگر اپنے پیارے پیارے لفظوں سے ملک کی حالت بیان کرنا شروع کی تو اپنی تصنیف کو جام جم یا آئینہ سکندر بنا دیا۔''(۳۲)

ڈاکٹر محمد صادق نے پنجاب کے لیفٹیننٹ گورنر کے سیکرٹری کی ایک رپورٹ کا حوالہ 'آزاد، معاصرین کی نظر' میں دیا ہے، جو گورنر کے خیالات پر مبنی ہے۔ اس رپورٹ میں بعینہٖ وہی تصورِ شعر ہے، جسے آزاد نے اپنے لیکچروں میں اور اخبارِ انجمنِ پنجاب کے مصنفین نے دہرایا ہے۔

> ''بڑا شاعر وہ ہے کہ مصیبت کا بیان کرے تو رلا دے، خوشی کی بات سے ہنسا دینا، شجاعت کے بیان سے لڑا دینا، ظلم کے بیان سے ظالم سے بے زار کر دینا، اس کی زبان کے اختیار میں ہو.... شاعر کو چاہیے کہ جو لکھے ایسا لکھے کہ سنتے ہی انساں کا دل راستی کی طرف مائل ہو.... باغ کی سبزی اور ہریاول، غروبِ آفتاب کے وقت افق کی خوش نمائی اور اس کے طلوع کے وقت جو خدا کی صنعتِ کاملہ کا نمونہ ہے کہ شاعر ہی خوب سمجھ سکتا ہے۔ بس اسے چاہیے کہ ان کیفیتوں کے بیان سے خاص و عام کے دلوں پر اثر کرے تاکہ مشکل کے وقت عبرت حاصل کریں اور فرصت کے وقت اس نعمتِ غیبی کا شکر بجا لائیں۔''(۳۳)

اس بات سے قطع نظر کہ یہ اُردو ادب کی تاریخ کا ایک نادر واقعہ تھا کہ حاکمِ وقت نے شعری جمالیات کا آئین وضع کیا اور اس عہد کے ممتاز ادبا نے نہ صرف خود اس آئین کی پابندی کی بلکہ اس کے نفاذ کے لیے نہایت مخلصانہ کوششیں کیں، غور طلب بات یہ ہے کہ انجمنِ پنجاب کا شعری آئین مغربی شعریات کے نظریۂ نقل کی ایک سادہ تشریح پر مبنی تھا۔ رومانوی ادبی تحریک سے پہلے مغربی تنقید میں یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا تھا کہ شاعری فطرت، انسانی اعمال، اجتماعی جذبات وغیرہ کی نقل ہوتی ہے۔ گویا شاعری کا فریضہ پہلے سے موجود مظاہر کو اس طور پر پیش کرنا تھا کہ ٹھیک وہی تاثرات و کیفیات پیدا ہوں جو ان مظاہر سے عام طور پر وابستہ تصور کی جاتی ہیں۔ نظریۂ نقل میں شاعری کی اپنی کائنات، اپنے معیارات کا صریح انکار موجود تھا۔ شاعری کے معیارات بہ یک وقت مظاہر اور ان کی موثر نقل میں مضمر تھے۔ چناں چہ اس نظریے میں شاعری کو شاعر سے باہر کی دنیا کی نظر سے جانچنے اور شاعری کے لیے ایک لائحہ عمل مرتب کرنے کا ایک پورا میکانزم، موجود تھا۔ نظریۂ نقل میں ایک 'اصل' کا تصور موجود تھا اور شاعری پر اس شدید دباؤ کو برقرار رکھنا منطقی طور پر بجا لگتا تھا کہ وہ اصل کے مطابق ہو۔ 'اصل' پر چوں کہ شاعر کو اجارہ نہیں تھا، 'اصل' اپنی گہری سطح پر مابعد الطبیعیاتی اساس کا حامل اور عمومی سطح پر ایک 'عوامی ملکیت' تھا، اس لیے اصولاً ہر شخص عام طور پر اور عوامی ملکیت کو اپنی ملکیت قرار دینے والا مقتدر طبقہ خاص طور پر، یہ طے کرنے کا مجاز تھا کہ شاعری کہاں تک

اصل کے مطابق ہے۔ یہ توقع غیر مناسب نہیں کہ نظریۂ نقل میں، شاعری کا اصل کے مطابق ہونا ایک فنی سوال ہونا چاہیے تھا، مگر 'اصل' کا مابعدالطبیعی، عوامی وعمومی ہونا اور شاعری سے پہلے موجود ہونا ہی ماورائے فن سماجی واخلاقی سوالات کی راہ کھولتا تھا۔ یہی وہ سیاق تھا، جس میں ناظم تعلیماتِ عامہ کرنل ہالرائیڈ نے انجمن کے پہلے مشاعرے (۳۰ رمئی ۱۸۷۴ء) کے موقع پر کہا کہ "یہ جلسہ اس لیے منعقد کیا گیا ہے کہ نظم اردو جو چند عوارض کے باعث تنزل اور بدحالی میں پڑی ہوئی ہے، اس کی ترقی کے سامان بہم پہنچائیں جائیں۔"(۳۴) اُردو شاعری کا سب سے بڑا عارضہ اس کا اصل کے مطابق نہ ہونا تھا اور اس کی ترقی کا مطلب اسے اس 'اصل' کے مطابق بنانا تھا جسے اربابِ انجمن نے تشکیل دیا تھا۔

انجمنِ پنجاب کے تحت اس خیال کی تشہیر بڑے پیمانے پر کی گئی کہ جب شاعری 'اصل' سے دور ہوتی ہے تو وہ کذب کا ارتکاب کرتی ہے اور سوسائٹی کے اخلاق بگاڑتی ہے۔ خادم الشعرا نے اپنے مذکورہ صدر مضمون میں بڑے وثوق سے لکھا کہ 'یہ شاعری ہمارے اخلاق کو بالکل بگاڑ رہی ہے، بلکہ یہ بے شک دروغ گوئی کا مادہ پیدا کرتی ہے اور ہمارے ملک کی نسلوں کو راست گوئی کے پورے مرتبے پر نہیں پہنچنے دیتی.... ذکاوت پیدا نہیں ہونے دیتی، مذہبوں پر قائم نہیں رہنے دیتی، برے کاموں کو اچھا بنا کر پیش کرتی ہے۔ ایسی شاعری کو ہمارا سلام ہے۔'(۳۵) (انھی خیالات کو بعد میں مولانا حالی نے مقدمے میں زیادہ واضح، منظم اور موثر انداز میں پیش کیا۔ یہ بات یقینی ہے کہ یہ خیالات انھوں نے اپنے قیامِ لاہور ہی کے دنوں میں ترتیب دیے تھے۔) آزاد نے بغیر لگی لپٹی کے کہا کہ اُردو شاعری کا دروغ گوئی میں مبتلا ہونا، اس سبب سے ہے کہ "ہمارے نازک خیال اور باریک بیں لوگ استعاروں اور تشبیہوں کی رنگینی اور مناسبت لفظی کے ذوق وشوق میں خیال سے خیال پیدا کرنے لگے اور اصلی مطالب کے ادا کرنے میں بے پروا ہو گئے۔"(۳۶) یعنی ہماری شاعری اصلی مطالب سے اس لیے دور ہوئی کہ وہ استعارہ اور مناسبت لفظی کے شوق میں گرفتار ہوئی اور خیالات کی نقل کرنے کے بجائے، استعارے کے خودمختار تفاعل سے خیالات 'تخلیق' کرنے لگی۔ تو کیا سارے فساد کی جڑ استعارہ اور مناسبتِ لفظی ہے؟ آزاد استعارے کی اہمیت کا احساس رکھتے ہیں، اسے یک سر مسترد نہیں کرتے، مگر اسے اصلیت کا پابند رکھنا چاہتے ہیں۔ گویا استعارے کی حکم رانی سے خوف زدہ ہیں، اسے نظریۂ نقل کے عین مطابق اصل یعنی فطرت اور اخلاق کے تابع رکھنا چاہتے ہیں۔ بعد میں حالی نے جب قوتِ متخیلہ کو قوتِ ممیزہ کے تابع رکھنے پر زور دیا تو اسی خیال کی توثیق کی۔

انجمنِ پنجاب کے استعماری قائدین اور ان کے مقامی معاونین اس امر سے بے خبر نہیں تھے کہ ان کا اردو شاعری کے خلاف استغاثہ نظری اور آئیڈیالوجیکل تھا۔ ایک نیا نظریۂ شعر متعارف کروانا ہندوستانیوں کو یورپی طرز پر مہذب بنانے کے وسیع عمل کا حصہ تھا اور اس کے لیے لازم تھا کہ مقامی باشندوں کو ثقافتی سطح پر محروم وپسماندہ ثابت

کیا جائے اور ان کے دل میں یہ یقین راسخ کیا جائے کہ ان کے اب تک کے ثقافتی وشعری حاصلات عوارض کی پوٹ ہیں۔ وہ جس سٹیٹ اپریٹس سے یہ خیال پیش کر رہے تھے وہ ہر طرح کے نظریات کی قبولیت ممکن بنا سکتا تھا، خواہ ان کی کوئی حقیقی بنیاد ہو یا نہ ہو۔ چناں چہ آپ دیکھئے کہ انجمنِ پنجاب نے اس بات کو نظری طور پر تو ثابت کر دیا کہ شاعری پر استعارے کی حکم رانی سے اخلاق بگڑتے ہیں، وروغ گوئی پیدا ہوتی ہے، مذہب سے آدمی دور ہوتا ہے، برے کام اچھے لگتے ہیں، مگر اس کی تائید میں کوئی مثال پیش نہیں کی گئی، جس سے واضح ہوتا کہ برصغیر کے باشندوں کی اخلاقی برائیوں کی ذمے داران کی شاعری ہے۔ ولی، میر، درد، سودا، آتش، انشا، ذوق اور غالب نے آخر ہندوستانیوں کے اخلاق کو بگاڑنے میں کیا کردار ادا کیا؟ اس براہِ راست سوال کا سامنا اربابِ انجمن کرنے کو تیار نہیں تھے، تاہم اتنا کہنے میں انھیں تامل نہیں تھا کہ ان کی شاعری سکول کے بچوں کو نہیں پڑھائی جاسکتی، اس لیے یورپی طرز کی نیچرل شاعری اردو میں تخلیق کی جائے اور اسے تعلیمی نصاب میں شامل کیا جائے۔

آزاد نے نیچرل شاعری کا یہ مفہوم واضح کیا:

> ''ہر ملک کی انشا پردازی، اپنے جغرافیے اور سرزمین کی صورتِ حال کی تصویر بلکہ رسم و رواج اور لوگوں کی طبیعت کا آئنہ ہے۔ سبب اس کا یہ ہے کہ جو کچھ شاعر یا انشا پرداز کے پیشِ نظر ہوتا ہے، وہی اس کی تشبیہوں اور استعاروں کا سامان ہوتا ہے۔'' (۴۷)

اس بات پر مزید اصرار غیر ضروری ہے کہ نیچرل شاعری کا یہ تصور اپنی اصل میں نظریہ نقل کی سادہ توضیح سے زیادہ نہیں، تاہم ایک اہم بات کی نشان دہی ضروری ہے۔ نیچرل شاعری کا بنیادی مقدمہ یہ تھا کہ شاعری اپنی متعلقہ ثقافت کا آئنہ ہے اور ثقافت کا تصور فطرت (جغرافیہ، آب وہوا اور انسانی فطرت) اور اجتماعی رسوم ورواج کو محیط ہے۔ چوں کہ ثقافت کا یہ تصور 'حسّی، زمینی اور نیچرل' ہے، اس لیے یہ جزئی ہے؛ اس میں ثقافت کی فکر ودانش اور مجموعی تصورِ کائنات کی گنجایش موجود ہی نہیں۔ واضح رہے کہ ثقافت کا یہی جزئی تصور اردو شاعری پر فارسی زبان، کلچر اور شاعری کے اثرات کے مضر ہونے کا قضیہ گھڑتا ہے اور بھاشا کی شاعری کی تعریف میں رطب اللسان ہوتا ہے۔ ثقافت کے نیچرل تصور میں یہ خیال کرنے کی گنجایش موجود ہی نہیں تھی کہ 'شاعری کی ثقافت' حقیقت میں 'معنی کی ثقافت' ہے؛ شاعری معنی آفرینی کا نام ہے اور شاعری کا مایہ خمیر جن الفاظ پر مبنی ہوتا ہے، وہ نئے معنی کی تخلیق کرتے ہیں، اس لیے شاعری میں بلبل ہو یا کوئل، شمع ہو یا دیا وہ استعارہ وعلامت ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ ان کی استعاراتی وعلامتی حیثیت اگر ثقافت کے مجموعی تصورِ کائنات میں جگہ بنا لے تو ان کی غیریت اور اجنبیت جاتی رہتی ہے۔ دوسری طرف شاعری جب آئنے کا کردار ادا کرتی ہے تو از خود زبان کا ایک مخصوص ومحدود تصور اس پر لاگو ہو جاتا ہے۔ زبان کے اس تصور میں معنی کے عالم بہاؤ میں ہونے کا انکار موجود ہوتا ہے، جس کا ٹھیک

ٹھیک مفہوم زبان کی استعاراتی قوت کو معطل کرنا ہے؛ لفظ کو لغوی وسماجی سیاق تک محدود رکھنا ہے؛ لفظ کے مجازی و مراوی استعمال کو محدود تر کرنا ہے؛ صاف لفظوں میں زبان کے تخلیقی وشاعرانہ استعمال کی راہ مسدود کرنا ہے۔ شاعری لامحدود کو محدود (زبان) کے وسیلے سے منکشف کرتی ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے، جب محدود پر ضربیں لگا کر اس کے حدود میں ممکن حد تک وسعت پیدا کی جاتی۔ استعاراتی ومجازی تفاعل، زبان کے روزمرہ استعمال پر ضربیں لگانے کا دوسرا نام ہے۔ یہ ضربیں شاعر کا وژن لگاتا ہے۔ وژن ہی کی تجلی سے زبان کی حدیں پگھلنے لگتی ہیں۔ انجمنِ پنجاب جن علوم مفیدہ کی اشاعت چاہتی تھی، ان میں نہ تو شاعر کے وژن کی کوئی گنجایش تھی نہ شاعری کو اپنا راستہ متعین کرنے کی آزادی کا کوئی تصور ممکن تھا۔

شاعری کو نقل یا زندگی اور فطرت کی ترجمانی قرار دیتے ہوئے، زبان سے متعلق ایک نہایت معصومانہ تصور پیش نظر ہوتا ہے: یہ کہ زبان ایک شفاف ذریعہ ہے؛ زبان فطرت کو ٹھیک اسی طرح پیش کرنے پر قادر ہے، جس طرح فطرت خود اپنے آپ میں موجود یا جس طور انسانی حسّی مشاہدے میں آتی ہے۔ چناں چہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ 'خوشی کی بات سے ہنسا دینا، شجاعت کے بیان سے لڑا دینا، ظلم کے بیان سے ظالم سے بیزار کر دینا، اس [شاعر] کی زبان کے اختیار میں ہے۔' زبان کا یہ تصور دراصل، زبان کی ''حقیقت وضع کرنے'' کی اہم ترین خصوصیت کو دبانے یا نظر انداز کرنے کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے۔ حالاں کہ روزمرہ زندگی میں عام طور پر اور شاعری میں خاص طور پر، زبان کی یہ خصوصیت اپنا اظہار کرتی ہے۔ روزمرہ زندگی میں کسی واقعے کی لسانی ترجمانی (اگر وہ کسی صاحبِ تخیل کی مرہون ہو) میں بہت کچھ ایسا شامل ہو جاتا ہے، جو واقعے میں موجود نہیں ہوتا۔ محض واقعے کا بیان، واقعے کی 'نئی حقیقت' وضع کر دیتا ہے۔ شاعری میں تو زبان کی یہ خصوصیت زیادہ شدت سے ظاہر ہوتی ہے کہ یہاں زبان کے حوالہ جاتی (Referntial) رخ کے بجائے اس کا جذباتی (Emotive) رخ ہی پیش نظر ہوتا ہے — غور کریں تو زبان کی ''حقیقت وضع کرنے'' کی خصوصیت، زبان کے اس استعاراتی ومجازی تفاعل ہی کی مرہونِ منت ہے، جو زبان میں معانی کے حالتِ بہاؤ میں ہونے کا مخصوص فنی برتاؤ ہے۔ اصولی طور پر نظریۂ نقل زبان کے استعاراتی ومجازی تفاعل کی مخالفت نہیں کرتا؛ استعارہ جہاں تک فطرت کی ٹھیک ٹھیک نقل کرنے میں معاون ہوتا ہے، وہاں تک اسے قبول کیا جاتا ہے، مگر جوں ہی استعاراتی عمل نئی حقیقت وضع کرنے کے میلان کا مظاہرہ کرتا ہے، نظریۂ نقل اس کی شدید مخالفت پر کمر بستہ ہو جاتا ہے۔ نظریۂ نقل استعارے کو یہ کردار تفویض کرنے کو تیار ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ اپنے بل بوتے پر کچھ نیا خلق کرے۔ لہٰذا انجمنِ پنجاب کا مجموعی رویہ اگر استعارے کی مخالفت پر مبنی تو تھا تو یہ قابل فہم ہے، مگر سوال یہ ہے کہ کیا استعارے کی مخالفت سے، زبان کے استعاراتی ومجازی تفاعل کی بیخ کنی جا سکتی اور زبان کو عین

خارجی و مشاہداتی حقیقت کا ترجمان بنایا جاسکتا ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ سوال ہے جو انجمن پنجاب کے شعری تصورات اور اس کے تحت تخلیق کردہ نئی اردو شاعری کے نہ صرف باہمی رشتے کو سمجھنے کی کلید ہے بلکہ یہ گرہ کھولنے میں بھی مددگار ثابت ہوسکتا ہے کہ آخر کس طرح استعمارزدہ گروہ، استعمار کاروں کے منشا سے کہیں نہ کہیں، کچھ نہ کچھ انحراف کرنے میں کام یاب ہوتے ہیں۔ نظری طور پر استعارے کی مخالفت، زبان کے استعاراتی و مجازی تفاعل کو محدود کرسکتی ہے، بعض صورتِ حالات میں وقتی طور پر معطل کرسکتی مگر اسے منجمد یا ختم نہیں کرسکتی۔ زبان کی استعاراتی قوت، غالباً واحد ایسی چیز ہے جس پر کسی مقتدرہ کا مستقل اجارہ ممکن نہیں۔ تاہم استعارے کی مخالفت سے، نئی شعری حقیقتیں وضع کرنے کا عمل محدود کیا جاسکتا ہے اور ایسی شاعری 'تصنیف' کی جاسکتی ہے، جس میں غیر معمولی طور پر واضح اور بدیہی باتیں منظوم کی گئی ہوں۔

انجمن پنجاب نے ۱۸۷۴ء میں نئی طرز کی جن منظومات کی تخلیق کی تحریک برپا کی، ان کا اپنے پس پشت شعری تصورات سے رشتہ مطابقت و انحراف کا، بیک وقت ہے، مطابقت کا زیادہ، انحراف کا کم۔ یہ منظومات فرضی و خیالی اور عاشقانہ مضامین پر مبنی ہونے کے بجائے 'واقعیت' کی حامل، نیچرل اور قومی و اخلاقی موضوعات پر ہیں۔ گویا یہ اردو شاعری کے 'عوارض' اور 'تنزلی' کا مداوا ٹھیک انھی خطوط پر کرتی نظر آتی ہیں، جن کا تصور انجمن کی شعری تنقید میں جابجا موجود ہے۔ تاہم اسی ضمن میں ایک نکتہ ایسا ہے، جس کی طرف کارپردازانِ انجمن کا دھیان نہیں تھا اور نہ جس کی نشان دہی انجمنِ پنجاب کے مورخین و ناقدین نے کی ہے۔ یہ کہ انجمنِ پنجاب، اردو شاعری کو ایک قسم کے محدود احاطوں سے نجات دلانے کی کوشش میں دوسری قسم کے محدود احاطوں میں محبوس کرنے کی مرتکب ہوئی؛ اردو شاعری کو عاشقانہ مضامین کے محدود دائرے سے نکال کر چند نیچرل مضامین کے محدود دائرے میں کھینچ لے گئی۔ انجمن کی شعری تنقید، اردو شاعری کو کھلے پانیوں میں آزادانہ سفر پیما ہونے کا پروانہ دینے کو آمادہ نہیں تھی؛ وہ اردو شاعری کے 'چند مخصوص عوارض' کا سوچا سمجھا، تیز ہدف قسم کا علاج کرنے میں سرگرم تھی۔ یہ علاج آخر کتنی دیر تک جاری رکھا جاسکتا تھا! چناں چہ نئی طرز کے محض دس موضوعاتی مشاعرے ہی منعقد ہوسکے۔ (۳۸)

انجمن کے نظمیہ مشاعروں کو واقعیت کا پابند بنانے کی خاطر، برسات، زمستاں، امید، حب وطن، امن، انصاف، مروت، قناعت اور تہذیب جیسے موضوعات پر نظمیں لکھنے کی دعوت دی گئی۔ بر سبیل تذکرہ ان موضوعات پر ایک نظر ڈالنے سے اربابِ انجمن کا تصورِ واقعیت بھی آئنہ ہوجاتا ہے۔ برسات اور زمستاں تو سیدھے سادے 'نیچرل موضوعات' ہیں، (تاہم برسات ہندوستان کے لیے جب کہ زمستاں یورپ کے لیے نیچرل ہے) جب کہ باقی موضوعات قومی نوعیت کے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء کے آشوب کے بعد برطانوی استعمار برصغیر میں

امن، حب الوطنی، امید، انصاف، مروت، قناعت اور تہذیب کے اپنے تصورات کا فروغ چاہتا تھا یا ان سے متعلق روایتی ہندوستانی تصورات کی اپنے حق میں اشاعت چاہتا تھا۔ ان نظموں کا اگر اس زاویے مطالعہ کیا جائے تو خاصی چشم کشا باتیں سامنے آتی ہیں۔ تاہم اس مقام پر اس سوال کا جواب مطلوب ہے کہ انجمن کی موضوعاتی نظموں میں اس واقعیت کی پابندی کس سطح پر اور کسی نوع کی نظر آتی ہے، جسے انجمن کی شعری تنقید میں مرکزی اہمیت دی گئی تھی۔ اکثر نظموں میں تو سادہ، مبالغے سے پاک، نیچرل اسلوب اختیار کیا گیا، تاہم آزاد کی مثنویوں، صبح امید، خواب امن، دادِ انصاف، وداعِ انصاف، گنج قناعت میں تمثیلی پیرایہ اختیار کیا گیا ہے، مثلاً مثنوی موسوم بہ داد انصاف کا یہ حصہ تمثیلی ہے:

ماں کی جانب سے دیانت کا تو فرزند تھا وہ
اور امانت کے کلیجہ کا جگر بند تھا وہ

دانش و داد نے دود اپنا پلایا تھا اسے
حسنِ اعمال نے گودوں کھلایا تھا اسے

اس نے جب ہوش سنبھالا تو بہت شاد ہوئے
ملکِ دل خورمی و عیش سے آباد ہوئے

بعدازاں مکتبِ تہذیب میں سب لائے اسے
تا کہ دنیا کی بھی کچھ عقل ذرا آئے اسے

یہاں ادب نے اُسے شائستہ و دل خواہ کیا
علم نے اس کو ہر اک راز سے آگاہ کیا

کر چکے علم و ادب جب کہ ادا حق اپنا
اور فضیلت نے کیا نائبِ مطلق اپنا

ملک القدس کے دربار میں تب لائے اسے
کہ معزز کسی اعزاز سے فرمائے اسے

سر دربار بہ صد حسن و ادب آیا وہ
ایسے آداب سے تسلیم بجا لایا وہ

کہ شہ قدس اسے دیکھ کے خورسند ہوا
اور ہر اک حاضر دربار رضا مند ہوا

دونوں استاد و اتالیق تھے ہمراہ آئے
باندھ کر دستِ ادب روبہ روئے شاہ آئے

کی یہ پھر عرض کہ تو خسروِ نورانی ہے
اور تجھے عالم بالا کی جہاں بانی ہے

حال یہ علم و ادب نے جو سب اظہار کیے
اور قیافہ نے بیاں اس کے سب اطوار کیے

خسروِ قدس نے تب مورد اعزار کیا
خلعت و عزت و عظمت سے سرفراز کیا

مشتری نے دیا عزت کا عمامہ اپنا
اور عطارد نے دیا ہاتھ سے خامہ اپنا

لقب خسروِ انصاف اسے ارشاد کیا
اور روانہ بہ سوئے کشور ایجاد کیا

کہ ہوا ملک فنا ہے جو خراباتِ تمام
ستم و جور کی ہے چھائی ہوئی رات تمام

جاکے آفاق کو تم نور سے پر نور کرو
اور خرابات جہاں عدل سے معمور کرو (۳۹)

بادی النظر میں انصاف کی عظمت کا یہ تمثیلی قصہ اس واقعیت سے انحراف محسوس ہوتا ہے، جسے اردو شاعری میں 'رائج' کرنے کے لیے آزاد اس قدر کشٹ اٹھارہے تھے، مگر کیا واقعی؟ اس سوال کا ایک رخ تو یہ ہے کہ کیا آزاد کی تمثیلی مثنویاں (اور نیرنگِ خیال کے تمثیلی مضامین بھی) واقعیت واصلیت سے انحراف کی مرتکب ہو رہی ہیں اور دوسرا رخ یہ ہے کہ کیا تمثیل، ایک صنفِ ادب یا پیرایہء بیان کے طور پر اصلیت سے دور ہوتی اور زبان کی ''نئی حقیقت وضع'' کرنے کی صلاحیت کا اظہار ہوتی ہے؟ دیکھنے والی بات یہ بھی ہے کہ آخر ۱۸۵۷ء کے بعد خاص طور پر اردو میں تمثیل نگاری کا اس قدر رواج کیوں ہوا؟

قصہ یہ ہے کہ اُردو میں تمثیل اور تمثیلی اسلوب کا چلن وجہی کی سب رس سے موجود ہے۔ رجب علی بیگ سرور کی گلزار سرور، عبدالرحمن حیرت کی مثنوی جنگِ عشق تمثیلیں ہیں۔ علاوہ ازیں میر کی مثنوی اژدرنامہ، نظیر کیھنس نامہ میں تمثیلی اسلوب اختیار کیا گیا ہے۔ اوّل الذکر تینوں تمثیلیں فارسی تمثیلی قصوں (محمد یحیٰ بن سیبک فتاحی کی دستور عشاق، ملا محمد رضی ابن محمد شفیع کی حدائق العشاق) سے ترجمہ ہیں۔ ان تمثیلوں کا موضوع اخلاق اور تصوف ہے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ اردو میں تمثیل نگاری ایک باقاعدہ تحریک کی صورت اختیار کرتی نظر آتی ہے، مگر اب فارسی کے بجائے انگریزی تمثیل یعنی Allegory کو اردو میں رواج دینے کی کوشش ہے۔ جن انگریزی تمثیلوں کو اردو میں ڈھالنے کی کوشش کی گئی ہے، وہ اٹھارویں صدی کی ہیں۔ برصغیر کا انیسویں صدی کا نصفِ آخر متعدد باتوں میں اٹھارویں صدی کے یورپ کی ان ثقافتی تشکیلات کا احیا کرنے میں جُتا نظر آتا ہے جنھیں خود یورپ نے ترک کر دیا تھا۔ ان میں ایک تمثیل بھی تھی۔ ایڈمنڈ سپنسر کی فیری کوئنز، جان بنین کی پلگرم پراگرس اور اڈیسن وسٹیل کے تمثیلی مضامین، انیسویں صدی کے یورپی تخلیقی ذہن کے لیے ازکار رفتہ اور قصہ پارینہ تھے، جب کہ اُردو میں کریم الدین احمد کی خط تقدیر (۱۸۶۲ء) منشی عزیز الدین کی جوہر عقل (۱۸۷۴ء)، حاجی محمد خان رئیس خواجہ کی طلب صادق (۱۸۹۴ء)، شاد عظیم آبادی کی مادرِ ہند (۱۸۸۷ء اشاعت ۱۹۳۵ء) منشی گورکھ پرشاد عبرت گورکھ پوری کی حسن فطرت (۱۸۹۰ء) اور سب سے بڑھ کر آزاد کے مضامین (نیرنگِ خیال) اور مثنویاں انگریزی تمثیلوں کا ترجمہ، ماخوذ یا متاثر ہو کر لکھی گئیں۔ علاوہ ازیں اسی عہد میں نذیر احمد نے بعض ناول اور شرر نے چند تمثیلی مضامین لکھے۔ ان کے پیشِ نظر بھی اٹھارویں صدی کے انگریزی تمثیلی مضامین تھے۔ لہٰذا انیسویں صدی میں اردو میں انگریزی کے اثر سے تمثیل نگاری ایک اہم رجحان کی شکل اختیار کر گئی تھی۔

ایک بات واضح ہے کہ ہم آزاد کی تمثیلی مثنویوں کو نہ تو ان کے فطری میلانِ طبع کا نتیجہ قرار دے سکتے ہیں اور نہ فارسی تمثیل نگاری کی روایت سے ان مثنویوں کی نسبت دریافت کی جاسکتی ہے۔ نیرنگِ خیال کے تمثیلی مضامین

تو جانسن اور ایڈیسن کے مضامین کا ترجمہ ہیں اور آزاد کو اس بات پر فخر بھی ہے کہ وہ انگریزی قفلوں میں بند تمثیل نگاری کو پہلی مرتبہ اُردو میں متعارف کروا رہے ہیں حالاں کہ ان سے پہلے اُردو میں انگریزی کے اثر سے تمثیل نگاری کا آغاز ہو چکا تھا۔

منظر اعظمی نے مشرقی تمثیل نگاری اور مغرب کے زیرِ اثر اردو میں تصنیف ہونے والی تمثیلوں کا امتیاز اجاگر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''انگریزی تمثیل خصوصاً اٹھارویں صدی کے انگریزی تمثیلی ادب کے زیرِ اثر اردو میں جو تمثیلی لہر آئی، اس میں مشرقی تمثیلوں کی بلیغ اشاریت نہیں ملتی۔ تمثیلی فضا، سلسلہ در سلسلہ استعارات کی دونوں سطحوں کی متوازیت اور معنوی گہرائی بھی کم ہوتی گئی۔''(۴۰) قابلِ غور بات یہ ہے کہ نئی اردو تمثیلوں میں آخر بلیغ اشاریت کیوں کم ہوئی؟ اس سوال کا جواب اعجاز احمد نے تلاش کرنے کی کوشش ہے۔ ان کا موقف ہے کہ تمثیل، تیسری دنیا (نوآبادیاتی ممالک) میں ادب کی سب سے اہم صنف ہوتی ہے اور قوم پرستی اس تمثیل کا تنظیمی بیانیہ اصول ہوتی ہے۔ اس کے ذریعے تیسری دنیا کی قوم پرستی [حب وطن] کو مابعد الطبیعیات کا ایک نیم مذہبی وظیفہ عطا کرنا [مقصود] ہوتا ہے۔(۴۱) گویا مشرقی تمثیلوں کی بلیغ اشاریت کا اہم سبب اخلاق و تصوف کی وہ روایت تھی، جس میں مشرقی معاشرے پیرے ہوئے تھے۔ ہر چند مغربی تمثیلوں پر گہرا مذہبی اثر تھا اور وہ عیسوی مابعد الطبیعیات کی ترجمان تھیں، جان بنین کی تمثیل کا کبیری کردار ہی کرسچین ہے جو شہر برباد سے آسمانی شہر کا سفر اختیار کرتا ہے، مگر انیسویں صدی میں اردو میں تمثیل نگاری قوم پرستی کے فروغ کا ذریعہ تھی یعنی تمثیل اپنے مابعد الطبیعیاتی سرچشمے سے کٹ گئی تھی۔ اس لیے بلیغ اشاریت سے محروم ہوگئی۔ گو اعجاز احمد کا یہ کہنا بھی ہے کہ تیسری دنیا کی تمثیل نگاری پر عیسوی مابعد الطبیعیات کا سایہ برقرار رہتا ہے، جس کی وجہ سے قوم پرستی مقامی، سیکولر کردار سے محروم رہتی ہے۔ یہ ایک اہم انکشاف ہے کہ اُردو تمثیلیں قوم پرستی کے جذبات کی اشاعت کا ذریعہ سمجھی گئیں۔

اصل یہ ہے کہ تمثیل کی صنف میں زبان کے اس استعاراتی استعمال کی گنجایش بے حد معمولی ہے جس سے زبان نئی شعری صداقتیں وضع کرتی ہے۔ تمثیل، وہ نظمیہ یا نثری بیانیہ ہے جو ''معنوی اعتبار سے کم از کم دو بالکل متوازی سطحیں رکھتی ہے۔ ایک بالائی سطح جو افسانوی ہو اور دوسری زیریں، جو کسی مخصوص سلسلۂ خیال سے بنتی ہو اور ان دونوں سطحوں میں ایک ایسا معنوی ربط ہو کہ بالائی سطح کے نشیب و فراز دراصل زیریں سطح پر موجود سلسلۂ خیال کے اتار چڑھاؤ پر منحصر ہوں۔''(۴۲) اہم بات یہ ہے کہ تمثیل جس سلسلۂ خیال کی افسانوی تجسیم کرتی ہے، وہ اقدار، حقائق، تصورات یا جانی پہچانی باتیں ہوتی ہیں اور لازماً عمومی اور رواجی ہوتی ہیں؛ پہلے سے اچھی طرح معلوم ہوتی ہیں۔ انھیں تمثیل کی تخلیق کے دوران میں دریافت نہیں کیا جاتا۔ تمثیل ان کی ٹھیک ٹھیک، نمایندگی کرتی ہے۔ چناں چہ

تمثیل نظریہء نقل کے تحت شاعری تصنیف کرنے کا ایک حربہ ہے۔

تمثیل میں وہ ثنویت پوری طرح برقرار رہتی ہے، جو عہدِ یونان سے مغربی تنقید میں چلی آرہی تھی اور جسے انجمنِ پنجاب اردو میں بھی رواج دینے کی سعی کر رہی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ تمثیل کی زیریں (سلسلہء خیال) اور بالائی (افسانوی) سطحوں میں کسی مقام پر اتحاد نہیں ہوتا۔ یہ کم و بیش وہی ثنویت ہے جو مغربی فکر میں فطرت/ ثقافت، بدن/ روح، شعور/ لاشعور، احساس/تعقل کے نام سے چلی آتی ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ یہ جن ثنوی جوڑوں کو وجود میں لاتی ہے، وہ اپنی خصوصیات میں ایک دوسرے کی مکمل ضد ہوتے ہیں: ایک اعلیٰ ترین اور دوسرا اسفل ترین خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ دونوں میں کوئی نقطہء اشتراک ہوتا ہے نہ وحدت ممکن ہوتی ہے۔ یہی نہیں دونوں میں ایک کشمکش اور جدلیات بھی جاری رہتی ہے۔ یہی ثنویت مشرق و مغرب کے تصورات سے لے کر تمام دیگر نوآبادیاتی بیانیوں میں کارفرما ہوتی ہے۔

انجمنِ پنجاب، نیچرل شاعری میں جن تصورات و حقائق کی ٹھیک ٹھیک نمایندگی چاہتی تھی، ان کے لیے تمثیلی پیرایہ از حد موزوں تھا۔ اس پیرائے میں حب وطن، انصاف، تہذیب وغیرہ کے بنے بنائے تصورات کی موثر ترجمانی کی قابلِ رشک اہلیت تھی۔ تصورات کو افسانوی پیکر عطا کرنے اور انھیں ایک نیم مابعدالطبیعیاتی فضا میں عمل آرا دکھانے سے ایک ایسا اثر تخلیق ہوتا تھا جس کی نوعیت شاعرانہ نہیں، اساطیری تھی، مگر یہ تصورات کی تعلیم میں پوری طرح کام یاب تھا۔ مثلاً آزاد کی مثنوی قناعت حیرت و مسرت بیدار کرنے والی شاعرانہ تاثیر سے محروم، مگر ایک نیم مابعدالطبیعیاتی، نیم اساطیری فضا کی حامل ہونے کی بنا پر قناعت کی اہمیت اور خاص معنویت (جو پوری طرح واضح ہے) ذہن میں راسخ کرتی ہے۔ دربارِ مقدس کے آئینہ اسرار میں لوگ اپنے باطن کا حال دیکھتے ہیں:

سر تا بہ قدم عکس ہوئے جلوہ گر اس میں — اس طرح کے آئے وہ نظر جانور اس میں
جن کے بدنوں پر نہ دہن تھے نہ گلے تھے — کھانے کے لیے سارے شکم ہو کے ڈھلے تھے
ملتی تھی نہ وہ شے کہ قناعت کریں جس پر — مانند مگس تھے کبھی اس پر کبھی اِس پر
تھے خواری و رسوائی میں دن کاٹتے پھرتے — اور ہونٹ تھے مکھی کی طرح چاٹتے پھرتے
پر ولولہ حرص نہ ہوتے تھے کم ان کے — غرباں کی صورت تھے نہ بھرتے شکم ان کے (۴۳)

یہ واضح کرنے کی ضرورت نہیں کہ کون لوگ آئینہ اسرار میں خود کو جانور کے طور پر دیکھتے ہیں اور کن لوگوں کو گہرے طنزیہ انداز میں قناعت کا درس دیا جا رہا ہے؟ انجمنِ پنجاب نے جتنے بھی موضوعات پہ نظمیں لکھوائیں، ان سب کو مطالبِ مفیدہ میں ڈھالنا، گویا شعرا کا 'قومی فریضہ' تھا۔ اس امر کی ایک 'روشن مثال' مولانا حالی کی 'حب وطن' ہے۔ یہ نظم انجمنِ پنجاب کی اس حکمتِ عملی کی کی نہایت عمدہ مثال ہے، جس کے ذریعے قومی اخلاقی، نیچرل

موضوعات کو استعمار کاری ’پوزیشن‘ سے پیش کیا گیا۔ اس نظم میں عاشقانہ موضوع سے انحراف کیا گیا اور ’قوم پرستی‘ کا موضوع اختیار کر کے اردو شاعری کے دامن کو وسیع کرنے کا اقدام کیا گیا ہے۔ مبالغے اور استعارے کو بالائے طاق رکھ کر سادہ، براہِ راست اسلوب میں ’وطن کی محبت‘ کا بیانیہ نظم ہوا ہے۔ یہ اشعار ملاحظہ کیجیے:

سب کو میٹھی نگاہ سے دیکھو   سمجھو آنکھوں کی پتلیاں سب کو
ہند میں اتفاق اگر ہوتا   کھاتے غیروں کی ٹھوکریں کیوں کر
قوم جب اتفاق کھو بیٹھی   اپنی پونجی سے ہاتھ دھو بیٹھی
پاؤں اقبال کے اکھڑنے لگے   ملک پر سب کے ہاتھ پڑنے لگے
کبھی تورانیوں نے گھر لوٹا   کبھی درانیوں نے زر لوٹا
کبھی نادر نے قتلِ عام کیا   کبھی محمود نے غلام کیا
سب سے آخر کو لے گئی بازی   اک شائستہ قوم مغرب کی
یہ بھی تم پر خدا کا تھا انعام   کہ پڑا تم کو ایسی قوم سے کام
ورنہ دم مارنے نہ پاتے تم   پڑتی جو سر پہ وہ اٹھاتے تم (۴۴)

انجمنِ پنجاب کی نیچرل اور قومی شاعری، حب وطن کے کس تصور کی تبلیغ چاہتی تھی، یہ حالی کے ان اشعار سے ظاہر ہے۔ تورانی، درانی، افغانی، غزنوی سب غارت گر تھے اور مغرب کی انگریز قوم شائستہ تھی۔ ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگِ آزادی کے فوراً بعد اس شائستہ قوم نے مجاہدین اور عام ہندوستانیوں کے ساتھ جس بربریت کا مظاہرہ کیا، اسے فراموش کرنا اور اس قوم کی محبت دل میں جاگزیں کرنا، انجمنِ پنجاب کے ’’علومِ مفیدہ‘‘ کے تصور کا اہم حصہ تھا۔ لہٰذا حب وطن، ’اک شائستہ قوم مغرب کی‘ محبت کے علاوہ کچھ نہیں تھا۔ حالی یہ واضح نہیں کرتے کہ خدا نے برصغیر کے باسیوں کی کس نیکی کا انعام کے طور پر انھیں ’ایسی شائستہ قوم‘ کی رعیت بنایا۔ تاہم اسی نظم کے اگلے چند اشعار میں خدا کے انعام کی حقیقت ضرور واضح کرتے ہیں:

شہر میں قحط کی دہائی ہے   جانِ عالم لبوں پہ آئی ہے
بھوک میں ہے کوئی نڈھال پڑا   موت کی مانگتا ہے کوئی دعا
بچے اک گھر میں بلبلاتے ہیں   رو کے ماں باپ کو رلاتے ہیں
کوئی پھرتا ہے مانگتا در در   ہے کہیں پیٹ سے بندھا پتھر (۴۵)

یہ نہ سمجھیے کہ یہاں حالی انجمنِ پنجاب کے شعری منشور سے انحراف کر رہے ہیں اور بالواسطہ طور پر قحط وافلاس کا ذمہ دار یورپی حکم رانوں کو قرار دے رہے ہیں۔ بلاشبہ اس انحراف کا امکان موجود تھا، مگر اس صورت میں اگر حالی اصلیت کی پابندی ترک کرنے پر آمادہ ہوتے اور آزادانہ شعری خیالات کی تخلیق پر کمربستہ ہوتے، مگر یہاں حالی کا

مقصود خیالات خلق کرنا نہیں، بدیہی خیالات کو منظوم کرنا ہے جنھیں استعماری مقتدرہ نے ادارہ جاتی سطح پر پھیلا دیا تھا اور حالی نے جذب کر لیا تھا۔ چناں چہ وہ ایک شائستہ قوم کے ماتحت ہندوستانیوں کے پیٹ پر بندھے پتھروں کا ذمہ دار، ان کے ہم وطن ہندوستانیوں ہی کو قرار دیتے ہیں جو اپنی شکم پروری میں اپنے بھائی بندوں کو بھول جاتے ہیں۔ گویا خود ہندوستانی ہی اپنی حالت زار کے ذمہ دار ہیں، اور ایک شائستہ قوم مغرب کی انھیں اپنی حالت بدلنے کے لیے بیدار کر رہی ہے۔ انجمن پنجاب کی ان نظموں نے انگریزوں کی معاشی لوٹ کھسوٹ سے توجہ ہٹانے میں کیا کردار ادا کیا، یہ مطالعے کا ایک مستقل موضوع ہے۔ بر سبیل تذکرہ، قناعت کا تمثیلی درس دینے والے مولانا آزاد کو بھی پیٹ پر پتھر باندھے ہم وطن دکھائی دے رہے تھے؟

بحیثیت مجموعی انجمنِ پنجاب کی منظومات، جنھیں پنڈت کیفی، کعبہ ءادب کے آستانے پر سبعہ معلقات کا درجہ دیتے ہیں۔ (۴۶) انجمن کے شعری منشور سے غیر معمولی مطابقت اور کلاسیکی اردو شاعری کی شعریات سے واضح انحراف کرتی ہیں۔ (۴۷) یہ خاصی عجیب بات ہے کہ یہ انحراف ان شعرا نے کیا جن کے شاعرانہ مزاج کی ساری تربیت کلاسیکی مشرقی شعریات کے تحت ہوئی تھی۔ بادی النظر میں یہ ایک حوصلہ مندانہ اقدام تھا کہ آزاد اور حالی نے نئی صورتِ حال اور زمانے کے نئے تقاضوں کے آگے اپنے مزاج اور شخصیت کو سدِ راہ نہیں بننے دیا، لیکن ان منظومات کے مطالعے سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ ان کے خالق جتنے حوصلہ مند تھے، اتنے خائف بھی تھے۔ وہ جس قدر اپنے یورپی آقاؤں سے خائف تھے، اسی قدر خود سے بھی، اپنی شاعرانہ انا اور اپنے شعری تخیل کی آزادی سے۔ اس میں کوئی اچنبھا نہیں کہ انجمن پنجاب کی شعری تنقید یا نیچرل شاعری کے تصور میں تخیل کی گنجایش سرے سے موجود ہی نہیں تھی۔ کوئی تین دہائیوں بعد اردو میں تخیل کے مباحث ضرور سامنے آئے، مگر وہ بھی محدود تھے۔ حالی نے قوتِ متخیلہ کو قوتِ ممیّزہ کے تابع رکھنے پر زور دیا اور مولانا شبلی نے تخیل کی بے اعتدالیوں سے بچنے کے کئی نسخے تجویز کیے۔ تاہم اپنی جگہ پر یہ ایک بے حد اہم حقیقت یہ ہے کہ اُردو تنقید میں تخیل ہی کے مباحث نے اس ثنویت کی شدت کو کم کرنے کا آغاز کیا، جسے انجمنِ پنجاب نے نظریۂ نقل پر انحصار کی وجہ سے ہوا دی تھی۔ لہٰذا ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں خود کو حق بجانب پاتے ہیں کہ حالی و شبلی نے تخیل کی بحثوں کے ذریعے، انجمنِ پنجاب کے شعری منشور سے انحراف کیا۔ واضح رہے کہ یہ انحراف مشرقی شعریات کی سمت پلٹنے کا عمل نہیں تھا، بلکہ مغربی شعریات کے اس اہم تصور کی طرف تھا، جسے رومانویت نے نوکلاسیکیت کے نظریۂ نقل کے ردِ عمل میں تخیل کے نام سے وضع کیا تھا۔

غور کریں تو انجمنِ پنجاب کی تمثیلی اور غیر تمثیلی، سادہ، مبالغے اور استعارے سے پاک منظومات میں ایک 'اصل' کو برقرار رکھنے پر اتفاق موجود تھا۔ یہ 'اصل' دراصل، شاعر کے تخلیقی عمل کو اخلاقی و قومی تصورات کی ترسیل کا پابند رکھتی تھی۔ چوں کہ اس 'اصل' کا مایہ خمیر مابعد الطبیعیاتی تھا، اس لیے یہ آسانی کے ساتھ خود کو ضمیر شاعر کی علامت بنا لیتی

تھی۔ اٹھارویں صدی کے اواخر میں مغرب میں تمثیل نگاری کے خلاف رومانویت نے جو ردِعمل ظاہر کیا وہ مذکورہ 'اصل' ہی کی بیخ کنی سے عبارت تھا۔ رومانویت نے تخلیق کا سرچشمہ تخلیق کار کو قرار دیا۔ شیلے نے کہا کہ اعلیٰ ترین شاعری قرطاس پر نہیں، شاعر کے ذہن میں وجود رکھتی ہے۔ لہٰذا اگر شاعری کسی اصل سے وابستہ ہوتی بھی ہے تو وہ مابعد الطبیعیاتی نہیں، شاعر کا ذہن، اس کی انا یا تخیل ہے جو کسی مقتدرہ کی نہیں خود مصنف کی ملک ہے، اور تخیل وہ قوت ہے جو ہر موجود کو الٹ پلٹ کر، بے ہیئت کر کے نئی نئی شکلوں میں ڈھالتی، ثنویت کا خاتمہ کرتی، نئے تصورات، نئی حقیقتیں، نئے عالم خلق کرتی ہے۔ یہی وہ قوت ہے جو شاعر کو ایک طرف زبان، شعریات میں ہر نوع کے ردّ و بدل کا اختیار و اعتماد دیتی اور کسی مقتدرہ، سٹیٹ اپریٹس کے شعری منشور وضع کرنے کے اختیار کو چیلنج کرتی ہے۔

راقم کے نزدیک اسے انجمنِ پنجاب کی ایک اہم خدمت شمار کرنا چاہیے کہ اس نے ایک ایسی بنیاد، ایک ایسی 'اصل' فراہم کی، جس سے رومانوی طرز کا انحراف کیا جاسکتا تھا۔ اُردو میں جدید شاعری کے فروغ میں مغربی نظموں کے تراجم نے غیر معمولی کردار ادا کیا۔ ہر چند آزاد اور حالی نے بھی بعض انگریزی نظموں کے ترجمے کیے، ان سے متاثر ہو کر اسماعیل میرٹھی نے ترجمے کیے اور ان سے پہلے (۱۸۶۴ء) قلق میرٹھی نصابی ضرورتوں کے تحت ''جواہر منظوم'' کے نام سے انگریزی نظموں کے ترجمے پر مشتمل مجموعہ پیش کر چکے تھے، تاہم جسے ہم جدید اردو شاعری قرار دیتے ہیں، اس کے نقوش ان ترجموں کے نتیجے میں نمایاں ہوئے جنھیں لوگوں نے اپنی افتادِ طبع سے آزادانہ طور پر کیا تھا۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ ''جو منظوم ترجمے حکام وقت کی فرمائش یا سرکاری سرپرستی میں کیے گئے تھے، یعنی جواہر منظوم، گوہر شب تاب یا ترجمۂ منظوم۔ ان میں بیش تر مختصر مثنوی ہی کی ہیئت کو اختیار کیا گیا۔ مذکورہ مجموعوں میں شامل باون نظموں میں ایک بھی نیا تجربہ نہیں کیا گیا۔''(۴۸) لیکن ان کے مقابلے میں نظم طباطبائی، عبدالحلیم شرر، نادر کاکوروی اور دیگر نے جو منظوم تراجم کیے ان میں ہیئت اور زبان کے وہ تجربے کیے گئے، جن کے بغیر جدید اردو شاعری کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ یہ تجربے ابتدائی سطح کے ہونے کے باوجود، اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ اردو شاعری ایک ایسی نئی زبان اور ہیئت اختیار کرنے کی طرف بڑھ رہی ہے، جو مخیلہ کو بروئے کار لا کر 'نئی شعری صداقتیں' وضع کرنے کی اہل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان تراجم کے ذریعے ایک ایسی شعری حسیت دریافت کرنے کا اقدام کیا گیا، جو مغرب و مشرق کی ثنویت کی استعماری تشکیل سے قدرے آزاد تھی (پوری آزادی تو اب تک ایک خواب ہے) یعنی 'مغربی' کم اور 'نئی' نسبتاً زیادہ تھی۔ ان میں نیچرل اور حب وطن نامی اصل کی پابندی سے انحراف تھا اور مغربی شاعری کی شعریات کو الٹ پلٹ کر دیکھنے اور اس سے نئی نئی شعری شکلیں وضع کرنے کی بنیاد رکھنے کی سعیِ مشکور تھی۔

حواشی

۱۔ گابریئل گارشیا مارکیز، منتخب تحریریں، مرتبہ: اجمل کمال، کراچی: آج، ۱۹۹۳ء، ص ۵۳۰

۲۔ التھیو سے (Louis Althusser) نے تفصیل کے ساتھ دونوں طرح کے اداروں کے امتیاز پر روشنی ڈالی ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ ابطانی ریاستی ادارے ایک ہی وضع کے ہیں جب کہ آئیڈیالوجیکل ریاستی ادارے، ایک سے زیادہ وضعیں رکھتے ہیں۔ نیز سرکاری اور نجی کا فرق بورژوائی آئین کا داخلی امتیاز ہے اور محکوم طبقے کی دنیا میں قابلِ عمل ہے، جہاں بورژوا آئین اپنے اقتدار کو عمل میں لاتا ہے۔ خود ریاست اس امتیاز سے باہر ہے کہ یہ قانون سے بالاتر ہے۔ ریاست، جو حکمران جماعت کی ریاست ہے، نہ تو سرکاری ہوتی ہے نہ نجی، مگر یہی ریاست، سرکاری اور نجی کے درمیان امتیاز کی شرطِ اوّلین ہے۔ مزید تفصیل کے لیے:
(لوئی التھیو سے Lenin and Philosophy and other Essays، جلد دوّم (ترجمہ: بن بریوسٹر)، نیویارک ولندن، ۱۹۷۱ء، ص ۱۴۳-۱۴۶)

۳۔ آغا محمد باقر، مرحوم انجمن پنجاب، مشمولہ: اورینٹل کالج میگزین، لاہور: شمارہ ۱، جلد ۴۴، ۱۹۶۸ء، ص ۱۳۱

۴۔ اخبارِ انجمن پنجاب، جلد ۹، ۱۸/ جنوری ۱۸۷۸ء، ص ۶

۵۔ بہ حوالہ جی۔ ڈبلیو، لائٹز، History of Indigenous Education in the Punjab، دہلی، امر پرکشن، ۱۹۸۲ء، (۱۸۸۲ء) ص ۷

۶۔ آغا محمد باقر، مرحوم انجمن پنجاب، مشمولہ: اورینٹل کالج میگزین، ص ۱۳۱

۷۔ سر ابرٹ ایجرٹن کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

> "I have not been able to take an active part in your proceedings. But I have always sympathized with the objects of the society which are chiefly the promotion of the moral and social improvement of the people of this country. The association of Europeans and Natives, which your society promotes, cannot but tend to produce greater freedom of social intercourse between all classes. They spread freedom of social intercourse between all classes.

...The spread of English education among the natives of the province has been very remarkable and this must itself tend to a bettor understanding between the races. The discussion of questions which come before your society, in which the opinions of Native and Eurpeans gentlemen are expressed, must greatly favour the good understanding which it is desirable should prevail. 1 look upon misunderstandings as the root of the existing separation between the races. The more we can understand the ideas and the guiding motives of each other, the more easy it is to work together, and it is societies like the Anjuman-i-Punjab which will do more than anything else to promote this understanding and remove the traces of mutual doubt and suspicion that may still exist".

Rules, Organization & Objects of the Anjuman-i-Punjab Association, 1881-82, P-38-39

۸۔ ایضاً، ص ۱

۹۔ اصل انگریزی عبارت یہ ہے:

1. The revival of Ancient oriental learning and the encouragement of research into the plilology, ethnology, history and antiquities of India and neighbouring countries.
2. The advancement of knowledge among the masses through the medium of their vernacular.
3. The promotion of Industry and commerce.
4. The discussion of Social, Literary, Scientific and Political questions of interest, the popularization of beneficial government measures the development of the feeling of loyalty and of a common

State-citizenship in the country, and the submission to the Government of practical proposals suggested by the wishes and wants of the people.

5. The Association of the learned and influential classes of the province with the officers of Government in all measures tending to the public good.

Ibid, P -1

۱۰۔ قواعد انجمن پنجاب (جو جنرل کمیٹی منعقدہ ۱۴ر دسمبر ۱۸۷۸ء میں منظور ہوئے)

۱۔ اس انجمن کا نام اشاعتِ علوم مفیدہ پنجاب ہے۔

۲۔ انجمن کے اغراض حسبِ ذیل ہیں:

اوّل: احیائے علوم قدیمہ مشرقی

دوّم: عام ترقی بوسیلہ زبان ہائے دیسی

سوم: مباحثہ امورِ متعلقہ ترقی علم معاشرت و انتظام مدن و دیگر امور مفید عام اس غرض سے کہ رائے عام گورنمنٹ پر ظاہر ہو۔

چہارم: عام ترقی ملک و ہمدردی اور موافقت پیدا کرنا باشندگان دیگر ممالک ہندوستان کا پنجاب سے اور ہر ایک وسیلہ جائز سے لوگوں میں ترقی علمی و عقلی و علم معاش و انتظام مدن کی کرنا اور قوم حاکم و محکوم میں موانست کا ترقی دینا۔[اخبارِ انجمن پنجاب، نمبر ۵۱، جلد ۸، ۲۰ر دسمبر ۱۸۷۸ء، ص ۷]

۱۱۔ ڈاکٹر جی، ڈبلیو لائٹنر، Writings of Dr. Leitner، مرتبہ: محمد اکرام چغتائی، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۲ء، ص ۴۳

۱۲۔ محمد اکرام چغتائی، آزاد اور لائٹنر کے علمی روابط، مشمولہ: آزاد صدی مقالات، مرتبہ: تحسین فراقی و ناصر عباس نیر، لاہور: شعبۂ اُردو، پنجاب یونیورسٹی، ۲۰۱۰ء، ص ۷۰

۱۳۔ رپورٹ کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"The revival of the study of the classical language of India, viz.,__Arabic for the Muhammadans, and Sanskrit for the Hindus.; thus showing the respect felt by enlightened Europeans for what natives of India consider their highest and most sacred literature, without a knowledge of which it was felt that no real hold upon

their mind can ever be obtained by a reformer."

History of Indigenous Education in the Punjab, P-iv

۱۴۔ بہ حوالہ رالف راکس، The colonial Policy of British Imperialism، اوکسفرڈ: ۲۰۰۸ء (۱۹۳۳ء)، ص ۲۰

۱۵۔ ایڈورڈ سعید، Culture and Imperialism، انگلینڈ: ونٹاژ ۱۹۹۴ء، ص ۱۲

۱۶۔ اخبار انجمن پنجاب، نمبر ۱۹، جلد ۹، ۱۹/ اپریل ۱۸۷۸ء، ص ۳

۱۷۔ آغا محمد باقر، مرحوم انجمن پنجاب، ص ۱۸۳

۱۸۔ ڈاکٹر لائٹنر کے اپنے الفاظ یہ تھے:

"My object is to further both native and English learning together. The two combined will lead to a satisfactory result. You must not neglect your sacred inheritance of Arabic, Sanskrit and Persian. When well grounded in this, you can add the snperstructure of English thought, English inventions, English Science and art, and English civilization. Let us never forget the east for the west and the west for the east."

(بحوالہ ٹم الیگزینڈر، Ruling India Through Education، دہلی: نیوڈان پریس گروپ، ۲۰۰۶ء، ص ۱۳۱)

۱۹۔ فرانسس پریچٹ، Nets of Awareness، یونیورسٹی آف کیلی فورنیا پریس، ۱۹۹۴ء، ص ۳۹

۲۰۔ محمد حسین آزاد، مقالاتِ محمد حسین آزاد، مرتبہ: آغا محمد باقر، لاہور: مجلس ترقی ادب، س ن، ص ۲۲۶

۲۱۔ ایضاً، ص ۲۲۷

۲۲۔ ایم۔ایچ۔ابرامز، The mirror and the Lamp، لندن: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۷۱ء، ص ۹

۲۳۔ ارسطو، بوطیقا، ترجمہ: عزیز احمد، کراچی: انجمن ترقی اُردو پاکستان، ۲۰۰۱ء (اشاعت ششم)، ص ۵۵

۲۴۔ ڈاکٹر جمیل جالبی (مترجم)، ارسطو سے ایلیٹ تک، اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۸ء (طبع چہارم)، ص ۳۰۷

۲۵۔ محمد حسین آزاد، نظم آزاد، مرتبہ: آغا محمد باقر، ص ۱۹

۲۶۔ ڈاکٹر اسلم فرخی، محمد حسین آزاد (جلد دوم) کراچی: انجمن ترقی اُردو پاکستان، ۲۰۰۸ء (اشاعت ثانی)، ص ۶۵

۲۷۔ محمد حسین آزاد، نظم آزاد، مرتبہ: آغا محمد باقر، ص ۱۹

۲۸۔ ایضاً، ص۲۴

۲۹۔ ایضاً، ص۲۵

۳۰۔ ابوالکلام قاسمی، مشرقی شعریات اور اردو تنقید کی روایت، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اُردو زبان، ۲۰۰۲ء، ص۹۹

۳۱۔ محمد حسین آزاد، آبِ حیات، مرتبہ: ابرار عبدالسلام، ملتان: شعبۂ اُردو، زکریا یونیورسٹی، ۲۰۰۶ء، ص۳۸

۳۲۔ اخبارِ انجمن پنجاب، نمبر۲۵، جلد۸، ۲۱/ جون ۱۸۷۸ء، ص۳

۳۳۔ ڈاکٹر محمد صادق، آزاد معاصرین کی نظر میں، لاہور: ۱۹۶۶ء، ص۵۰

۳۴۔ ایضاً، ص۴۰

۳۵۔ اخبارِ انجمن پنجاب، نمبر۲۵، جلد۹، ۲۱/ جون ۱۸۷۸ء، ص۴

۳۶۔ محمد حسین آزاد، آبِ حیات، مرتبہ: ابرار عبدالسلام، ص۳۷

۳۷۔ ایضاً

۳۸۔ انجمن پنجاب کے تحت نظم کے کل دس مشاعرے ہوئے۔ پہلا مشاعرہ ۳۰/ مئی ۱۸۷۴ء کو اور نظم کا آخری مشاعرہ ۳/ جولائی ۱۸۷۵ء کو منعقد ہو۔ ان مشاعروں میں آزاد اور حالی کے علاوہ مولوی مقرب علی، شاہ انور حسین ہما، مولوی الٰہی بخش رفیق، مولوی قادر بخش، مولوی اشرف بیگ خاں اشرف، مولوی عطاء اللہ، مرزا محمود بیگ راحت، مرزا عبداللہ بیگ مضطر، ملا گل محمد ولی، مصر رام داس قابل، منشی علاء الدین صافی، پنڈت کرشن لال طالب، مفتی امام بخش، لالہ گنڈا مل، منشی لچھمن داس برہم، حقیر لکھنوی، مولوی فصیح الدین رنج، لالہ دین دیال عاجز، شیخ مولا بخش بلند لاہوری اور دوسرے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

ڈاکٹر صفیہ بانو، انجمنِ پنجاب: تاریخ و خدمات، کراچی: کفایت اکیڈمی، ۱۹۷۸ء

عارف ثاقب، انجمنِ پنجاب کے مشاعرے، لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۱۹۹۵ء

۳۹۔ محمد حسین آزاد، کلیات مولانا محمد حسین آزاد، مرتبہ: ڈاکٹر محمد خالد علی صدیقی، چھتیس گڑھ: شعبۂ اُردو، گورنمنٹ گرلز پی جی کالج بلاس پور، ۲۰۰۲ء، ص۱۷۵

۴۰۔ منظر اعظمی، اُردو میں تمثیل نگاری، دہلی: انجمنِ ترقی اُردو ہند، ۱۹۹۲ء، ص۲۲۷

۴۱۔ اعجاز احمد، In Theory، نئی دہلی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۹۲ء، ص۲۹۰

۴۲۔ منظر اعظمی، اُردو میں تمثیل نگاری، ص۶۰

۴۳۔ محمد حسین آزاد، کلیات محمد حسین آزاد، ص۲۰۱-۲۰۲

۴۴۔ عارف ثاقب، انجمنِ پنجاب کے مشاعرے، ص۳۱۳-۳۱۴

۴۵۔ ایضاً

۴۶۔ پنڈت کیفی، منشورات، کراچی: سٹی بک پوائنٹ، ۲۰۰۴ء (۱۹۴۰ء)، ص۱۸۷

۴۷۔ یہ غلط فہمی عام ہے کہ انجمن پنجاب کے تحت فقط نظم کے موضوعاتی مشاعرے منعقد ہوئے۔نظمیہ مشاعرے تو ایک برس دو ماہ تک جاری رہے، مگر اس کے بعد وقتاً فوقتاً غزل کے روایتی طرحی مشاعرے منعقد ہوتے رہے یہ اقدام موضوعاتی مشاعروں یا مناظموں کی ناکامی کا اعلان تھا یا مشرقی علوم / روایات کے احیا کی کوشش تھا یا نئی طرز اور پرانی طرزوں کو ساتھ ساتھ لے کر چلنے کی کوشش کا نتیجہ تھا یا پھر محض روایتی شعرا کی ہم دردی حاصل کرنے کی خاطر تھا؟ غزل کے طرحی مشاعروں کے انعقاد سے یہ تمام سوالات پیدا ہوتے ہیں۔تاہم اس ضمن میں دیکھنے والی بات یہ ہے کہ موضوعاتی نظمیہ مشاعروں اور انجمن کی تنقیدات میں غزل اور اس کی مبالغہ آرائی و عشق پیشگی کے خلاف جو غوغا آرائی کی گئی، اسی غزل کے مشاعرے چہ معنی؟ یہ درست ہے کہ مناظموں نے نئی طرز کی شاعری کی مستحکم بنیاد رکھ دی تھی، تاہم روایتی طرز کے طرحی مشاعروں کے انعقاد سے یہ پیغام ضرور ملتا ہے کہ انجمنِ پنجاب نے غزل مخالف تنقید سے رجوع کر لیا تھا۔راقم کو ۱۸۷۸ء کے اخبار انجمن پنجاب کا فائل دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے (اس کے لیے ڈاکٹر رفاقت علی شاہد کا ممنون ہوں)۔اس میں غزل کے طرحی مشاعروں کے دعوت نامے شایع ہوئے۔یہ مشاعرے عربی، فارسی اور اُردو میں ہوئے۔ایک مشاعرہ ۲۳ر فروری ۱۸۷۸ء کو اور دوسرا مشاعرہ ۱۲راپریل ۱۸۷۸ء کو ہوا۔ دونوں مشاعروں سے پہلے مضامین پڑھے گئے، مگر ان مضامین کا موضوع شعر و ادب نہیں تھا۔اوّل الذکر مشاعرے میں صنعت و حرفت کے فوائد پر اور دوسرے مشاعرے میں آزادیِ پریس کے بارے میں مضمون/ خیالات پیش کرنے کی دعوت دی گئی۔۱۲ اپریل کے مشاعرے کے لیے طرحیں یہ تھیں:

عربی: **موالیه من کل فج عمیق**

فارسی: **نیست محراب دلم را جز خم ابروے دوست**

اُردو: ہوتا ہوں خاک دیدہء دشمن کے واسطے

۴۸۔ ڈاکٹر حسن الدین احمد، انگریزی شاعری کے منظوم اُردو تر جموں کا تحقیقی و تنقیدی مطالعہ، حیدر آباد: ولا اکیڈمی، (بھارت)، ۱۹۸۴ء، ص ۲۹۷

❀❀❀

تاریخ گوئی کے متنازعہ مسائل-ایک تحقیقی مطالعہ

ڈاکٹر ابرار عبدالسلام*

Abstract:

One can not visualise that post colonial criticism would ever take its ambit of discussion such delicate versified art of master poets of Urdu having traits of Persian and Arabic tradition. Historians and scholars dealing with archives some times depend upon such verses to cross check the chronology. In this article some debateable points have been raised, whether fixed digits of some of the alphabets may be changed on the principal of phonetics.

کسی واقعہ کے تاریخی وقوع کو الفاظ میں اس طرح بیان کرنا کہ ان الفاظ کے حروف کے متعینہ اعداد سے مطلوبہ واقعہ کا سال وقوع ظاہر ہو، اصطلاحاً اسے تاریخ کہتے ہیں اور یہ عمل تاریخ گوئی کہلاتا ہے۔ اس فن کو شاعری یا نثر میں برتنے والی شخصیت کو تاریخ گو کہا جاتا ہے۔ یہ ایک ایسا فن ہے جس میں حروف اعداد کی قیمت متعین کرتے ہیں اور اس فن کا ماہر حروف یا الفاظ کی مدد سے لمحات گریزاں کو اس انداز میں نقش دوام عطا کرتا ہے کہ وہ ایک سالِ مطلوب ہی نہیں رہتا بلکہ ایک گہری تہذیبی معنویت کا حامل بھی بن جاتا ہے۔ ممکن ہے آج اس فن کو فعل عبث اور وقت کا ضیاع سمجھا جاتا ہو لیکن ایک وقت وہ بھی تھا جب ایک اچھے تاریخ گو کو بڑی قدر و منزلت حاصل ہوتی تھی اور معاشرے میں اسے عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ کہنہ مشق اور استاد شاعر کے لیے اس فن سے کما حقہ واقفیت اور تاریخ کہنے کی صلاحیت ضروری سمجھی جاتی تھی۔

برعظیم میں سترھویں اور اٹھارویں صدی عیسوی میں کثیر تعداد میں عربی اور فارسی زبان میں تاریخیں کہی گئیں۔ شمالی ہند میں مغلوں کے زیر اثر اور جنوبی ہند میں بہمنی اور ان کے بعد بالخصوص قطب شاہی اور عادل شاہی

* اسسٹنٹ پروفیسر، گورنمنٹ کالج، کبیر والا۔

بادشاہوں کے زیرِ اثر اس فن نے خوب فروغ پایا۔ اٹھارویں صدی میں اردو میں بھی تاریخ گوئی کا آغاز ہو چکا تھا لیکن انیسویں صدی میں تو پورے برعظیم میں بالعموم اور شمالی ہند میں بالخصوص تاریخ گوئی نے ایک وبا کی صورت اختیار کر لی تھی۔ جسے دیکھو فکرِ تاریخ میں غرق دکھائی دیتا تھا۔

اس عہد میں شعرا پر تاریخ گوئی کا خبط اس حد تک سوار ہو چکا تھا کہ دن رات اسی عمل میں منہمک رہتے۔ بات بات پر تاریخ کہتے، گویا یہ ایک لت تھی جس کی تشفی کے لیے تاریخیں کہی جاتیں۔ یہی وجہ ہے کہ انیسویں صدی کی بیشتر کتب میں انتہائی غیر اہم اور معمولی معمولی واقعات سے متعلق کہی گئی بے شمار تاریخیں نظر آتی ہیں۔ کسی کی گھڑی گم ہو گئی، کوئی برتن ٹوٹ گیا، کسی کو بخار ہوا، کسی کو مچھر نے کاٹ لیا، کوئی بیمار ہوا، صحت یابی پائی، غسل صحت کیا، کوئی گر پڑا، کسی کے گھر موذی جانور نکلا، کوئی بچہ گم ہو گیا، کسی نے داڑھی رکھ لی یا منڈوا دی، علاج شروع کیا، پرہیز توڑ دیا، کسی کو کوئی کھانا پسند آیا، کوئی مکان بنا، کسی کا عقیقہ ہوا، ختنہ ہوا، بسم اللہ ہوئی، بچہ مکتب میں بٹھایا، کسی کے گھر میلاد ہوا، غرض کوئی بھی واقعہ ہو، شعرا تاریخیں کہتے، یہ ایک ایسی لت تھی جس کی تشفی کے لیے بات بات پر تاریخ کہی جاتی۔ بات بات پر تاریخ کہنے کا چسکا شعرا کو ایسا لگ گیا تھا کہ اٹھتے بیٹھتے چلتے پھرتے، سوتے جاگتے مادہ ءتاریخ ہی سجھائی دیتا حتیٰ کہ خواب میں بھی انھیں تاریخیں ہی نظر آتیں۔

صرف انیسویں صدی عیسوی میں بلا مبالغہ لاکھوں کی تعداد میں تاریخیں کہی گئیں ہیں۔ تاریخیں صرف اردو، فارسی اور عربی زبانوں میں ہی نہیں بلکہ علاقائی زبانوں میں بھی کہی گئیں۔ سندھی پشتو، پنجابی، ہندی اور انگریزی میں بھی تاریخیں کہی گئیں۔ ان زبانوں کے ساتھ ساتھ دیگر علاقائی زبانوں میں بھی تاریخیں ضرور کہی گئی ہوں گی۔ اسی طرح ہجری، عیسوی، بکر ماجیتی، فصلی اور دیگر سنوں میں بھی تاریخیں کہی گئیں۔ غرض تاریخ کہنے میں کوئی پہلو، کوئی انداز اور کوئی صنعت ایسی نہیں جس کو برتا نہ گیا ہو۔

تاریخ گوئی کے متنازعہ مسائل:

فنِ تاریخ گوئی میں کسی تاریخ سے مطلوبہ اعداد حاصل کرنے کا اصول مکتوبی حروف پر ہے یعنی وہ حروف جو لکھنے میں آتے ہوں، خواہ بولنے میں آتے ہوں یا نہ آتے ہوں یا بولنے میں کسی اور حرف کی آواز دیتے ہوں مثلاً لفظ امجد کے تمام حروف بولنے میں آتے ہیں۔ لفظ گوجرانوالہ میں ن بولنے میں نہیں آتا اور لفظ گنبد اور منبر میں حرف 'ن' حرف 'م' کی آواز دیتا ہے۔ تاریخ میں اعداد نکالتے ہوئے حرف 'ن' کے اعداد شمار ہوں گے نہ کہ حرف 'م' کے۔

اگرچہ قواعد تاریخ گوئی میں حروف تہجی کے اعداد مقرر اور متفق علیہ ہیں لیکن تین حروف ایسے ہیں جن سے

متعلق مباحث اور اختلافات کو جانے بغیر صحیح تاریخ کہنا اور ان سے مطلوبہ اعداد حاصل کرنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہیں۔ یہ مسائل اور مباحث اتنے پیچیدہ ہیں کہ اکثر اوقات مادہ تاریخ سے مطلوبہ اعداد حاصل کرنا ''شد پریشاں خواب من از کثرت تعبیر ہا'' کی مصداق بن کر رہ جاتا ہے۔ان مختلف فیہ مسائل میں الف ممدودہ، تائے مربوطہ اور ہمزہ شامل ہیں۔ان تینوں حروف کے حوالے سے آئندہ سطور میں مورخین کے نقطہ ہائے نظر بیان کیے گئے ہیں اور ان سے حتمی اصول اخذ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔تاکہ اگر مادہء تاریخ نقل کرنے والے نے مطلوبہ سنہ کی نشاندہی نہیں کی تو قاری بھی ان اصولوں کی روشنی میں ان سے مطلوبہ تاریخ برآمد کر سکے۔

۱) الف ممدودہ اور الف مقصورہ کی بحث

الف ممدودہ کو قدیم رسم الخط میں دو الف کی شکل میں لکھنے کا دستور تھا لیکن متاخرین نے اس طریقہ کو ترک کر کے الف کے اوپر ایک چھوٹا سا مد بنا دیا۔ چونکہ قدیم رسم الخط میں الف ممدودہ کو دو الف کی شکل میں لکھا جاتا تھا اس لیے بعض ماہرین فن نے الف ممدودہ کے دو عدد محسوب کیے ہیں۔مرزا جعفر اوج لکھنوی اپنی تالیف 'ارمغان' میں الف ممدودہ کے دو عدد محسوب کرنے کے عمل کو درست خیال کرتے ہوئے مرزا طالب علی کلیم کی تاریخ پیش کرتے ہیں۔اور لکھتے ہیں کہ الف ممدودہ کو اگر مد کے ساتھ لکھیں گے تو دو عدد لیں گے اور اگر بغیر مد کے لکھیں گے تو ایک عدد محسوب کریں گے لیکن اکثر کے نزدیک دو عدد ہی محسوب ہونے چاہییں۔اوج لکھنوی، کلیم ہمدانی کی درج ذیل تاریخ پیش کرتے ہیں۔ (۱)

از جلوۂ شاہدان فرخ پے فتح   داد از پے ہم ساقی دوراں مے فتح
تاریخ فتوحات شہنشاہِ جہاں   بنوشت کلیم، آمدہ فتح از پے فتح (۱۰۴۷ھ)

مذکورہ بالا تاریخ سے ۱۰۴۷ھ اسی صورت میں حاصل ہوتے ہیں جب 'آ' کے دو عدد شمار کیے جائیں۔اوج لکھنوی کے خیال میں چونکہ کلیم نے الف ممدودہ کے دو عدد محسوب کیے ہیں اسی لیے الف ممدودہ کے دو عدد ہی محسوب کرنے چاہئیں۔ (۲)

ولا نے کلیم کی یہ تاریک بھی نقل کی ہے جس میں الف ممدودہ کے دو عدد محسوب ہوئے ہیں۔ (۳)

داد ایزد بپادشاہِ جہاں   خلقے ہم چو نو گل شاداب
چوں بایں مژدہ آفتاب انداخت   افسر خویش بر ہوا چو حباب
طبع دریافت سال تاریخش   زو رقم ، آفتاب عالم تاب (۱۰۲۸ھ)

میر نادر علی رعد 'گنجینۂ تاریخ' میں لکھا ہے کہ 'بعضوں کے نزدیک الف ممدودہ میں دو عدد محسوب ہیں۔[۴] یہی بات میر مہدی حسین الم نے بھی لکھی ہے کہ بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ مرکب ہے ہمزہ اور الف ساکن ہے بنابراں ہر ایک کا ایک ایک عدد شمار کریں۔[۵]

اکثر ماہرین فن جمل کا قول اور فعل اس کے برخلاف ہے۔ آزاد بلگرامی کی ''سرو آزاد' میں بیسیوں ایسی تاریخیں نقل ہوئی ہیں جن میں شعرانے الف ممدوہ کا ایک عدد ہی محسوب کیا ہے۔ ان میں محتشم کاشی، سنجر طہرانی۔ خواجہ حسن ہروی، عبدالجلیل بلگرامی اور آزاد بلگرامی کی تاریخیں اہمیت کی حامل ہیں۔ آزاد بلگرامی نے سرو آزاد میں میر یحییٰ، عبدالجلیل بلگرامی، عظمت اللہ بیخبر، فضل علی خان، شیخ اسد اللہ غالب اور اپنی تاریخیں نقل کی ہیں جن میں الف ممدودہ کا ایک عدد ہی محسوب کیا گیا ہے۔[۶] پورے تذکرے میں شاید ہی کوئی ایسی تاریخ ہو جس میں الف ممدودہ کے دو عدد محسوب ہوئے ہوں۔ خود منشی انور حسین تسلیم سہوانی نے اپنی دوسری تصنیف 'عدد التاریخ' معروف بہ 'زنبیل تاریخی' میں جو 'مخمس تسلیم' کے بیس سال بعد شائع ہوئی، میں الف ممدودہ سے شروع ہونے والے تمام الفاظ میں الف ممدودہ کا ایک عدد ہی محسوب کیا ہے۔[۷] مخمس تسلیم میں بھی 'علی وآل' ۱۴۱ھ اور 'عمدہ آلِ علی' ۲۶۰ھ کے تاریخی مادوں میں الف ممدودہ کا ایک عدد ہی محسوب ہوا ہے[۸] نواب عزیز جنگ ولا نے مرزا جعفر اوج کی مذکورہ بالا دلیل پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کلیم کا پایہ فن تاریخ گوئی میں کچھ ایسا بلند نہیں جس کی سند پر ہم قاعدۂ عام اور ائمہ جمل کے قول کی خلاف ورزی کریں۔[۹]

الف ممدودہ کے دو عدد محسوب کرنے والوں کا خیال ہے کہ چونکہ

i- عربی میں الف ممدودہ میں دو الف ہیں۔

ii- فن عروض میں بھی 'آ' بروزن 'فا' شمار ہوتا ہے۔

iii- فارسی لغات کی تمام تصانیف میں حروفِ تہجی کے بیان میں الف ممدودہ اور الف مقصورہ کی فصلیں علیحدہ علیحدہ ہیں۔

iv- الف ممدودہ پڑھنے میں دراز ہوتا ہے جیسے آمدن، آوردن وغیرہ اس لیے ان کے دو عدد محسوب کرنے چاہئیں۔[۱۰]

تاہم اس موقف کو بنیاد بناتے ہوئے ان خیالات کے حامل ماہرین یہ بات نظر انداز کر جاتے ہیں کہ حساب جمل میں مکتوب کو ملفوظ پر ترجیح دی جاتی ہے اور بنیاد بھی مکتوب کو ہی بنایا جاتا ہے۔ چنانچہ ملفوظی نقطۂ نظر کو بنیاد بناتے ہوئے الف ممدودہ کو دیکھنا اور اس کے دو عدد محسوب کرنا درست نہیں۔ مزید یہ کہ مد کو حروف تہجی میں داخل نہیں کیا جاتا اور نہ ماہرینِ فن جمل نے اس کا کوئی عدد مقرر کیا ہے۔ لہٰذا الف ممدودہ کے دو عدد محسوب کرنے پر اصرار

درست نہیں۔اس کا ایک عدد ہی محسوب کرنا چاہیے۔

ب) تائے مدوّرہ:

تائے عربی، رسم الخط میں دو طرح سے لکھی جاتی ہے۔

i۔ دراز جیسے 'ت' جس کا نام عربی میں تائے مبسوط ہے۔

ii۔ گول، جیسے 'ۃ' اس کو عربی میں مدور یا مربوط کہتے ہیں۔

تائے مدورہ دو طرح سے لکھی جاتی ہے۔

i۔ پہلی قسم کو تائے مدورہ موقوفہ کہتے ہیں جیسے توبہ، کعبہ، حجہ، روضہ، دوحہ وغیرہ۔

ii۔ دوسری قسم کو تائے مدورہ موصولہ کہتے ہیں جیسے توبتہ النصوح، کعبۃ اللہ، حجۃ اللہ، حجۃ البالغہ وغیرہ۔

جب کبھی تائے مدورہ حالت وقف میں ہو تو اس کی کتابت سے نقطوں کا حذف کرنا جائز رکھا گیا ہے۔ جس کی صورت مثل ہائے ہوز کے رہ جاتی ہے اور قرأت میں بھی 'ہ' کی آواز دیتی ہے۔پس دراز 'ت' یعنی تائے مبسوط کے عدد پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اس کے ۴۰۰ عدد لینے چاہئیں لیکن تائے مدور یا مربوط کے اعداد محسوب کرنے میں خاصا اختلاف دیکھنے میں آتا ہے۔اسی اختلاف کے سبب تین گروہ سامنے آتے ہیں۔

i۔ پہلے گروہ سے تعلق رکھنے والے 'ۃ' کے عدد مثل دراز 'ت' کے ۴۰۰ عدد محسوب کرتے ہیں۔

ii۔ دوسرے گروہ سے تعلق رکھنے والے 'ۃ' کو 'ہ' قرار دے کر اس کے ۵ عدد محسوب کرتے ہیں۔

iii۔ تیسرے گروہ سے تعلق رکھنے والے 'ۃ' کے عدد حالت وقف میں پانچ اور غیر وقف میں چار سو محسوب کرتے ہیں۔

پہلے گروہ سے تعلق رکھنے والے افراد کا خیال یہ ہے کہ چونکہ اہلِ جمل کا قاعدہ رسم الخط یا کتابت پر مبنی ہے اور صاحبان رسم الخط نے تائے مربوط یا مدوّر کے لیے گول شکل دو نقطوں کے ساتھ قرار دی ہے اور اس شکل کا نام مدور 'ت' ہی رکھا ہے۔اس لیے اس کے ۴۰۰ عدد محسوب کرنا چاہیے۔نواب عزیز جنگ ولا اسی مؤقف کی حمایت کرتے ہیں، ان کے خیال میں 'ہماری ذاتی رائے اور ہمارا مسلک یہ ہے کہ تائے مبسوط یا مدورہ کے چار سو عدد لیے جائیں خواہ وہ حالت وقف میں ہو یا نہ ہو(۱۱) جلال لکھنوی بھی اسی موقف کی تائید کرتے ہیں۔(۱۲)

دوسرے گروہ سے تعلق رکھنے والے افراد کا کہنا ہے کہ چونکہ گول 'ۃ' بلحاظ صورت کتابت 'ہ' ہے اور جمل کے قاعدۂ عام نے مکتوب کو معتبر جانا ہے لہٰذا ان کی رائے میں گول 'ۃ' کے عدد مثل 'ہ' کے پانچ محسوب ہونے چاہئیں۔

اس لیے کہ کتابت میں اُس کی شکل 'ۃ' کے مثل ہے، خواہ وہ حالت وقف میں ہو یا غیر وقف میں۔ (۱۳)

تیسرے گروہ کا کہنا یہ ہے کہ گول 'ۃ' غیر حالت وقف بلاشبہ 'ۃ' ہے۔ اس لیے کہ اس کی صورت خاص نقطوں کے ساتھ 'ۃ' ہی کے نام سے وضع کی گئی ہے اور قرأت میں اس کی آواز سے بھی 'ۃ' ہی کا وجود ثابت ہے۔ پس کوئی وجہ نہیں کہ اس کے ۴۰۰ عدد محسوب نہ ہوں۔ البتہ حالت وقف میں اس کے پانچ عدد محسوب ہونے چاہئیں۔ اس لیے کہ کتابت سے نقطے بھی حذف ہو جاتے ہیں اور قرأت میں آواز بھی بدل جاتی ہے۔ اس کی شکل اور 'ہ' کی شکل میں کوئی فرق بھی باقی نہیں رہتا۔ مزید یہ کہ اہلِ نحو نے اس کو 'ہ' ہی سے تعبیر کیا ہے۔ لہٰذا کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم اس کے ۴۰۰ عدد محسوب کریں۔ اِس سلسلے میں نواب عزیز جنگ ولا نے صاحبِ معدن الجواہر کا بیان نقل کیا ہے:

> ''جب کبھی زبان عربی میں تائے مدّ ور مستعمل ہو تو اس کی دو شکلیں ہیں۔ اگر ضمائر متعلقہ اور علامتِ تانیث اس کے ساتھ ملحق ہوں تو اس کے چار سو عدد محسوب ہوں گے جیسے رحمۃ اور دولتک اور اگر ضمائر متصلہ اور علامت تانیث اس کے ساتھ ملحق نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ ایک یہ کہ وسط ترکیب کلام اور فقرہ کے اندر واقع ہو جیسے جنۃ الفردوس اور رحمۃ اللہ میں، تو ایسے تائے مدورہ کے پانچ عدد (چار سو؟) لیے جاویں گے اور دوسرے یہ کہ آخر کلام میں واقع ہو اور حالت وقف میں رہے جیسے قسیم النار والجنۃ تو ایسے تائے مدّورہ کو 'ہ' قرار دے کر اس کے پانچ عدد ہی محسوب ہونا ضرور ہے اور اس کے برخلاف عمل ناجائز۔'' (۱۴)

امام بخش صہبائی کا بیان جسے منشی انوار حسین تسلیم سہسوانی نے 'ملخص تسلیم' میں درج کیا ہے وہ بھی اسی بات کی تائید کرتا ہے۔ (۱۵) ایرانی مصنف حسین نخجوانی نے اپنی تصنیف 'مواد التواریخ' میں اسی موقف کی تائید میں رقم طراز ہیں:

> ''در کلمۂ الجنہ والروضہ وامثال آنہا اگر در حال وقف است مثل دخل الجنۃ باید آخر الجنہ ھا حساب شود و اگر اضافہ شود مثل (جنۃ الفردوس) باید آخر جنہ تا حساب شود۔'' (۱۶)

ترجمہ: ''لفظ جنہ، روضہ اور ان کی مثل دوسرے الفاظ اگر حالت وقف میں ہوں جیسے دخل الجنہ تو الجنہ کا آخری حرف 'ہ' محسوب ہوگا اور اگر اضافہ ہو جیسے جنۃ الفردوس تو لفظ جنہ کا آخری حرف 'ۃ' محسوب ہوگا۔''

مذکورہ بالا بیانات کی تصدیق میں محمد عاکف کی کہی ہوئی تاریخ جو انہوں نے میرزا قطب الدین مائل کی وفات کے حوالے سے کہی تھی 'جعل جنۃ مثواہ' کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس مادۂ تاریخ میں انہوں نے لفظ جنۃ کے آخری حرف 'تا' کے چار سو اور لفظ مثواہ کے آخری 'ۃ' کو 'ہ' کا مقابل سمجھتے ہوئے پانچ عدد لیے ہیں۔ (۱۷)

اس حوالے سے ڈاکٹر خالد حسن قادری کا موقف ہے:

"The point we wish to make is that this controversy is neither new nor is in our opinion unique. Our opinion that where ۃ is pronounced is 'ت' it must, as a rule, be counted for 400 and where it is pronouneed as' ہ' it must always be counted for five is more relevant to the tone, temperament and needs of Urdu today than it ever was."(۱۸)

اگر ڈاکٹر صاحب لفظ کی ادائیگی اور آواز کے ساتھ لفظ کی کتابت کو بھی اعداد کے استخراج میں شامل کر لیتے تو ان کا موقف مزید مضبوط ہو سکتا تھا۔

'ۃ' کے اعداد محسوب کرنے کے سلسلے میں مورخین میں کسی حتمی فیصلے پر اتفاق رائے نہیں ہو سکا۔ اس بحث کو پیچیدہ بنانے میں ان تاریخ گو شعراء کا ہاتھ رہا ہے جنہوں نے اپنی مرضی سے کبھی 'ۃ' کے چار سو اور کبھی پانچ عدد محسوب کیے ہیں۔ اس انتشار بحث کو سامنے رکھتے ہوئے تیسرے گروہ کے موقف کو قبول کرنا چاہیے کیونکہ ان کے دلائل زیادہ ٹھوس اور مبنی بر قیاس ہیں۔ لہٰذا تاریخ کہتے ہوئے تائے موصولہ کے چار سو عدد اور تائے موقوفہ کے پانچ عدد محسوب کرنا چاہئیں جیسا کہ محمد عاکف کی تاریخ 'جعل جنۃ مثواہ' میں محسوب ہوئے ہیں کیونکہ تائے موصولہ پر عموماً نقطے لگائے جاتے ہیں اور تائے موقوفہ پر نہیں اور وہ پڑھنے میں بھی 'ہ' کی آواز دیتا ہے۔ لہٰذا کتابت کو معتبر خیال کرتے ہوئے اسی فیصلے کو اختیار کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

ج) ہمزہ کی بحث:

ہمزہ کے عدد محسوب کرنے، نہ کرنے اور کتنے کرنے کے حوالے سے مورخین کے بیانات میں خاصا اختلاف دیکھنے میں آتا ہے۔ بعض مورخین کے نزدیک ہمزہ کے عدد کو محسوب کیا جاتا ہے اور بعض کے نزدیک نہیں کیا جاتا ہے کچھ ایسے بھی ہیں جن کا خیال ہے کہ بعض مقامات پر ہمزہ کا عدد محسوب کرنا چاہیے اور بعض جگہ نہیں کرنا چاہیے۔ اس حوالے سے بڑی پیچیدہ صورتِ حال سامنے آتی ہے۔ ہمزہ کے حوالے سے صورتِ حال کو واضح کرنے کے لیے مورخین کے اقوال پیش کیے جاتے ہیں۔ 'سرودِ غیبی' میں محمد علی جویا مراد آبادی کا بیان ہے:

"دیے اور لئے میں بھی دو یا ہیں اور جہاں ہمزہ واقع ہوگا اور جس صورت پر واقع ہوگا اوس کے عدد لیں گے اور بعض نے نہیں لیے۔ موقع شرط ہے۔"(۱۹)

محمد عزیز اللہ عزیز نے 'بیان التواریخ' میں ہمزہ پر بھی بحث کی ہے ان کا خلاصہ سعید الظفر نے اپنے ایک مضمون میں نقل کیا ہے:

''ہمزہ عربی الفاظ میں الف کے بعد شمار ہوتا ہے اور نہیں بھی۔ فارسی اضافت وغیرہ کا ہمزہ نہیں گنا جاتا۔ دوسرے معاملوں میں اصل مصنف کا املا دیکھنا چاہیے۔''(۲۰)

منشی نجم الغنی لکھتے ہیں:

''ہمزہ کا کہ اس کی صورت یہ ہے (ء) بعض ایک عدد شمار کرتے ہیں اور بعض شکل یا لکھ کر دس عدد محسوب کرتے ہیں۔ بعض مہمل چھوڑ دیتے ہیں، عدد نہیں لیتے۔ تینوں صورتیں جائز ہیں۔''(۲۱)

دُرگا پرشاد نادر کا بیان ہے:

''جس کلمہ کے آخر میں ہائے مختفی ہو اور وہ مضاف ہو تو علاوہ ہائے مختفی کے ہمزۂ اضافی کو بھی شمار کریں گے مثلاً خانۂ خدا، اس میں 'ہ' کو بھی گنیں گے اور ہمزہ کو بھی شمار کیا جائے گا۔''(۲۲)

سیّد مسعود حسن کا بیان ہے:

''ہمزہ اوّل یا آخر میں آئے تو ایک عدد لیا جاوے گا اور اگر وسط میں آئے اور صورت یا پیدا کرے تو اس کے دس عدد لیے جائیں گے۔''(۲۳)

غلام علی آزاد بلگرامی لکھتے ہیں:

''مخفی نماند کہ ہمزۂ کہ بعد الف می آید مورخان فرس اکثر اورا بجای الف داشتہ در تاریخ حساب می کنند چنانچہ در ترجمۂ خاں عالی گذشت کہ ہمزۂ التقاء وارد مصراع 'نحو جائز کرد اینجا التقائے ساکنین' محسوب ساختہ وگاہی حساب نمی کنند زیرا کہ شکلی از اشکال حروف تہجی ندارد چنانچہ در تاریخ میر یحییٰ کہ مورخ ہمزۂ احیاء را محسوب نہ ساختہ ومورخان عرب برعکس ایں عمل کنند یعنی اکثر حساب عمل نمی کنند وگاہی کنندہ وقت ضرورت مثلاً تاریخی از قرآن یا حدیث یافتہ میر عبدالجلیل بلگرامی تاریخ جلوس محمد فرخ سیر بادشاہ مطابق سنہ اربع وعشرین ومآئۃ والف (یورثہا من یشاء) یافتہ وہمزہ را حساب کردہ گویند تاریخ مذکور با ایں بیعت میر یحییٰ برلوح مزار او نقش کردہ اند۔''(۲۴)

یہ وہ بیانات ہیں جو اس فن کے ماہرین نے ہمزہ کے سلسلے میں بیان کیے ہیں۔ اب مذکورہ بالا بیانات کو بالترتیب تجزیے کی کسوٹی پر پرکھا جاتا ہے۔

جو یا مراد آبادی کی رائے میں لیے اور دیے میں دو یا ہیں اس لیے انہوں نے دونوں کے ۲۰ عدد محسوب کیے ہیں۔ لئے اور دیئے میں انہوں نے ہمزہ کو 'ی' کا قائم مقام جان کر اس کے ۱۰ عدد محسوب کیے ہیں۔ آگے چل کر

ان کا بیان ہے''جہاں ہمزہ واقع ہوگا اور جس صورت میں ہوگا اس کے عدد لیں گے۔'' یہاں شاید ان کی مراد تلفظ سے ہے کہ ہمزہ جہاں پر جو آواز دے گا اسی آواز کے مطابق اس کے عدد لیے جائیں گے۔ مثلاً لئے اور دیئے میں 'ء'، 'ی' کی آواز دے رہا ہے اس لیے اسے 'ی' کا قائم مقام جان کر ۱۰ اعداد لینا ہوں گے۔ اسی طرح جب ہمزہ شروع یا آخر میں آتا ہے تو وہ الف کی آواز دیتا ہے لہٰذا وہاں اس کا ایک عدد محسوب کرنا ہوگا۔ ان کے خیال میں ایسے مواقع پر بعض لوگ ہمزہ کے عدد محسوب نہیں کرتے 'موقع شرط' ہے سے ان کی مراد سمجھ میں نہیں آتی کہ وہ کیا کہنا چاہتے ہیں۔ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ یہ دیکھنا پڑے گا کہ مورخ نے اس مقام پر ہمزہ کے کتنے عدد لیے ہیں تو یہ کوئی بات نہ ہوئی اور اگر وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تاریخ نکالتے ہوئے اگر ہمزہ رکاوٹ ڈال رہا ہے تو اس کے عدد محسوب نہ کیے جائیں تو یہ ان کے سابقہ بیانات میں تضاد پیدا کر دیتا ہے۔ اصل مسئلہ تو اعداد کے استخراج کا ہے۔ اگر کسی مادہء تاریخ پر سالِ مطلوبہ درج نہیں ہوا اور نہ تاریخ نکالنے والے کو معلوم ہو کہ مذکورہ واقعہ کس سنہ میں وقوع پذیر ہوا ہے تو مادہء تاریخ سے درست سالِ مطلوب کس طرح حاصل ہوں گے۔

ہمزہ کے حوالے سے عزیز اللہ عزیز کا بیان مبہم نقل ہوا ہے۔ اس سے کوئی واضح صورتِ حال سامنے نہیں آتی۔ اس بیان سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ مورخین نے ہمزہ کے اعداد محسوب کیے ہیں اور نہیں بھی کیے۔ اسی طرح ان کا دوسرا بیان 'دوسرے معاملوں' میں اصل مصنف کا املا دیکھنا چاہیے ہے' ان کی مراد شاید یہ ہے کہ یہ دیکھنا چاہیے کہ مصنف نے ہمزہ کو کتابت میں کس طرح استعمال کیا ہے۔ ان کا یہ بیان کہ فارسی اضافت میں جو ہمزہ آئے گا اس کا عدد محسوب نہیں کیا جائے گا، واضح ہے۔

منشی نجم الغنی کے بیان سے کوئی واضح صورتِ حال سامنے نہیں آتی اور نہ انہوں نے کوئی حتمی رائے دی ہے۔ انہوں نے ہمزہ کے عدد محسوب کرنے یا نہ کرنے کے حوالے سے تین نقطہ ہائے نظر بیان کر دیے ہیں اور تینوں کو جائز بتایا ہے۔ اگر ان کی یہ بات مان بھی لی جائے تو کس طرح معلوم ہوگا کہ کس مقام پر ہمزہ کے کتنے عدد محسوب کرنے چاہئیں اور کس مقام پر ہمزہ کے عدد محسوب کرنے درست نہیں ہوں گے۔

دُرگا پرشاد نادر نے ہمزہ کی صرف ایک صورت کا بیان کیا ہے۔ فارسی ترکیب جیسے خانۂ خدا میں انہوں نے ہمزہ کا عدد محسوب کیا ہے۔ اُن کا یہ بیان نہ صرف جمہور علماء کے خلاف ہے بلکہ صحیح بھی نہیں۔ ہمزہ حروف تہجی میں سے کوئی حرف نہیں پھر اس کے عدد محسوب کرنا کیوں جائز ہوا اس کے متعلق وہ کوئی صراحت نہیں کرتے۔ ان کا مذکورہ بیان عزیز اللہ عزیز کے بیان کی تردید کرتا ہے جو کہ صحیح نہیں۔

مسعود حسن صاحب نے ہمزہ کی تینوں صورتیں بیان کی ہیں اور یہ بھی صراحت کی ہے کہ کس مقام پر ہمزہ کے کتنے عدد محسوب ہوں گے، لیکن ان کا یہ فیصلہ اکثر مورخین کے بیانات کی تائید نہیں کرتا کہ ہمزہ اوّل یا آخر میں آئے تو اس کا ایک عدد محسوب کرنا چاہیے کیونکہ اکثر فارسی اور اردو تاریخوں میں اول و آخر والے ہمزہ کا عدد محسوب نہیں کیا جاتا۔ البتہ عربی میں ایسا ضرور دیکھنے میں آتا ہے۔

آزاد بلگرامی کے بیان سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہمزہ کے عدد محسوب کرنے یا نہ کرنے کے حوالے سے مورخین میں اختلاف ہے، لیکن ان کا نقطۂ نظر کیا ہے وہ واضح طور پر سامنے نہیں آتا۔ عبدالجلیل بلگرامی کی تاریخ میں تو ہمزہ کا ایک عدد محسوب ہوا ہے، لیکن ساتھ ہی انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ میر یحییٰ نے ہمزہ کا عدد محسوب نہیں کیا۔ شاید ان کا کہنا یہ ہو کہ عربی میں لفظ کے آخر میں آنے والے ہمزہ کا عدد تو محسوب کیا جائے گا، لیکن فارسی لفظ کے آخر میں آنے والے ہمزہ کا عدد محسوب نہیں کریں گے، لیکن اگر ہمزہ کسی لفظ کے اول یا درمیان میں آئے تو عدد کے محسوب کرنے کے حوالے سے کیا عمل کرنا چاہیے۔ اس حوالے سے کوئی وضاحت نہیں کی۔ آزاد بلگرامی کا مذکورہ بیان ہمزہ کے عدد کے محسوب کرنے یا نہ کرنے اور کس مقام پر کتنے عدد محسوب کرنے کے حوالے سے کوئی حتمی رائے نہیں دیتا۔ 'خزانۂ عامرہ' میں ان کا یہ بیان بھی مرقوم ہے: ''اما تاریخ گویان عرب ہمزہ را کہ بعد الف می آید حساب نمی کنند''(۲۵) ان کا یہ بیان عبدالجلیل بلگرامی کے موقف کی تردید کرتا ہے۔ آزاد بلگرامی کے بیانات کے حوالے سے ولا کا بیان ہے:

> ''آزاد بلگرامی نے نہ تو شعرائے قدیم عرب کی ان تاریخوں کی نقل کی اور نہ ان کے نام گنوائے محض تذکرہ میں ان کے مسلک جمل کا ذکر آیا ہے اور موقع کے لحاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ شعرائے عرب یعنی مافی ذہنہ سند ہیں۔ عبدالجلیل بلگرامی کے لیے یہ جو ارشاد ہوا ہے کہ مورخان عرب کے پاس آیتِ قرآنی اور حدیث نبوی سے ملے ہوئے مادہ میں ایسا عمل بعض وقت جائز قرار دیا ہے۔ اس کے متعلق بھی متقدمین کے کسی ایسے مادۂ تاریخ کی سند نہیں پیش ہوئی تا کہ ہم اس سے اس بات کا اندازہ کر سکتے ہیں کہ مورخان کا مرتبہ فن جمل میں کیسا ہے۔ ہمارے روبرو اس کے متعلق بھی جو کچھ ہے وہ آزاد بلگرامی کا تذکرہ اور عبدالجلیل بلگرامی کی تاریخ ہے اور بس۔ پس ایسی حالت میں ہم ایک عام قاعدہ کے مقابلہ میں جس کی تصدیق محققین و متقدمین کے اقوال متعددہ سے ہوتی ہے۔ ایسے استثنا ہی کو جائز قرار دیتے ہیں۔ عبدالجلیل بلگرامی کو ضرورت وقت نے ایسے عمل ناجائز پر مجبور کیا ہوگا۔ یا فن جمل میں انہوں نے اپنی معلومات کو اسی حد تک پایا ہوگا یا ان سے تسامح ہوا ہوگا۔''(۲۶)

ہمزہ کے عدد محسوب کرنے یا نہ کرنے کے حوالے سے نواب عزیز جنگ ولا کی رائے بڑی واضح ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''وہ ہمزہ جو الف کے بعد آئے یا 'ؤ' کے بعد اس کا کوئی عدد محسوب نہیں ہوگا، لیکن جو ہمزہ ان الفاظ پر آئے جو 'ی' کی آواز دیں مثلاً آئی، گئی، ہوئی، ہوئے، للچائی، کوئی، چھوئی، چھوئے، وغیرہ ان سب میں وویا محسوب ہوں گے اور یہی مسلک درست ہے۔ اکثر مورخین کا قول بھی یہی ہے اور اکثر تاریخیں اسی حساب سے درست ثابت ہوتی ہیں۔''(۴۷)

ان اختلافات کے علاوہ تین اور معاملات ایسے ہیں جن کو ذہن نشین رکھنا ضروری ہے۔ اگر چہ ان معاملات پر مورخین میں اختلاف تو نہیں، لیکن اس سے آگاہی کے بغیر غلطی کا امکان بہر حال ہوسکتا ہے۔ ان میں کھڑی زبر تنوین اور تشدید شامل ہیں۔ اب ان تینوں پر علیحدہ علیحدہ روشنی ڈالی جاتی ہے۔

i۔ کھڑی زبر:

یہ کوئی حرف نہیں بلکہ حرکت ہے۔ کتابت کے قاعدے سے اس کو الف میں شمار نہیں کیا جاتا۔ یہ مختصر سی علامت ہے جو الف کی صورت میں ہوتی ہے۔ یہ رسم الخط کی علامت ہے اس کا مقصد قاری کو نشاندہی کرانا ہوتی ہے کہ اسے الف کی آواز میں پڑھا جائے مثلاً عیسیٰ، موسیٰ، رحمٰن وغیرہ کی 'ی' اور 'میم' کو الف کی آواز کے ساتھ موسا، عیسا اور رحمان پڑھا جائے گا، لیکن چونکہ حساب جمل میں کتابت کو بنیاد بنایا جاتا ہے اس لیے ان کے اعداد کو محسوب کرتے ہوئے، موسیٰ، عیسیٰ کی 'ی' کے دس عدد اور رحمٰن کی 'م' کے ۴۰ عدد شمار کیے جائیں گے البتہ کسی تاریخ گو نے خود ہی عیسیٰ کو عیسا، موسیٰ کو موسا اور رحمٰن کو رحمان کی صورت میں لکھا ہو تو پھر اسی طرح اس کے اعداد محسوب کیے جائیں گے۔

ii۔ تنوین:

یہ بھی کوئی حرف نہیں بلکہ علامت ہے جیسے دفعتاً کے آخری حرف الف پر دو زبر چونکہ یہ بولنے میں نون کی آواز دیتا ہے۔ اس لیے اس سے دھوکا ہوسکتا ہے۔ لہٰذا کتابت کے اُصول کو ذہن نشین رکھتے ہوئے اسے الف ہی شمار کیا جائے گا اور اس کا ایک عدد ہی محسوب ہوگا۔

iii۔ تشدید:

یہ بھی ایک علامت ہے جو کسی حرف پر اس لیے لگائی جاتی ہے تاکہ بولنے میں دوہری آواز پیدا کرے مثلاً تدّبر، عزّت، مکرّم اور ملقّب میں حرف، ب، ز، راور ق بولنے میں دو مرتبہ ادا کیے جاتے ہیں، لیکن حساب جمل میں کتابت کے پیشِ نظر ان حروف کو صرف ایک مرتبہ محسوب کیا جائے گا۔

۱۰) اختلافی مباحث اسباب و محرکات:

حساب جمل میں الف ممدودہ، ہمزہ اور تائے مدورہ کے سلسلے میں اختلافی مباحث اس درجہ انتشار کا شکار

ہوئے ہیں کہ پڑھنے والا اس میں اُلجھ کر رہ جاتا ہے اور کسی نتیجے پر پہنچنا اس کے لیے ممکن نہیں تو آسان بھی نہیں رہتا۔ ان مباحث کی پیچیدگی اور کسی ایک نتیجے پر عدم اتفاق نے اس فن کو کافی نقصان پہنچایا ہے اور تاریخ گو شعراء اور ان تاریخوں سے مطلوبہ سنہ استخراج کرنے والوں کو کافی پریشان کیا ہے۔

ان مباحث میں پیچیدگی کی سب سے پہلی وجہ حروف کی شمولیت اور عدم شمولیت ہے۔ مثلاً الف ممدودہ دو الف ہیں یا صرف ایک الف، ہمزہ حروف میں شامل ہے یا نہیں اور اگر ہے تو اس کے عدد شمار ہوں گے یا نہیں اور ہوں گے تو کس مقام پر کتنے ہوں گے۔ تائے مربوط کس مقام پر 'ۃ' اور کس مقام پر 'ہ' تصور کی جائے گی اور ان کے کتنے کتنے اعداد محسوب ہوں گے، سامنے آتی ہیں جس نے اس معاملے میں خلط مبحث کو جنم دیا ہے۔

اختلافی مباحث کی دوسری وجہ کتابت کا معاملہ ہے۔ مباحث کو الجھانے میں اس نے ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ املا اور رسم الخط میں تبدیلیاں آتی گئیں۔ کم سواد کاتبوں نے ان مسائل کو مزید الجھانے میں کردار ادا کیا۔ کسی لفظ یا حرف کو جس طرح چاہا لکھ دیا۔ حساب جمل میں چونکہ کتابت معتبر ہے اس لیے یہ مسائل پیچیدہ تر ہوتے گئے۔ آغاز میں ان معاملات کو حل کیا جاسکتا تھا اور اس کے اصول متعین کیے جاسکتے تھے، لیکن چونکہ اس فن کے جاننے والے اور اسے بطور فن برتنے والے بہت کم ہوتے تھے لہٰذا اس پر کوئی توجہ نہیں دی گئی۔

چونکہ اس فن کی بنیاد عربی حروف پر رکھی گئی ہے اور اس کا قابلِ قدر استعمال اہلِ فارس نے کیا۔ لہٰذا اس زبان کی تبدیلی نے بھی اس میں پیچیدگی پیدا کی۔ مثلاً عربی میں لفظ رحمٰن، سلیمٰن وغیرہ کو کھڑی زبر کے ساتھ لکھا جاتا ہے، لیکن فارسی اور اردو میں اسے رحمان اور سلیمان لکھنا معیوب نہیں سمجھا گیا۔ تاریخ میں اگر یہ لفظ عربی رسم الخط میں لکھا گیا ہے تو کھڑی زبر کا کوئی عدد محسوب نہیں ہوگا اور اگر فارسی میں لکھا گیا ہے تو اس کا ایک عدد محسوب ہوگا۔ نواب عزیز جنگ ولا لکھتے ہیں: ''جن الفاظ میں رسم الخط فارسی نے الف کو داخل لفظ کیا ہے اس کو حساب جمل میں محسوب کرنا فارسیوں کے لیے لازمی ہے جیسا کہ لفظ سلیمان جس کی کتابت فارسی میں الف موجود ہے۔''(۲۸) لیکن معاملہ اس وقت الجھ جاتا ہے جب عربی رسم الخط کو فارسی اور اردو میں استعمال کیا جاتا ہے۔ نواب عزیز جنگ ولا لکھتے ہیں: ''حکیم کاشی نے جلوس شاہجہاں کی تاریخ میں ایسے الف کو محسوب نہیں فرمایا اور ہماری رائے میں ان سے تسامح ہوا ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے مادۂ تاریخ زبان فارسی میں لکھا اور رسم الخط کے خلاف عمل کیا۔ اگر رسائل رسم الخط فارسی سے لفظ سلیمٰن میں صرف کھڑا زبر لکھنا قرار پائے تو مورخ پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ کاشی کا مادہ تاریخ یہ ہے 'وارث ملک سلیمٰن آمدہ' ۱۰۳۷ھ۔ (۲۹)

راقم السطور کے خیال میں نواب صاحب کی رائے درست نہیں۔ جب حساب جمل میں کتابت پر اتفاق کرلیا گیا ہے تو یہ کہنا کہ فلاں زبان میں کوئی لفظ اس طرح نہیں لکھا جاتا درست نہیں۔ تاریخ گو کی مرضی ہے کہ اسے جس طرح چاہے لکھے کیونکہ اس کا مقصد تو مطلوبہ سنہ حاصل کرنا ہے نا کہ رسم الخط کی پابندی کرنا۔ مزید یہ کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ املا یا کتابت میں تبدیلی واقع ہوتی رہی ہے۔ اس حوالے سے بھی کتابت پر نظر رکھنی چاہیے۔ یہ تبدیلی کا عمل مختلف علاقوں میں مختلف اوقات میں ہوسکتا ہے اور اس کا تعین کرنا بھی آسان نہیں کہ کسی لفظ یا حرف کے رسم الخط میں کوئی تبدیلی کب اور کن کن علاقوں میں کس کس وقت واقع ہوئی۔

ان مسائل کے جنم لینے کا ایک سبب اس فن کے جاننے والوں کا بے جا تفاخر کا احساس بھی ہے۔ مثلاً اگر کسی تاریخ گو نے ان اختلافی مباحث پر کوئی فیصلہ صادر کیا تو دوسرا اس کو حوصلے سے سننے اور اسے قبول یا اختلاف کرنے کی بجائے غیر ذمہ داری کا مظاہرہ کرے تو اس مسئلے کو حل نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً امام بخش صہبائی نے تائے مدورہ کے حوالے سے اپنے موقف کا اظہار کیا تو منشی انوار حسین تسلیم سہسوانی کا ردِ عمل اس طور پر دیکھنے میں آتا ہے ''مولوی امام بخش صہبائی مرحوم دہلوی نے تاریخ میں تائے مدورہ کے چار سینکڑوں اور پانچ احاد لینے کے جھگڑے میں ایک محاکمہ فرمایا ہے...... ہاں اس عبارت میں اپنے آپ کو ہیچمدان لکھا ہے بخدا تمام کتاب میں یہی ایک قول صحیح ہے اور نہیں۔ (۳۰)

اختلافی مباحث کی ایک وجہ تاریخ گو شعراء کی من مانیاں بھی ہیں۔ انہوں نے جس حرف کو جس طرح چاہا استعمال کرلیا۔ کبھی ایک حرف کے ایک عدد لیے ہیں تو دوسری تاریخ میں اس کے دوسرے عدد محسوب کیے ہیں۔ انوار حسین تسلیم سہسوانی لکھتے ہیں:

> ''ہم پہلے ہی لکھ چکے ہیں کہ ذکی کا قول ساقط الاعتبار ہے کہیں تا کے چار سو اور کہیں پانچ عدد شمار کرتے ہیں۔ اسی طرح کسی جگہ 'ب' کے دو عدد اور کہیں سات محسوب کرتے ہیں۔''(۳۱)

قاعدہ جمل میں کھڑی زبر کا بالاتفاق کوئی عدد محسوب نہیں کیا جاتا، لیکن مولوی دلدار علی نے نواب آصف الدولہ کی تاریخ وفات میں دو کھڑی زبر کے دو عدد محسوب کیے ہیں۔ تاریخ یہ ہے ''طھنا روح و ریحان و جنت النعیم''

حواشی و حوالہ جات

۱۔ محمد جعفر اوج، مرزا، ارمغان، لکھنو: مطبع جعفری ۱۳۰۵ھ، ص ۳۳۰۔۳۲۹۔ اوج لکھنوی لکھتے ہیں مرزا طالب علی کلیم نے تاریخ ولادت جو عالمگیر کی کہی تو اس میں الف ممدودہ جو لفظ آفتاب میں ہے اس کے دو عدد لے کر ایک کا تخرجہ کیا ہے اور مادہ تاریخ سے ایک ہزار اٹھائیس سنہ ہجری متسخرج ہوتے ہیں۔ یہی تاریخ میر مہدی حسین آلم نے 'گلبن تاریخ' مطبع فخر نظامی حیدر آباد، ص ۶ میں بھی نقل کی ہے۔

۲۔ محمد جعفر اوج، مرزا، ارمغان، ص ۳۲۹

۳۔ دیکھئے: نواب عزیز جنگ ولا، غرائب الجمل، مرتبہ: ڈاکٹر حسن الدین احمد، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اُردو زباں، ۱۹۹۸ء، ص ۷۲

۴۔ میر نادر علی رعد، گنجینۂ تاریخ، حیدر آباد: مطبع فخرِ نظامی ۱۳۱۳ھ، ص ۲۱۱

۵۔ میر مہدی حسین آلم، گلبن تاریخ حیدر آباد: مطبع فخرِ نظامی، ۱۳۱۳ھ، ص ۷

۶۔ آزاد بلگرامی نے 'سرو آزاد' میں بہت سی تاریخیں درج کی ہیں۔ درج ذیل تاریخیں اسی تذکرے سے ماخوذ ہیں۔ یہ تاریخیں مختلف تاریخ گو شعرا کی کہی ہوئی ہیں۔ ان تمام تاریخوں میں 'آ' سے ایک عدد ہی حاصل کیا گیا ہے۔

☆ نشاند آزاد سروِ سبز تازہ ۱۱۶۶ھ (ص۴)

☆ آہ از رضی ۱۰۲۴ھ (ص ۳۱)

☆ شد شاہ جہاں آباد از شاہ جہاں آباد (ص ۸۶)

☆ آہ - آہ امتیاز خان ۱۱۲۲ھ (ص ۱۳۹)

☆ سادات دو داش آنچہ باید کردند ۱۱۳۱ھ (ص ۱۶۹)

☆ آیتِ رحمتِ الٰہی آمد ۱۱۵۰ھ (ص ۱۷۷)

☆ آفتاب رفت ۱۱۶۴ھ (ص ۱۸۹)

☆ آہِ رفتند ہر دو زیں عالم ۱۱۶۳ھ (ص ۲۲۰)

☆ بر سپہر آمدہ ماہ ۱۰۹۵ھ (ص ۲۲۲)

☆ آں جانِ معنی آرزو رفت ۱۱۶۹ھ (ص ۲۳۱)

☆ آہ آہ نظام ۱۰۰۳ھ (ص ۲۴۵)

☆ قلعہ آگرہ گرفت ۱۱۳۱ھ (ص ۲۸۰)

۷۔ آفتاب احمد خان، ڈاکٹر، فن تاریخ گوئی کی ابتدا، دہلی: برہان، جون ۲۰۰۰ء، ص ۹

۸۔ انوار حسین تسلیم سہوانی، منشی، مخلص تسلیم، مراد آباد: مطلع العلوم واخبار نیر اعظم، ۱۸۹۶ء، ص ۳۲۔۳۱

۹۔ ایضاً، ص ۴۷

۱۰۔ آفتاب احمد خان، ڈاکٹر، فن تاریخ گوئی کی ابتدا، دہلی: برہان، جون ۲۰۰۰ء، ص ۷

۱۱۔ نواب عزیز جنگ ولا، غرائب الجمل، ص ۸۵

۱۲۔ افادۂ تاریخ، مشمولہ نگار تاریخ نمبر، رامپور جولائی ۱۹۶۳ء، ص ۱۱۔ جلال لکھنوی نے 'افادہ ء تاریخ' میں اس حوالے سے تفصیل سے روشنی ڈالنے کے بعد امام بخش صہبائی کے مؤقف پر چوٹ کرتے ہوئے اپنے مؤقف کو پیش کیا ہے۔ ان کا بیان ہے۔ ''سنا گیا ہے کہ مولوی امام بخش صہبائی مرحوم دہلوی نے تاریخ میں تائے مدورہ مذکورہ کے چار سیکڑے اور پانچ احاد لینے میں ایک محاکمہ فرمایا ہے یعنی قول فیصل لکھا ہے اور وہ یہ ہے کہ تائے مدورہ موقوفہ کے تو پانچ احاد لیے جائیں اور موصولہ کے چار سیکڑے مثلاً برب الکعبہ کی تے کے پانچ احاد لیے جائیں اور کعبۃ اللہ کی تے کے چار سیکڑے۔ واہ کیا خوب فیصلہ کیا ہے جس نے قاعدہ ء تاریخ ہی کو برہم کر دیا یعنی صورت کتابت کو کچھ دخل ہی تاریخ میں نہ رہا۔ محض تلفظ پر کہ جس کا مطلق اعتبار تاریخ میں نہیں ہے، دارومدار رکھا گیا ہے یعنی برب الکعبہ میں جو در حالت وقف ہے (ہ) ملفوظ ہوتی ہے اس کے پانچ لیے جائیں اور کعبۃ اللہ میں درحالت اصل جو تے ملفوظ ہوتی ہے اس کے چار سو۔ اس فیصلہ کو ان کے معتقدین ہی تسلیم فرمائیں۔ دوسرا کیونکر مان لے کہ قاعدہ ء تاریخ ہی مٹا جاتا ہے۔'' (ص ۱۴)

۱۳۔ اس حوالے سے آزاد بلگرامی لکھتے ہیں: ''و تاریخ جعل جنہ ماوہ نقصانی دارد کہ مؤرخ از تاجنہ کہ آزاد را ملاعربی بشکل ہامی نویسند چہار صد گرفتہ حال آنکہ پنج باید گرفت'' (خزانہ ء عامرہ ص ۳۳۰) جلال لکھنوی نے 'افادہ ء تاریخ' میں بھی اس مؤقف کے حامل شعرا کی تفصیلات درج کی ہیں۔ ان کا بیان ہے۔ ''جوتے' کہ رسم الخط عربی میں طویل یعنی دراز لکھی جاتی ہے مثلاً تائے جمع وغیرہ کے جیسے کائنات، صفات، ذات، ہیہات، باغات وغیرہ کی تے، اس کے چار سیکڑے تاریخ میں لیے جائیں گے اور تائے تانیث اسمی و تائے مصدری وغیرہ کے پانچ احاد لینا چاہیے کیونکہ ایسی تے کو رسم الخط عربی میں مدور یعنی گرد لکھتے ہیں بہ شکل ہا، پس جو ہے کے عدد ہوتے ہیں وہی عدد اس تے کے بھی لینے

چاہئیں چنانچہ یہ وجہ ہے کہ الف مقصورہ کے بھی جو لفظ اعلیٰ، ادنیٰ، عیسیٰ، مصطفیٰ، عیسیٰ، مرتضیٰ وغیرہ کے آخر میں آتا ہے، دس عدد لیے جاتے ہیں۔ایک عدد نہیں لیا جاتا۔اس واسطے کہ رسم الخط عربی میں الف مقصورہ بہ شکل یائے تحتانی لکھا جاتا ہے۔پس مؤرخین محقق ثقات نے ایسی تے کے پانچ ہی عدد لیے ہیں۔یعنی اس تے کو ہے قرار دیا ہے اور محض کتابت کا اعتبار کیا ہے۔چنانچہ استاد اول مؤلف جناب میر علی اوسط رشک مغفور نے کسی کتاب موسوم بہدایۃ الشعرا کے ختم کی تاریخ جو فرمائی ہے۔

زغیب یافتم اے رشک مصرع تاریخ

ہدایۃ الشعرا جائے حل مصطلحات ۱۲۵۷ھ

تو اس میں تائے مدورہ لفظ ہدایۃ الشعرا کے پانچ احاد لیے ہیں یا منشی مظفر علی اسیرؔ مرحوم نے جو نواب امداد حسین خاں صاحب بہادر مغفور مخاطب بامین الدولہ وزیر اعظم امجد علی شاہ بادشاہ لکھنؤ کے کسی مرض سے صحت پانے کی تاریخ کہی ہے چنانچہ ان کے دیوان فارسی میں موجود ہے۔اللھم احفظ من البلیۃ ۱۲۶۳ھ۔اس میں بھی تاے بلیۃ کے پانچ احاد لیے ہیں یا منشی امیر احمد صاحب امیرؔ تخلص سلمہ اللہ تعالیٰ ارشد تلامذہ اسیرؔ مرحوم نے جو اپنے دیوان کا نام تاریخی مرآۃ الغیب رکھا ہے اس میں بھی تائے مرآۃ کے پانچ ہی عدد لیے ہیں یا منشی اسمٰعیل حسین منیرؔ مرحوم شاگرد رشکؔ مغفور نے جو دیوان سوم اعلیٰ حضرت قدر قدرت خداوند نعمت نواب محمد کلب علی خاں صاحب بہادر دام اقبالہم والی ریاست رام پور کا اسم تاریخی درۃ الانتخاب ۱۲۹۴ھ رکھا ہے اس میں بھی تائے دُرۃ کے پانچ ہی عدد لیے ہیں یا مؤلف رسالہ ہٰذا نے جو اسم تاریخی رسالہ ہٰذا کے آغاز تالیف کا مادۃ التاریخ ۱۲۹۲ھ رکھا ہے اس میں بھی لفظ مادۃ کی تے کے پانچ آحاد لیے ہیں اور بڑی دلیل تو اس تے یعنی تائے مدورہ کی ہے (ہ) قرار دینے کی مؤلف کے پاس یہ ہے کہ صاحب مقامات نے جو مقدمہ بست و ہشتم میں خطبہ صنعت مہملہ یعنی غیر منقوطہ لکھا ہے اس میں اس طرح کی تائیں بہت سی آ گئی ہیں کہ وہ سب ہا قرار دی جاتی ہیں۔۔۔۔(ص۱۱)

۱۴۔ معدن الجواہر بحوالہ غرائب الجمل ص ۸۱

۱۵۔ اقتدار احمد ساحر سہوانی، ملہم تاریخ، ترجمہ: مخص تسلیم، مراد آباد: مطبع مطلع العلوم واخبار نیر اعظم، ۱۹۱۲ء، ص ۴۴۔امام بخش صہبائی کا بیان یہ ہے۔"قسم چہارم چوں مصطفیٰ ومرتضیٰ ومجتبیٰ حلی وامثال آں کہ ملفوظ الف است ومکتوب یا، یا در امثال ایں الفاظ عدد حروف حروف مکتوب باشند نہ ملفوظی یعنی عدد حرف آخر مصطفے وغیرہ دہ گیرند نہ یک و در ایں محمول اند الفاظ عیسی وموسی والی وعلیٰ وحتیٰ کہ ہمہ در حساب یا اند باقی مانند لفظ کعبہ وشریفہ ایں دو حال دارد یکے آنکہ در اسلوب عربی واقع شدہ تاے فوقانی ملفوظ شود چون کعبۃ الشرعفۃ۔دوم آنکہ بسبب وقف بہا بدل شود یا در اسلوب فارسی افتد

درصورت اول عدد حرف آخر آں چہار صد شمردہ شود و درصورت ثانی پنج والہذا دریں مصرع تاریخی کہ در شاہ جہاں آباد بر سر مسجدی متصل اجمیری دروازہ واقع وقدیم است کندہ اند وہائے کعبہ را پنج گرفتہ اند (کرد کعبہ بنا خلیل اللہ) خلیل اللہ نام شخصے کہ آں را بنا کردہ بود۔ بہر کیف ایں لفظ داخل است در قسم سوم وازیں جنس اند قیامۃ وساعۃ درصورت وقف عمدہ وسیف الدولہ ونظہ وحصہ وعامہ وخاصہ واگر گوئی کہ چرا در قسم چہار داخل نباشد چہ تا است درصورت ہا گوئیم کہ در اسلوب عربی ازیں الفاظ مصطفے وغیر آں تفاوت بسیار است زیرا کہ درانجا درحقیقت یا است و بالف بدل شدہ و یا بجہت آں نوشتہ اند تا معلوم شود کہ اصل تحتانی است و درایں جا خود نیست وانچہ می گویند کہ تا بصورت ہا ست مجاز است حقیقت آنست کہ تا را در رسم الخط درہم چو مقامات ہمیں صورتا ست گو بصورتے دیگر شدہ باشد و درصورت فارسی تا بدل شدہ ہا گردیدہ است اکنوں تا نماندہ در نظیر ایں است کہ جمیع کلماتے کہ دراں تعلیل بکار میرود چوں باغ وقال وامثال آں واؤ است یا بود درازیں عالم است تماشا وتمنا وتقاضا وتماشا کہ فارسیاں بالف خوانند ونویسند پس بالف محسوب شوند ازیں بحث معلوم شد کہ در علم تاریخ رقمی حروف معتبر است گو خود بتلفظ نیامدہ باشد یا بصورت دیگر متلفظ شود چوں ایں مقدمہ ممہد شد اکنوں شروع در مطلب نمایم آرے۔ تا کے سخن از سخن ربائیم ہم بر سر مطلب خود آئیم۔ میگوئیم تاریخے کہ ملازمان شامی نوشتہ اند یعنی (متوجہ الی الکعبۃ الشریفۃ) ازاں قبیل است کہ تے کعبہ وشریفہ ہر دو چہار صد اعتبار کردہ شود نہ پنج چہ اسلوب عربی واقع شدہ است نہ بر اسلوب فارسی چنانکہ تاریخے بالا نوشتم دریں صورت اعتراض بجا ست دریں مصرع کہ نوشتہ اند۔ تاریخ گفت خضر کہ قد قامت الصلوۃ۔ اگر صلوۃ را بلفظ نبات وذات قافیہ کردہ اند تا اعتبار کردن واجب است و پنج گرفتن بیخبری است از قواعد ایں فن واگر گیاہ وراہ وامثال آں قافیہ نمودند پس درحساب پنج محسوب خواہد شد۔ (ملخص تسلیم ص ۴۵-۴۴)

۱۶۔ حاج حسین نخجوانی، مواد التواریخ، تہران: کتاب فروشی ادبیہ، ۱۳۴۳ھ، ص ز

۱۷۔ دیکھیے: خزانۂ عامرہ، غلام علی آزاد، بلگرامی، کان پور: مطبع منشی نول کشور، ۱۸۷۱ء، ص ۳۳۰

۱۸۔ مولانا حامد حسن قادری اینڈ دی آرٹ آف دی کرانوگرام، خالد حسن قادری، کراچی: انجمن پریس، ۱۹۸۸ء، ص ۵۶

۱۹۔ سرود غیبی مسمیٰ خیابان تاریخ از محمد علی جویا مرادآبادی، منشی نول کشور لکھنؤ، ۱۸۸۱ء، ص ۷

۲۰۔ سعید الظفر چغتائی، ایک صنعت نگار و تاریخ گو فارسی و اُردو شاعر، علی گڑھ: فکر و نظر، مارچ ۲۰۰۱ء، ص ۳۰

۲۱۔ منشی نجم الغنی، بحر الفصاحت، لکھنو: منشی نول کشور، ص ۹۹۶

۲۲۔ حاشیہ چمن انداز، ص ۶۰

۲۳۔ مسعود حسن مسعود، سیّد، عندلیب تاریخ، الٰہ آباد: اسرار کریمی پریس، ۱۹۶۳ء، ص ۳۴

۲۴۔ خزانۂ عامرہ، ص۴۶۰

۲۵۔ ایضاً، ص۳۴۵

۲۶۔ غرائب الجمل، ص۱۰۳

۲۷۔ دیکھیے، ایضاً، ص۱۰۵۔۹۵

۲۷۔ ایضاً، ص۴۷

۲۸۔ ایضاً، ص۴۷

۲۹۔ انوار حسین تسلیم سہسوانی، منشی ملخص تسلیم، مرادآباد: مطلع العلوم و اخبار نیر اعظم، ۱۸۹۶ء، ص۷۹

۳۰۔ ایضاً، ص۶۷

۳۱۔ نواب عزیز جنگ ولا، غرائب الجمل، مرتبہ: ڈاکٹر حسن الدین احمد، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اُردو زبان، ۱۹۹۸ء، ص۷۵۔۷۴، ولا لکھتے ہیں مولانا نے الفاظ (لُہنا) اور (جُنت) دونوں میں کھڑے زبر کو الف قرار دے کر ان کے عدد محسوب فرمائے ہیں اور یہ ان کی بدیہی غلطی اور قاعدہء جمل کی خلاف ورزی ہے۔

❀❀❀

حافظ محمود شیرانی کا لسانی نظریہ: ایک پنجاب اور دو زبانیں
(لسانی و تنقیدی مطالعہ)

ڈاکٹر قاضی عابد*
اجمل مہار ابنِ اکبر**

Abstract:

This article reflects that Mr. Sheerani was very first man in the history of Indo-Pak sub-continent linguistics who with strong arguments said that Punjab is a region where at least two languages are spoken Punjabi & Saraiki. This article discusses this idea with new facts and research. The author has tried to make a comparative study of Punjabi and Saraiki phonetics too. He has proved that not one but two languages are spoken in Punjab region, i.e. Punjabi and Saraiki. Although these two languages have some similarities but these are totally different from one another. Both these languages have their own phonetics, syntax and other linguistic characteristics.

علامہ حافظ محمود شیرانی ۱۸۸۰ء میں ٹونک (انڈیا) میں پیدا ہوئے، ابتدائی تعلیم کے بعد لاہور چلے گئے۔ ادبی ذوق کی تکمیل لاہور کی علمی فضاء کا نتیجہ ہے۔ اسلامیہ کالج لاہور میں اُردو اور فارسی کے اُستاد کے طور پر کام شروع کیا تو اس کالج کے پرنسپل علامہ عبداللہ یوسف علی کی خواہش پر انہوں نے 'پنجاب میں اُردو' تحریر کی۔ اس کتاب کو پہلی مرتبہ ۱۹۳۸ء میں لاہور کی 'انجمن ترقی اُردو' نے شائع کیا۔ محمود شیرانی بار اول کی اشاعت سے مطمئن نہ تھے اور کتاب

* ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبہ اُردو، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان
** پی ایچ۔ڈی سکالر، شعبہ اُردو، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

کے مختلف پہلوؤں پر مزید کام کرنے کے خواہش مند تھے اور کچھ عنوانات میں اضافہ و تنسیخ کرنا چاہتے تھے۔محمود شیرانی کا انتقال قیام پاکستان سے ایک سال پہلے ۱۵ فروری ۱۹۴۶ء میں ہوگیا تھا۔

حافظ محمود شیرانی جس وقت اسلامیہ کالج لاہور میں اُردو کے اُستاد کے طور پر خدمات سرانجام دے رہے تھے۔اُس زمانے میں پنجابی اور اُردو سے متعلق بحث علمی و ادبی حلقوں، اخبارات اور جرائد وغیرہ میں جاری تھی اور خصوصاً صوبہ پنجاب میں پنجابی زبان کو ذریعہ تعلیم بنانے کی تجویز بھی سامنے آئی تھی، پنجاب میں ایسی صورت حال میں اُردو کے خیر خواہوں نے اپنی تحریروں میں پنجاب سے اُردو کی وابستگی اور پنجابی سے اُردو کا تعلق جوڑنے کی کوشش شروع کردیں تاکہ پنجابی زبان بولنے والے اُردو کو دھکیل کر جنوبی ہند تک محدود نہ کردیں۔ایسی ہی معاندانہ صورت حال میں حافظ محمود شیرانی نے ''پنجاب میں اُردو'' کتاب تیار کی۔کتاب کی اشاعت کے بعد اس پر طنز و تنقید کا جو عمل شروع ہوا اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب عجلت میں مرتب کی گئی اور حافظ محمود شیرانی اس کی اشاعت سے مطمئن نہ تھے۔حافظ محمود شیرانی نے ڈاکٹر محی الدین قادری زور کو لکھے گئے خط میں اپنی تصنیف پر خود تبصرہ فرمایا ہے:

> ''آپ کے اعتراضات ایک حد تک بجا اور درست ہیں میں عجلت میں تھا بالخصوص پرنسپل عبداللہ یوسف علی کی تاکید کی بنا پر مجھ کو یہ کتاب قبل از وقت شائع کرنا پڑی اور کئی موقعوں پر اس میں اجتہادی یا دوسری قسم کی غلطیاں بھی موجود ہیں۔''(۱)

حافظ محمود شیرانی نے اپنی کتاب کو آٹھ بڑے عنوانات میں تقسیم کر کے ذیلی عنوانات پر بحث کی ہے۔اُردو کا آغاز، اُردو کے مختلف نام، اُردو کا برج بھاشا سے تعلق، پنجاب مسلمانوں کا مرکز، پنجابی زبان، پنجابی اور اُردو کا تعلق، پنجاب میں اُردو، مشاہیر پنجاب، خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

حافظ محمود شیرانی نے اُردو زبان کی ابتداء سے متعلق جو مختصر بحث کی ہے وہ روایتی قسم کی ہے۔اُردو کے مختلف نام، زبان دہلوی، گوجری، دکنی، زبان ہندوستانی، ہندوی اور ہندی اُردو کے قدیم نام بتائے ہیں امیر خسرو کا دہلوی اور لاہوری کا حوالہ دیتے ہیں مگر ابوالفضل کی ''آئینِ اکبری'' میں ملتانی زبان کا اہم حوالہ نہیں دیا۔اُن کی تصنیف سے اندازہ ہوتا ہے کہ حافظ محمود شیروانی مورخ، محقق ہونے کے علاوہ عتیقیات یعنی پرانی تحریروں، قدیم عبارتوں سے گہری واقفیت اور دلچسپی رکھتے تھے اور اُن کے پاس پنجابی زبان سے متعلق بہت سا علمی و ادبی مواد موجود تھا جو قدیم مخطوطات اور موادات کی صورت میں تھا اور اس کو سامنے رکھ کر اور لاہور جو پنجابی زبان کا مرکز تھا میں رہ کر 'پنجاب میں اُردو' لکھ ڈالی۔

حافظ محمود شیرانی 'لاہور مسلمانی مرکز' کے عنوان میں مسلمانوں کی کثیر تعداد کا جو تجارتی فوجی اور سرکاری خدمات کی غرض سے پنجاب میں تھے کو مدنظر رکھ کے ذکر کر رہے تھے جبکہ انہوں نے عرب سیاح، ابنِ حوقل، اصطخروی،

بشاری مقدسی، مسعودی، البیرونی وغیرہ کی ملتان آمد اور ملتانی تہذیب و معاشرت اور زبان کے جو حوالے انہوں نے اپنے سفرناموں میں درج کیے ہیں انہیں اہمیت نہیں دی۔

سرائیکی وسیب بشمول صوبہ سندھ سے اسلام کا تعارف خلفا راشدین کے نظام حکومت ہی سے شروع ہو چکا تھا اور پہلی صدی ہجری ہی میں مسلمان وادیٔ سندھ میں اپنے قدم جما چکے تھے۔ ملتان' اُوچ اور منصورہ' میں پہلی مسلم حکومت کی بنیاد ڈالی۔ صوبہ ملتان ۳۰ سال بنواُمیہ اور ۹۰ سال بنوعباس کے زیرِ ماتحت رہا اور اسی دوران ملتان میں عربی اور فارسی دفتری زبانوں کے طور پر رائج ہوئیں۔ ان زبانوں کا خاطر خواہ اثر پہلے پہل سرائیکی وسیب میں ہی پڑنا شروع ہوا۔ چوتھی صدی ہجری میں صوبہ ملتان اسلامی سلطنت میں شامل ہو چکا تھا اور یہاں مسلمانوں کی کثیر تعداد بھی موجود تھی جبکہ لاہور کی کوئی زیادہ اہمیت نہ تھی اور اس میں کسی مسلم آبادی کا ذکر نہیں ملتا۔

'ابوظفر ندوی'، 'تاریخ سندھ' ضمیمہ کے عنوان میں ایران کی ایک جغرافیہ پر مشتمل کتاب 'حدود العالم عن المشرق الی المغرب' جس کا سنِ تصنیف ۳۷۲ھ ہے۔ یہ کتاب ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئی میں سے چند اہم تاریخی حوالے:

۱۔ اس کتاب سے قبل جس قدر جغرافیے، سفرنامے اور تاریخ پر کتابیں ملتی ہیں۔ کسی میں لاہور کا ذکر نہیں ملتا۔

۲۔ اس کتاب سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ملتان کی اسلامی ریاست کی طاقت جو مسعودی (۳۰۳ھ) کے زمانے سے برسرِعروج ہوئی تو وہ ۳۷۲ھ تک قائم رہی چنانچہ ملتان سے لیکر جالندھر تک کا ملک اس کے زیرِ نگیں رہا اور گو لاہور شہر اسلامی ریاست میں شامل تھا، مگر اس کی کوئی زیادہ اہمیت نہ تھی بلکہ اس سے زیادہ اہمیت سرحدی شہر کے سبب جالندھر کو ہے۔

۳۔ اس کتاب سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ اس وقت ۳۷۲ھ غزنوی کی نوخیز سلطنت نے عالم اسلام میں کوئی اہمیت حاصل نہیں کی تھی۔(۲)

۳۷۲ھ یعنی چوتھی صدی ہجری کے نصف آخر تک لاہور مسلمان آبادی کا مرکز نہیں تھا اور نہ ہی لاہور میں کوئی مسلمان آباد تھا۔ ابوظفر ندوی 'ہندوستان کے شہروں کا بیان' کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> ''لاہور ایک بڑا شہر جس کے متعلق ایک وسیع خطہ ہے اس کا بادشاہ (حاکم) امیر ملتان کے ماتحت ہے۔ اس کے اندر بازار اور بت خانے ہیں یہاں کے باشندے بت پرست ہیں اور یہاں کوئی مسلمان نہیں ہے۔''(۳)

حافظ محمود شیرانی نے پنجاب اور دہلی کے تعلقات کو مسلمانی عہد کے تاریخی تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس کا پہلا حوالہ محمود غزنوی کی پنجاب کی فتوحات سے جوڑا ہے حالانکہ محمود غزنوی کے وادی سندھ پر حملے کے

کوئی خاطر خواہ نتائج حاصل نہیں ہوئے، صرف یہ کہ سرائیکی وسیب' اُوچ وملتان' میں اسماعیلی (۳۷۳ھ تا ۴۰۱ھ) حکومت کے لاہور کے ہندو راجہ جے پال اور اُس کے بیٹے انند پال سے دوستانہ مراسم تھے۔ اِن میں سرحدیں ایک دوسرے کے قریب ہونے کی وجہ سے بیرونی حملے کی صورت میں مل کر جنگ کرنے کا معاہدہ بھی تھا۔ محمود غزنوی کو صوبہ ملتان کی مسلم حکومت سے پہلے کوئی شکایت نہ تھی لیکن جس وقت لاہور پر محمود نے حملے کیے تو اسماعیلیوں نے معاہدے کے تحت ہندوراجے کا ساتھ دیا۔ محمود غزنوی کو امیر ملتان کی اس روش پر بے حد غصہ آیا۔ اسی وجہ سے اُس نے ملتان اور اُوچ پر حملہ کر کے اسماعیلیوں کا خاتمہ کر دیا تھا۔''(۴)

یحییٰ امجد غزنوی فتوحات کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''وادی سندھ میں غزنوی حکومت قائم ہونے سے کوئی دور رس مادی تبدیلیاں نہیں آئیں صرف یہ فرق پڑا جو بدھ مت جو اکثر پیش مذہب تھا ختم ہو گیا اور اس کی جگہ اسلام آ گیا۔''(۵)

حافظ محمود شیرانی کے مطابق:

محمود غزنوی (۳۸۸ھ، ۴۲۱ھ) نے لاہور قبضے کے بعد فوج کی ایک بڑی تعداد جمع کی جن میں ترک، افغان، مسلم، ہندی، سپاہی، مفتوحہ علاقوں میں آ کر آباد ہوئے حافظ محمود شیرانی دوسری صدی ہجری سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے اوئل تک وادی سندھ میں مسلمانوں کی تین سو سالہ تاریخ کو نظر انداز کر گئے جبکہ یہی درمیانی زمانہ تھا جب صوبہ ملتان میں مسلم حکومت مستحکم ہو چکی تھی اور یہ علاقہ اسلامی آبادی کا ایک بڑا ملک شمار کیا جاتا تھا۔

حافظ محمود شیرانی چھٹی صدی ہجری میں ملتانی سوداگروں کی کثیر تعداد، جو دہلی میں جا کر آباد ہوئی کا ذکر بھی خاص طور پر کرتے ہیں ان تاجروں کو سلطنت کے معاملات میں بھی خاص اہمیت حاصل تھی بلکہ ان کے پاس خاص عہدے بھی تھے۔ محمود شیرانی لکھتے ہیں:

''انہیں ایام میں ملتانی لوگ بھی جوق جوق جا کر دہلی میں آباد ہو گئے ہیں ان میں بعض تجارت کرتے تھے۔ ممالک غیر سے براہ راست ان کے تعلقات تھے تاریخ میں سب سے پہلے ملتانیوں کا ذکر غیاث الدین بلبن کے عہد میں ملتا ہے وہ ساہوکارہ کا کام کرتے تھے۔ امراء اور رؤسا کو روپیہ قرض دیا کرتے تھے اور اپنی دولت مندی کیلئے ضرب المثل تھے۔ علاؤالدین خلجی کے عہد میں وہ سلطنت کے معاملات میں بھی دخیل ہیں۔ بعض ان میں بڑے بڑے عہدوں کے مالک تھے۔''(۶)

حافظ محمود شیرانی نے ان ملتانی افراد کو پنجاب اور پنجاب کے تناظر میں دیکھا ہے جبکہ ملتانی زبان کو یکسر نظر انداز کر گئے ہیں۔ حالانکہ صوبہ ملتان کی معاشی، معاشرتی اور ثقافتی اہمیت کے پیش نظر دہلی، دکن اور گجرات کے ساتھ

باہم تجارت اور معاشرتی روابط کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح ملتانیوں کے ان علاقوں میں کثیر تعداد میں جا کر آباد ہونے کی وجہ سے سرائیکی (ملتانی) زبان کے قدیم اثرات دہلوی، دکنی اور گجراتی زبان ادب پر بہت زیادہ ہیں۔

اُردو کے قدیم دہلوی، دکنی اور گجراتی شعراء کے کلام اور قدیم لغات میں سرائیکی زبان (ملتانی) کے ٹھیٹھ الفاظ کا استعمال اِس بات کا ثبوت ہے۔ حافظ محمود شیرانی نے غلاماں خاندان کے دَور میں پنجاب کی جو اہمیت بیان کی ہے اُس میں لاہور ملتان اور سندھ یکساں طور پر 'سلطنتِ دہلی' کے ماتحت آتے ہیں ان میں ملتان اور سندھ کی صوبائی اہمیت پھر بھی قائم رہتی ہے اسی وجہ سے ملتان اور سندھ کے گورنران (جو دہلی حاکم کے پابند تھے) اپنی ریاستی حاکمیت میں خودمختیار تھے جبکہ افراد کی عسکری قوت ملتان ہی سے لی جاتی ہے۔

''غلاموں اور ان کے جانشین خلیجوں کے دور میں پنجاب کو اس عہد کی سیاسی وجوہ کی بنا پر زبردست اہمیت مل گئی۔ یعنی چنگیزی مغلوں کے حملے بار بار ہند پر ہوتے تھے ان حملوں کی روک تھام کیلئے سلاطین دہلی حکومت ملتان اور دیپالپور کے لئے اکثر تجربہ کار، بہادر سپہ سالار کو ہی سلطنت کے لیے نامزد کرتے تھے۔ جو ایک بڑی فوج کے ساتھ ہر وقت ان کے مقابلے کیلئے تیار رہتا تھا''(۷)

حافظ محمود شیرانی دہلی دربار میں پنجاب کے بعض مشاہیر، امراء اور فضلا کے دیکھنے کا ذکر کرتے ہیں۔ جو پہلی صدی ہجری کے بعد یہاں آئے تھے حافظ محمود شیرانی پنجاب کی جس علمی وادبی اور مذہبی اہمیت کا ذکر کرتے ہیں اُن کو پہلی اور دوسری صدی ہجری میں ملتان اور سندھ میں مسلمان علماء، فضلاء، صوفیا اور سادات کی ایک بڑی تعداد ہجرت کر کے آتی ہے کے تناظر میں دیکھنا چاہیے تھا اس وقت تو ملتان اور اُوچ اسلام کے مرکز تسلیم کیے جاتے تھے۔ یہاں مسلمانوں نے مساجد، مذہبی اور فقہی درس گاہیں قائم کیں اور اسلام کی تبلیغ اور ترویج کا پہلا مرحلہ ان شہرون سے شروع ہوکر ہندوستان کے باقی علاقوں میں بعد میں پہنچا۔ ڈاکٹر روبینہ ترین اِسی حوالے سے رقم طراز ہیں:

''اسی طرح صوفیاء کرام کی بدولت تہذیب و زبان پر نہایت دور رس اثرات مرتب ہونا شروع ہوئے۔ یہ صوفیاء عظام برصغیر پاک و ہند کے کونے کونے میں پہنچے، ملتان تو ان کیلئے ایک مرکز شہر کی حیثیت رکھتا تھا۔ جہاں صوفیا زبان تک سیکھنے کے لئے آتے تھے چنانچہ معین الدین چشتی اجمیریؒ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ زبان میں مہارتِ تامہ حاصل کرنے ملتان تشریف لائے۔ اسی طرح قطب الدین بختیار کاکیؒ، امیر خسروؒ اور خواجہ حسن دہلویؒ کو بھی ملتان میں قیام کا موقع ملا، انہوں نے یہاں کی زبان کے اثرات قبول کیے۔ ملتان کے صوفیا کا فیض برصغیر سے نکل کر باہر کی دنیا تک پہنچا''(۸)

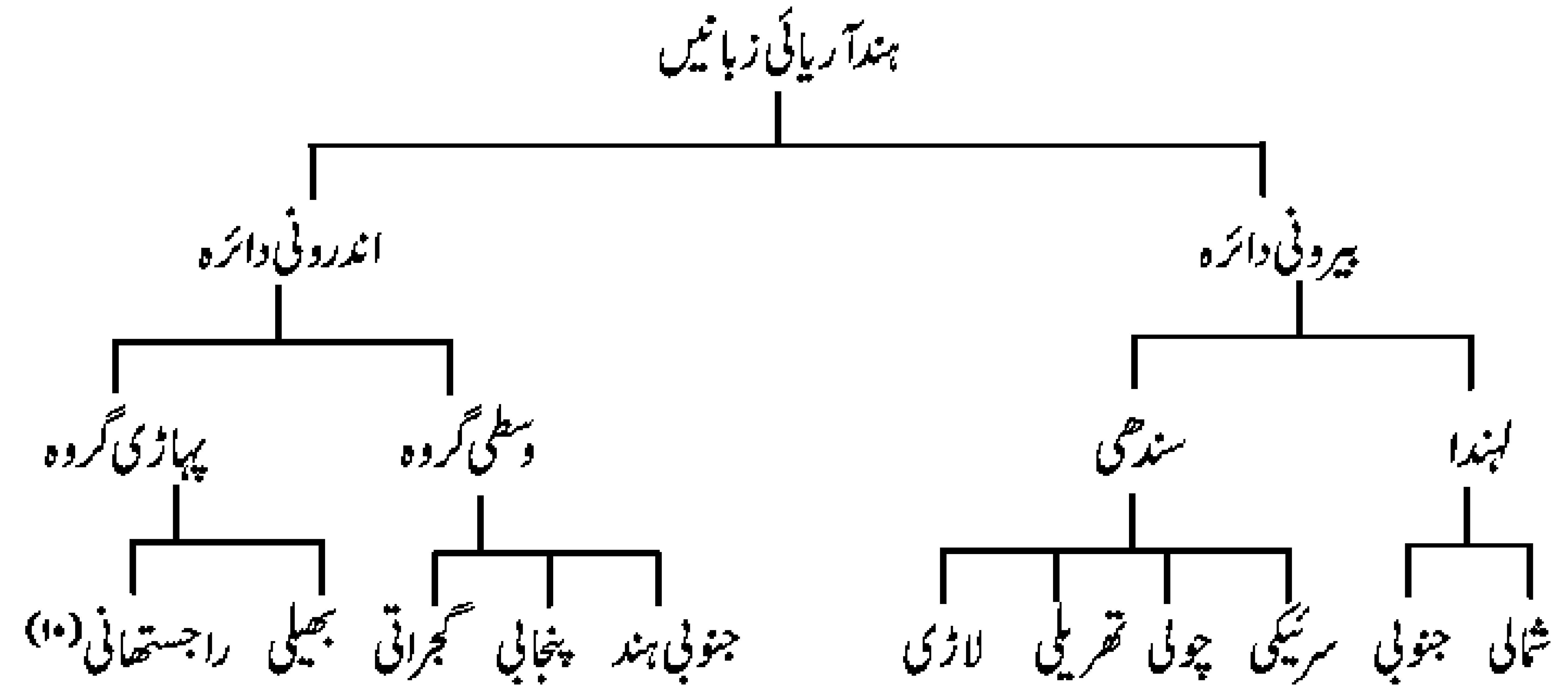
حافظ محمود شیرانی پنجابی اور لہندا کی بحث میں پنجاب کی زبان پنجابی قرار دیتے ہیں اور اس کے لئے امیر

خسرو اور ابوالفضل کا حوالہ بھی دیتے ہیں وہ لکھتے ہیں:

"ملک پنجاب کی زبان آج کل پنجابی کے نام سے موسوم ہے، امیر خسرو اس کو لاہوری کے نام سے یاد کرتے ہیں اور ابوالفضل ملتانی کہتا ہے۔"(۹)

محمود شیرانی کا یہ موقف درست نہیں، امیر خسرو (وفات ۷۲۵) تیرہویں اور چودھویں صدی عیسوی میں ہندی، فارسی اور اُردو کے باکمال شاعر تھے۔ امیر خسرو نے جس زبان کو لاہوری کہا ہے وہ پنجابی نہیں بلکہ پنجابی زبان کا ایک لہجہ تو ہوسکتا ہے جو جغرافیائی اور لسانی اعتبار سے ملتانی سے زیادہ قریب ہے۔ ابوالفضل نے جس کو ملتانی کہا ہے وہ زبان مکمل طور پر صوبہ ملتان کی بری زبان ہے۔ مغل شہنشاہِ اکبر اعظم (سولھویں صدی عیسوی) کے معتمد وزیر ابوالفضل نے ہندوستان کے 'آئین اکبری' میں ہندوستان کے صوبوں اور شہروں کا ذکر کیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ بڑی بڑی زبانوں کا ذکر بھی کیا ہے۔ بڑی زبانوں میں 'ملتانی' زبان کا ذکر خاص طور پر آتا ہے۔ جبکہ لاہوری زبان کا ذکر انہوں نے کیا ہی نہیں ہے ممکن ہے وہ لاہوری زبان کو ملتانی لہجے میں شمار کر گیا ہو۔

جارج گریرسن نے ہند آریائی گروہوں کی جو لسانی تقسیم کی ہے اس کے مطابق زبانوں کو اس نے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ ایک اندرونی دائرے اور دوسرا بیرونی دائرہ کی آریائی زبانیں ان کی لسانی اور ترکیبی خصوصیات کے لحاظ سے حسبِ ذیل تقسیم ہے۔



گریرسن کی اس لسانی تقسیم کے مطابق پنجابی اندرونی دائرہ کی زبان ہے اور لہندا اور ملتانی اور سندھی بیرونی دائرے کی اس لئے حافظ محمود شیرانی لہندا کا پنجابی زبان کی ہی شکل قرار دینا درست نہیں کیونکہ لہندا و ملتانی میں تو بہت کم فرق ہے جبکہ لہندا اور پنجابی میں نمایاں فرق موجود ہے لہذا وہ زبان ہے جو سرائیکی کے زیادہ قریب ہے۔

ڈاکٹر میمن عبدالحمید سندھی لکھتے ہیں:

"ملتان کی سرائیکی آگے بڑھ کر پنجابی سے جا ملی ہے اور پنجابی زبان کی حدود اپر دو زبان سے ملتی ہے اس تدریجی علاقائی تبدیلی کو دیکھ کر ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ سرائیکی زبان وادی سندھ کی زبان کی وجہ درمیانی کڑی ہے جو سندھی زبان کو پنجابی سے سرائیکی ملاتی ہے لہٰذا ہند کو اور کشمیری سے بھی تعلقات کا ذریعہ بنی ہے۔"(۱۱)

حافظ محمد شیرانی نے پنجابی کے جن شعراء کا تذکرہ کیا ہے ان میں سرائیکی (ملتانی) زبان کے شاعر بھی شامل ہیں۔

شیخ فرید الدین گنج شکر ملتانیؒ، مولانا عبداللہ عبدی ساہیوالی☆ مولانا خدا بخش تونسویؒ اور علی حیدر ملتانیؒ کا خاص طور پر ذکر کیا ہے یہ تمام شاعر سرائیکی (ملتانی) زبان کے ہیں جبکہ مذہبی شعراء کی تعداد اس کے علاوہ ہے جن کا ذکر محمود شیرانی نے کیا ہی نہیں ہے۔ 'پنجابی اور اُردو کا تعلق' کے عنوان سے محمود شیرانی نے گرائمر کی رُو سے زبان کی بہت سی مثالیں پیش کیں ہیں۔

اِس بحث سے دو باتیں سامنے آتی ہیں ایک یہ کہ جن اُصولوں پر اُردو اور پنجابی کا لسانی اشتراک دکھایا گیا ہے سرائیکی (ملتانی) زبان کا بھی وہی ہے۔ دوسرا محمود شیرانی نے قدیم اُردو شعراء کے جو نمونے مثال کے لیے پیش کیے ہیں اُن میں سرائیکی (ملتانی) زبان کے بھی بے شمار الفاظ پائے جاتے ہیں۔

۱۔ مصدر بنانے کا قاعدہ پنجابی، سرائیکی اور اُردو میں یکساں ہے۔ اُردو کی علامات 'نا' پنجابی اور سرائیکی میں 'ن' سے تبدیل ہو جاتی ہے۔ مثلاً

اُردو	پنجابی/سرائیکی	
آنا	آن	آون
جانا	جان	جاون
پڑھنا	پڑھن	پڑھن

مخصوص الفاظ

اُردو	پنجابی/سرائیکی	
میں	میں	میں
تو	توں	توں
وہ	او	اوہ

آپ/تم	توں تُساں

۲۔ تذکیر و تانیث کے قواعد پنجابی، سرائیکی اور اُردو کے یکساں ہیں مثلاً ایسے الفاظ جو 'الف' پہ ختم ہوتے ہیں اور مونث کی حالت میں پر ختم ہوتے ہیں۔

اُردو		پنجابی/سرائیکی	
مذکر	مونث	مذکر	مونث
بکرا	بکری	بکرا	بکری
گھوڑا	گھوڑی	گھوڑا	گھوڑی
کالا	کالی	کالا	کالی(۱۲)

جب اسم مذکر حروفِ علت کے سوا حروفِ صحیح پر ختم ہو تو پنجابی/سرائیکی اور اُردو میں تانیثیت کے لیے 'نی' یا 'انی' کا اضافہ کر دیتے ہیں۔

مذکر	مونث پنجابی/سرائیکی	مونث اُردو
مغل	مغلانی	مغلانی
لوہار	لوہارنی/لوہارن	لوہارنی/لوہارن
دیور	دیورانی	دیورانی(۱۳)

اگر مذکر 'ی' پر ختم ہو تو مونث میں 'ی' نون سے بدل جاتی ہے۔

مذکر	مونث پنجابی/سرائیکی	مونث اُردو
میراثی	مراثن	مراثن
تیلی	تیلن	تیلن
موچی	موچن/موچیانی	موچن
جوگی	جوگن	جوگن(۱۴)

'نی' لاحقہ تانیث جو زمیندارنی، فقرنی، ڈومنی وغیرہ میں دیکھتے ہیں۔ درحقیقت پنجابی میں عام علامت تانیث ہے جو عورت کو خطاب کے لئے ابتداء میں لائی جاتی ہے۔ مثلاً 'نی کڑیئے (اے لڑکی) جبکہ سرائیکی میں 'اڑی چھوکری' اُردو میں 'ری چھوکری' آتا ہے جبکہ پنجابی میں نی 'شیر محمد دی ماں' اور سرائیکی میں 'اڑی شیر محمد دی ماں' اور اُردو میں 'ری شیر محمد کی ماں' آتا ہے۔(۱۵) اعلام واسما اور اسمائے صفات پنجابی، سرائیکی اور اُردو میں الف پہ ختم ہوتے ہیں۔

برج بھاشا میں واؤ مجہول پر ختم ہوتا ہے۔

اُردو	پنجابی/ سرائیکی
لڑکا/ چھوکرا	منڈا ۔ چھوکرا
گھوڑا	گھوڑا☆ ۔ گھوڑا
نیولا۔ نیول	نیولا ۔ نیول (١٦)

محمود شیرانی کے مطابق 'خالق باری' میں لفظ 'نیول' ملتا ہے۔ مصرع: ''کتڑ دم پچھورا سو نیول' استعمال ہوا ہے۔ جو قدیم اُردو لغت اور سرائیکی میں یکساں ہے۔

۴۔ اسماء صفات تذکیر و تانیث اور جمع واحد موصوف کی حالت کے مطابق ہوتے ہیں۔ مثلاً

اُردو	پنجابی/ سرائیکی
اونچا گھوڑا	اُچا گھوڑا☆☆ ۔ اچا گھوڑا
میرا لڑکا/ چھوکرا	میرا منڈا۔ میڈا چھوکرا
چھوٹی لڑکی/ چھوٹی چھوکری	نکی کڑی۔ نکی چھوکری (١٧)

حافظ محمود شیرانی، مولوی عبدالحق کی مرتب شدہ 'مولانا وجہی' کی کتاب 'سب رس' ۱۰۴۰ء میں جو فقرہ مثال کے طور پر درج کیا ہے وہ سرائیکی اور اس کے شمالی لہجے' آسی، ویسی کھوسی وغیرہ' کے الفاظ کی صورت میں ملتا ہے جبکہ پنجابی میں آئے گا، کھاوے گا میں بولا جاتا ہے۔ ''جس میں عشق کا کچھ درد اس کتاب کو سینے پرتے ہلاسی، نا اس کتاب بغیر اپنا وقت بہلاسی۔'' (١٨)

محمود شیرانی، مولوی عبدالحق کے حوالے سے 'رسالہ اُردو' حصہ بست و ششم میں 'میراں جی'، 'شمس العشاق' کی تصنیفات پر ایک مضمون لکھا ہے اس میں سے شعر درج کرتے ہیں:

توں جس کو 'بھاوے' جوڑ
نا جاسی یہ گن چھوڑ (١٩)

اِس شعر میں 'توں'، 'بھاوے'، 'جوڑ'، 'نا جاسی'، 'گن'، سرائیکی زبان کے ٹھیٹھ الفاظ ہیں۔ پنجابی میں 'سی' پہ ختم ہونے والا لفظ 'ماضی' میں شمار ہوتا ہے جبکہ سرائیکی میں مستقبل کے لیے آتا ہے۔

☆،☆☆ پنجابی میں لفظ 'کوڑا' بولا جاتا ہے جب کہ سرائیکی اور اُردو میں 'گھوڑا'۔

پنجابی	سرائیکی
اوہ آیا سی (ماضی)	اوہ آسی (مستقبل)
میں آیا سی (ماضی)	میں آساں (مستقبل)
توں آیا سی (ماضی)	توں آسیں (مستقبل)

محمود شیرانی نے 'سی' کی جس قدر مثالیں دی ہیں سب صیغہ واحد غائب میں ہیں اور اسے مستقبل ہندوستان کی زبانیں، گجراتی، مارواڑی اور سرائیکی (ملتانی) کی مثالیں دے کر واضح کیا ہے۔ سرائیکی (ملتانی) میں مریساں، توں مریسیں، اومریسی اساں مریسوں۔ (۲۰)

عبدالحکیم اُچوی:

کہیا ہک سن اساڈی گال کھڑ کے
کہیا کوئی نہیں میں نال کھڑ کے (۲۱)

حافظ محمود شیرانی نے جو مثال یہاں پیش کی ہے وہ قدیم اُردو کی سرائیکی مثال ہے نہ کہ پنجابی کی۔ حافظ محمود شیرانی لفظ 'تھیا' بمعنی قدیم اُردو 'ہونا' کے ہیں۔ سرائیکی (ملتانی) زبان کے مصدر تھیونا (بمعنی ہونا) قرار دیا ہے لیکن وضاحت میں اسے سندھی اور پنجابی اور اُردو کا جملہ قرار دیا ہے۔

برکت شیخ تھیا اک موا اک نہا (۲۲)

(تاریخ فیروز شاہی، من شمس عفیف، ص ۳۲۱)

حافظ محمود شیرانی نے 'تاریخ فیروز شاہی' کا جو نمونہ پیش کیا ہے وہ سرائیکی (ملتانی) زبان کے الفاظ 'تھیا'، 'اک'، 'موا' (مرا) 'نہا' ہیں۔ حافظ محمود شیرانی نے مولوی عبداللہ عبدی ساہیوالی کے شعر کی جو مثال پیش کی ہے وہ سرائیکی کے شمالی اور ملتانی لہجے میں اسی طرح ہے جب کہ پنجابی میں اس کے لیے لفظ 'ہووین'، 'ہوین' آتا ہے۔

اوّل صفت ثناء ربے نوں رب تھیں بعد رسول
پڑھو صلواتاں حضرت بھیجو دائم تھیو قبول (۲۳)

(نص فرائض، ص ۵)

حافظ محمود شیرانی نے پنجابی قاعدے کی جو مثال پیش کی ہے۔ وہ سرائیکی زبان کے لیے ہیں۔ حافظ محمود شیرانی نے لغت سے تانگا اور تانگے کو تابع مہمل قرار نہیں دیا بلکہ مصدر تانگنا سے مشتق ہے اور مانگنا کے مترادف قرار دیا ہے۔ مثال کے لئے عبدالحکیم اُچوی کے شعر کی مثال دی ہے۔

نہیں لیکن کسے دی تانگ اوسنوں
عزیز مصر لائی سانگ اوسنوں (۲۴)

اس میں 'تانگ' (بمعنی انتظار) سانگ (بمعنی تعلق/سنگت) سرائیکی الفاظ ہیں۔اسی طرح شیرانی کہتے ہیں چپ چپاتے اور چپ چپاتا کو اُردو میں تابع مہمل مانتے ہیں چپاتا کو حسن کلام کہتے ہیں جبکہ پنجابی میں بامعنی لفظ ہے:

عبدالحکیم اُچوی:

جڈن یعقوب اس گل نو بجھاتا
عذر آکھن کنوں ہویا چپاتا (۲۵)

'چپاتا' چپ کا مترادف ہے۔ یہاں جڈن، گل، بجھاتا، آکھن، کنوں اور 'چپاتا' سرائیکی الفاظ ہیں۔

عبدالحکیم اُچوی:

آیا چوتھے دہاڑے قافلہ گھیر
شہر مدین کنوں اِس کھوہ دے پھیر (۲۶)

حافظ محمود شیرانی کے مطابق دن دیہاڑے ایک محاورہ ہے اہلِ اُردو دیہاڑے کو تابع مہمل مانتے ہیں جبکہ دیہاڑ حقیقت میں پنجابی لفظ ہے اور دِن کے معانی دیتا ہے جبکہ دیہاڑ ٹھیٹھ سرائیکی لفظ ہے پنجابی میں دِن استعمال ہوتا ہے یہ سرائیکی لفظ 'ڈینہ' سے ڈیہاڑ ہے۔

محمود شیرانی 'امیر خسرو' کے شعر کی ایک مثال پیش کرتے ہیں:

من کہ بر سر نمی نہادم گل
بار بر سر نہاد و گفتا چل (۲۷)

محمود شیرانی لفظ 'چل'، 'ہلنا'، 'چلنا' وغیرہ میں چلنے کو ہلنے کا تابع قرار دیتے ہوئے امیر خسرو کے شعر کی جو مثال پیش کی ہے وہ سندھی اور سرائیکی میں یکساں طور پر استعمال ہوتا ہے نہ کہ پنجابی زبان میں۔ یا ئے مخلوط قدیم زبانوں میں اُردو اور پنجابی دونوں کی مثال محمود شیرانی نے پیش کی ہے وہ اُردو میں متروک ہو چکی ہے۔

عبدالحکیم اُچوی:

ونے راتیں گذاریں اس طرح نال
نہ ہوس دور دل توں یارا دا خیال (۲۸)

اِس میں ہوس بمعنی ہوویں، فعل ومفعول مشترک ہیں مثلاً کھادس، پیتوس، گیوس وغیرہ۔ سرائیکی زبان کی واضع مثال ہے۔ محمود شیرانی نے ایسے الفاظ جن میں ثانی حرفِ علت ہو۔ یہ تخفیف حروفِ علت تلفظ کیا جاتا ہے۔ مثلاً 'کان'، 'ناک'، 'ہاتھ' اور 'لات' پنجابی لہجہ میں کن نک، ہتھ، لت بن جاتے ہیں کی بے شمار مثالیں پیش کی ہیں جو سرائیکی اور پنجابی زبان میں مشترک ہیں۔

بھاشا	پنجابی/سرائیکی	اُردو
کھانڈ	کھنڈ	کھانڈ
چاچا	چاچا	چچا
کابوت	کبوتر	کبوتر
بھانگ	بھنگ	بھنگ (۲۹)

حالتِ مجروری میں پنجابی/ سرائیکی کے لفظ کے آخر میں 'وں' بڑھا دیتے ہیں مثلاً پچھوں، ہتھوں، یعنی پیچھے سے اور ہاتھ سے۔

عبدالحکیم اُچوی:

پچھوں اس تھیں کڑی بہوش ہو کے
سوتی نہ ذرہ توڑیں روئے دھوکے (۳۰)

اِس میں ٹھیٹھ سرائیکی لفظ توڑے/توڑیں پچھوں استعمال ہوا ہے۔

الفاظ	سرائیکی	اُردو	سرائیکی
تک	تائیں	آگے	اگوں
نیچے	تلے	اندر	اندروں
باہر	بارھوں (۳۱)		

عبدالحکیم اُچوی:

سونراں نے اسے تائیں لیایا کھاہ
میں ہاں حیران اوسے کان اے شاہ (۳۲)

شیرانی نے لفظ 'کان' کی جو مثال دی ہے۔ سرائیکی میں کان اور کارن 'واسطے'، 'طرح'، 'راستہ' کے معنی میں آتا ہے۔ مولوی عبدالحکیم جھنگوی نے نجات المومنین میں بھی یہ لفظ استعمال کیا ہے۔

فرض مسائل فقہ دے ہندوی کر تعلیم
مرداں کارن امیاں جوڑے عبد الکریم (۳۳)

لفظ 'کھیر' ٹھیٹھ سرائیکی علاقے میں بولا جانے والا لفظ ہے۔ جو قدیم اُردو میں بھی استعمال ہوا ہے۔ شیرانی نے قدیم اساتذہ دکن کے شعر سے جو مثال دی ہے۔ وہ میراں جی شمس العشاق کی ہے۔

تھاں دیکھنیں لاگا بالک لکھ نہ آوے کھیر
جس کے انگو بھرم نہ جاوے اس کیوں کہنا پیر (۳۴)

اِس شعر میں 'تھاں' دیکھیں۔ لاگا، بالک، لکھ، کھیر، انگو/ اگوں، بھرم سرائیکی الفاظ ہیں۔ محمود شیرانی نے پنجابی کے لفظ جو اُردو میں باہم تبدیل ہو جاتے ہیں کی مثال پنجابی کی 'واؤ' اُردو میں 'ب' میں بدل جاتی ہے۔ سرائیکی میں بھی اسی طرح سے ہے:

پنجابی/ سرائیکی	اُردو	پنجابی/ سرائیکی	اُردو
ویچنا	بیچنا	وال	بال
ورتاوا	برتاوا	وچارا	بیچارا
وٹا	وٹہ	ویاج	بیاج
وگھ	بیگھ	وگاڑ	بگاڑ (۳۵)

حافظ محمود شیرانی کے مطابق پنجابی کی 'ف' اُردو میں الف سے بدل جاتی ہے جو مثال پیش کی ہے وہ سرائیکی میں اسی طرح جبکہ پنجابی میں مختلف ہے:

پنجابی	سرائیکی	اُردو
اک	ہک	ایک
اک وار	ہکوار	ایک بار
تاگا	دھاگہ	دھاگہ (۳۶)

حافظ محمود شیرانی نے اپنی تفصیلی بحث 'قدیم اُردو پر پنجاب کا اثر' کے عنوان سے کی ہے اور کہا ہے کہ قدیم اُردو میں پنجابی لہجہ غالب تھا اور کہتے ہیں کہ موجودہ حالات میں اس کا ثبوت بہت دشوار ہے۔ اس لیے کہ ان ابتدائی زمانوں کے جبکہ مسلمان ہجرت کر کے دہلی آباد ہوئے نیز اس کے بعد تین صدیوں تک کوئی کتابی نمونے ہم کو نہیں ملتے اور نہ ہم کو یہ علم ہے۔ اس عہد میں برج اور پنجابی میں کیا فرق تھا؟ اور برج، پنجابی اور اُردو کے نمونوں کی عدم

دستیابی کی وجہ سے ہمارا کام مشکل ہو گیا۔ جب مسلمانوں کا کثیر گروہ قطب الدین ایبک کے ساتھ شمال سے ہجرت کر کے دہلی آیا تو اپنے ساتھ پنجاب سے کوئی نہ کوئی زبان ضرور لے گیا ہے۔ آیا یہ موجودہ پنجابی کی شکل تھی یا اس کی کوئی شاخ تھی جواب معدوم ہے ہم اس کے متعلق کچھ نہیں جانتے۔ (۳۷)

حافظ محمود شیرانی قدیم اُردو پر پنجابی لہجے کے غالب ہونے کا ذکر کرتے ہیں مگر ثبوت کے طور پر (ملتان وسندھ) وادی سندھ میں مسلمانوں کی آمد کے ساتھ اس کا رشتہ کیوں نہیں جوڑتے۔ وہ عرب سیاح کی سندھ و ملتان آمد اور ان کے سفرناموں کے حوالوں کو کیوں نظر انداز کر رہے ہیں؟ جبکہ سرائیکی (ملتانی) زبان کے قدیم بے شمار نمونے مثال کے لیے موجود ہیں جن میں قدیم اُردو کے الفاظ کو با آسانی تلاش کیا جا سکتا ہے۔ برج اور پنجابی میں فرق کے لیے کسی نمونے کی عدم دستیابی بھی اُنہیں کام میں دشوار نظر آئی۔ اس کی ایک مثال عبدالرحمٰن ملتانی کی 'سندیس راسک' ہے جو قدیم بھاشا کی ایک کڑی ہے۔ جیسے سرائیکی (ملتانی) اور قدیم اُردو کا نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے (۳۸) محمود شیرانی، مسلمانوں کی دہلی آمد قطب الدین ایبک کے عہد آٹھویں صدی عیسوی سے لیتے ہیں اور اسی دَور میں مسلمانوں کا گروہ پنجاب سے کوئی زبان اپنے ساتھ دہلی لے گیا ہو گا لیکن اُس کے متعلق وہ کچھ نہیں جانتے۔

قدیم اُردو لغت میں لفظ 'کھٹ' (کھاٹ)، لاکھ (لکھ)، پاگ (پگ) وہ لفظ ہیں جو آج سرائیکی میں مستعمل ہیں جبکہ اُردو میں متروک ہو چکے ہیں۔ محمود شیرانی نے مولانا ابراہیم فاروقی 'شرف نامہ' جو نویں صدی ہجری کی تصنیف ہے ایک مثال پیش کی ہے۔

کت بالفتح تخت، میاں یافتہ، ہندکھت نامند (۳۹)

مولانا ابراہیم فاروقی کے حوالے سے شیرانی کہتے ہیں کہ اُردو میں چار پائی کو ہم کھاٹ کہتے ہیں، پنجابی لہجے میں یہ کھٹ ہو گا۔ (۴۰)

اوپر کی مثال میں سرائیکی کا لفظ کھٹ بمعنی قدیم اُردو کھاٹ کا متبادل ہے جبکہ ٹھیٹھ پنجابی میں 'منجھی' بولتے ہیں۔ محمود شیرانی نے اپنی درج بالا مثالوں میں قدیم 'دہلوی' شعراء کی جو مثالیں درج کی ہیں اُن میں اکثر الفاظ ٹھیٹھ سرائیکی کے ہیں اور بہت سے پنجابی اور سرائیکی میں مشترک ہیں۔

حافظ محمود شیرانی 'تاریخ فیروز شاہی' میں 'شمس سراج عفیف' 'فیروز تغلق' کے شکار کے ذکر میں یہ فقرہ درج کرتے ہیں: ''وہ ہمنچیں اگر در تلے و دھندے ماہی بود............ تل و دھندا انداز ند'' (۴۱)

محمود شیرانی اِس مثال کی وضاحت میں لکھتے ہیں کہ 'ڈھنڈ' ملتانی لفظ ہے جو بڑے گہرے تالاب یا جھیل کے معنی دیتا ہے۔ آج پنجاب میں بھی عام طور پر لوگ اس سے واقف نہیں ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دہلی میں اِن ایام

میں بولا جا رہا تھا تو ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ پنجاب کا اثر دہلی پر کس قدر زبردست ہوگا۔ یہاں ملتانی اور ملتان صوبے کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ تل کا لفظ سرائیکی میں تالاب اور تالا کے لیے استعمال ہوتا ہے جبکہ ڈھنڈ دریا کی وہ شاخ ہے جو دریا سے اپنا راستہ الگ کر کے بہتی ہے۔

اُردو زبان کی پہلی تصنیف نویں صدی ہجری کی 'مثنوی نظام دکنی المعروف کدم راؤ پدم راؤ' ہے۔ اس مثنوی میں مختلف زبانوں کے اثرات ملتے ہیں مثلاً کھڑی، پنجابی، سندھی، سرائیکی، راجستھانی، برج، گجری اور مرہٹیں تاہم اِس کا بنیادی ڈھانچہ وہی ہے جو آج اُردو زبان کا ہے۔

تمہیں ایک سا جا گسائیں امر
تیسرے دوے تین جگ توڑ آرکر (۴۲)

اِس مثنوی میں بے شمار ایسے الفاظ موجود ہیں جو سرائیکی زبان میں بھی بولے اور استعمال کیے جاتے ہیں۔ اِس لیے قدیم دکنی اُردو کے اِس نمونے کو سرائیکی کے قریب تر کہا جاتا ہے۔ اِس طرح گیارہویں صدی کی ملا وجہی کی 'سب رس' میں بھی سرائیکی (ملتانی) کے بہت سے الفاظ مل جاتے ہیں۔

حافظ محمود شیرانی نے امیر خسرو کی نظم کے جو نمونے پیش کیے ہیں اُن میں سرائیکی زبان کے الفاظ نمایاں کیے گئے ہیں:

وہ گئے بالم وہ گئے ندیو کنار
آپے پار اُتر گئے ہم تو رہے اروار
بھائی رے ملا جو ہم کوں پار اُتار
ہاتھ کا دیونگی مندرا گل کا دیوں ہار (۴۳)

[امیر خسرو]

کبیر نوبت آپنی دن دس لیہو بجائے (ص۱۴۱)

[شاہ کبیر]

روزے دہر دہر نماز گزاری دینی فرض زکوۃ
بن فضل تیرے چھوٹک ناہیں آگہیں بکمین بات (ص۱۴۷)

[شیخ بہاء الدین باجن]

شیخ بڈھن جگ ساچر پیرو
نام لیت سدھ ہووے سریرو (ص۱۵۱)

[قطبن]

دہن کارن پی آپ سنوارا
بن دہن سکھی کنت کنھار (ص۱۵۲)
[شیخ عبدالقدوس گنگوہی]

نو کھنڈ ہو رہے اسمنہ آپے
سب پیو جہت تھیں جپتا ہوا ہے (ص۱۵۵)
[شاہ علی محمود گجراتی]

خوب محمد کیے بچار
چودہ کھاٹ اوس برس ہزار (ص۱۵۹)
[شیخ خوب محمد چشتی]

جو دُنیا میں کافر مسلمان کوں
منگے من سو بخشے بہو مان سوں (ص۱۶۳)
[احمد دکنی]

جن پچھوں دس کنہ پیایا
پھلہیں گا سنو دیس ملتانا (ص۱۶۵)
[شیخ عثمان]

چتر وسا تیرو ہے اُما ہوا داتا میکھ کہاوت
گربن تیا کوتا جم گٹ تھیں ادل بدل لے آوت (ص۱۶۸)
[شیخ بہاؤالدین برناوی]

سنو سکھیو بکٹ میری کہانی
پھٹی ہوں عشق کے غم سوں نمانی (ص۱۷۴)
[مولانا محمد افضل پانی پت]

دیکھو اب خاک میں رُلتے کو آخر خاک ہو جانا
جنوں کے لال تھے ہیرے سدا مکھ پان کے بیڑے (ص۱۸۶)
[میر جعفر زٹلی](۴۴)☆

حافظ محمود شیرانی نے جن قدیم پنجابی شعراء کی مثالی دیں ہیں۔ اُن کے اشعار میں سے اُردو کے لفظ نمایاں کیے ہیں۔ اُن میں اکثر سرائیکی (ملتانی) زبان کے شاعر ہیں مثلاً شیخ فریدالدین گنج شکر، سرائیکی زبان کے پہلے صوفی شاعر ہیں جن کا سرائیکی (ملتانی) کلام سکھوں کی مقدس کتاب گروگرنتھ میں شامل ہو جانے سے پنجابی نما ہو گیا ہے۔ ڈاکٹر عذرا شوذب لکھتی ہیں:

''گجرات کے قدیم اُردو ادب کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ گجرات کے صوفیاء کرام اور شعراء کے بعض جملے اور مصرعے اُردو کے نہیں خالصتاً ملتانی (سرائیکی) کے ہیں۔ شاہ میراں جی، ولی دکنی کے علاوہ امیر خسرو، بھگت کبیر، میر جعفر زٹلی وغیرہ کی شاعری میں ملتانی (سرائیکی) زبان کے الفاظ و تراکیب موجود ہیں۔'' (۴۵)

حافظ محمود شیرانی سرائیکی (ملتانی) زبان کے کلاسیکی شعراء کو سامنے رکھ کر اگر اُردو کا پنجاب سے تعلق جوڑتے تو سرائیکی زبان میں پیش قیمت ادبی سرمایہ اُن کو دستیاب ہوتا۔ اور شیرانی صاحب کو اپنے کام میں وہ دقت پیش نہ آتی جو انہیں پنجابی زبان کے محدود ادبی حوالوں میں اُٹھانا پڑی۔

حافظ محمود شیرانی نے عبدالحکیم اُچوی (۴۶) کی مثنوی 'یوسف زلیخاں' کی جو بے شمار مثالیں پنجابی بنا کر پیش کی ہیں وہ دراصل سرائیکی (اُچوی بولی) میں ہیں۔

ڈاکٹر شوکت سبزواری، حافظ محمود شیرانی کے پنجاب میں اُردو کے حوالے سے تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مسلمان اہل علم نے اُردو کا سنگ بنیاد دہلی میں رکھ کر اس کا نشو و نما عربوں کے عہد میں دکھایا اور شاہجہاں کے عہد میں پروان چڑھا۔ مولانا شیرانی پنجاب کو اس کا مولد بتاتے اور غزنیوں کے عہد میں اسے پھولتا پھلتا دکھاتے ہیں۔ بات ایک ہی ہے مولانا شیرانی عام مسلمان اہل علم کے خلاف اُردو کی قدامت کے قائل ہیں۔ وہ اس کے آغاز کو مغلوں یا خلیجوں سے پیچھے ہٹا کر غزنوی کے عہد تک لے گئے یہ اور بات ہے کہ اِن کی کوشش رائیگاں گئی۔ اُردو وہیں ہے جہاں مسلمان اہل نے اسے رکھا تھا۔ مولانا نے اُردو کی قدامت دکھانے کیلئے قلم اُٹھایا۔ اُردو کی بدقسمتی ہے کہ اُن کا قلم اعجازِ رقم پنجابی کی قدامت دکھانے کیلئے فراٹے بھرنے لگا۔'' (۴۷)

سرائیکی اور اُردو کے لسانی تعلق کا ایک بڑا حوالہ حافظ محمود شیرانی کے لسانی نظریات پر مبنی ''مقالات'' اور 'پنجاب میں اُردو' تھا۔ جس پر بہت سے اعتراضات ہوئے اُن میں پنجابی اور سرائیکی (ملتانی) زبان کو ایک ہی تناظر میں پیش کرنا تھا۔ ۱۹۸۰ء میں حافظ محمود شیرانی کے پوتے (اختر شیرانی کے فرزند) نے محمود شیرانی کے مقالات کو جمع کیا تاکہ حافظ محمود شیرانی کے لسانی نظریات سے جو ابہام پیدا ہوا ہے اُن کا جواب دیا جا سکے چناں چہ ۱۹۹۳ء میں

'حافظ محمود شیرانی اور اُن کی علمی خدمات' جلد اوّل و دوم پر مشتمل دو کتابیں شائع ہوئیں۔ جدید لسانی معیار کے مطابق ترتیب دی ہوئی اِس کتاب میں 'اُردو کا ارتقاء کس زبان سے ہوا؟' کے عنوان میں حافظ محمود شیرانی کا حوالہ اس طرح ہے:

''اِس کے متعلق شہادت لسانی کافی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اُردو اپنی صرف ونحو میں ملتانی زبان کے بہت قریب ہے۔''(۴۸)

مظہر محمود شیرانی درج بالا اقتباس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''اپنے نظریات کی تائید میں شیرانی صاحب نے تاریخی اور تقابلی دونوں قسم کی شہادتیں پیش کی ہیں۔ ایک نہایت اہم بات یہ ہے کہ شیرانی صاحب گریرسن اور اس کے متبعین کی پنجابی زبان کی مشرقی اور مغربی پنجابی میں تقسیم کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس کے باوجود اُردو زبان کو مشرقی پنجابی کی بجائے ملتانی کے مماثل پاتے ہیں۔''(۴۹)

مظہر محمود شیرانی مزید لکھتے ہیں:

''اس بیان کی اہمیت (جو اُردو صرف ونحو میں ملتانی زبان کے بہت قریب ہے) دو اعتبار سے ہے ایک تو یہ شیرانی صاحب مسلمانوں کے ہاتھوں سندھ اور ملتان کی فتح کے نتیجے میں قائم لسانی روایت کے تسلسل کو تسلیم کر رہے ہیں۔ دوسرے وہ ان ماہرین لسانیات کی تردید کر رہے ہیں کہ 'اُردو' کو 'مشرقی پنجابی' سے مشتق بنا کر اِس میں ''مغربی ہندی'' کے اثرات محدب شیشے کی مدد سے تلاش کرتے ہیں۔''(۵۰)

مظہر محمود شیرانی، حافظ محمود شیرانی کے اُردو کی بنیاد پنجاب کی قدیم ملتانی زبان کو قرار دینے کے موقف کی وضاحت میں درج ذیل حوالے دیتے ہیں۔

''پنجاب میں ملتانی زبان اور ملتان شہر(۵۱) کو قدیم زمانے سے اہمیت حاصل رہی ہے۔ صاحب 'کشف المحجوب' (داتا گنج بخش، وصال ۱۰۷۲ء) کے قول کے مطابق لاہور تو اِن دنوں 'یکی از مضافات ملتان' تھا۔ شیرانی صاحب اِس اہمیت سے کما حقہ واقف ہیں۔ ''پنجاب میں اُردو'' کے متن سے جابجا اِس اَمر کی تصدیق ہوتی ہے۔''(۵۲)

مظہر محمود شیرانی درج بالا اقتباس کی مثال دیتے ہیں:

''اصل یہ ہے کہ اُردو کی داغ بیل اسی دن پڑنی شروع ہوئی ہے جس دن سے مسلمانوں نے ہندوستان میں آ کر توطن اختیار کر لیا ہے۔۔۔ سندھ و ملتان پر مسلمان پہلی صدی ہجری میں قابض تھے۔''(۵۳)

ہندو مسلم اتحاد کا سب سے پہلا مرکز سندھ وملتان تھا جو غزنوی عہد سے تین سو سال قبل قائم ہو چکا تھا:

''ہندی اور ایرانی تمدن کا سنگم سندھ وملتان میں غزنوی عہد سے بیشتر ہو چکا تھا۔''(۵۴)

مظہر محمود شیرانی نے حافظ محمود شیرانی کے لسانی نظریات سے جو نتیجہ اخذ کیا ہے اُس کے مطابق اُردو برج بھاشا کے مقابلے میں پنجابی، بالخصوص ملتانی زبان سے مماثلت قریبہ رکھتی ہے۔(۵۵)

پروفیسر سیّد احتشام حسین، بیمز کی کتاب "An Outline of Indian Philology" (طبع سوم) ۱۹۶۳ء کے مقدمے میں لکھتے ہیں:

> ''پنجابی اور بالخصوص مشرقی پنجابی'' کے الفاظ سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ موصوف (حافظ محمود شیرانی) اُردو کے آغاز کے علاقے کو دہلی کی جانب کھینچ رہے ہیں اور مغربی پنجاب خصوصاً ملتان کی اہمیت کو نظر انداز کر رہے ہیں۔''(۵۶)

حسام الدین راشدی ملتان کی علم ادبی اور مرکزی حیثیت کے معترف ہیں اور پنجاب میں اِس کی تقسیم کو وقت کا حادثہ قرار دیتے ہیں:

> ''ملتان جیسا کہ اہلِ علم کو معلوم ہے کہ خاص ملک سندھ کے صدر مقامات میں شامل تھا۔ پنجاب میں اس کی شمولیت بہت بعد کا حادثہ ہے۔''(۵۷)

اُردو زبان کی ابتداء اور ارتقاء کا عمل سندھ میں ہوا یا دہلی میں، ملتان میں ہوا یا پنجاب میں، دکن میں ہوا یا گجرات میں، ہمارا ان تمام نظریات سے کوئی اختلاف نہیں بلکہ بیشتر ماہرینِ لسانیات اور مورخین زبان وادب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اُردو کی نشو ونما اور ارتقا کا عمل اُس وقت شروع ہوا جب مسلمان برصغیر پاک و ہند میں داخل ہوئے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ مسلمانوں نے کون سا راستہ اختیار کیا تھا اور پہلی مسلم حکومت کہاں قائم ہوئی۔ عربی، فارسی اور ترکی زبان کے اثرات سب سے پہلے کس علاقے اور زبان پر پڑے۔ مسلم فاتحین کے قدم ابھی وادیِ گنگا میں نہیں پہنچے تھے کہ ۹۵ھ سے ۴۵۰ھ تک چار صدیوں پر مشتمل کسی ایک سرزمین پر مسلمانوں کے بہت سے گروہوں کا ہجرت کر کے آنا اور ایک خاص علاقے کو اپنا مسکن بنا لینا۔ کئی سالوں تک عربی اور فارسی کا دفتری زبان کے طور پر رائج ہونا۔ ہجرت کر کے آنے والے مسلمانوں کا مقامی باشندوں پر تہذیبی، ثقافتی اور لسانی اثرات کا گہرے طور پر مرتب ہونا۔ اُردو کی ابتداء سے متعلق اِن تمام نظریات اور خیالات کا جواب فراہم کر رہا ہے جس کی جستجو میں مورخین زبان و ادب اور ماہرینِ لسانیات نے اپنے اپنے نظریات اور خیالات پیش کیے ہیں۔

ہم یہ نہیں کہتے کہ محمد بن قاسم کی آمد (۷۱۲ء) کے بعد اُردو زبان ''سندھ وملتان'' میں پیدا ہو چکی تھی بلکہ خود سرائیکی (ملتانی) زبان مختلف لسانی اختلاط سے گزرتی رہی اور کئی صدیوں تک ایک نئی مخلوط زبان لسانی تشکیل کے

عمل سے گزرتی ہوئی، عربی و فارسی اور سندھ اور ملتان کی مقامی زبانوں کا ملاپ لیے سندھ سے ملتان اور ملتان سے لاہور اور پھر لاہور سے دہلی پہنچی۔ اُردو جسے پاکستان کی زبان کہتے ہیں کا ہیولٰی سندھ اور ملتان میں ہوا اور پھر پنجاب میں ہوتا ہوا دہلی اور اُس گردونواح میں ارتقا پذیر ہوا۔ اِس تمام بحث اور نظریات کو ڈاکٹر مہر عبدالحق کے ''سرائیکی (ملتانی) زبان کی حقیقت'' کے اِس نظریے پر ختم کرتے ہیں کہ:

> ''دہلوی اُردو اور دکنی اُردو کا پنجابی کی نسبت سرائیکی (ملتانی) سے زیادہ قرب اور اشتراک، اُردو زبان کا سرائیکی (ملتانی) سے لسانی تعلق، کے نظریے کو قطعی طور پر ثابت کرتا ہے۔''(۵۸)

حوالہ جات و حواشی

۱۔ محمود شیرانی، حافظ: پنجاب میں اُردو، ترتیب و تدوین: محمد اکرام چغتائی، مشمولہ: پیش گفتار، لاہور: سنگ میل پبلی کیشن، ۲۰۰۵ء، ص ۱۲۔

۲۔ ابوظفر ندوی، تاریخ سندھ، اعظم گڑھ، دارالمصنفین، ص ۳۸۱-۳۸۰

۳۔ ایضاً، ص ۳۸۶۔

۴۔ ایضاً، ص ۳۶۵-۳۶۸۔

۵۔ یحیٰی امجد، تاریخ پاکستان، وسطی دور، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۴ء، ص ۵۷۱۔

۶۔ محمود شیرانی، حافظ، پنجاب میں اُردو، مرتبہ: ڈاکٹر وحید قریشی، لاہور: کتاب، طبع چہارم ۱۹۷۲ء، ص ۶۶

۷۔ ایضاً، ص ۶۸

۸۔ روبینہ ترین، ڈاکٹر، ملتان میں لسانی تشکیلات کا عمل، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۴ء، ص ۱۳۔

۹۔ محمود شیرانی، پنجاب میں اُردو، مرتبہ: ڈاکٹر وحید قریشی، ص ۷۵۔

10. George Greirson, Linguistic Survey of India, Superintendent Government Printing Govt of India Calcutta, 1919, Vol I Part , P. 115 to 117.

۱۱۔ میمن عبدالمجید سندھی، ڈاکٹر، لسانیاتِ پاکستان، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۹۲ء، ص ۲۱

۱۲۔ محمود شیرانی، حافظ، پنجاب میں اُردو، مرتبہ: ڈاکٹر وحید قریشی، ص ۸۰

۱۳۔ محمود شیرانی، حافظ: پنجاب میں اُردو، ترتیب و تدوین: محمد اکرام چغتائی، ص ۴۷۔

۱۴۔ ایضاً، ص ۷۵

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ محمود شیرانی، حافظ، پنجاب میں اُردو، مرتبہ: ڈاکٹر وحید قریشی، ص ۸۲

۱۷۔ محمود شیرانی، حافظ، پنجاب میں اُردو، ترتیب و تدوین: محمد اکرام چغتائی، ص ۸۸

۱۸۔ ایضاً، ص ۸۸

۱۹۔ ایضاً

۲۰۔ ایضاً

۲۱۔ ایضاً، ص ۸۹

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ ایضاً، ص ۹۰

۲۴۔ ایضاً، ص ۹۲

۲۵۔ ایضاً، ص ۹۳

۲۶۔ ایضاً

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ ایضاً

۲۹۔ ایضاً، ص ۹۴

۳۰۔ ایضاً

۳۱۔ میمن عبدالمجید سندھی، لسانیات پاکستان، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ص ۱۴۳

۳۲۔ ایضاً، ص ۱۰۰

۳۳۔ ابنِ اکبر، اجمل مہار، نجات المومنین ایک قدیم سرائیکی قلمی نسخے کا تعارف، جرنل آف ریسرچ، فیکلٹی آف لسانیات، ملتان: بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ۲۰۰۵ء، ص ۱۰، ص ۳۵۵

۳۴۔ محمود شیرانی، حافظ، پنجاب میں اُردو، ترتیب وتدوین: محمد اکرام چغتائی، ص ۱۰۱

۳۵۔ ایضاً، ص ۱۰۲

۳۶۔ ایضاً، ص ۱۰۴

۳۷۔ محمود شیرانی، حافظ، پنجاب میں اُردو، مرتبہ: ڈاکٹر وحید قریشی، ص ۱۱۷

۳۸۔ عبدالرحمٰن، سندیس راسک، مرتبہ: ڈاکٹر انوار احمد، مشمولہ: چند باتیں، ملتان: شعبہ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ۲۰۰۷ء، ص ۱۰

۳۹۔ محمود شیرانی، حافظ، پنجاب میں اُردو، مرتبہ: ڈاکٹر وحید قریشی، ص ۱۱۸

۴۰۔ ایضاً

۴۱۔ محمود شیرانی، حافظ، پنجاب میں اُردو، ترتیب و تدوین: محمد اکرام چغتائی، ص ۱۰۷

۴۲۔ میمن عبدالمجید سندھی، لسانیات پاکستان، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ص ۱۴۳

۴۳۔ محمود شیرانی، حافظ، پنجاب میں اُردو، ترتیب و تدوین: محمد اکرام چغتائی، ص ۱۲۷

۴۴۔ دہلوی گجراتی، دکنی دَور کے شعراء، کے کلام میں قدیم اُردو کے بہت سے الفاظ جن کی مثالیں محمود شیرانی نے مختلف شعراء، مثلاً امیر خسرو، شیخ شرف الدین احمد منیری، شاہ کبیر شیخ بہاؤ الدین باجن، قطبین، شیخ عبد القدوس گنگوہی، شاہ علی محمود گجراتی، شیخ خوب محمد چشتی، احمد دکنی، شیخ عثمان، مولانا محمد افضل پانی پت، محبوب عالم، میر جعفر زٹلی، سید اٹل نارنولی وغیرہ شامل ہیں۔

۴۵۔ عذرا شوذب، ڈاکٹر، ملتان میں اُردو نثر کا آغاز و ارتقاء، ملتان: بزمِ ثقافت، ۲۰۰۹ء، ص ۴۴

۴۶۔ مولوی عبدالحکیم اُچوی، جید عالم اور روحانی پیشواہی نہ تھے بلکہ سرائیکی کے نامور شاعر بھی تھے۔ آپ کی مشہور تصنیف 'یوسف زلیخاں' ۱۲۱۸ھ/ ۱۸۰۳ء میں لکھی گئی۔ (اُچوی عبدالحکیم مولوی، یوسف زلیخاں، بشیر احمد ظامی بہاؤلپور اُردو اکیڈمی، باراوّل، ۱۹۷۸ء)

۴۷۔ شوکت سبزواری، ڈاکٹر، داستان اُردو (باراوّل)، کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۶۰ء، ص ۳۸-۳۹

۴۸۔ محمود شیرانی، حافظ، پنجاب میں اُردو، مرتبہ: محمد اکرام چغتائی، مذکور، ص ۲۳

۴۹۔ مظہر محمود شیرانی، ڈاکٹر، حافظ محمود شیرانی اور اُن کی علمی خدمات، مذکور، ۲۰۲

۵۰۔ ایضاً

۵۱۔ مظہر محمود شیرانی لکھتے ہیں ''یاد رہے ملتان پر مسلمان پہلی صدی ہجری کے اختتام سے پانچ برس قبل قابض ہو چکے تھے۔ اُدھر لاہور پر سلطان محمود ۱۰۱۳ء میں مستقل قبضہ کرتا ہے۔ یہ تین سو سال کا عرصہ بھی ملتان اور اس کے نواح کو لاہور کے مقابلے میں کہیں زیادہ اہم بنا دیتا ہے۔ غزنوں کے پنجاب پر مستقل قبضے کے بعد بھی ان کے مقبوضات میں قریب قریب وہ علاقے بھی شامل تھے جو آج پاکستان کا حصہ ہیں۔ اس اعتبار سے گریرسن کے مفروضے مشرقی پنجابی بولی کے مقابلے میں مغربی پنجاب کی ملتانی زبان، اُردو کے ارتقا میں کہیں زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ (مظہر محمود شیرانی: ''حافظ محمود شیرانی اور اُن کی علمی خدمات''، لاہور: مجلسِ ترقی ادب، ۱۹۹۳ء، ص ۲۷۵)

۵۲۔ مظہر محمود شیرانی، ڈاکٹر، حافظ محمود شیرانی اور اُن کی علمی خدمات، ص ۲۰۵

۵۳۔ ایضاً

۵۴۔ ایضاً

۵۵۔ ایضاً

۵۶۔ ایضاً ص ۲۴۱

۵۷۔ ایضاً، مظہر محمود شیرانی، حافظ محمود شیرانی اور اُن کی علمی خدمات (جلد اوّل)، ص ۲۶۷، (بحوالہ: رسالہ اُردو، بابت اپریل ۱۹۵۱ء، ص ۲۶۷)

۵۸۔ عبدالحق مہر، ڈاکٹر، ملتانی زبان اور اُس کا اُردو سے تعلق، ص ۶۸۸

❀❀❀

ملتان کے ادبی منظر نامہ میں کالم 'محفلیں' کا کردار

ڈاکٹر عقیلہ بشیر *
قرۃ العین **

Abstract:

In Journalism "Column Writing" play an important role, famous news paper "Amroz" has introduced many "writers" as a "column writers' / columnist" big name are 'Asghar Nadeem Syed, A.B. Ashraf, Anwar Jamal, Noshaba Nargis and Najeeb Jamal etc.

"Mehflian" was the important column published in daily "Amroz" this was published weekly it does not include Literary topic but was major focus on Political, Social, Economy aspects. A. B. Ashraf, Asghar Nadeem Syed played an important role in Urdu Academy, Multan.

صحافت عربی زبان کا لفظ صحف سے اخذ کی گئی ایک ایسی اصطلاح ہے جس میں خبر نامہ اور ابلاغ اپنے اندر ایک وسیع فکر و معنی کا جہان سموئے ہوئے ہے۔ بقول سٹیفن ''صحافت ان معاملات کو ضبط تحریر میں لا کر استفادہ کرنے کا نام ہے۔ جس کے بارے میں آپ کچھ نہیں جانتے۔'' صحافت معاشرے کا عکاس بھی ہے اور شعور کی آزادی اور فکر کی تحریک کو راستہ فراہم کرنے کا ایک ذریعہ بھی۔ اس کی وسعت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ یہ معاشرے میں ہونے والی سیاسی، سماجی، معاشی، معاشرتی، ذہنی اور ثقافتی تبدیلیوں اور علمی و ادبی رجحانات و تناظرات کو بیک وقت اپنے دائرے میں سمو لیتا ہے۔

* ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبہ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان
** ایم فل سکالر شعبہ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

صحافت میں جدید رجحانات اور ان کی ترسیل کے سلسلے میں بیسویں صدی کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ اس صدی میں جہاں فورم، ٹیلی ٹیلیکس، ٹیلی کانفرنس، نیوز فوٹو ٹرانسمیشن، عمل چربہ، اخبارات اور ویڈیو ٹرمینل جیسے جدید موضوعات نے اس کی اہمیت دوچند کردی ہے۔ وہاں صحافت میں کالم نگاری بھی اپنی انفرادیت کے باعث بے حد مقبول ہوئی۔

کالم فرانسیسی لفظ Colomne اور لاطینی لفظ Columne کے باہم ملاپ سے وجود میں آتا ہے۔ عام طور پر کالم کو دو بنیادی معنوں کی ذیل میں ہی پڑھا جاتا ہے اس میں سے ایک خبروں کی ترسیل اور اشتہارات جبکہ دوسرا خبروں پر تبصروں اور ترتیب و ترویج سے متعلق ہے۔ کالم نگاری کے مقاصد ہماری خواہشات کی طرح اپنی وسعت میں روز بروز اضافہ کرتے جارہے ہیں۔ کالم نگاری کا باقاعدہ آغاز اٹھارویں صدی عیسوی سے ہوتا ہے۔ تاریخی اعتبار سے پہلا کالم انگریزی اخبار ''ویکلی میوزیم'' Weekly Muesum میں امریکی صحافی وال پول کی جانب سے جوزف ڈینس کے عنوان سے سے منظرِ عام پر آیا۔ بعدازاں اُنیسویں صدی تو بلاشبہ فکاہی کالموں کی صدی کہلاتی ہے۔ اس صدی کے کالم نگاروں میں مارک ٹوئن، رابرٹ ایچ، ڈیوڈ، آر۔ لاک اور فیوس۔ سی کور کے نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

برصغیر میں باقاعدہ صحافت کا آغاز کلکتہ سے ۲۷/ مارچ ۱۸۲۲ء سے اخبار 'جامِ جہاں نما' سے ہوا۔ اُردو صحافت میں کالم نگاری کے حوالے سے انور علی دہلوی اپنی رائے کا اظہار یوں کرتے ہیں کہ: اُردو صحافت میں کالم نویسی کی روایت بہت پرانی ہے اور پوری ایک صدی کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ بلکہ ایک صدی کے ہندوستانی معاشرہ کی عکاسی کرتی ہے۔ یہ صرف میری نہیں اکثر مبصروں کی رائے ہے کہ غالباً ہندوستان کی کسی زبان کے کالم نگاروں نے معاشرہ کی اتنی آئینہ داری نہیں کی جتنی اُردو کالم نگاروں نے۔ ہمارے ان کالم نگاروں نے تمام سماجی خرابیوں اور مسائل مثلاً اونچ نیچ، چھوت چھات، استحصال، فریب کاری اور مکر کو بڑی تیکھی نظر سے دیکھا اور ان پر اکثر و بیشتر ہلکے پھلکے لیکن انتہائی موثر انداز میں لکھا۔

جنگ آزادی ۱۸۵۷ء کے بعد مسلم ثقافت نے بھی صحافت کو نئے سرے سے اپنی راہیں متعین کرنے کا جواز فراہم کیا۔ صحافت کے خدوخال نمایاں کرنے میں، قومی تشخص اور اسلامی فکر و فلسفے، نے بھی بنیادی کردار ادا کیا۔ فکر کی ترسیل میں اخبارات و جرائد نے صحافت کے دائرۂ عمل کو وسعت عطا کی اور یوں صحافت کے فروغ اور ترویج میں ابلاغ عامہ کا اولین مقصد بھی پورا ہوتا ہوا نظر آنے لگا۔

برصغیر پاک و ہند کی صحافت عرصہ دراز سے یہ فریضہ سرانجام دیتی آئی ہے۔ قیامِ پاکستان کے بعد جنوبی

ایشیاء میں صحافتی اقدار انتہائی جاندار روایات کی امین رہیں تاہم جب پاکستان کا قیام عمل میں آیا تو اس شعبے پر مزید ذمہ داریاں عائد ہوگئیں اور صحافت نے زندگی کو انتہائی قریب سے دیکھا اور مشکلات وحوادث کو نئے رنگ وروپ میں بھی دیکھنا شروع کیا۔ اس کے علاوہ اس شعبے پر ایک اہم ذمہ داری بھی تھی کہ انہیں ان کی اہمیت کا احساس دلاتا اور اس بات کا ادراک کراتا کہ وہ ایک علیحدہ قوم کی صورت اختیار کر گئے ہیں۔ قیام پاکستان کے بعد صحافت بھی زبوں حالی کا شکار رہی اور دیگر تمام شعبوں کی طرح اس کی طرف بھی کوئی خاطر خواہ توجہ نہ دی گئی بعد ازاں سقوط ڈھاکہ کے جان سوز واقعے نے اسکے پنپنے کی راہوں کو معدوم کر دیا تاہم مزاحمتی صحافت نے جبر واستبداد کے اس خمیر سے ہی دوبارہ جنم لیا اور جبر کے خلاف ایک منظم آواز کے طور پر سامنے آیا۔ اس مزاحمتی فکر کا اندازہ اس وقت کے اخبارات کے عنوانات سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے جیسے حریت، جسارت، امن اور امروز وغیرہ۔ امروز کی اشاعت سے متعلق یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

> ''لاہور میں مارچ ۱۹۴۸ء میں پروگریسو پیپرز لمیٹڈ کے زیر اہتمام ایک اچھا اُردو اخبار امروز شائع ہونے لگا۔ اس کمپنی کے بیشتر حصص میاں افتخار الدین کے پاس تھے اس لئے پالیسی بھی انہی کے ہاتھ میں تھی۔ اخبار کے پہلے مدیر چراغ حسن حسرت تھے۔ ''امروز'' نے نہ صرف مواد کی ترتیب وتزئین کے لئے نئے طریقے اختیار کئے۔ بلکہ پالیسی بھی نئی اختیار کی۔ اس اخبار نے ملک میں سرمایہ داری اور جاگیرداری کے خاتمے اور مزدوروں کسانوں اور مزارعین کے حق میں زیادہ مواد شائع کرنا شروع کیا۔ بین الاقوامی سیاست کے میدان میں اس اخبار نے مغربی سامراجی طاقتوں کی مخالفت اور اشتراکی بلاک کی حمایت کی پالیسی اپنائی۔''(۱)

روزنامہ 'امروز' کا شمار اُردو کے ان اخبارات میں ہوتا تھا جن میں صحافت کے اُصولوں کی پاسداری کی گئی۔ خبروں کا اسلوب، کالموں کا اچھوتا پن، ہفتہ وار ایڈیشنز کا اجرا جیسے منفرد موضوعات اور تحریریں 'امروز' کو انفرادیت کا درجہ دیتی ہیں۔ اس انفرادیت پسندی کی بنیادی وجہ وہ صحافتی شعور تھا جو اس وقت کی اہم ضرورت بھی تھا اور جس سے روشن خیالی اور شخصیت کی تعمیر وترقی کا پیغام بھی ملتا تھا۔ اِس کے ساتھ ساتھ اس کی مقبولیت کی ایک اور وجہ یہ بھی تھی کہ اس اخبار سے ملک کے نامور قلم کار بطور صحافی وابستہ رہے۔ کچھ عرصہ اس کی اشاعت تعطل کا شکار بھی رہی اور بعد ازاں 'امروز' کا سلسلہ اشاعت ۱۹۹۱ء میں بند ہوگیا۔ نئی انتظامیہ اس اخبار کی باقی آئندہ اشاعت کی تمام فائلیں محفوظ نہ رکھ سکی اور نہ کسی نے اِس طرف توجہ کی کہ اس کو محفوظ کیا جائے۔ الغرض اب تک اس کی تاریخ کے حوالے سے بھی کوئی کتاب منظرِ عام پر نہیں آئی جو اس طرف رہنمائی بہم پہنچا سکے۔ اپنی اشاعت کے پہلے دن سے لے کر آخر تک 'امروز' اخبار میں کئی نسلوں کے اِس اعتبار سے ذہنی طور پر آبیاری ہوئی کہ اِن نسلوں نے آگے جا کر قلم

سے ناطہ جوڑا اور وہ ملک کے نامور اہلِ قلم میں شمار ہوئے۔ امروز کا ایک اور وصف بھی تھا کہ یہ نئے لکھنے والوں کی بہت حوصلہ افزائی کرتا تھا۔ خاص طور پر ملتان کے ادبی اور ثقافتی منظرنامے میں امروز کا کردار کبھی بھی فراموش نہیں کیا جاسکتا۔

۱۹۶۴ء میں میاں افتخار الدین کے دوست قصور گردیزی (جو اِس وقت PPL کے ڈائریکٹر تھے) کے اصرار پر ملتان سے شروع کیا گیا اور اسی دوران اسے نیشنل پریس ٹرسٹ کے زیرِ اثر کردیا اور صدارت ظہیر بابر نے سنبھال لی پھر ہارون سعید اور اِس کے بعد مسعود اشعر نے فرائض انجام دیئے۔ ملتان میں اِس کی اشاعت کے سلسلے کو بہت پذیرائی ملی۔ خاص طور پر ادبی و علمی سرگرمیوں کو فروغ حاصل ہوا۔ امروز کے ملتان میں اجراء ہونے پر سیّد سلطان کے بقول: اس وقت سماج ایسا تھا کہ جس میں یہ محسوس ہوتا تھا کہ ملتان کی تمام آبادی تین عناصر کے قبضے میں ہے۔ جاگیردار، پولیس اور غنڈے۔ اِس کا کارنامہ یہ تھا کہ ملتان جیسے پس ماندہ شہر کی سماجی زندگی میں انقلاب برپا کرنے والا اخبار کی حیثیت سے نمودار ہوا۔

امروز نے ہمیشہ نئے لکھنے والوں کا خیال رکھا اور کئی عشرے تک ملتان کی ثقافتی، مذہبی، سیاسی، علمی وادبی سرگرمیوں کو اُجاگر کیا۔ یہی وجہ ہے کہ لوگ آج بھی روزنامہ 'امروز' کو اِس کی خبریت، زبان و بیان معیار اور مضامین کے انتخاب کی وجہ سے یاد کرتے ہیں۔ بقول ساغر احمد صدیقی: ''ہم جو کچھ ہیں امروز کی پیداوار ہیں۔ امروز نے ہمیں قلم پکڑنا سکھایا، لکھنا سکھایا۔''

اِس کا ادبی صفحہ 'قسمت علمی وادبی' کے نام سے چھپا کرتا تھا۔ اِس ادبی صفحے نے ملتان کے بے شمار اہلِ قلم کو بطور ادبی کالم نگار متعارف کروایا۔ اُن اہلِ قلم میں منیر فاطمی، اصغر ندیم سیّد، ڈاکٹر اے بی اشرف، ڈاکٹر محمد امین، انور جمال، نوشابہ نرگس، نجیب جمال، طارق جامی اور دیگر شامل رہے۔ اِس ادبی صفحے میں لکھنے والے اپنے اصلی نام سے نہیں لکھا کرتے تھے بلکہ ہر ایک نے اپنے لیے قلمی نام مخصوص کر رکھے تھے۔ مسعود اشعر 'شاطر' کے نام سے لکھتے تھے۔ لطیف الزماں 'سہیل' کے نام سے انوار احمد 'ابو سہیل' کے نام سے، اقبال ساغر صدیقی 'شاید' کے نام سے لکھا کرتے تھے۔ شبیر حسن اختر 'شانِ فریدی' اور ایک مدت تک عرش صدیقی بھی اپنے قلمی نام 'عادل فقیر' کے نام سے دوہے لکھتے رہے۔ ڈاکٹر اے بی۔ اشرف اور اصغر ندیم سیّد پہلے کالم نگار ہیں جنہوں نے اپنے اصلی نام سے اِس میدان میں قدم رکھا اور کامیابیوں سے ہمکنار ہوئے۔

'امروز' کے پورے اخبار کی اہمیت اپنی جگہ مسلم مگر ادبی صفحہ 'قسمت علمی وادبی' اپنی اہمیت کے حوالے سے انفرادی حیثیت رکھتا تھا۔ اِس ادبی صفحے کی خاص بات یہ تھی کہ اِس میں یکسانیت نہیں تھی یعنی اس صفحے میں مختلف

موضوعات کو جگہ دی جاتی رہی اور لکھنے والے بھی مختلف ہوتے تھے مثلاً اس صفحے میں جو مستقل طور پر لکھتے رہے اِن میں منیر فاطمی نے کالم 'ملتان نامہ' کے نام سے پذیرائی حاصل کی۔ جس میں ملتان اس کے قرب وجوار میں ہونے والی ادبی سرگرمیوں کے متعلق آگاہی فراہم کی جاتی تھی اور اس کے علاوہ حنیف محمد چودھری 'کچھ یادیں کچھ باتیں' کے نام سے لکھتے رہے۔ 'امروز فردا' کے نام سے ایک کالم چھپا کرتا تھا جس میں اپنے ہی اخبار کا تاریخی حوالہ دیا جاتا تھا۔ موجودہ ایڈیٹر کی ڈاک جو ہر روز چھپتا تھا۔ جس میں اِس وقت کے ایڈیٹر کی ذمہ داری ہوتی تھی کہ وہ روزانہ آنے والی ڈاک جو مختلف شہروں سے آتی تھی احوال بیان کرے اور اس کے علاوہ شہری مسائل کی طرف بھی توجہ دلائی جاتی تھی۔ لطیف الزماں خاں نے 'لطیف عارف' کے نام سے کالم لکھے۔ اسی طرح اسلم انصاری نے ۱۹۹۰ء کی دہائی میں 'ادبی کالم' کے عنوان سے لکھا۔

اسی ادبی صفحے پر ایک کالم 'محفلیں' کے نام سے بھی چھپتا تھا۔ جن دِنوں میں 'امروز' کا اجراء ملتان میں ہوا اُسی زمانے میں رائٹرز گلڈ کے اجلاس بھی ہونا شروع ہو گئے اور اسی اجلاس کی روداد 'محفلیں' کی زینت بننے لگی۔ رائٹرز گلڈ کے صدر عرش صدیقی اور مقصود زاہدی، ریاض انور کا شمار اہم منتظمین میں ہوتا تھا۔ ۱۹۶۳ء کے صدارتی الیکشن میں عرش صدیقی کو شکست ہوئی تو انہوں نے اپنی ایک الگ پہچان ۱۹۶۴ء 'اُردو اکادمی' کے ذریعے بنائی۔ اُردو اکادمی کے اجلاس کے لیے کوئی جگہ مخصوص نہیں ہوتی تھی۔ جہاں کہیں یہ ادیب، دانشور لوگ متفقہ طور پر جمع ہو جاتے وہیں پر اجلاس منعقد کر لیا جاتا تھا۔ ☆ اِن اجلاسوں کی کارروائی اولاً فرخ درانی لکھتے رہے جبکہ ثانیاً عرش صدیقی کو سونپی گئی بعد ازاں مسعود اشعر نے یہ ذمہ داری سنبھالی۔ مسعود اشعر کے بعد ڈاکٹر اے بی۔ اشرف، اصغر ندیم سیّد اور شبیر حسن اختر بھی اِس کی کارروائی قلمبند کرتے رہے۔ اِس ادبی کالم پر کسی ایک کالم کار کی چھاپ نہیں تھی۔ اِس میں مختلف موضوعات کے ساتھ مختلف لوگ لکھتے رہے۔ اُردو اکادمی ترقی پسند نظریات کی ترویج کے لیے اپنے اجلاسوں میں ایسے مباحث پر گفتگو کرتی جو اِن نظریات کی عکاس تھے۔ اِس اکادمی میں شرکت کرنے والوں میں عرش صدیقی، مسعود اشعر، مبارک مجوکہ، ڈاکٹر اے بی اشرف، اصغر ندیم سیّد، لطیف الزماں خاں، ڈاکٹر انوار احمد، اسلم انصاری، چودھری محمد حنیف، ابنِ حنیف، رشید ارشد سلیمی، اکرم آرزو، اقبال ساغر صدیقی، سیّد سلطان، حشمت وفا، صحیح اللہ جامپوری، شبیر حسن اختر، حسن رضا گردیزی، صاحب علی گردیزی، مقصود گردیزی، اے کے درانی، راجہ رسالو، منو بھائی، شفقت تنویر مرزا، نذیر حق، ریاض انور، اکمل علیمی جیسے نامور ادباء شامل تھے۔ اُردو اکادمی اپنے دَور کی قابلِ ذکر فعال

☆ اُردو اکادمی کی مجالس ان دنوں شہر اور اس کے مضافات میں مختلف مقامات پر ہوتی تھیں۔ ان میں بابا ہوٹل ملتان، ہوٹل رائل ملتان اور شہر کے وسط میں واقع حسین آگاہی کے قریب ہوٹل اِن خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

اکادمی تھی جس میں ادبی تقریبات کا پرزور انداز میں ذکر ہوتا تھا۔ ثقافتی سرگرمیوں کے بارے میں مکالمہ ہوتا تھا۔

مختلف نظریات کے حامل افراد اس میں شامل تھے اور مختلف طبقۂ فکر کے لوگ مختلف رویوں کا اظہار کرتے تھے۔ انہی رویوں کے پیشِ نظر اُردو اکادمی دو حصوں میں تقسیم ہوگئی۔ ایک طرف وہ لوگ تھے جو امروز کی پالیسی کے مطابق ترقی پسند نظریات کے حامی تھے یہ لوگ زندگی میں تبدیلیوں کے لیے مثبت کردار ادا کرتے تھے نئے فنی لوازم کو استعمال کرنے کے لیے ہمہ وقت تیار رہتے تھے اور خاص طور پر فن کو متحرک دیکھنا چاہتے تھے۔ اِس کے برعکس وہ گروہ جو اِن تمام نظریات کو فرسودہ قرار دیتا تھا اور ادب برائے فن کا قائل تھا اور روایت سے ہٹ کر دُنیا کو قبول کرنے کا روادار نہیں تھا۔ یہ گروہ کسی خاص نظریات کے زیرِ اثر کام نہیں کر رہا تھا صرف ایک اچھا ادبی شعور اُجاگر کرنا اِس کے فرائض میں شامل تھا۔

پالیسی کے مطابق ایسے ادباء کو لکھنے کی دعوت دی جاتی تھی جو اِن نظریات کے حامی ہوتے تھے یہ ایک حلقے کی صورت میں تھے۔ یہ پندرہ، بیس پروگریسو لوگوں کا گروپ تھا۔ جن کو امروز ان کی تنقیدی بصیرت اور ذہنی رجحانات کی بناء پر زیادہ موقع دیتا تھا کہ وہ اِس میں شریک ہوں اور آراء کا اظہار کریں۔

یہی وجہ ہے کہ کالم 'محفلیں' کسی ایک کی دسترس میں نہیں تھا یہ کالم ہفتہ وار چھپتا تھا اور اِس کالم کی انفرادیت یہ تھی کہ اِس میں صرف ادبی موضوعات ہی کو نہیں بلکہ سیاسی، سماجی اور معاشی پہلوؤں کو بھی زیرِ بحث لایا جاتا تھا اور یہ تمام مباحث اُردو اکادمی کے زیرِ اثر ہونے والے اجلاس کی کاروائی میں ہوتے تھے۔ ادبی موضوعات میں ایسے مباحث پر بات کی جاتی تھی کہ جن سے یہ اندازہ ہو سکے کہ ملتان کا ادبی منظر نامہ کس مقام پر ہے؟ بطور تنقید پیش کیے جانے والے افسانے، انشائیے، مضامین، غزلیں، نظمیں، بطور سند ہمارے سامنے آتی ہیں۔ اِس کالم کی قدر و منزلت میں اضافے کا اندازہ اِس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ اِس میں لکھنے والے تمام ادباء ایسے دانشور تھے جو نہ صرف اس وقت بلکہ آج بھی ادب میں ایک منفرد مقام رکھتے ہیں اور اِس سے بڑھ کر اِن کے حوصلے کو سراہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کیونکہ جس دور میں 'امروز' اور اس کے ادبی کالم 'محفلیں' میں لکھنے والے جس ہمت اور بہادری سے قلم کے ذریعے خیالات کا اظہار کر رہے تھے وہ قابلِ تعریف ہے جبکہ وہ دور ملائیت اور مارشل لاء کی زد میں تھا۔ ہزار ہا پابندیاں ہونے کے باوجود ان لکھنے والوں نے ہمیشہ سچ کا ساتھ دیا اور صحافت کے اُصولوں کی پاسداری کی۔ یہی وجہ ہے کہ آج ملتان کے صحافتی منظر نامے میں اِس کا وجود نہیں ہے لیکن آج بھی اس کی جگہ خالی محسوس کی جاتی ہے کہ لوگ جو اس سے منسلک رہے یا وہ جو اِس کے قارئین میں سے تھے اب تک اِس کو خبریت، زبان و بیاں، معیار اور معروضیت پر یقین رکھتے ہیں۔

اِس صفحے کے ذریعے یوں تو بے شمار ادیب، شاعر، نقاد، محقق شہرت کے بام عروج تک پہنچے لیکن خاص طور پر ڈاکٹر اے بی۔ اشرف کا ملتان کی علمی وادبی ثقافتی سرگرمیوں کے بارے میں کالم 'محفلیں' اس لیے بے حد مقبول ہوا کہ ان کا اندازِ تحریر بالکل منفرد تھا۔ اے بی۔ اشرف خود تو شاعر نہیں تھے لیکن نقاد ہونے کے ناطے وہ شاعری پر جس انداز سے اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں۔ اِس سے شاعر بھی اُن کے کالم کی طرف متوجہ ہو جاتے تھے۔ اے بی۔ اشرف کے کالموں کی خوبی یہ تھی کہ اس کے دلچسپ جملے اور تقریبات میں ہونے والے تمام مباحث کو وہ اس طرح بیان کرتے تھے کہ وہ لوگ جو اِن تقریبات میں شرکت نہ کر سکتے تھے وہ بھی خود کو ان میں شامل تصور کرتے تھے۔

انہوں نے اس کالم کے ذریعے اُردو اکادمی ملتان کی تقریباً دس سال کی تاریخ مرتب کی۔ ان کے موضوعات ادبی سرگرمیوں سے ہٹ کر ہر پہلو کا احاطہ کرتے تھے جو معاشرے میں وقوع پذیر ہوتا تھا۔ ڈاکٹر اے بی۔ اشرف ایک حساس طبیعت کے مالک ہیں۔ انہوں نے ایک ایسے طبقے میں آنکھ کھولی جہاں پر غم، پریشانی اور احساسِ محرومی ان کو ورثے میں ملا لیکن اپنی انتھک محنت کی وجہ سے انہوں نے اپنی تمام مشکلات کا سامنا کر کے زندگی میں اپنا مقام بنایا اور یہی وجہ ہے کہ وہ ہر ایک کا دُکھ بہت جلد محسوس کر لیتے ہیں۔ جس کی غمازی اِن کی ہر تحریر کرتی ہے۔

ڈاکٹر اے بی اشرف نے ادبی کالم 'محفلیں' میں اُس وقت کے سیاسی اور معاشرتی منظر نامے کو انتہائی خوبصورتی سے قلمبند کیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ معاشرتی زندگی کے عمومی مسائل پر بھی کھل کر اپنی رائے کا اظہار کرتے۔ مثلاً وہ شہروں میں ادبی رویوں کے اظہار پر بھی کھل کر بات کرتے ہیں اور اس زمانے میں جہاں ادب کو غیر ضروری قرار دیا ہے۔ اس کی افادیت پر بھی اپنی رائے کا بہترین اظہار کرتے دکھائی دیتے ہیں:

> ''دوسرے پبلشرز کو پریشانی اس بات کی ہے کہ اگر ادیبوں اور خریداروں کی عادتیں اس طرح بگاڑی جاتی رہیں تو کاروبار کیا خاک چلے گا اور اُن کا ٹھاٹھ باٹھ دھرا کا دھرا نہ رہ جائے گا۔ دوسری تکلیف انہیں یہ ہے کہ ملتان جیسے چھوٹے شہر سے اس قدر اچھی کتابیں شائع ہونے لگیں تو پھر بڑے شہروں کی اونچی دکاں کیسے چلے گی۔''(۲)

ڈاکٹر اے۔ بی اشرف کے دوستانہ مراسم قریب قریب اس عہد کے اکثر ادیبوں سے مضبوط بنیادوں پر استوار تھے۔ دوستوں کا ذکر شگفتہ انداز میں کرتے ہیں یہ رویہ ان کے خلوص پُر علالت کرتا ہے۔ ان کے ہاں خلوص زندگی میں شگفتہ مزاجی کو ہوا دیتا ہے اور اکثر اپنی بات کا ظریفانہ انداز میں بیان کرتے ہوئے زندگی کی تلخ حقیقتوں کی ترجمانی کرتے نظر آتے ہیں:

> ''عطاء الحق قاسمی لطائف وظرائف کے چلتے پھرتے 'اودھ پنچ' ہیں۔ امجد اسلام امجد اور عطاء الحق قاسمی جہاں جمع ہوں تو قہقہوں کا اچھا خاصا 'طوفانِ باد و باراں' برپا ہونے لگتا ہے اور

زعفران کے کھیت کے کھیت اُگنے لگتے ہیں۔''(۳)

ڈاکٹر اے۔ بی اشرف کو اقبال کی شاعری سے بے پناہ لگاؤ تھا۔ اقبال کی شاعری کو زندگی میں حقیقی معنویت کا رنگ دیتے دکھائی دیتے ہیں۔ پاکستان کی تعمیر و ترقی کے لیے تصورِ اقبال کو بنیاد بنانا چاہتے ہیں مگر صورتحال کی وضاحت اِس طرح کرتے ہیں کہ:

''سوال یہ ہے اور نہایت اہم کہ اقبال نے زندگی کا جو وسیع تر نصب العین پیش کیا تھا اور جس مثالی معاشرے کا تصور ہمارے سامنے رکھا تھا آیا ہم اس کے حصول میں کس حد تک کامیاب ہوئے ہیں؟ میرا خیال ہے اس سوال کا جواب نفی میں ہی دیا جا سکتا ہے کیونکہ ہم اپنے وطنِ عزیز میں اس مثالی معاشرے کے قیام میں ابھی تک کامیاب نہیں ہو سکے۔''(۴)

اُن کا تخلیقی تجربہ انتہائی گہرا اور عمومیت سے ہٹ کر سامنے آتا ہے۔ ڈاکٹر اے۔ بی اشرف نے اپنے عہد کی ادبی شخصیتوں کو اپنے کالموں میں خصوصیت کے ساتھ بحث کیا۔

ڈاکٹر اے۔ بی اشرف کے ساتھ ساتھ اصغر ندیم سیّد کا ادبی مقام 'محفلیں' میں ایک فعال کردار ٹھہرتا ہے۔ اِن کے کالموں میں دل آزاری سے ہٹ کر ہلکا پھلکا طنز نظر آتا ہے وہ طنز کے نشتر ضرور چلاتے ہیں مگر اس سے کسی کو چبھن نہیں ہوتی اصغر ندیم سیّد ان نظریات پر بات کرتے ہیں جو انسانی رویوں کا اظہار ہیں ان کے کالموں کا اسلوب بیانیہ ہوتا ہے اور کرداروں کے سماجی پس منظر میں جا کر بات کرتے ہیں۔ ان کے کالم سے یہ اقتباس ملاحظہ کیجئے:

''شہر میں ایک نا کتخدا ایسا بھی تھا جس نے اپنی گفتگو اور عادات سے نوجوان ادیبوں اور شاعروں کو اتنا متاثر کیا کہ بیشتر نوجوانوں کو ان کے گھروں سے عاق ہونے کی دھمکیاں ملنا شروع ہو گئیں۔ یہ نوجوان نئی نسل کی ذہنی آزادی کے لئے وقت کی مخالف سمت چلنا چاہتا تھا۔''(۵)

اصغر ندیم سید اپنے عہد کے ادبی منظر نامے پر بھی نظر رکھتے ہیں اور ادیبوں کے ادبی رجحانات پر بھی وہ ادب کو زندگی کے لیے ضروری خیال کرتے ہیں۔ کالم نگاری کے ذیل میں ان کے خیالات وقت کے تقاضوں اور جدید رجحانات کے عکاس ہیں اس کا ذکر ہلکے پھلکے انداز میں کچھ یوں کرتے ہیں:

''ہمارا خیال ہے کہ اب ہمیں اپنے کالم کا انداز تبدیل کرنا چاہیے۔ اس کی فوری وجہ تو یہ ہے کہ اُردو اکادمی کے اجلاس میں کالم نویسوں پر بہت سے جو اعتراض کئے گئے۔ ان میں سے ایک یہ بھی تھا کہ ہمارے ہاں کالموں میں ایک جیسا انداز پایا جاتا ہے۔ جب کہ یورپ کے کالم نویس نئے نئے تجربے کرتے رہتے ہیں یورپ کا حوالہ آیا ہے تو ہمیں مجبوراً جذباتی ہونا پڑا ہے۔''(۶)

اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنے معروض کی دُنیا سے بھی بے خبر نہیں رہتے اور پوری دُنیا کے ادبی رجحانات پر بھی اپنے کالموں میں تبصرہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اُن کے ہاں ادب کی سرحدیں جذباتی رویوں کے اظہار سے

نہیں بلکہ جدید رجحانات کے تحت وجود میں آتی ہیں۔ ہمارے موجودہ معاشرے میں ادب کی افادیت سے زیادہ ادیب کے ادبی رجحانات کو زیادہ اہمیت دی جاتی ہے سطحی اور بین الاقوامی سطح پر ہونے والی ادبی تبدیلیوں کو ہمارے معاشرے میں ادب کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے مثلاً نوبل پرائز کے حوالے سے اپنے جذبات کا اظہار یوں کرتے ہیں:

> ''اصل مسئلہ تو کسی نئے شاعر کو دریافت کرنا تھا نوبیل پرائز تو محض ایک حوالہ بن گیا۔
> ہمارے لئے تو کسی بڑے شاعر کو دریافت کرنے میں خوشی کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس شاعر نے پہلی مرتبہ دھوپ کو کس طرح محسوس کیا انسانوں کی مختلف آوازوں کو اس نے کن لفظوں سے گایا ہے اور آزادی کو کس شکل میں دیکھا ہے۔''(۷)

وہ نا صرف اُردو اکادمی میں ہونیوالی تقریبات کو بھی اپنے کالموں میں جگہ دیتے ہیں بلکہ حالاتِ حاضرہ پر بھی نظر رکھتے ہیں۔ایسے میں سماجی رویے ان کے طنز سے نہیں بچ پاتے۔وہ معاشرتی عوامل پر بحث کرتے ہیں۔

اصغر ندیم سید اپنے کالموں میں شگفتہ پن کی آمیزش انتہائی مہارت کے ساتھ کرتے ہیں۔ان کے کالموں کی خاص بات ان کے اسلوب کا سلجھاؤ ہے جو قاری کو اپنے ساتھ بہا کر لے جاتا ہے۔زندگی سے مربوط کسی بھی واقعہ کو اپنے کالموں میں شامل کر کے زندگی سے اس کے معنوی تعلق کو یوں ظاہر کرتے ہیں کہ:

> ''میں نے ارادہ کیا ہے کہ کبوتر اور بٹیر پالیں گے اور کسی نے اعتراض کیا تو ہم دلیل دیں گے کہ اگر اُنتیس سال کی عمر میں ہمارا یار صلاح الدین حیدر شاعری شروع کر کے دو ہفتوں میں اپنی پوری شاعری کا مقطع کہہ کر فزکس پڑھنا شروع کر سکتا ہے تو ہم ایسا کیوں نہیں کر سکتے۔ہم اور بھی بہت کچھ کر سکتے ہیں۔مثلاً کسی سنجیدہ مقرّر کی تقریر کے دوران اپنی چھینک کو روک کر اسے ہُوٹ سے بچا سکتے ہیں بشرطیکہ وہ قوم کے غم میں اچھا خاصا ڈوبا ہوا ہو۔''(۸)

اصغر ندیم سید کو فکرِ اقبال کی راہ میں موجود رکاوٹوں کا ادراک ہے اور ان مسائل کے حل کی جانب بھی اپنی قاری کی توجہ چاہتے ہیں۔ ہمارے قومی دن آنے والی نسلوں کے لیے یادداشت کا راستہ فراہم کرتے ہیں ان واقعات کو یاد کر کے قومیں اپنے تشخص اور آزادی کی امین کہلاتی ہیں۔یومِ اقبال کے حوالے سے یہ اقتباس فکرِ اقبال کی خوبصورت ترجمانی کرتا ہے مثلاً

> ''علامہ اقبال کو خراج عقیدت پیش کرنے والے دو طرح کے مقررین سے ہماری ملاقات ہوئی واضح رہے کہ اس سے پہلے صرف ایک ہی قسم کے مقررین کی دلوں پر حکومت رہی ہے۔ ان دو قسم کے اصحاب میں ایک تو وہ تھے جو ہر قومی دن پر نوجوانوں میں بڑھتی ہوئی بے راہروی اور بال بڑھانے کے سٹائل کو مغربی علوم کا شاخسانہ قرار دیتے ہیں۔عام طور پر ان کی گفتگو اس طرح ہوتی ہے کہ ہم کہاں کھڑے ہیں؟ کیوں کھڑے ہیں؟ ہم نے کیا کھویا کیا پایا؟ کیا زمانہ آیا ہے؟ ہم بے ضمیر ہو

گئے ہیں؟ ہمارا ضمیر کہاں ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح کے مقررین ہمیں ہمیشہ بہت بھولے اور بیچے لگتے ہیں۔ ان کی تقریر قومی دکھ سے چل کر پابندی وقت کی نصیحت پر آ کر ختم ہوتی ہے اور اس تقریر کے بعد وہ محفل میں دیر سے آنے پر معذرت بھی کرتے ہیں۔"(۹)

اصغر ندیم سید روزمرہ زندگی کے عمومی مسائل پر بھی کُھل کر اظہار کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ہماری قومی زندگی میں تہوار بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ تہواروں اور ادیبوں کے باہمی تعلق کا اظہار ان کے ہاں نئی جہت کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ ایک کالم میں شاعروں کو بکروں سے تشبیہ دے کر شاعروں کی زبوں حالی کا تذکرہ بہت خوبصورت انداز میں کرتے ہیں۔ ادیبوں کی ادبی تقریبات میں شمولیت جیسے مسائل پر بات کرتے ہوئے ان کی قدر و قیمت کا تعین اور ناز برادری پر طنز کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"اس سال بکروں کی قیمتوں میں اضافے کے ساتھ ہی شاعروں کے معاوضوں میں بھی ہوشربا اضافہ ہوگیا پہلے جو شاعر اپنی خوش ادائی کی وجہ سے پچاس روپے اور ایک وقت کے کھانے پر پچاس سے سو میل تک سفر کر لیتا تھا۔ اس سال وہ سو روپے اور دو وقت کے کھانے اور سگریٹ کے بغیر راضی ہی نہیں ہوا۔ جوں جوں بکرے عمر رسیدہ ہوتے جاتے ہیں ان کی آواز میں گداز اور چہرے پر سنجیدگی اور متانت پیدا ہوتی جاتی ہے اسی قدر ان کی قیمتیں بھی بڑھتی جاتی ہیں۔ شاعر بھی جوں جوں پُرانا ہوتا ہے اس قدر اس کے بال، شاگرد اور معاوضہ بڑھتا جاتا ہے۔ اس سال تو باقاعدہ بھاؤ تاؤ ہوا۔ ہر شہر میں مشاعرہ کرانے والے بیوپاری ہوتے ہیں جو چھوٹے شہروں کو شاعر مہیا کرتے ہیں۔"(۱۰)

اصغر ندیم سید 'امروز' میں باقاعدہ کالم لکھتے رہے اور خصوصیت سے ادبی کالم 'محفلیں' ان کے کالموں کی وجہ سے بے انتہا مقبول ہوا۔ انھوں نے اُردو اکادمی میں ہونے والی ہر تقریب کی روداد اِس طرح سے بیان کی ہے کہ قاری کو محسوس ہوتا ہے کہ وہ اِس اجلاس میں شاملِ حال رہا ہو یہ ان کے اندازِ تحریر کی انفرادیت ہے۔

اسی طرح شبیر حسن اختر بھی ایک ایسا نام ہے جو اِس ضمن میں اہم مقام رکھتے تھے۔ شبیر حسن اختر نے ۱۹۶۳ء سے ۱۹۹۱ء تک امروز میں بطور ایڈیٹر فرائض سر انجام دیئے اور اِس کے ساتھ ساتھ ایک مصنف صورت میں بھی خود کو منوایا۔ انہوں نے ابتداء میں تقریباً باقاعدگی سے کالم لکھے لیکن ایڈیٹر ہونے کے سبب ان پر اتنی بڑی ذمہ داری عائد ہوتی تھی کہ وہ یہ سلسلہ زیادہ دیر تک قائم نہیں رکھ سکے پھر شاذ ہی لکھا۔ نہایت سادہ اسلوب مگر موضوع کے اعتبار سے جامع اور بلیغ انداز میں لکھتے رہے۔ ان کے ایک کالم سے یہ اقتباس دیکھئے جو ان کی ادبی قدر و منزلت پر دلالت کرتا دکھائی دیتا ہے۔

"طارق محمود نے اپنا افسانہ 'دستور' میں تنقید کے لئے پیش کیا جو اُردو اکادمی میں پیش کیے جانے والے پہلے افسانے کے مقابلے میں فنی اعتبار سے ایک جست تھی۔ اِس افسانے میں اختیار

> کے ساتھ توجہ کے شیش محل میں داخل ہونے والے اور پھر کیمروں کی چکا چوند میں جب آنکھ کچھ دیکھنے کے قابل ہوتی ہے تو پھر منظر بدل دینے والے دستور کو موضوع بنایا گیا تھا۔"(۱۱)

ادبی لحاظ سے 'محفلیں' صحافتی دُنیا میں اپنے وقت کا انتہائی اہم اور بہت زیادہ پڑھا جانے والا کالم تھا۔اس کالم میں نہ صرف سیاسی، معاشی یا معاشرتی موضوعات پر قلم اُٹھایا جاتا بلکہ ادبی رجحانات اور جدید دَور کے تقاضوں پر بھی اظہارِ خیال کیا جاتا تھا۔ادبی مجالس اور خاص طور پر اُردو اکادمی کے ہفتہ وار اجلاسوں کی کارروائی اور متنوع موضوعات پر سیر حاصل بحث کی جاتی تھی۔ان کالموں کے ذریعے قاری کی توجہ ادبی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ ثقافتی اور قومی مقاصد کی طرف بھی دلوائی جاتی تھی۔ ہلکا پھلکا ادبی اور مزاحیہ اندازِ تحریر اختیار کر کے دلچسپ موضوعات اور ادبی تناظرات سمیت ادیب کی ذاتی زندگی اور اس کی دلچسپیوں کے ساتھ ساتھ اِس کی فکری بالیدگی پر بھی بات کی جاتی تھی۔

حوالہ جات

۱۔ مسکین علی حجازی، ڈاکٹر، پاکستان و ہند میں مسلم صحافت کی مختصر ترین تاریخ، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۷۹ء

۲۔ اے۔بی اشرف، ڈاکٹر، محمد عمر خان کا کارنامہ اور پبلشروں کا واویلا، روزنامہ امروز، ۲۸ر جنوری ۱۹۷۹ء

۳۔ اے۔بی اشرف، ڈاکٹر، احمد ندیم قاسمی کی ملتان آمد اور دوستوں کی حسرتِ دیدار، روزنامہ امروز، ۱۷راپریل ۱۹۷۹ء

۴۔ اے۔بی اشرف، ڈاکٹر، زندگی کی مثبت قدروں کا شاعر- اقبال، روزنامہ امروز، ۲۱راپریل ۱۹۷۹ء

۵۔ اصغر ندیم سیّد، قصہ منصور کریم کی شادی اور سوتے جاگتے کا! - اعجاز فاروقی سے باتیں اور جان پہچان، روزنامہ امروز ۵ر اکتوبر ۱۹۷۷ء

۶۔ اصغر ندیم سیّد، کالم نویسوں کے خلاف کچھ باتیں - ادب پر کچے مالٹوں اور گھوڑوں کے اثرات، روزنامہ امروز، ۸ر اکتوبر ۱۹۷۷ء

۷۔ اصغر ندیم سیّد، نوبل انعام یافتہ ہسپانوی شاعر اور بارود کی بو- شاعر کا گیت سیاہ جسموں کے لیے ہے، روزنامہ امروز، ۲۲ر اکتوبر ۱۹۷۷ء

۸۔ اصغر ندیم سیّد، داوڑنگ، ایک شخصیت ہے بوجھو تو! - اقبال کی تقریبات شیروانی اور میکسی پہننے والا شاعر، روزنامہ امروز، ۳۰ر اکتوبر ۱۹۷۷ء

۹۔ اصغر ندیم سیّد، فکرِ اقبال کی ترسیل میں رکاوٹیں کیا ہیں؟ - پابندی وقت کی نصیحت سے مکمل اقبال تک، روزنامہ امروز، ۱۲ر نومبر ۱۹۷۷ء

۱۰۔ اصغر ندیم سیّد، بکروں اور شاعروں کے معاوضوں میں ہوشربا اضافہ - قدیم ملتان کی ٹھیکریاں اور بدن کے مضافات میں، روزنامہ امروز، ۲۶ر نومبر ۱۹۷۷ء

۱۱۔ شبیر حسن اختر، اُردو کا معصوم اور منفرد شاعر - سیّد اقبال گیلانی، طارق محمود کا دستور، روزنامہ امروز، ۱۶ر نومبر ۱۹۸۵ء

❀❀❀

تاریخِ اُردو ادب کیسے لکھی جائے؟

ڈاکٹر شگفتہ حسین*

Abstract:

The present study is concerned with the methodological and philosophical problems in the documentation of history of literature. It aims to distinguish between historiography and historical developmental approach. Historiography is a systematic record of different events and here historian is more interested in the past for the sake of past, where as in the historical developmental approach past is interpreted in the light of present or future. It also takes into accoutn the social, economic and political conditions of an era and how it is affecting the present.

ہم ماضی کو یہ کہہ کر نظر انداز نہیں کر سکتے کہ یہ اندھا کنواں یا بلیک ہول (قعرِ ظلمات) ہے جو ہر گزرتے لمحے کو نگلتا جا رہا ہے۔ ہمارے نزدیک ماضی کی بہت اہمیت ہے اس لیے کہ یہ ہماری شناخت کا بنیادی حوالہ ہے بقول گوئٹے، ہم سب ماضی کے سہارے زندہ رہتے ہیں اور اس ماضی کی وجہ سے تباہ ہوتے ہیں۔ اِس ماضی کو طرح طرح سے محفوظ کرنے کے جتن صدیوں سے ہو رہے ہیں کیونکہ:

"This past is certainly distinct from all others in terms of its character and of the procedure in which it may be assembled and it has perhaps an obvious claim to be recognized as a uniquely "historical past."(1)

* صدر شعبۂ اُردو، گورنمنٹ پوسٹ گریجوایٹ کالج برائے خواتین کچہری روڈ، ملتان

تاریخ، ہسٹری یا Istoria کے معنی تقریباً ایک سے ہیں لیکن جرمن لفظ Geschichte (گیشے) سہ معنوی ہے یعنی (i) وہ سب جو وقوع پذیر ہو چکا (ii) اسے جاننے کا طریقہ اور پھر (iii) اس وقوع پذیر کو بیان کرنے کا طریقہ ــــــ لفظ تاریخ کو عام طور پر دو طرح سے لیا جاتا ہے ایک یہ کہ وہ سب کچھ جو ہماری قومی زندگی میں ایک مخصوص جگہ اور مخصوص وقت میں رونما ہوا، دوسرا کسی معینہ امر کے بارے میں تحقیق کرنا یا کسی ایک وقت میں رونما ہونے والے کچھ معینہ واقعات کے بارے میں آگہی دینا اور ایک مؤرخ کا ان سے نتائج برآمد کرنا ــــــ جب ہم ادبی تاریخ نویسی کی بات کرتے ہیں تو ہم لفظ تاریخ کے یہی دوسرے معنی لیتے ہیں۔ یہاں تاریخ وہ لوگ مرتب نہیں کر رہے جن کے کارناموں یا الفاظ کے بارے میں تحقیق و تفتیش کی جا رہی ہے بلکہ تاریخ وہ عناصر مرتب کر رہے ہیں جو تاریخ میں بنیادی تبدیلیاں لاتے اور تاریخ کے عمل کو متاثر کرتے ہیں۔ اِس لیے کہ تاریخی عمل جب آگے بڑھتا ہے، حالات اور واقعات میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں تو اشخاص کے نظریات اور خیالات میں بھی تبدیلی کا عمل واقع ہوتا ہے۔ نئے حالات نئی شخصیتوں کو تاریخ کا حصہ بنا دیتے ہیں۔

تاریخ کسی عہد کی مرتب کرنا ہو یا زبان و ادب کی ــــ اس کے لیے دو باتوں کی ضرورت ہے، ایک Mode of enquiry اور دوسرا Historical understanding کی۔ عام طور پر تاریخ ادب کا Mode of enquiry یا پیراڈائم یہ رہا ہے کہ صرف لوگوں کا تذکرہ کر دیا جائے، جیسے ہمارے ہاں اُردو شعراء کے تذکرے تحریر کیے جاتے رہے لیکن ان تذکروں کو بھی ہم یکسر نظر انداز نہیں کر سکتے کہ یہ دراصل History for the sake of history ہیں۔ دوسرا پیراڈائم جسے جدید طریقہ کار کہا جا سکتا ہے وہ ہے Historical development approach۔ کسی بھی ادبی تاریخ کو تالیف کرتے وقت مؤلف کو دوسرے جدید طریقہ کار سے کام لینا چاہیے کیونکہ یہی وہ طریقہ کار ہے جس کے ذریعے وہ اپنے قارئین کو نظریات و خیالات کے ارتقا کا شعور بخش سکتا ہے۔ ادب جس عہد میں بھی سانس لے رہا ہو اسے اندرونی و بیرونی عوامل ضرور متاثر کرتے ہیں۔ یہ عوامل لسانی، معاشی، معاشرتی، سیاسی اور مذہبی ہر طرح کے ہوتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ گلوبل ولیج کی اصطلاح اب عام ہوئی ہے لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ ماضی بعید میں بھی اندرونی کے ساتھ ساتھ بیرونی عوامل کی مداخلت ہوتی رہتی تھی اور اس مداخلت کے اثرات ہماری زندگی کے ہر شعبے پر پڑتے تھے۔ اگر کوئی مؤلف صرف اپنی ذاتی پسند ناپسند کو مدِ نظر رکھتے ہوئے چند شخصیتوں کا نقشہ کھینچ دیتا ہے یا قدیم تذکرہ نگاروں کی طرح صرف ادبی کارناموں کی تفصیل بیان کر دیتا ہے تو اس کا مطلب ہے وہ عصری شعور سے بے بہرہ ہے۔ ایک عہد کے اندر ایک خاص وقت میں خاص طرح کے نظریات کا ارتقا یا تبدیلی بہر حال ہمیشہ رونما ہوتی رہتی ہے اور اس تبدیلی کا منبع ہمیشہ ایسی قوتیں

ہوتی ہیں جو اس قدر طاقت ور ہوتی ہیں کہ شخصیتیں اور ان کے نظریات و خیالات ان کے سامنے بے بس ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ادبی تاریخ کا مؤلف جس معینہ عہد اور متعین جگہ کے بارے میں قارئین کو معلومات فراہم کر رہا ہو، ضروری ہے کہ وہ نظریات و خیالات میں ہونے والی تبدیلیوں کے سسٹم کی بھی نشان دہی کرے۔ مثلاً وہ کون سے غیر ادبی عوامل تھے جنھوں نے ہمارے ادب میں ایہام گوئی یا ریختی یا معاملہ بندی یا محاورہ بندی کے غالب رجحان کو فروغ دیا۔ ہمارے طالب علم جس لمحے ادبی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں یا امتحان کی تیاری کے عمل سے گزرتے ہیں تو کوئی ادبی تاریخ انہیں یہ نہیں بتاتی کہ ریختی کے وجود میں آنے کی اصل وجوہ کیا تھیں؟ بہت ممکن ہے کہ انہیں عورتوں کی ہم جنس پرستی کی باتیں سن کر نفرت اور کراہیت کا احساس تو ہو لیکن انہیں یہ سمجھ نہیں آتی کہ آخر مرد حضرات کے عورتوں کی طرح ستاروں والی اوڑھنی اوڑھ کر لڑلڑ کر غزلیں پڑھنے اور زنانہ تخلص اپنانے کے پیچھے کون سے نفسیاتی یا معاشرتی عوامل کارفرما تھے۔ اس صورتِ حال سے آگاہی دینا کہ معاشرہ ان تبدیلیوں کا شکار کیوں ہو رہا تھا۔ ادبی تاریخ کے مؤلف کا کام ہے۔ درست ہے کہ ''تاریخ انسانی زندگی کے تمام حقائق کے نہیں بلکہ صرف بعض حقائق سے تعلق رکھتی ہے۔''(۲) لیکن کسی بھی مؤلف کے لیے عصری شعور بہت ضروری ہے۔ صرف گزرے واقعات کو تحریر کر دینا کوئی معرکہ نہیں، ماضی کو حال سے relate کرنا مؤلف کی عظیم ذمہ داری ہے۔ اس لیے کہ انسان ماضی کی تاریخ کو بھی حال کی نظر سے دیکھتا ہے۔ بیجاپور اور گولکنڈہ کا تخلیقی ادب اس امر کا عکاس ہے کہ اس معاشرے میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان اختلاط عام تھا، اسی طرح واجد علی شاہ کی رنگینوں اور ''چھٹی نہانے'' کی کہانیاں زبان زدِ عام ہیں لیکن وہ شخص شعر، ڈرامہ اور رقص پر مکمل عبور رکھتا تھا وہ اُردو ادب کا پہلا ڈرامہ نگار ہے جس نے ''رادھا کنہیا کا قصہ'' تحریر کیا۔ اِس کا دور ریاستی اور سیاسی زوال کا دور تھا لیکن ادبی اور تہذیبی اعتبار سے شاندار دور تھا۔ یہی صورتِ حال غالب اور مومن کے دور کی ہے کہ سیاسی اعتبار سے زوال کی حدوں کو چھو رہا تھا لیکن تہذیبی و ادبی اعتبار سے یہ آج بھی ہماری حسیات کو مدہوش کرتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ادبی تاریخ کا مؤلف ہمیں ان تضادات کو سمجھانے کی کوشش کرتا ہے۔ چلیے کوشش نہیں کرتا تو نہ سہی ___ جواب نہ دے ___ سوال تو اُٹھائے کہ بیجاپور اور گولکنڈہ والے ہندو اور مسلمان کا فرق کیوں بھلائے بیٹھے تھے ___ وہ معاشرہ اتنا روادار یا Tolerant کیسے تھا ___ ریختی کا شور تھا یا انشا اور جرأت کی دھوم تھی تو لوگ فحش سے فحش باتوں کو کیسے برداشت کر لیتے تھے ___ وہ کون سا تہذیبی رکھ رکھاؤ یا رواداری تھی جو انہیں ان سب باتوں کو برداشت کرنے کا حوصلہ بخشتی تھی اور اب ہم کیوں بات بہ بات بھڑک اُٹھتے ہیں اور ایک دوسرے کے گھروں پر سرخ نشان لگا کر خوشی محسوس کرتے ہیں اور اگر حقیقت اس کے برعکس تھی اور ماضی میں بھی تنگ نظری کا یہی عالم تھا یونہی کفر کے فتوے دیئے جاتے تھے تو پھر ان کی بھی نشان

دہی کی جائے تاکہ ہم ماضی کو شاندار اور اپنے عہد کو کم حوصلہ نہ جانیں۔ مؤلف بے شک واجد علی شاہ کی تمام خوبیوں کا احاطہ نہ کرے لیکن کم از کم طالب علموں کے ذہنوں میں سوال جگا دے تاکہ وہ فن کار واجد علی شاہ کو تلاش کرنے کی کوشش کریں، غالب اور مومن کے دور کے تضاد کو حل کرنے کا بیڑا اُٹھائیں لیکن ہوتا یہی ہے کہ مؤلفین صرف ادبی تاریخ کی تمام یادگاروں کو سنین کی بھرمار کے ساتھ محفوظ کرتے چلے جاتے ہیں اس طرح ادبی تاریخ ادھوری اور یک رخی معلومات فراہم کرتی ہے جبکہ اس کا صحیح منصب یہ ہے کہ ماضی کے حوادث و واقعات کی تہوں میں جو وجوہات کارفرما ہیں ان کو دریافت کرے اور انہیں زمانہ حال سے جوڑے اور اس کی معنویت واضح کرے۔ دراصل ادب کے بارے میں بھی دو آرا پائی جاتی ہیں ___ Art as a divine gift اور Art as human activity ___ ممکن ہے ادبی تاریخ کے مؤلفین آرٹ کو آسمانی اور الوہی چیز سمجھتے ہوں لیکن حقیقت میں آرٹ Human activity ہے ___ جمالیات کے ساتھ ساتھ اس کا انسانوں کی بہتری سے بھی تعلق ہے۔ ادب نہ صرف انسانی اقدار کو جنم دیتا ہے انہیں فروغ بھی دیتا ہے، ارتقاء بھی بخشتا ہے۔ بقول ہڈسن:

> "A nation's literature is not a miscellaneous collection of books which happen to have been written in the same tongue or within a certain geographical area. It is the progressive revelation, age by age, of such nation's mind and character."(۳)

ادبی تاریخ کو محض انفرادی تاثر دینے کی بجائے اجتماعی جوش پیدا کرنا چاہیے۔ مادیت پرستی کے اِس دور میں وہی علم قبولیت عام کا درجہ پاتا ہے جو اجتماعی افادیت کا حامل ہو۔ یہ درست ہے کہ ادبی تاریخ کا تعلق ادب سے ہے لیکن تاریخ نویسی کے جدید سائنسی اصولوں کو پیشِ نظر رکھا جائے تو بقول ڈاکٹر مبارک علی جو بھی تاریخ عوام کے سماجی حالات سے مربوط نہیں وہ تاریخ نہیں کیونکہ کسی بھی معاشرے کے لیے ماضی کا تجربہ نئے آئینہ کی مانند ہوتا ہے کہ جس میں وہ اپنی رفتار اور عمل کو دیکھ سکتا ہے۔(۴) جہاں تک سنین کا تعلق ہے اگر یہ اِس لیے ضروری ہیں کہ ان سے تحقیق اور تفہیم میں فرق پڑتا ہے تو ٹھیک لیکن طالب علموں پر یاد کرنے کی بندش ضرور ہٹا دیں۔

دراصل ادبی تاریخ ایک طرح سے داستان سرائی ہے لیکن یہ خود ساختہ داستان نہیں یہ بیان کا فن ہے جس سے دلچسپی پیدا کی جاتی ہے۔ مجھے ذاتی طور پر ڈاکٹر تبسم کاشمیری کی تالیف کردہ ادبی تاریخ کا لہجہ پسند ہے۔ واقعات کو ہنرمندی سے انتخاب کرنا، انہیں ایک مناسب ترتیب سے پھیلانا، معقولیت کی رہنمائی کرنا اور بے تحاشا اسم صفات سے بچ کر چلنا ہی مؤلف کا فنی کمال ہے۔

مؤلف محقق اور نقاد کے فرائض بھی انجام دیتا ہے۔ اِس کے لیے سب سے زیادہ اہمیت ماخذات کی ہوتی ہے۔ یہ ماخذ ادبی اور غیر ادبی دونوں ہو سکتے ہیں۔ ان کے بارے میں محتاط رویہ اپنانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ڈاکٹر مبارک علی کا کہنا ہے کہ:

> ''تاریخ کو محض ماخذوں کی شہادت کی بنیاد پر نہیں بیان کرنا چاہیے بلکہ ان ماخذوں کے ساتھ ساتھ اسے سرکاری دستاویزات، کاغذات، خط و کتابت، فرامین، حکم ناموں اور ذاتی یادداشتوں کو بھی استعمال کرنا چاہیے۔''(۵)

رشید حسن خان نے بھی اپنی تصنیف ''ادبی تحقیق، مسائل اور تجزیہ'' میں تحقیق کے ساتھ ایسی غلطیوں کی نشان دہی کی ہے جب محققین نے مآخذات کے ساتھ متن کی صحت کے ضمن میں بھی لاپرواہی برتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ:

> ''تاریخ ادب کی کتابیں، لغات، انتخابات، نصابی کتابیں؛ ان کتابوں میں اور ان جیسی کتابوں میں قدیم و جدید شاعروں کا کلام اور نثر کے اجزا محفوظ ہیں، چونکہ یہ معلوم ہے کہ ایسی بیش تر کتابوں میں نقل در نقل سے کام لیا گیا ہے اور یہ بھی ہے کہ عام طور پر ایسے مجموعوں میں بے احتیاطیوں کی کارفرمائی پائی جاتی ہے اور ان کے مرتبین نے تحقیق اور تدوین کے اُصولوں کی پابندی نہیں کی ہے، اس لیے صحت انتساب اور صحت متن کی حد تک ان کو معتبر مآخذ کی حیثیت حاصل نہیں ہوگی۔ یوں بھی ایسی کتابوں کی حیثیت ثانوی مآخذ کی ہوا کرتی ہے (اگر اوّلین مآخذ موجود ہوں)۔''(۶)

تاریخ زبان کی ہو یا ادب کی، مؤلف کو تاریخ تالیف کرتے وقت جو دستاویز میسر ہوں ان کے بارے میں اطمینان کر لینا چاہیے کہ کیا یہ اپنی اصل صورت میں ہیں یا جب سے تحریر ہوئی ہیں آہستہ آہستہ خراب ہو رہی ہیں پھر قدیم دستاویزات کے ساتھ یہ مسئلہ بھی ہوتا ہے کہ جب ان کو نقل کیا جاتا ہے تو غلطیاں رقم ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ ایسی صورت میں اصل مسودے کا ہونا ضروری ہے لیکن اکثر یہ حادثہ بھی ہوتا ہے کہ اصل مسودہ گم ہو جاتا ہے اور صرف ایک نقل باقی رہ جاتی ہے۔ غلطی سے بچنے کے لیے یہاں مؤلف کے لیے ضروری ہے کہ اسے زبان اور خط کے بارے میں خصوصی معلومات حاصل ہوں تاکہ وہ صحیح فیصلہ کر سکے۔ بعض دستاویزات مشکوک بھی ہو جاتی ہیں یا مؤلف اپنے تحقیقی جوش میں شک کا شکار ہو جاتا ہے تو ایسے میں اس کو چاہیے کہ وہ متن کے بارے میں واضح کر دے کہ اسے متن کیسا ملا تھا اور اس نے اس میں کیا تبدیلیاں کی ہیں؟ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی مسودے کی کئی ایک نقول مل جاتی ہیں لیکن اصل مسودہ نہیں ملتا تو پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ کیا سبھی نقول میں ایک ہی جیسی غلطیاں پائی جاتی ہیں اگر ایسا ہو تو اس کا مطلب ہے کہ یہ نقول ایک ہی ذریعے سے وجود میں آئی ہیں۔ یہاں پھر مؤلف کو مختلف روایتوں کا جائزہ

لینا چاہیے اور جس متن کے بارے میں سب راوی متفق ہوں اس کو اپنانا چاہیے، لیکن اس کا ذکر ضرور کرے۔ حوالوں کا سلسلہ بھی کچھ ایسا ہی ہے۔ کچھ حوالے قطعی غیر اہم (اپنے مصنف کی وجہ سے) کچھ مشکوک اور کچھ اسی قدر اہمیت کے حامل ہوتے ہیں جن کے بارے میں ممکنہ حد تک کہا جا سکتا ہے کہ یہ قابلِ قبول ہیں۔ مؤلف کو حوالہ جات کا تقابل کر کے اس امر کا فیصلہ کرنا چاہیے کہ کون سا حوالہ اس وقت تک کی معلومات کے عین مطابق ہے۔ جہاں تک نقاد ہونے کے تعلق ہے تو آپ نقاد سے لاکھ غیر جانبداری کا تقاضہ کریں اس کا اپنا ایک نقطۂ نظر ضرور ہوتا ہے۔ مؤلف جب اس حیثیت سے کسی کے کلام کا نمونہ انتخاب کرتا ہے یا کسی کے بارے میں تنقیدی رائے دیتا ہے تو اس کی ذاتی پسند ناپسند ضرور مداخلت کرتی ہے۔ مثلاً ادبی تاریخوں میں ریختی اور رنگین کے باب میں اکثر ناگواری کا لہجہ اپنایا جاتا ہے، لیکن اس سے زبان کو کیا فائدہ پہنچا، یا نسوانی محاورہ نے اردو زبان میں کیا اضافہ کیا اور کیا یہ نسوانی محاورہ آئندہ مروّج بھی ہوا یا نہیں ___ اس کی نشان دہی نہیں کی جاتی۔ عام طور پر ایسا اس وقت ہوتا ہے جب مؤلف خود پر اخلاقیات اور فطانت کی دیانت کو طاری کر لیتا ہے اور اس کا انداز کسی واعظ کا سا ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسے یہ حق حاصل نہیں کہ وہ کسی شخص کی شخصی خوبیوں میں اپنی طرف سے اضافہ کرے۔ رنگین بیانی سے کام لے، ڈرامائی تاثر پیدا کرے، جذباتی شدت کو مبالغے سے پیش کرے یا محض مخصوص لوگوں کو خوش کرنے کے لیے متعصّبانہ رویہ اختیار کرے۔

بہت ممکن ہے یہ کہا جائے کہ حواشی اور تعلیقات ادبی تاریخ کے لیے ضروری نہیں ہیں اور صرف حوالہ درج کیا جائے۔ میرا خیال ہے کہ اگر حوالوں کے ساتھ ہی حواشی اور تعلیقات بھی تحریر کر دیے جائیں تو کوئی مضائقہ نہیں، لیکن انداز ایسا نہ ہو جیسا ڈاکٹر جمیل جالبی کا ہے۔ مثلاً وہ حوالہ بھی دیتے ہیں اور حواشی بھی پھر فارسی کے اردو ترجمے کے لیے حواشی ب کے عنوان سے پھر حواشی تحریر کرتے ہیں۔(۷) اس سے قرأت کا تسلسل ٹوٹتا ہے اگر حواشی ب الگ سے تحریر کرنے کے بجائے ترجمہ پاورقی میں تحریر کر دیا جائے تو متن کی قرأت اور مفہوم سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ مغرب میں حوالہ کے لیے یہی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے۔ ہاں البتہ تعلیقات تفصیل سے ہوتے ہیں۔ اس لیے انہیں باب کے آخر میں تحریر کر دیا جائے۔ ویسے بھی ڈاکٹر گیان چند کا خیال ہے کہ ”جالبی کے ذہن میں متن اور حاشیے کی تفریق واضح نہیں۔“(۸)

ادبی تاریخ مختلف قدیم دستاویزات کے تنقیدی تجزیے سے اخذ کردہ حقائق پر مشتمل ہوتی ہے۔ یہاں اس امر کی گنجائش نہیں کہ گزرے وقت کو دوبارہ تخلیق کیا جائے یا تباہ کر دیا جائے۔ ادبی تاریخ ایک طرح سے موضوعی سائنس اور تاریخی عمل خالصتاً فکری عمل ہے جہاں مطلوبہ معلومات براہِ راست میسر نہیں آتیں اور مؤلف کی داخلیت

غائب شدہ حقائق کو مصور کرتی ہے، لیکن ایک اعتبار سے یہ معروضی عمل بھی ہے اس لیے مؤلف کو اپنی پسند ناپسند اپنے تعصّبات سبھی کو چھوڑنا ہوتا ہے۔ اسے کسی رنگ، نسل، مسلک، فلسفہ، نظریہ یا گروہ سے وابستہ نہیں ہونا چاہیے گو یہ ناممکن ہے، لیکن اگر وہ ایسا کرنے میں کامیاب ہو جائے تو کم از کم جانبداری کے الزام سے ضرور بچ سکتا ہے۔

مختصر یہ کہ ادبی تاریخ نویسی ماضی کی ادبی سچائیوں کو جاننے اور آج کے عہد میں سانس لیتے ادب کی ابتدا اور ارتقاء کو بیان کرنے کا نام ہے۔ ان سچائیوں کو بیان کرنے کے لیے مؤلف بے شمار مآخذات اور معلومات کو بروئے کار لاتا ہے اور اس کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ وہ عصری شعور کا مالک ہونے کے ساتھ ساتھ قیاسی اور اکمل ذہن کا مالک ہو، تاکہ حقائق کو جاننے اور بیان کرنے کے اس سفر میں کسی غلطی کا احتمال نہ رہے۔

حوالہ جات

۱۔ Oakeshott, Michael, On History, and other essays, England: England, Basil Blackwell Publishers Limited, 1983, P.63.

۲۔ ٹائن بی، آرنلڈ جے (مؤلف) مطالعۂ تاریخ (حصہ اوّل) غلام رسول مہر (مترجم) لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۷ء، ص ۹۳۔

۳۔ Hudson, William Henry, An Introduction to the Study of Literature, Lahore: Allied Book Corporation, 1993, P.32.

۴۔ مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور سیاست، لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۰۲ء

۵۔ مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ شناسی، لاہور: فکشن ہاؤس، ۱۹۹۳ء

۶۔ رشید حسن خان، ادبی تحقیق مسائل اور تجزیہ، علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۱۹۷۸ء، ص ۱۸

۷۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اُردو (جلد اوّل، دوم، سوم) لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۶ء

۸۔ گیان چند، ڈاکٹر، اُردو کی ادبی تاریخیں، لاہور: انجمن ترقیِ اُردو، ۲۰۰۰ء، ص ۲۵۷۔

کتابیات

۱۔ انور سدید، ڈاکٹر، اُردو ادب کی مختصر تاریخ، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۹۱ء

۲۔ ٹائن بی۔ آرنلڈ جے (مؤلف) مطالعہ تاریخ (حصہ اوّل)، غلام رسول مہر (مترجم) لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۷ء

۳۔ تبسم کاشمیری، ڈاکٹر، اُردو ادب کی تاریخ، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء

۴۔ رام بابو سکسینہ، تاریخ ادب اُردو، مرزا محمد عسکری (مترجم) کراچی: غضنفر اکیڈمی پاکستان، س ن

۵۔ سعد مسعود غنی: ادبی تاریخ نویسی اور تواریخ ادب اُردو، (حصہ اوّل) ملتان: المصر اب پبلشرز، ۲۰۰۵ء

۶۔ گیان چند، ڈاکٹر، اُردو کی ادبی تاریخیں، پاکستان: انجمن ترقیِ اُردو، ۲۰۰۰ء

۷۔ مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ شناسی، لاہور: فکشن ہاؤس، ۱۹۹۳ء

۸۔ مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور سیاست، لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۰۲ء

۹۔ مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور فلسفۂ تاریخ، لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۰۵ء

۱۰۔ Hudson, William Henry, An Introduction to the Study of Literature, Lahore: Allied Book Corporation, 1993.

۱۱۔ Oakeshott, Michael, On History and other essays, England: Basil Blackwell Publishers Limited, 1983.

❀❀❀

انشائے اُردو: تدوّین متن

ڈاکٹر شفیق انجم*

Abstract:

"Insha e Urdu" is rare book of molvi karim ul din.Molvi karim ul din was a well known urdu writer of nineteenth century.His books "karim ul lughaat" and tazkra "tabqaat ul shoara e hind" earned a great importance in urdu history.He also wrote many other books but unfortunately non is available.In this article introduced and edited one of his important and rare book.It wat written in 1863 and published in 1874.

'انشائے اُردو' مولوی کریم الدین کی ایک اہم تصنیف ہے۔اس کتاب پر راقم کا ایک مضمون 'تخلیقی ادب۔۷، نمل اسلام آباد میں شائع ہوا، جس میں تعارف کے ساتھ متن کی عکسی نقل بھی فراہم کی گئی ۔ یہاں اس کی تدوینی صورت چند دیگر وضاحتوں کے ساتھ پیش ہے۔مولوی کریم الدین کی تصانیف وتالیفات میں 'انشائے اُردو' کا نام موجود ہے لیکن کہیں بھی اس کے متن کے حوالے سے تفاصیل درج نہیں۔غالباً اس کی بنیادی وجہ کتاب کی عدم دستیابی رہی۔مندرجات کے اعتبار سے دیکھا جائے تو مولوی کریم الدین کی یہ تصنیف ان کی دیگر کئی کتابوں سے زیادہ اہم اور لائقِ تذکرہ ہے۔انیسویں صدی کے نصف آخر میں لکھی گئی یہ اُردو کی ایک منفرد تصنیف ہے، جس میں خط، درخواست، حکم نامہ، اطلاع نامہ، اشتہار، وو لیعت نامہ، بیع نامہ، اجارہ نامہ، کرایہ نامہ، تمسک، دستک، وقف نامہ، قول قرار نامہ، قبولیت نامہ، رسید اور وصیت نامہ وغیرہ لکھنے کا مروج طریقہ نمونوں کے ساتھ بتایا گیا ہے۔کتاب میں دیئے گئے مختصر تعارفی نوٹ کے مطابق مصنف نے یہ کتاب کپتان فلر بہادر ڈائریکٹر پبلک انسٹرکشن ممالک پنجاب

* اُستاد شعبہ اُردو، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

کے حکم پر ۱۸۶۳ء میں لکھی۔ یہ وہ زمانہ ہے جب سرسید اردو جیسی کج مج زبان کو قابل بنانے کے لیے ابھی آمادۂ پیکار نہ ہوئے تھے اور نہ پنجاب میں ''انجمن اشاعت مطالب مفیدۂ پنجاب'' کی بنیاد پڑی تھی۔ ''انشائے اردو'' کی اہمیت اس حوالے سے بھی مدنظر رہے کہ اس میں پیش کی گئی نمونے کی تحریریں دفتری مراسلت اور تکنیکی امور سے متعلق ہونے کے باوجود بہت سلیس، واضح اور رواں دواں ہیں۔ نجی اور ذاتی خطوط کے نمونے تو اور بھی زیادہ سہل ہیں۔ مجموعی طور پر یہ کتاب اردو کی فنی نثر کا ایک بہترین نمونہ ہے اور میرے خیال میں اسے اردو کی پہلی دفتری و فنی نثر کی کتاب ہونے کا اعزاز بھی حاصل ہے۔

انشائے اُردو کی تالیف کا مقصد مصنف نے اپنے دیباچے میں بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ اس کتاب کے ذریعے سے عوام الناس کو اس طور طریقے سے آگاہ کرنا مقصود ہے جو فی زمانہ خطوط لکھنے یا معاملات دنیاوی اور دفاتر سرکاری میں مراسلت کے لیے رائج ہے۔ اس طور طریقے کے لیے مصنف کے ہاں ستائش کے اشارے نمایاں ہیں اور بین السطور اس حقیقت کا اعتراف بھی کہ یہ نیا طریق ہمارے ہاں انگریز سرکار کی دین ہے۔ واضح نظر آتا ہے کہ مراسلت کے یہ نئے انداز ابھی مقبول عام نہیں ہوئے اور بہت سے لوگ ایسے بھی ہیں جو ہنوز قدیم طرز کو محبوب رکھتے ہیں چنانچہ مصنف نے زور دے کر یہ واضح کیا ہے کہ 'پرانی انشا کا اتباع نہ کرنا چاہیے۔' اس رائے کا اظہار 'منشی کے نام' خط میں بھی ملتا ہے۔ اگرچہ یہ نمونے کا خط ہے لیکن بات ہی بات میں مولوی کریم الدین کی پسند و ناپسند بول رہی ہے۔ یہاں وہ بھرپور انداز میں قدیم طرز کی بجائے نئے اندازِ نگارش کی وکالت کرتے اور اس کو نافع قرار دیتے نظر آتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ اس خط میں دانایانِ فرنگ کے لیے تعریف و توصیف بھی ہے کہ جن کی بدولت اس اچھے طریق سے واقفیت حاصل ہوئی۔ عبارت ملاحظہ ہو:

> ''بندہ نے سنا کہ آپ طریق تحریر فارسی کا زیادہ پسند فرماتے ہیں سو منشی صاحب عرض یہ ہے کہ اگلے زمانے میں تحریر خط کا اور تھا۔ بڑے بڑے القاب و آداب اور مکرر سہ کرر عبارتیں اور مترادف الفاظ تصور کرتے تھے۔ اس زمانہ میں ایسی عبارتیں لکھنے میں معیوب ہیں اور یہ بات قریب عقل کے ہے کہ جہاں تک ہو سکے خطوط میں ایسی عبارت حاوی کل مضمون کو ہو لکھنی چاہیے اور بڑا القاب لکھنے سے کیا فائدہ ہے سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ کاتب کی لفاظی ثابت ہو اور مکتوب الیہ میں غرور پیدا کرے۔ صدر رحمت دانایان فرنگ کو انھوں نے انشا میں بھی اچھا طریق رکھا ہے اگر آپ بھی انگریزی چٹھی پڑھ سکیں اور اس قوم کی انشا کا طریق ملاحظہ فرمائیں تو آپ کی رائے میری رائے سے متفق ہو جائے۔ منشی صاحب میری غرض یہ نہیں ہے کہ انشا اردو نافع ہو انگریزی کے بلکہ الفاظ مختصر واسطے القاب کے مقرر کر لینے بلحاظ اختصار عبارت اور آسانی تحریر کے مفید ہیں۔''

اس عبارت سے قدیم اندازِ تحریر کے نقائص اور نئے اندازِ تحریر کے خصائص مرتب کیے جا سکتے ہیں۔
مولوی کریم الدین کے نزدیک پرانا طریقۂ تحریر اس لیے مفید نہیں کہ:

- اس میں بڑے بڑے القاب و آداب ہیں۔
- مکرر سہ کرر عبارتیں ہیں۔
- مترادف الفاظ کی بھرمار ہے۔
- لفاظی کا غلبہ ہے۔
- حاصل یہ کہ کاتب کی لفاظی ثابت ہو اور مکتوب الیہ میں غرور پیدا ہو۔

اس کے برعکس نئے اندازِ تحریر میں یہ تکلفات نہیں۔ بلکہ اس کی خوبیاں یہ ہیں:

- اختصارِ عبارت
- آسان زبان
- ادائے مضمون

ان خصائص کو مولوی کریم الدین نے عرائض نویسی کے باب میں بھی اشارتاً بیان کیا ہے۔ لکھتے ہیں:
''بہت آسان، پُر از مطلب، مختصر عبارت مدلل لکھے۔''

اپنے اس نقطۂ نظر کو مصنف نے کتاب میں اول تا آخر ملحوظ رکھا ہے اور نمونے کے طور پر پیش کردہ عبارتیں اس طرح ترتیب دی ہیں کہ درج بالا خصائص سطر سطر میں اپنا اظہار پائیں۔ بہت واضح ہے کہ مولوی کریم الدین نے اس کتاب میں انشا کے محض مروج نمونوں پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ ان کی بہترین اور جدید تر صورتوں کو اوّلیت دی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ نمونے آج بھی قابلِ استفادہ ہیں۔

انشائے اُردو میں کہیں کہیں مولوی کریم الدین کی نفسیات، سوچ اور مزاج کی طرف بھی اشارے نکلتے ہیں۔ خصوصاً خطوط میں وہ بہت کُھلے ہیں۔ ان مکاتیب میں ایک ایسے شخص کی تصویر واضح طور پر ابھرتی دکھائی دیتی ہے جو جدید ذہنی رویوں کا حامل ہے۔ جدید علوم کی طرف رغبت، نئے طور طریقوں سے آگاہی اور قبولیت، قدامت سے بیزاری، قوم کے لیے دردمندی اور ان کی تنزلی پر رنج۔۔۔ اس شخص کے شناختی پہلو ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ حلیم طبعی، رواداری، شرافت و نیک طینتی اس کے اخلاق کا حصہ ہیں اور ان کا درس وہ دوسروں کو بھی دیتا ہے۔ یہ شخص اعلیٰ پائے کا مدرس، مصلح اور ماہر علوم متداولہ ہے۔ اس کے دل میں انگریز سرکار کے لیے عقیدت اور احسان مندی کے جذبات بھی ہیں اور ان کے ترقی یافتہ طور طریقوں پر رشک کرنے اور تقلید کرنے سے بھی اسے عار نہیں۔ حالات و ماحول کا

رمز آشنا اور بالغ نظر شخص ...... خطوط کے بغور مطالعے کے بعد بہت یقین کے ساتھ یہ دعوی کیا جا سکتا ہے کہ یہ شخص مولوی کریم الدین خود ہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ نمونے کے خطوط کم اور 'مکاتیب مولوی کریم الدین' زیادہ ہیں تو کچھ غلط نہ ہوگا۔ باپ کی طرف سے بیٹے کے نام، چھوٹے بھائی کے نام، بیٹی کے نام، سیّد کے نام، خان صاحب کے نام، مغل کے نام، منشی کے نام اور پنڈت کے نام خطوط اس سلسلے میں بطور سند پیش ہیں۔

انشائے اردو عہد غالب و سرسید میں دبستان پنجاب کی اردو نثر کا ایک اہم حوالہ ہے۔ اس میں زبان کی سادگی، سلاست اور سلیقے کا انداز، اس دور میں لاہور میں پرورش پاتے نئے لسانی شعور کا آئینہ دار ہے۔ فارسیت سے مبرا، گنگا جمنی روزمرہ ومحاورے سے ممتاز؛ پنجاب کی سرزمین کے ذائقے لیے، نجی، سرکاری و دفتری مراسلت کے یہ نمونے اپنی الگ شناخت رکھتے ہیں۔ مولوی کریم الدین نے ان میں ادائے مطلب کے ساتھ یک گونہ لذت بھی بھر دی ہے۔ 'سیّد صاحب کے نام' خط کی ایک عبارت ملاحظہ ہو:

> ''بعد سلام و اظہار اشتیاق کے واضح رائے عالی ہو آپ نے بندہ سے قرعہ طلب فرمایا تھا سو التماس یہ ہے کہ قرعہ بنانے والے شہر لاہور میں بہت ہیں بندہ لے سکتا ہے پر دوست کا کام چونکہ یہ ہے کہ جتنی یا جو بات وہ خود پسند نہ کرتا ہو دوست کو بھی اطلاع دے سو بندہ پر روز یہ علم رمل ایک خیالی ہے جتنی باتیں دریافت ہوتی ہیں وہ اکثر غلط اور جھوٹ ہوتی ہیں۔ آپ ایسے وہمی علم کے پیچھے اپنا وقت بیش قیمت برباد نہ فرمائیں۔ بہتر یہ ہے کہ تحریر اقلیدس اور حساب الجبرا آپ سیکھیں پھر آپ کو ایسے وہمی علموں کی بیہودگی آپ سے کھل جائے گی۔ اس لیے بندہ نے قرعہ نہیں دیا۔ معاف فرمایئے گا اور فال بینی کا پیشہ آپ چھوڑ دیں اس پیشہ کے آدمی چونکہ سارا دن ہی جھوٹ بولا کرتے ہیں اس لیے وہ دنیا میں بھی ذلیل اور خوار دیکھنے میں آتے ہیں۔ فقط والسلام''

انشائے اُردو کی تدوین کے لیے جو نسخہ مجھے بہم پہنچا وہ خستہ ہونے کے باوجود صاف پڑھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرأت میں وقت کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ تاہم قدیم املا نے اکثر جگہ مسائل پیدا کیے جنھیں مسلسل و بغور مطالعے سے حل کر لیا گیا۔ متن بناتے وقت جدید املائی نظام کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ قدیم صورتیں مع جدید املا حواشی میں درج کر دی گئی ہیں۔

تدوّین متن (دیباچہ)

انشا کے معنی لغت میں لکھنا اور پیدا کرنا ہے اور اصلاح میں وہ فن ہے جس سے طریق لکھنے خطوط اور کاغذات مروجہ معاملات دنیاوی اور دفاتر سرکاری کا معلوم ہو۔ پس اردو میں ایسی انشا جو کاغذات مروجہ مابین عوام اور خاص دفاتر سرکاری کے سکھلانے کے متکفل ہو آسان ترکیب کے مرتبہ نہ ہوئی تھی اس لیے حسب حکم جناب کپتان

فلر صاحب بہادر ڈائریکٹر پبلک انسٹرکشن ممالک پنجاب کے بندہ کریم الدین نے درمیان ماہ جنوری ۱۸۶۴ء کے یہ کتاب تیار کی اس لیے کہ بچوں کو نام اس کا بآسانی یادر ہے انشا اردو نام رکھا۔

انشائے اُردو

یہ کتاب چار ابواب پر منقسم ہے:

باب اوّل: اس میں وہ خطوط اور رقعات ہیں جو آپس میں لکھے جاتے ہیں۔ چونکہ اسطرح کے خطوط سوائے تین سے اور زیادہ نہیں ہو سکتے اس لیے یہ باب تین فصل پر منقسم ہوا:

فصل اوّل: اس میں وہ خطوط ہیں جو خردوں کی طرف سے بزرگوں کو لکھے جاتے ہیں۔[1]

فصل دوم: اس میں وہ خطوط ہیں بزرگوں کی طرف سے خوردوں کے نام پر لکھے جاتے ہیں۔

فصل سوم: اس میں درجہ مساوی کے خطوط ہیں۔

باب دوم: اس میں عرضی لکھنے کا طور بتلایا ہے اور چند نمونے عرضیوں کے لکھے ہیں۔

باب سوم: اس میں چند ضروری کاغذات سرکاری ہیں جو دفتروں میں اور کچہریوں میں لکھے جاتے ہیں۔

باب چہارم: اس میں وہ کاغذات درج ہیں جو معاملات دنیاوی میں دنیاداروں کے کارآمد ہوتے ہیں

باب اوّل

فصل اوّل: اس میں وہ خطوط ہیں جو خوردوں کی طرف سے بزرگوں کو لکھے گئے ہیں پس اس مقام یہ بتلانا ضرور ہے کہ جب کوئی رتبہ میں خورد ہو اور وہ کسی بزرگ کے نام خطوط لکھنا چاہے تو کئی بات کا اوسکو خیال رکھنا ضرور ہے۔ اول یہ کہ سرے پر لقب اس کا لکھے بعد ازاں آداب وتسلیمات سے خط شروع کرے اور ان کا لحاظ ضرور رکھے اور عبارت خط کے الفاظ عام فہم میں مودب وفصیح ہو اور آخر میں خط کے سلام یا دعا پر ختم کرے۔ القاب سب بزرگوں کے اس جگہ لکھے جاتے ہیں۔ ان کو یاد رکھے اور یہ بات اس جگہ بتلانی ضرور ہے کہ بڑے القاب وآداب لکھنے اس وقت کے فصحا پسند نہیں کرتے اور قطع نظر اس کے اگر خیال کیجیے تو ایک طرح کی بے ادبی اور ہنسی میں ایسی عبارت عقلا کے نزدیک داخل ہے۔ اس لیے پرانی انشاؤں کا اتباع نہ کرنا چاہیے۔

۱۔	باپ	جناب قبلہ گاہ صاحب دام ظلکم
۲۔	والدہ	والدہ صاحبہ مشفقہ مکرمہ دام مجدہا
۳۔	دادا نانا	جناب قبلہ دادا۔ نانا صاحب دام ظلکم
۴۔	پیر	ہادی دین مرشد راہ متین پیر صاحب دام ظلکم

۵۔	دادی نانی	جناب دادی صاحبہ جناب نانی مکرمہ معظمہ سلامت
۶۔	پھوپھی	جناب پھوپھی صاحبہ مکرمہ سلامت
۷۔	ممانی	جناب ممانی صاحبہ
۸۔	خالہ	جناب خالہ صاحبہ
۹۔	ماموں	جناب ماموں صاحب قبلہ وکعبہ من سلامت
۱۰۔	خالو	ایضاً خالو
۱۱۔	بڑا بھائی بڑا سالا	بھائی صاحب مشفق ومکرم بندہ سلامت
۱۲۔	بڑی بہن	ہمشیرہ صاحبہ مکرمہ سلامت
۱۳۔	بڑی سالی	بہن صاحبہ مکرمہ سلامت

باپ کے نام: بعد ادائے آداب کے یہ عرض ہے کہ مدت ہوئی کوئی عنایت نامہ آپ نے نہیں بھیجا۔ بر وقت تشریف لے جانے کے آپ نے ارشاد کیا تھا کہ جب ہم لاہور میں پہونچیں گے تو تم ہم کو یاد دلانا ہم گورنمنٹ اسکول میں جا کر وہاں طلباء کا طریقہ تعلیم زبان انگریزی کا دریافت کر کے اور کتب خانہ سرکاری سے اچھی اچھی کتابیں جن سے تمہاری ترقی متصور ہو خرید کر کے روانہ فرماویں گے اور ایک بہت اچھی تدبیر ترقی علم وہاں کے عقلمندوں اور استادوں سے دریافت کر کے تم کو بتلاوین گے جس سے زبان انگریزی میں تم بہت ترقی کر جاؤ گے۔ اس لیے بندہ یہ نیاز نامہ بطور یاد دہانی آپ کے اقرار کے روانہ کیا ہے آپ اپنا مناسب حال بود و باش اور وہاں کی سکونت اور حال مزاج کا کہ کس طرح پر وہاں ہیں تحریر فرما کر ہم سب لوگوں کی تسلی فرماویں۔

والدہ کے نام: بعد ادائے آداب نیاز کے یہ عرض ہے کہ جس دن سے آپ لاہور کو تشریف لے گئی ہیں سب خورد وکلاں آپ کو یاد کرتے ہیں۔ آپ نے وعدہ کیا تھا کہ (بعد)[۲] ایک مہینے کے چلی آوٗں گی سو دو مہینے کا عرصہ گزرا اب تک آپ نے کچھ وجہ دیر کرنے کی بھی تحریر نہ فرمائی۔ یہاں پر سننے میں آیا ہے کہ ڈاکٹر صاحب بہادر کے دفتر میں کئی کتابیں عورتوں کے پڑھنے کے واسطے اردو زبان کی بھی تیار ہو رہی ہیں۔ از آں جملہ پند دود مند چھپ چکی ہے وہ کتاب بڑی بہن کے واسطے خرید کر کے روانہ فرما دیں اور چونکہ زبان اردو میں بڑی بہن زیادہ ترقی کرنا چاہتی ہے اس لیے مناسب ہے کہ ایک جلد خط تقدیر کی بھی لیتی آویں اور آپ جلد تشریف لاویں اگر ابھی آنے میں عرصہ ہو تو وجہ دیر کرنے کی تحریر فرماویں تا کہ ہم سب کی تسلی ہو۔ زیادہ آداب

دادا کے نام: بعد ادائے آداب کے یہ عرض ہے کہ بر وقت رخصت آپ نے ارشاد کیا تھا اگر رحمت اللہ

خوب محنت کر کے علم سیکھ لے اور کاغذات پٹواری میں مہارت پیدا کر لے تو ہم ضلع گوجرانوالہ کے ڈپٹی کمشنر صاحب سے سفارش کر کے نوکری معقول اس کو دلوا دیں گے۔ پس جناب اس نے اس نصیحت پر ایسا عمل کیا ہے کہ رات دن محنت کر کے اس نے حساب سیکھ لیا ہے اور سب کاغذات پٹواری کے یاد کر لیے ہیں بلکہ مجموعہ تعزیرات ہند بھی اس نے خوب یاد کر لیا ہے اب وہ لائق بڑے عہدے کے ہے۔ اگر حضور اس کو ڈپٹی کمشنر صاحب کے روبرو پیش (کریں) تو بندہ اس کو آپ کی خدمت میں روانہ کر دے۔ زیادہ نیاز

اس طرح پر چھوٹوں کی طرف سے بڑوں کو لکھے جاتے ہیں مگر اول اس طرح میں القاب اس کا لکھنا چاہیے جس کے نام خط لکھنا ہو اور تفصیل القاب کی اوپر گزر چکی ہے۔

فصل دوم:

اس میں وہ خطوط ہیں جو بزرگوں کی طرف سے خوردوں کو لکھے جاتے ہیں۔ ان کے القاب لکھنے کا طور مختصر یہ جو جو نقشہ ہذا میں درج ہے۔

۱۔	بیٹا۔ پوتا	برخور نور چشم راحت جاں طالعمرہ
۲۔	بھتیجا۔ سالی کا بیٹا	فرزند دلبند جگر پیوند طالعمرہ
۳۔	چھوٹا بھائی	برادر بجان برابر سلامت
۴۔	چھوٹی سالی	خواہر نیک اختر دامت الطافہا
۵۔	بیٹی	قرہ باصرہ بی بی فلاں سلامت
۶۔	چھوٹی بہن	ہمشیرہ عزیزہ دامت الطافہا
۷۔	پوتی	نور چشم لخت جگر بی بی فلاں سلامت
۸۔	نواسی	ایضاً

باپ کی طرف سے بیٹے کو: بعد دعائے جاں درازی اور حصول سعادت ابدی کے واضح ہو کہ ہم ۱۴ر جنوری کو داخل لاہور ہوئے۔ بعد سیر و تماشا مکانات قدیم کے گورنمنٹ سکول بھی دیکھا۔ واقع میں اس جگہ تعلیم بہت اچھی ہوتی ہے۔ یہاں کے ماسٹروں سے بھی ہم نے ملاقات کی۔ سب کو با اخلاق پایا خصوصاً مدرس اول یہاں کا تو بہت خلیق اور خندہ پیشانی ہے۔ ان سے بعد گفتگو بسیار کے یہ طریق جلد تر تحصیل انگریزی کا ہم کو دریافت ہوا کہ حساب الجبرا اور تحریر اقلیدس اردو زبان میں سیکھنے چاہییں کیونکہ یہ علم کی کتابیں ہیں ان کو اپنی زبان میں اچھی طرح پر سمجھ سکتے ہو اور انگریزی زبان کی کتابیں اوائل میں تو چھوٹی چھوٹی کہانیوں کو یاد کرو پھر تحریر اور قصہ جات اور علم و ادب کی

کتابیں پڑھنا مگر جس دن سے انگریزی شروع کرو اس دن سے دو باتوں کا خیال اپنے اوپر کرو۔ایک یہ کہ ہجے الفاظ کے جہاں تک ہوسکیں بہت صحیح طور پر یاد کرنا اور لکھنے کی مشق بھی ساتھ کرنا ضرور ہے اور املا انگریزی بہت لکھو۔دوسری بات یہ ہے جس انگریزی خوان سے ملو انگریزی بولنے میں شرم نہ کرو اگرچہ پہل پہلے غلطی کرو گے مگر (جلد)(۳) صحیح اور صاف بولنے لگو گے۔دیکھو تم جب چھوٹے سی بچے تھے اور بول نہ سکتے تھے تو حرف با تا گونگے موافق کیا کرتے تھے۔جس وقت قوت ناطقہ کھلی اور عقل بڑھی اور ہم نے تمہاری بولی صحیح کی۔تم ہم سے بولتے ہی بولتے ایسا صاف بولنی لگے کہ اب تم بلا سوچے اس کے کہ کون سا لفظ پہلے بولوں اور کون سا پیچھے بولوں، صاف بولتے ہو۔اس طرح انگریزی زبان میں بھی لائق ہو جاؤ گے۔فرد: مشکلے نیست کہ آسان نشود۔مرد باید کہ ہراساں نشود۔اور کتابیں تمہارے واسطے میں نے اس واسطے زیادہ خرید نہیں کی ہیں کہ مجھ کو تجربہ کاروں اور یہاں کے استادوں نے یہ بتلا دیا ہے کہ جس کے پاس بہت کتابیں ہوتی ہیں وہ لڑکا جلدی ترقی نہیں کرتا کیونکہ کبھی ایک کتاب کو پڑھتا ہے کبھی دوسری کتاب کو۔ڈانواڈول اس کا مزاج ہوتا ہے۔ایک ڈکشنری اور ایک کتاب پڑھنے کے تمہارے واسطے روانہ کرتا ہوں تا کہ اس کتاب کو خوب یاد کر لو۔پھر اور کتابیں تم کو لے دوں گا۔زیادہ دعا

چھوٹے بھائی کے نام: بعد دعائے جاں درازی کے واضح رائے ہو مدت گزری اب تک کوئی خط تمہارا نہیں آیا۔ایک دوست کے خط سے ثابت ہوا کہ تم بیمار ہو اس خبر کے سنتے ہی ہم کو زیادہ بے قراری ہوئی۔تم کو مناسب ہے کہ جلد تر اپنے مزاج کا حال لکھو اور کسی ہندوستانی حکیم کا علاج نہ کرنا کیونکہ ان کی طب کی کتابیں پرانی ہیں اور دوائیں بھی ان کی زود اثر نہیں ہیں اور تشخیص بیماری کی بھی وہ لوگ اچھی طرح نہیں کرتے۔کسی ڈاکٹر کا علاج کرنا اور خوراک بھی حتی المقدور بھوک سے زیادہ کبھی نہ کھانا۔ہوا کی تبدیلی اگر مناسب ہو تو وہاں کے ڈاکٹر سے ایک سرٹیفکیٹ لے کر نوکری سے رخصت حاصل کر کے اگر یہاں پر آ جاؤ گے تو آج کل لاہور میں اچھے اچھے ڈاکٹر جمع ہو رہے ہیں تمہارا علاج خاطر خواہ ہو جائے گا۔بعد صحت کے پھر اپنی نوکری پر چلے جانا۔زیادہ دعا

چھوٹی بہن کو: بعد دعائے سعادت مندی اور نیک اطواری کے واضح ہو کہ میں نے سنا کہ اب (تم)(۴) نے کئی کتابیں اُردو زبان کی پڑھ لی ہیں اور رات دن پڑھنے لکھنے کی کوشش کرتی ہو۔اگر لکھنا بھی سیکھو تو بہت مفید ہے۔دیکھو اگر تم لکھنا جانتیں تو اس وقت میرے خط کا جواب لکھ کر روانہ کرتیں۔اب کسی غیر سے خط لکھوانا پڑے گا۔چھ مہینے کی مشق میں تم کو بہت اچھا لکھنا اردو کا آ سکتا ہے۔والدہ صاحبہ کی خدمت میں میری طرف سے بہت بہت آداب و نیاز عرض کرنا اور استاد جی کو میرا سلام پہونچے۔زیادہ دعا

چھوٹی سالی کو: بعد دعائے جاں درازی اور ترقی مدارج کے واضح ہو کہ تمہارے خاوند سے راولپنڈی میں

ملاقات ہوئی تھی اس نے پانچ سو روپے تمہارے واسطے مجھ کو دیا ہے۔ ہنڈی اس کی بنا کر روانہ کرتا ہوں۔ جس وقت یہ ہنڈی پہنچے روپیہ سوداگر مل ساہوار سے وصول کر کے رسید مجھ کو لکھنا اور چونکہ مجھ کو احتمال ہے کہ کسی اور کے ہاتھ روپے نہ چلے جائیں اس لیے تم اپنے ہاتھ سے رسید اور خیر و عافیت اپنے مزاج کی لکھ کر بھیجو، روانہ کر دوں گا۔ آپ کے خاوند کے پاس بعینہ وہی رسید پشاور کو روانہ کر دوں گا۔ آپ کے ہاتھ کی رسید دیکھ کر اس کی بھی تسلی ہو جائے گی۔ فقط زیادہ دعا

بیٹی کے نام: بعد دعائے جاں درازی اور حصول سعادت مندی دارین کے واضح ہو کہ تم نے جو لیاقت پڑھنے اور لکھنے کے حاصل کی اس کے سننے سے ہم کو کمال خوشی حاصل ہوئی۔ اس واسطے ایک کتاب لغت کی جس کا نام کریم اللغات ہے یہاں سے خرید کر کے تمہارے واسطے روانہ کرتا ہوں جو لغت فارسی یا عربی کسی کتاب درسی کا ہوگا اس کے معنی اردو میں لکھے ہوئے اس کتاب میں ملیں گے اور جہاں تک ہو سکے ترقی اپنی زیادہ کرتے جاؤ اور سوائے پڑھنے کے کبھی کبھی گھر کے کام میں مصروف ہو کر کھانا پکانا اور سینا اور جالی کاڑھنا اور موزہ بُننا وغیرہ جو پہلے زمانوں کی بہو بیٹیاں کرتی ہیں سیکھا کرو کیونکہ زمانہ میں ہنر مند آدمی محتاج نہیں رہتا اور مجھ کو کمال شوق ہے کہ جس وقت میں لوٹ کر آؤں تو تم کو سب ہنروں میں کامل پاؤں اور اپنی چھوٹی بہنوں کی تادیب سے غافل نہ رہنا ان کو بھی لکھنا پڑھنا اور حساب ضرور سکھلاتی رہنا۔ زیادہ دعا۔

فصل سوم:

اس میں درجہ مساوی خطوط ہیں۔

۱۔ دوست — مشفق و مہربان من فلاں سلامت، مجمع مکارم الاخلاق منبع محاسن اخلاق سلامت، محبّ دلنواز من سلامت، مخلص بااخلاق سلامت۔ دوست باصفا سلامت

۲۔ بیوی — بیوی صاحب محرم راز ہمدم و دمسازِ من سلامت، انیسِ خاطرِ غمگیں تسکیں بخش دلِ اندوہ گیں سلامت

۳۔ شیخ — شیخ صاحب کرمفرمائے بندہ سلامت

۴۔ سیّد — میر صاحب شفیق بندہ سلامت۔ سید صاحب سلامت

۵۔ خان — خان صاحب مہربان من سلامت

۶۔ مغل — مرزا صاحب محسن محبان سلامت

۷۔ منشی — منشی صاحب بکرم دوستاں سلامت

۸۔ پنڈت — پنڈت صاحب مشفق و مہربان سلامت

دوست کے نام: بعد ادائے مراسم اشتیاق آنکہ مدت ہوئی کہ کوئی خط آپ کا نہیں آیا۔ دوستوں کے خطوط سے معلوم ہوا کہ آپ کوئی مکان بنانے والے ہیں اس لیے دوستانہ التماس کرتا ہوں کہ لاہور کے مکانات کے موافق ہرگز نہ بنوانا۔ جہاں تک ہو سکے مکان کا صحن خانہ فراخ رکھنا مناسب ہے۔ ہوا کی کی آمد و رفت کا بھی خیال رکھیے گا کہ ایک طرف سے ہوا تازہ اس میں آئے اور جائے اور گرمی اور برسات کے آرام کو بھی مکانات اس میں تعمیر کیجیے گا۔ باورچی خانہ اس طرح بنایئے گا کہ اس کا دھواں مکان کو کالا نہ کرے۔ گھوڑی، گائے بیل باندھنے کی جگہ فراخ رکھنا اور قریب زنانہ مکان کے ایک مکان مردانہ نشست کا بھی بنوایئے گا اور مردانہ مکان میں ایک کنواں ضرور کھدوانا تاکہ پانی کا آرام رہے اور شمال رخ کی دالانوں میں چونکہ اکثر ہوا نفیس آتی رہتی ہے اور اکثر سایہ بھی رہا کرتا ہے اس لیے دالان در دالان جنوب کی طرف ایسا بنوایئے گا کہ اس کا رخ شمال کی طرف اور اگر روپیہ کی ضرورت پڑی تو بلا تکلف لکھ بھیجیں۔ تکلیف نہ اٹھائیں بندہ یہاں سے روانہ کر دے گا۔ زیادہ والسلام

بیوی کے نام: بعد اشتیاق کے واضح ہو کہ میں بہت اچھی طرح ہوں اور خیر خیریت آپ کے مزاج کی چاہتا ہوں۔ حسب فرمائش آپ کے چار تھان روپہلی گوٹے لے اور (۵) تولہ لیس سنہری اور ایک صندوقچہ زیور رکھنے کا اور پچاس روپے نقد ہمدست گمانی کہار کے میں نے روانہ کیے ہیں جس وقت وہاں پہنچے تو سب اسباب لے کر رسید اپنے ہاتھ سے لکھ کر روانہ کرنا تاکہ تسکین ہو۔

شیخ کے نام: بعد سلام آرزوئے ملاقات کے واضح رائے ہو بندہ اچھی طرح ہے۔ خدا کی درگاہ سے آپ کے مزاج کی خیریت چاہتا ہوں۔ آپ نے فرمایا تھا کہ امرت سر میں کپڑا بہت سستا فروخت ہوتا ہے اور چھوٹی الائچی بھی بہت نفیس ملتی ہے اس لیے تکلیف دیتا ہوں کہ براہ مہربانی ایک تھان ململ کا بیش قیمت جو آٹھ آنہ فی گز کا ہو اور دو تھان نینون دس آنہ گز کے حساب اور ایک تھان لٹھہ کا چار آنہ گز کے اور پانچ روپے کی الائچیاں خرید کر کے ریلوے میں کسی آئندہ معتبر کے ہاتھ بندہ کے پاس روانہ فرما دیں۔ روپوں کی ہنڈی بروقت پہنچے اسباب کے روانہ کر دوں گا۔ خاطر جمع رکھیں۔

سید کو: بعد سلام و اظہار اشتیاق کے واضح رائے عالی ہو۔ آپ نے بندہ سے قرعہ طلب فرمایا تھا سو التماس یہ ہے کہ قرعہ بنانے والے شہر لاہور میں بہت ہیں بندہ لے سکتا ہے پر دوست کا کام چونکہ یہ ہے کہ جتنی یا جو بات وہ خود پسند نہ کرتا ہو دوست کو بھی اطلاع دے سو بندہ پرور یہ علم رمل ایک خیالی ہے جتنی باتیں دریافت ہوتی ہیں وہ اکثر غلط اور جھوٹ ہوتی ہیں۔ آپ ایسے وہمی علم کے پیچھے اپنا وقت بیش قیمت برباد نہ فرمائیں۔ بہتر یہ ہے کہ تحریر اقلیدس اور حساب الجبرا آپ سیکھیں پھر آپ کو ایسے وہمی علموں کی بیہودگی آپ سے کھل جائے گی۔ اس لیے بندہ نے قرعہ

نہیں دیا۔ معاف فرمایئے گا اور فال بینی کا پیشہ آپ چھوڑ دیں اس پیشہ کے آدمی چونکہ سارا دن ہی جھوٹ بولا کرتے ہیں اس لیے وہ دنیا میں بھی ذلیل اور خوار دیکھنے میں آتے ہیں۔ فقط والسلام

خان کو: سلام علیک اور اظہار آرزوئے ملاقات کے واضح رائے عالی ہو۔ آپ کے ہمسایوں کی زبانی سننے میں آیا ہے کہ آپ کو غصہ بہت ہے اس سبب سے خواہ مخواہ دو ایک ہنگامے برپا رہا کرتے ہیں اور بندہ نے کچہری میں سنا ہے کہ آپ کو جرمانہ یا کوئی سزا ہوئی ہے تو نہایت رنجیدہ ہوتا ہے اس لیے مناسب ہے کہ آپ اپنے مزاج کی اصلاح جہاں تک ہو سکے کریں۔ اخلاق کی کتابیں زیر نظر رکھا کریں اور جس وقت آپ کو غصہ آیا کرے دو گھونٹ پانی کے پی کر پہلے یہ دل میں سوچ لیا کریں کہ اس غصہ کا انجام کیا ہوگا اور درگذر کروں گا تو اس سے کتنے فائدے ہوں گے۔ انسان کو خدا نے حیوان سے جو تمیز بخشی ہے تو صرف عقل ہی کے باعث اس کو حیوان سے ممتاز کیا ہے اور اگر انسان بھی مثل حیوانات کے جنگ اور لڑائی اور غصہ میں لگا رہے تو پھر اس میں اور گائے بیل میں کیا فرق ہے ہر چند کہ یہ رقعہ پڑھ کر آپ ناراض ہوں گے کیونکہ نصیحت کی بات کڑوی معلوم ہوا کرتی ہے پر جب غصہ دور کر کے تامل فرمائیں گے تو نہایت مفید پائیں گے۔ والسلام

مغل کو: بعد سلام و اظہار اشتیاق کے واضح رائے شریف ہو کل کے روز بندہ آپ کے محلّہ میں گیا تھا۔ ارادہ یہ ہوا کہ آپ سے بھی ملاقات کرتا جاؤں جب در دولت پر پہنچا تو دو چار باورچی دہلیز میں اقسام اقسام کے کھانے کی تیاری میں لگے ہوئے تھے اور مردانہ مکان سے آواز راگ اور باجے کی جو آئی تو معلوم ہوا کہ آپ اس وقت نہایت عیش میں تھے۔ بندہ نے دو چار آدمیوں سے دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا کہ مرزا صاحب اس وقت جشن اڑا رہے ہیں۔ میں نے باعث پوچھا تو معلوم ہوا کہ کوئی سبب خاص نہ تھا۔ سننے میں میں آیا کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب آپ کا دل چاہتا ہے تو آپ بزم عیش مہیا کر کے چین اور لطف اٹھاتے ہیں پس لاچار بندہ لوٹ آیا کہ آپ کے عیش میں کسی طرح کا خلل نہ آدے مگر چند کلمات نصیحت آمیز بلحاظ اس کے کہ آپ برا نہ مانیں گے سنا کر آپ کی سمع خراشی کرتا ہوں۔ مرزا صاحب یہ دنیا جائے غرور نہیں ہے اس کی چند روزہ زندگی با رونق پر مغرور ہونا نہ چاہیے۔ آپ نے یہ شعر شیخ سعدی کا پڑھا ہوگا۔ ابیات: بس نامور بزیر زمین دفن کردہ اند۔ گر ہستیش بروئے زمین یک نشان نماند۔ غیرے کن اے فلاں غنیمت شمار عمر۔ زاں بیشتر کہ بانگ برابد فلاں نماند۔ اس نصیحت پر آپ ہی عمل فرمائیں۔ والسلام

منشی کو: بعد سلام و نیاز کے التماس یہ ہے بندہ نے سنا کہ آپ طریق تحریر فارسی کا زیادہ پسند فرماتے ہیں سو منشی صاحب عرض یہ ہے کہ اگلے زمانے میں تحریر خط کا اور تھا۔ بڑے بڑے القاب و آداب اور مکرر سہ کرر عبارتیں اور

مترادف الفاظ تصور کرتے تھے۔ اس زمانہ میں ایسی عبارتیں لکھنے میں معیوب ہیں اور یہ بات قریب عقل کے ہے کہ جہاں تک ہو سکے خطوط میں ایسی عبارت حاوی کل مضمون کو ہو لکھنی چاہیے اور بڑا القاب لکھنے سے کیا فائدہ ہے سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ کاتب کی لفاظی ثابت ہو اور مکتوب الیہ میں غرور پیدا کرے۔ صد رحمت دانایان فرنگ کو انھوں نے انشا میں بھی اچھا طریق رکھا ہے اگر آپ بھی انگریزی چٹھی پڑھ سکیں اور اس قوم کی انشا کا طریق ملاحظہ فرمائیں تو آپ کی رائے میری رائے سے متفق ہو جائے۔ منشی صاحب میری غرض یہ نہیں ہے کہ انشا اردو نافع ہو انگریزی کے بلکہ الفاظ مختصر واسطے القاب کے مقرر کر لینے بلحاظ اختصار عبارت اور آسانی تحریر کے مفید ہیں۔ والسلام

پنڈت کو: بعد سلام و آرزوئے ملاقات کے واضح رائے شریف ہو۔ مدت ہوئی کہ آپ کی خبر نہیں آئی۔ ایک شخص آپ کی بجو کرتا تھا اس سے سبب دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ آپ نے اس کو کہیں اپنے نجوم سے فرمایا تھا کہ تیرا کام فلانے روز ہوگا۔ برخلاف اس کے وہ کام بگڑ گیا اور وہ براہ نہ ہوا۔ پس آپ بھی عنایت کر کے یہ جھوٹا پیشہ فال بینی کا اور تیرہ دیکھنے کا چھوڑ کر کوئی اچھا پیشہ اختیار کریں۔ ایسے ہمیات میں پھنس کر لوگوں کو گمراہ نہ کریں۔ پنڈت صاحب غیب کی خبر سوائے خدا کے کسی کو معلوم نہیں اور بھلائی اور برائی سب اس کے ہاتھ میں ہے۔ کسی ستارہ اور کوکب کو اس میں ذرا سا بھی اختیار نہیں ہے اگر علم ہیئت پڑھیں گے۔ تو اب تو آپ کو واضح خوب ہو جائے گا کہ نجوم کی کیا بنیاد غلط ہے۔ مصرعہ: بر رسولاں بلاغ باشد و بس۔ والسلام

لفافہ لکھنے کا طریق:

جالندھر بیرنگ یا پوسپیڈ

بخدمت مشفق مہربان شیخ برکت اللہ صاحب نائب تحصیلدار کے پہنچے

الراقم گوبند سہائے مقام لاہور ۱۰ ماہ جنوری ۱۸۶۳ء

باب دوم:

(عرائض میں)

اس زمانہ میں عرضی لکھنے کا طریق ہے کہ ایک لکیر کھینچ کر اس سرے پر غریب پرور من سلامت لکھ کر آدھی لکیر کے نیچے جگہ خالی چھوڑ کر دوسرے نصف کے نیچے اپنا مطلب لکھنا شروع کرے اور اردو عرضی میں اپنے تیئں متکلم بنا کر مکتوب الیہ کو مخاطب کرے اور بہت آسان پر از مطلب عبارت مدلل لکھے جس کے الفاظ ملائم اور عاجزی کے ہوں تا کہ سامع پر اس کا اثر پیدا ہو جس کا نمونہ یہ ہے۔

غریب پرور سلامت

جناب عالی حسب الحکم حضور کے بندہ نے قانون دیوانی اور فوجداری دونوں حفظ کر لیے ہیں اور مدت دراز سے بندہ گورنمنٹ اسکول میں پڑھتا ہے کئی بار بندہ نے امتحان میں تمغہ بھی سونے کا پایا ہے اور کتب درسیہ اردو کے بندہ سب پڑھا ہے۔ انگریزی میں اسقدر مہارت بندہ کو حضور کی عنایت سے حاصل ہے کہ بات کر سکتا ہوں اور اردو کا ترجمہ انگریزی میں اور انگریزی کا اردو میں کر لیتا ہوں۔ حضور کے محکمہ میں ان ایام میں عہدہ تحصیلداری کا خالی ہے۔ بندہ چونکہ روزگار پیشہ ہے اور کوئی وجہ معاش سوائے نوکری کے نہیں رکھتا اور حضور کے سوائے کوئی مربی بندہ کا نہیں ہے اس لیے امیدوار ہوں اگر بنظر غربا پروری کے پرورش اس عہدہ پر ہو جائے تو کمال بندہ پروری ہو گی اور تا زیست بندہ احسان مند حضور کے احسان کا رہے گا۔ فقط

عرائض کلکٹری:

غریب پرور سلامت

مبلغ ۱۵۰ روپے بابت قسط دوم فصل ربیع حال کے ذمہ زمینداران موضع نگر کوٹ کے باقی ہیں۔ باوجودیکہ تاکید شدید کی اب تک انھوں نے ادا نہیں کیے ہیں اور کوئی صورت بدون انتقال جائداد کے اور زمینداران کی بیباقی کے نظر نہیں آتی۔ اس لیے امیدوار ہوں کہ اگر حکم ہو تو انتقال جائداد کر کے بیباقی سرکار کی جائے۔

عرضے

کمترین نیاز علی تحصیلدار پسرور

ضلع سیالکوٹ۔ معروضہ ۱۰ جنوری ۱۸۶۲ء

غریب پرور سلامت

مبلغ ۱۵ روپے باقی فصل ربیع ذمہ بڈھا اور گاما کاشتکار از روئے فرد دستخطی پٹواری کے باقی ہیں سو باقیداران نے باوجود تاکید کے اب تک ادا نہیں کیے لہذا یہ درخواست سرسری بنام باقیداران وصول کرانے زر مذکور کے گذرانتا ہوں۔

فرد وصول باقی بڈھا اور گاما کاشتکار موضع نگر کوٹ

نام موضع بقید پرگنہ	نام کاشتکار	تعداد اراضی بابت فصل ربیع	العبد فلاں موضع

عرضے

زمینداران فلاں موضع

معروضہ سن فلاں، وصول باقی

عرائض متعلقہ فوجداری:

غریب پرور سلامت

جناب عالی ۱۱ جنوری ۱۸۶۳ء کو ۲ بجے دن کے زمیندار موضع ڈسکہ کا تھانے میں آ کر مظہر ہوا۔ آج دس بجے دن کے فی مابین رام سنگھ وہر سروپ اور ہری سنگھ یکطرف اور بلدیو سنگھ، سیتارام اور پر بھولعل طرفانے کی کنواں چلانے پر تکرار گالی گلوچ ہو کر لٹھ تلوار کی نوبت پہنچی۔ فریقین کے آدمی مجروح ہوئے اور ہری سنگھ تو ایسا گھائل ہوا کہ اس سے بولا نہیں جاتا۔ اس لیے میں تھانہ میں آیا ہوں فقط حضور عالی میں سے فوراً ڈپٹی انسپکٹر کو معہ فلاں محرر و فلاں فلاں سپاہی کو واسطے تحقیقات اور گرفتاری مجرموں کے موقعہ واردات پر۔ تعاقب اس کے حسب ضابطہ کیفیت مقدمہ اور اسامیان متعلقہ مقدمہ کو چالان عدالت کروں گا۔ زیادہ حد ادب

انسپکٹر آف پولیس فلاں معروضہ تاریخ ۱۰ جنوری ۔ ۱۸ء

غریب پرور سلامت

مسمی کالو سنگھ ساکن موضع گوبند گدہ نے ایک گائے مجھ سے دس روپے میں خرید کی تھی۔ پانچ روپے دیے تھے اور (باقی) اس کے ذمے واجب الادا تھے۔ وعدہ یہ کیا تھا کہ دس دن کے بعد باقی روپیہ دے دوں گا سو فدوی واسطے تقاضا کرنے کے بعد گزرنے میعاد دس روز کے گیا۔ نام بردہ نے از راہ بد معاملے کے مجھ کو سینکڑوں گالیاں دیں اور لاٹھی میرے مونڈھے پر ماری اور ایک میرے سر پر۔ چنانچہ دونوں (جگہ) ورم موجود ہے اس لیے یہ عرضی بامید تدارک مدعا علیہ کے حضور میں گذران کر امیدوار کہ حسب تحقیقات اور ثبوت جرم مدعا علیہ کو سزا دی جائے اور گواہان مفصل ذیل واسطے ثبوت دعوی بندہ کے موجود ہیں۔ جس وقت حضور فرمائیں گے حاضر کر دوں گا۔ کلیان رائے پٹواری۔ دھونکل شاہ صراف گنڈا سنگھ جاٹ ساکن موضع مذکور جیمل سنگھ جاٹ ساکن موضع مذکور۔

عرائض متعلقہ دیوانی:

عرضی دعوی:

کالو سنگھ ولد دھونکل سنگھ نمبر دار موضع رام نگر تحصیل وزیر آباد ضلع گوجرانوالہ مدعی

بنام دمور سنگھ ولد ناوہند سنگھ قوم چیب ساکن موضع سودہرہ تحصیل وزیر آباد ضلع مذکور مدعا علیہ۔

دعوی مبلغ ۵۵۰ روپے سکہ کمپنی بقیہ زر محاصل سال تمام ۱۸۶۲ء بابت اراضی کاشت مدعا علیہ واقع پٹی مشرقی موضع رام نگر پرگنہ حافظ آباد بموجب فرد وصول باقی نوشتہ پٹواری و پٹہ مرقومہ بہادوں ۱۸۱۶ء نوشتہ مقام وزیر آباد

غریب پرور سلامت

بنام مدعا علیہ مرقومہ ہا کی نالش کرتا ہوں۔ بیان نالش کا یہ ہے کہ موضع رام نگر پرگنہ وزیرآباد میں دس لیوہ پٹی مشرقی کا نمبر دار میں اور دس لیوہ پٹی مغربی کے نمبر دار چچو مل تعلقہ دار نگر کوٹ وغیرہ کے ہیں اور اراضی وسیع دونوں پٹی کے بموجب ڈگری کے عدالت کمشنر صاحب بہادر کے فی مابین دو نمبر داروں کے ماہ جولائی ۱۸۶۰ء میں تقسیم ہوگئی ہے۔ مدعا علیہ ۱۸۶۰ء سے از روئے پٹہ نوشتہ فدوی اور قبولیت نوشتہ اپنے کے اراضی ٹیلہ و کنارہ دریائے چناب واقع موضع مذکور کا فدوی کی طرف سے کاشتکاری اور پٹہ قبولیت مذکورہ میں چار بیگھ پختہ اراضی نمبر فلاں کے مندرج ہے جو ہر سال کاغذات پٹواری میں معہ لگتہ مندرجہ قبولیت لکھی جاتی ہے اور لہ عنکہ ۱۶ لیوہ پختہ زمین ناقص میں مدعا علیہ واسطے رکھ کے رکھا لیتے ہیں اور اس پر زر لگتہ نہیں لکھا جاتا ہے۔ چنانچہ بابت فصل خریف و ربیع سن۔۔ فصلے فلاں کے مبلغ ۴۵۰ روپے بابت محاصل ہوا۔ نہ کہ یہ لیوہ اراضی نمبر فلاں کے واجب الادا تھی۔ اس میں سے ۵۵۰ روپے بدین تفصیل کہ ۶۰۰ روپے فصل خریف فلاں میں اور ۵۵ روپے فصل ربیع سن مذکور میں مدعا علیہ نے وصول ڈالی اور ۵۵۰ روپے دامے پٹواری مدعی علیہ کے ذمے باقی رہے۔ سو باوجود طلب و رضا کے ادا نہیں کرتا لہذا عرضی نالش ہذا گزران امیدوار ہوں کہ ۵۵۰ روپے روپیہ مع سود مدعا علیہ سے دلا پاؤں۔ اور مدعا علیہ نے ۱۸۶۳ء میں زراعت میں شکر اور ہان کپاس وغیرہ کی اراضی مذکور میں کی ہے۔

نمبر	تعداد اراضی	محاصل تعداد	وصول باقی
فلاں	---	۶۰۰ روپے	۵۵۰ روپے

عرضے

فدوی کالو سنگھ مدعی

نمبر دار رام نگر معروضہ فلاں

غریب پرور سلامت

میں مدعی دعویٰ دلا پانے مبلغ پانچ سو روپے و سود از روئے تمسک و مثبتہ کاغذ اسٹامپ مورخہ بیساکھ بدے اشٹمی سمت ۱۸۲۵ء بنام ہیرا لعل مدعا علیہ ولد منو لعل قوم گجر ساکن موضع سید والا پرگنہ سیالکوٹ نالش کرتا ہوں۔ بیان نالش کا یہ ہے کہ مدعا علیہ نے بدی بیساکھ اشٹمی سمت ۱۸۰۵ء میں ۵۰۰۰ روپے مجھ سے بہ مقام سیالکوٹ قرض لے کر ۵۰ روپے تمسک اسمی جواہر لعل گوجر ساکن موضع مذکور مرقومہ کنوار رسدے دو آدشی سمت ۱۸۰۳ء کاغذ اشٹامپ جو

میرے پاس موجود تھا واپس لے کر وہ روپیہ بھی اپنے ذمے بیچ لیا تھا اور کل چار سو کا تمسک اپنی طرف کا غذ اشٹامپ کامل القیمت پر بوعدہ ادائے کل روپے کے اسی دن بمقام مذکور کو لکھ کرا پنے العبد اور گواہی گواہان سے مرتب کر دیا اور بعد تحریر تمسک دو مہینے کے قریب گاؤں میں رہ کر دہلی چلا گیا۔ دو برس بعد وہاں سے پھر آیا۔ میں نے تقاضا کیا تو بہ ہزار دقت و دشواری ۵۰ روپے روپیہ متی اساڑہ سدی پنجمی سمت ۱۸۰۷ء میں وصول دیگر ظہر تمسک پر وصول لکھا دے و بعد اس کے باوصف طلب و تقاضا ادا کچھ وصول نہیں۔ اس لیے میں مدعی نادہندہ مدعا علیہ سے تنگ ہو کر یہ عرضی نالش و دعوٰی دلا پانے مبلغ ۵۰۰۰ روپے اصل اور ایک ۵۰۰ روپے سود بحساب فیصدی ایک روپیہ ماہیانہ بہ تعداد بنام مدعا علیہ کے گزران کر امیدوار ہوں کہ بہ تحقیقات زر دعوٰی مع سود آج کی تاریخ تک مدعا علیہ سے دلا پاؤں۔

اصل	سود کا حساب
۵۰۰۰ روپے	۵۰۰ روپے

عرضے

فدوی فلاں قوم فلاں ساکن

موضع فلاں پرگنہ وضلع فلاں

باب سوم

اس میں چند کاغذات سرکاری دفتروں کے ہیں جو کچہری میں لکھے جاتے ہیں۔

پروانہ:

زمانہ سلف میں پروانجات میں ہر ایک عہدہ دار کا لقب بنظر حیثیت اس کے عہدہ دار اور مرتبہ کے لکھا جاتا ہے۔ پھر القاب طویل چھوڑ کر مختصر القاب ہوئے تھے۔ اب حکام پنجاب نے اس کا رواج بھی سرکاری کاروبار میں لکھا جاتا ہے مگر جب کہ تقرری اور تبدیلی یا ترقی کا پروانہ دیا جاتا ہے تو وہ لقب مقرر وہ لکھا جاتا ہے۔ اس واسطے چند القاب اس جگہ پروانجات کے بلحاظ عہدہ داران زمانہ حال کے اس نقشہ میں لکھتا ہے۔

القاب پروانجات:

عہدہ	لقب
تحصیلدار:	رفعت وعوالی مرتبت شکر اللہ خان تحصیلدار فلاں پرگنہ بعافیت باشند
ڈپٹی انسپکٹر پولیس:	شجاعت وشرافت دستگاہ ڈپٹی انسپکٹر کوتوالی شہر بعافیت باشند

مدرس اوّل: فضیلت شعار کمالات اکتساب مولوی فلاں بعافیت باشند

حکیم: حکمت شعار طبابت اثار حکیم فلاں بعافیت باشند

پروانہ بنام تحصیلدار پرگنہ فلاں ضلع فلاں:

بملاحظہ تمہارے عرضی معروضہ ۴ دسمبر ۱۸۶۳ء کے لکھا جاتا ہے کہ مبلغ ۱۰۰ روپے روپیہ تمہارے علاقہ میں باقی ہیں۔ اس قدر باقی روپے رہنا کا طریقہ کارگزاری بعید ہے۔ لازم ہے کہ زر مذکورہ جلدتر ہر ایک مال گزار سے وصول کر کے بیباقی قسط کی عمل میں لاؤ اور آئندہ مستعدرہو زرقسط باقی نہ رہنے پائے۔ تاریخ ۳ جنوری ۱۸۶۳ء مقام فلاں

دستخط حاکم مُہر کچہری

حکمنامہ:

بنام: بنام مالگذاران موضع نگرکوٹ پرگنہ فلاں ضلع فلاں

تم کو لکھا جاتا ہے کہ مبلغ ایک ہزار روپے بابت قسط دوئم سن حال بمیعاد پندرہ روز کے خزانہ تحصیل میں داخل کرو۔ تاکید جانو۔

تحریر بتاریخ فلاں

حوالہ فلاں چپڑاسی بلاطلبانہ

دستک لکھنے کا طور:

بنام مالگذاران موضع نور پور پرگنہ گذہ شنکر ضلع ہوشیار پور آنکہ جو باوجود اقتضائے معیاد حکم نامہ کے تم نے ایک ہزار روپے بابت قسط دوم من حال کے ادا نہیں کیے لہذا یہ دستک تمہارے نام جاری ہوتا ہے۔ لازم ہے کہ فوراً زرمذکور خزانہ تحصیل میں داخل کرو۔ تاکید ہے۔

تحریر بتاریخ فلاں سن فلاں

حوالہ فلاں چپڑاسی بلاطلبانہ

داخلات بابتہ موضع نور پور پرگنہ گذہ شنکر ضلع ہوشیار پور بابتہ فصل خریف مورخہ فلاں سن فلاں

نمبر شمار	نام موضع	نام نمبردار	تعداد روپیہ	تاریخ داخل ہونے روپیہ کے	نام روپیہ دینے والے کا	تاریخ داخل کے	العبد گونده داخلہ
	نور پور بڈہا	بڈہا	۱۰۰۰ روپے	یکم جنوری سن۔ ۱۸ء	کالو بڈہا	یکم جنوری سن۔ ۱۸ء	کالو بڈہا

العبد	العبد	العبد	العبد	العبد
تحصیلدار	پیشکار	سیاہ نویس	قانون گو	خزانچی

اطلاع نامہ لکھنے کا طریقہ:

ٹھا کر داس مدعی ولد امید رائے قوم کھتری گوجر ساکن لاہور

بنام: موہن سنگھ مدعا علیہ ولد گنگا رام قوم گوجر ساکن لاہور

دعویٰ مبلغ ۸۰۰ روپے سکہ شاہی زر اصل موجود بموجب تمسک مثبتہ کاغذ اشٹامٹ مرقوم ۱۲ دسمبر ۱۸۵۰ء

اطلاع نامہ: بنام مدعا علیہ مذکور یہ ہے جو کہ مدعی مذکور نے عرضی نالش بدعویٰ مرقوم بالا بنام تمہارے اس محکمہ میں دائر کی ہے۔ اس واسطے یہ اطلاع نامہ حسب منشا ضمن ۲ دفعہ دو قانون دو۔ ۱۸۶ء بنام تمہارے جاری ہو کر لکھا جاتا ہے کہ بمہر اطلاع نامہ پر رسید اطلاع یابی اپنی لکھ کر اندر میعاد پندرہ دن کے حاضر عدالت ہو کر اصالتاً خواہ وکالتاً جواب دہی کرو اور جو میعاد معینہ کے اندر حاضر عدالت ہو کر جواب دہی (نہ) کرو گے تو مقدمہ تجویز یکطرف فیصل کیا جائے گا۔

مرقوم ۲ رجنوری ۱۸۶۳ء

اشتہار: بدھو مدعی ولد سدھو قوم جاٹ ساکن موضع کچرور بنام فلاں مدعا علیہ ولد فلاں نمبردار موضع فلاں پرگنہ فلاں ضلع فلاں

دعویٰ۔۔ سکہ شاہی زر اصل مع سود بموجب تمسک مثبتہ کاغذ اشٹامپ مرقوم تاریخ ماہ فلاں سنہ فلاں حکم اشتہار کچہری جج صاحب فلاں

اس مقدمہ میں رپورٹ اطلاع نامہ سے واضح ہو کہ تم برندہ (کذا) اطلاعنامہ کو ملے اور اطلاع یابی تمہاری بمہر اطلاعنامے پر ثبت نہیں ہوئی لہٰذا یہ اشتہار میعادی پندرہ روز کا حسب منشا دفعہ ۱۳ ر آئین دوم ۱۸۶۰ء کے تمہارے نام جاری ہو کر لکھا جاتا ہے کہ پندرہ روز کے اندر حاضر محکمہ ہذا کے ہو کر اصالتاً یا وکالتاً جوابدہی مقدمہ کی کرو ورنہ مقدمہ بہ تجویز یکطرفہ فیصل کیا جائے گا۔ مرقوم ۵ رجنوری ۱۸۶۳ء

قبالہ نیلامی: قبالہ نیلامی جس کو بیع سلطانی کہتے ہیں۔ ارکان اس قبالہ کے یہ ہیں کہ مکان یا زمین مع حدود اربعہ کسی کی ملکیت تھے اب کس نام پر نیلام ہوئے کتنے روپے پر چھوٹے اس مالک کو اختیار ہر ایک تصرف کا بیع پر حاصل ہے۔

تحریر کی تاریخ اور سن، دستخط حاکم، مہر نیلام کرنے والے کے، مہر حاکم کچہری کے، واضح ہو کہ ایک دوکان خشتے واقع انارکلی جس کی چار حدیں تفصیل ہیں۔

شرقی	غربی	جنوبی	شمالی
بدھودوکان کے ملحق	سڑک	ہدم کا مکان	کوچہ نافذہ

ملکیت بدھوحلوائی مدعاعلیہ کے شیخ کریم اللہ مدعی کی ڈگری میں جو عدالت دیوانی محکمہ جج آف اسمال کاز کوٹ سے جاری ہوکرے رستمبر ۱۸۶۲ء میں قرق ہوئی اور بعد تعمیل حکم قانون ہفتم ۱۸۶۵ء کے علانیہ مجمع عام میں نیلام ہوئی اور شیخ عتیق اللہ ساکن بھاٹی دروازہ نے دوسوروپے کو خرید کر سرکار میں روپیہ داخل کردیا۔ یا جس قدر مدعاعلیہ مذکور کا حق مالکانہ اس دوکان تھا اب وہی خریدار نیلام کی طرف منتقل ہوا اور خریدار نیلام مذکور اپنے تئیں مثل مالک سابق کے منتقل اور اس کے بیچ ڈالنے اور گردی(۲) رکھنے کا مختار کامل جانے۔ مرقوم ۳ رجنوری ۱۸۶۳ء۔

ضامنی: جس ضمانت میں یہ اقرار ہوتا ہے اگر فلانے شخص کو حاضر کردوں گا وہ حاضر ضامنی کہلاتی ہے اور مالضامنی کا یہ اقرار ہوتا ہے اگر فلانے شخص نے اس قدر روپیہ ادا نہ کیا تو اس کے عوض میں روپیہ ادا کروں گا اور فعل ضامنی ضمانت اس کی ہوتی ہے کہ اب ایسی بدفعلی وقوع میں نہ آئے گی۔ اگر آئے گی تو میں اس کا ضامن ہوں جو سزا یا جرمانہ سرکار چاہے مجھ پر کرے۔

مالضامنی: میں شیخ عتیق اللہ ولد شیخ نجیب اللہ ساکن موچی دروازہ لاہور کا ہوں۔ جو امانت خان ساکن بھاٹی دروازہ نے ایک منزل حویلی کی دخل یابی کی ڈگری ضلع سے پائی اور عدالت سے حکم ہوا کہ ضامنی لے کر ڈگری جاری ہو۔ سو میں اس کا ضامن ہوکر اقرار کرتا ہوں کہ اگر وہ اپیل میں ہار جائے تو جتنا اس کا تصرف ثابت ہوگا بلاعذر اپنے پاس سے دے گا۔ اور موضع نور پور کو میری جائیداد ہے۔ اس ضامنی میں مکفول کرتا ہوں جب تک اپیل میں مقدمہ فیصل نہ ہوگا اس کو رہن یا بیع نہ کرسکوں گا۔

دوسری طرز: فلاں شخص نے جو ہزار روپیہ کی گیہوں فلاں شخص سے خریدی ہے میں ضامن ہوکر اقرار کرتا ہوں کہ اگر میعاد کے اندر روپیہ ادا نہ کرے گا تو میں اپنے پاس سے دوں گا، کچھ عذر نہ کروں گا۔

حاضر ضامنی: بدھو جو خلف دروغی میں ماخوذ ہوا ہے اور اس سے حاضر ضامنی طلب ہے سو میں اس کا حاضر ضامن ہوکر اقرار کرتا ہوں کہ جب بدھو کی عدالت میں طلبی ہوگی حاضر کردوں گا۔ اور اگر حاضر نہ کرسکوں گا تو اس کے عوض خود جواب دہی کروں گا۔

فعل ضامنی: بدھو جو قمار بازی میں پکڑا گیا ہے میں اس کا ضامن ہوکر اقرار کرتا ہوں کہ آئندہ سے کبھی ایسی ناشائستہ حرکت نہ ہوگی اور اس کی جواب دہی میری ذمے داری ہوگی۔ مرقوم ۳ رجنوری ۱۸۶۲ء

العبد	گواہ شد	گواہ شد
بدھو	فلاں	فلاں

فارغ خطی: میں بڈہامل ساکن لاہور کا ہوں۔

جو کہ مجھ سے اور بہاری لعل سے بابتہ ٹھیکہ سڑک کے حساب کتاب اور لین دین کا تھا آج میرے اور اس کے بالمواجہ سارا حساب طے ہو کر کچھ میرا اس کے ذمے لینا نکلا ہوا اس نے ادا و بیباق کر دیا اب کچھ باقی نہیں رہا اور نہ حساب کتاب میں کچھ اس کا تعلب و تصرف پایا گیا اس واسطے یہ فارغ خطی لکھ دی۔ مرقوم ۳ر جنوری ۱۸۶۳ء

راضی نامہ: میں لال جے ساہو کار لاہور کا ہوں جو کہ میں نے لالہ چھرومل مدعا علیہ کے نام ۵۰ روپے قرضہ تمسکی تھے آج مدعا علیہ نے کچھ دے کر باقی کا اقرار کر لیا ہے اس واسطے یہ راضی نامہ لکھ دیا کہ سند ہو۔ مرقوم ۲ر جنوری ۱۸۷۲ء

باب چہارم

اس میں وہ کاغذات ہیں جو معاملات دنیاوی میں کار آمد ہوتے ہیں۔

کابین نامہ: یعنی مُہر و کاغذ مسلمانوں میں دستور ہے کہ جب نکاح کرتے ہیں ایک کاغذ مُہر کا عورت کو لکھ کر دیتے ہیں۔ اس کاغذ میں تعداد روپیہ کی درج ہوتی ہے اور اقرار نکاح کا درج ہوتا ہے۔ گویا یہ ایک سند نکاح کی ہے اور عورت اس سند سے نالش کر کے روپیہ لے سکتی ہے۔

اقرار شرعی اور صحیح اپنی صحت اور درستی عقل سے میں یہ اقرار کرتا ہوں کہ میں نصر اللہ بن امین اللہ رہنے والا قصبہ امن آباد کا ہوں۔ مسمات زیب النسأ بنت سعادت خان ساکن قصبہ مذکور کو بعوض مہر دو ہزار روپیہ کے جن کا نصف معجّل اور نصف موّجل ہوتا ہے، بموجب رسم شریعت کے اپنے نکاح میں لایا ہوں اور مسمات مذکور کی طرف سے محمد جان وکیل مطلق ہے اس نے روبرو شیخ شبراتی اور نجیب اللہ کے جو گواہ ہیں صحیح اس طور پر دیے کہ مسمات مذکور نے برضا و رغبت خود میرے نکاح میں آنا منظور کیا اس لیے موافق شریعت کے میں نے روبروان دو گواہوں کے اور وکیل مطلق کے ایجاب شرعی کیا اور مسمات مذکور کو اپنے نکاح میں لایا اور یہ کابین نامہ لکھ دیا۔ تحریر بتاریخ یکم جنوری ۱۸۶۳ء مُہر قاضی کی، پیشانی پر اور گواہوں کی گواہی ان کے نیچے لکھنی چاہیے۔

ودیعت نامہ: میں بوٹا ساکن لاہور کا ہوں۔ اقرار شرعی اور صحیح اس بات کا اقرار کرتا ہوں کہ شیخ شبراتی ساکن انارکلی نے چار صندوق اسباب کے بھرے ہوئے جس اسباب کی تفصیل ذیل درج ہے اور پانچ سو روپیہ بطور امانت میرے پاس رکھے ہیں۔ اس اقرار پر کہ جس وقت شیخ شبراتی نقد اور اسباب مذکورہ بالا طلب کرے فوراً بلا تکرار و بے عذر حوالہ کر دوں گا۔ اور اس کے مال کی حفاظت اپنے مقدور بھر بہت کروں گا۔ اور اگر خدانخواستہ کسی طرح کا اس مال میں نقصان میری طرف سے ہو یا میرے تصرف میں اٹھ گیا تو اس کا تاوان بھر دوں گا۔ اس لیے یہ چند کلمے

بطور ودیعت لکھ دیے ہیں کہ بروقت ضرورت کام آئیں۔ ۴؍جنوری ۱۸۶۳ء

گواہ شد	گواہ شد	گواہ شد
بدھو ولد ساہو	کیا ولد شیخو	نانو ولد جما

بیع نامہ: میں جمنا داس ولد رام داس قوم کھتری رہنے والا لاہور کا ہوں۔ جو ایک حویلی واقع مستی دروازہ جس کی عمارت پختہ اس تفصیل سے ہے کہ شرق اور جنوب اور شمال کی طرف سے والان سنگین اور خشتی ہیں جن میں شرقی والان کی طرف دونوں کوٹھڑیاں مع دو جوڑے چوکھٹ کواڑ اور جنوبی والان کے بغل میں دونوں طرف کوٹھڑی ایک اکہری اور دوسری کوٹھڑی در کوٹھڑی مع تین جوڑی کواڑ اور شمالی والان کے قریب ایک باورچی خانہ اور ایک انداز خانہ اور پچھم کی طرف جائے ضرور مسقف مع دو جوڑی کواڑ کے جس کے بغل میں ڈیوڑھی مسقف مع دو جوڑی کواڑ کے ہیں اور ڈیوڑھی کی چھت پر ایک بالا خانہ جس کے چاروں طرف آٹھ در دان معہ آٹھ جوڑی کواڑ ساخت انگریزی اور صحن میں ایک چبوترہ خشتی جس کے چاروں طرف درخت پیپل کے ہیں۔ اس کی حدود اربعہ یہ ہیں:

شرقی: مکان اجودھیا پرشاد بقال
غربی: ملحق پنا لعل حلوائی کے مکان سے
شمالی: ہودل کی دوکان سے ملحق ہے۔
جنوبی: ہیرا لعل کھتری کے مکان سے ملحق ہے۔

اور یہ حویلی میرے موروثی زرخرید میرے بزرگوں کی ہے اور کئی پشت سے بلا شراکت ہمارے قبضے میں چلی آتی ہے اور اب میں نے برضا و رغبت خود دو ہزار پانسو روپے کے عوض جن کے نصف ایک ہزار اڑھائی سو روپے ہوتے ہیں بدری ناتھ ولد بشن داس ساکن لاہور کے ہاتھ بیچ ڈالی اور کُل روپیہ اس کی قیمت کا خریدار مذکور سے لے کر اپنے قبضے میں لایا۔ یہ بیع کامل ہو چکی۔ میں بایع اپنے ہوش و حواس کی درستی اور عقل کی ثابت میں بغیر کسی کے سکھائے پڑھائے یہ قبالہ بیع نامہ لکھ کر اقرار کرتا ہوں کہ اس بیع کی بات میں مجھ کو یا میرے وارثوں کو خریدار سے یا اس کی اولاد سے کسی طرح کا دعویٰ نہ ہوگا۔ اور اگر کوئی شریک حصہ دار پیدا ہوا اور اس مکان میں کچھ اپنا دعویٰ یا جھگڑا نکالے تو اس کی جوابدہی میرے ذمے رہی۔ اس واسطے یہ بیع نامہ لکھ دیا کہ سند رہے اور تین قطعہ پہلے دستاویز کے کہ بزرگوں کے عہد سے میرے پاس چلے آتے ہیں خریدار مذکور کے سپرد کر دیے۔ مرقوم ۵؍جنوری ۱۸۶۳ء

گواہ شد	گواہ شد	گواہ شد	گواہ شد
بابو گوپا پڑوسی	بابو رام جس ہمسایہ	نظام الدین شفیع	خاکروب فلاں

ہبہ نامہ: میں جمنا داس بیٹا رام داس کا قوم سے کھتری رہنے والا امرت سر کا ہوں جو کہ بحالت صحت و ثبات عقل بدون کسی چیز کے برضا و رغبت خود اس بات کا اقرار کرتا ہوں کہ موازی پچاس بیگھ زمین لاخراجی جو اس شہر میں واقع ہے اور مملوکہ مقبوضہ بلا شرکت غیرے میرے ہے اور اب تک وہ میرے قبضہ میں ہے اب وہ تمام زمین مع چار حدوں مذکورہ ذیل اور سب حقوق داخلی و خارجی سمیت لالہ مکھن لعل کو جو وہیں رہتا ہے میں نے ہبہ کر دیا اور بخش دی چنانچہ زمین مذکور کو اپنے قبضے سے چھوڑ کر موہوب الیہ کے سپرد کر دی۔ اگر پھر اس کا دعویٰ کروں تو جھوٹا ہوں اس واسطے یہ چند کلمہ بطریق ہبہ نامہ لکھ دیا ہے کہ سند رہے۔ بتاریخ ۵؍جنوری ۱۸۶۳ء

رہن نامہ: بحالت اصلی صحت کے اور درستی عقل کے اقرار کرتا ہوں کہ میں سردار جودھا سنگھ ولد سردار نونہال سنگھ ساکن اٹاری موازی دو بیگھ زمین جو کہ اس جگہ واقع ہے اور میرے مِلک اور قبضہ میں ہے اور سالانہ آمدنی اس کی دو سو روپیہ ہے ان ایام میں اس زمین کو مع چار حدوں کے اور تمام حقوق داخلی و خارجی کے بعوض ایک ہزار روپے رائج الوقت کے کچھمن ولد نہال سنگھ ساکن لاہور قوم کھتری کے پاس دس برس کی میعاد تک گروی رکھ دی اور یہ روپیہ سب اپنے قبضے میں لے لایا (آیا) ہوں۔ اقرار یہ ہے کہ دس برس تک جو جنس اس زمین میں پیدا ہو اس کا مالک مرتہن ہے اور مرتہن نے یہ بات قبول کی ہے اور زمین پر اپنا قبضہ کر لیا ہے۔ اب مرتہن کو چاہیے کہ جب تک اپنا روپیہ نہ پائے تب تک اس زمین پر مع سب چیزوں کے جو اس میں پیدا ہوتی ہیں اپنا قبضہ رکھے اور اس زمین کی پیداوار پر میرا کچھ دعویٰ نہیں اور اگر میعاد پر اس کے روپے ادا نہ کروں تو وہ ساری زمیں مرتہن کی ہو جائے گی۔ پھر مجھ کو کچھ دعویٰ اس زمیں کا بھی نہ رہے گا۔ اس واسطے یہ چند باتیں بطریق رہن نامہ کے لکھ دیں کہ حاجب کے وقت کام آئیں۔ تحریر بتاریخ ۱۲؍جنوری ۱۸۶۳ء

تفصیل زمین مرہونہ کی حدود:

شرقی: حد پورب کی ملی ہوئی راہ زمین سے

غربی: حد پچھم کی ملی ہوئی گوپال کی زمین سے

شمالی: حد اوتر کی ملی ہوئی ارام دہن کی زمین سے

جنوبی: حد دکھن کی ملی ہوئی بوتہ کی زمین سے

اجارہ نامہ: میں شیخ رمضانی ولد شیخ سبحانی رہنے والا لاہور کا ہوں۔ اقرار شرعی اور صحیح کرتا ہوں کہ موضع رام نگر جو علاقہ خراج کا اور ملک اور میرے قبضے میں اور اب تک بغیر شراکت دوسرے کی میرے مالکانہ میں رہا اور مالگذاری اس کی ان ایام میں ایک ہزار روپے ہے ان دونوں میں اس گاؤں کو مع جلکر اور بنکر اور جتنے گھر اس میں

آباد ہیں اور مع تمام حقوق اور مرافق داخلی اور خارجی کے بوٹا مل کھتری کو جو وہیں رہتا ہے عوض پانچ سو روپے کے کہ اس قدر روپیہ کھتری مذکورہ کے مجھ پر قرض ہیں دو سال کی میعاد پر اجارہ دیا۔ کھتری مذکور نے بھی یہ بات قبول کی اور اس پر قبض اور دخل کرلیا۔ مناسب ہے کہ بوٹا مل تردد آبادی اس گاؤں کا اور تحصیل کا کر کے اس کی آمدنی سے مالگذاری سرکار ادا کرے اور اس قدر روپے بابت خرچ اور گاؤں کی سرانجام کے خرچ کرے اور پھر جو باقی بچے اس کو اپنے قرض میں وضع کرے اور سوائے اس کی آمدنی کے اگر بوٹا مل کچھ اور پیدا کرے اس کا ہے۔ میرا اس پر کچھ دعویٰ نہیں۔ وہ حق بوٹا مل ہے اور اگر گاؤں کی آمدنی مقرر میں کچھ کمی ہو جائے تو جس قدر کمی ہوگی وہ میں بھر دوں گا۔ اس واسطے یہ کلمہ بطریق اجارہ نامہ کے لکھ دیے ہیں کہ ان کی سند رہے۔ لکھا ہوا کہ ۱۰ جنوری ۱۸۶۳ء

العبد	گواہ شد	گواہ شد
شیخ رمضانی مالگذار	شیخ بسو	نتھو کھتری

کرایہ نامہ یا سرخط: میں لالہ سوداگر ولد لکھی رام ساکن دہلی کا ہوں۔ جو میں نے ایک حویلی مملوکہ مقبوضہ شیخ شبراتی واقع لاہوری دروازہ پانچ سو مہینہ پر اپنے رہنے کے واسطے کرایہ پر لی ہے۔ اقرار کرتا ہوں کہ کرایہ مقررہ ماہ بہ ماہ مالک مذکور کو دیتا رہوں گا۔ اور مکان کی شکست و مرمت کے سوا اور جتنے خرچ آراستگی اور آرائش مکان اور چوکیداری وغیرہ کے ہیں سب میرے ذمے ہیں اور جس وقت مالک مکان کو اپنا مکان خالی کرانا منظور ہو ایک ماہ پہلے مجھے خبر کردے۔ مدت مذکورہ کے اندر خالی کر دوں گا۔ اور اگر میں کرایہ ماہ بہ ماہ نہ دوں یا کچھ اور تکلیف مالک مکان کو ہو تو اس کو اختیار ہے جب چاہے مکان خالی کرالے۔ المرقوم یکم جنوری ۱۸۶۳ء

اور اگر عمدہ یا رئیس کی طرف سے سرخط لکھنا چاہیے:

باعثِ تحریر آنکہ

چونکہ ایک مکان مملوکہ بدھو واقع لاہوری دروازہ دس روپے کرایہ ماہواری کو ہم نے لیا ہے۔ اقرار کرتے ہیں کہ کرایہ مقررہ ماہ بہ ماہ دے جاویں گے اور جب مالک اپنا مکان خالی کرایا (کرانا) چاہے گا تو ایک مہینے کی مہلت سے کر دیں گے۔ اس واسطے یہ سرخط لکھ دیا ہے کہ سند ہو۔ ۳/جنوری ۱۸۶۳ء

العبد	گواہ شد	گواہ شد
دستخط راقم	برکت رائے مہاجن	دھونگل سنگھ کھتری

تمسک: من کہ راجا رام ولد دولت رام کھتری ساکن فیروز پور کا ہوں۔ جو میں آٹھ سو روپے سکہ رائج الوقت جن کا نصف چار سو روپے ہوتے ہیں لالہ موتی رام ساہوکار سے ایک روپیہ فیصدی سود پر قرض لے کر اپنے

خرچ میں لایا ہوں۔ اقرار کرتا ہوں کہ یہ سب روپیہ مع سود روپیہ سینکڑہ کے حساب سے ایک برس میں خواہ بطور قسطوں کے یا یک مشت ادا کردوں گا۔ اس میں کچھ عذر وحیلہ نہ کروں گا۔ اس واسطے یہ تمسک لکھ دیا کہ سندر ہے۔
۷رجنوری ۱۸۶۳ء

العبد	گواہ شد	گواہ شد
راجارام	دونی رام بزاز	بھگت رام بزاز

وقف نامہ: میں غلام حسین ولد نظام علی ساکن راولپنڈی اقرار کرتا ہوں کہ موازی ۵ بیگھ زمین لاخراجی جو میری موروثی بلا شرکت غیرے ہے اور اب تک میرے قبضے اور تصرف میں چلی آتی ہے اس میں سے ایک سرائے پختہ اور ایک تالاب پختہ بنانے کو دو بیگھ علیحدہ کر کے جو پانچ سے بچے سو وہ اس مکان کے خرچ کے واسطے میں نے وقف کر دی اور احمد خان کو جو اس قصبے کا رہنے والا ہے اور آدمی معتبر ہے متولی اس مکان کا کیا تا کہ مسافروں کو آرام ملے اور بلا ادائے کرایہ کے اس سرائے میں جس کا جی چاہے اترا کرے اور متولی مذکور اس زمین کی پیداوار کو اپنے تصرف میں لاوے اور خبر گیری اس مکان کی رکھے۔ اس واسطے یہ چند کلمے بطریق وقف نامہ کے لکھ دیے کہ سند ہو۔
تحریر بتاریخ ۱۰رجنوری ۱۸۶۳ء

پٹہ قول قرار: پٹہ کالو ولد سجانا کاشتکار کاموں کے

سلطان خان نمبردار موضع کاموں کے پرگنہ شیخوپورہ ضلع گوجرانوالہ کی طرف سے یہ ہے کہ ۵ بیگھ زمین مزروعہ نمبر ۳۳ واقع موضع کاموں کے حسب درخواست کالو مذکور کے بیس روپے سالانہ پر ۵ برس کاشکاری میں دی۔ اقرار یہ ٹھہرا ہے کہ نصف روپیہ فصل خریف اور نصف ربیع میں مجھ کو دیتا رہے اور اگر اس قول اقرار کو توڑے تو ڈپٹی کمشنر صاحب کی کچہری میں نالش کر کے بیج کا روپیہ اس سے وصول کرلوں گا۔ اور پھر چاہوں تو اسے بے دخل کردوں اس واسطے یہ پٹہ لکھ دیا کہ وقت پر کام آئے۔ مرقوم ۱۰رجنوری ۱۸۶۳ء

قبولیت: میں کالو ولد سجانا ساکن موضع کاموں کے پرگنہ شیخوپورہ کا ہوں جو میں نے ۵ بیگھ زمین مزروعہ نمبر ۳۳ واقع موضع شیخوپورہ ضلع گوجرانوالہ سلطان خان نمبردار مذکور سے اپنی کاشت میں لی اور اقرار یہ کیا کہ بیج کا روپیہ نصف فصل خریف اور نصف فصل ربیع میں ادا کرتا رہوں گا اور جو ایسا نہ کروں تو نمبردار سرسری میں نالش کر کے لے لے۔ اور اس وقت اگر چاہے تو اپنی زمیں سے مجھ کو بے دخل کر دے۔ اس واسطے یہ قبولیت لکھ دی کہ سندر ہے اور وقت پر کام آوے۔ ۱۰رجنوری ۱۸۶۳ء

رسید: میں بدھو ولد مادھو پرشاد ساکن بھاٹی دروازہ لاہور کا ہوں جو ہزار روپیہ بابت فروخت اناج کے

ہیرالعل کھتری کے ذمے میرے لینے تھے سو آج اس سے مجھ کو وصول ہو گئے ہیں کچھ باقی نہ رہا۔ مجھ کو اب اس سے کسی طرح کا دعویٰ نہ ہوگا۔ اس واسطے یہ رسید لکھ دی کہ سند ہو اور وقت کے کام آوے۔ ۱۰ر جنوری ۱۸۶۳ء

باعث تحریر آنکہ

اس قدر روپیہ بابت فلانے بابت کے فلانے شخص سے آج کے روز میں نے وصول پایا۔ دام دام وصول ہو گیا۔ کچھ باقی نہ رہا اس واسطے یہ رسید لکھ دی کہ سند ہو۔ بتاریخ فلاں سن فلاں

وصیت نامہ: من کہ فلاں ابن فلاں قوم فلاں ہوں

جو کہ مدت سے بیمار ہوں اور زندگی کا کچھ بھروسا نہیں اس لیے اپنی آمدنی اور جائیداد کا اپنی حین حیات میں بندوبست اس طور سے کرتا ہوں کہ پہلے میری جائیدار سے میرا قرضہ ادا کیا جائے بعد ازاں اس قدر فلانے شخص کو اور اس قدر فلانے کو اور اس قدر خیرات میں دینا چاہیے۔

(اس طرح پر جس طرح کا انتظام اس کو پسند ہو وہ لکھ سکتا ہے۔)

فقط۔ تمت تمام شد

حواشی

باب اوّل

۱۔ متن میں اس جگہ فصل اول کتابت نہیں ہوئی۔ سہو کاتب ہے۔ چند سطور بعد باب اول فصل اول ہی سے شروع ہوتا ہے۔ جس کے اندراجات کو ملحوظ رکھتے ہوئے قیاساً یہ عبارت دے دی گئی ہے۔

۲۔ اضافہ مدوّن

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً

۵۔ کذا

املائی تبدیلیاں:

انشای (انشائے)، برا ے (برائے)، فایدہ (فائدہ)، فرمایش (فرمائش)، سلطانے (سلطانی)، لکہنا (لکھنا)، مین (میں)، ہی (ہے)، سکہلانے (سکھلانے)، تہے (تھی)، وائرکٹر (ڈائریکٹر)، انسرکشن (انسٹرکشن)، یہہ (یہ)، باسانے (بآسانی)، رکہا (رکھا)، ہین (ہیں)، کوی (کوئی)، کسے (کسی)، کئے (کئی)، وونکا (ان کا)، نانے (نانی)، پہوپہی (پھوپھی)، ممانے (ممانی)، مامون (ماموں)، بہائی (بھائی)، بہین (بہن)، ادائی (ادائے)، ہوی (ہوئی)، تہا (تھا)، اچہی (اچھی)، اوستادون (استادوں)، دہانے (دہانی)، ہین (ہیں)، فرمانوین (فرمائیں)، مہینی (مہینے)، کچہہ (کچھ)، بہی (بھی)، سنی (سننے)، ایا (آیا)، پڑہنی (پڑھنے)، چہپ (چھپ)، آوین (آئیں)، لاوین (لائیں)، ابہی (ابھی)، تسلے (تسلی)، بروقت (بوقت)، سیکہہ (سیکھ)، یوے (لے)، لایق (لائق)، بہتیجا (بھتیجا)، چھوٹا (چھوٹا)، چھوٹی (چھوٹی)، دعای (دعائے)، ہوے (ہوئے)، یہان (یہاں)، سکہنی (سیکھنی)، چاہئی (چاہیے)، سمجہہ (سمجھ)، اوایل (اوائل)، پرہنا (پڑھنا)، کہلی (کھلے)، بڑہے (بڑھے)، پیچہی (پیچھے)، لییق (لائق)، سارٹیفکٹ (سرٹیفیکیٹ)، پڑہ (پڑھ)، لین (لی)، ہنڈوی (ہنڈی)، بہیجو (بھیجو)، گہر (گھر)، دہوان (دھواں)، گہوری (گھوڑی)، گای (گائے)، باندہنے (باندھنے)، اوٹہاویں (اُٹھائیں)، کبہی (کبھی)، اٹہہ (آٹھ)، تہان (تھان)، جہوٹہہ (جھوٹ)، نی (نے)، گہونٹ (گھونٹ)، کہانی

(کھانے)، منشے (منشی)، چہٹی (چٹھی)، پڑہ (پڑھ)، سہائی (سہائے)۔

ملا کر لکھے گئے الفاظ:

جسسے (جس سے)، نہوئی (نہ ہوئی)، اسلیئے (اس لیے)، اوسکا (اس کا)، اسمین (اس میں)، اپسمین (آپس میں)، اسطرحکے (اس طرح کے)، کیطرف (کی طرف)، خوردونکی (خوردوں کے)، عرضیونکے (عرضیوں کے)، دنیادارونکے (دنیاداروں کے)، اسمقام (اس مقام)، بزرگونکے (بزرگوں کے)، اسجگہہ (اس جگہ)، انکو (ان کو)، ایکطرحکی (ایک طرح کی)، انشاونکا (انشاؤں کا)، بہایصاحب (بھائی صاحب)، لیجانیکے (لے جانے کے)، پہونچینگی (پہنچیں گے)، ہمکو (ہم کو)، سرکاریسی (سرکاری سے)، جنسے (جن سے)، فرماوینگے (فرمائیں گے)، وہانکی (وہاں کے)، تمکو (تم کو)، بتلاوینگی (بتلائیں گے)، وہانکی (وہاں کی)، مزاجکا (مزاج کا)، کسطرح (کس طرح)، جسدن (جس دن)، لیگی (لے گئی)، آپکو (آپ کو)، اونگی (آوٗں گی)، ابتک (اب تک)، کرنیکی (کرنے کی)، یہانپر (یہاں پر)، کیواسطی (کے واسطے)، کرنیکی (کرنے کی)، طویلعمرہ (طویل عمرہ)، کیطرف (کی طرف)، جاندرازی (جاں درازی)، ابدیکی (ابدی کے)، ماسٹرونسی (ماسٹروں سے)، ہمنی (ہم نے)، سبکو (سب کو)، اونسے (ان سے)، اچہیطرح (اچھی طرح)، قصہجات (قصہ جات)، اوسدن (اس دن)، باتونکا (باتوں کا)، جہانتک (جہاں تک)، لیدون (لے دوں)، اوسوقت (اس وقت)، تمہاریواسطی (تمہارے واسطے)، لکہکر (لکھ کر)، دیکہکر (دیکھ کر)، جسوقت (جس وقت)، ایسطر (اس طرح)، مکانمین (مکان میں)، واضحرای (واضح رائے)، دلمین (دل میں)، تیاریمین (تیاری میں)، اسقوم (اس قوم)، پڑہنگی (پڑھیں گے)۔

باب دوم

املائی تبدیلیاں:

کہنچ (کھینچ)، آدہے (آدھے)، جاگہہ (جگہ)، لکہنا (لکھنا)، ملایم (ملائم)، دونو (دونوں)، پڑہا (پڑھا)، سرسرے (سرسری)، گذرانتا (گزارتا)، تغمہ (تمغہ)، سوائی (سوائے)، عرایض (عرائض)، تہانہ (تھانہ)، لٹہ (لٹھ)، گالےگلوچہ (گالی گلوچ)، گہایل (گھائل)، سیکٹرون (سینکڑوں)، لاٹہی (لاٹھی)، مونڈہی (مونڈھے)، فلان (فلاں)، مسمے (مسمی)، گائی (گائے)، کری (کی)، تہی (تھی)، بیگہہ (بیگھ)، تہا (تھا)، پہر (پھر)، تنک (تنگ)۔

ملا کر لکھے گئے الفاظ:

لکہکر (لکھ کر)، ہریسنگہ (ہری سنگھ)، مینسے (میں سے)، سونیکا (سونے کا)، فصلربیع (فصل ربیع)، کیجاوے (کی جائے)، مجہسی (مجھ سے)، پانچروپیہ (پانچ روپیہ)، بدمعاملیکے (بد معاملے کے)، اوسیدن (اسی

دن)، دیجاوے (دی جائے)، پانسو (پانچ سو)، ساکنموضع (ساکن موضع)، لیکر (لے کر)، گانومین (گاؤں میں)، آجکے (آج کی)۔

باب سوم

املائی تبدیلیاں:

سیوم (سوم)، پہر (پھر)، چہوڑ (چھوڑ)، پاوے (پائے)، سنکر (شنکر)، لاذم (لازم)، لکہنی (لکھنے)، نہین (نہیں)، تہاکر (ٹھاکر)، دایر (دائر)، اشتہار (اشتہار)، کوٹ (کورٹ)، حلوای (حلوائی)، بینچ (بیچ)، زمانت (ضمانت)، دالنی (ڈالنے)، گرو (گروی)، تہیکہ (ٹھیکہ)، رکہنی (رکھنے)، آیندہ (آئندہ)، ہون (ہوں)۔

ملا کر لکھے گئے الفاظ:

دفترونکی (دفتروں کے)، پروانجات (پروانہ جات)، اسجگہ (اس جگہ)، کسکی (کس کی)، ڈگریمین (ڈگری میں)، تمکو (تم کو)، آویگی (آئے گی)، اطلاعنامہ (اطلاع نامہ)، مالضامنی (مال ضامنی)، نہو (نہ ہو)، فارغخطی (فارغ خطی)، مجہسے (مجھ سے)، لکہدے (لکھ دے)، مجہپر (مجھ پر)۔

باب چہارم

املائی تبدیلیاں:

چھارم (چہارم)، گواہے (گواہی)، بہرے (بھرے)، رکہے (رکھے)، جوکہٹ (چوکھٹ)، کوٹہڑیاں (کوٹھڑیاں)، مکہن (مکھن)، کوٹہڑی (کوٹھڑی)، چہت (چھت)، اٹہہ (آٹھ)، سکہائی (سکھائے)، پڑہاے (پڑھائے)، شھر (شہر)، جہوٹہا (جھوٹا)، دکہن (دکھن)، پچہم (پچھم)، بہر (بھر)، گانو (گاؤں)، گہر (گھر)، کہترے (کھتری)، لکہی (لکھی)، پہلی (پہلے)، مجہے (مجھے)، اوترا (اترا)، رایج (رائج)، ٹہرا (ٹھہرا)، فلانی (فلانے)، بہائی (بھائی)، اوٹہہ (اٹھ)، جہگڑا (جھگڑا)، بہروسا (بھروسہ)۔

ملا کر لکھے گئے الفاظ:

گواہونکی (گواہوں کی)، لکہدیا (لکھ دیا)، بیعنامہ (بیع نامہ)، کسیطرح (کسی طرح)، جائیضرور (جائے ضرور)، ایکہزار (ایک ہزار)، ابتک (اب تک)، اسبات (اس بات)، بخشدی (بخش دی)، جسمین (جس میں)، دونومین (دونوں میں)، سرسریمین (سرسری میں)، ندون (نہ دوں)، فصلخریف (فصل خریف)، اوسسے (اس سے)، بیدخل (بے دخل)، ساکنموضع (ساکن موضع)، اسواسطی (اس واسطے)، لکہدی (لکھ دی)، آجکی (آج کے)، اسطور (اس طور)، اسطرح (اس طرح)، جسطرحکا (جس طرح کا)، اوسکو (اس کو)۔

❀❀❀

سرزمین عجم میں تانیثیت کی اوّلین آواز

ڈاکٹر قرۃالعین طاہرہ*

Abstract:

This article focus the legendary character of Iran, who inspired the world and especially the government of Qachaar with her will and belief. She was the woman of expression with her knowledge, beautiful personality, speech; rich in arguments. She was the founder member of Behais; who have no substance without this living character.

She was a great Persian poet, who influenced the poetry of the region especially and her poetic creations are well acknowledged by the world at literary scenario.

She was born in 1817 in a Muslim religious family and passed a very hectic life, full of struggle to convince the concerned on her believes and sacrificed her life to her self carved mission. Her determinations were so strong which influenced eminent scholars of the world including Allama Iqbal who praised her exclusively.

When she was murdered, history tells that her assassinators were frightened of her bravery, whereas she left the world with courageous impressions.

”آپ مجھے جان سے مار سکتے ہیں مگر آپ عورتوں کی آزادی کو نہیں روک سکتے۔“

* شعبۂ اُردو، بین الاقوامی اُردو یونیورسٹی، اسلام آباد

احتجاج ومزاحمت سے بھرپور یہ آواز اس شخصیت کی ہے جو کہ خود شاعرہ تھی اور جدید شاعری کا سرِ آغاز بھی۔ وہ ایک نئے مذہب کے بانی اراکین میں سے تھی۔ تعلق سرزمین ایران اور زبان فارسی سے تھا، ترکی و عربی زبان پر عبور رکھتی تھی، یہ شاعرہ شاعری سے زیادہ اپنی ثابت قدمی، مستقل مزاجی اور جاں نثاری کی بنا پر معروف ہوئی۔ حسن وخوبصورتی کے ساتھ ساتھ اس کی ذہانت وفطانت کو دنیائے علم وادب سے تعلق رکھنے والے معروف و مستند اہل قلم نے تسلیم کیا۔

''اگر وہ عورت نہ ہوتی تو درجہ اجتہاد پر فائز ہوتی۔''(۱)

۱۸۱۷ء میں تہران کے نزدیکی شہر قزوین میں پیدا ہونے والی یہ شاعرہ قرۃ العین طاہرہ کے نام سے مشہور ہوئی۔ قرۃ العین طاہرہ ان زمانہ ساز شخصیات میں سے ایک ہے جس کے خطابات والقابات کی کثیر تعداد نے اس کا اصل نام لوگوں کے ذہنوں سے محو کر دیا۔ فارسی، عربی، انگریزی اور دیگر کئی زبانوں میں اس پر لکھا گیا۔ اس کی شخصیت وشاعری کو موضوع بنایا گیا۔ سرزمینِ ایشیا میں عورتوں کی آزادی اور مرد وعورت کے مساوی حقوق کا مطالبہ کرنے والی یہ پہلی آواز تھی۔

تاریخ ادبیات ایران یا بابی و بہائی تحریک ہی نہیں، دنیا کے تقریباً ہر ادب میں آزادی نسواں کے حوالے سے لکھی جانے والی تحریر میں قرۃ العین طاہرہ کا ذکر موجود ہے۔

مغرب کی سیاسی سماجی اور اعلیٰ ادبی مقام رکھنے والی کئی شخصیات نے قرۃ العین کی ذہانت وفطانت اور بیداری نسواں کے لیے جدوجہد اور جاں نثاری کو سراہا ان میں لارڈ کرزن، ڈی گوبینو، بیسونکلا، ڈاکٹر ٹی کے چینی، ینگ ہسپنڈ، ویمبری، براؤن، مارتھا روٹ، والیفورس بارنی، کلارا اے ایچ، ایساندرو بوسانی اور ڈاکٹر این میری شمل قابل ذکر ہیں۔ مغربی مفکرین ہوں یا عوام، سبھی کے لیے مشرق ایک اسرار سے پر خطہ رہا ہے یہاں کے باشندے اور ان کی روحانی وارداتیں انہیں اپنی طرف متوجہ کرتی رہی ہیں۔

مشرقی ممالک میں کئی تخلیق کار طاہرہ کی زندگی، شخصیت، کلام اور فداکاری سے متاثر ہوئے، ان میں عبدالغفور نساخ، عبدالحلیم شرر، علامہ محمد اقبال، پروفیسر پریتم سنگھ، شیخ عبدالقادر، سلیمان ناظم، مرزا قلیچ بیگ، پروفیسر عزیز احمد، پروفیسر محمد اسحاق، مولانا غلام رسول مہر، مولانا ابوالکلام آزاد، عظیم قریشی، منظور الٰہی، گربخشانی، سررائے بہادر سپرو، سروجنی نائیڈو، ٹیگور، پروفیسر ہدایت حسین، خواجہ حسن نظامی، مختار مسعود، ثاقب حزیں، جمیلہ ہاشمی، مقبول انور داؤدی، صادق الخیری، پروفیسر محمد اسحاق، پروفیسر محمد ارشاد، جگن ناتھ آزاد، حبیب جالب، سہیل احمد خان، نسیم امروہوی، مقبول بیگ مشتاق، مسعود کشفی، اختر حسین رائے پوری، مسعود جاوید، کرم حیدری، ڈاکٹر محمد ریاض، تابش

دہلوی، جیلانی کامران، نیلم فرزانہ، پروفیسر محمد اکرم اکرم، ظہور الدین احمد، قمر ہاشمی، سید امجد الطاف، محمد علی صدیقی، سائرہ ہاشمی، کلیم اختر، جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال، شبنم رومانی، ڈاکٹر شاہد مختار، خالد احمد، ضیا احمد بدایونی، الطاف علی قریشی، جان ایلیا، ڈاکٹر صابر آفاقی، مقصود حسنی، مستنصر حسین تارڑ اور احمد فراز وغیرہ کے نام لیے جاسکتے ہیں

اس سحر طراز شخصیت کا نام ام سلمہ تھا۔ قرۃ العین اور طاہرہ کے نام سے مشہور ہوئی۔ ام سلمہ نام کسی کو بھی معلوم نہیں۔ یہ بات کہ ایک آدمی کسی ایسے نام سے مشہور ہو جائے جو نہ اس کا نام ہو نہ تخلص، نہ لقب نہ یہ معلوم ہو کہ وہ نام کس نے دیا اور کب دیا۔ بس یونہی وہ نام اس کے ساتھ متعلق ہو جائے۔ کتنی عجیب بات ہے اور کس قدر گہری علامت ہے اس کے ساتھی اس کو ''زریں تاج'' بھی کہتے ہیں۔ (۲)

کرار حسین اس کا نام 'ام سلمہ' بتاتے ہیں۔ قواعد کی رو سے ام سلمہ نام نہیں بلکہ کنیت ہے۔ قرۃ العین کا لقب ذکیہ تھا۔ عزیز احمد کے مشہور افسانے ''زریں تاج'' کا اقتباس دیکھیے:

> ''میرا نام زریں تاج تھا، میں قزوین میں پیدا ہوئی.......... یہاں تک کہ جب باپ نے دیکھا کہ علم مناظرہ اور جوش محبت میں بڑے بڑے فاضل میرے مقابل ٹھہر نہ سکیں گے تو اس نے مجھے کھلم کھلا تبلیغ کا حکم دے دیا۔ وہ جو آفتاب بصیرت تھا۔ اس نے مجھے قرۃ العین (آنکھ کی پتلی) کا خطاب دیا۔ دوسرے بابی بھی مجھ سے بحث کرتے کرتے عاجز آجاتے۔ انہوں نے باب سے میری شکایت لکھ بھیجی۔ اس پیر باب نے ''طاہرہ'' کا لقب دیا۔ اس لقب کو میں نے اپنا تخلص بنالیا...... اس (باب) نے مجھے طاہرہ کا خطاب دیا تھا۔ یہی میرا تخلص تھا۔'' (۳)

عزیز احمد 'طاہرہ'' کو ایک جگہ خطاب اور دوسری جگہ ''لقب'' تحریر کرتے ہیں۔

> ''قرۃ العین طاہرہ (۱۸۵۲ء) نام فاطمہ زریں تاج' حسین و ذہین شاعرہ...... باب سے بابیت کی تبلیغ کی اجازت...... باب کا مکتوبات میں قرۃ العین لکھ کر تخاطب...... اسی نام سے مشہور...... باب کے پیروؤں کی طرف سے ''شمس الضحیٰ'' کا لقب...... بہاءاللہ کی طرف سے ''صدیقہ'' کا خطاب۔'' (۴)

> ''مشہور ایرانی شاعرہ اصل نام زریں تاج...... باب نے اسے تبلیغ کا حکم دیا اور قرۃ العین کا خطاب دیا۔'' (۵)

> ''انیسویں صدی میں عجم کی سرزمین پر جلوہ گر ہونے والی ام سلمیٰ قرۃ العین طاہرہ، زریں تاج جون آف آرک سے بھی زیادہ حیران کن مظہر ہے۔'' (۶)

> ''مشہور ایرانی شاعرہ، اصل نام زریں تاج۔۔۔ قرۃ العین کا خطاب علی محمد باب نے دیا۔'' (۷)

مارتھا روٹ، امریکی نژاد مصنفہ جو قرۃ العین طاہرہ کی شخصیت سے حد درجہ متاثر تھیں۔ قرۃ العین طاہرہ کی

حیات وتعلیمات پر مشتمل 'طاہرہ دی پیور' کے عنوان سے ایک مبسوط مقالہ رقم کیا۔ مذکورہ کتاب میں کئی مقامات پر انہوں نے طاہرہ کے نام، خطاب اور لقب کا تذکرہ کیا ہے۔

'طاہرہ' نام بہاﺀاللہ نے آپ کو دیا تھا۔ سیّد کاظم رشتی نے جو آپ کے قیام کربلا کے معلم تھے، 'قرۃ العین' کے نام سے پکارتے تھے۔ قرۃ العین کے معنی ہیں آنکھوں کی ٹھنڈک۔ دوسرے نام یہ ہیں 'زریں تاج' جس کے معنی ہیں سونے کے تاج والی۔ آپ کو ''نقطہ'' بھی کہتے تھے۔ آپ کے والدین نے جو نام آپ کا رکھا تھا اس کا تاریخ میں کہیں ذکر نہیں ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی زندگی کا روحانی پہلو کتنا طاقتور تھا۔ (۸)

> ''طاہرہ کی بصیرت اور حسن سیرت کے سبب جناب سید نے آپ کو قرۃ العین کا لقب دیا۔'' (۹)

> ''بدشت میں جمع ہونے والوں کی تعداد اکیاسی تھی۔ یہ سب لوگ جس دن آئے تھے، واپسی کے دن تک بہاﺀاللہ کے مہمان تھے۔ ہر روز آپ ایک لوح نازل فرماتے جس کی مرزا سلیمان نوری مجلس میں تلاوت فرماتے تھے۔ آپ نے ہر ایک کو نئے نام سے موسوم کیا۔ تب سے آپ خود بہا کے نام سے موسوم ہوئے آخری حروف حیّ کو قدوس کا لقب عطا کیا گیا اور قرۃ العین کا نام طاہرہ رکھا گیا۔'' (۱۰)

سیّد علی محمد باب پر ایمان لانے والوں میں قرۃ العین طاہرہ کا اٹھارہواں نمبر تھا (بعض مقامات پر ستارہواں نمبر) اور وہ حروف حیّ میں شامل ہیں۔

آپ (باب) نے مومنین کو ہدایت کی کہ وہ جناب طاہرہ کے کہنے پر عمل کریں اور آپ کا ذکر حضرت طاہرہ کے طور پر کیا۔ حضرت عبداللہ اپنی کتاب 'تذکرہ الوفا' میں قرۃ العین کی بجائے اسی نام سے آپ کا ذکر فرماتے ہیں۔ حاجی جانی اپنی تاریخ میں قرۃ العین کا 'ام العالم' کے نام سے ذکر کرتا ہے۔ (۱۱)

قرۃ العین طاہرہ کا اصل نام کہ جو اس کے والدین نے رکھا، بہت کم تذکروں میں رقم ہے۔ یہ نام فاطمہ تھا۔ بہائی اس کا نام 'فاطمہ خانم' بتاتے ہیں۔

فاطمہ خانم کی پیدائش ایک مسلم مجتہد گھرانے میں ہوئی۔ والد کا نام حاجی ملا صالح تھا قرۃ العین ملا محمد صالح کی چار بیٹیوں میں سب سے بڑی تھی۔ ۱۸۱۷ سے قائم شدہ والد کے مدرسہءِ صالحی سے حصولِ درس کا آغاز کیا۔ والد کی اجازت سے وہ ان تمام دروس میں پردے کے پیچھے بیٹھ کر شریک ہوتی جو وہ اپنے طلبا کو دیا کرتا تھا۔

والد کے بڑے بھائی حاجی ملا محمد تقی بھی ایک بڑے عالم تھے۔ چھوٹے بھائی حاجی ملا علی تھے۔ طاہرہ کی شادی کم سنی ہی میں، چودہ سال کی عمر میں حاجی محمد تقی کے بیٹے ملا محمد سے ہوئی۔ ملا محمد تقی امام جمعہ بھی تھے۔ یوں

قرۃ العین ایک ملا کی بیٹی، ملا کی بیوی، ملا کی بھتیجی اور بہو تھیں۔ شادی کے بعد طاہرہ زیادہ تر اپنے والد کے گھر میں رہی طاہرہ کے تین بچے تھے۔ دو بیٹے ابراہیم اور اسماعیل اور ایک بیٹی۔ بیٹی کی وفات طاہرہ کی وفات کے کچھ عرصے بعد ہی ہوگئی تھی۔ قرۃ العین کا ایک مجتہد خاندان میں جنم لینا، اس کی خداداد صلاحیتوں کے نکھار میں معاون ثابت ہوا۔

> ''ایران کے مجتہدین نہ صرف علم وتہذیب کے مرکز ہوتے تھے بلکہ وہ سیاسی قوت کے مالک حکومت کے مشیر اور لوگوں کے پیشوا بھی ہوتے تھے۔ گویا قرۃ العین کی پرورش تہذیب و مذہب کے بہترین ماحول میں ہوئی اور اسی تہذیب کے ظاہر و باطن سے اچھی طرح واقف تھی۔''(۱۲)

ایک مجتہد اور عالم دین کی بیٹی کی حیثیت سے قرۃ العین نے علوم متداولہ کی تحصیل کی۔ اسے حدیث تفسیر، اصول فقہ، الٰہیات وفلسفہ پر کامل دسترس تھی۔ حسن وصورت اور جادو بیانی کے امتزاج سے اس کی شخصیت دو آتشہ کی کیفیت پیدا کرتی تھی۔

> ''ہمارے عصر کی عورتوں میں ایک مسلم مجتہد کی بیٹی قرۃ العین ہے۔ حضرت باب کے ظہور کے وقت آپ نے ایسی ہمت واستقامت دکھائی کہ جس کسی نے بھی آپ کی تقریر سنی وہ حیران و ششدر رہ گیا۔ حالانکہ ایران میں قدیم الایام سے پردہ کی رسم چلی آئی تھی مگر آپ نے پردہ اتار کر دور پھینک دیا اور اگرچہ عورت کا مرد کے ساتھ ہم کلام ہونا معیوب سمجھا جاتا تھا مگر اس بہادر عورت نے بڑے بڑے علماء اور فضلاء سے مناظرے اور مباحثے کیے اور سب پر غالب آئی۔ حکومت ایران نے آپ کو قید کرلیا، سڑکوں میں آپ پر پتھر پھینکے گئے اور لعنت پھٹکار کی گئی۔ آپ کو جگہ جگہ شہر بدر کیا۔ موت کی دھمکیاں دی گئیں، مگر آپ نے اپنی بہنوں کی آزادی کے لیے جدوجہد کرنے میں کبھی ہمت نہ ہاری، آپ نے نہایت بہادری کے ساتھ ظلم وستم برداشت کیے..... آخر کار آپ کی درد بھری زندگی ختم ہوئی۔ آپ کو ایک باغ میں لے گئے اور وہاں گلا گھونٹ کر آپ کو شہید کر دیا۔''(۱۳)

ایک عالم دین کی بیٹی کا ایک نئے مذہب کی طرف رجوع کرنا اور اس کے لیے اپنی جان قربان کر دینا اگر صدیوں کی نہیں تو لمحوں کی داستان بھی نہیں ہے۔

اس مذہب کی ابتدا و ترویج کا باعث اسلام میں اس عقیدے کا وجود ہے کہ جس کے تحت نامساعد حالات میں مہدی موعود قوم کی اصلاح کے لیے دنیا میں تشریف لائیں گے اور تاریخ میں اسی طرح کے مہدی مختلف حالات کے تحت سامنے آتے رہے ہیں۔

مختار مسعود اپنی تصنیف 'لوح ایام' میں صفحہ ۲۸۲ تا ۲۸۴ میں اس نئے مذہب کے آغاز و ارتقا اور اس کے پیروکاروں اور اس کی حقیقت واضح کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ انیسویں صدی میں ایران میں شیخ احمد احسائی اپنی تحریروں اور تقریروں میں اس بات کا انکشاف کیا کرتے تھے کہ چند ایسے لوگ اس رنج ومصیبت سے بھری دنیا میں

وارد ہوں گے جو مستقبل کو خوشگوار بنانے کے لیے راہ ہموار کریں گے جس طرح یوحنا بپتسمہ دینے والے نے حضرت مسیح کی آمد کی بشارت دی تھی اسی طرح شیخ احمد احسائی اور سید کاظم رشتی نے حضرت باب کے آنے کی بشارت دی۔ وہ کس راستے سے داخل ہوں گے؟ اس کا جواب بھی ان کے پاس موجود تھا یعنی وہ خود اس بھلائی کا دروازہ ہوں گے۔ ان کی بدقسمتی کہ ان کی بات پر اس طرح لبیک نہ کہا گیا جیسا کہ ان کی خواہش تھی اور وہ باب کے لقب سے محروم رہے۔ یہ لقب ان کے ایک جانشین کے لیے محفوظ رہ گیا۔ سید کاظم رشتی (وفات ۱۸۴۳ء) نے اس مذہب کی ترویج کے لیے تین سو کتابیں لکھیں۔ ان کی وفات کے بعد یہ دین تین فرقوں میں منقسم ہوا۔ کریم خانی شاخ، شیخی شاخ اور ملا حسین شاخ، ملا حسین کے مرید سید محمد علی شیرازی نے خود کو مہدویت کا باب کہا۔ اس کے مرید بابی کہلائے۔ اس کے خاص مریدوں میں یحییٰ نوری (صبح ازل) مرزا حسین علی نوری (بہا اللہ) اور قرۃ العین طاہرہ شامل تھے۔ باب نے اسے قرۃ العین کا لقب دیا اور طاہرہ تخلص عطا کیا۔

سیّد علی محمد باب (۱۸۵۰۔۱۸۱۹) اس نئے دین کی تبلیغ و اشاعت کے لیے سرگرم عمل ہوا۔ مجتہدین نے بابیوں پر کفر کا فتویٰ لگایا۔ بابیوں نے قرۃ العین کے مجتہد سسر کو قتل کیا۔ قتل کے الزام میں قرۃ العین کی گرفتاری کے لیے چھاپے مارے جاتے رہے مگر وہ فرار ہو کر خراسان چلی گئی۔ علی محمد باب کو گرفتار کر کے آذربائی جان کے قلعے میں محبوس کر دیا گیا۔ حکمران وقت ناصر الدین خاچار نے ایک بحث کا بندوبست کیا۔ مناظرے میں کئی مجتہد شریک ہوئے۔ وہ مجتہد جن کی رگوں میں مذہب اور علم خون بن کر دوڑ رہا تھا۔ ان کے دلائل کے سامنے وہ لاجواب ہو گیا۔

علی محمد باب نے بیشتر مسائل سے لاعلمی کا اظہار کیا۔ زبان، قواعد و ضوابط کی پاسداری چاہتی ہے۔ اس کی فارسی و عربی زبان، اس کی علمیت کا پول کھولتی تھی۔ اس کا لہجہ اور تلفظ، اس کے فریب کا پردہ چاک کرتے تھے۔ علی محمد باب کو سزائے موت سنادی گئی۔ اسے قلعہ کی دیوار کے ساتھ باندھ دیا گیا۔ گولیوں کی بوچھاڑ نے چہار جانب دھواں پھیلا دیا۔ چند لمحوں بعد دھواں ختم ہوا تو مجمع یہ دیکھ کر حیران ہوا کہ وہاں لاش کا نام بھی نہ تھا بابیوں نے اسے اپنے دین کی حقانیت اور باب کا معجزہ قرار دیا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس پسندیدہ بندے کو آسمانوں پر زندہ اٹھالیا ہے۔ اصل حقیقت یہ تھی کہ نشانہ خطا گیا تھا۔ گولیاں باب کو لگنے کے بجائے رسیوں کو لگیں اور باب کو فرار ہونے کا موقع مل گیا۔ وہ بھاگا لیکن کہاں، چھپنے کے لیے جس کمرے میں داخل ہوا وہ انہی پہرے داروں کا نکلا، اب اس کا بچنا مشکل تھا۔ یوں علی محمد باب کا خاتمہ ہوا۔ (۱۴)

خاص بات یہ ہے کہ پچیس سال کی عمر میں باب کا دعویٰ کرنے والے اور اس دعویٰ کے بعد رہائی و گرفتاری کے مرحلوں سے گزرنے والے انتیس سالہ علی محمد باب نے موت سے ایک روز قبل مریدوں پر اپنی حقیقت واضح

کردی......دوستو کل جب تم سے مرے بارے میں استفسار کیا جائے تو تقیے سے کام لینا اور میرا انکار کر دینا۔(۱۵)

اس کے اس اعلان کے باوجود اس کے مرید جو جمود و لاحاصلی کے ماحول سے بددل تھے۔اس کی اس نصیحت کو در خور اعتنا نہ جانتے ہوئے اپنے مذہب پر عمل پیرا رہے۔البتہ یہ ہوا کہ اس کی موت کے فوراً بعد یہ جذباتی جماعت دو گروہوں میں تقسیم ہو گئی۔ بہائیت اور ازلیت۔علی محمد باب بہاءاللہ کی خوشخبری دینے والے اور دروازہ تھے۔ بابی مذہب کے آغاز کے نو سال بعد ۱۸۶۳ء میں بہاءاللہ (۱۸۹۲۔۱۸۱۷) نے اپنی الواح میں اپنی ذات کی طرف اشارہ دے دیا تھا اور دس سال بعد اپنے حلقہء احباب میں اپنے موعودہ ظہور ہونے کا اعلان کیا۔یوں محمد علی باب نے جس کے لیے راستہ ہموار کیا تھا۔وہ منظر عام پر آ گیا اور اتنا مقبول ہوا کہ اس کے کلام کی شرحیں لکھی جانے لگیں۔(۱۶)

۱۹۴۸ء میں اسے اسلام سے الگ ایک باقاعدہ مذہب تسلیم کیا گیا۔ بابیت کی تعلیمات و عقائد اسلامی تعلیمات سے یکسر مختلف تھیں۔

> ''......ان کے نزدیک باب کی فارسی تعلیمات پر مبنی کتاب ''بیان'' قرآن کی طرح اللہ کا کلام ہے۔ نیز باب کا مرتبہ (نعوذ باللہ) پہلے تمام نبیوں سے بڑھ کر ہے۔وہ قرآن مجید کا آخری شریعت ہونے سے بھی انکار کرتے ہیں اور قرآن کو نامکمل قرار دیتے ہیں۔(نعوذ باللہ) حج بیت اللہ کا مقام بھی ان کے نزدیک مکہ معظمہ نہیں اور نہ ہی یہ لوگ بیت اللہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے ہیں۔ ان کے نزدیک گذشتہ شریعت منسوخ ہو چکی ہے۔نماز، روزہ اور دوسری عبادات اور نبی ﷺ پر درود و سلام بھی غیر ضروری ہے۔(نعوذ باللہ) بابیوں کے نزدیک ہر ایک ہزار سال بعد گزشتہ شریعت تبدیل ہو جاتی ہے۔لہٰذا آپ ﷺ کی شریعت بھی اب باقی نہیں رہی (نعوذ باللہ) اب بابیت پر عمل کرنا لازم ہے اور یہ بھی ایک ہزار سال بعد خود بخود منسوخ ہو جائے گی۔''(۱۷)

دوا یا خوراک کا زائد المعیاد ہونا سنتے آئے ہیں۔مذہب کا زائد المعیاد ہو کرنا کارہ ہو جانا یا کارآمد نہ رہنا یا نقصان دہ ہونے کا تصور پہلی مرتبہ بابیت میں دکھائی دیتا ہے۔

> ''شیخ احمد احسائی کی تعلیمات میں ایک تعلیم جس کے جی اٹھنے کے اعتقاد کے بارے میں تھی۔آپ نے فرمایا کہ جسم مرنے کے بعد زندہ ہوگا بلکہ مٹی میں مل کر مٹی ہو جائے گا۔مگر رُوح آسمان پر اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں حاضر ہو جاتی ہے۔''
>
> دوسری تعلیم یہ تھی کہ خدا ہمیشہ اپنے بندوں کی تربیت کے لیے معلم بھیجتا رہا ہے۔اس کا یہ کرم جاری ہے اور ہمیشہ جاری رہے گا۔معلم خلق خدا کی رہنمائی کے لیے آتے رہیں گے۔(۱۸)

بابیت کے عقائد اور تعلیمات، اسلامی تعلیمات سے متصادم ہیں، قابل غور امر یہ ہے کہ ایک مجتہد عالم خاندان سے تعلق رکھنے والی مذہبی تعلیم سے مکمل واقفیت اور عبور رکھنے والی اس ذہین و فطین و نابغہء روزگار خاتون نے

کن وجوہات کی بنا پر اپنا مسلک تبدیل کیا۔ کبھی یوں بھی ہوا ہے کہ بے انتہا ذہین شخص کی ذہانت یکدم اپنا رخ بدل لیتی ہے۔ علم کی انتہا حیرت ہے۔ اس انتہا کا انجام غیر معمولی ہوتا ہے اور بسا اوقات نا قابل قبول بھی۔ مذہب میں کیا' کیوں' کیسے کی کھوج انسان کو صراط مستقیم سے بھٹکا دیتی ہے۔ مذہب میں جذب وجنوں کی کیفیت مرد صوفی کو'انا الحق' کا نعرہ بلند کرنے پر مجبور کر دیتی ہے۔

دل ہر قطرہ ہے سازِ انا البحر
ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھنا کیا

وہ خود کو حق پر سمجھتا اور دوسروں کی نگاہوں میں گنہگار ٹھہرتا ہے۔ لا الٰہ اللہ کا نعرہ مستانہ، واجب القتل ٹھہراتا ہے۔ بے شک مجذوب سرمد کہتا رہے کہ مجھے لا الٰہ (نہیں ہے کوئی خدا) کی منزل سے گزر لینے دو' جب یقین ہو جائے گا کہ نہیں ہے کوئی خدا تو الا اللہ کا درجہ آئے گا، سوائے اللہ کے، لیکن یہ اسرار و رموز کی باتیں ظاہر بین کیا جانیں، انہیں تو دنیا اسے مجذوبوں اور مجنوؤں سے پاک چاہیے۔

ایک ذہین وفطین خاتون جو علم وعرفان، زہد وتقویٰ، شعر وادب میں یکتائے روزگار تھی۔ حسن وجمال میں اپنی مثال آپ، نادرہ روزگار، شیر دل وعالی ہمت خاتون جو متجر عالمہ، جادو بیان خطیبہ، شعلہ بیاں مقرر تھی۔ اس کے آبائی مذہب سے کنارہ کر لینے کی وجوہات ان کے علاوہ کچھ اور بھی ہو سکتی ہیں۔

ایران ساکت وجامد روایات اور رسوم ورواج کی قیود میں جکڑی وہ ارض کائنات تھی کہ جہاں خواتین کے لیے پابندیاں، انہیں پابند سلاسل کرنے کے مترادف تھیں۔ پردے کا رواج شدت سے تھا۔ عورت کی آزادی اور اظہار رائے کا مطلق تصور نہ تھا۔ قرۃ العین طاہرہ جیسی سحر انگیز شعلہ بیان شخصیت کے ذہن ودل میں خیالات و سوالات کا ازدحام تھا۔ ان حالات میں اس کے لیے باپردہ رہنا یا روایتی انداز زیست اپنائے رکھنا ممکن نہ تھا......ترک رسوم، مثبت اقدار کی طرف بڑھتے قدم، اتحاد انسانیت کی آرزو، بیداری نسواں اور دنیا میں امن و بھائی چارے کا قیام قرۃ العین کی زندگی میں یہ مقاصد ہمیشہ اہم رہے ہیں۔ ان آفاقی وکائناتی معاملات ونظریات سے قطع نظر اگر قرۃ العین کی ذاتی زندگی پر نگاہ کی جائے تو یہ نتیجہ اخذ کرنے میں دیر نہیں لگتی کہ قرۃ العین اور اس کی اس زندگی میں کہیں مطابقت نظر نہیں آتی۔ بے شمار خواتین وہ کام تمام عمر سرانجام دیتی رہتی ہیں جو وہ کرنا نہیں چاہتیں اور جو کرنا چاہتی ہیں اس کے لیے نہ ان کے پاس وقت ہے نہ مواقع نہ اجازت......احتجاج ومزاحمت یا مصالحت، ان حالات میں کون سا رویہ بہتر ہوگا۔

قرۃ العین طاہرہ نے احتجاج ومزاحمت کی راہ اپنائی اور ہر اس روش سے انکار وانحراف کا رستہ اپنایا جو اس

کے نزدیک درست نہ تھا۔ قرۃ العین طاہرہ کی شادی کم سنی میں ہی اپنے عم زاد سے ہوئی۔ اس معاشرے میں عم زاد سے عشق مشہور سہی، لیکن قرۃ العین کے ساتھ معاملہ برعکس تھا۔ شوہر اس کی ذہانت، لیاقت حسن وخوبصورتی اور شعلہ بیانی کہیں بھی، اس کی نظر میں اس سے مطابقت نہ رکھتا تھا...... ہر چند کہ وہ حسن وخوبصورتی میں کسی سے کم نہ تھا۔ نجف اشرف میں اس کی قابلیت کا چرچا تھا اور علمی معاملات اس نے کئی مشکل مسئلے اس نے حل کیے تھے۔ انتہا سے زیادہ تعریف وتوصیف انسان کو خوش فہمیوں میں مبتلا کر دیتی ہے۔ طاہرہ کی شخصیت ایسی ہے کہ اسے دوسرے طبقے نے ہاتھوں ہاتھ لیا اور اسے اپنے آبائی مذہب سے تعلق رکھنے والے اعزا واقربا علما کی ملامت بھی واپس نہ لاسکی۔

آپ باز آئیں ملامت سے مری
شوق بڑھتا ہے ملامت سے مرا

بلکہ مخالفین نے شوق کو اور ہوا دی۔ اس زمانے کی معاشرتی وسیاسی حالت دیکھی جائے تو تمام معاشرہ سازشوں اور خودغرضیوں کا شکار تھا۔ انحطاط پذیر اور زوال آمادہ ساکت وجامد فضا سے سبھی اکتائے ہوئے تھے۔

> ''......اور چونکہ ایک جمود اور لاحاصلی کا ماحول تھا اور لوگوں کے ذہن اور رُوح میں ایک خلا کی سی کیفیت تھی، اس لیے زود اعتقاد طبقوں نے اس دعوے کو تسلیم کر کے اپنے روحانی خلا کو پورا کرنے اور اپنی زندگی میں کچھ معنی پیدا کرنے کا انتظام کیا۔ قرۃ العین اپنے باپ کی زیرِ نگرانی تعلیم حاصل کر رہی تھی، لیکن اس کی رُوحانی تشنگی اس علم سے آسودہ نہ ہو سکی جس میں بوجھ تھا جان نہیں تھی۔ شیخ احمد احسائی اور سید کاظم رشتی کی تعلیمات میں اس کو کچھ تازہ ہوا چلتی ہوئی محسوس ہوئی۔ باپ اور چچا اس تعلیم کے مخالف تھے۔ سید کاظم سے قرۃ العین کی خط وکتابت تھی۔ ان سے ملنے کا شوق طاہرہ کو ۱۸۴۳ء میں کربلا لے گیا۔ لیکن اس کے کربلا پہنچنے سے دس دن پہلے سید کاظم کا انتقال ہو چکا تھا۔ طاہرہ سید کاظم رشتی کے مکان ہی میں رہنے لگیں اور ان کے کچھ شاگردوں کو درس دینے لگی۔''(۱۹)

انہی دنوں ایک روز قرۃ العین نے خواب میں دیکھا ایک نوجوان ہوا میں کھڑا رکوع کی حالت میں مناجات کر رہا ہے۔ صبح بیدار ہونے پر اس نے وہ مناجات لکھ لی اور جب ملاحسین بشروی شیراز کی طرف روانہ ہونے لگے تو قرۃ العین نے ان سے کہا کہ وہ موعود ہستی کو ضرور پالیں گے اور جب ان سے ملاقات ہو میرا یہ خط ان کی خدمت میں پیش کر دیا جائے۔ ملاحسین بشروی کی ملاقات محمد علی باب سے شیراز میں ہوئی۔ ملاحسین بشروی نے باب کی حقانیت کو تسلیم کیا اور قرۃ العین کا تحریر کردہ خط بھی پیش کیا محمد علی باب نے اسے حروف حیّ میں شامل کر لیا۔ ادھر باب کی کتاب احسن القصص طاہرہ کے زیرِ مطالعہ آئی تو وہ یہ دیکھ کر حیران رہ گئی کہ اس میں وہی مناجات حرف بہ حرف درج تھی۔ اس بات نے اس یقین کو اور تقویت دی جو طاہرہ کے دل میں تھا کہ علی محمد ہی نئے باب یعنی مظہر ظہور

الٰہی ہیں۔ (۲۰)

قرۃ العین طاہرہ کا شہر قزوین علما کا گڑھ کہلاتا تھا۔ سو سے زائد عالم اس وقت بھی شہر میں موجود تھے۔ ہر عالم قرآن و حدیث و تفسیر و فقہ میں بے مثال تھا۔ ادھر طاہرہ کا وسیع مطالعہ اور باطنی جوش و خروش اور انقلاب آفرین خیالات و نظریات، ہر سوال کا جواب، اس کے پاس موجود ہوتا۔ خاندان کے علما ہوں یا شہر کے، اس نے سبھی کا مقابلہ حد درجہ دلیری سے کیا۔ اسے اپنی تعلیمات کے فروغ کے لیے قزوین شہر مختصر دکھائی دینے لگا۔ اس نے مختلف شہروں کا رخ کیا۔ جہاں عالم و مفتی پہلے ہی منتظر و تیار ہوتے۔ ان مناظروں اور مباحثوں میں نامور اہل علم کے علاوہ عوام بھی ذوق و شوق سے شریک ہوتے۔ اس کی شعلہ بیانی و بے نظیر فصاحت و بلاغت خاص و عام کو مسحور کر دیتی۔ اس کی برجستہ تقاریر نہ صرف خواتین کی طرف سے داد وصول کرتیں بلکہ طبقہ علما بھی حیرت زدہ رہ جاتا اور لاجواب ہو کر اٹھ جاتا۔

ان حالات میں طاہرہ کی ذاتی زندگی کا متاثر ہونا کوئی حیرت انگیز امر نہ تھا۔ طاہرہ اپنے مشن سے واپس اپنے گھر آئیں تو اہل خانہ کی سرزنش کا جواب عقلی دلائل اور علمی براہین سے دینے کی کوشش کرتی رہیں۔ زجر و توبیخ اور لعنت و ملامت کے اس سیلاب میں قرۃ العین نے اپنے شوہر کے گھر، جہاں وہ پہلے بھی بہت کم عرصہ رہی تھیں جانے سے انکار کر دیا۔ انہی دنوں قرۃ العین کے سسر ملا محمد تقی مسجد میں قتل کر دیے گئے۔ الزام قرۃ العین پر بھی عائد ہو، کیونکہ وہ کچھ روز پہلے ہی کہہ چکی تھیں کہ ''چچا! میں تیرا منہ لہو سے بھرا ہوا دیکھ رہی ہوں'' ملا محمد تقی کو خنجر منہ پر مار کر شہید کیا گیا تھا۔ بعدازاں ملا عبداللہ صالح شیرازی نے قتل کا اعتراف کر لیا۔ قرۃ العین کو ان کے والد کے گھر نظر بند کر دیا گیا۔ وہ باب پر نازل ہونے والی الواح کے فارسی تراجم اور حاشیے لکھتی رہی۔ عبادت و مناجات میں مصروف رہی۔ اس کی شاعری محبوب کے حسن و جمال، لطف و کرم اور شفقت و مہربانی کے تذکرے سے مملو تھی، اس امید کے ساتھ کہ اس کی محبت دل سے وہم و گمان دور کر کے اس کے قلب کو روشن اور شجاع کر دے۔

بخیالت ای نکو رو بدام باشد این دل
بجمالت ای نکو خو بکلام باشد این دل
بتلطّف و تکرّم بتعطّف و ترحّم
بُر باز ما توّہم کہ ہمام باشد این دل

(اے حسین محبوب یہ دل ہمیشہ تیرے ہی خیال میں رہتا ہے۔ یہ دل ترے ہی جمال سے ہم کلام رہتا ہے۔ لطف و کرم اور شفقت و مہربانی سے ہمارے توہم کو دور کر دے تاکہ یہ دل دلیر و شجاع ہو جائے۔)

قرۃ العین کو محسوس ہوا کہ اب قزوین میں اس کا قیام بے کار ہے وہ اس شہر کو، اس جگہ کو چھوڑنا چاہتی تھی کہ جہاں اس کے شوہر اور چچازاد نے اسے زہر دینے کی کوشش بھی کی تھی۔ تعلیمات کا سلسلہ چوری چھپے جاری تھا لیکن وہ اپنی دنیا سے کٹ کر اب یہاں رہنا نہ چاہتی تھی' چنانچہ اس نے قزوین کو خیر باد کہا اور نہایت خاموشی سے چھپتی چھپاتی وہاں سے نکل گئی۔

''......اس کے سامنے کھلی زمین اور کھلا آسمان تھا۔ دشت نور اس وقت تک رہنا چاہیے جب تک اس صحرائے حیات کو پار نہ کرلے۔ راہ میں کوئی شجر سایہ دار نہیں تھا۔
وہ تو خود دھوپ تھی کہ حیات بخش عناصر اس سے عبارت تھے۔ ''باب'' جو خود آئینہ تھا' شش جہات سے اس کے مقابل تھا۔ ہر طرف وہ ہی وہ تھا۔ لقا اللہ، ماکو اس کے بیان کا نقطہ تھا۔ بہا اللہ کہ وزیر زادہ تھا۔ صاحب عزو جاہ تھا۔ باب کا خاص الخاص معتقد تھا۔ وہ چاہتی تھی کہ ماکو جائے اس سے ملے اور اپنی جان کا بوجھ اٹھائے جو تھک چکی ہے اس آستان پر رکھ دے۔ مگر بہا اللہ نے اسے روکا۔ ''یہ کیسے ممکن ہے کہ تم وہاں جاؤ اور چھپی رہو۔ خطرات اور ناقابل برداشت مصائب کا مقابلہ ممکن نہیں ہوتا۔ اس نے کہا میں ان خطرات سے نہیں ڈرتی۔''(۲۱)

قرۃ العین جانتی تھی کہ:

یہ عشق نہیں آساں، بس اتنا ہی سمجھ لیجے
اِک آگ کا دریا ہے اور ڈوب کے جانا ہے

وہ اپنے مقصد کی تکمیل میں ہر خدشے اور ہر خطرے کا مقابلہ کرنے کے لیے ہمہ وقت تیار رہی ہر چند کہ اس امر سے بھی آگاہ تھی کہ عشق بازیچہ اطفال نہیں ہے۔

نہ بازی است رفتن بمیدان عشق
کہ از صد ہزاراں یکی پافشرد

(میدان عشق میں کودنا کوئی کھیل تو نہیں ہے۔ ہزاروں لاکھوں میں کوئی ایک ہی اس پر تیار ہوتا ہے)

زندگی اور موت، اذیت و راحت، غم اور خوشی سبھی لفظ اس کے لیے مترادف ہوگئے۔ شک و شبہ، شدید تذبذب، اندیشہ، ڈر، خوف، عشق کی اس راہ پرخطر میں یہ سب لفظ بے معنی ہوکر رہ گئے۔ اس کی شاعری میں برتے گئے الفاظ، اس کا لہجہ، انداز اور اسلوب روایتی ہے۔ وہی قدیم خوبصورت کلاسیکی شاعری میں علامات و استعارے، لیکن اس کے اشعار انقلاب برپا کرتے نظر آتے ہیں۔ بات اعلیٰ حکام کی ہو یا اس کی گفتگو واعظ و شیخ سے ہو۔ اس کے بے باکانہ لہجہ اور جراتِ انداز حیران کن ہے۔

محتسب است و شیخ و من صحبت عشق در میان

از چہ کنم مجابشان پختہ یکی و خام دو

(ادھر محتسب ہے شیخ ہے اور ادھر میں ہوں عشق کی گفتگو درمیان ہے۔ میں ان کو جواب کیوں کر دوں کیونکہ پختہ ایک ہے اور وہ خام دو ہیں۔)

دیگر شنید شیخ ہر مسند تز دیر

دیگر نہ شود مسجد دکان تقدیس

ببریدہ شود رشتہ تحت الحنک ازدم

نہ شیخ بجا ماند، نہ رزق و تدلس

ترجمہ: اب شیخ مسندِ مکر و تزویر پر نہ بیٹھے۔ اب کسی مسجد تقدس کی دکان نہ بنے۔ دستار کا طرہ کاٹ دیا جائے تاکہ نہ شیخ اپنے منصب پر رہے نہ ہی اس کا مکر و فریب

جناب طاہرہ ایسی مردانگی سے شہادت ثابت قدمی اور قدرت دکھاتیں کہ جو بھی ان سے ملتا یا گفتگو کرتا یا سنتا وہ اپنی فکر میں وسعت پاتا اور اس ذمہ داری کا بخوبی احساس کر لیتا جو عورتوں پر عائد ہوتی ہے۔[۲۲]

عشق قرۃ العین طاہرہ کی شاعری کا بنیادی استعارہ ہے۔ آتش عشق کے سرخ لپکتے شعلے اس کے جسم و جاں کو اپنے حصار میں لیے ہوئے ہیں۔ ابھی وہ اس منزل پر نہیں پہنچی کہ جلا ہے جسم جہاں دل بھی جل گیا ہوگا، کریدتے ہو جواب راکھ جستجو کیا ہے۔۔۔ ابھی وہ بھڑکتا شعلہ ہے۔ علامہ اقبال جاوید نامہ کے پیرومی کی رہنمائی میں فکری سفر میں جب فلک مشتری تک پہنچتے ہیں تو قرۃ العین طاہرہ خاتون عجم منصور حلاج اور غالب، سرخ دہکتے لبادوں میں ملبوس دکھائی دیتے ہیں، جن کے چہرے سوز دروں سے چمک رہے ہیں۔ عشق ہی سے سوز حیات اور کائنات میں جذب و کیف، رنگ و خوشبو کا وجود ہے۔ قرۃ العین عشق مجازی میں بھی گرفتار ہے اور عشقِ حقیقی کی بے قراری اور تڑپ اسے کو بہ کو تلاش محبوب میں سرگرداں رکھتی ہے۔ منزل عشق تک رسائی ہی کی خواہش میں وہ غم و محن، رنج و ملال اور تمام تر آزمائشوں کو بخوشی جھیلتی ہے۔ اپنی شناخت کی متلاشی ہے اور اس تلاش میں اسے دل ہر قطرہ ہے سازِ انا البحر کا پیغام سنائی دیتا ہے۔

من زیم تو نیم ہم نی زکم و زبیش ہم

چوں بتو متصل مقدم بے حد انتہا منم

ترجمہ: میں تیرے دریا سے جدا نہیں ہوں۔ اس سے کم و بیش نہیں ہوں۔ میں جب سے تجھ سے ملی ہوں۔ بے

حد اور بے انتہا ہو گئی ہوں۔

قرۃ العین طاہرہ کی شاعری، محبت کی شاعری ہے۔ اس کے اشعار محبوب کے حسن و جمال اس کی تعریف وتوصیف، قدر و منزلت اور اس کے نور کے سامنے خود کو ایک ذرہ سمجھنے اور اس کی محبت میں فنا ہو جانے کی خواہش پر محیط ہیں۔

بگذر زمنزل ماومن بگزین بملک فنا وطن

فاذا دخلت زا فلقد بلغت بماتشا

ترجمہ: ما اور من کی منزل سے گزر جا۔ ملک فنا کو اپنا وطن بنانے جب تو ایسا کرے گا تو یقیناً اپنے مقصد کو پالے گا

قرۃ العین طاہرہ کے شعری منظر نامے میں تشبیہات استعارات، علائم، کنایہ، مراۃ النظیر وصنعت تضاد نمایاں ہے۔ واحد متکلم میں کہی گئی غزلیں قاری کو شاعرہ کے بے حد قریب کر دیتی ہیں۔ احساس برتری کبھی مبالغہ آرائی کی حد کو چھو لیتا ہے اور کبھی طاہرہ سوز دروں سے یوں مضطرب ہوتی ہے کہ اسے دونوں جہاں اور اس میں اپنی ہستی سبھی ایک ذرہ ناچیز اور محبوب کی ذات تمام عالم پر محیط دکھائی دیتی ہے۔ ایجاز و اختصار اس کے شعر کا اہم وصف ہے ایک لفظ بھی غیر ضروری طور پر برتا نہ گیا اور مفہوم کی ادائیگی مکمل انداز میں سامنے آئی۔ اس کے لفظ توانائی رکھتے ہیں۔ توانائی، تازگی اور قطعیت کو درست طور پر برتا جانا شعر کو حسن و خوبی عطا کرتا ہے۔ اس کا قطعی لہجہ قاری کو اس سے متنفر نہیں کرتا بلکہ غیر شعوری طور پر وہ اس سے متفق ہو یا نہ ہو اثر ضرور قبول کرتا ہے۔

وہ اپنے داخلی آہنگ کو لفظی پیکر دینے کا سلیقہ رکھتی ہے۔ آواز اور صوتیات کے اتار چڑھاؤ پر جوش و مترنم بحریں، قوافی و ردیف کا انتخاب طویل بحر میں کہی گئی غزلیں، پڑھنے سے زیادہ سننے سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کی شاعری کا اسلوبیاتی تجزیہ کیجئے تو محسوس ہوتا ہے کہ وہ لکھنے سے زیادہ کہنے کی قائل ہے۔ گفتگو کا لہجہ لفظوں کی ترتیب اور نشست و برخاست شعر کو روانی عطا کرتی ہے اور تاثیر بھی۔ اس امر سے صرف نظر ممکن نہیں کہ جوش طبیعت، ہجر و فراق کی تپش اور شدید نوعیت کے احساسات نے تکرار لفظی اور تکرار حرفی سے نغمگی ہی نہیں گہرا تاثر پیدا کیا ہے۔

گر بتو افتدم نظر چہرہ بہ چہرہ رو برو

شرح دہم غم تو را نکتہ بہ نکتہ مو بہ مو

ترجمہ: اگر مجھے ترے روبرو ہونے اور آمنے سامنے آنے کا موقع ملے تو میں تراغم نکتہ بہ نکتہ اور ہو بہو بیان کروں۔

از پئے دیدن رخت ہمچو صبا فتادہ ام

خانہ بخانہ، در بدر، کوچہ بہ کوچہ، کو بہ کو

ترجمہ: میں ترے چہرے کے دیدار کے لیے بادِ صبا کی مانند گھر گھر، دردر اور کوچہ کوچہ پھرتی ہوں۔

می رود از فراق تو خون دل از دو دیدہ ام
دجلہ بہ دجلہ، یم بہ یم، چشمہ بہ چشمہ، جو بہ جو

ترجمہ: تیرے ہجر و فراق میں میری آنکھوں سے دجلہ دجلہ، دریا دریا، چشمہ چشمہ اور نہر نہر خون بہہ رہا ہے۔

در دل خویش طاہرہ گشت و ندید جز تُرا
صفحہ بہ صفحہ، لا بہ لا، پردہ بہ پردہ، تُو بہ تُو

ترجمہ: طاہرہ نے اپنی کتاب دل کا ایک ایک صفحہ ایک ایک تہہ اور ایک ایک پردہ دیکھ لیا لیکن وہاں ترے عشق کے بغیر کچھ بھی نہ پایا......

کعبہ توئی، صنم توی دیر توی حرم توی
دلبر محترم توی، عاشق بینوا منم

ترجمہ: تو ہی کعبہ ہے، تو ہی صنم ہے، تو ہی دیر ہے تو ہی حرم ہے۔ محترم محبوب تو ہی تو ہے میں تو محض بے نوا عاشق ہوں۔

قرۃ العین نے اپنی شاعری میں مختلف تخلص طاہرہ، قرۃ اور طوطی برتے ہیں۔ طاہرہ کی غزلیات کی زبان مغلق اور لغات نامانوس ہیں استعارات و کنایات قدیم و روایتی ہیں، عربی کے مشکل ترین الفاظ بھی مستعمل ہیں، شعری موضوعات میں محبوب کی مدح و ثنا، ہجر و فراق، بشارتِ ظہور، شوقِ دیدار و شوق شہادت غم و ابتلا پیغام انقلاب نمایاں ہیں، نظمیں صاف و شستہ فارسی، سادہ و سلیس عربی اور بعض اوقات ادق عربی و فارسی الفاظ و تراکیب بھی نظر آتی ہیں مثنوی، قصیدہ، غزل اور نغمات جیسی اصناف سخن میں طبع آزمائی کی ہے۔

قرۃ العین طاہرہ، یک پارہ آتش است، دلش نام کردہ اند، کی کیفیت سے دوچار رہی۔

زدلم شرارہ بارد کہ نسب زنار دارد
زچہ روثمر نیارد کہ بکام باشد این دل

ترجمہ: مرے دل سے وہ شعلے برستے ہین جو آگ کی نسل سے ہیں پھر اس کا کوئی نتیجہ کیوں نہیں نکلتا کہ دل کی مراد بر آئے۔

بدیار عشق تو ماندہ ام کس ندیدہ عنایتی
بہ غریبم نظری مکن کہ تو پادشاہ ولایتی

ترجمہ: میں تمہارے عشق کے دیار میں پڑی ہوئی ہوں۔ کسی سے کوئی لطف و کرم نہیں دیکھا۔ میری غریب الوطنی پر ایک نظر ڈالیں لو کہ تم ہی بادشاہ ولایت ہو۔

علی محمد باب جس نے اسے طاہرہ کا لقب دیا تھا، اس کا نادیدہ محبوب تھا۔

دوسری طرف باب پابند سلاسل تھا۔ ''باب'' کو ماکو سے تہران لے جایا گیا۔ اس پر سختیاں اور پابندیاں زیادہ کر دی گئیں۔ قید کے دوران وہ بائبل اور تورات اور آسمانی صحیفے پڑھتا تھا اور البیان لکھنے میں لگا رہتا تھا کہ اس پر کلام نازل ہوتا ہے۔ اس نے محمد علی بارفروش کو دستارِ فضیلت اور باب الباب کو بھی دستار بخشی تھی۔۔ بارفروش کے دل میں شک و شبہات تھے، مگر وہ ایسا جوان تھا، جس نے جو راہ ایک بار اختیار کر لی اس پر زندگی اور موت کی پرواکیے بغیر اسے چلنا تھا۔۔ قرۃ العین کا حسن اور جاذبیت اسے اس عمل سے زیادہ پر کشش لگتی تھی، جس کا اسے دعویٰ تھا۔۔ اس کے باوجود کہ وہ عمر میں اس کی بڑی بہن کے برابر ہو سکتی تھی وہ اس کے عشق میں مبتلا ہو گیا۔ (۴۴)

وہ باب کے علم و دانش سے مرعوب ہو کر اس پر ایمان لائی تھی اور اس سے والہانہ محبت کرنے لگی تھی وہ اس کے خوابوں کی تعبیر تھا۔ وہ مبہم سے خواب جنہیں وہ بچپن سے دیکھتی آ رہی تھی۔ نارسائی کا دکھ ہمیشہ اس کے ساتھ رہا۔ وہ دیدار سے ہمیشہ محروم رہی۔ وہ اس کے فراق میں شعر کہتی رہی۔ لوگ داد دیتے رہے۔ علی محمد باب بہاالله کی نوید دے چکا تھا۔

> ''......طہران میں حضرت طاہرہ کے رشتہ داروں میں سے ایک نے مجھے بتلایا کہ حضرت طاہرہ نے شہنشاہ کو بتلا دیا کہ آپ حضرت بہاالله کو مانتی ہیں اور حضرت بہاالله نے آپ کو حکم دیا ہے کہ نئے یوم الله کا اعلان کریں۔ میں نے اس سے وضاحت کے لیے پھر پوچھا کہ کیا اس کی مراد حضرت باب سے ہے۔ مگر اس نے کہا نہیں میں نے حضرت بہاالله کہا تھا۔'' (۴۵)

طاہرہ کے اشعار اس سرخوشی کو ظاہر کرتے ہیں جو آفتاب بہا کے منظرِ عام پر آنے سے ہوئی۔ عربی و فارسی کے تال میل سے پیدا ہونے والے آہنگ نے اس کیفیت کو دو چند کر دیا ہے جو اسے آفتاب بہا کے طلوع ہونے سے ہوئی۔

طلع البہاء واشرقت ظہر البہاء والمعت

فلل الوجود نسیّرت فلکا لوجہ جمالہ

ترجمہ: آفتاب بہا طلوع ہو کر خوب چمک رہا ہے۔ بہا ظاہر ہو کر درخشاں ہو گیا۔ عالمِ وجود کے پہاڑ اس کے حسین و جمیل چہرے کے اردگرد طواف کرنے لگے۔

عبدالحلیم شرر زریں تاج کی شاعری میں الفاظ کے درو بست، ہنرمندی و چابک دستی کو سراہتے ہوئے استفسار کرتے ہیں کہ تمام فارسی دواوین کھنگال ڈالیے، ان کا جواب ملنا مشکل ہے۔ان میں کیسا جوش وذوق، کیسی فصاحت و بلاغت، کیسی بلند خیالی اور شوکتِ الفاظ ہے، وہ کون سی شاعرانہ خوبی ہے جو اس کے اشعار میں موجود نہیں۔

قرۃ العین کا اسلوبِ شعران تمام واقعات وسانحات سے تشکیل پاتا ہے جن سے وہ گزری، لفظ صدیوں پرانے سہی لیکن قرۃ العین کی انفرادی حسیت نے انھیں نئی معنویت دی، یہ اسلوب اس کی شناخت کا باعث ہوا، یوں اسلوب و شخصیت لازم وملزوم ٹھہرے۔قرۃ العین ایک نئے لہجے کی بانی اور نئے لحن سخن کی موجد قرار پائی۔ یہ لہجہ اور لحن بابی (محمد علی باب صرف شخصیت کا اثر) بعد میں بہائی (پورے مذہب کا اثر) اس کی شاعری کی خصوصیت بن گیا۔علی محمد باب، ملا حسین بشروی (باب الباب)، محمد علی بارفروش (جناب قدوس) اور قرۃ العین طاہرہ کے انقلاب آفرین خیالات عوام کو ایک نیا رُخ، ایک نیا اندازِ زیست دینا چاہتے تھے۔وہ ظلم کو مٹانا اور جہالت کو دور کرنا چاہتے تھے۔مساوات اور عدل کی حکمرانی کے خواہش مند تھے۔

محکوم شود ظلم بہا زوئے مساوات
معدوم شود جہل ز نیروے تفرس
گسترده شود در ہمہ جا فرشِ عدالت
افشانده شود درہمہ جا تخمِ تونس

ترجمہ: مساوات کی طاقت سے ظلم کو دبا دیا جائے۔جہالت' علم و فراست کو طاقت سے مٹ جائے۔ہر جگہ فرش عدالت بچھا دیا جائے اور ہر مقام پر دوستی و موانست کا بیج بو دیا جائے۔

یہ خیالات اگر مذہب سے متصادم نہ ہوتے تو شاید عملی طور پر وہ کامیاب ہو جاتے۔علی محمد باب اور محمد علی بارفروش اپنے مذہب کی تبلیغ میں انتہا پسند ہو رہے تھے۔ملک شورشوں کی زد میں تھا۔ ہر دو مذاہب کے افراد ایک دوسرے سے برسرِ پیکار تھے۔علی محمد باب اور محمد علی بارفروش کو سزائے موت دے دی گئی۔قرۃ العین طاہرہ بھی گرفتار کر لی گئی۔بادشاہ کے دربار میں پیش ہوئی۔بادشاہ حسن جہاں سوز دیکھ کر حیران رہ گیا۔فقط اتنا کہا:

''بگزارید کہ روئے زیبا دارد''

رہائی کے بعد طاہرہ کلانتر (میر) کے گھر مقید رہی۔ ناصر الدین شاہ نے اسے پیغام بھیجا کہ وہ بابیت سے انکار کر کے سچی مسلمان بن جائے تو اسے بلند منصب عطا ہو سکتا ہے۔طاہرہ نے شاہ کی خدمت میں ایک شعر لکھ کر بھیج دیا۔

تو و ملک و جاہِ سکندری، من و رسم و راہِ قلندری

اگر آن نیکو است تو در خوری، وگراین بدست مراسزا

ترجمہ: ایک تو ہے کہ تیرا مقدر سکندرِ اعظم کا سا ملک و جاہ ہے۔ ایک میں ہوں کہ میرا نصیب درویشانہ رسم و راہ ہے۔ اگر وہ اچھا ہے تو تجھے مبارک ہو اور اگر یہ برا ہے تو میں اس کی حقدار ہوں۔

شاہ نے قرۃ العین کو دربار میں طلب کیا اور سوال کیا کہ تم حضرت باب پر کیوں ایمان رکھتی ہو؟ اس کے جواب میں قرۃ العین نے سورۃ الکافرون کی تلاوت کی۔

اے نبی ﷺ کہہ دیجیے اے کافرو! میں ان بتوں کی عبادت نہیں کرتا، جن کی تم عبادت کرتے ہو۔ اور نہ تم اس کی عبادت کرتے ہو جس کی میں عبادت کرتا ہوں۔ اور نہ میں عبادت کرنے والا ہوں جن کی تم عبادت کرتے ہو اور نہ تم اس کی عبادت کرنے والے ہو۔ جس کی میں عبادت کرتا ہوں۔ تمہارے لیے تمہارا دین میرے لیے میرا دین۔ اگلے روز بادشاہ پر قاتلانہ حملہ ہوا۔ وہ اس سے بچ گیا اور بابیوں کی سرکوبی کا حکم دیا گیا۔

قرۃ العین کو کلانتر کے گھر سے لے جایا گیا۔

> ''کشاں کشاں تاریک کوچوں میں سے اسے ایلخانی باغ، تہران کی طرف لائے۔ ہوا چپ تھی، فضا میں سناٹے گرج رہے تھے بجلی کے لہریے کی طرح نقاب میں وہ نگار چہرہ جیسے رات کے دامن میں لپٹا چاند ہو۔ بدبخت سیاہ حبشی شراب کے نشے میں مدہوش تھا، جب سردار کل عزیز خان نے اسے ٹھوکر مار کر جگایا اور حکم دیا کہ بابی عورت کا گلا گھونٹ کر اسے ہلاک کردے...... نقاب منہ پر کسا ہوا تھا اور تانت اندر تک اتر گئی تھی۔ سفید لباس میں لپٹا بدن کپکپاتا تھا اور ساکت ہو جاتا تھا...... سردار کل عزیز خان نے اس کے جسم کو گھسیٹ کر اندھے کنویں میں لڑھکا دیا، غلاموں نے کاہنہ کے وجود کو سنگسار کرنے کے لیے کنویں کو مٹی پتھر اور خشک پتوں سے ڈھانپ دیا۔''(۲۶)

> ''جب اسے موت کی سزا سنائی گئی تو اس کی مرمریں گردن میں پھندا ڈالنے کے لیے جلادوں نے انکار کر دیا...... وہ عورت قرۃ العین تھی۔ گلابوں کے گہوارے قزدین کی پردہ دار، جید ملا کی بیٹی، کٹر مسلمان گھرانے کی چشم و چراغ، قرآن و حدیث کی عالم، فقہ و شریعت کی ماہر۔'' ۲۷

ناصر الدین شاہ قاچار جس نے اسے راہِ راست آنے کے بعد ملکہ بنانے کی پیشکش بھی کی تھی یہ اعتراف کرنے پر مجبور ہوا کہ تاریخ عالم میں آج تک ہمارے لیے اس جیسی عورت کو پیش نہیں کیا۔

عزیز احمد زریں تاج کی زبانی رقم کرتے ہیں۔

> ''...... ناصر الدین شاہ نے جب مجھے اپنی خاص الخاص ملکہ، اپنی نو جہاں بنانا چاہا تو میں ہنسی ایک شعر جو میں نے بڑی عقیدت سے انکسار و عجز کے عالم میں باب کے لیے لکھا تھا اب استغنا و

طنز کے عالم میں شہنشاہ کو لکھ بھیجا......تو وہ ملک و......اور ظاہر ہے کہ اس جراتِ انکار کی سزا مجھے کیسے نہ ملتی۔ میں بڑی بے دردری سے قتل کی گئی۔ اپنی موت کا مزا اور اس کی تفصیل مجھے یاد نہیں۔ باغ میں کانت سے میرا گلا گھونٹ دیا گیا۔ مجھے کنویں میں دھکیل دیا گیا اور کنویں کو پتھروں سے پاٹ دیا گیا...... یا میری زلفیں چاروں طرف سے کاٹ ڈالی گئیں اور باقی بالوں کو خچر کی دم میں باندھ کے گھسیٹتے ہوئے مجھے دار القضا لے گئے۔''(۲۸)

''قرۃ العین عروسانہ لباس پہن کر اس موت سے ہم آغوش ہونے کے لیے تیار ہوئی جو اس کی تمام تمنائیں پوری کرنے والی تھی۔ سردار نے ایک حبشی غلام کو شراب پلا کر بدمست کر رکھا تھا۔ اس حبشی نے باغ کے ایک کونے میں قرۃ العین کے منہ میں رومال ٹھونس کر گلا گھونٹ کر مار ڈالا۔ لاش کو ایک روایت کے مطابق کنویں میں ڈال دیا گیا اور مٹی اور پتھروں سے ڈھک دیا گیا اور دوسری روایت کے مطابق اس کو جلا دیا گیا۔''(۲۹)

یوں اپنے آدرش کے حصول اور اپنے مقصد میں ثابت قدم رہ کر جان قربان کر دینے کی جرات و بہادری کی ایک داستان رقم ہوئی۔ اس بات سے انکار نہیں کہ اگر بابیت/بہائیت کو قرۃ العین طاہرہ جیسی شجاع اور ثابت قدم خاتون کا تعاون، صبر و استقلال اور صلاحیتیں میسر نہ ہوتیں تو اس کی ترویج کی رفتار دم توڑ چکی ہوتی۔ اس نے اپنی جان کا نذرانہ دے کر نہ صرف خود کو بلکہ اس مذہب کو بھی زندگی عطا کر دی۔

''او نادان! کیا تو سمجھتا ہے کہ تو اس طرح اسے زمیں میں گاڑ دے گا۔ وہ تو دوبارہ نمودار ہو جائے گی اور تم سب کے روبرو ہمیشہ موجود رہے گی اب طاہرہ ابد تک جرات' اخلاق اور صداقت کے نام سے زندہ رہے گی۔''(۳۰)

قرۃ العین طاہرہ حسن و خوبصورتی میں بے مثال تھی۔ خوبصورت آواز رکھتی تھی۔ اس کی لیاقت کی دنیا قائل تھی۔ آزادیِ نسواں کے لیے اس کی جدوجہد کے سبھی معترف تھے۔ بحث و مناظرہ میں اس کی ذہانت، علم اور شعلہ بیانی کے سامنے بڑے بڑے علما نہ ٹھہر سکے اور جس نے پردہ ترک کر کے اپنے حسنِ جہاں سوز اور اپنی ذہانت سے ایک دنیا کو اپنا گرویدہ کر لیا تھا۔

''اس بزرگ خاتون کی تبلیغ یہ ہے کہ سرزمین ایران میں سماجی اصلاحات کا آغاز انہی سے ہوا۔''(۳۱)

اس بات سے قطع نظر کہ وہ اپنی عائلی زندگی سے مطمئن نہ تھی۔ شوہر سے قطع تعلق کے بعد وہ علی محمد باب، بہاءاللہ اور محمد علی بارفروش کو اپنے عقائد کی بنا پر ہی سہی، محبوب کا درجہ دیتی ہے۔ ان عقائد کے لیے کہ جن میں کوئی جان نہیں جو صرف جذباتی لوگوں کے ذہن کی اختراع ہیں، لیکن یہی نظریات اور عقائد اور ان کی ترویج و اشاعت اس

کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ بن گئی۔کوئی لالچ، دباؤ یا خوف اسے راہ سے نہ ہٹا سکا کہ اپنے آدرش سے وفاداری کا تقاضا یہی تھا۔

وفا داری بشرط استواری اصل ایماں ہے
مرے بت خانے میں تو کعبہ میں گاڑو برہمن کو

حوالہ جات

۱۔ صابر آفاقی، قرۃ العین، مشمولہ: ماہنامہ تخلیقِ اُردو ادبیات، ص ۷

۲۔ کرار حسین ماہِ نو، قرۃ العین طاہرہ، چالیس سالہ مخزن، ص ۱۲۲

۳۔ عزیز احمد، زریں تاج، ص ۲۵

۴۔ اُردو جامع انسائیکلوپیڈیا، ص ۴۶

۵۔ شخصیات کا انسائیکلوپیڈیا، لاہور: شعاع ادب، ص ۷۵۵

۶۔ مسعود جاوید، خاتون عجم، مارچ، اپریل، ص ۸۴

۷۔ اسلامی انسائیکلوپیڈیا، ص ۱۲۴۹

۸۔ مارتھا ایل روٹ، قرۃ العین طاہرہ، ص ۲۴

۹۔ مارتھا ایل روٹ، قرۃ العین طاہرہ، ص ۳۲

۱۰۔ مارتھا ایل روٹ، قرۃ العین طاہرہ، ص ۵۶

۱۱۔ مارتھا ایل روٹ، قرۃ العین طاہرہ، ص ۵۷

۱۲۔ کرار حسین، قرۃ العین طاہرہ، ماہِ نو، چالیس سالہ مخزن، ص ۱۲۳

۱۳۔ مارتھا ایل روٹ، قرۃ العین طاہرہ، ص ۱۲۔۱۱

۱۴۔ مختار مسعود، لوحِ ایام، فیروز سنز فروری ۱۹۹۴ ص ۲۸۲

۱۵۔ سید قاسم محمود، شاہکار اسلامی انسائیکلوپیڈیا ص ۲۸۲

۱۶۔ مارتھا ایل روٹ، قرۃ العین طاہرہ، ص ۲۴

۱۷۔ سیّد قاسم محمود، شاہکار اسلامی انسائیکلوپیڈیا، ص ۲۸۴

۱۸۔ مارتھا ایل روٹ، قرۃ العین طاہرہ، ص ۳۲

۱۹۔ کرار حسین، قرۃ العین طاہرہ، ماہِ نو، چالیس سالہ مخزن، ص ۱۲۶۔۱۲۵

۲۰۔ مارتھا ایل روٹ، قرۃ العین طاہرہ، ص ۳۵

۲۱۔ جمیلہ ہاشمی، چہرہ بہ چہرہ روبرو، ص ۵۱

۲۲۔ مارتھا ایل روٹ، قرۃ العین طاہرہ، ص ۱۶۳

۲۳۔ شاہد مختار، قرۃ العین طاہرہ، ص ۹۳۔۹۲

۲۴۔ جمیلہ ہاشمی، چہرہ بہ چہرہ روبرو، ص ۸۲

۲۵۔ مارتھا ایل روٹ، قرۃ العین طاہرہ، ص ۵۴

۲۶۔ جمیلہ ہاشمی، چہرہ بہ چہرہ روبرو، ص ۱۱۳۔۱۱۰

۲۷۔ صادق الخیری، مارتھا ایل روٹ، قرۃ العین طاہرہ، ص ۱۲۵

۲۸۔ عزیز احمد، زریں تاج، ص ۲۹۔۲۸

۲۹۔ کرار حسین، قرۃ العین طاہرہ، ماہِ نو، چالیس سالہ مخزن، ص ۱۲۷

۳۰۔ دری فوس بارنی، مارتھا ایل روٹ، قرۃ العین طاہرہ، ص ۱۶۳

۳۱۔ ڈاکٹر ٹی کے چینی، مارتھا ایل روٹ، قرۃ العین طاہرہ، ص ۱۶۴

ماخذ

۱۔ آفاقی، ڈاکٹر صابر، قرۃ العین طاہرہ، اُردو ادبیات میں، مشمولہ: ماہ نامہ تخلیق، لاہور: پرانی انارکلی

۲۔ ایضاً، اقبال اور خاتونِ عجم، مشمولہ: ہفت روزہ، مہارت، لاہور

۳۔ احمد عزیز، زریں تاج، مشمولہ: ماہ نامہ، سویرا، لاہور

۴۔ اقبال، علامہ محمد، جاوید نامہ، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۷ء

۵۔ جاوید مسعود، خاتونِ عجم، مشمولہ: رجحان، کراچی، ۱۹۹۰ء،

۶۔ حسین کرار، قرۃ العین طاہرہ، مشمولہ: ماہِ نو، چالیس سالہ مخزن، لاہور: ادارہ مطبوعات پاکستان، ۱۹۸۷ء

۷۔ خان، سہیل احمد، طرفین، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۸ء،

۸۔ روٹ، مارتھا۔ ایل، مترجم: عباس علی بٹ، طاہرہ قرۃ العین، مترجم: عباس علی بٹ، کراچی بہاپبلی شنگ ٹرسٹ۔

۹۔ شاہد مختار ڈاکٹر، قرۃ العین طاہرہ، لاہور: شاہد پبلشرز

۱۰۔ شرر، عبدالحلیم، قرۃ العین، لکھنؤ: دلگداز پریس، ۱۹۳۲ء

۱۱۔ مسعود مختار، لوحِ ایام، لاہور: فیروز سنز، ۱۹۹۴ء

۱۲۔ منظور الٰہی، قرۃ العین، مشمولہ: نقوش، لاہور: ۱۹۶۵ء

۱۳۔ نظامی سراج، قرۃ العین طاہرہ، مشمولہ: سیارہ ڈائجسٹ، لاہور: ۱۹۶۸ء

۱۴۔ ہاشمی جمیلہ، چہرہ بہ چہرہ روبرو، لاہور: ۱۹۸۳

۱۔ اُردو جامع انسائیکلو پیڈیا لاہور

۲۔ شخصیات کا انسائیکلو پیڈیا، لاہور، شعاع ادب

۳۔ فیروز سنز انسائیکلو پیڈیا، لاہور: ۱۹۸۴ء

۴۔ قاسم محمود، سیّد، شاہکار اسلامی انسائیکلو پیڈیا، لاہور مکتبہ شاہکار: ۱۹۷۷ء

❁❁❁

نیاز فتح پوری کے افسانوں کا اسلوبیاتی و تکنیکی پہلو

ڈاکٹر سلمان علی*

Abstract:

Niaz Fatah Puri is a representative short story writer of Urdu Romantic movement too other than a critic,translator and editor. In this article the author elucidates the stylistic behaviour of Niaz Fatah Puri's short stories and highlights his different techniques of writing.

نیاز فتح پوری (پیدائش ۱۸۸۴ء بمقام بارہ بنکی (بھارت) وفات ۳۱رجولائی ۱۹۶۶ء بمقام کراچی پاکستان)[1] اُردو افسانہ نگاری کا ایسا منفرد اور معتبر نام ہے جس کے بغیر اردو افسانہ نگاری کی تاریخ ادھوری رہے گی۔ نیاز فتح پوری کے افسانوی مجموعے اس ترتیب سے منظر عام پر آئے۔

۱۔ نگارستان ۱۹۲۹ء

۲۔ نقاب اٹھ جانے کے بعد ۱۹۴۲ء

۳۔ حسن کی عیاریاں اور دوسرے افسانے ۱۹۴۲ء

۴۔ جمالستان ۱۹۴۴ء

۵۔ مختارات نیاز ۱۹۴۷ء

'نگارستان' نیاز کا سب سے اہم اور مقبول چھبیس افسانوی تحریروں پر مشتمل مجموعہ ہے۔ جس میں فنی اور تکنیکی لحاظ سے مندرجہ ذیل تحریریں 'افسانے' کی ذیل میں آتی ہیں۔

'چند دن بمبئی میں'، 'ایک مصور فرشتہ'، 'کیوپڈ و سائیکی'، 'ایک رقاصہ سے'، 'عورت'، 'ایک قافلہ صحرا کو دیکھ کر'، 'قربان گاہِ حسن'، 'ایک مصلح بت تراش'، 'کہکشاں کا ایک سانحہ'، 'روح کی فریب کاریاں عالم محبت میں'، 'ہستی'،

---

* ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبہ اُردو، پشاور یونیورسٹی، پشاور

'شہزادہ خرم اور رابا بیل'، 'چند گھنٹے ایک مولوی کے ساتھ' مذکورہ افسانوں میں سے بعض افسانوں کے بارے میں ڈاکٹر عقیلہ شاہین کا خیال ہے کہ:

''روح کی فریب کاریاں عالم محبت میں'، 'شہزادہ خرم'..........طبع زاد نہیں بلکہ آسکر وائلڈ کے افسانوں سے ماخوذ ہیں۔ نیاز وائلڈ کے رومانی تخیلاتی اور خوبصورت داستانوی انداز سے بہت متاثر ہیں۔ یہ انداز جس میں تخیل وتصور کی نزاکتیں بھی ہیں اور حقیقی زندگی کے مختلف ادھورے پہلو بھی جو لفظوں کے خوبصورت پیراہن میں مکمل شاہکار دکھائی دیتے ہیں۔''(۲)

یہ صحیح ہے کہ نیاز مذکورہ بالا مغربی ادیبوں سے متاثر ہوئے اور بقول عقیلہ شاہین ان کے کچھ افسانے دوسری زبانوں سے بھی ماخوذ ہیں۔لیکن وہ اپنے تخلیقی تخیل اور اسلوب سے اسے طبع زاد بنا دیتے ہیں یا کم از کم وہ آزاد ترجمہ ہو جاتا ہے۔ وہ خشک سے خشک موضوع کو بھی رنگین بنا دیتے ہیں۔ جہاں تک اس مجموعے کے باقی افسانوں کا تعلق ہے تو ان میں افسانہ 'کیوپڈ وسائیکی' یونان کے دیو مالا، علم الاضام سے تعلق رکھتا ہے۔ جسے نیاز نے اپنے منفرد اسلوب میں اس طرح پیش کیا ہے۔ کہ طبع زاد محسوس ہوتا ہے۔اس سلسلے میں وہ خود لکھتے ہیں:

''یہ افسانہ حقیقتاً یونانیوں کے علم الاضام سے متعلق ہے لیکن اپنی ترتیب اپنے انداز بیان اور اپنے اسلوب کے لحاظ سے بالکل نئی چیز ہے اور اخذ واقتباس سے بالکل پاک۔''(۳)

'کیوپڈ اور سائیکی' حسن وعشق کی لازوال داستان اور یونانی دیو مالا کا کلاسیکل قصہ ہے۔ جو رفعت خیال اور حسن بیان کے اعتبار سے نہایت بلند ہے۔تکنیکی لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو اس میں بیک وقت شاعری، مصوری اور موسیقی کا امتزاج بدرجۂ اتم محسوس ہوتا ہے۔اس افسانے کے بارے میں ڈاکٹر عقیلہ شاہین رقمطراز ہیں:

''ایک خوب صورت افسانہ، جو رومان پرور، شدید جذبہ اور تخیل کا لافانی شاہکار ہے۔ اس دور میں بھی جب کہ افسانہ حقیقت، علامت وتجرید کے راستوں پہ اپنا سفر جاری رکھے ہوئے ہے۔ 'کیوپڈ اور سائیکی' اپنے ان دیکھے۔ جہاں، دفورِ تخیل اور دفورِ جذبات کی بناء پر ایک دلکش افسانہ جس کا پلاٹ مضبوط، کہیں جھول و پیچیدگی نہیں اور کردار بھی حسین و پرکشش، دیوی، دیوتاؤں کے یہ کردار افسانوں کی طرح سوچتے اور عمل کرتے ہیں۔اس لیے ماورائی وطلسماتی ماحول میں بھی ہمیں کسی قسم کی اجنبیت کا احساس نہیں ہوتا، افسانہ کا اسلوب وانشاء لاجواب ہے۔قصہ سے ہٹ کر صرف انشاء پردازی کو ہی لے لیا جائے تو ہمیں نیاز کے کمال فن کا معترف ہونا پڑتا ہے۔''(۴)

اس طرح ان کی ایک دوسری کہانی 'ایک رقاصہ سے' حسن اور رقص کا بہترین مرقع ہے۔ رقص ایک فن ہے۔لیکن اس میں جب حسن شامل ہو جائے تو ایک بانکپن پیدا ہو جاتا ہے۔ رقص کی کیفیات کو الفاظ کا جامہ پہنانا بہت مشکل کام ہے۔ رقص کی اگر کوئی زبان ہے تو وہ حرکات وسکنات ہوسکتی ہیں۔رقص کی کیفیات کا اظہار بڑا مشکل

مرحلہ ہے۔مگر نیاز نے ان تمام کیفیات کو تکنیکی لحاظ سے اس دلکش اسلوب میں پیش کیا ہے کہ پڑھنے والے کو حیرت میں ڈال دیتا ہے۔ملاحظہ کیجئے:

''وہ تیرالحن گلوسوز، وہ ساز میں ڈوبی ہوئی آواز، ایسی ڈوبی ہوئی کہ یہ معلوم ہی نہیں ہوسکتا کہ تیری آواز صدائے ساز ہے یا صدائے ساز تیری آواز ہے۔وہ تیرا ایک قدم زمین پر جما کر دوسرے پاؤں کی ایڑی اُٹھا کر صرف پنجہ سے زمین کو ٹھکرانا اور پھر تیرے گھنگھروں کے اندر پہلے آہستہ آہستہ اور پھر باقاعدہ وقفوں کے ساتھ اسی ٹھوکر کا ایک مسلسل فریاد کی شکل اختیار کر لینا، ۔۔۔ہنگام رقص وہ تیری شوخ اور متحرک چتونیں، جن کے نظام حرکت سے اُصول ریاضی منضبط ہوسکتے ہیں۔وہ پھڑکنے والی ابروئیں، جن کی نازک لرزش سے ایک مصور کا قلم اپنی رفتار درست کرسکتا ہے۔ وہ آنکھیں جن کی گہرائی میں سمندر کا عمق ڈوب سکتا ہے وہ نگاہیں جن کے بسط میں فضاء کی وسعت گم ہوسکتی ہے وہ کمر کا لوچ دنیا کو رعشہ براندام کرسکتا ہے۔وہ گردن کی جنبش جو دنیا کی نیندوں میں تھرتھری پیدا کرسکتی ہے۔وہ نصف سر پر ترچھا آنچل رکھ کر ایک خاص انداز سے اپنے ہاتھ کی چھوٹی انگلی کی نوک کو ٹھوڑی پر رکھ کر کھڑا ہوجانا جو ساری دنیا پر تیری حکومت کرا سکتا ہے۔''(۵)

رقص کی ان کیفیات اور جذبات کو جس انداز سے نیاز نے قلم بند کیا ہے اور فنی و تکنیکی لحاظ سے جو حسن پیدا کر دیا ہے۔وہ ان کے اسلوب کی ایسی خصوصیت ہے جس سے ان کی تحریروں میں تازگی برقرار ہے۔

نیاز کے افسانوی مجموعوں کا مطالعہ کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ان میں افسانویت کم ہے۔جذبات و احساسات کا سیل بیکراں زیادہ، جو افسانے کے فنی تراش خراش پر غالب نظر آتا ہے۔اس سلسلے میں فرمان فتح پوری رقمطراز ہیں:

''نیاز۔۔۔بحیثیت مجموعی اس باب میں پریم چند کے ہم قدم نہیں۔سجاد حیدر کے ہمنوا ہیں۔وہ افسانے کی فنی شرائط کو اتنا ملحوظ نہیں رکھتے جتنا کہ اپنی طبیعت کی جولانی اور تحریر کی شگفتگی کو،۔۔۔''(۶)

نیاز بہترین افسانہ نگار نہ سہی لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ افسانوی ادب میں ایک نئے طرز بیان کے وہ موجد ضرور ہیں۔ان کے اسلوب کی جاذبیت تھوڑی دیر کیلئے گردوپیش سے بے خبر کر دیتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ جوش ملیح آبادی نے اُنہیں 'خالق طرز انشاء پرداز'(۷) فراق گورکھپوری نے انہیں 'بلند پایہ اسٹائلسٹ Stylist'(۸) مالک رام نے ان کی نثر کو 'بانکی البیلی نثر'(۹) کہا ہے۔

اسلوب کا تعلق ادب میں زبان کے استعمال سے ہے چونکہ ادب کا ذریعہ اظہار زبان ہے لہٰذا اظہار کے نت نئے طریقوں، طرز بیان کی جدتوں اور نئے لسانی سانچوں کی تشکیل سے ہی اسلوب کی تشکیل عمل میں آتی ہے۔

ان تمام اسلوبیاتی وسائل کو نیاز نے زبان کی صوتی، حرفی، لغوی، نحوی اور معنیاتی سطح پر استعمال کیا ہے جس سے ان کے طرزِ بیان میں ایک طرف اچھا تاثر پیدا ہو گیا ہے۔ تو دوسری طرف اظہار میں جدت اور معنی میں اضافے کا سبب بھی بنے جو ان کی تکنیکی اُپج پر دلالت بھی کرتا ہے۔

صوتی سطح پر نیاز کے اسلوب کی ایک نمایاں خصوصیت صوتی رمزیت Sound Symbolism ہے۔ جس میں الفاظ کی اصوات سے ان کے معانی کا اظہار ہوتا ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

"جس کے ایوان خانے میں کنیزوں کے ریشمی ملبوسات کی سرسراہٹ محسوس ہوتی رہتی تھی۔"(۱۰)

یہاں 'سرسراہٹ' ایک Onomatopoeic یعنی صوت رمزی لفظ ہے جس میں 'س' کی دونوں اصوات اس آواز کی نقالی کر رہی ہیں جو لباس کے سرکنے، ملنے یا جسم سے مس ہونے سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک اور قریب الواقع لفظ 'ملبوسات' بھی ہے جو اگرچہ صوت رمزی لفظ نہیں ہے لیکن اس میں پائے جانے والی اس کی آواز 'سرسراہٹ' کی 'س' کے ساتھ مل کر صوت رمزی کیفیت دوبالا کر رہی ہے۔ نیاز کے افسانوں میں تجانس صوتی Alltiteration کی مثالیں بھی پڑھنے کو ملتی ہیں اس میں کسی جملے یا فقرے کے دو یا دو سے زیادہ قریب الواقع الفاظ ایک ہی مصمتے سے شروع ہوتے ہیں ملاحظہ کیجیے ان کے افسانوں میں اس کی مثالیں:

"چاندنی رات تھی، خانقاہ کے نیچے بہنے والی ندی میں چاند نے چراغاں کر رکھا تھا۔"(۱۱)

"اور یہ لانبی گھنی پلکوں کو تو دیکھو جیسے سیاہ ریشم کے باریک و نرم ریشے کسی نے سلیقے سے جما دئے ہوں۔"(۱۲) "اگر میری زلفوں کی تاب سے وہ بچ گیا تو نگاہوں کے تیر سے کیوں کر جانبر ہو سکے گا۔"(۱۳)

نیاز نے اپنے افسانوں کو مقفّیٰ لفظوں کے ذریعے بھی دلکش بنایا ہے۔ اس تکنیک سے ان کے ہاں نثر میں شعر کی سی جادوئی کیفیت پیدا ہو گئی ہے ملاحظہ کیجیے:

"اے بادلوں کی طرح اپنے خانہ بدوش آوارگیوں میں گم رہنے والے صحرائیو کیا مجھے بھی تم اپنے نشہ وارفتگی میں کبھی شریک کر سکتے ہو جس سے تم نے صحرا کے ذروں کو مخمور اور پہاڑوں کی وادیوں کو معمور کر رکھا ہے۔"(۱۴)

یا

"تجھے کیا خبر کہ جب تو سو جاتی ہے تو کیا ہو جاتی ہے۔"(۱۵)

اُردو کی اہم نحوی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت عکس ترتیب یا تقلیب Inversion ہے۔ جسے ترتیب الفاظ Word Order بھی کہتے ہیں۔ اردو میں الفاظ بہ اعتبار فاعل/ مفعول/ فعل ترتیب دیے جاتے ہیں

۔اب اگر اس ترتیب الفاظ کو اپنی مقررہ صورت سے تبدیل کر دیا جائے تو اس کو عکس ترتیب یا تقلیب کہا جائے گا یہ ایک طرح کی اسلوبیاتی جدت اور ایک ایسی تکنیک ہے جس سے بیان میں زور اور جذباتی تاثر پیدا کرنے میں مدد حاصل ہوتی ہے۔اس لیے نیاز نے اکثر و بیشتر اپنے افسانوں میں اس تکنیک کو برتا ہے۔ملاحظہ کیجئے چند مثالیں:

''ایک کیفیت تھی بدن میں سنسنی کی، دماغ میں نشے کی، خون میں سرعت دوراں کی، روح میں بالیدگی اور احساس میں اس شگفتگی کی جو صبح نسیم کے چھو جانے کے بعد کلی میں پیدا ہونے لگتی ہے۔''(۱۶)

اس طرح ایک دوسری جگہ یہی انداز ہے کہ:

''زندگی نام ہے صرف ریگ زار کی سی وحشت کا بے آب و گیاہ سرزمین کی سی خشکی کا۔''(۱۷)

یا

''جو کسی زمانے میں مخصوص تھا صرف جمیل مناظر قدرت کے مطالعے کے لیے۔''(۱۸)

اس تکنیک سے تو جملے کی معنوی ساخت میں کوئی تبدیلی نہیں آتی مگر بیان میں زور اور جذباتی تاثر پیدا ہو جاتا ہے۔

ساختی متوازیتConstructional Parallelism کے نمونے بھی نیاز کے افسانوں میں پائے جاتے ہیں۔اس تکنیک میں جب دو یا دو سے زیادہ جملے یا جملے کے قریب الواقع اجزاء نحوی ساخت کے اعتبار سے متوازی ہوں یعنی ان میں نحوی مماثلت یا مطابقت پائی جاتی ہو تو اس طرح ساختی متوازیت کی تکنیک سامنے آتی ہے اس تکنیک میں بالعموم الفاظ اور حروف (حروف عطف حروف ربط وغیرہ) کی تکرار پائی جاتی ہے لیکن خالص ساختی متوازیت کا انحصار ان چیزوں پر نہیں بلکہ جملوں یا فقروں کے نحوی سانچوں اور شکلوں کی تکرار پر ہوتا ہے۔ساختی متوازیت جزوی بھی ہو سکتی ہے اور کلی بھی جزوی ساختی متوازیت کسی جملے کے دو یا دو سے زیادہ متواتر اجزاء کی نحوی تکرار سے تشکیل پاتی ہے۔جب کہ کلی ساختی متوازیت میں ایک جملہ دوسرے متواتر جملے یا جملوں سے مکمل طور پر نحوی مطابقت رکھتا ہے۔کلی ساختی متوازیت کو 'توازن' Balance بھی کہتے ہیں۔متوازیت نیاز فتح پوری کے اسلوب کی نمایاں خصوصیات میں سے ہے۔نیاز نے اپنے افسانوں میں متوازی ساختیں خواہ جزوی ہوں یا کلی اس انداز سے برتتے ہیں کہ ان میں شعر کی سی نغمگی اور دلکشی پیدا ہو گئی ہے۔ملاحظہ کیجئے جزوی ساختی متوازیت کی چند مثالیں جو نیاز نے اپنے افسانوں میں استعمال کی ہیں۔

''عورت۔۔۔۔ایک روشنی ہے جسے ہم چھو سکتے ہیں، ایک نکہت ہے جس سے ہم گفتگو کر سکتے ہیں، ایک حلاوت ہے جو ہاتھوں سے چکھی جا سکتی ہے، ایک موسیقی ہے جو آنکھوں سے سنی جا سکتی ہے۔''(۱۹)

''یہ تونے کیسے جانا کہ میں صرف تیرے جسم کا پرستار ہوں، صرف تیری صورت کا شیدائی ہوں۔''(۲۰)

''وہ گھنٹوں مندر کے اندر تنہا بیٹھا رہتا، کسی فکر میں مستغرق، کسی خیال میں منہمک۔''(۲۱)

اس طرح کلی ساختی متوازیت کی مثال بھی ملاحظہ کیجیے کہ کس طرح نیاز نے دلکش انداز میں اپنے جذبے کو اُبھارا ہے:

''اس کا صحیح و توانا جسم، جس کے اندر شباب نے اپنا مخصوص رنگ بھر کر یکسر مینائے رنگین بنادیا تھا۔ اس کی بڑی بڑی سیاہ آنکھیں، جن سے زہرہ ہر وقت افسوس کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اس کا سڈول جسم، جس کے ہر عضو سے بہار کی شگفتگی کا مفہوم پیدا تھا۔''(۲۲)

ساختی متوازیت کے ساتھ ساتھ نیاز کے ہاں عکس متوازیت Chiasmus کی مثالیں بھی پڑھنے کو ملتی ہیں۔ عکس متوازیت دراصل ساختی متوازیت کا عکس یا تقلیب ہے۔ جب دو متواتر جملے یا ان کے اجزاء ایک دوسرے کا معکوس یا مغلوب ہوں، تو اُسے عکس متوازیت کہتے ہیں۔ اس میں نہ صرف الفاظ و تراکیب اُلٹ جاتی ہیں۔ بلکہ اکثر نحوی سانچوں میں بھی تبدیلی واقع ہو جاتی ہے۔ ملاحظہ کیجیے اسلوب نیاز میں اس تکنیک کی چند مثالیں۔

''کیا عرض کروں وہ کیا بات تھی، بات کیا تھی ایک کیفیت تھی بدن میں سنسنی کی، دماغ میں نشے کی۔۔۔۔''(۲۳)

''تیری آواز صدائے ساز ہے۔ یا صدائے ساز تیری آواز۔''(۲۴)

عکس متوازیت کا استعمال ساختے کے دوسرے حصے پر جو پہلے حصے کا معکوس ہوتا ہے۔ زور پیدا کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ لیکن بعض اوقات اس سے نئے معنی بھی پیدا ہوتے ہیں اور معنیاتی تبدیلی بھی واقع ہوتی ہے۔ نیاز کے ہاں تکرار Repetition کی تکنیک ان کے افسانوں میں نت نئے طریقوں سے سامنے آتی ہے۔ تکرار زبان میں جذباتی طرز پیدا کرنے کا ایک مؤثر ذریعہ ہے۔ اس کا استعمال اس وقت ہوتا ہے۔ جب متکلم کسی جذباتی کیفیت سے دوچار ہوتا ہے۔ اس لیے تکرار سے متکلم کی ذہنی کیفیت کا بھی پتہ چلتا ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

''ساون کی وہ سیاہ رات، رات کی وہ اُمنڈ پڑنے والی تاریکی، وہ پہاڑوں اور جنگلوں کو ہلا دینے والی گرج، اور پھر اس کے تاریک پردے سے فطرت کا وہ زہرہ گداز تبسم برق، یہ معلوم ہوتا ہے کہ اب اس رات کی کبھی صبح نہ ہوگی۔''(۲۵)

''ہمارے ملک میں عورتیں مردوں ہی کے ساتھ تعلیم پاتی ہیں۔ اس لیے وہ مردوں ہی کی طرح سوچتی ہیں، مردوں ہی کی طرح بولتی ہیں اور مردوں ہی کی طرح اپنی زندگی بسر کرتی ہیں۔''(۲۶)

'نہیں، میں نہیں سننا چاہتی، اپنے سوال کا جواب تجھ سے نہیں چاہتی۔''(۲۷)

''مردانہ جذبات! میں نہیں سمجھتی کس قدر عجیب بات ہے ایک عورت میں مردانہ جذبات؟ صاف

صاف کہہ، یہ مردانہ جذبات کیسے ہوتے ہیں میں سننا چاہتی ہوں کہ وہ کیا کیفیت ہے۔ جو صرف مردوں میں مخصوص سمجھی جاتی ہے۔ لیکن ہاں تو نے ایک عورت ہو کر یہ کیسے معلوم کیا کہ وہ جذبات مردانہ ہیں؟

''مردانہ! مردانہ!! اُف کس قدر مکروہ، کیسا قابل نفرت لفظ ہے۔''(۲۸)

''میں ترے حسین تحائف واپس کرتا ہوں کہ یہ تیرے ہی حسین جسم کے لیے موزوں ہیں۔''(۲۹)

اس کے علاوہ نیاز کے ہاں تکرار کی ایک دوسری قسم تراونی تکرار جیسے Synonymical Rcpetition بھی کہہ سکتے ہیں ملتی ہے جس میں مترادف الفاظ وتراکیب اور فقروں کے استعمال سے مفہوم کی تکرار پیدا کی جاتی ہے۔ ملاحظہ کیجیے اس تکنیک کی چند مثالیں:

''وہ اپنی نگاہوں کے افسوں اور باتوں کے جادو سے سب کو مسحور کیا کرتی تھی۔''(۳۰)

''میں یہ دیکھ کر خوش ہوتا ہوں کہ تو دولت مند ہے، میں یہ معلوم کر کے مسرور ہوتا ہوں کہ تو ذہین وقابل ہے۔''(۳۱)

''حقیقت یہ ہے کہ اُسے اپنے حسن پر بڑا غرور تھا، بڑا پندار تھا''(۳۲)

''میرے دماغ کا وزن کیوں ہلکا ہو رہا ہے، مین اپنے آپ کو کیوں سبک محسوس کر رہی ہوں۔''(۳۳)

''میں تجھے کیسے پوجوں؟ اپنے جذبہ پرستاری کی آگ کو کیوں کر ٹھنڈا کروں۔''(۳۴)

شماریات Enumeration ایک ایسی تکنیک ہے جس میں مختلف اشیاء یا افعال Action کا ایک ایک کر کے نام گنایا جاتا ہے۔ جس سے ایک زنجیر سی بن جاتی ہے۔ اس سے جملے کی نحوی ترتیب میں کوئی فرق نہیں آتا۔ جن اشیاء کا ایک ایک کر کے نام لیا جاتا ہے۔ وہ بالعموم ایک ہی زمرے یا قبیل سے تعلق رکھتی ہیں اور ان میں ایک قسم کا معنیاتی ربط پایا جاتا ہے اور یہ کسی بھی طرح تسلسل بیان کو مجروح نہیں ہونے دیتا جیسے نیاز اپنے ایک افسانے شبنمستان کا قطرہ گوہریں میں لکھتے ہیں۔

''یہ شمعدان، یہ گلدان یہ دروازے کے پردے، یہ دیواروں کے نقش ونگار، الغرض ہر چیز مجھ سے دور ہٹتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔''(۳۵)

یہ ساری تکنیکیں مل کر نیاز کے اسلوب کی تعمیر کرتی ہیں اور یہی رنگا رنگی ان کے انداز کی مقبولیت کا سب سے بڑا راز ہے۔

❀❀❀

حواشی

۱۔ انوار احمد، ڈاکٹر، اُردو افسانہ ایک صدی کا قصہ، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ص ۷۰

۲۔ نیاز فتح پوری، شخصیت اور فن، ص ۱۱۶

۳۔ نگارستان ص ۱۸

۴۔ نیاز فتح پوری، شخصیت اور فن، ص ۱۱۱

۵۔ نگارستان ص ۷۲، ۷۳

۶۔ اُردو افسانہ اور افسانہ نگار، ص ۲۷

۷۔ حضرت نیاز فتح پوری، مشمولہ: نگار نیاز نمبر، ص ۴۲

۸۔ آشفتہ بیانی میری، مشمولہ: نگار نیاز نمبر، ص ۴۵

۹۔ نیاز اور نیاز مند، مشمولہ: نگار نیاز نمبر، ص ۵۸

۱۰۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے، ص ۳

۱۱۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے، ص ۴۶

۱۲۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے، ص ۱۳

۱۳۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے، ص ۸۷

۱۴۔ نگارستان، ص ۸۵

۱۵۔ نگارستان، ص ۷۶

۱۶۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے، ص ۲۷

۱۷۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے، ص ۱۹

۱۸۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے، ص ۴۴

۱۹۔ نگارستان، ص ۸۲

۲۰۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے، ص ۴۸

۲۱۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے، ص ۶۷

۲۲۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے، ص ۶۸

۲۳۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے، ص ۲۷

۲۴۔ نگارستان،ص ۲۷

۲۵۔ نگارستان،ص ۸۵

۲۶۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے،ص ۱۴

۲۷۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے،ص ۲۴

۲۸۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے،ص ۲۴

۲۹۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے،ص ۹۰

۳۰۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے،ص ۸۶

۳۱۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے،ص ۸۹،۹۰

۳۲۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے،ص ۶۲

۳۳۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے،ص ۱۰

۳۴۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے،ص ۲۸

۳۵۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے،ص ۱۱

کتابیات

۱۔ انوار احمد ڈاکٹر، اُردو افسانہ ایک صدی کا قصہ، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۷ء

۲۔ عقیلہ شاہین، ڈاکٹر، نیاز فتح پوری شخصیت اور فن، کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۹۵ء

۳۔ فرمان فتح پوری، اُردو افسانہ اور افسانہ نگار، سندھ: اُردو اکیڈمی، ۱۹۸۹ء

۴۔ نگار نیاز نمبر

۵۔ نیاز فتح پوری، شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے، ادارہ ادب العامیہ، ۱۹۹۰ء

۶۔ نیاز فتح پوری، نگارستان، لاہور: نگار بک ایجنسی، ۱۹۳۰ء

❁❁❁

JIHADI LITERATURE?
SOME NOVELS OF NASIM HIJAZI

*Dr. Christina Oesterheld**

تمہیدِ مقالہ:

اس مقالے میں تاریخی ناول نگار نسیم حجازی کے سوانحی کوائف، ذہنی افتادِ طبع کے ساتھ ساتھ اس کی مقبولیت کا جائزہ لیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ ان کے بیشتر ناول نیٹ پر دستیاب ہیں، ان کے تاریخی ناولوں پر بہاؤلپور یونیورسٹی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد اور کراچی یونیورسٹی میں تحقیقی مقالات بھی لکھے جا چکے ہیں، اس کے باوجود کہ اُردو ناول کی سنجیدہ تنقید ان کو خاطر میں نہیں لاتی۔ جہاد اور اشاعتِ اسلام کے حوالے سے ابوالکلام آزاد کی بجائے، مولانا مودودی سے وہ متاثر ہیں اور وہ خود کو تحریکِ پاکستان کا بھی ایک پرجوش کارکن خیال کرتے ہیں۔ اس مقالے میں نسیم حجازی کے چار نمایندہ ناول اور ان کی تین تھیم (جہاد، اخلاق، ثقافت و روحانیت) بھی زیرِ بحث لائی گئی ہیں اور اس نکتے کو اجاگر کیا گیا ہے کہ ناول نگار کے مخاطب عام طور پر مرد قارئین ہیں کہ یہ ماضی کے حوالے سے ان کے رومان کو زرخیز بناتے ہیں اور انہیں اپنے عصری مسائل کے حل کے لئے عسکری قوت کے حصول پر آمادہ کرتے ہیں، اس طرح وہ ناول نگار ہونے سے زیادہ ایک نظریے کے پرجوش مبلغ بن جانے کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔

In the wake of the Muslim political and social reform movements of the nineteenth century, evoking the Golden Age of Islam turned into one of the favourite topoi of Urdu writers who aspired to mobilize and consolidate the Muslim community. Starting with the novels of Abdul Halim Sharar (1860-1926) and the poetry of Altaf Husain Hali (1837-1914) and continued by Muhammad Iqbal (1877-1938), the glorious past was used as counter-image to the desolate present. Images of vigour, bravery, self-sacrifice and the glorification of martyrdom are stock features of these literary works. Many of the texts deal with the conquest of Andalusia, the age of the Crusades or the early years of Islam. These settings were later adopted by several writers,

* *South Asia Institute, Heidelberg University, Germany.*

This article is being published with the approval of CraCow Indological Studies where it appeared in 2009.

among them the novelist Nasim Hijazi who was to become one of the most popular authors of Urdu. His works are available with several online booksellers and in regular bookstores. The Jahangir Book Depot in Lahore alone carries 21 titles by the author, some of which have seen up to 40 print runs. In Pakistan several of his novels were turned into successful films and TV serials. A film based on the novel Xak aur xun (Dust and blood, 1974) dealing with a village in eastern Punjab during the partition period was produced in 1979. In this story Hijazi incorporated experiences of his own family which had migrated to Pakistan in 1947. The serial based on Axri cat?an which was produced by Pakistan TV in the mid-1980s became very popular and is among the most frequently visited sites on video.google.com.

Several of Hijazi's most famous novels are available online free of charge. Thus, for instance, until June 2008 Dastan-I mujahid which was published digitally on 26 January 2006 had been viewed by 8.409 readers and downloaded by 5.505, and Axri cat?an which had been published on 12 September 2006 had been viewed by 5.377 readers.[1] An MA thesis was written on two of Hijazi's novels[2] and an MPhil thesis on Iqbal's influences on him[3] and a PhD thesis on his novels was submitted to the University of Karachi in November 2007.[4] Several audio books are based on his stories. One English translation is available online.[5]

Notwithstanding all this, he is not part of the literary canon of Urdu literature, a fact that can be attributed to his popular appeal as much as to the ideological underpinnings of his works. When he is mentioned at all in histories of the Urdu novel, he is often - and rightly so - ac-cused of catering to the popular taste with his mix of adventure and romance, of too much

1. *Figures as given by Irsad cAlam in "Urda naval, int?arnait ? aur mutavvaqac qari", in Urdu dunya, Na'i Dihli, 10:6 (Jun 2008), p. 31. The digitalised novels can be read and downloaded at http://www.kitaabghar.com and others.*
2. *Busra Yusuf, "'Xak aur xun' aur ,Axri cat?an' ka tahqiqi ja'iza", University of Bahawalpar, 1983.*
3. *Tahira Naz, Allama Iqbal Open University, 2001.*
4. *Mumtaz cUmar, "Nasim Hijazi ki tarixi navalnigari ka tahqiqi aur tanqidi ja'iza".*
5. *Qafila-i Hijaz, transl. by Mohammad A. Qayyum, www.qayyums.com/maq/kafla.doc.*

proselytizing [6] and of idealizing his characters.[7] The most enthusiastic reviews of his works are to be found in popular Urdu digests, particularly in Siyara Da'ijast. Literary histories of Urdu in English usually do not mention authors of his kind, and if at all he is referred to, then as an example of a literature which constructs a past that entirely belongs to conquerors and invaders.[8] Why then should one bother to deal with this author? Are the sheer amount, distribution and popularity of his works reason enough to consider him worthy of attention? I think so. Popu-lar culture has come into the purview of academic research on a wide scale since the 1960s, and recently the realm of the popular has also attracted the interest of some historiographers.

Nasim Hijazi (Nasim 'Hijazi') was born as Muhammad Sarif in Sujanpur/Distr. Gurdaspur (India) in 1914. His family traced its ancestry to the Arab Peninsula (Hijaz) which enabled him later to attach the nisba Hijazi to his pen name Nasim ('pleasant breeze'). In 1938 he did his BA in History from Islamia College, Lahore.

In the same year he started his work as a journalist and editor of several newspapers and journals which he continued until old age. He was actively involved in the Pakistan movement and especially in the struggle for Balochis-tan's accession to Pakistan. In an interview he declared that he had been a Pakistani by birth, even before the idea of Pakistan was developed, because already as a child he experienced the discriminative behaviour of Hindus toward the 'impure' and had come to detest any notion of untouchability.[9]

His biographer Tasadduq Husain Raja describes him as motivated by two missions - to gain Pakistan and, after 1947, to work for the stability of Pakistan and the intro-duction of an Islamic order in the country.[10]

---

6. *Cf. Vaqar cAz?im, Dastan se afsane tak, Karaci: Urdu Akademi Sindh, 1966: 168.*
7. *Cf. Suhail Buxari, Urdu navalnigari, Lahaur: Maktaba Meri La'ibreri, 1966: 128.*
8. *Cf. Mubarak Ali, "How many Qasims, Ghaznavis, and Ghoris do we need?", http://www.insaf.net/pipermail/sacw_insaf.net/2000/000508.html*
9. *Mumtaz Umar, op. cit.: 72.*
10. *Tasadduq Husain Raja, Nasim hijazi. ek mut?alaca. Lahaur: Qaumi kutubxana, 1987: 8.*

In the preface to Axri cat?an he declared: "As tragic as what happened in East Punjab may be, as instructive it also is. We are entering a decisive phase in the history of India. At this stage a right step can take us to the highest peak and a wrong step can take us to the deepest abyss. If we like, we can wash away the blood of the martyrs of Eastern Punjab with tears of helplessness, or we can write the brightest chapter of Pakistan's history with their blood's ink.[11] He made it very clear at the outset that the his-torical events were closely linked to later developments and that they were meant to teach his contemporaries a lesson: "Axri cat?an is a mirror of our past, and seeing the contours of our present in this mirror we will be able to mend our future. Otherwise history demonstrates that nature (creation; divine power? Urdu: qudrat) will never forgive a nation's political mistakes. In Axri cat?an I have presented those young men to you which shouldered the burden of the great edifice of Pakistan." [12]

Nasim Hijazi published his first short story in 1936 and completed his first novel, Dastan-i mujahid (The story of a warrior for Islam),[13] in 1938, but it could be published in 1943 only. The second novel Muhammad bin Qasim[14] was written and published in 1945 after the author had received many enthusiastic letters from readers of the first novel, urging him to write a follow-up.[15] In 1947 he completed Axri cat?an (The last pillar/bastion). The present analysis will be based on these three novels as well as on his most ambitious and voluminous work Qaisar-o-Kisra (The Emperors of Rome and Persia)[16] which was published in 1964. He com-pleted this project after five years of writing, studying historical sources and travelling to the sites of the action. In an interview for Radio Pakistan he remarked: "The best moments of

11. *"masriqi panjab ke vaqicat jis qadar alamnak hai?, isi qadar sabaqamuz bhi hai?. ham hindustan me? apni tarix ke ek faisla kun marhale me? daxil ho cuke hai?. is marhale par ek sahih qadam hame? auj-i suraiya tak aur ek galat qadam tahatu-´ssara tak pahu?ca sakta hai. agar ham cahe? to masriqi panjab ke sahido? ka xun bebasi ke a?su'o? se dho le? aur cahe? to is xun ki rosna'i se pakistan ka rosantarin bab likh d?ale?.", Axri cat?an (AC), online edition, http://www.scribd.com/doc/7391590/Aakhri-Chataan -Part1 -by-Nasim-Hijazi, p. 3.*
12. *axri catan hamari mazi ka ek a'ina hai aur is a'ine me? ham apne hal ke xad-o-xal dekh kar apne mustaqbil ko sa?var sakte hai?, varna tarix sahid hai ki qudrat kisi qaum ki siyasi galatiya? mucaf nahi karti. axri cat?an me? qaum ke un nau javano? ko pes karta hu? jinho? ne apne kandho? par pakistan ki caz?imu-´s-san tacmir ka bojh ut?haya hai." AC: 4.*
13. *DM, Lahaur: Jahangir Buk D?ipo, 2005.*
14. *MbQ, Lahaur: Jahangir Buk D?ipo, 2005.*
15. *Preface to MbQ: 8.*
16. *QK, Lahaur: Hijazi Sanz, 1964.*

my life where those which I spent writing Qaisar-o-Kisra."[17] He produced several more novels, often triggered off by contemporary events such as the secession of East Pakistan or the Rus-sian invasion of Afghanistan. His last novel which contained some autobiographical refer-ences appeared in 1991 under the title Gumsuda qafile (Lost caravans) and Spain, he finally kills his arch enemy Ibn-i Sadiq and returns fatally wounded to his vil-lage where he dies after instructing his son, nephew and grandson to continue the holy war. This fictional story is embedded in the historical setting of the Muslim campaigns under Valid bin cAbdu'I Malik (86-96 AH, 705-715 CE) and Sulaiman (96-99 AH, 715-717 CE). The eminent Muslim conquerors Muhammad bin Qasim and Qutaiba bin Muslim appear in some decisive battle scenes, but do not occupy the centre stage of the action.

Muhammad bin Qasim in a way is a sequence to the first novel, but, as the title suggests, here the focus is on the famous conqueror of Sindh who was recalled from India by Sulaiman and cruelly put to death in an act of revenge. The alleged cause of the campaign against King Da-har of Sindh (92/93-96 AH, 711-715 CE), the abduction of Arab ships by Sindhi pirates, is dealt with in great detail and provides the backdrop to the ensuing action. These passages are used to introduce a range of fictional characters who actually occupy more space than the hero of the novel. Special attention is given to the treachery and injustice with which the Sindhi rulers treat not only their Arab and Sri Lankan captives, but also their Sindhi subjects.

Axri cat?an is based on the failure of the Abbasid Empire in Baghdad to unite forces with Khwarezm Shah to defeat the advancing Mongolian forces under Chengiz Khan and his suc-cessors which not only leads to the end of the Khwarezmid Empire but finally also paves the way for the gruesome sacking of Baghdad by Mongolian troops in 1258. In the centre of the novel are the Khwarezmid Sultan Jalalu-´d-Din and two Arabs (Tahir bin Yusuf and CAbdu-´I- Malik) who are dedicated to Muslim unity and try to convince the caliph at Baghdad to come to the rescue of the Khwarezmid Empire because it is the "last bastion" (axri cat?an, literally "last rock") of Islam against the Mongolian tide. But despite all their efforts, the ca-liph prefers to side with the Mongolians instead of supporting his Muslim rival. Sultan Jalalu-´d-Din is not able to save his empire and finally sets out alone from his camp to seek an hon-ourable death. Tahir bin Yusuf and CAbdu'-l- Malik tind refuge in India where they serve the Delhi Sultan Iltutmish. Tahir dedicates

17. *T.H. Raja, op. cit.: 307*

the last years of his life to his ultimate mission: the spreading of Islam.

Qaisar-o-Kisra is a much more complex novel. The action is situated against the backdrop of the war between the Eastern Roman and the Sassanid Empires (602-630 CE). In the beginning the author draws a picture of Arab society which is torn by tribal rivalries, feuds and bloody revenge. The main protagonist cAsim tries in vain to put an end to the enmity between his and a rival tribe. After killing some of his own relatives he becomes an outcast and has to run away. He gets involved into the fights between the East Roman and Persian rulers and wit-nesses the bloodshed on the battlefield, the atrocities against civilians and the murderous in-trigues of different contenders for power. These experiences make him long for peace and justice. He dreams of a just, merciful and truly humane ruler and a new Messiah. After many adventures and dramatic twists and turns cAsim marries a noble Chiistian girl and settles down in Constantinople. When he hears of the rule of Islam on the Arabian Peninsula, he em-braces Islam, returns home and then joins the Muslim troops which are advancing against Damascus. He is convinced that the triumph of Islam will finally bring peace and a just rule to the whole region.

The General Structure of the books

Nasim Hijazi wanted to reach out to a broad public, in particular to juvenile (male) readers. Commercial success was not his (primary?) concern. He was driven by a sense of mission which is corroborated by his journalistic writings. But to bring his messages home, he had to capture the readers and to uphold their interest. Hence he adopted some of the narrative strate-gies of his predecessors, albeit in a more sophisticated form. While his first two novels are still clumsy and tedious at places, his later work reveals somewhat refined literary techniques and highly developed stylistic devices.

The narratives usually progress chronologically with only a few flashbacks. Common to all books is an omniscient, impersonal narrator who occasionally also comments upon the events and provides historical information. The amount of such factual information is much greater in Qaisar-o-Kisra than in the previous books. These passages deal not only with historical facts, but also with different ideologies and religious belief systems which are commented upon from the perspective of the author. With 736 pages, a great number of locations and characters and a good deal of

ideological-philosophical musings, it is Nasim Hijazi's most ambitious novel and simultaneously the only book in which Muslims play only a marginal role in the action. They mostly appear as points of reference, as embodiments of the vision of a better world order.

All books under discussion have brave, courageous and righteous heroes who either are Mus-lims right from the start or embrace Islam in the course of the action. Most villains are non-Muslims, but there are a few exceptions to this rule, especially in Muhammad bin Qasim and Axri cat?an. To create suspense and to save the course of the action from getting too predict-able, the author had to construct a number of intrigues, unexpected turns and incredible coin-cidences. Not less incredible changes of heart are often needed to convey the right message, e.g. the overwhelming attraction of Islam which is exemplified by the conversion to Islam of Christian, Hindu or Buddhist characters.

Moments of great tension and dramatic action alternate with romantic episodes which, how-ever, are brief and very chaste. Familial relations and love stories not only create the neces-sary amount of human interest and relief from the dramatic scenes. They are an indispensable part of the message in so far as they illustrate the right conduct in all forms of human relation-ships.

Despite the dramatic titles and the central role of heroic adventures, battle scenes are not de-picted in graphic detail. In the first three novels, events on the battlefield are mostly summed up in a few sentences. Qaisar-o-Kisra presents the horrors of war in much more detail, but here this was necessary to bring the message home.[18]

Short soliloquies are designed to allow insights into the character's feeling and thinking, but overall a third-person-narrative dominates. Dialogues are usually presented in the "modern" style, i.e. with the usual

18. *The proclaimed decadence of East Rome and Persia is demonstrated by the immoral and cruel conduct of their leadership. This is a common motif in Muslim literature on the period; cf. Jan Peter Hartung, Viele Wege und ein Ziel. Leben und Wirken von Sayyid Abu l-H?asan cAli al-H?asani Nadwi. Würzburg: Ergon Verlag, 2004: 132.*

introductory phrases which were mostly absent in the "dramatic" dia-logue style of most Urdu and Hindi novels of the late nineteenth century. The "dramatic style" is more evident only in Axri cat?an. Indirect speech hardly ever occurs. Most characters are highly idealized or demonized stereotypes, but some of the main protagonists are depicted in more detail, undergo a change in the course of the novel and are less one-dimensional. The best example in this regards is cAsim.

The central ideas of the novels are conveyed predominantly through the actions, speeches, sermons and dialogues of the protagonists, to a lesser degree through commentaries of the narrator. Teaching through example and sermonizing thus complement each other. Occasion-ally we also find counter-arguments voiced by a character which are then refuted by another character (e.g on the question of jihad), or inner conflicts expressed in inner monologues (e.g. Nacim's dilemma concerning his relation with a girl whom he loves and who loves him, but who is to marry his brother). There is a good deal of repetition of the main teachings and the narrative patterns which, however, seems to have been happily tolerated by Hijazi's admirers.

The language of the novels is laconic and matter-of-fact in the summarized reports of action, but highly emotional and metaphorical in those dialogues, speeches and letters which deal with the Islamic mission, Muslim bravery, the role of Muslim women, jihad and martyrdom. Here the author uses a number of conventional metaphors and images of Urdu poetry, albeit in a very stereotyped way throughout all the novels. The appeals for Muslim unity, courage, self-sacrifice which are voiced in speeches, Friday sermons and dialogues in the various novels are very repetitive. Nasim Hijazi time and again uses the same limited, but obviously pow-ertul, repertoire of concepts and images.

Unlike most popular novels in Western languages, popular Urdu novels do not necessarily have a happy ending. Nasim Hijazi's books often end with the death of the main protago-nist(s), but death in jihad is the guarantee of eternal life. Commenting on the smile of a dying Muslim hero,

the narrator therefore remarks: "That smile which is bestowed only on those who are martyred in the way of God."[19] And when Tahir condoles the grandmother of a young man on the death of her son, she replies: "He didn't die, he became a martyr/he was martyred."[20]

The Image of Islam and Muslims in the Three Novels

It has to be noted right at the outset that Hijazi does not present any new or original concept of Islam but is very close to the concepts of Maulana Abu'l Acla Maududi (1903-1979).[21] What concerns us here is how he transmits these concepts in his novels.

1. The concept of jihad

The dominant feature of the first three novels is the call for jihad (holy war).[22] The very titles of the books point to this central theme. jihad here means armed fight for the supremacy of Islam. In Dastan-i mujahid a small boy who plays with a wooden sword tells his mother: "'I need a sword of steel. Get me one! I will go for jihad.' Only those mothers can understand the joy of amother on hearing these words of her little son who used to sing their sweethearts into sleep with the following lullaby: 'O Lord of the Kaaba, let my dear son grow into a mujahid and let his youthful blood water the tree planted by your beloved (Prophet)!"[23]

---

19. *"vah muskurahat? jo sirf xuda ki rah me? sahid honevalo? ko nasib ho sakti hai." AC: 28.*
20. *"vah mara nahi?, sahid hua hai." AC: 260.*
21. *When asked aboat influences on him, Hijazi once replied: "If I may compare my literature to a stream of clear water, then I will have to admit that cAllama Iqbal and Maulana Maududi where the shores who kept me free from pollution and provided direction to my flow, and Muulana Sibli Nucmani showed me the fascinating glimpses of Islamic history which lent colour to my stories." Raja, op. cit.: 339. Hijazi maintained close family relutions with Maududi who is reported to huve suggested the names of his two grandsons. Cf. Mumtaz cUmar, op. cit.: 96.*
22. *For the use of the concept of jihad on the Subcontinent in the nineteenth century, cf. Annemarie Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden: Brill, 1980: 181-182, 209.*
23. *"'...mujhe lohe ki talvar cahiye. Le do na. mai? jihad par ja'u?ga!' Kamsin bet?e ke mu?h se jihad ka lafz? sunne ki xusi vahi ma'e? jan sakti ha?I jo apne jigar ke t?kr?o? ko lori dete waqt yah gaya karti ha?i: Ai, rab-i kacba! mera yah lal mujahid bane aur tere mahbub ke laga'e hu'e daraxt ko javani ke xun se serab kare." DM: 9-10*

The mujahids set out to invade foreign territories in the name of Islam. But, as the narrator stresses, their aim is not to conquer or oppress other people.[24] They come as "liberators" from unjust rule, oppression, discrimination and social inequality. jihad is thus inseparably linked to the pro-claimed ideals of Islam: equality (musavat), the rule of God as against the despotism of hu-man rulers, a new morality, and peace.[25]

These novels were written at the height of the struggle for Pakistan as a separate homeland for South Asian Muslims. There was considerable resistance to this concept in the territories on the Western fringes of British India (NWFP, Balochistan). Nasim Hijazi intended his books as a contribution to mobilize the Muslim youth to take part in the struggle. To this end, he on the one hand celebrated the spirit of sacrifice and the heroism of the mujahidin while at the same time stressing the noble aims of the struggle and suggesting a bright future in the envisaged Islamic state. Hence the promise of justice, egalitarianism, exemplary moral standards and "good governance" in an Islamic order. Thus, while agitating for jihad Nacim reminds his fellow Muslims; "It is our obligation to take the message of our beloved Prophet to every country of the world and to enact the law he brought with him among all people because this is the law that can establish equality between weak and strong nations and reinstall the op-pressed and destitute people in their

24. *Thus, when a Sindhi queen compares Muhammad bin Qasim with Alexander, he replies, that Alexander came as an emperor who wanted to subjugate people, whereas he (MbQ) does not believe in the rule of human emper-ors on God's earth. (mai? xuda ki zamin par insan ki badsahat se munkir hu?.) MbQ: 352.*

25. *Addressing his troops, MbQ says: "The people of Sindh, who for years have been burning in the fire of cru-elty and oppression, are waiting for those clouds of mercy from the western horizon which several years ago cooled down the fire temple of Iran. From their wounded breasts emanates the cry: 'Oh let the warriors who with their blood watered the plant/sapling of equality, justice and peace in the garden of Adam snatch the sword of tyranny from the hands of the Sindhi ruler and let their horses trample down the thornbushes in which the sail of humanity and freedom is entangled." (... sindh ke cavam jo barso? se z?ulm-o-istibdad ki ug me? jul rahe hui?, ufaq -i magrib se rahmat ki un ghat?a'o? ke muntaz?ir hai, jo aj se ka'i baras pahle atiskada-i iran ko t?hand?a kar cuki hai?. un ke majruh sino? se yah avaz nikal rahi hai ki e kas! vah mujahidin jinho? ne apne xun se bag-i adam me? musavat, cadal aur insaf aur aman ke paude ki abyari ki hai, sindh ke hukmran ke hatho? se z?ulm ki talvar chin le? aur un ke ghor?e un xardar jhar?iyo? ko masal d?ale?, jin ke sath insaniyat aur azadi ka daman uljha hua hai.) MbQ: 252*

rights."[26] To further highlight this progressive mission, Nijazi went to considerable length to paint the despotic rule of King Dahar and his allies in Sindh in the cruellest possible manner. This nar-rative can be interpreted as a warning about the future prospects of Indian Muslims under the rule of a Hindu majority. Social inequality, the discrimination of lower casts and "untouch-ables" and the concept of "impurity" are depicted as central features of Hindu society. More-over, there is no adequate sense of shame and modesty which is amply demonstrated by the way in which Hindu women dress. Similarly, the atrocities committed by the Mongolian in-vaders of Muslim territories which are depicted in Axri catan in a way mirror the horrors of the partition period in Eastern Punjab and are professedly used as a warning for contemporary Muslims.

Nasim Hijazi was by no means the first to call for jihad in the Indian independence move-ment. Abul Kalam Azad (1888-1958), the most prominent "nationalist" Muslim who opposed the Two-Nation-Theory, refashioned the theory of jihad in view of the aggressive expansion of European power to legitimize modern anti-colonial struggles.[27] He "grasped the wider ethi-cal meanings of jihad to make a forceful case for fighting colonial injustices."[28] "Following earlier scholars of Islam, Azad identified three kinds of jihad: 1) verbal proclamations com-manding good and prohibiting wrong, 2) giving property and goods for the cause and 3) the actual waging of war and fighting (qital)."[29] He propagated the concept of jihad in his Urdu weekly Al-Hilal (The Crescent) which was read by Muslims in Bengal, the United Provinces and Punjab until it was closed down by the British in November 1914. "Article

26. *"Hamara yah farz hai ki ham apne aqa aur maula ka paigam dunya ke har mulk me? pahu?ca de? aur jo qanun vah apne sath la'e the, dunya ke tamam insano? par nafiz? kar de?, kyo?ki yahi vah qanun hai jis ki badaulat dunya ki kamzor aur t?aqtvar aqvam musavat ke ek vasic da'ira me? la'i ja sakti ha?l jis ki badaulat maz?lum-o-bekas insan apne kho'e hu'e huquq vapas le sakte ha?i." DM: 67.*

27. *Cf. Ayesha Jala, "Striking a Just Balance: Maulana Azad as a Theorist of Trans-National Jihad", in Modern Intellectual History, 4:1 (2007): 95-107.*

28. *Ibid., p. 96.*

29. *Ibid., p. 100.*

after article extolled the gallant Muslims resisting European aggression in the charred and bloodied battle-fields of Tripoli and the Balkans."[30]

He dreamt of a united Muslim front under the Ottoman xalifa. Azad believed that "non-peaceful actions are needed for the sake of peace".[31] Azad also reminded Muslims that "while others were masters of their own lives, the lives of Mus-lims were the property of God"[32]hence it was only natural to sacrifice these lives in the name of God.

Azad explained the difference between temporary warfare/political war (harb) and jihad: While the first were waged to subjugate and slaughter people, or fought against people who broke treaties etc. (political wars of the Prophet), jihad was the direct opposite, fought with the purpose of establishing peace, tranquillity, and freedom.[33] Hence, "the true jihadi is mod-erate in his treatment of the vanquished and thinks only of winning God's favour".[34] The same arguments are again and again repeated in Nasim Hijazi's books. With Azad he shared the strong belief in the ethical superiority of Islam. The rule of Islam is to be established to eradicate all causes for war and to attain a stable peace. However, like Azad he, too, does not endorse the indiscriminate killing of non-Muslims, which is not sanctioned by Islam. The ba-sic difference in their application of the concept of jihad is the attitude towards Hindus. Azad in his presidential address to the Khilafat conference at Agra in 1921 stated that Muslims should fight for the removal of the illegitimate British government in India by uniting with their Hindu countrymen. [35] This stance was also advocated by the Ali brothers.

30. *Ibid., p. 97.*
31. *Ibid., p. 99.*
32. *Ibid., p. 103.*
33. *Ibid.; In Hijazi's words: "We want safety and peace for ourselves and for all mankind, and the only way to peace in this world is Islam. This is the faith which extinguishes the differences between master and slave, black and white, Ara and Persian." (ham apni salamati aur apne sath dunya ke tamam insano? ki salamati cahte ha?I aur xuda ki zamin par salamati ka rasta sirf islam hai. yah vah din hai, jo dunya se aqa aur gulam, gore aur kale, carabi aur cajmi ki tamiz mit?ata hai.) MbQ: 332.*
34. *Ibid*
35. *Ibid., p. 105.*

"Referring to the Prophet's constitution at Medina in which Mus!ims and nou-Mus!ims were described as one nation, Azad asked Muslims to perform their religious dnty by uniting with the Hindus."[36]

In contrast to this stance, Abu'l Acla Maududi in his book Jihad fi'l Islam (Jihad in Islam, 1927) identified the Hindus as the main enemies of Islam. When Nasim Hijazi started to write his novels, the Khilafat movement had long ended, and in 1940 the Two-Nation-Theory had become the basis for the Pakistan resolution of the Muslim League which demanded auton-omy for areas with a Muslim majority. It seems that Hijazi, who was a staunch supporter of Maududi, took the end of colonial rule more or less for granted and concentrated his efforts on the struggle for a separate statehood for Indian Muslims.

But although Hijazi repeatedly stresses jihad as a duty for every (male) Muslim and mentions the reward for sacrificing one's life in the name of God in his novels,[37] it would be wrong to conclude that he wanted to call his fellow Muslims to arms against the Hindus. His purpose was political - to obtain a separate state for Indian Muslims where they would be able to es-tablish a polity in accordance with the injunctions of Quran and Hadith. This view is in line with Maududi's "governance-oriented" concept [38] according to which the extrovert juridical aspect of religion is more important than the introvert spiritual dimension - although it has to be kept in mind that Maududi originally opposed the idea of separate statehood for South Asian Muslims. But Hijazi fully agrees with Maududi as far as the question of an Islamic state as the basis for a truly Islamic way of life is concerned. Many statements by characters or the narrators of his novels confirm this stance. Thus the narrator comments on the situation of Baghdad under the late Abbasids in the 13th century where religious matters are left to the disputing, hair-splitting factions of the culama: "This divide between politics and religion was the greatest cause of fitna (revolt, unrest) in Islam."[39]

---

36. *Ibid., p. 106.*
37. *E.g., in MbQ, p. 337: "The blood of martyrs washes away all their sins." (sahido? ka xun un ke tamam gunah dho deta hai.), or: "For a Muslim it is the greatest fortune/the most auspicious moment to die as a martyr forGod." (musalman ke liye zindugi ki sab se bar?i sacadat yah hai ki vah xuda ki rah me? sahid ho ja'e.) QK: 731.*
38. *Cf. Maududi, Al jihad fi'l islam, Dihli: Markazi maktaba-i islami: 1995 [1927]: 92-104.*
39. *"siyasat aur maz?hab ki yah taqsim Islam ke liye sab se bar?a fitna tha." AC: 42.*

reigns to lead them to the field of jihad!"[40[and where the heroine tells the hero: "Nobody can bring down the banner of a nation (qaum) which has warriors like you!"[41] Moreover, the uni-fying effect of military campaigns is stressed: "History is a witness that whenever Muslims left their homes to go for conquests, they never engaged in unnecessary mind-boggling about religious persuasions." [42]

Despite all the jihad rhetoric, there is not a single case of forced conversion in any of the nov-els. Outside military combat, not a single "infidel" is killed. The supremacy of Islam is consti-tuted to create conditions for an implementation of Islamic ideals, but all conversions are in-spired by the good example of the Muslim characters or by peaceful proselytizing, as done in India by Tahir in Axri catan. Usually, these voluntary conversions are preceded by living with Muslims over a certain stretch of time, observing their daily lives and getting instructions from them about the basic tenets and injunctions of Islam. Thus the Muslim protagonists con-vince non-Muslims of the social and ethical superiority of the new faith by their own example and by religious instruction. Their words and deeds are in full accord.

2. Ethics

In the Quran, Muslims are expected to eradicate instability and injustice and to establish a just and virtuous society. This is a vision which the heroes of Nasim Hijazi's novels try to imple-ment wherever they have their way. The best illustration of these principles is the conduct of Muhammad bin Qasim after his victory in Sindh. He is depicted as a paragon of magnanimity, tolerance, benevolence, human sympathy, and justice. Thus, he personally looks after wounded soldiers of the enemy, dresses their wounds and releases them into freedom once they are cured. He strongly prohibits any killing, plundering or molesting of women in the areas under his control. His

40. *"xus baxt hai vah qaum jis ke afrad javani me? talvaro? se khelte hai? aur bur?hape me? apne bacco? ke ghor?o? ki bag pakar? kar unhe? jihad ka rasta dikhate hai?."* AC: 13.
41. *"jis qaum ko ap jaise sipahi nasib ho?, us ka jhaud?a ko'i t?aqat sar nigu? uahi? kar sakta."* AC: 241.
42. *"tarix gavah hai ki jis zamane me? bhi masalman futahat ka sauq le kar gharo? se nikle, un me? ictiqadat ke bare me? kabhi sar phat?uval na hu'i."* AC: 59.

behaviour stands in stark contrast to that of the Sindhi ruler whom he has displaced. Despite his glorious victories, his youth and his popularity, he remains ut-terly selfless and modest. And as a true, obedient soldier he obeys the order of Sulaiman though he knows that this will be his death sentence. He would have had all opportunity and means to escape, but he readily accepts his fate and refuses to rebel against the order of the caliph who, howsoever evil he may be, to him represents the sacred institution of xilafat which he will serve to his last breath. Moreover, he hopes that this painful experience will teach Muslims a lesson and will lead to the election of a better caliph in the future.[43[

Nasim Hijazi, no doubt, added fictional details to the story, but as a whole he remained truth-ful to the historical character. With the stunning record of his conquests at a very young age, the reports of his exemplary conduct and his popularity among his own troops as well as the ordinary people of Sindh, Muhammad bin Qasim already had everything a legendary hero needed. A light touch here and there and some amount of exaggeration were sufficient to turn him into an exemplary leader. His tragic, premature end only adds to the fascination for this character.

Here we come across an important contradiction: Sulaiman is obviously wrong in his treat-ment of Muhammad bin Qasim, is unjust and acts against the wider interests of the Muslim community/polity, but Muhammad bin Qasim obeys his orders for the sake of the unity of the empire and (temporary) political stability, thus holding the sanctity of the office of the xalifa more important than the principles of right and wrong, just and unjust. This can be regarded as primacy of the politicai over the ethical principle. In this context it is important to note that Hijazi strongly advocated a democratic process in the election of the xalifa and denounced hereditary kingship as un-Islamic.[44[In the same vein, and following Maududi, he

43. *MbQ: 385.*
44. ***His view of democracy obviously corresponded to that of Maududi's "theo-democracy" (ilahi jumhuri huku-mat); cf. JauPeter Hartung, "Gottesstaat versas Kemalismus. Eiue islamische Rcaktion auf Mnšarrafs Putsch in Pakistau", in Religion-Staat-Gesellschaft 1:1 (2000): 84-90.***

supported Fatima Jinnah in her candidacy against General Ayub in 1956 and condemned the military takeover by Ayub in 1958.

The conspicuous moral deficiencies of some Muslim leaders who appear in his works, most prominent among them the tyrannical Hajjaj bin Yusuf, point to a lack of individual spiritual and moral perfection which Maududi's adversary Abu'l Hasan Ali ai-Hasani Nadvi (1914-1999) deemed necessary for the mission of lslam. Nadvi saw "lslam as guidance for the whole humanity (and not just a social system for Muslims) and the individual (not the politi-cal domain) as the main target of the prophet's task."[45] This aspect is to some degree imple-mented in Hijazi's exemplary "good guys", but it is inadvertently linked with the political supremacy of Muslims which is time and again stressed as the precondition for moral perfec-tion and social harmony.

Another important topic is the interaction between women and men. All Muslim protagonists are shown to be without greed and lust. They never look at girls and women, but always lower the eyes when they encounter a female. Thus, the inhabitants of Debal (the then capital of Sindh) are astonished to see that the Muslim troops which have conquered the town cross the bazaars with their eyes cast down.[46[Girls and women are instructed to stay away from men as far as possible, to cover their bodies and faces and to stick to "female/feminine" occupations. Modesty is taught in all walks of life. The protagonists dress modestly, enjoy simple food, and denounce pomp and show. They prefer simple marriage ceremonies. Extravagant wedding parties, dowries and gifts are strongly discouraged - well in line with the teachings of reform Islam. Another quality which is time and again mentioned with regard to the Muslims - men and women alike - is dignity or acute sense of honour.[47] For the sake of adventure and ro-mance,

45. *Ahmed Mukarram, "Some Aspects of Contemporary Islamic Thoaght. Gaidance and Governauce in the Work of Mawlana Abul Hasan Ali Dadwi abd Mawlana Abul Aala Mawdudi". PhD thesis, University of Oxford, 1992: 210.*
46. *MbQ: 310.*
47. *ln Urdu the adjective gayyur (high minded, very jealous in poiut of honoar) is ased.*

however, under the extraordinary circumstances of war Muslim girls are shown to come out of the confines of their houses and to meet male Muslim strangers. Otherwise there could be no love stories in the novels! But even on the battlefield, in hiding or under other untoward conditions, the Muslim heroes and heroines never trespass the boundaries of de-cency and morality. Their relationships have always to be sanctioned by marriage before they can become united.[48]

3. Culture and spirituality

Hijazi's Islam is extremely austere. Singing, music and dance are strictly prohibited. These rules are established in an episode of Dastan-i mujahid where the Muslim protagonist Nacim is saved and nursed back to health by Tartar tribesmen after he had been wounded on the bat-tlefield. He is shocked to notice that men and women of the tribe mix freely and even sing and dance together. He starts to instruct the young girl who has nursed him (and fallen in love with him in the process) in the basic tenets of Islam and teaches her to behave bashfully and modestiy, that is, he installs in her a sense of shame which she had been lacking. Similar pat-terns are followed in many other cases throughout the novels.

All Muslims in Hijazi's book strictly observe the five daily prayers. They draw all inspiration form the Quran as the word of God. Their unshakable trust in God helps them to endure all hardships and tribulations and takes away the fear of death.[49]

---

48. *It should be noted that Abdul Halim Sharar was uot so particular about pre-marital relatious iu his historical uovels!*
49. *"The first condition for thc faith of a Mnslim is that hc does not fear death..." (ek mnsalman ke iman ki pahli sart? yah hai ki vah mant se na d?are...) MbQ: 174. The outstanding Mnslim commander Qntaiba bin Mnslim says when asked abont the extraordinary conragc of Muslims: "...we don't fear death. Death for us is the mes-sage of a highcr/elevated life. Oncc a persou has developed the wish to live for Allah and the resolvc to die for Allah, his heart will know no fear, not even of the biggest might." (... ham mant se nahi? d?arte. mant hamare liye ek acla zindagi ka payam hai. Allah ke liye zinda rahnc ki tamnna anr allah keliye marae ka hausla paida karne ke bacd kisi saxs ke dil me? bar?i se bar?i t?aqat ka xauf nahi? rahta.) DM: 140.*

The trust in God, however, does not relieve man from his individual and coliective responsi-bility. Thus Muhammad bin Qasim exhorts his troops before the attack on Brahmanabad (Sindh): "The rewards of the Almighty are only for those nations who have coloured every page of their history with the blood of their martyrs."[50] In contrast to many contemporary Muslim ideologues, the characters and the narrator in the books under discussion do not blame others for the failures of Muslims. All defeats, problems and schisms are created by Muslims - either out of incompetence, ignorance and lack of faith or out of jealousy and greed for power.

Every Muslim is shown to have direct access to the word of God. There is no need for inter-mediaries. Mullahs and Maulawis, the traditional interpreters of the scriptures, come in for a lot of criticism. The main reason for this negative attitude is the divisive nature of their teach-ings. They are accused of having split the Muslims, thus weakening the Muslim community and playing into the hands of their enemies. Thus, T?ahir rebukes the representatives of the five warring factions (firqas) in Baghdad: "Don't tell me the theoretical problems which you have not been able to agree upon for the last five hundred years." [51]

Mystic elements in Islam are either not mentioned at all, or appear in a negative light. Thus, the most despicable, mean and inhuman character of Dastan-i mujahid, Ibn-i Sadiq, ist intro-duced as a nam nihad darves (a so-called dervish, i.e. member of a mystic order). [52[This may also mean that Ibn-i Sadiq only posed and dressed as a Sufi, but the expression remains am-biguous. Asceticism, escapism and renunciation of the world are strongly condemned, espe-cially in Qaisar-o-Kisra.

The overall impression while reading the novels is that being a Muslim dominates or even obliterates all other aspects of a person's identity. Cultural and social differences, where they are mentioned, are to be overcome. The image of Islam as it is presented here is that of a scriptural,

51. *"mere samne vah masa'il bayan na kijiye jin par ap pa?nc sadiyo? me? mataffiq nahi? ho sake."* AC: 60.
52. *DM: 66.*

unified and universal religious, political and social system.

Conclusion

In the present age with its obsession about militant Islam and a perceived "clash of cultures", Hijazi's jihadi rhetoric is bound to create irritation among liberal Muslim and non-Muslim readers. Of course it would be naïve to believe that reading his novels would make anybody set out for jihad. Most readers probably turn to his books as a pastime, for the promise of ad-venture and heroism, to take part in a dream world of ideal characters, feel elevated by their gallantry and bravery and revel in the past glories of Islam, or just to escape, for a while at least, their pedestrian existence. But even then they might inadvertently be drawn into the net of the particular worldview which is presented in the novels. They may begin to accept the claims about the superiority of Islam and hence the need to establish an Islamic order, espe-cially when these views correspond with the atmosphere of their upbringing and surroundings and with what they are taught in school textbooks. Hijazi's books are recommended by certain groups, organizations and schools as a tool for indoctrination, and here one may perceive a real danger. When these books become part of a systematic Islamist instruction, with all their celebration of jihad and martyrdom they can perhaps develop a dangerous dimension.[53] Their special appeal certainly lies in the simple patterns and solutions the novels seem to offer. Hi-jazi's novels are very much in line with contemporary terrorist ideologies which dispense "en-tirely with old-fashioned concerns about the ritual and doctrinal details of Islamic practice".[54] With them he also shares the abstract notion of a global Islam/Islamic world in which Mus-lims have to fight in the defence of Islam wherever needed. Occasionally Hijazi even appears to legitimize an individual call to jihad when the Muslim ruler of the territory in question fails

53. *For a discussion of the concept of jihad with regard to Pakistan, sec Michel Boivin, "Jihad, National Process and Identity Assertion in Pakistan: the Dialectic of Metaphor and Reality." in Saeed Shafqat (ed.), new perspec-tives on pakistan. visions for the future. Karachi: OUP, 2007: 104-121.*
54. *Faisal Devji, Landscapes of the Jihad. Militancy. Morality. Modernity. London: Hurst & Co., 2005: 16.*

to do so. This, too, can have dangerous implications in a situation where the proponents of an international jihad try "to wrest the jihad away from the juridical language of the state and make it a strictly individual duty that is more ethical than political in nature."[55] In a way, this runs counter to Hijazi's concern for a very particular geographical space, namely Pakistan whose political stability is seriously eroded by a number of self-styled jihadi groups.

But the most negative aspect of the books may be something else. We learn about military campaigns, conquests and victories, but very little about life after the conquest. Most actions in the novels are destructive. We see how evil is destroyed, but we learn very little about how the envisaged life in equality, justice and peace is to be constructed and maintained. Even in the areas which have come under permanent Muslim rule, there is internal strife, power ri-valry, greed, cruelty, injustice. With the exception of a few families, the ideal Muslim society is nowhere to be seen. The exemplary leader Muhammad bin Qasim is not allowed to fulfil his vision of a peaceful, just society which is governed by the ethics of Islam. Hijazi con-ceived his novels also as a warning against the failures of Muslim societies, such as the lack of democracy, and particularly against the divisions among Muslims, but with his own narrow outlook on Islam he can easily be understood to endorse one specific rationalized version of Islam against all others. He expounds what C.M. Naim characterises as "a scriptural Islam that is exclusionary - filled with sectarian self-righteousness - and, far from being inspired by humility, is aggressively focused on having power and holding on to it".[56] We should not for-get that sectarian violence in Pakistan (Muslims killing Muslims) is responsible for more deaths than any other form of terrorism in the country. Whatever the social, economic and ethnic reasons for these conflicts may be, the mobilizing ideologies used in them are based on religious concepts (purity

55. *Faisal Devji, Landscapes of the Jihad. Militancy. Morality. Modernity. London: Hurst & Co., 2005: 16.*
56. *C.M Naim, "A 'Hyper-Masculinised' Islam?", in: Outlook India, January 16, 2004.*

of faith, finality of prophethood, a particular interpretation of the sharia etc.).[57] On the face of it, however, Hijazi as many reformist writers preceding him stresses Muslim unity and propagates the basic tenets and social norms of Islam without en-tering into any theological disputes. He strongly condemns disputations between different sects and schools of Muslim jurisprudence as one of the main factors for the decline of Mus-lim power. He is very critical of the culama who instigate hatred among Muslims and more often then not serve and legitimate unworthy worldly rulers.

In this regard, Hijazi's books can also be read as a utopia of sorts. In his novels he constructs ideal spaces, however limited they may be, in which his notions of a truly Islamic way of liv-ing are realised. Thus his later works can also be understood as a critique of Pakistani reali-ties. Although they are set in the past, their concern is the present and the future, and this cer-tainly is part of how the readers relate to the books. In line with different traditionalist move-ments of the time, Hijazi "sought to harmonise, albeit in different ways, the Muslims' every-day life with the implications of the normative sources of Islam."[58] The books may be very attractive for the clear-cut, simple rules and the definite orientation they provide. The Paki-stani writer and critic Anvar Sadid called Hijazi's novels "landmarks/signposts" (nisan-i rah) for future generations.[59] The very positive evaluation of Hijazi's works in the PhD thesis quoted above may serve as an indication of the ideological importance of this author in pre-sent day Pakistan. Mumtaz cUmar reports how a delegation of the Islamic Student Federation (Islami Jamicat-i T?ulaba) came to meet Hijazi. One boy kissed Hijazi's hand and told him that Maulana Maududi had organised them, but only Hijazi's writings turn their spirits on.[60]

57. *A revealing case study of Sunni-Shia militaney is Mariam Abou Zahab's "The Sunni-Shia Conflict in Jhang (Pakistan)." in Imtiaz Ahmad & Helmut Reifeld (eds.), Lived Islam in South Asia. Adaptation, Accomodation & Confliet. Delhi: Social Seiences Press, 2004: 135-148.*

58. *Jan Peter Hartung, "Affection and Aversion: Ambivalences among Muslim Intellectual Élites in Contempo-rary South Asia", in: South Asia Research, 21:2 (New Delhi et. al.: Sage, 2001): 201.*

59. *"Nasim Hijazi: islami tarix ka saida'i", in Jasarat, 9 March 1996: 5.*

60. *Literally: "hamari rago? me? daur?ne vala xun garm karti hai?", Mumtaz cUmar, op. cit.: 94*

In a special Nasim Hijazi number of the monthly Siyara (1989) Nacim Siddiqi wrote: "Most of the young recruits in our army draw inspiring lessons about our glorious past from Nasim Hijazi's novels and go to confront death motivated by the selfless passion of martyrdom. A great number of youngsters in educational institutions highly appreciate his writings, innu-merable female students (from middle schools to MA) learn about the message of Islam and its power by reading Nasim Hijazi, and actually the credit for the fact that Islamic jihad, an Islamic system and an Islamic movement are discussed with so much fervour in this country to a great deal goes to Nasim Hijazi."[61] What Ralph Russell stated for Maududi could as well be applied to Hijazi: The basis of the great appeal of his message for the urban lower middle class is that his "arguments, such as they are, confirm his supporters in the strong, unthinking prejudices they already hold."[62]

A phenomenon such as the huge popularity of Hijazi's writings points to a major difference between popular literature in South Asia and in western languages. While popular reading matter in the west tends to be of an apolitical nature and, at least at the face of it, not to propagate any ideology (which means that the underlying ideology is implied, but not overt), didactic and openly ideological aspects are not so rare in popular Urdu fiction. One has to concede that nowadays Nasim Hijazi's novels are mostly located in the rubric of "juvenile literature" - a field in which normative features and appealing heroic role models are to be found in western languages as well. A clear distinction between good and evil and the preach-ing of a simple ethics is characteristic of many works of popular culture all over the world. And

---

61. *"fauj ke bestar naujavannasim hijazi ke navalo? se apne sandar mazi zindagi afroz rivayat axz? karte ha?I aur jaz?ba-i sahadat ke liye bexud ho kar maut ke samne khar?e ho jate ha?i. taelimgaho? ke kas?iru-'t-tacdad naujavan us qalam ke qadr sinas ha?I, besumar t?alibat (mid?al iskulo? se le kar aim ai tak) Nasim Hijazi ko par?h kar islam ke paigam aur us ki quvvat se asna'i hasil karti ha?I, balki sacci bat to yah hai ki is mulk-o-qaum me? agar islami jihad aur islami niz?am aur islami tahrik ke carce zor par ha?i to is halat ko paida karne me? Nasim Hijazi ka bar?a hissa hai." Quoted in Mumtaz cUmar, p. 428.*
62. *Ralph Russell, "Maududi and Islamic Obscurantism", in: How not to Write the History of Urdu Literature. Dethi [et al.]: OUP, 1999, 222.*

yet, the amount of direct indoctrination we come across in Hijazi's works is quite ex-traordinary.

Although any "purpose" (maqsadiyat) in literature is strongly condemned by the proponents of the priority of the aesthetic and the autonomy of art, committed literature as well as an overt didacticism are very common features in popular fiction of Urdu. Thus, popular litera-ture deserves much more attention as a vibrant and ideologically loaded site in the system of public discourse in Urdu.

مبصر: ڈاکٹر ابرار عبدالسلام

وضاحتی اُردو کتابیات (عمرانی علوم)، جلد اوّل و دوم (انور معظم، اشہر فرحان)

ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی: ۲۰۰۸ء

کسی بھی زبان کے جملہ امکانات، نقوش اور حقائق کی بازیافت کے لیے سب سے اہم کام اس زبان میں موجود تحریری مواد کی جمع آوری کا ہوتا ہے۔ دنیا کی تقریباً تمام زبانوں میں اس حوالے سے کام ہوتا رہا ہے۔ انگریزی زبان میں تو اس حوالے سے بہت وقیع کام سامنے آئے ہیں لیکن اُردو میں اس کے مقابلے میں بہت کم کام ہوئے۔ اُردو زبان میں اس حوالے سے دو طرح کے کام ملتے ہیں۔ ایک تو وہ فہرستیں ہیں جو مختلف سرکاری، نیم سرکاری اور نجی کتب خانوں میں موجود قلمی مسودات سے متعلق ہیں۔ ان کی سادہ اور توضیحی دونوں طرح کی فہرستیں شائع ہو چکی ہیں لیکن ان فہرستوں میں عربی، فارسی اور اُردو زبان کے مسودات کی فہرستوں کو علیحدہ علیحدہ نہیں بلکہ اکٹھا شائع کیا گیا ہے۔ دوسری وہ فہرستیں ہیں جو مطبوعات کے حوالے سے ترتیب دی گئی ہیں۔ اس میں بھی دونوں طرح کی فہرستیں شامل ہیں۔ پہلی قسم کی فہرستوں میں سادہ فہرستیں آتی ہیں جس میں صرف کتاب، مصنف کا نام، سنہ اشاعت اور مطبع یا ناشر کا نام دے دیا جاتا ہے۔ دوسری قسم کی فہرستیں تفصیلی اور وضاحتی ہوتی ہیں۔ ان میں مذکورہ بالا مندرجات کے ساتھ ساتھ کتاب کا موضوع اور اس کے مشمولات کی تفصیل بھی درج ہوتی ہے۔ اس طرح کی فہرستوں کی تیاری سے تحقیق میں بڑی مدد ملتی ہے۔ یہ خالص تحقیق نہیں لیکن تحقیق کے لیے ایک اہم ذریعہ ثابت ہوتی ہیں۔ ان فہرستوں کے ذریعے تحقیق کرنے والے کی محنت، وقت اور پیسہ زیادہ خرچ ہونے سے بچ جاتا ہے اور ان کی مدد سے اعلیٰ معیار کی تحقیق سامنے لانے میں مدد ملتی ہے۔

اُردو میں فہرست سازی کا آغاز محمد سجاد بیگ مرزا دہلوی کی مرتبہ فہرست ''الفہرست'' سے ہوتا ہے۔ سجاد بیگ دہلوی نے یہ فہرست بیس برس کی محنت کے بعد مرتب کی تھی۔ یہ فہرست ۱۹۲۳ء میں نظام دکن پریس حیدر آباد دکن سے شائع ہوتی تھی۔ اسی عشرے میں تصدق صاحب نے کتب خانہ آصفیہ کی وضاحتی فہرست بھی مرتب کی تھی۔ ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ نے بھی مطبوعہ کتابوں کی کچھ فہرستیں شائع کی تھیں۔ کتب خانہ سعیدیہ کی کتابیات کی وضاحتی فہرست بھی اسی دہائی میں شائع ہوئی تھی۔ ۱۹۵۹ء میں محمد اکبرالدین صدیقی نے تین جلدوں میں کتب خانہ ادارہ ادبیات اُردو کی مطبوعہ کتابوں کی فہرست مرتب کر کے شائع کروائی تھی۔ فاطمہ راجہ نے 'اُردو فکشن کی وضاحتی فہرست'

* اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ اُردو، گورنمنٹ پوسٹ گریجوایٹ کالج، کبیر والا

کے نام سے ایک کتاب مرتب کی ۔ یہ ان کا ایم لٹ کا مقالہ تھا جو ۱۹۷۵ء میں انجمن ترقی اردو دہلی سے شائع ہوا۔ گوپی چند نارنگ اور مظفر حنفی نے سال بہ سال شائع ہونے والی مطبوعات کی وضاحتی فہرستیں بڑی محنت سے تیار کیں جو ترقی اردو بیورو دہلی سے شائع بھی ہوئیں۔

پاکستان میں بھی اسی نوعیت کے کئی کام ہوئے۔ سجاد بیگ دہلوی کی الفہرست کو دیکھتے ہوئے مولوی عبدالحق نے حکومت پاکستان کی وزارت تعلیم سے خصوصی امداد لے کر مفتی انتظام اللہ شہابی سے 'قاموس الکتب' کے نام سے مذہبیات کے موضوع پر ایک وضاحتی فہرست تیار کروائی تھی۔ مولوی عبدالحق کے انتقال کے بعد تاریخ سے متعلق اس کی دوسری جلد ۷۵۔۱۹۷۴ء میں انجمن ترقی اُردو ہی سے شائع ہوئی۔ دوسری جلد کی نظر ثانی ڈاکٹر ایوب قادری اور ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہان پوری نے کی۔ مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد نے بھی اہل علم سے کئی موضوعات سے متعلق وضاحتی کتابیات مرتب کروا کر شائع کیں۔ ان فہرستوں میں کتابیات لغت اردو، اُردو اصطلاحات سازی، کتابیات اُردو املا اور دوسرے مسائل مرتبہ ابوسلمان شاہ جہان پوری، کتابیات قانون اُردو مرتبہ عطش درانی، کتابیات تراجم مرتبہ ڈاکٹر مرزا حامد بیگ، کتابیات اردو مطبوعات مرتبہ خالد اقبال یاسر، کتابیات تعلیم اُردو نسرین زہرا اور اُردو ادب میں سائنسی ادب کا اشاریہ مرتبہ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی شامل ہیں۔ اسی طرح سندھ میں اُردو مطبوعات مرتبین عبدالجمیل اور اسلام اختر، مکتبہ علوم شرقیہ اسلامیہ کالج پشاور کی فہرست مرتبہ عبدالرحیم، حیدرآباد کا علمی وادبی ورثہ مرتبہ احمد اللہ المسدوسی قابل ذکر فہرستیں ہیں۔ 'اردو کتابوں کی ڈائریکٹری' کے نام سے ۵۴ پبلشروں کی شائع کردہ کتب کی ضخیم وضاحتی فہرست بھی ۱۹۶۸ء میں لاہور سے شائع ہوئی۔

۲۰۰۸ء میں اسی طرح کی دو جلدوں میں ایک جامع اور ضخیم 'وضاحتی اردو کتابیات' (عمرانی علوم) انور معظم اور اشہر فرحان نے ہندوستان سے مرتب کی ہے۔ زیر نظر تبصرہ اسی فہرست سے متعلق ہے۔ یہ فہرست ۱۸+۱۲۲۳ صفحات اور ۹۲۵۴ اندراجات اور اخلاقیات، بشریات، تاریخ، تعلیم، ٹکنالوجی، جغرافیہ، سیاحت، سوانح، سیاسیات، شخصی حفظان صحت، علوم خانہ داری، عمرانیات، فنون اور مجسمہ سازی، قانون، کامرس، کتب خانہ داری، مضامین، معاشیات، منظمانہ خدمات، نظم نسق عامہ اور نفسیات سے متعلق موضوعات پر مشتمل ہے۔ یہ فہرست ہندوستان کی چودہ بڑی لائبریریوں میں موجود کتابوں کی وضاحتی فہرست پر مشتمل ہے۔ ان کتابیات کا اندراج ڈیوی اعشاری نظام کے مطابق درجہ بندی کے تحت درج کیا گیا ہے۔ اس فہرست کی ایک خوبی یہ ہے کہ ہر اندراج کے آخر میں ان لائبریریوں کا حوالہ بھی دے دیا گیا ہے جہاں وہ کتاب موجود ہے۔ مقدمہ نگار نے اس فہرست کو عمرانی علوم پر پہلے اردو یونین کیٹلاگ کے حامل ہونے کا دعویٰ بھی کیا ہے۔ مرتبین نے یہ فہرست چار جلدوں میں مکمل کی ہے۔ پہلی دو

جلدیں اردو رسم الخط اور دوسری دو جلدیں رومن رسم الخط میں بنائی گئی ہیں۔ پہلی دو جلدوں میں جن کتابوں کی فہرست دی گئی ہے دوسری دو جلدوں میں انھی کتابوں کو اسی ترتیب سے رومن رسم الخط میں درج کیا گیا ہے تاکہ اردو رسم الخط سے ناواقف اور رومن رسم الخط سے واقف شخص اس فہرست سے استفادہ کر سکے۔

پہلی جلد میں ۵۶۱۰ اندراجات کے تحت کتابیات کا اندراج کیا گیا ہے۔ کتابیات کا اندراج بہ لحاظ نام مصنف اردو الف بائی ترتیب سے کیا گیا ہے اور ہر مضمون کے تحت کتابیات کا اندراج مذکورہ طریق کار کے تحت کیا گیا ہے۔ ہر اندراج کا ایک مخصوص شناختی کوڈ ہے اور اس سے متعلق کتابیات اسی شناختی کوڈ کے تحت درج کی گئی ہیں۔ اندراج کا طریق کار یہ رکھا گیا ہے۔

۱۔ شناختی کوڈ ۲۔ سلسلہ نمبر ۳۔ مصنف، مترجم، مؤلف وغیرہ

۴۔ عنوان کتاب ۵۔ مقام اشاعت ۶۔ سن اشاعت

۷۔ صفحات ۸۔ کتاب کے مندرجات

۹۔ لائبریریوں کے نام (اختصارات میں) جہاں کتاب دستیاب ہوئی تھی۔

انور معظم کا تعلق حیدر آباد (ہندوستان) سے ہے۔ ان کا شعبہ اسلامیات ہے اور جامعہ عثمانیہ میں تدریسی فرائض سرانجام دیتے رہے۔ ان کی تخصیص معروف اسلامی اسکالر جمال الدین افغانی ہے۔ اشہر فرحان ان کے صاحب زادے ہیں اور انھیں کمپیوٹر سوفٹ وئیر میں مہارت حاصل ہے۔ یہ فہرست ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی سے ۲۰۰۸ء میں شائع ہوئی۔ کتاب کی قیمت ۳۰۰۰ روپے (چار جلد) ہے اس فہرست کا انتساب انور معظم نے اپنی رفیقہء حیات معروف فکشن رائٹر جیلانی بانو کے نام کیا ہے۔ فہرست کا پیش لفظ پروفیسر آندرے بیتے، صدر نشین انڈین کونسل آف سوشل سائنس ریسرچ نئی دہلی اور پروفیسر جیمس نائی ببلوگرافر فار سدرن ایشیا، ڈائرکٹر ساؤتھ ایشیا لینگویج اینڈ ایریا سنٹر یونیورسٹی آف شکاگو نے الگ الگ لکھا ہے۔ مقدمہ انور معظم نے لکھا ہے جس میں فہرست کی اہمیت، افادیت، تیاری کے مراحل اور تعاون کرنے والوں کا شکریہ ادا کیا گیا ہے۔

فہرست کے آخر میں ۱۴۴ صفحات پر مشتمل اشاریہ بھی دیا گیا ہے۔ یہ اشاریہ مصنف اور موضوع دونوں لحاظ سے بنایا گیا ہے۔ اس اشاریے کی مدد سے کسی کتاب، مصنف یا موضوع سے متعلق اندراج کو بآسانی تلاش کیا جا سکتا ہے۔

یہ فہرست عمرانی علوم سے متعلق تحقیق کرنے والوں کے لیے ایک رہنما کے طور پر کام آسکتی ہے۔ یہ ایک مفید کام ہے جس کی مدد سے ہندوستان میں بالخصوص اور پاکستان میں بالعموم تحقیق کرنے والوں کے لیے ایک مفید

کام سامنے آیا ہے۔ انور معظم کا یہ کام قابلِ ستائش ہے۔ ہم امید کرتے ہیں کہ ہندوستانی حکومت نہ صرف اسی طرح بلکہ اس سے بڑھ کر اردو کی ترویج واشاعت میں حصہ لیتی رہے گی۔ اس طرح کے کاموں کی تیاری اور اشاعت میں سرکاری سرپرستی سے ہندوستان میں اردو کے حوالے سے کرم کرنے والوں کو حوصلہ افزائی ملے اور اردو زبان کے حوالے سے تحقیق کا کام مزید آگے بڑھے گا۔ اس اہم اور ضخیم فہرست میں چند نقائص ایسے ہیں جن کو اگر دوسرے ایڈیشن میں دور کر لیا جائے تو یہ کام اپنی نوعیت کا منفرد کام بن جائے گا۔ ان کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱۔ ایک ہی مصنف اور اس کی ایک ہی موضوع سے متعلق کتابیات کو ایک ہی مقام پر درج کیا جانا چاہیے۔

۲۔ ایک ہی کتاب کی وضاحت ایک ہی مقام پر کی جانی چاہیے۔

۳۔ وضاحت ایسی ہو جو کتاب کے موضوع اور مندرجات کا کلی اور جامع احاطہ کرتی ہو۔

۴۔ ایک ہی کتاب کو ایک ہی موضوع کے تحت درج کیا جانا چاہیے۔

۵۔ مصنّفین کے اندراجات کے لیے کوئی جامع طریق کار وضع ہونا چاہیے تا کہ ایک ہی کتاب کا مکرر اندراج نہ ہو۔

❀❀❀

مبصر: ڈاکٹر ابرار عبدالسلام

تحقیق و تدوّین۔ مسائل اور مباحث (حنیف نقوی)

ناشر مصنف، وارانسی، انڈیا، ۲۰۱۰ء

ہماری دانش گاہوں میں معیاری ادبی تحقیق سے بے رغبتی تدوینِ متن اور تدریس تدوینِ متن سے بے اعتنائی کے سبب تحقیق و تدوین کی صورتِ حال روز بروز ابتر ہوتی جا رہی ہے۔ اس صورتِ حال کی نمود میں ایک طرف ہمارے اساتذہ اور طلبا کی سہل پسند طبیعت اور ترجیحات کا عمل دخل ہے تو دوسری طرف ملکی تعلیمی پالیسیوں میں آئے دن تبدیل ہوتی صورتِ حال کا۔ ہمارے ہاں پہلے سے دریافت شدہ حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کر دینے کا نام تحقیق اور کسی بھی متن کو غلط سلط چھاپ کر تدوین کا نام دے دینا معمول بن گیا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو تحقیقی و تدوینی اصول و طریقِ کار سے ناواقفیت اور تربیت کا فقدان ہے تو دوسری تساہل پسندی اور تن آسانی کی کمی بقول حنیف نقوی:

> ''ضرورت اس امر کی ہے کہ ثقہ اور فرض شناس اہلِ علم تدوینِ متن کے کام پر حسبِ توفیق خود بھی توجہ دیں اور دوسروں کو بھی اس کی اہمیت کا احساس دلائیں، ورنہ دقت طلب اور سنجیدہ علمی کاموں سے بے رغبتی اور سائنس کے مقابلے میں انسانی علوم کی ناقدری کا جو رجحان روز بروز عام

ہوتا جارہا ہے اس کی رفتار کا یہی عالم رہا تو وہ دن دور نہیں کہ قدیم سرمایہ ادب کا ایک بڑا حصہ اغلاط کی معجون مرکب بن کر ہمارے لیے یکسر نا قابل فہم ہو جائے گا۔'' (تحقیق و تدوین ص ۱۵۱)

ایسی دگرگوں صورت حال میں بھی اعلیٰ اور معیاری تحقیق اور تدوین کی مثالیں خال خال نظر آ ہی جاتی ہیں۔ یہ کام بھی وہ افراد کررہے ہیں۔ جو ستائش اور صلے کی پروا کیے بغیر بے نیازانہ اپنا کام کیے جارہے ہیں۔ ایسے محققین کو انگلیوں پر گنا جاسکتا ہے۔ انھی محققین میں سے ایک نام ڈاکٹر سید حنیف احمد نقوی کا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کلاسیکی ادبی تحقیق پر استناد کا درجہ رکھتے ہیں۔ آپ بنارس ہندو یونیورسٹی وارانسی میں صدر شعبہ اردو بھی رہ چکے ہیں۔ اس جامعہ سے سبک دوش ہونے کے بعد آج کل اپنے ادھورے اور نامکمل کاموں کو پایہ تکمیل تک پہچانے کی کوشش کررہے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب چودہ سے زائد کتابوں کے مصنف و مرتب ہیں۔ غالبیات کی تحقیق میں انھیں تخصیصی امتیاز حاصل ہے۔ موجودہ عہد کی دنیائے اردو میں انھیں غالبیات کا سب سے زیادہ پڑھی لکھی شخصیت ہونے کا اعزاز حاصل ہے۔ ان کتابوں میں غالب احوال و آثار، غالب کی چند فارسی تصانیف، مآثر غالب، میر و مصحفی، رجب علی بیگ سرور۔ چند تحقیقی مباحث، رائے بینی نرائن دہلوی۔ سوانح اور ادبی خدمات، شعرائے اردو کے تذکرے وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ پچھلے سال ان کی تین کتابیں تذکرہ شعرائے سہوان، حیات العلما اور تحقیق و تدوین۔ مسائل اور مباحث زیور طبع سے آراستہ ہوئیں۔

تحقیق و تدوین کے مسائل اور نظری مباحث سے متعلق انگریزی میں تو کثیر تعداد میں معیاری کتب موجود ہیں لیکن اردو میں ان حوالوں سے بہت کم کتابیں لکھی گئیں۔ ان کتابوں میں دو طرح کی کتابیں موجود ہیں۔ پہلی قسم کی کتابوں میں وہ کتابیں شامل ہیں جو تحقیق و تدوین پر منضبط کام کو پیش کرتی ہیں۔ ان میں ڈاکٹر خلیق انجم کی متنی تنقید، ڈاکٹر تنویر احمد علوی کی اصول تحقیق و ترتیب متن، ڈاکٹر گیان چند کی تحقیق کا فن، ڈاکٹر تبسم کاشمیری کی ادبی تحقیق کے اصول، اور ڈاکٹر نذیر احمد کی تصحیح و تحقیق متن قابل ذکر ہیں۔ دوسری قسم کی وہ کتابیں ہیں جو ایک ہی مصنف کے مختلف مقالات یا مختلف مصنّفین کے مختلف مقالات پر مشتمل ہیں۔ ایک ہی مصنف کے مختلف مقالات پر مشتمل کتابوں میں قاضی عبدالودود کی اُردو میں ادبی تحقیق کے بارے میں، رشید حسن خان کی ادبی تحقیق مسائل اور تجزیہ، ڈاکٹر معین الدین عقیل کی اردو تحقیق، صورت حال اور تقاضے اور ڈاکٹر حنیف احمد نقوی کی تحقیق و تدوین۔ مسائل اور مباحث اور مختلف مصنّفین کے مختلف مقالات پر مشتمل مرتبہ کتابوں میں اہم، سلطانہ بخش کی اُردو میں اصول تحقیق، عابد رضا بیدار کی تدوین متن کے مسائل، عبدالستار دلوی کی اردو میں ادبی اور لسانی تحقیق۔ اصول اور طریق کار، ڈاکٹر تنویر احمد علوی کی آزادی کے بعد دہلی میں اردو تحقیق اور رفاقت علی شاہد کی تحقیق شناسی شامل ہیں۔

زیرِ تبصرہ کتاب تحقیق و تدوین۔ مسائل اور مباحث ،ڈاکٹر سید حنیف احمد نقوی صاحب کے چودہ مقالات پر مشتمل تصنیف ہے جس میں انھوں نے تحقیق، تدوین اور تحقیق و تدوین سے متعلق اپنے مقالات کو مرتب کیا ہے۔ ان مقالات سے متعلق ان کا بیان ہے۔ ’یہ مضامین پہلے سے طے شدہ کسی منضبط اور با قاعدہ سلسلۂ تحریر کا نتیجہ نہیں بلکہ مختلف اوقات اور مختلف محرکات کے تحت لکھے گئے ہیں۔ ان میں سے کچھ تحقیق سے تعلق رکھتے ہیں، کچھ تدوین سے اور کچھ دونوں سے (ص ۲۵) یہ تمام مقالات مطبوعہ ہیں اور ۱۹۷۵ء سے دسمبر ۲۰۰۸ء تک کے عرصہ میں ہندوستان کے مؤقر جرائد میں شائع ہو کر دادِ تحسین حاصل کر چکے ہیں۔ پینتیس برسوں پر محیط لکھے گئے یہ مقالات نقوی صاحب کی دقتِ نظری اور وسعتِ مطالعہ کے مظہر ہیں۔ کتاب میں شامل مقالات کی فہرست درج ذیل ہے۔

۱۔ مبادیاتِ تحقیق ۲۔ معاصر شہادتیں اور استناد کا مسئلہ

۳۔ بنیادی نسخے کا انتخاب ۴۔ منشائے مصنف سے انحراف۔ محرکات اور اسباب

۵۔ تاریخی مادے۔ صحت متن اور استنباط نتائج

۶۔ دکنی متون اور قرات کے مسائل ۷۔ قدیم طرز املا اور تدوین متن کے مسائل

۸۔ ڈاکٹر گیان چند اور قاضی عبدالودود ۹۔ تاریخ نگاری کے اصول و آداب

۱۰۔ تدوینِ سحرالبیان ۱۱۔ ترقیمہ

۱۲۔ مہریں ۱۳۔ عرض دید ۱۴۔ جامعاتی تحقیق۔ مراحل اور طریق کار

کتاب میں شامل تمام مقالات اپنی نوعیت کے حوالے سے اہم اور باریک تحقیق کی عمدہ مثالیں ہیں۔ مقالات کا طریقۂ کار یہ رکھا گیا ہے کہ پہلے موضوع سے متعلق تحقیق اور و تدوین کے اصول، قواعد اور مسائل پر روشنی ڈالی گئی ہے پھر ان کے سمجھانے کے لیے مثالیں پیش کی گئیں ہیں۔ ایک مسئلہ کو سمجھانے کے لیے کئی کئی مثالوں کا سہارا لیا گیا ہے۔ مثالیں آسان اور سہل انداز میں پیش کی گئی ہیں تا کہ ادب کا نوآموز قاری بھی ان مسائل اور مباحث کو بآسانی سمجھ سکے۔ ان مقالات سے تحقیق و تدوین کے دوران پیش آمدہ مسائل سمجھنے اور حل کرنے کے طریقِ کار سے بھی آگاہی ملتی ہے۔

ہمارے ہاں تحقیق کے حوالے سے دو اصطلاحیں عام استعمال کی جارہی ہیں۔ ایک تعمیری تحقیق اور دوسری تخریبی تحقیق۔ ان اصطلاحوں کا استعمال قاضی عبدالودود اور حافظ محمود شیرانی کے ان تحقیقی مقالات کے بعد شروع ہوا جن میں انھوں نے مسلمہ حقائق کو مستند شہادتوں اور دلائل کے ذریعے باطل کر دیا۔ دونوں محققین کا خیال تھا کہ محقق کو جانبداری اور تعصب سے بالاتر ہو کر تحقیق کے ذریعے نتائج کو من و عن پیش کر دینا چاہیے خواہ اس سے کسی کی دلآزاری

ہو، ذاتی تعلقات پر زد پڑتی ہو یا کسی بھی متواتر اور مسلمہ حقیقت کا بطلان ہوتا ہو۔ ڈاکٹر حنیف نقوی اسی قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں اسی وجہ سے انھی ایک وقت میں 'شہرت شکن' محقق بھی کہا جاتا تھا۔ ان کا بیان ہے۔

''بعض حضرات جن مین کچھ نامور محققین بھی شامل ہیں۔ تحقیق کو تعمیری اور تخریبی یا مثبت و منفی کے خانوں میں تقسیم کرنے لگے ہیں۔ یہ تقسیم صرف نامناسب ہی نہیں غلط بھی ہے۔ تحقیق نہ تعمیری ہوتی ہے نہ تخریبی، نہ منفی ہوتی ہے نہ مثبت، صرف تحقیق ہوتی ہے۔ وہ حقائق کی دریافت سے سروکار رکھتی ہے۔ اگر اس کے اس عمل سے کسی کلیے کی تکذیب یا کسی مسلمے کی تنقیص ہوتی ہے۔ شخصیت کا کوئی بت ٹوٹتا ہے تو اسے تخریب کا نام دینا درست نہیں۔ اُردو کے دو بڑے محقق پروفیسر محمود شیرانی اور قاضی عبدالودود اسی نام نہاد تخریبی تحقیق کی نمائندگی کرتے ہیں۔'' (تحقیق و تنقید ص ۱۳۔۱۲)

حقائق تک رسائی اور حقیقتوں کا سراغ معاصر شہادتوں اور مستند ذرائع سے لگایا جاسکتا ہے لیکن یہ ضروری بھی نہیں کہ ہر معاصر شہادت یا عینی گواہ کا بیان حقیقت پر مبنی ہو۔ اسی حوالے سے ڈاکٹر صاحب کا بیان درج ذیل ہے:

''تحقیق معتبر شواہد کے بغیر کسی دعوے کو قبول کرنے کی اجازت نہیں دیتی اور معتبر شہادت کا مفہوم یہ کہ وہ ہم عصر یا قریب العہد دستاویز پر مبنی ہو لیکن احتیاط کا تقاضا یہ ہے اور یہ تقاضا دوسرے اصول و ضواط پر مقدم ہے کہ معاصر شہادتوں کو بھی مناسب غور و فکر اور جرح و تعدیل کے بغیر قبول نہ کیا جائے کیوں کہ یہ ضروری نہیں کہ بیانِ واقعہ یا نقلِ روایت کے سلسلے میں راوی یا ناقل نے وہ تمام احتیاطیں ملحوظ رکھی ہوں جو تحقیق کے بنیادی لوازم کی حیثیت رکھتی ہیں۔'' (ایضاً ص ۲۷)

تدوین کا کام مشکل اور صبر آزما ہوتا ہے کسی متن کو مدون کرنا بظاہر آسان ہوتا ہے لیکن بسا اوقات تدوین کار کو کسی متن کو بامعنی اور منشائے مصنف کے مطابق پیش کرنا ایسے ہی ہوتا ہے جیسے کسی زبان سے محروم شخص کو قوت گویائی، کور چشم کو بینائی اور بہرے شخص کو سماعت عطا کرنا۔ کلاسیکی متن کی تدوین میں ایک ایک لفظ کی حقیقت تک پہنچنا ہوتا ہے اور ایک ایک لفظ کی اصل حقیقت تک پہنچنے میں کتنے ہی ہفت خواں طے کرنا پڑتے ہیں اس کی مثالیں دیکھنا ہوں تو ڈاکٹر صاحب کی زیرِ تبصرہ کتاب میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ متن کی حقیقت تک پہنچنے کے لیے جن مشکلات سے گزرنا پڑتا ہے اگر تدوین کار ان مشکلات کو عبور نہ کرے یا تن آسانی کا مظاہرہ کرے تو اس کی وجہ سے متن اپنی حقیقی معنویت سے دور چلا جائے گا۔ اس حوالے سے ڈاکٹر صاحب کا بیان ہے:

''جب کوئی متن منشائے مصنف کے مطابق نہیں رہتا بلکہ کسی دوسرے شخص کی ترجیحات کا تابع ہو کر یا کسی ناگزیر اتفاق کے تحت جزوی طور پر اپنی شکل بدل لیتا ہے تو اس سے اخذ کردہ نتائج اپنی تحقیقی اہمیت اور تنقیدی معنویت کھو بیٹھتے ہیں کیوں کہ کسی جملے یا عبارت میں ایک دو لفظوں کی کمی بیشی یا تقدیم و تاخیر جو بظاہر بہت اہم نہیں معلوم ہوتی، بعض اوقات مصنف کے مبلغ علم اس نقطۂ نظر یا

اسلوبِ نگارش کے بارے میں پڑھنے والے کی رائے بدل دیتی ہے۔ 'ہر سخن وقتے و ہر نکتہ مکانے دارد' کے بہ مصداق عبارت میں ہر جملے کا اور جملے میں ہر لفظ کا اپنا ایک مقام ہوتا ہے۔ چنانچہ کسی جملے کے اپنی جگہ سے ہٹ جانے یا کسی لفظ کے اپنی نشست بدل لینے سے اس عبارت کے مفہوم میں جو تبدیلی واقع ہوتی ہے وہ بعض صورتوں میں منشائے مصنف سے مطابقت کی شرط کو پامال کرتی ہوئی اس سے انحراف یا اختلاف کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔'' (ایضاً ص ۶۵)

ڈاکٹر صاحب نے اپنے تین مقالات 'منشائے مصنف سے انحراف۔ محرکات اور اسباب'، 'دکنی متون اور قرات کے مسائل' اور 'قدیم طرزِ املا اور تدوینِ متن کے مسائل' میں مذکورہ بالا انھی مسائل پر روشنی ڈالی ہے۔ بالخصوص دکنی متون کی قرات اور اس کی درست تعبیر و تفہیم کے بعد منشائے مصنف کے مطابق متن تیار کرنا کتنا مشکل ہوتا ہے اس کا اندازہ ڈاکٹر صاحب کے اس بیان سے لگایا جا سکتا ہے۔

''مصنف اور قاری کے درمیان زمانے کا فاصلہ جس قدر طویل تر ہوتا جاتا ہے۔ کسی تحریر کو حرف بہ حرف صحیح پڑھنے اور اس کے ایک ایک لفظ کی صحت شرح صدر کے ساتھ متعین کرنے کے امکانات تاریک تر ہوتے جاتے ہیں۔'' (ایضاً ص ۱۲۴)

قدیم ادب کی تاریخ لکھتے ہوئے یا لسانی مطالعہ کرتے ہوئے یا لفظوں کی ارتقائی صورت حال کو جاننے کے لیے درست متن کی ضرورت ناگزیر ہو جاتی ہے۔ اس کے بغیر متن کی درست تعبیر، تفہیم اور تشریح ممکن نہیں۔

ادب کی تاریخ لکھنے، کسی واقعہ یا صورت حال کی نوعیت جاننے کے لیے ایک معتبر ماخذ یا ذریعۂ معلومات تاریخی قطعات بھی ہوتے ہیں۔ تاریخ گو شاعر کسی بھی واقعہ کے رونما ہونے کے بعد اس واقعہ کو تاریخی قطعات کی زینت بنا دیا کرتے تھے لہٰذا ان تاریخی قطعات کے ذریعے ہمیں بہت سے شعرا کی پیدائش و وفات، واقعات کی صحیح صورت حال یا ایسی معلومات حاصل ہوتی ہیں جن کے حصول کا کوئی اور ذریعہ ماسوائے قطعات تاریخ نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ ادب کی تدوین میں قطعات تاریخ سے غیر معمولی استفادہ کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر حنیف نقوی نے اپنے مقالے 'تاریخی مادے۔ صحت متن اور استنباطِ نتائج' میں تاریخی قطعات کی اہمیت، مادہ ٔ تاریخ کی صحتِ متن اور اس سے مطلوبہ سنہ حاصل کرنے کے حوالے سے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ اُردو تحقیق و تدوین پر جتنی بھی کتابیں لکھی گئیں یا مرتب ہوئیں، غالباً کسی کتاب میں بھی اتنی تفصیل، دقت نظری اور صراحت سے تاریخی مادوں اور تاریخی قطعات پر روشنی نہیں ڈالی گئی جتنی اس مقالے کو پڑھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس مقالے میں انھوں نے ادبی تحقیق اور ادبی تاریخ نویسی میں قطعات تاریخ کی اہمیت اور ان سے حاصل ہونے والی معلومات کا احساس بھی دلایا ہے۔

ڈاکٹر حنیف نقوی کی یہ کتاب ادبی تحقیق و تدوین متن میں لکھی گئی کتابوں میں خاص امتیاز کی حامل ہے۔

اِس کتاب کے ذریعے تحقیق و تدوین کے حوالے سے اُن کا یہ معروضی نقطہ نظر سامنے آتا ہے کہ تحقیق ہو یا تنقید اس کا تعمیر یا تخریب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ تحقیق، تحقیق ہوتی ہے اور تنقید، تنقید۔ محقق اور نقاد کا فرض یہ ہے کہ اُسے غیر جانبدار رہتے ہوئے چیزوں کو معروضی انداز میں دیکھے اور بعینہٖ پیش کر دے۔ اِس کتاب میں حقائق کو پیش کرنے کے لیے یہی معروضی انداز اختیار کیا گیا ہے۔ اِس طرح وہ متوازن محقق کے طور پر اُبھر کر سامنے آتے ہے۔ یہ کتاب نہ صرف اُردو تحقیق و تدوینِ متن کے سلسلے میں رہنمائی فراہم کرتی ہے بلکہ طالب علموں کی نصابی اور تحقیقی ضرورتوں کے لیے بھی ایک مفید اور کارآمد کتاب ہے۔ اس کتاب کی اشاعت پر ہم ڈاکٹر سیّد حنیف احمد نقوی صاحب کے شکر گزار ہیں کہ انھوں نے رسائل میں بکھرے ہوئے اپنے گراں قدر مقالات کو یکجا کر کے شائع کیا۔

❀❀❀